



مستشرق و وظیفہ کی اپنی اپنی

دکتر ماشاء اللہ آجودانی

مشروطه‌ی ایرانی

مشروطه‌ی ایرانی

ماشاءالله آجودانی



نشر اختران

آجودانی، ماشاءالله

مشروطه ایرانی / ماشاءالله آجودانی. - تهران: اختران، ۱۳۸۲.

ISBN 964-7514-49-2

ص. ۵۶۰

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

چاپ هشتم

نمایه.

۱. ایران — تاریخ — انقلاب مشروطه. ۱۳۲۴ - ۱۳۲۷ ق. ۲. ایران — تاریخ — انقلاب

مشروطه. ۱۳۲۴ - ۱۳۲۷ ق. — روحانیت. ۳. اسلام و مشروطیت. ۴. ایران — تاریخ —

قاجاریان. ۱۱۹۳ - ۱۳۴۴ ق. ۵. ولایت فقیه. ۶. روشنفکران — ایران. الف. عنوان.

۹۵۵ / ۰۷۵۰۴

DSR ۱۴۰۷ / آ ۳ م ۵

۱۰۸۵۵ - ۸۲ م

کتابخانه ملی ایران



نشر اختران

مشروطه‌ی ایرانی

نویسنده: ماشاءالله آجودانی

طرح جلد: ابراهیم حقیقی

شماره‌ی نشر ۴۱

چاپ اول ۱۳۸۲

چاپ هشتم ۱۳۸۶

شمارگان ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی ریحان

تلفکس انتشارات: ۶۶۴۱۰۳۲۵ — تلفن فروشگاه: ۶۶۴۱۱۴۲۹ - ۶۶۹۵۳۰۷۱

<http://www.akhtaranbook.com>

E mail: info@akhtaranbook.com

ISBN 964-7514-49-2

شابک: ۹۶۴-۷۵۱۴-۴۹-۲

کلیه حقوق برای نشر اختران محفوظ است

فهرست

پیش‌گفتار

قدرت و حکومت

۲۱	گذرگاه خشونت	بخش نخست
۵۵	تلقى شیعه از حکومت	بخش دوم
۶۵	«ولایت فقیه» در دوره‌ی قاجار	بخش سوم
۶۹	وحدت تصوف و تشیع	بخش چهارم
۷۳	مجتهدان طرفدار نظریه‌ی «ولایت فقیه»	بخش پنجم
۹۷	روحانیون و قدرت، روشنفکران و آزادی	بخش ششم
۱۳۵	اندیشیدن و آزادی	بخش هفتم
۱۶۵	«ملت» و «دولت»	بخش هشتم
۱۷۷	«ملت» و «ملی»	بخش نهم
۱۸۹	اختلاف ملت و دولت «مفهوم جدید ملت»	بخش دهم

از دفتر روشنفکری

۲۱۱	در قلمرو ترس: عصر سنت و نوآوری	بخش یازدهم
۲۲۹	مشیرالدوله	بخش دوازدهم
۲۵۱	مستشارالدوله	بخش سیزدهم
۲۵۹	رشدیه و مدارس جدید	بخش چهاردهم
۲۶۹	میرزا علی‌خان امین‌الدوله	بخش پانزدهم
۲۸۱	افسانه‌ی ملکم	بخش شانزدهم
۳۶۲	در جست‌وجوی اصلیت مشروطه	بخش هفدهم
۳۸۵	بحران تجدد	بخش هجدهم
۴۱۱	اجتماعیون‌عامیون	بخش نوزدهم
۴۴۵		یادداشت‌ها
۵۴۸		نمایه

یادداشت ناشر

خواننده‌ی محترم این کتاب حتماً توجه دارد که در تحقیق عموماً و در تحقیق تاریخی به خصوص حرف آخر و نهایی را کس نتواند زد. هر پژوهشگری بنا به وسعت دانش و دیدگاه ویژه‌ی خود، امور و وقایع را از زاویه‌ای خاص بررسی می‌کند و به نتایجی می‌رسد که با آن دیگری شاید متفاوت باشد؛ تضارب و نقد این دیدگاه‌ها و آراست که شناخت همه‌جانبه‌تر گذشته را امکان‌پذیر می‌سازد. در این کتاب نیز در مورد جایگاه و نقش افراد، اقشار، گروه‌ها و نهادهای اجتماعی (از جمله روحانیان) در دوره‌ی مورد بررسی داوری‌ای هست که با داوری و نتیجه‌گیری محقق دیگری هرگاه با دیدگاهی متفاوت، خود را در فضای آن دوره، با تمام ویژگی‌هایش، قرار دهد یکسان نخواهد بود و این دیگری احتمالاً به درک متفاوتی از مقتضیات آن زمان و اعمال بازیگران آن دوره خواهد رسید. امید است با تألیف و نشر تحقیقات تاریخی دیگر، امکان شناخت بهتر گذشته فراهم آید. این را هم باید اضافه کنیم که ناشر ضمن ارج‌گذاری به تمام دیدگاه‌های علمی در موضوع مشروطه، در مقام رد یا تأیید هیچ دیدگاهی نبوده صرفاً با هدف روشنگری به انتشار این گونه آثار اقدام می‌کند.

پیش‌گفتار

پیدایی مفاهیم جدید در عصر قاجار، عصر آشنایی‌های جدی ما با مدنیت و فرهنگ غربی، هم کلمات و تعبیرات تازه‌ای بر ذخیره‌ی واژگان زبان فارسی می‌افزود، و هم مفاهیم کلمات و ترکیبات کهن را دستخوش تحول و دگرگونی می‌کرد. «وطن»، «دولت»، «ملت»، «ملی»، «آزادی و حریت»، «مساوات»، «عدالت»، «مجلس»، «قانون»، «حقوق»، «وکیل» و ده‌ها کلمه‌ی دیگر، کم‌کم از معانی و مفاهیمی که در گذشته داشتند، فاصله می‌گرفتند و به مفاهیم و معانی تازه‌ای به کار می‌رفتند که آن معانی و مفاهیم در گذشته‌ی فرهنگ و زبان ما سابقه نداشت. ترکیبات و تعبیرات تازه‌ای چون «حکومت ملی»، «دولت ملی»، «حریت یا آزادی فردی»، «حریت جمعی»، «اتحاد ملی»، «حقوق بشر»، «قشون ملی»، «تصنیف وطنی» و... همین سرنوشت را داشتند. عارف قزوینی می‌نویسد: «اگر من هیچ خدمتی دیگر به موسیقی و ادبیات ایران نکرده باشم، وقتی تصنیف وطنی ساختم که ایرانی از ده هزار نفر، یک نفر نمی‌دانست وطن یعنی چه. تنها تصور میکردند وطن شهر یا دهی است که انسان در آنجا زائیده شده باشد.» (دیوان، ص ۳۳۴) شکل‌گیری و تحول این مفاهیم، داستان درازدامنی دارد. مفاهیم تازه‌ای که از فرهنگ غرب به فرهنگ ما راه می‌یافت، در اصل مفاهیمی بود که در بستر تاریخ و فرهنگ دیگری بالیده بود، شکل گرفته بود و با توجه به تاریخ و فرهنگ جوامع غربی، بیانگر تجربیاتی بود که در تاریخ آن کشورها و در زبان‌های اروپایی، با تفاوت‌هایی، معنای کم‌وبیش واضح و مشخص داشت. اما این مفاهیم در فرهنگ ما، پیشینه‌ای نداشتند. نه در زبان ما و نه در تاریخ ما.

روشن‌تر بگوییم، از آن جا که ما تجربه‌ی چنان مفاهیمی را نداشتیم، یعنی وقتی «حکومت ملی» یا «مجلس ملی»، یا «حکومت قانونی» و «مشروطه» نداشتیم، نمی‌توانستیم چنان مفاهیمی هم در زبان داشته باشیم. اما مشکل، تنها

مشکل زبان نبود، مشکل زبان به یک معنی مشکل تاریخ و ذهنیت انسان ایرانی هم بود. آن مفاهیم غربی و تجربیات مربوط به آن، نه در زبان ما وجود داشت و نه در واقعیت تاریخ ما. پس ذهن انسانی که در زبان و تاریخ ایران بالیده و اندیشیده بود، با آن مفاهیم بیگانه و ناآشنا بود. انسان ایرانی با چنین ذهن و زبان و تاریخی، آن‌گاه که با مفاهیم جدید آشنا می‌شد، چون تجربه‌ی زبانی و تاریخی آن مفاهیم را (که دوروی یک سکه بودند) نداشت، آنها را با درک و شناخت و برداشت تاریخی خود و با تجربه‌ی زبانی خود، تفسیر، تعبیر و بازسازی می‌کرد، و سعی می‌کرد از غرابت و بیگانگی آن مفاهیم جدید، با تقلیل دادن آنها به مفاهیم آشنا، یا با تطبیق دادن آنها با دانسته‌های خود، بکاهد و صورتی مأنوس و آشنا از آنها ارائه دهد. در همین جریان آشناسازی‌ها بود که «آزادی قلم و بیان»، در زبان و بیان روشنفکرانی چون یوسف خان مستشارالدوله و ملکم خان و بسیاری از روحانیون و مشروطه‌خواهان، به سادگی به «امر به معروف و نهی از منکر» معنی می‌شد و از آن مهم‌تر، اساس مشروطیت و حتی دموکراسی به «امر هم شوری بینهم» تعبیر می‌گردید.

وقتی کار این نوع تقلیل دادن‌ها و آشناسازی‌ها، در واقعیت رویدادهای تاریخ، نتایج خود را منعکس می‌کرد و به بحران‌های اجتماعی مهمی منجر می‌شد، جنگ تازه‌ای آغاز می‌گردید، چنان که بسیاری از مردم مشروطه‌خواه و انجمن‌های آن دوره، از «قشون ملی»، معادل گارد ناسیونال، چنین می‌فهمیدند که حتماً ملت باید در مقابل دولت و برای مقابله با آن، ارتشی از آن خود داشته باشد تا در مواقع ضروری از خود دفاع کند. این برداشت از «قشون ملی»، کاملاً مطابق بود با مفهوم و ساختار «ملت» و «دولت» در پیشینه‌ی فرهنگ ایران اسلامی. در پیشینه‌ی آن فرهنگ، ملت به معنی شریعت و پیروان شریعت، بر اساس تلقی شیعه، در اساس در تقابل با دولت به معنی سلطنت بود. به همین جهت هرچند مجدداً اسلام کرمانی در روزنامه‌ی خود فریاد می‌زد که دولت و ملت از هم جدا نیست و قشون دولتی همان قشون ملتی است که در مواقع خطر از وطن حراست می‌کند و نظم شهرها را به دست می‌گیرد، به گوش انجمن‌های مشروطه‌خواه و مردم فرو نمی‌رفت. مردمی که گرداننده‌ی آن انجمن‌ها بودند با ذهنیت تاریخی خود و مهم‌تر از آن با تجربه‌ی زبانی خود،

آن مفاهیم را آن‌گونه می‌فهمیدند که با ساختار ذهن و زبان و با فرهنگشان هماهنگی داشت. مجدالاسلام‌ها هم استثنا بودند و صدایشان در هیاهوی تاریخ گم می‌شد. این نوع دولت‌ستیزی و نفرت از کارهای «دولتی» که از سویی ریشه در استبداد «دولت» و از سویی دیگر، عمیقاً ریشه در تلقی شیعه از «دولت» داشت، در فرهنگ ما، آن‌اندازه قوام و دوام یافته بود که به قول علامه قزوینی، حتی روشنفکران عرف‌گرای قانون‌خواهی چون «تقی‌زاده» هم در دوره‌ای از زندگیشان دانسته یا نادانسته، «از دولت ایران مثل... یک لولو ترسیده و کناره» می‌گرفتند و تن به کارهای دولتی نمی‌دادند و چون «یک متدین و سواسی» که هفت مرتبه دست را آب می‌کشد، در پذیرفتن کارهای «دولتی» و سواس نشان می‌دادند.

یکی از سرمقاله‌های روزنامه‌ی *صویراسرافیل* وقتی نوشته شد که بر سر پاره‌ای از اصطلاحات، تعبیرها و مطالبی که در یکی از شماره‌های پیشین آن منتشر شده بود، جماعتی به اعتراض برخاستند و روزنامه و گردانندگان را تکفیر کردند. در پاسخ به این تکفیرها، روزنامه‌ی *صویراسرافیل* در همان سرمقاله به اعتراض نوشت: «به واگن چی، ساربان نمیتوان گفت و تلگراف را پروانه و برید، نمیتوان نامید. وگرنه از فهماندن معنی و مقصود عاجز میشویم و همینطور که تا حالا گنگ و گیج مانده‌ایم الی‌الابد خواهیم ماند.» اما واقعیت چیز دیگری بود. مردم در عمل، البته با تفاوت‌هایی، واگن چی را همان ساربان و تلگراف را هم همان برید و پروانه می‌دیدند. تا تجربه‌ی زبانی و تاریخی‌شان متفاوت نمی‌شد، ساربان به واگن چی و برید و پروانه به تلگراف مبدل نمی‌شد. تازه تلگراف و واگن، از دستاوردهای مادی و عینی مدنیت غربی بودند، درک مفاهیم انتزاعی و مقوله‌های سیاسی و اجتماعی، مشکلات خاص خود را داشت. نه تنها «مردم» که همان روشنفکران هم، البته با تفاوت‌هایی، در درک و فهم این مفاهیم جدید، همان محدودیت‌های زبانی و تاریخی را به شکل دیگری داشتند. اینان هم در برخورد با مدنیت و فرهنگ غرب و در رویارو شدن با مفاهیم جدید، آن مفاهیم را در مجموع با تجربه‌ی زبانی و تاریخی خود و برداشت‌های کم‌وبیش مشابه می‌فهمیدند و تفسیر می‌کردند. به همین جهت، بررسی تاریخ جدید ایران، بدون در نظر گرفتن این نوع تقلیل و تطبیق

دادن‌ها، و مهم‌تر از آن، بدون درک و شناخت صحیح تجربه‌های زبانی و تاریخی مردم ما، به سوء تفاهم‌های جدی منجر خواهد شد. سوء تفاهم‌هایی که حاصل آن بدخوانی و بدفهمی متون تاریخی و تفسیر ناروای واقعیت‌هاست که گاه کار را خواسته یا ناخواسته به تحریف تاریخ نیز می‌کشاند. برای این که این نوع بدفهمی‌ها و بدخوانی‌ها و در نتیجه تفسیرهای ناروای تاریخی مشخص شود، ناگزیر به نقد و بررسی شیوه‌ی تاریخ‌نگاری معاصر و بدتر از آن، به‌رغم میل باطنی‌ام، ناگزیر به نقد و بررسی این یا آن نوشته از معاصران شده‌ام تا نشان دهم که «ناهمزمان‌خوانی» منابع و بی‌توجهی به مقوله‌ی «زبان تاریخی»، چه مشکلاتی در تحلیل تاریخ به بار می‌آورد. این شیوه‌ی نقد تاریخ‌نگاری معاصر و نوشته‌های معاصران، در دید بعضی از دوستان فرهیخته‌ام به نوعی «پرده‌داری» و حتی «افشاگری» تعبیر می‌شد و این پرسش مهم مطرح می‌گردید که آیا در یک بحث علمی، این همه پرده‌داری و افشاگری ضرورت دارد یا نه؟ گرچه توصیه‌ی دوستان را در ملایم کردن لحن و بیان پاره‌ای عبارات به کار بسته‌ام، و باز گرچه بیم آن می‌رفت که «هوچیان سیاست» در این جا و آن جا، از این نوع روشنگری‌ها، سوءاستفاده‌ی تبلیغاتی هم بکنند، اما چون در طرح آن مسائل، جز روشن شدن حقایق تاریخ جدید ایران غرض دیگری نداشته‌ام، مطالب را به همان شیوه‌ای که نوشته بودم به دست چاپ سپردم. به خواننده اطمینان می‌دهم که بسیاری از معاصرانی که نوشته‌هایشان در این کتاب نقد و بررسی شده یا مورد اشاره‌ی انتقاد آمیز قرار گرفته است، مورد احترام قلبی من و از دوستان و آشنایان من‌اند. یعنی در آن چه که نوشته‌ام، با هیچ‌کس غرض شخصی نداشته‌ام. مصایبی که در سال‌های اخیر در تاریخ ایران بر ما و ملت ما رفته است، دیگر جایی برای این‌گونه مسائل، آن هم در نوشته‌هایی از این دست باقی نمی‌گذارد. شاید این شیوه‌ی روشنگری و عواقب ناشی از آن، تاوانی باشد که نسل من یا لااقل بخشی از نسل من باید بابت سهل‌انگاری‌ها و ساده‌نگری‌های خود بپردازد و بار ملامت آن را به دوش بکشد.

مواد اصلی این نقد و نظر و تحقیق، به‌مرور و طی سال‌های مختلف فراهم آمده است. فقط نوشتن آن، نزدیک به سه سال، بیشتر اوقات شب و روزم را به خود اختصاص داد. چون موضوع مشروبلت در اساس به حکومت و شیوه‌ی

حکومت مربوط می‌شود، ناگزیر بخش مهمی از این کتاب به بحث درباره‌ی حکومت و مهم‌تر از آن به بحث درباره‌ی تلقی شیعه از حکومت، اختصاص یافت. چون یکی از بحث‌های مهم نظری فقهای شیعه در دوره‌ی قاجار به «ولایت فقیه» مربوط می‌شد، دامنه‌ی بحث به موضوع «ولایت» در عرفان ایرانی هم کشیده شد. شاید برای خواننده‌ی کم‌حوصله این همه ارجاع به منابع تفکر و فرهنگ ایران و مهم‌تر از آن بازنگری و بررسی پیشینه‌ی فرهنگی مفاهیم سیاسی و اجتماعی و مذهبی، چندان ضروری به نظر نیاید. اما حقیقت این است که درک و فهم اصولی آن مفاهیم، بدون ارجاع به پیشینه‌ی فرهنگی آن مباحث، اگر غیرممکن نباشد، آسان نیز نخواهد بود. چنان که در متن کتاب نشان داده‌ام، نظریه‌ی «ولایت فقیه»، برخلاف آنچه که ممکن است پنداشته شود، از درون نظریه‌ی تصوف مشرعانه، سر بر کشید؛ آن نوع تصوف مشرعانه‌ای که خود حاصل وحدت تصوف و تشیع بود، وحدتی که در حقیقت نقطه‌ی پایانی بود بر آزاداندیشی‌ها و شکوه‌مندی‌های عرفان ایرانی و آغازی بود برای انحطاط آن. انحطاط عرفان ایران، با تسلط این نوع مفهوم مشرعانه و شیعی از «ولایت» آغاز شد، مفهوم مشرعانه‌ای که در گذشت زمان، سرانجام بیان‌نهایی خود را به صورت نظریه‌ی «ولایت فقیه» در دوره‌ی قاجار به دست داد و از ولایت در معنای عرفانی آن به ولایت در معنای حکومت و کشورداری، تغییر مفهوم داد.

با توجه به آن که این مفهوم از «ولایت» در معنای حکومت و کشورداری، با تلقی شیعه از مفهوم «حکومت» و «ملت» و «دولت» ارتباط تنگاتنگ داشت، چند بخش مهم این کتاب، به بررسی مفهوم ملت و دولت و بررسی ساختار آن در پیشینه‌ی فرهنگی ما اختصاص یافت. جزئیات این بررسی نشان داد که ساختار جدید مفهوم دولت و ملت، آن‌گونه که در مشروطیت ایران شکل گرفته بود، تماماً مبتنی بود بر ساختار تلقی شیعه از «ملت» و «دولت». تا این ساختار از طریق زبان، زبان تاریخی، و برداشت‌های متفاوت به درستی فهمیده نمی‌شد، رویدادهای تاریخ، زبان باز نمی‌کردند تا تناقض «تجدد» و «مشروطیت» ایران را به نمایش بگذارند. بسیاری از نتیجه‌گیری‌های ناروا در تاریخ‌نگاری معاصر از بی‌توجهی به این ساختار و از بی‌توجهی به «زبان

تاریخی» این ساختار، سرچشمه گرفته است. بحث درباره حکومت، صرفاً به بحث‌ها و جدل‌های نظری محدود نمی‌شد و در عمل به کشمکش‌های دامنه‌دار اجتماعی نیز منجر می‌گردید. در نخستین فصل این نوشته ساختار دو قدرت مسلط سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی ایران در دوره‌ی قاجار، یعنی ساختار قدرت سیاسی دین و روحانیون و سلطنت و عوامل آن به صورت مفصل بررسی شده است. چگونگی گسترش قدرت روحانیون در این دوره و نقشی که بر اساس همین قدرت در مشروطیت ایران ایفا کردند، این جا و آن جا مورد بحث قرار گرفته است. به همین جهت، نخستین فصل این نوشته، عنوان «قدرت و حکومت» را به خود اختصاص داد.

فصل دیگر آن، که «از دفتر روشنفکری» نام گرفته است به سرنوشت پرتناقض روشنفکران مشروطه‌خواه و به سرنوشت «آزادی» در ایران می‌پردازد و با فصل نخست ارتباط بنیادی دارد. هر دو فصل بر وقایعی پرتو می‌افکنند که عمدتاً در ۲۵ سال آخر سلطنت ناصرالدین شاه، و پس از آن تا تشکیل مجلس دوم ملی، رخ داده است. درباره‌ی روشنفکران این دوره، کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری نوشته شده است. بیشتر این نوشته‌ها از آن جهت فاقد اصالت و ارزیابی واقع‌بینانه است که از سر شیفتگی یا از سر عناد و ستیزه نوشته شده است. درک مشکل روشنفکران این دوره، بدون درک تناقض‌های اساسی و مهمی که در تجدد و مشروطیت ایران وجود داشت، راه به جایی نمی‌برد. در تاریخ‌نگاری معاصر، درباره‌ی روشنفکران، روحانیون و جریان‌های سیاسی ایران، اغراق‌های بسیار شده است. بخشی از این اغراق‌ها ریشه در بدخوانی و بدفهمی زبان تاریخی متون این دوره دارد. بر اساس همین بدخوانی‌ها، «ملکم» به غلط «پیشرو اصلی و مبتکر واقعی اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» و مدافع تمام‌عیار «تسلیم مطلق و بلاشرط در مقابل تمدن اروپائی» معرفی گردیده است. آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی به جهت پاره‌ای تمایلات ضد دین و مذهب و خرافه و به جهت پاره‌ای ستایش‌ها از ایران و ایرانیت، «مترقی» نام گرفتند، بی آن که به درستی دیده شود که مضمون این «ترقی» چیست، و ضدیت این دو با دین و مذهب و اغراق‌های شاعرانه‌شان درباره‌ی تاریخ ایران پیش از اسلام، با تفاوت‌ها و ویژگی‌های متفاوت، ریشه

در چه نوع تمایلات شوونیستی و ضدعرب دارد. اگر برجسته‌ترین منتقد این دوره یعنی آخوندزاده، ساده‌دلانه راه نجات جوامع شرقی را در تغییر الفبا و خط اسلامی و در نشر و پخش «مکتوبات کمال‌الدوله» می‌دید، روشنفکر به اصطلاح «پیشگام» و «مترقی» بی‌چون میرزا آقاخان کرمانی، در دوره‌ای از زندگیش، بهترین بهره‌ی عمرش را بر سر آن می‌نهاد که با همدستی روحانیون و با بدترین نوع سوءاستفاده از قدرت مذهب، خونخوارترین و مستبدترین شاهزاده‌ی قاجار، یعنی ظل‌السلطان را به جای ناصرالدین شاه بر تخت بنشاند. این نوع اغراق‌ها به میراث روشنفکری ایران محدود نمی‌ماند. به برکت همان نوع بدخوانی‌ها، ضدیت و مخالفت روحانیون با دولت و ضدیت و مخالفت آنان با نفوذ کفار و ملل غیرمسلمان، به تمایلات ضداستبدادی، ضد استعماری و حتی ضدامپریالیستی روحانیون تعبیر می‌گردید، حال آن که نه میرزای شیرازی ضداستبداد و آزادی‌خواه بود و نه میرزای آشتیانی، و نه هیچ‌کدامشان ضد استعمار یا ضدامپریالیست.

نقد و بررسی و بحث درباره‌ی این مسائل به نقد و بررسی شواهد بسیاری نیاز داشت. انبوه شواهد و نقل‌قول‌ها از یک سو از آن جهت در پی هم می‌آمد که با تجربه و درک زبان تاریخی عصر، برداشت‌های متفاوت، روشنی و وضوح یابند. با چنین نگاهی از درون زبان به تاریخ، رویدادها و وقایع، زبان باز می‌کنند و برداشت‌های متفاوت، مفهوم واقعی خود را به نمایش می‌گذارند. نگاهی این‌چنینی، از آن جهت بیشتر به نگاهی «اشراقی» شبیه است که تا تجربه‌های زبان، از درون زبان تاریخی عصر فهمیده نشود، وقایع و رویدادهای متفاوت تاریخی، مفهوم تاریخی‌شان مشخص نمی‌شود. به همین جهت برای بیشتر آشنا شدن با این زبان تاریخی، شواهد و نمونه‌های بسیار در متن و حواشی کتاب آمده است که از حد معمول طولانی‌تر است. از سوی دیگر، کتاب برای چاپ در خارج از کشور نوشته شده است و رنگ و بوی غربت را با خود دارد، بدین معنا که بسیاری از کسانی که در خارج از ایران، احتمالاً این کتاب را خواهند خواند، به منابع و مآخذ و مستندات مختلف و گاه کمیاب و یا نایاب کتاب دسترسی ندارند، یا آن که دسترسی به آن منابع به آسانی برایشان امکان‌پذیر نیست. چنین کاری، یعنی گشاده‌دستی در ارائه‌ی

نقل قول‌ها، همان‌گونه که بعضی از دوستان به درستی نظر داده‌اند، به ساختار کتاب لطمه زده است. این لطمه به ساختار کتاب را از آن جهت روا داشته‌ام که خواننده‌ی کتاب، نیاز چندانی به رجوع به مآخذ و منابع نداشته باشد.

جا دارد که از همه‌ی دوستان و عزیزانی که مرا در نوشتن این کتاب یاری داده‌اند، صمیمانه تشکر کنم. نخست باید از همکارانم در «کتابخانه‌ی مطالعات ایرانی» در لندن سپاسگزاری کنم که با پذیرفتن مسئولیت‌های ریز و درشت، این امکان را برایم فراهم آوردند که وقت بیشتری را صرف تحقیق و نگارش کنم. از اینان، محمدرضا رزم‌آرا، از همان ابتدا، و از اواسط کار مهدی هسته‌ای، در کار طاقت‌فرسای تطبیق یادداشت‌ها و نقل قول‌ها با منابع و مآخذ یاری‌های بسیار کردند. فهرست راهنمایی که در پایان کتاب آمده است، حاصل زحمات مشترک محمدرضا رزم‌آرا و دوست و همکار دیگرمان حسین پوراسکندری است. تمام این دوستان بر سر مطالب و موضوعات کتاب، نکات ارزنده‌ی بسیاری یادآور شدند. خانم نوشین فرزام بر تایپ اولیه‌ی کتاب نظارت داشت. امیرناصر طهوری، با بردباری و لطف، در تهیه‌ی بسیاری از کتاب‌ها و مآخذ نایاب به یاری‌ام آمد. دسترسی من به چند کتاب و رساله‌ی ارزنده به همت او ممکن شد.

اگر لطف و دقت دوست عزیز ناصر مجد نبود، کار تطبیق بسیاری از سال‌شماری‌های مورد استناد در کتاب، نیمه‌کاره می‌ماند. به همت و دانش او، معادل شمسی، قمری یا میلادی برای بسیاری از سال‌شماری‌های مهم مشخص شد و در کتاب مورد استفاده قرار گرفت.

نمی‌دانم چگونه از لطف دوستان و عزیزان دانشوری که بخش‌هایی از کتاب یا همه‌ی آن را با دقت و دلسوزی خواندند و نظریات انتقادی و ملاحظات ارزنده‌شان را در اختیارم نهادند، سپاسگزاری کنم. از این میان احمد اشرف، محمدعلی همایون کاتوزیان، فخرالدین عظیمی، حبیب‌الله جوربندی، احمد تدین و ناصر مجد، هرکدام بخش‌هایی یا همه‌ی متن را به دقت خوانده‌اند و با یادآوری‌ها و ملاحظات انتقادی ارزنده‌شان، لغزش‌ها و کاستی‌های متن را تذکر داده‌اند. بدیهی است که لطف و همکاری این عزیزان، به معنی موافقت آنها با تمامی مطالب کتاب یا پاره‌ای از نتیجه‌گیری‌های آن

نیست. همایون کاتوزیان گرچه با پاره‌ای از نتیجه‌گیری‌های این نوشته، اختلاف نظر اساسی و مشخص دارد، با لطفی که خاص اوست با مراقبت و دقت متن کتاب را خواند و این جا و آن جا ملاحظات انتقادی و یادآوری‌های سودمندش را نوشت و پاره‌ای لغزش‌ها را تصحیح کرد. دوستانی از اهل قلم که در ایران مقیم‌اند نیز بخش‌هایی از متن یا همه‌ی آن را خوانده‌اند و یادآوری‌های ارزنده‌ای کرده‌اند. در جای متن، همفکری‌ها و همدلی‌های چندین ساله‌ی حبیب‌الله جوربندی را با من می‌توان دید. بسیاری از مطالب و مباحث این کتاب در گذشت زمان و در گفته‌گوها و بحث و جدل‌های من با او، بیان واضح و روشن خود را به دست آورده است. تشویق‌ها، همفکری‌ها و همدلی‌های او، پشتوانه‌ی ارزنده‌ای برای به سامان رسیدن این کتاب بوده است.

یکی از انگیزه‌های مهم در نوشتن این کتاب این بود که بحث تازه‌ای در ضرورت بازنگری به تاریخ جدید ایران درگیرد. بدیهی است که چنین بحثی جز از طریق نقد و نظر و انتقاد امکان‌پذیر نیست. اگر مطالب کتاب به جدّ به نقد و انتقاد و بررسی گرفته شود، به یکی از اهداف مهم دست یافته‌ام و باز بدیهی است که آن چه که در این کتاب نوشته شده است نه تنها حرف آخر، حتی حرف اول هم نیست. بی‌هیچ فروتنی، مطالب این کتاب، تذکری و اشاره‌ای است به اهمیت و ضرورت آن چه که باید انجام گیرد. با این همه من نخواسته‌ام که کتابی بر انبوه کتاب‌هایی که در خارج از کشور منتشر می‌شود، بیفزایم، قصد داشته‌ام که کاری جدی و اساسی ارائه دهم، و داده‌ام؟

ما شاء الله آجودانی

لندن

۲۷ مرداد ۱۳۷۶ - ۱۱۸ / گوست ۱۹۹۷

دست مخزم مکرما بعد از تقدیم سلام و عرض احترام آنکه
 خدی بنت رقیة شریفه عالمه از زیارت کرده ام و تا امروز نتوانستم
 جوابی عرض کنم اولاً چند کلمه در خصوص مطلب شخصی غلطی رقوم بود
 از حکمک در این ~~موضوع~~ ^{موضوع} بودید تشکر دارم در آن باب
 رقوم بود که کتبته همین ندارد و خارج لازم بر امت بیج میکنند
 م آنکه ستر لنج مقصودش آن بوده که غلطی عموماً اسلامبول در لنده
 بانم الحج ... گمان میکنم در این فقرات مختصر التباسی شده
 زیرا اولاً ستر لنج بخود غلطی چیزی نگفته بود و ماخذ غلطی در قول
 او فقط روایت سردار کعبه و ممتاز السلطنه بود که عیناً در
 عیضه سابق نقل کردم و روایت آنها این بود که ستر لنج گفته
 « اگر فلانی بر انگلستان آمده در آنجا باند (Persia Society)

قدرت و حکومت

گذرگاه خشونت

بحران مشروطیت ایران، در هنگام نگارش متمم قانون اساسی به اوج خود رسید. بحران از تناقضات عمیق و بنیادی‌ای سرچشمه می‌گرفت که در مشروطیت ایران وجود داشت و این زمان به عریان‌ترین شکل‌ها خود را آشکار می‌ساخت.

این دوران، از آشفته‌ترین دوران‌های سیاسی و اجتماعی آن سال‌های ایران است: دوران قدرت‌نمایی و استبداد و سراسیمگی محمدعلی شاه. مجلس ملی با کودتای او (در ۲۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ ه. ق. - دوم تیر ماه ۱۲۸۷ شمسی) به توپ بسته شد. مخالفت او با مشروطیت و نظام پارلمانی به صورت تمام‌عیار علنی گردید. آزادی‌خواهان را می‌کشند یا به بند می‌کشیدند و دوره‌ی سیاه وحشت آغاز شده بود. به قول کسروی:

«آنانکه برآستی آزادیخواه بودند، هریکی به کنجی خزیده، دم فرو بستند. هرکسی می‌پنداشت دیگر نام مشروطه در ایران شنیده نخواهد شد. تا کم‌کم آوازه‌ایستادگیهای تبریز پراکنده گردید... و از اینجا روزنه‌ی امیدی در دلها پدید آمد.»^۱

دعوای «مشروع» با «مشروطه» بالا می‌گیرد. طرفداران استبداد و سخنگویان رسمی و غیررسمی‌شان، این جا و آن جا می‌پراکنند که مشروطه با شرع سازگار نیست و این یکی، دشمن آن یکی است. شاه همچنان قدرت‌نمایی می‌کند و مجلس همچنان بسته است و تبریز در محاصره. آزادی‌خواهان یا گرفتارند، یا در تبعید و یا در تحصن. اوضاع شهرها از رشت

و تبریز و اصفهان و یزد و کرمان و مشهد گرفته تا قم آشفته است. تهران هم وضع آشفته‌ای دارد، و این آشفتگی تا چندماه بعد هم ادامه دارد: ناظم‌الاسلام کرمانی در یادداشت‌های مربوط به روز شنبه ۲۸ محرم ۱۳۲۷ هـ.ق. (دوم اسفند (حوت) ۱۲۸۷ شمسی) می‌نویسد:

«از رشت تلفن کرده‌اند. یا مشروطیت را بدهید و یا آماده جنگ باشید... مسموع شد که پس از تصرف تبریز، باز اردو را عقب نشانیده‌اند. و در مسأله اصفهان مسموع گردید تلگرافی رسیده است که اگر مشروطیت را دادند، باید قانون اساسی تغییر نکند. اگر یک فصل از فصول قانون اساسی تغییر کند ماها قبول نمی‌کنیم. امروز [در تهران] بازارها بکلی بسته و تعطیل عمومی است... دیروز آقا سیدعلی آقا خواسته است منبر رود، قزاق مانع شده است و نگذارند. خیلی شهر مغشوش و درهم است. خداوند خودش رحم فرماید.»^۲

مستمک اصلی محمدعلی شاه، در تعطیل نظام پارلمانی مشروطیت و دستگیری آزادی‌خواهان، در اساس این بوده است که مشروطه با شرع مخالف است. او و روحانیون طرفدارش به بهانه‌ی پاسداری از قوانین شرع، با خلاصه کردن مفهوم سیاسی حکومت استبدادی و شرعی مورد نظرشان در کلمه‌ی «مشروع» یا «مشروطه‌ی مشروع»، تعبیری که از مدتی پیش از آن بر سر زبان‌های مستبدان جاری شده بود، هم در حیطه‌ی محتوا و هم در حیطه‌ی شکل به جنگ مشروطه و اساسی‌ترین دستاورد آن یعنی نظام پارلمانی برخاستند و ستیزه‌ی کهنه‌ای را به شیوه‌ای تازه سامان دادند. در این جنگ و ستیز، در حوزه‌ی مسائل نظری و تئوریک، با پیش کشیدن مفهوم سیاسی حکومت «مشروع»، مباحث سیاسی تازه‌ای را بر اساس شرع، در مقابل مباحث نظری و سیاسی مربوط به مشروطیت مطرح کردند و در میدان عمل، با به توپ بستن مجلس، تعطیل روزنامه‌ها، بستن انجمن‌ها، فرستادن اردوی دولتی به قلب مبارزه یعنی تبریز، با اعدام و تبعید و زندان به کارزار آمدند و

قزاق‌ها را به خیابان‌ها کشیدند.

قدرت‌خواهی و خودسری، حتی اغتشاش‌طلبی بسیاری از انجمن‌های مشروطه‌خواه، بدفهمی و کارندانی و کارشکنی انقلابیون افراطی، سوءاستفاده از آزادی بیان و قلم و مطبوعات، عامل مهم و مؤثر در تسریع حمله‌ی مخالفان در هر دو جبهه، جبهه‌ی نظر و جبهه‌ی عمل بوده است.

افراطیون در عمل نشان می‌دادند که آن‌چه که از مشروطه آموخته‌اند گاه تا چه حد سطحی، نابهنجار و ویرانگر بوده است. چنان ویرانگر که امروز یکی از سرشناس‌ترین مورخان دوره‌ی ما را وادارد که از سر خشم و دردمندی در ارزیابی کارنامه‌ی آنها بنویسد:

«جبهه‌ی افراطیون نه خدمتی به آزادی و دموکراتیسم کرد، نه بصیرت و خرد سیاسی داشت که در سیر حوادث روش منطقی پیش گیرد، به همین سبب در مجلس ملی و جامعه آزادیخواه از منزلت و اعتبار سیاسی برخوردار نبود. سهم افراطیون به کتاب مشروطیت خشونت عریان بود، عاملی که در حد خود، در انهدام مجلس مسؤولیت داشت.»^۳

احتشام‌السلطنه رییس بافرهنگ و آزادی‌خواه مجلس ملی در خاطرات ارزنده‌اش به جان محمدعنی شاه دعا می‌کند که اگر او مجلس را به توپ نبسته بود و در نتیجه، قیام مردم را برای حفظ مشروطیت برنمی‌انگیخت، مشروطه‌خواهان با خودسری‌ها و مداخلات بی‌مورد و بی‌جایشان، مردم ما را علیه مشروطه بسیج می‌کردند و حاصل آن‌همه تلاش را به آسانی به باد می‌دادند. داوری او در چگونگی وضعیت آن دوره‌ی بحرانی و بیان موانع پیش‌رفت دموکراسی در ایران از جهات مختلف درخور نقل و بررسی است. حیفم آمد که حاصل سخن او را، گرچه کمی طولانی است، به‌عینه نقل نکنم. می‌نویسد:

«زیاده‌روی و هرزه‌گی و هتاک‌ی جمعی اوباش و اراذل که به‌نام مشروطه دست تعدی و تجاوز به جان و مال و حیثیت و شرف مردم

دراز کرده بودند، اکثریت و عامهٔ مردم را از مجلس و مشروطه متنفر ساخته بود. تا جایی که احتمال داشت همان بیست تا سی هزار تن مردمی که در طهران برای تحصیل مشروطه قیام کردند و در سفارت انگلیس تحصن اختیار نمودند، بزودی برای تعطیل مجلس و برچیدن بساط انجمن‌ها و جرائد هرزه و هتاک قیام نمایند... عقیدهٔ من اینست که محمدعلی شاه در آن حرکتی که کرد [منظور به توپ بستن مجلس است] فی الواقع، خدمتی به مشروطیت و بقاء آن نموده (عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد). زیرا، همانطور که قبلاً ذکر شد، کار مجلس و فساد و سیاهکاری‌های جمع سرشناس و کلاء و تندرویهای بی مورد و موقع جمعی دیگر از ایشان و اعمال بی‌رویه و ناسالم انجمن‌ها و مندرجات جراید به جایی رسیده بود که اگر محمدعلی شاه مرتکب آن خطای توأم با خیریت نشده بود، دیری نمی‌گذشت که طبقات مختلف مردم و بازاریان و کسبه و پیشه‌وران بر ضد مجلس قیام می‌کردند و آن بساط را برمی‌چیدند و اگر چنین اتفاق می‌افتاد، بی‌گمان تا یک قرن دیگر هم هیچکس و هیچ قدرتی جرأت نمی‌کرد نام رژیم مشروطه را در ایران بر زبان بیاورد.^۴

مجدالاسلام کرمانی یکی از روزنامه‌نگاران و مشروطه‌خواهان آگاه این دوره است. تأملات تاریخی او در زمینه‌ی «فلسفه تاریخی انحطاط مجلس» حاوی نکات تازه، جالب و دست‌اول است. او در داوری خود درباره‌ی خشونت و بی‌عدالتی صاحبان جراید، انجمن‌ها و افراطیون مشروطه‌خواه از آن چه که احتشام السلطنه نوشته است، پا فراتر می‌نهد و از «عقیدهٔ خاص» خود چنین پرده برمی‌دارد که اگر «ملت ایران» همان قدر که محمدعلی شاه با آنها «اظهار مساعدت» کرده بود با شاه همراهی می‌کردند، شاه به این خیال نمی‌افتاد که مجلس را به توپ ببندد. می‌نویسد:

«حالا از روی انصاف می‌گوئیم اگر آن همه فحش که به شاه دادند و

نوشتند به بنده و غیره داده بودند و زورش می‌رسید، فوراً مجلس را به توپ می‌بست و آحاد اعضای آن را از دم شمشیر می‌گذرانید، باز خیلی باید از این شاه تشکر کرد که بعد از غلبه چندان بر مردم سختگیری نکرد.»^۵

جوهر سخن مجدالاسلام این است که از آستین خشونت، جز خشونت سر بر نمی‌کشد. و خشونت هم در ابتدایی‌ترین شکلش محصول جهل است و ناآگاهی. وقتی کار کج‌فهمی و نادانی - به قول او - تا بدان جا بکشد که برداشت رهبران انجمن‌های مشروطه خواه از مفهوم «گارد ناسیونال» و معادل آن «قشون ملی» این باشد که «حتماً باید ملت در مقابل دولت دارای قشون و استعداد نظامی باشد»^۶ نتیجه‌ی طبیعی چنین برداشتی هم، رفتاری است که می‌توانستند با احتشام السلطنه رییس آزادی خواه مجلس وقت داشته باشند و عرصه را از هر سو بر او تنگ کنند.^۷

با این همه بی‌انصافی است که نام مشروطه خواه برجسته‌ای چون تقی زاده را، جزو افراطیون ذکر کرد و نوشت که کسانی چون او خدمتی به دموکراسی و آزادی نکردند و در انهدام مجلس ملی مسئولیت داشتند. و بدتر از آن نقش روحانیون طرفدار استبداد را در انهدام این مجلس، ناچیز جلوه داد و حتی از ذکر نامشان پرهیز کرد. حقیقت این است که تاریخ معاصر ما از درون توازن و تعادل سر بر نکرد. دوره‌ی تاریخ جدید ایران، از قاجار تا به امروز، در بزنگاه‌های حساس تاریخی، در گذرگاه‌های «خشونت» و افراط و تفریط شکل گرفته است و ساخته شده است. اگر چنین نکته‌ی مهمی در طرح و تحقیق تاریخ معاصر ایران نادیده گرفته شود، کار تحقیق، از تفکر و تعقل، تفکر و تعقل تاریخی بی‌بهره خواهد ماند.

بیان رماتیک و شاعرانه‌ی این نوع «خشونت»ها و افراط و تفریط‌ها را در شعر فارسی دوره‌ی مشروطه که مثل شعر هر دوره‌ی دیگر تاریخ ما، آینه‌ی تجلیات روحی و معنوی ملت ماست به روشنی می‌توان دید.

میرزاده عشقی سه تابلوی ایده‌آل پیرمرد دهگانی را زمانی سرود که آقای برزگر (فرج‌الله بهرامی دبیراعظم) از نویسندگان ایرانی خواست که ایده‌آل خودشان را در روزنامه‌ی شفق سرخ بیان نمایند. عشقی می‌نویسد: «از فراری که بعضی‌ها حدس می‌زنند نظر آقای دبیراعظم این بود که غالب نویسندگان، ایده‌آل خودشان را برای ایجاد یک حکومت مرکزی مقتدر بدست سردار سپه بیان نمایند... از بنده هم خواستند و بنده سه تابلوی ایده‌آل را ساختم و البته تصدیق خواهید کرد که مفاد ایده‌آل بنده با منظور آنها مخالفت دارد.»^۸

عشقی ایده‌آل خود را با یادداشتی منظوم برای فرج‌الله بهرامی فرستاد. مضمون بخشی از آن یادداشت منظوم چنین است:

در این محیط که بس مرده‌شوی دون دارد
 وزین قبیل عناصر زحد برون دارد
 عجب مدار اگر شاعری جنون دارد
 به دل همیشه تقاضای «عید خون» دارد

چگونه شرح دهم ایده‌آل خود به از این^۹

ابیات یاد شده را مقایسه کنید با بخش پایانی منظومه‌ی سه تابلو، آن جا که پیرمرد دهگانی از ایده‌آل خود سخن می‌گوید: ز ایده‌آل خود او چیزها نمود اظهار...

چه خوب روزی آن روز روز کشتار است
 گر آن زمان برسد مرده‌شوی بسیار است
 حواله همه این رجال بر دار است
 برای خائن، چوب و طناب در کار است

سزای جمله شود داده از یمین و یسار

عشقی در همان یادداشت، از آن ایده‌آل، ایده‌آل دهقانان برای گرفتن «عید خون» به عنوان مقدمه‌ی انقلاب ایران یاد می‌کند:

جناب برزگر این ایده آل دهقان است
 نه ایده آل دروغ فلان و بهمان است
 ز منهم ار که پرسی تو ایده آل آنست
 همین مقدمه انقلاب ایران است^{۱۰}

عارف قزوینی هم چون عشقی چاره‌ی کار را در آن می‌دید که از هر سویی
 جوی خون جاری شود:

ایران فدای بلهوسی‌های خائنین
 گردیده یک قشون فداکارم آرزوست
 خونریزی آنچنانکه ز هر سوی جوی خون
 ریزد میان کوچه و بازارم آرزوست^{۱۱}

و این بیت هم از اوست:

بدان که تا نشود زیر و رو، نریزد خون
 بجای آب درین کشت نو ثمر نکند^{۱۲}

از مطلب دور نیفتیم. مداخلات بی‌رویه و کارشکنی‌های انجمن‌های
 مشروطه‌خواه و طرفداران آنها در مجلس، حربه به دست مخالفان مشروطه و
 طرفداران «مشروطه مشروعه» می‌داد و بدگمانی و سوءظن و دل‌سردی مردم را
 تشدید می‌کرد.

بحران مشروطیت به بدترین شکل‌ها چهره می‌نمود و جدال و کشمکش
 نظری و عملی، ابعاد تازه‌ای می‌گرفت: مشروطیت ایران به جدّ در خطر افتاده
 بود. در چنین موقعیتی چندین رساله‌ی مهم در دفاع و توجیه شرعی مشروطیت
 نوشته می‌شوند تا با استناد به آیات و احادیث و تاریخ اسلام، ثابت کنند که
 برخلاف ادعای حکومت، مشروطیت نه تنها با اسلام مخالف نیست، بلکه از
 درون سنت‌های اسلامی سر بر کشیده است، و تماماً در جهت تعالی دین مبین

است. بدین ترتیب این رساله‌ها گرچه در اصل مثل بسیاری از رسالات مشابه دیگر، مباحث نظری یک بحث صرفاً سیاسی و اجتماعی را در محتوای خود دنبال می‌کنند، دو هدف فوری و مشخص هم دارند. یکی از هدف‌ها، توجیه همان خشونت‌ها و تندروی‌هایی است که بر سر مشروطه، در جریان شکل‌گیری و استمرار کار مجلس اول، اعمال شده است. یکی از نمونه‌های بارز این نوع رسالات، رساله‌ی «مکالمات حاجی مقیم و مسافر در بیان حقیقت معنای مشروطه و مطلقه»^{۱۳} نام دارد. در بخشی از این رساله، حاجی مقیم که مخالف مشروطه است، حاصل دو سال «کارکرد» مشروطیت را، به اصطلاح این‌گونه «جمع‌بندی» می‌کند و می‌پرسد:

«اگر مشروطه اساس اسلام است چرا در این دو سال که این اساس بر پا بود، اینقدر حرکات ناشایسته از قبیل قتل و نهب اموال و هتک احترام محترمین و بدگویی به شاه و علما و تجار و غیرهم واقع می‌شد که موجب هرج و مرج و پریشانی مملکت شده بود و نطاقین، روزنامه‌نویسان ابقاء بر احدی نمی‌نمودند.» (ص ۴۱)

«مسافر» مشروطه‌خواه، البته از سر جهل و دورویی و یا اعتقاد، حکومت را مسبب همه‌ی آن خشونت‌ها معرفی می‌کند و می‌گوید: «عقیده بنده این است که تمام این حرکات از مخالفت دولتیان بود» و می‌افزاید اگر هم «خلاف قانونی» از مشروطه‌خواهان صادر شد یا در پاره‌ای موارد «بی‌قانونی نمودند» عمل آنها «دلالت بر نقض قانون عدل و اساس مشروطه که مساوق با اسلام است» نمی‌کند. از تاریخ اسلام هم شاهد می‌آورد که «قتل سیدالشهدا» و «اسیری خانواده عصمت و طهارت» و یا کارهای خلاف مسلمانان «دلالت بر نقض اسلام ندارد» و نتیجه می‌گیرد: «اینها که می‌گویند این حرکات را نطاقین و روزنامه‌نویسان و غیرهم می‌نمودند و عیب مشروطه قرار می‌دهی و به این واسطه باید دست از آن برداشت، همین اشخاص مسلمان هم هستند. پس به قول شما دست از اسلام باید کشید که مسلمانان مرتکب این حرکات خلاف

می‌شوند، و این نقض اسلام است.» (ص ۴۳)

این مطلب مسافر که عمل خلاف چند مشروطه‌خواه نمی‌تواند مایه‌ی نقض حقانیت مشروطه باشد، گرچه در کلیات بحث درست است، اما در سخن او یک نکته‌ی بسیار بااهمیت عمده‌ای پاسخ می‌ماند و آن این است که نقد و نظر حاجی «مقیم» یا حاجی مقیم‌های واقعی در جامعه‌ی آن عصر متوجه اعمال و رفتار مشروطه‌خواهانی بود که با اتکا به همان نوع اعمال و رفتار غیردموکراتیک می‌خواستند دموکراسی پارلمانی یا مشروطیت موردنظرشان را آن‌گونه که خود می‌فهمیدند در جامعه مستقر کنند.

یکسونگری «مسافر» را در توجیه خشونت‌ها دیده‌ایم. در حقیقت، در کلام او «صدای سخن» انجمن‌هایی را می‌توان شنید که به عنوان انجمن‌های مشروطه‌خواه در گوشه و کنار پایتخت و شهرستان‌ها بر پا بودند.

هدف مهم، فوری و مشخص دیگر، خنثی کردن تبلیغات حکومت محمدعلی شاهی بود که به دستاویز شرع بر آن بود تا مردم را علیه مشروطه برانگیزاند، و حکومت استبدادی و فردی را جای‌گزین نظام پارلمانی سازد. بدین ترتیب تمام تلاش «مسافر» مشروطه‌خواه صرف این می‌شود که از ابتدا تا انتها برای «مقیم» ضد مشروطه و مدافع شرع روشن سازد که مشروطیت را با اسلام تناقض و مخالفتی نیست، تا طرف مقابل را مجاب کند. پایان ماجرا هم تقریباً روشن است، گرچه «مقیم» جوهر مخالفت و شیوه‌ی استدلال مخالفان مشروطه را در طی گفتگو باز می‌نماید، اما روال بحث طوری تنظیم می‌شود که سرانجام «مقیم» مجاب می‌شود و پی می‌برد که مشروطه با اسلام یکی است و به سلیک طرفداران مشروطه درمی‌آید. هدف سیاسی و مشخص و فوری گردانندگان بحث هم این بوده است که طرفداران «مشروع» را به صف مشروطه‌خواهان جلب کنند و پرده از تزویر و دورویی طرفداران حکومت محمدعلی شاه بردارند.

اگر این وضعیت سیاسی مشخص را که یک بار دیگر ضرورت طرح چنین مباحثی را به صورت فوری و ضروری ایجاب می‌کرد کنار بگذاریم، اصل

موضوع یعنی تطبیق دادن نظام و اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع و اصولاً ضرورت چنین کاری، سال‌ها پیش از اعلان مشروطیت، گریبان روشنفکران مشروطه‌خواه را از هر دو جناح، جناح آخوندی و غیرآخوندی گرفته بود. پس تلاش بزرگی آغاز شده بود که نشان دهد که آن چه در مشروطیت مطرح است نه تنها با اصول شرع و با روح اسلام مخالفتی ندارد، بلکه اساس مشروطیت از درون اسلام و قواعد و ضوابط آن سر بر کشیده است. خواننده‌ی نکته‌یاب البته توجه خواهد داشت که در آن دوره‌ی استبداد و در جامعه‌ی اسلامی آن زمان، مطرح کردن مسائل مربوط به مشروطیت، بدون در نظر گرفتن الزامات و امکانات حکومت استبدادی و جامعه‌ی اسلامی اگر نه غیر ممکن، لاقلاً کار ساده‌ای نبود. به همین جهت بسیاری از مشروطه‌خواهان لائیک و غیرمذهبی هم ظاهراً از سر حسن نیت و برای پیش برد مقاصد سیاسی خود و جا انداختن هر چه سریع‌تر نظام پارلمانی مشروطیت، دست به نوعی «این‌همانی» یعنی مطابقت دادن اصول مشروطیت با اصول و قوانین شرع زدند. با این همه، حسن نیت آنان و ضرورت‌های تاریخی یادشده، نباید ما را از عواقب خطرناک چنین کاری که منجر به تقلیل دادن و حتی بدفهمی آن اصول می‌شد غافل کند. من این موضوع را پیش‌ترها، یک بار در مجله‌ی فصل کتاب به اجمال مورد بحث قرار داده‌ام و تاریخچه‌ی آن تلاش پرمشقت را در تطبیق اصول مشروطیت با موازین شرع در گفتاری با عنوان «روشنفکر، مشروطیت و امروز»^{۱۴} باز نموده‌ام. امروز اگر مورخ تاریخ مشروطه تأثیر حاصل اجتماعی و سیاسی این نوع تقلیل دادن‌ها و کج‌فهمی‌ها و حتی قربانی کردن‌های غیراصولی اساسی‌ترین اصول مشروطیت را در آن دوره و در سیر حوادث و سرنوشت تاریخ ما، در نقد و تحلیل خود به جدّ مورد نظر و تجدیدنظر قرار ندهد و به بررسی نگیرد، به درک درست تاریخ این دوره کمکی نکرده است.

اهمیت این موضوع آن‌گاه روشن خواهد شد که ما بخواهیم مفهوم مشروطیت را همان‌گونه که مردم جامعه‌ی اسلامی آن زمان، به خصوص مردم

شهری می‌فهمیدند و مفاهیم و مباحث آن بیشتر در نوشته‌های چاپ شده‌ی آن عصر به دستشان می‌رسید، مورد بررسی قرار دهیم. از طریق چنین بررسی‌هایی است که مقوله‌ی مشروطیت با همه‌ی جوانب آن در متن تاریخی عصر خود، مفهوم و مشخص می‌گردد.

بدیهی است که منظور من از این سخن این نیست که در این‌گونه تحقیقات و بررسی‌ها، نباید از نسخ دست‌نوشته‌ها و رساله‌های خطی که در آن زمان به چاپ و نشر درنیامدند، استفاده کرد. آن نوشته‌ها بخشی از کل میراث تلاشی است که در مجموع به نام مشروطه‌خواهی پی گرفته می‌شد. منظورم به روشنی این است که ترسیم مقوله‌ی مشروطیت و مسائل جنبی آن اگر اساساً به بررسی پاره‌ای دست‌نوشته‌ها و نسخ خطی که در آن زمان به چاپ و نشر درنیامدند، محدود شود، راه به جایی اساسی نخواهد برد و موجب بدفهمی تاریخ این دوره خواهد شد.

مثالی می‌زنم تا موضوع روشن‌تر شود. در این که میرزا ملکم خان با کلیات مفهوم مشروطیت و اصول و مسائل آن آشنایی داشت و کم و بیش از سیر تحولات فکری مربوط به آن با خبر بود، تردید نداریم. در مکتوبات بازمانده از میرزا فتحعلی آخوندزاده مطالبی آمده است که او در سال ۱۲۸۰ ه. ق. (۱۸۶۳ میلادی) یعنی ۴۴ سال قبل از اعطای مشروطیت «از تقریر خود جناب روح»^{۱۵} یعنی ملکم «شنیده و مرقوم» داشته است. حاصل سخن ملکم در آن تقریرات این است که همیشه در شرق و غرب رسم بوده است که انبیا و حکما در صحف و کتب خود ظالم را پند و اندرز می‌دادند که دست از ظلم بردارد. و چون به تجربه معلوم شد که «وعظ و نصیحت برای ترک آن [ظلم] در طبیعتِ ظالم هرگز مؤثر نمی‌افتد»، پس به قول او:

«قریب به اوائل قرن حال، حکما و فیلسوفان و شعرا و فصحا و بلغا و خطبای سبحان منش در فرنگستان مثل ولتر و روسو و مونتسکیو و میرابو و غیرهم فهمیدند که بجهت رفع ظلم از جهان، اصلاً به ظالم نباید پرداخت. بلکه به مظلوم باید گفت که ای خر، تو که در قوت و

عدد و مکنت از ظالم بمراتب بیشتری، تو چرا متحمل ظلم میشوی... وقتی که مظلومان از اینگونه افکار عقلا واقف گشتند... ظالم را از میان برداشته برای آسایش و حسن احوال و اوضاع خودشان قوانین وضع کردند که هرکس از افراد ناس مباشر اجرای همان قوانین بشود، اصلاً به زیردستان یارای ظلم کردن نخواهد داشت... الآن اداره و سلطنت قونسی توتسی [کنستی توسیون] که در اکثر ممالک یورپا موجود و معمول است نتیجه‌ی همین افکار حکماست...»^{۱۶}

مطالبی که من به اختصار و گاه به عینه از مکتوبات آخوندزاده نقل کرده‌ام، بعدها صورت «ملایم» شده و سانسور شده‌ی آن با عنوان «کلمات متخیله» در مجموعه آثار ملکم با مقدمه‌ی محیط طباطبایی (که تاریخ ۱۳۲۷ شمسی را دارد)^{۱۷} آمده است. «کلمات متخیله» جزو رسالاتی است که قبلاً در ایران منتشر نشده است. محیط طباطبایی متن آن را از روی نسخه‌ی کتابخانه‌ی ملی ملک در مجموعه آثار ملکم نقل کرده است.^{۱۸}

مقایسه‌ی متن چاپ شده‌ی تقریرات در مکتوبات آخوندزاده با صورت چاپی آن در ایران با عنوان «کلمات متخیله» به خوبی فضای سانسور و به عبارت دیگر به خوبی شیوه‌ی تقلیل مطالب را نشان می‌دهد.

در «کلمات متخیله» که ظاهراً باید از یادداشت‌های باقی مانده‌ی ملکم در ایران به دست آمده باشد، سخنی از «سلطنت قونسی توتسی» ممالک اروپا نیست که هیچ، حتی اسامی ولتر، روسو، مونتسکیو و میرابو هم حذف شده است و مطلب هم مختصرتر شده، به اصطلاح امروزی‌ها زهر مطلب هم تماماً گرفته شده است. این صورت ملایم و سانسور شده باید صورتی باشد که ملکم گمان می‌کرد می‌تواند در ایران آن زمان به دست مردم برساند یا در میان نزدیکان پخش کند.

ملکم این نوع تقلیل دادن‌ها را در جای دیگری از نوشته‌هایش این‌گونه توجیه کرده است:

«مکرر گفته‌ام و باز هم می‌گویم ملاحظه فئاتیک اهل مملکت لازم است... می‌بایست که از علوم مذهبی ما و قوانین فرانسه و غیره و وضع ترقی آنها استحضار کامل داشته باشند و... بفهمند کدام قاعده فرانسه را باید اخذ نمود و کدام یک را بنا به اقتضای حالت اهل مملکت باید اصلاحی کرد.»^{۱۹}

لابد از سر همین اعتقاد یا از سر ملاحظه کاری‌های سیاسی بود که می‌نوشت: «در حکومتی که اجرای قانون با ملت است، ترکیب آن حکومت را سلطنت معتدل [منظور حکومت‌های مشروطه است] می‌نامند. مثل انگلیس و فرانسه... اوضاع سلطنت‌های معتدل به حالت ایران اصلاً مناسبتی ندارد.»^{۲۰}

همو، هنگامی که روزنامه‌ی قانون را منتشر می‌کرد، باز در دام همان نوع ملاحظات سیاسی و اجتماعی درباره‌ی «کنستیتوسیون» و قانون اساسی مشروطیت می‌نوشت: «اصول این قانون بطوری مطابق اصول اسلام است که میتوان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند.»^{۲۱}

آن جا هیچ مناسبتی بین سلطنت‌های معتدله (مشروطه) با اوضاع ایران نمی‌بیند و این جا بعد از گذشت مدتی، ناگهان مدعی می‌شود که همه‌ی اصول مشروطیت چنان با اسلام مطابق است که گویی دولت‌های غربی قانون اعظم مشروطیت را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند. چنین تناقضی را در آثار و نوشته‌های بسیاری از روشنفکران این دوره به وضوح می‌توان نشان داد. تازه بسیاری از آن آثار و نوشته‌های سانسور شده و تغییر طعم یافته، در همان دوران در ایران امکان نشر آزاد پیدا نکردند تا چه رسد به نوشته‌هایی چون «مکتوبات کمال الدوله».

سرنوشت نشر این «مکتوبات» آخوندزاده با سرنوشت سانسور در ایران گره خورده است. نگارش اصل کتاب و صورت اولیه‌ی آن در اواسط سال ۱۲۸۲ ه. ق. (۱۸۶۵ میلادی) پایان می‌گیرد.^{۲۲} تلاش دردآلوده‌اش برای چاپ و نشر آن در ایران یا خارج از ایران، همه‌جا با مشکل و مانع روبه‌رو شد.

داستان درازدامن این تلاش بی‌وقفه در نامه‌های او بازتاب گسترده‌ای یافته است.^{۲۳} مایوس و خسته از همه‌ی این تلاش‌ها برای انتشار آن به نسل آینده و به قرن آینده چشم می‌دوزد. در نامه‌ای به ملکم «متذکر می‌گردد که انتشار کمال‌الدوله برای من میسر نگردید شاید پس از صد سال، اخلاف ما به چاپ این تالیف موفق بشوند...»^{۲۴} بیش از صدوسی سال از تاریخ نگارش «مکتوبات کمال‌الدوله» می‌گذرد، انقلاب مشروطه هم درگرفت، مشروطیت هم اعلان شد و سرانجام سلطنت هم برافتاد، اما هنوز از پس آن همه ماجراها و فراز و نشیب‌ها و انقلاب‌ها به کتاب او در کشور ما ایران، اجازه‌ی نشر آزاد داده نشده است.^{۲۵} آخوندزاده در نامه‌ای به یاکوف الکسیویچ تأکید می‌کند که: «اصل فارسی بطور حتم باید منتشر گردد والا بدون چاپ اصل تالیف، نمی‌توانم با چاپ ترجمه‌های آن موافقت بکنم»^{۲۶} با این همه از سرِ نو میدی، پیش از آن که متن فارسی یا ترکی آن منتشر شود، به چاپ و نشر ترجمه‌ی روسی آن رضایت داد و کار ترجمه پایان گرفت و حتی در یادداشتی به ملکم از چاپ ترجمه‌ی روسی سخن می‌گوید. اما این یادداشت چنان که از عنوان آن پیداست، نوشته شد تا بعد از چاپ آن ترجمه برای ملکم فرستاده شود. گویی آخوندزاده کار چاپ آن را تمام شده می‌دانست اما این ترجمه تا سال‌ها بعد از مرگ او منتشر نشد.^{۲۷} به ملکم می‌نویسد: «ای مثل من غمزده... عاقبت کمال‌الدوله با ترجمه‌ی روسی از چاپ بیرون شد... الفبا را نه من از پیش بردم نه شما.» و اظهار امیدواری می‌کند که شاید «آیندگان» این فکر را از «قوه به فعل» آرند. اما به آیندگان هم «اعتماد» ندارد، به قول او «ایشان نیز از صلب این... خواهند آمد.»^{۲۸}

البته دست‌نوشته‌های این «مکتوبات» در محافل روشنفکری ایران به‌طور مخفیانه دست به دست می‌گشت، اما در جامعه‌ای که حتی طالبوف به‌جهت نوشته‌هایش تکفیر می‌شد،^{۲۹} دور از انتظار نبود که نوشته‌های آخوندزاده و نظایر نوشته‌های او به‌طور علنی امکان طرح و بررسی و نشر پیدا نکند. قصدم از ارائه‌ی این نمونه‌ها، ترسیم فضایی است که در آن فضا مفاهیم مشروطیت

می‌بایست می‌بالید تا مقدمات یک انقلاب اساسی فراهم آید، اما آن چه که بیشتر به طور علنی مطرح می‌شد، مبانی سیاسی نظام پارلمانی مشروطیت بود تا دموکراسی. به تعبیر دیگر از آزادی‌های اجتماعی و طرح مباحث آن به شیوه‌ی اصولی سخن بلند و درخوری مطرح نمی‌شد و یا اگر می‌شد چنان دست و پا شکسته و رنگ‌باخته مطرح می‌شد که راه به جایی اساسی نمی‌برد. دیگر آن که بسیاری از آن مفاهیم در بستر برداشت‌های قومی، فرهنگی و مذهبی‌ای که ذهنیت تاریخی آن عصر را می‌ساخت، شکل و شمایل دیگری می‌گرفت و می‌شد مصداق تمام‌عیار آن شعر معروف فارسی: «شیر بی‌بال و دم و اشکم که دید...»

ثقة الاسلام تبریزی از مشروطه‌خواهان و آزادی‌خواهان بنام این دوره است. صراحت لهجه، حسن نیت و فداکاری‌های او را می‌توان پاس داشت و بر وطن‌خواهی‌اش و تلاش دردناکش برای سربلندی ایران آفرین‌ها گفت. به شهادت «مجموعه آثار قلمی»‌اش از معدود کسانی است که در آن دوره‌ی بحرانی تاریخ ما که شور ویرانگر جایگزین شعور سازنده می‌شد، از تعادل باز نایستاد و با شهامت و بردباری حرف‌هایش را زد. او از جناح روحانیون مشروطه‌خواهی بود که برداشت‌هایش از مشروطه و شیوه‌ی تبیین‌اش، در عین سادگی، همان مفهوم عامی را منعکس می‌کرد که در فضای جامعه‌ی اسلامی آن زمان از معنای مشروطیت وجود داشت، یا می‌شد به شیوه‌ی علنی از آن سخن گفت. البته برای محقق تاریخ این دوره، دوره‌ای که به جنگ بین سنت و نوآوری معروف است، چندان مشکل نیست که شواهد و نمونه‌هایی از طرح مفاهیمی به دست دهد که بخشی از جناح روشنفکری آن زمان با برداشت غیرمذهبی و کم‌وبیش عرفی از مشروطیت ارائه می‌دادند.

اما با این نمونه‌ها نمی‌توان تصویر کامل و روشنی از برداشت تاریخی‌ای که در آن زمان از معنای مشروطیت وجود داشت ارائه داد. اگر مورخ تاریخ این دوره بخواهد تاریخ مشروطیت یا تاریخ تحول فکری این دوره را بر اساس برداشت‌های غیرمذهبی و کم‌وبیش عرفی بخشی از جریان روشنفکری

آن زمان بنویسد، گرفتار یکسونگری و بدفهمی تاریخ خواهد شد. این جریان روشنفکری البته وجود داشت و بر جریان‌های اصلی دیگر هم تأثیر می‌گذاشت، اما حد و حدود و توان آن مشخص و محدود هم بود. بحث آن به تفصیل بیشتری نیاز دارد. باز می‌گردم به ثقة‌الاسلام تبریزی. از او نوشته‌ها و یادداشت‌های بسیاری در دست است. اما من بر آنم تا یک رساله‌ی او را که حاوی اساسی‌ترین نظریات و تحلیل‌های اوست درباره‌ی مشروطه، در این جا بررسی کنم. این نوشته که «رساله لالان» نام دارد، از قضا هفت هشت ماهی پیش‌تر از آن که گفتگوهای «مقیم و مسافر» آغاز شود، در ربیع‌الاول ۱۳۲۶ ه. ق. (۱۲۸۷ شمسی - ۱۹۰۸ میلادی) به نگارش درآمد و برای علمای نجف فرستاده شد.

به نظر من اهمیت این رساله بیشتر در این است که نویسنده، برداشت‌هایش را به صورت روشن و مشخص از «مشروطه»، از مفهوم آزادی، «آزادی قلم و بیان» «وطن» و حکومت ارائه می‌دهد. جوهر استدلال او در ضرورت مشروطه شدن دولت و سلطنت مبتنی بر طرح چند نکته‌ی اساسی است که اکثر روحانیون طرفدار مشروطه با طرح آن نکات و تبیین شرعی آنها از مشروطه دفاع کرده‌اند.

در دید او حکومت کامل شرعی و عدالت حقیقی فقط با حضور امام‌زمان می‌تواند تحقق یابد. پس در غیبت امام، سخن از حکومت مشروعه گفتن نقض غرض است و مغایر با اسلام. می‌ماند سلطنت که به تعبیر او سلطنت سلطان مسلمان بر ملت مسلمان «سلطنت اسلامی» است. اگر چنین سلطنتی مطلق و مستبد باشد فساد در آن بیشتر از سلطنت مقید و مشروط است. پس شرعاً باید در غیبت امام از سلطنتی حمایت کرد که فساد کمتری داشته باشد و چون در «سلطنت مشروطه» و «دولت مشروطه» نمایندگان ملت با تأسیس دارالشورا (پارلمان) و وضع قوانین در امور عرفی، سلطنت را از خودسری و تجاوز به حقوق مردم مانع می‌شوند، چنین سلطنتی می‌تواند به حفظ «بیضه اسلام» بکوشد. به تعبیر دیگر نه تنها در سلطنت مشروطه قوانین شرع به حکم محکم

خود باقی می ماند بلکه با وضع قوانین برای امور عرفی، عدالت بیشتری نصیب ملت مسلمان خواهد شد.

ثقة الاسلام در مقدمه‌ی رساله‌اش بحث مشخصی را در علل عقب ماندگی و زبونی ایران پیش می‌کشد و علة‌العلل همه‌ی بدبختی‌های ملت مسلمان ایران را در سلطنت استبدادی جستجو می‌کند. به زعم او تسلط دول خارجی غیرمسلمان «بر خاک اسلام و ایران» و «ذلت و فقر» مردم ما و این همه «فتور در ممالک اسلامیة جز عدم اتحاد پولتیک سلاطین و استبداد و اصرار ایشان در منافع شخصیة علتی دیگر» ندارد.^{۳۰} کار نفوذ دول غیرمسلمان در ایران تا بدان جا رسیده که «مسیونرها» یعنی مأمورین مذهبی آنها در این جا و آن جا «به خاک ایران ریخته» و «در اقطار آن بنای مدارس گذاشته و مشغول نشر مذهب خود هستند.» آیا اینها «مقدمه تسلط و استیلای ملل اجنبیه... نخواهد بود؟»^{۳۱}

فساد سلطنت استبدادی در داخل کشور کار را به آن جا رسانید که اگر «قانون حقوق دول، وانگهی شرافت نفس ایرانی» نبود، رعیت ایران با تبدیل تابعیت، خود را از شرّ جور حکومت می‌رهانید. چنان‌که بسیاری در آذربایجان و رشت و خراسان و در فارس و کرمان خود را به دولت‌های روس و انگلیس می‌بستند تا از تعدیات دولت خارجی و حکومت ایران در امان بمانند. «اغلب مردم در صدد تحصیل این مناسبت بودند و با همسایگی طباخ فلان تبعه خارجه افتخار داشتند.»^{۳۲}

پس مشروطه‌خواهان برای «حفظ بیضه اسلام و اعتلای کلمه حق» و برای این که «سلطنت اسلام یا ایران که مذهبش طریق اثنی‌عشری است، متزلزل» نشود، علاج کار را در «مشروطه‌شدن دولت و محدودشدن سلطنت و منع استبداد آن دیدند و به این لحاظ به تهیه و مقدمات آن که اساسش دارالشوری است مشغول شدند.»^{۳۳}

پس از این مقدمه، ثقة‌الاسلام تبریزی به طرح نظر مخالفان مشروطه و طرفداران «مشروع» می‌پردازد و در ضمن نقد و بررسی آنها، برداشت‌ها و تحلیل‌هایش را از «مشروطه» ارائه می‌دهد. می‌گوید مقصود کسانی که می‌گویند

مشروطه باید مشروعه باشد، دقیقاً مشخص نیست. اگر «مقصود تبدیل سلطنت به سلطنت شرعی حقیقه است» که چنین کاری در غیبت امام‌زمان «ممکن نیست» و اگر منظور «اصلاح سلطنت حالیه» است، درین صورت با «بقاء قوانین غیر مشروعه متداوله»، مثل بسیاری از قوانین که به امور عرفی مربوط است و نیز «عدم امکان تغییر هزاران منکرات موجوده»، نام چنان سلطنتی را «مشروعه گذاشتن تناقض است.»^{۳۴}

اما اگر منظور مخالفان این است که دولت باید «مقید و مشروط باشد که کدام احکام شرعی را اجرا نماید... و قانونی برخلاف اصول مذهب و خلاف مذاق مملکت وضع ننماید و به عبارت صریحه مشروطه ایرانی مقلد مشروطه دول خارجه نباشد، در این صورت نزاعی نخواهد ماند و در قانون اساسی رعایت این نکات شده است و مشروطه ایرانی نمی‌خواهد که بدعتی در دین گذاشته شود و قانون عرفی را قانون شرع الهی واجب‌الاتباع خداوندی داند...»^{۳۵}

تبدیل مشروطه به «مشروطه ایرانی» آن گونه که اینان منظور می‌کرده‌اند، یعنی تقلیل بنیادی‌ترین مفاهیم و اصول مشروطیت، به تعبیر امروزی‌ها یعنی «اسلامیزه» کردن همه‌ی آن مفاهیم. در دستگاه فکری ثقة‌الاسلام البته «دین جداست [و] دولت جداست» و اساس مشروطه هم «منع اراده شاهانه» و «لزوم شوری» است در امور عرفی، اموری که به سه قوه‌ی مقننه، قضاییه و مجریه تقسیم می‌شوند و هر سه قوه هم از یکدیگر «افتراق و امتیاز» دارند.^{۳۶} اما در همین دستگاه فکری، لابد از آن جهت که مخالفان مشروطه، آزادی را «لامذهبی و خروج از قید شریعت» معنی می‌کردند، مفهوم آزادی و آزادی قلم و بیان این گونه تقلیل و تنزل می‌یابد که «مشروطه طلب آزادی قلم و آزادی بیان می‌خواهد، یعنی قدرت امر به معروف و نهی از منکر»،^{۳۷} باز در جای دیگر در همین رساله می‌نویسد: «تکلیف این است که بزرگ و کوچک... به قانون شریعت طاهره عمل کرده، عدالت را پیشه خود سازیم و امر به معروف و نهی از منکر را که آزادی زبان و قلم عبارت از اوست از دست ندهیم.»^{۳۸}

مفهوم جدید وطن یعنی وطن در معنای یک واحد سیاسی و جغرافیایی مشخص در قاموس مشروطیت با مفهوم ملیت و ملت در معنای جدید ملازمت تام دارد. اما از آن جایی که مخالفان مشروطه، وطن پرستی مشروطه خواهان و مفهوم جدید وطن را نوعی «جمال پرستی و خارج از اسلام پرستی» تعبیر می کردند، نویسندگان خود را از «ذکر جواب مختصر» ناگزیر می دید با طرح مفهوم وطن اسلامی یا به قول او «نوع مخصوص از وطن» به پاسخ بر می آید. می گوید: «وطن، تنها خاک و آب نیست، بلکه وطن مسلمین خاک ایران است و شاید... حضرت ختمی مرتبت (ص) که می فرمایند «جعلت لی الارض مسجداً و طهوراً» اشارتی به این معنی بوده باشد و هیئت جامعه مرکبه از این مملکت و لسان و شرف وطن خاص و غیره نوع مخصوصی است از وطن».^{۳۹}

چنین مفهومی از «وطن»^{۴۰} و برداشت های آن چنانی و حتی کلی تری از «آزادی» در متون این دوره بسیار به چشم می خورد. در همین رساله‌ی «مکالمات حاجی مقیم و مسافر» با همین نوع مفاهیم کلی از «آزادی» که با شرع تطبیق یافته اند روبرو می شویم.

این سخن مسافر مشروطه خواه است درباره‌ی آزادی: «مشروطه می گوید تمام خلق در غیر آنچه قانون کتاب و سنت آنها را مقید نموده باید آزاد باشند.» پس چنان که بعضی از جهال خیال کرده اند آزادی به معنی «آزادی در مذهب» نیست «بلکه همان حریت و آزادی مقصود است که خداوند در کتاب و سنت فرموده و آنها را آزاد فرموده در مقابل بندگی و به عبارت اخیری، مشروطه می گوید باید خلق بنده خدا باشند و بجز بنده خدا، بنده دیگری نباشند.» (ص ۲۹)

البته اضافه می کند که همه آزادند، اما آزادی هرکس تا اندازه‌ای است که «مزاحم با آزادی دیگری نباشد.» «سلب شرف» یا «منع حقی از حقوق» دیگران، آزادی نیست. «شئون» همه باید محفوظ بماند و در حدیث آمده است «الناس کلهم احرار و لکن فضل الله بعضکم بعضاً، یعنی مردم تمام آزادند ولی خداوند برتری داده بعضی شما را بر بعضی شماها»، و می افزاید «مستبده»

می‌خواهد که همه‌ی خلق بنده و چاکر سلطان باشند. چه «بندگی خالق را بنمایند» و چه «نمایند.» (ص ۳۰)

چنان که پیش‌تر یادآور شده‌ام این نوع تقلیل‌دادن‌ها و تطبیق‌دادن‌های اصول و موازین مشروطیت با اصول و قوانین شرع، داستان درازدامنی دارد. شگفت‌آور این است که روشنفکران ایرانی نخستین گروهی بودند که درست یا نادرست اما آگاهانه برای پیش‌برد مقاصد سیاسی‌شان و به‌جهت ملاحظه‌ی امکانات و شئونات جامعه‌ی ایرانی دست به چنین کاری زدند و تلاش دردناکی را آغاز کردند.

نخستین تلاش جدی در این زمینه را میرزا یوسف خان مستشارالدوله در دوره‌ی ناصرالدین شاه آغاز کرد. در آرشیو نامه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، نامه‌هایی افشاکننده از مستشارالدوله و آخوندزاده موجود است که انگیزه‌های اصلی او را در پی گرفتن چنین تلاشی باز می‌نماید.

این مستشارالدوله نویسنده‌ی رساله‌ی معروفی است به‌نام «یک کلمه.» منظور او از یک کلمه، «قانون» است. او با انتخاب چنین عنوانی می‌خواسته است بگوید تنها راه نجات ایران در یک کلمه یعنی قانون خلاصه می‌شود. این رساله در ۱۲۸۷ ه. ق. (۱۲۴۹ شمسی) یعنی حدوداً سی و هفت سال پیش از اعلان مشروطیت نوشته شد. ظاهراً مستشارالدوله تا چند ماه پیش از اتمام آن قصد داشت که آن را با نام «روح‌الاسلام» منتشر کند.^{۴۱} هر دو عنوان با منظور و هدف او راست می‌آمد. در نامه‌ی مورخ ۲۹ جمادی‌الثانی ۱۲۸۶ ه. ق. (۱۶ اکتبر ۱۸۶۹ میلادی - ۱۴ مهر ۱۲۴۸ شمسی) به آخوندزاده می‌نویسد: «کتاب روح‌الاسلام انشاءالله تا دو ماه تمام می‌شود... خوب نسخه است. یعنی به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون، از قرآن مجید و احادیث صحیح، آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آئین اسلام یا آئین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است.»^{۴۲}

پیش از انتشار «یک کلمه» آخوندزاده یک جا از آن به «قانون ناپالیونی»^{۴۳} و بعد از انتشار آن در جایی دیگر به‌اشاره از آن به «رساله قانون فرنگی» نیز یاد

می‌کند و به تعریض می‌نویسد: «پس وزارت عدلیه شما و نتیجه رساله قانون فرنگی شما... چه شد.»^{۴۴}

این که «قانون ناپلئونی» در کتاب اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده به عنوان ترجمه‌ی مجموعه قوانین ناپلئون، یک رساله‌ی دیگر، متفاوت از «یک کلمه»، منظور شده است، ظاهراً باید اشتباه باشد. همچنین موضوع نامه‌ی دوم، مورخ سوم صفر ۱۲۸۵ ه. ق. (۲۶ مه ۱۸۶۸) که در آن از «کار بزرگی» سخن گفته می‌شود، باید متضمن اشاره‌ای به همین رساله‌ی «روح الاسلام» یعنی «یک کلمه» باشد.^{۴۵} مستشارالدوله به چاپ و نشر این رساله ظاهراً اهمیت بسیاری می‌داده است. می‌اندیشید با انتشار آن انقلابی درخواهد گرفت. دوسالی پیش از اتمام «یک کلمه»، در نامه‌ی مورخ سوم صفر ۱۲۸۵ ه. ق. (۲۶ مه ۱۸۶۸) می‌نویسد که مشغول «کار بزرگی [است] که منافع دولتی و ملتی آن زیادتر از وضع الفباست» و اظهار امیدواری می‌کند که اگر «سعادت یاری کند» و «اهتمامات» او و همکارانش مؤثر افتد «بهترین نعمات» نصیب هموطنانش خواهد شد.

ظاهراً منظور او از این «کار بزرگ» همان مسئله‌ی تطبیق اصول اعلام شده در اعلامیه‌ی معروف حقوق بشر بود با موازین شرع. این اصول در قانون اساسی (کنستی توسیون) فرانسه هم گنجانیده شده بود.^{۴۶} مستشارالدوله می‌اندیشید با دامن زدن به اندیشه‌ی قانون‌خواهی و با برپایی «عدلیه» در ایران به اکسیر‌رهایی ایران دست خواهد یافت. این معنی در مجموع در ذهن او به «کار بزرگ» تعبیر می‌شد. در دید او چنین کار بزرگی بی آن که رنگ و بوی اسلامی بگیرد و بی آن که با اسلام هماهنگ و تطبیق داده شود، نمی‌توانست در جامعه‌ی اسلامی آن زمان ایران مطرح گردد.

او با چنین نیتی «یک کلمه» را منتشر کرد. همه‌ی آن اصول اعلامیه‌ی حقوق بشر را که در قانون اساسی فرانسه هم درج شده بود ترجمه و با آیات و احادیث مستند کرده تا بگوید اساس و اصول این قوانین با اسلام تناقض و تخالف ندارد. در همان رساله درباره‌ی آن اصول برخلاف دانش و اعتقادش

نوشت: «بعد از تدقیق و تعمق، همه آنها را به مصداق لا رطب و لا یابس الافی کتاب مبین با قرآن مجید مطابق یافتم.»^{۴۷}

آخوندزاده که در خارج از ایران زندگی می‌کرد و چندان پابند ملاحظات سیاسی و اجتماعی روشنفکران ایران و درگیر مشکلات آنان نبود، در نامه‌هایی که به مستشارالدوله نوشت، به شیوه‌ی کار او در تطبیق آن اصول با قوانین شرع، اعتراض‌ها کرد و نکته‌ها گرفت.

موقعیت او که در خارج از کشور زندگی می‌کرد و به قولی «دستی از دور بر آتش» داشت، با موقعیت روشنفکرانی که در ایران بودند متفاوت بود. اهمیت این موضوع در مکاتبات بعضی از روشنفکران و سیاستمداران ایران با او به خوبی بازتاب یافته است. جلال‌الدین میرزای قاجار در نامه‌ای به او می‌نویسد: «من بیچاره چنین می‌دانستم که شماها که بیرون از این کشور ویران هستید، جانی بدر برده، آسوده زندگانی می‌کنید و از کردارهای بد ما آگاهی ندارید و دل خوشید. اگرچه باز چنین است، دستی از دور بر آتش دارید. چند چامه‌پر و پوچ سروش را از دور شنیدن تا هزار سروش پدرسوخته را دیدن و صدهزار بدتر از آنها را به گوش خود شنیدن - ببین که دوری ره از کجاست تا به کجا؟ باز شما آزادی اینکه دل خود را خوش کرده، نامه‌ای را به این نیکوئی می‌نگارید، دارید که برآستی پدر سروش و روزنامه‌نگار را می‌سوزانید. من بیچاره هزار چیز در دل ناگفته دارم.»^{۴۸}

گرچه همین ملاحظات گاه دامن‌گیر آخوندزاده هم می‌شده است، اما او بر سر اصول کار خود اهل مماشات نبود. با آن همه علاقه‌ای که به انتشار مکتوبات کمال‌الدوله داشت، وقتی مستشارالدوله یا میرزا جعفر قراچه‌داغی و یا دیگری به او می‌نوشت که نشر «مکتوبات کمال‌الدوله» در گرو تغییر بعضی عبارات یا ملایم کردن آن عبارات است، نه تنها به این کار تن در نمی‌داد، بلکه از اعتراض و ایراد و توضیح هم باز نمی‌ایستاد.^{۴۹}

اختلاف او در شیوه‌ی کار با امثال مستشارالدوله، یک اختلاف جدی است. نقد او نیز به نکات ارزنده‌ای توجه دارد که هنوز پس از گذشت صد و

بیست سال می‌تواند مطرح بحث باشد و به جد هم مطرح بحث باشد. البته همین جا باید این نکته‌ی بسیار مهم را یک‌بار دیگر یادآوری کنم که این انتقادات آخوندزاده به‌صورت یادداشت و تذکر در مکاتبات خصوصی او با مستشارالدوله مطرح شده بود. و مهم‌تر از آن نه‌تنها در آن دوران نمی‌توانست منتشر شود، بلکه چون این نامه‌ها در اصل نامه‌های خصوصی او بود، حتی این اقبال را نیافتند که مثل پاره‌بی از نوشته‌های او لااقل در بخشی از محافل روشنفکری آن زمان ایران خوانده شوند. صورت چاپ شده‌ی آن نامه‌ها، نزدیک به یک قرن بعد در ایران منتشر شد. این فاصله‌ی زمانی طولانی خود حکایت از آن دارد که تا چه‌اندازه جامعه‌ی ایران، فاقد امکان دموکراتیک برای طرح و بحث آن نوع تأملات سیاسی و اجتماعی بود.

بنابراین بنیان تفکر انتقادی و اجتماعی او تا همین سه دهه پیش، تا زمان انتشار کتاب ارزشمند اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده (تیرماه ۱۳۴۹ شمسی)، فرصت نقد و بررسی اصولی نیافت. تازه آن زمانی که فریدون آدمیت دل به دریا زد و بیان انتقادی و تحلیلی اندیشه‌های او را به‌صورت کتابی درآورد، کتابش نه‌فقط در «تیراژ» محدودی منتشر شد، بلکه بر سر توزیع آن مشکلات عدیده هم پیش آمد و در همان دوره، دوره‌ی پهلوی، در حکم کتب ضاله نایاب شد و تا امروز هم به‌طور رسمی اجازه‌ی انتشار مجدد نیافته است. مقالات و مکتوبات او هم زمانی منتشر گردید که فرصت تاریخی مطرح شدن آنها از دست رفته بود. آن نوشته‌ها باید در متن تاریخ عصر خوانده می‌شد، فهمیده می‌شد و مورد نقد و بررسی قرار می‌گرفت تا به یک بحث جدی و تأثیرگذار مبدل می‌گردید.

اما برای خواننده‌ی امروز آن نقد و نظرهای آخوندزاده، به یک معنی افشاگر است. افشاگر مشکلی است که روشنفکران آن عصر بر سر طرح و بحث مفاهیم اساسی مشروطیت با آن روبه‌رو بودند. آدمیت در کتاب ارزشمندش آن نامه‌ها و انتقادات و نقد و نظرها را به‌دقت مورد نقد و بررسی قرار داده است. نقد و بررسی و طرح مجدد آنها، از دیدگاه موردنظر ما، می‌تواند ما را با

مشکل اساسی روشنفکران آن دوره، در حقیقت با مشکل بزرگ نهضت مشروطیت ایران بیشتر آشنا کند.

آخوندزاده در نامه‌ای که در هشتم نوامبر ۱۸۷۵ میلادی (۸ شوال ۱۲۹۲ قمری) درباره‌ی «یک کلمه» به مستشارالدوله «قلمی» کرده است، می‌نویسد: «کتاب بی‌نظیر است، یادگار خوب است، و نصیحت مفید است و لیکن برای ملت مرده نوشته شده است.» منظور او از عبارت اخیر این است که با نصیحت نمی‌توان بساط ظلم را برچید. به‌شیوه‌ی ملکم استناد و استدلال می‌کند که در اروپا هم پیش‌ترها مردم چنان گمان می‌کردند که با نصیحت ظالم دست از ظلم برمی‌دارد. بعد فهمیدند که از نصیحت کاری ساخته نیست و چون در میان آنان دین مانع پیش‌رفت علوم نبوده به تفکر پرداختند. «یک دل و یک جهت» شدند و به ظالم گفتند از «بساط سلطنت و حکومت گم شو»، پس از آن، «خود ملت» «کونستیسونی» را که شما در «یک کلمه» بیان کردید برای «امور عامه و اجرای عدالت وضع کرد.»

اما شما برای «اجرای عدالت» به «احکام شریعت» متمسک می‌شوید. «به خیال شما چنان می‌رسد که گویا به امداد احکام شریعت کونستیسون فرانسه را در مشرق‌زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است.»^{۵۰}

آخوندزاده با برداشتی این‌چنینی سعی می‌کند در نامه‌اش، با استناد به اصل اول، سوم و چهارم و هفدهم اعلامیه‌ی حقوق بشر که در قانون اساسی فرانسه هم درج و پذیرفته شده بود، تناقض آنها را با قوانین شرع باز نماید و روشن کند که تلاش مستشارالدوله در تطبیق آن قوانین با شرع به‌شیوه‌ی این‌همانی که منجر به تقلیل مفاهیم اصولی مشروطیت و بدفهمی آنها می‌شد تا چه اندازه خطرناک و ناروا است.

می‌گویید، اصل اول از اصول «کونستیسون» برابری در برابر قانون و اجرای آن است: «مساوات در حقوق... [و] محاکمات...». پس حقوق زنان چه می‌شود؟ آیا «مساوات در حقوق، مختص طایفه ذکور است؟» مسئله‌ی اجبار

در حجاب چه می‌شود؟ در امر محاکمات، تکلیف حقوق «ذمی» و مردمان خارج از دین اسلام چگونه خواهد بود؟

اصل سوم از اصول «کونستتسیون»، «حریت شخصیه» و آزادی انسان است. «بت پرستان و مشرکان نیز در بشریت برادران ما هستند. بواسطه مغایرت اعتقاد، نوع بشر از حقوق حریت محروم نمی‌تواند شد» و اشاره می‌کند به رسم رایج آن زمان: جایز شمردن و مباح دانستن خرید و فروش غلام و کنیز مشرک و بت پرست در اسلام.

اصل چهارم از این اصول نیز با شرع سازگار نیست. «یک مرد آزاد و یک زن آزاد، که در قید زوجیت نباشند، به رضای طرفین با یکدیگر مقاربت کرده‌اند.» شریعت چه حق دارد که «حد شرعی» در حق آنها جاری کند؟ آیا این عمل «منافی امنیت تامه» و «مخالف عدالت» نیست؟

اما در امنیت مال، به مصداق: «السارق و السارقة فاقطعوا یدیهما»، دست دزدی را که «ربع دینار»ی دزدیده باشد، قطع می‌کنند. «قطع ید، نوعی از تهلیک یک نفس است.» وقتی که دستش بریده شود به «کسب معاش عاجزتر» خواهد بود. دیگر آن که به مصداق شرع اگر به مشرکی تسلط یافتیم به موجب آیه‌ی «فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم» باید او را بکشیم. «آیا این ظلم نیست و مخالف اصل چهارم که امنیت جان است؟» «اگر شرک مشرک به طبع خداوند عالم ناگوار است، بگذار عزرائیل خود را بفرستد و روح او را قبض بکند. دیگر چرا شغل شنیع جلادی را بعهده من حواله می‌سازد و خون بی‌گناهی را با دست من می‌ریزد.»

می‌افزاید برای سیاست مجرمان و حفظ آسایش مردم در اروپا «تدابیر» دیگری «معمول» است. فیلسوفان انگلیسی به این نتیجه رسیده‌اند که با «قتل نفس» جرم‌های اجتماعی کم نمی‌شود. «امروز در یورپا نادر اتفاق می‌افتد که به قتل مجرمی فتوی» دهند. آیا چنین چیزی در «مشرق زمین» ممکن است؟ اگر شریعت چشمه‌ی عدالت است باید اصل هفدهم این اصول را هم مجری بدارد. اگر من «روزه» نمی‌گیرم و «نماز» نمی‌گذارم، «جزای من با

خداست.» شریعت چرا باید «تعذیب و تعزیر را، حتی قتل را» در حق من روا بدارد. «خلاصه قتل نفس و قطع اعضا و چوب زدن، صفت طوایف بربریان و وحشیان است و شایسته شأن الوهیت نیست.»^{۵۱} در ادامه‌ی همین نامه می‌نویسد: با این همه «کتاب شما شایسته تحسین» است. خواننده‌ای که شعور داشته باشد می‌فهمد که شما مطلب را «فهمیده‌اید و دلسوزی شما» ناشی از «غیرت» و «وطن‌دوستی و ملت‌پرستی است»، اما علاج کار در «نصیحت» و «وعظ» و «مصلحت نمودن» نیست. «باید این اساس ظاهر بالکلیه از بیخ و بن برکنده شود.»^{۵۲}

نقد آخوندزاده بر رساله‌ی «یک کلمه» نقدی است اساسی بر شیوه‌ی کار مستشارالدوله در تطبیق و تقلیل آن مفاهیم، تطبیق آنها با قوانین شرع و تقلیل آنها به مفاهیم آشنا در شرع و جامعه‌ی اسلامی و ایجاد نوعی این‌همانی. آدمیت، با آن که همه‌ی نکات پراهمیت آن نامه را در کتاب خود آورده است، اما اساس و اصول نقد آخوندزاده را بر شیوه‌ی کار مستشارالدوله نادیده می‌گیرد و از سر اعتراض می‌نویسد آن انتقادهای سنجیده متوجه شریعت است و نه «یک کلمه.» برای این که سخن من وضوح و روشنی بیشتری بیابد بخشی از عین گفته‌ی آدمیت را در این جا نقل می‌کنم: «انتقادهای سنجیده میرزا فتحعلی... بر یک کلمه... انتقادهایی [است] که دانش و بینش او را نمایان می‌سازد، و در فلسفه پرتستان‌تیسیم او... نیز منعکس است. اما آن نکته جوئیها به شریعت باز می‌گشت نه بر یک کلمه، عقاید نویسنده آن رساله پرداخته احکام دینی نبود، بلکه عیناً از اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ و قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه گرفته شده بود. فقط برای اینکه طرح خود را مقبول عامه و اهل دولت استبدادی گرداند، و نگویند که اصول انقلابی فرنگی را آورده است - آیات و احادیثی را بر صدق گفتار خود گواه آورده بود. انتقادی که بر آن می‌توان وارد دانست این است که آن آیات و اخبار اغلب وصله‌های ناجوری بر قانون اساسی فرانسه بودند.»^{۵۳}

اما حقیقت این است که انتقاد به «یک کلمه» تنها در این خلاصه نمی‌شد که

اغلب آن آیات و احادیث وصله‌های ناجوری بر قانون اساسی فرانسه بودند. نیز طبیعی است که آخوندزاده بر اصل مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر و قانون اساسی فرانسه که در «یک کلمه» مطرح بحث شده بود، نمی‌توانست ایرادی داشته باشد. دیگر آن که این نکته هم که مستشارالدوله برای مقبول عامه جلوه دادن طرح خود به آیات و احادیث توسل جسته بود، نکته‌ای نبود که از دید آخوندزاده پنهان بوده باشد. مستشارالدوله همچنان که آدمیت در کتاب خود نقل کرده است و در این نوشته نیز نقل شده است، در نامه‌ی مورخ ۶ مه ۱۸۶۹ (۱۲۸۶ ه. ق.) خود به آخوندزاده، قبل از چاپ «یک کلمه»، به این نکته اشاره کرده بود و صریحاً نوشته بود که بدان جهت آن قوانین را به آیات و احادیث و اخبار مستند کرده و براهین آورده بود که «دیگر نگویند، فلان چیز مخالف آئین اسلام یا آئین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است.» و در نامه‌ی دیگری از آخوندزاده که آدمیت هم بخشی از آن را در کتاب خود نقل کرده است،^{۵۴} آخوندزاده صریحاً به این موضوع اشاره، و انتقاد می‌کند که «رساله‌ای که شما از یوروپا آورده بودید، و جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود در آن رساله دلیل شمرده بودید، نتیجه‌ی خیالات یوروپائیان است... مگر کافه مردم آیات و احادیث را می‌فهمند؟ مگر چاره‌ی این کار آیات و احادیث است؟»^{۵۵} و مهم‌تر از همه در همان نقد مورد بحث که همه‌ی نکات مهم آن، مورد نقد و بررسی آدمیت هم قرار گرفته است، بعد از نشان دادن تناقضات و مخالفت‌های شرع با مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر و قانون اساسی فرانسه صریحاً جوهر آن همه انتقادات را این‌گونه خلاصه می‌کند که به خیال شما چنان می‌رسد که گویا می‌توان با کمک «احکام شریعت»، قوانین «کونستیسون فرانسه را در مشرق زمین مجری... داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است.»^{۵۶}

نقد آخوندزاده در اصل متوجه چگونگی اخذ و طرح مسائل است. او صریحاً در نکته‌ی بسیار مهمی با مستشارالدوله اختلاف نظر دارد. به زعم او، اخذ آن قوانین و تطبیق آن‌ها با آیات و احادیث و طرح و بحث آنها به مدد

شرع، درحالی‌که روح آن قوانین و اندیشه‌هایی که در پس پشت آنهاست با اساس شرع مخالف است، کاری است بیهوده و گمراه‌کننده که به تعبیر ما به تقلیل آن مفاهیم می‌انجامد.

انتقاد او به این شیوه‌ی کار مستشارالدوله، از یک نگرش کلی‌تر نسبت به سیر تفکر عرفانی و فلسفی در ایران مایه می‌گیرد. در پاسخ کسانی که از او می‌خواهند تا مطالب کمال‌الدوله را «نرم و ملایم» کند و به تعبیر ما تقلیل دهد و پاره‌ای عبارات را در «پرده» بنویسد، می‌گوید: «عرفای متقدمین ما» چنین کرده‌اند. یعنی «فلسوفیت را خودشان فهمیده‌اند، اما در بیانش به عامه ملت و به عامه نوع بشر بر مقتضای جبونی و کم‌جرئی رفتار کرده‌اند. از این جهت مراد ایشان تا امروز غیرمنکشف مانده است.»^{۵۷} اما «حکمای یوروپا» مثل «ولتر» فرنگی و «بوقل» انگلیسی و دیگران، آنچه را که خود فهمیده‌اند، «به عامه مردم نیز بر طبق ادراک خودشان در کمال صراحت بدون جبن و هراس و بدون پرده‌کشی و سرپوشی فهمانیده‌اند.»^{۵۸} و تصریح می‌کند که نسخه‌ی مورد نظرش باید «به همان وضع و ترکیب» بدون هیچ نوع تغییر و تبدیل و «پرده‌کشی و سرپوشی» چاپ شود. چرا که «غرض من از این نسخه تنها سیویلیزه شدن ملت من نیست. من می‌خواهم راه ارباب خیال را بگشایم و به خیال فیلسوفان و حکمای خودمان که هزار و دو‌یست و هشتاد و هفت سال است در قید و حبس است آزادی ببخشم.»^{۵۹}

منظور او از «خیال» در آن عبارت همان تفکر و تعقل فلسفی و اندیشیدن است. در دید او درک مدنیت غرب و دستیابی به پیشرفت و تکامل، صرفاً با اخذ ظواهر این مدنیت، مثل قانون، صنعت، تجارت و... امکان‌پذیر نیست. بدون درک بنیاد تفکر فلسفی غرب و به‌زبان او بدون درک و شناخت «خیال» غربی نمی‌توان به جوهر تکامل این مدنیت پی‌برد و دست یافت. تا بنیاد اندیشه از اساس دگرگون نشود و نگاه و فهم ما دگرگون نگردد، نمی‌توانیم به پیشرفت واقعی دست یابیم. برای این که این نگاه و فهم دگرگون شود و در بنیاد تفکر ما تکانی ایجاد شود، باید کاری اساسی کرد. در این زمینه، یکی از کارهای بسیار

اساسی، به زعم او، انتشار کُتبی است چون «مکتوبات کمال الدوله» که اساس «خیال» و اندیشه‌ی ما را دگرگون می‌کند.

در نامه‌ی دیگری که بخش‌هایی از آن را پیش‌تر نقل کرده‌ام، در نقد همان رساله‌ی «یک کلمه» و در نقد شیوه‌ی کار مستشارالدوله، «جان کلام» را این گونه بیان می‌کند:

«رساله‌ی که شما از یوروپا آورده بودید و جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود در آن رساله دلیل شمرده بودید، نتیجه‌ی خیالات یوروپائیانست. زعم شما چنان بود که اتخاذ آن برای تحصیلِ مراد کافی است. اما غافل بودید از اینکه ترقی معنوی و خیالی بدین ترقی صوری و فعلی سبقت و تقدم نجسته است. اتخاذ تجربه‌ی دیگران حاصلی نخواهد بخشید وقتی که انسان به اسواد خیال و طرح‌اندازی عقول ارباب تجربه پی نبرده باشد... مگر چاره‌ی این کار آیات و احادیث است؟ باید مردم به قبول خیالات یوروپائیان استعداد بهم رسانند. باید خیالات یوروپائیان در عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یوروپائیان سبقت و تقدم داشته باشد. خواهید گفت که میرزا فتحعلی، خیال تو نیز امکان‌پذیر نیست. بلی، علی‌الحساب این هم راست است، باری، حق در خیال من است و وقتی خواهد رسید که مافی‌الضمیر ما از خیال من بروز خواهد کرد.»^{۶۰}

این که می‌نویسد خواهید گفت که «خیال تو نیز امکان‌پذیر نیست»، از دو شیوه‌ی تفکر در اخذ و طرح مسائل پرده برمی‌دارد. این دو شیوه در نقد رساله‌ی «یک کلمه» در تقابل هم قرار گرفته‌اند.

شگفت آن که داریوش آشوری، همین چند سال پیش، یعنی نزدیک به ۱۲۰ سال پس از نوشته شدن آن نامه‌ی آخوندزاده، در مقاله‌ی ارزنده‌ای که در نقد و بررسی شیوه‌ی برخورد روشنفکران ایرانی با مدنیت غربی منتشر کرد، بی‌آن که به نوشته‌ی آخوندزاده نظر داشته باشد، از راه دیگری عیناً به

همان نتیجه‌ی مهم دست یافت که آخوندزاده در نقد و تحلیل خود دست یافته بود.^{۶۱} این همه قرابت و نزدیکی در شیوه‌ی برخورد و نحوه‌ی دید و نتیجه‌ی بحث در دو نوشته و نقد که نزدیک به ۱۲۰ سال با هم فاصله‌ی زمانی دارند، حکایت از استمرار تاریخی مشکلی دارد که اندیشمندان و روشنفکران ایرانی در دوره‌ی جدید تاریخ ایران و در برخورد با مدنیت جدید غربی با آن روبه‌رو بوده و هستند.

آخوندزاده در نکته‌گیری‌های خود به شیوه‌ی کار روشنفکرانی چون مستشارالدوله بر مسائل مهم دیگری هم انگشت نهاد که همچنان مطرح بحث است. به عقیده‌ی من اهمیت کار او در طرح این گونه مسائل در نقد تاریخ ایران، به بررسی و بازبینی دقیق نیاز دارد. در ۲۵ مارس ۱۸۷۱ میلادی (سوم محرم ۱۲۸۸ قمری) نامه‌ای به مستشارالدوله نوشت. مستشارالدوله در آن زمان از مشاوران وزیر عدلیه‌ی وقت بوده است. این نامه حاوی نکات مهمی است که نخستین بار فریدون آدمیت مفاد آن را به بحث و نقد گرفت و مورد تحلیل و بررسی قرار داد.^{۶۲} به حاصل نقد او کمی بعد اشاره خواهیم کرد.

در این نامه، آخوندزاده با اشاره به تلاش مستمر مستشارالدوله در زمینه‌ی قانون‌خواهی به او می‌نویسد که حالا موقع آن است که «جمیع خیالات خودتان را از قوه به فعل» درآورید. صلاح کار در آن است که در همه‌ی نقاط ایران، دادگاه‌های شرع برچیده شود و «امر مرافعه» و قضاوت از «دست علمای روحانیه بازگرفته»، به عهده‌ی «وزارت عدلیه» گذاشته شود. «تنها امور دینیه» یعنی «وعظ و پیشنمازی» ازدواج و طلاق و «دفن اموات» و امثال ذلک «در دست علمای روحانیه بماند» اگر چنین شود، هم «منفعت عامه» تضمین می‌شود و هم «اول قدمی است که در ایران به راه سیویلیزه گذاشته می‌شود».^{۶۳}

می‌پرسید که به «چه سبب» باید «امر مرافعه» را از دست علمای اثنی عشریه گرفت؟ سببش این است که «ملت ما کل ارباب خدمت را و کل ارباب مناصب سلطنت را اهل ظلمه می‌شمارند»، تا وقتی که چنین اعتقادی در نیت ملت باقی باشد و ملت، دولت و سلطنت را، حکومت جور و ظلم و غاصب بدانند،

«مغایرت باطنی فیما بین ملت و سلطنت جاوید است»، و چنین مغایرتی «باعث مفساد عظیمه» است که به وصف در نمی آید. سبب این مغایرت، یعنی جدایی بین ملت و سلطنت، علمای روحانی اند. «علما مرجع ناسند» چرا؟ برای این که امر قضاوت و «امر مرافعه» را که از اعظم امور است در دست دارند و «حواجج مردم» از قبل آنها رفع می شود. در چنین وضعیتی «سلطنت امر عارضی است». در حقیقت عمال سلطنت هم چاکران علمایند و باید احکام آنان را مجری دارند. اما «منافع ملت و آبادی مملکت و وطن مقتضی آن است که در میان ملت و سلطنت اتحاد و الفت پیدا شود و سلطنت استقلال باطنی و ظاهری حاصل کند و خودش تنها مرجع ملت گردد و علما را در امور اداره شریک خود نسازد... [تا] بمرور ایام مغایرت از میان ملت و سلطنت رفع تواند شد... در اینکه رفع مغایرت از میان ملت و سلطنت از واجباتست، اصلاً حرفی نیست». ^{۶۴} اما چگونه می توان چنین مغایرتی را از بین برد و بین ملت و دولت و در تعبیر او بین ملت و سلطنت، ایجاد اتحاد کرد، امری است که جای چون و چرا دارد. به خیال آخوندزاده در نخستین تلاش ها «به تدبیر فوق الذکر [یعنی گرفتن «امر مرافعه» از روحانیون و سپردن آن به دست حکومت] باید تبادر کرد». ^{۶۵}

با توجه به آن چه که از آخوندزاده تاکنون نقل کردیم، در دیدگاه او، واضع قانون ملت است و ملت است که «کنستیتسیون» می نویسد و بساط حکومت مطلقه و سلطنت ظالم را برمی چیند و بر اساس همان قانون، دولت یا حکومت قانونی را به وجود می آورد. چنین حکومتی البته از ملت جدا نیست و از طبقات مختلف مردم نمایندگی می کند و حافظ منافع ملت و استقلال کشور است. به تعبیر روشن تر، آخوندزاده در نامه ی ۱۸۷۱ میلادی، همان مفهوم «دولت - ملت» یعنی nation state را به زبان ساده مطرح می کند و چاره ی کار را در ایجاد و برپایی دولت ملی و حکومت ملی می بیند. همین خواست آخوندزاده، سال ها بعد به صورت گسترده ای در شعر مشروطه انعکاس یافت. ^{۶۶}

موضوع بیگانگی و جدایی بین ملت و دولت در ایران، نکته‌ای که آخوندزاده ۱۲۴ سال پیش طرح کرده است و برای رفع این بیگانگی چاره‌ای هم اندیشیده است، در سال‌های اخیر هم به شیوه‌های مختلف مطرح بحث بوده است: از جمله فریدون آدمیت با نقد نظر آخوندزاده به این نتیجه می‌رسد که گرچه «دوگانگی میان ملت و دولت واقعیت انکارناپذیر تاریخ ماست»، اما تحلیل آخوندزاده «در همبستگی میان آن دو قضیه درست نیست و نتیجه‌گیری او هم منطقی نمی‌باشد. عامل اصلی دوگانگی مردم و حکومت، طبقه روحانی نبود؛ سبب حقیقی آن بیدادگری دیوانیان و تعدی آنان به جان و مال مردم بود... این مطلب را هم ما قبول نداریم که مردم در حقیقت به پیروی از فلسفه تشیع و به تلقین عالمان شیعی بود که ارباب مناصب و دیوان را "اهل ظلمه" می‌شمردند. برعکس در تعقل توده عوام مردم تصور "ظل الهی" شهریار به مراتب نیرومندتر بود تا عقیده "اهل ظلمه" بودن دولت در اصول تشیع. جان مطلب این است که اگر عامه مردم دولت را اهل ظلمه می‌دانستند برای همان بود که جز ظلم چیزی از اهل دیوان نمی‌دیدند.»^{۶۷} سخن آدمیت در تحلیل بنیادی مطلب، مهم و درخور تأمل است، اما بر تحلیل او نکته‌ی بسیار مهمی هم باید افزوده شود. این که در تبیینات تاریخی برای یک مسئله‌ی مهم تاریخی که در دوره‌های مختلف تاریخ یک کشور استمرار داشته است، بتوان یک عامل مشخص را به عنوان عامل یگانه در نظر گرفت، جای بحث دارد. در تبییناتی از این دست، عوامل مؤثر دیگر به یک سو نهاده می‌شود و نقش تأثیرگذار و تعیین‌کننده‌ی آنها در دوره‌های مختلف نادیده گرفته می‌شود. به نظر من در برخورد جامع و تحلیلی با مسائل تاریخی به خصوص مسائلی که در تاریخ یک کشور واقعیت انکارناپذیر دارند، بهتر است که در جستجوی عامل منحصر به فرد نباشیم. اگر با چنین فرضی به مسئله نگاه کنیم، با توجه به آن چه که در جامعه‌ی ایران آن زمان می‌گذشت، آخوندزاده در تحلیل خود چندان هم بیراه نرفته بود. استبداد و نقش آن هم امری نبود که در منظومه‌ی فکری آخوندزاده، راه نیافته باشد. چنان که در جایی دیگر به همین مسئله‌ی «استبداد»

به‌عنوان عامل جدایی ملت و سلطنت اشاره کرده بود.^{۶۶} در ربط با همین موضوع، آدمیت از سرشگفتی می‌نویسد: «ولی معلوم نیست چرا شیوه استدلال درست خود را اینجا [منظور در نامه‌ی مورخ ۱۸۷۱] عوض کرده است.»^{۶۹}

این که آخوندزاده در جایی از استبداد و در جایی دیگر از علمای دین و شیوه‌ی تلقی شیعه از حکومت به‌عنوان عامل جدایی ملت از سلطنت یاد می‌کند، نشان می‌دهد که او باید نقش تاریخی و تأثیرگذار استبداد و تلقی شیعی از حکومت را در مجموع و در دوره‌های مختلف تاریخی مادیده باشد و این که چرا در نامه‌ی مورخ ۱۸۷۱ نقش مذهب و علمای آن را در جدایی ملت و دولت عمده می‌بیند، امری است که باید پاسخ آن را در چگونگی تلقی شیعه از حکومت، به‌خصوص در دوره‌ی تاریخی موردنظر، یعنی دوره‌ی قاجار جستجو کرد.

تلقى شيعه از حکومت

در نهاد اسلام، رهبری سیاسی از رهبری دینی جدا نبوده است. در دوره‌ی پیغمبر و حتی به‌شيوه‌های دیگر در دوره‌ی خلفای راشدین، سیاست و دیانت دو روی سکه‌ی حکومت بوده است. یعنی حکومت، حکومت دینی بود و رهبر دین، رهبر سیاسی هم بود.

از دوره‌ی امویان، گرچه ظاهراً حکومت دینی و سیاسی همچنان آمیختگی داشت، اما خلافت و حکومت کم‌کم رنگ و بوی سلطنت به خود گرفت و خلافت انتخابی عصر خلفای راشدین به خلافت موروثی مبدل شد. در نتیجه امپراتوری اسلام زیر نظر خلافتی قرار گرفت که جنبه‌ی سلطنت و سیاست آن بر دیانتش می‌چربید. ایران هم مدت‌ها در چنبره‌ی همین قدرت سیاسی جدید گرفتار بود تا آن‌که با روی کار آمدن حکومت موروثی طاهریان، نخستین ضربه‌ی اساسی بر قدرت و نفوذ خلافت وارد آمد و جنبش پنهان و آشکاری که در جستجوی استقلال ایران بود در گوشه‌ای از خاک آن سر برکشید. ارتباط کژدار و مریز صفاریان و سامانیان با دستگاه خلافت، در عصر فرمانروایی حکومت شیعی آل بویه، دستخوش دگرگونی عمیقی شد و حکومت خلفای عباسی مشروعیت خود را از دست داد.

در همین دوران شکوفایی عصر سامانی و آل بویه بود که کم‌کم، هم در عمل و هم در مقام نظر بین حکومت‌های ایرانی و خلافت شکاف افتاد و سرانجام استقلال سیاسی ایران از امپراتوری اسلام در دوران حکومت آل بویه تحقق یافت و کاری‌ترین ضربه‌ها بر قدرت خلافت وارد آمد. بحرانی که «خلافت» دچارش شده بود صرفاً به دنیای عمل محدود نمی‌شد. بحران در

تفکر فلسفی عصر هم انعکاس می‌یافت. ابونصر فارابی «فیلسوف شیعی مشرب» نخستین اندیشمند دوره‌ی اسلام است که با ورود «در بحث عقلی درباره نظام حکومتی دوره اسلامی» بحران خلافت و «بحران جانشینی پیامبر اسلام» را مورد بحث فلسفی قرار داد.^{۷۰}

روایت اهل سنت در توجیه سیاسی «خلافت» با مفهوم «بسته شدن دایره نبوت»^{۷۱} ملازمت داشت. چنان چه گفته شد در عصر پیغمبر - و حتی تا حدودی در دوره‌ی خلفای راشدین - حکومت از دیانت جدا نبود، یعنی رهبری دینی همان رهبری سیاسی بود. مفهوم این رهبری توأمان این بود که پیغمبر از طریق وحی، ضوابط و شرایط زندگی دینی و سیاسی را به دست مردم می‌داد و هر چه که شارع شرع به دست می‌داد، بر اساس آن حکومت هم می‌شد. خلفای راشدین هم، چون با پیغمبر زیسته بودند و بسیاری از آن ضوابط و قواعد شرع را همچنان به یاد داشتند و در پی تدوین آن بودند، هنوز ادامه‌ی سنت پیغمبر را در سیاست به عهده داشتند و به تعبیری حکومت در دوره‌ی آنان چه در معنای سیاسی و چه در معنای دیانتی آن شرعی بود. اما بعد از پیغمبر به روایت اهل سنت، دایره‌ی نبوت بسته شد و دیگر هیچ‌کس از طریق وحی به ضوابط و شرایط زندگی دینی و سیاسی مسلمانان دست نمی‌یافت. بنابراین سیاست دیگر در معنای دیانت، آن‌گونه که در عصر پیغمبر فهمیده می‌شد، نمی‌توانست باشد. با چنین استدلالی راه برای حکومت‌های اموی و عباسی که خلافت را به صورت سلطنت موروثی درآورده بودند، باز می‌شد. بنابراین اقتدار سیاسی موروثی اینان در حکومت بر مسلمانان، اگرچه فاقد صلاحیت دینی لازم بودند، مشروعیت می‌یافت.

در دید شیعه صلاحیت دینی برای حکومت در دوره‌ی پیغمبر از طریق وحی به دست می‌آمد و در دوره‌ی جانشینان او از طریق ارتباط آنان با منبع فیض نبوت. شیعه معتقد است که بعد از پیغمبر، حکومت از آن امامان او است که امامت را به خواست خدا، از سوی پیغمبر به ارث برده‌اند و در نبود پیغمبر، با منبع فیض نبوت همچنان در ارتباطند و بهره‌های فیض الهی نصیب آنان

است. اما مفهوم روایت اهل سنت از «بسته شدن دایره نبوت» این بود که دیگر کسی با منبع فیض نبوت در ارتباط نیست، یعنی امامی در کار نیست که با بهره‌گیری از منبع فیض، حکومت عادلانه‌ی دینی را آن گونه که در عصر پیغمبر وجود داشت، بتواند بر پا کند. مفهوم سیاسی این سخن آن بود که حتی اگر حکومت خلفا، آن گونه که شیعه تصور می‌کند، حکومت عادلانه‌ای هم نباشد، باز باید بدان تن داد و تسلیم شد.

اما شیعه با پیش کشیدن مفهوم امامت و تداوم فیض نبوت در باطن امامت، معتقد بود که فیض نبوت با وجود امام استمرار دارد و اگر حکومت به دست امامان شیعه باشد، حکومتی خواهد بود عادلانه و گرنه حکومت غیر امام، حکومتی است غاصب و ظالم. این تلقی شیعه از «امامت» که دو وجه رهبری سیاسی و دینی را در هم ادغام می‌کرد و سیاست و دیانت را در هم می‌آمیخت، بیشتر تلقی‌ای بود ایرانی تا اسلامی. در ایران باستان هم شاه با فره ایزدی، مظهر دو قدرت سیاسی و دینی بود. فره ایزدی همان تأییدات الهی و بهره‌مندی از فیض الهی و خرد بود که شاه را مظهر عدالت دینی هم قرار می‌داد. در حماسه‌ی ملی ما هرگاه فره ایزدی از پادشاهی گم می‌شد، او از عدالت و دادگری دور می‌شد و به بیداد و بی‌عدالتی درمی‌غلتید.^{۷۲}

در روایت آرمانی ایران شهری از مفهوم پادشاهی، فره ایزدی مایه‌ی تداوم فیض الهی است در وجود شاه که او را شایسته‌ی حکومت عادلانه و خردمندانه‌ی سیاسی و دینی می‌ساخت. اما شیعه این تداوم فیض الهی در «باطن امامت» را فقط در وجود امامان خود منحصر ساخت. به همین جهت شیعه‌ی دوازده امامی در بسیاری از دوره‌های تاریخ ایران معتقد بود که حکومت عادلانه فقط با ظهور امام زمان تحقق خواهد یافت و در غیبت او هر حکومتی که بر پا شود از نظر شرعی حکومت جور است و ظلم و فاقد عدالت حقیقی. به همین دلیل بسیاری از اهل تشیع از این که در غیبت امام، با حکومت و ارکان سلطنت همکاری داشته باشند، پرهیز می‌کردند.

اما اگر اتصال به منبع فیض الهی در روایت شیعه در وجود امامان شیعه

محصور و محدود ماند، در روایت عرفان ایرانی، به‌خصوص آن بخش از عرفان ایرانی که به‌قول سهروردی ادامه‌ی حکمت خسروانی ایران باستان بوده است، از این محدودیت به‌درآمد. از این دیدگاه، عرفان ایرانی با جابه‌جا کردن مفهوم «امامت» و «ولایت» و جایگزین کردن «ولی» به‌جای «امام» دایره‌ی بهره‌وری از فیض الهی را از محدوده‌ی امامت و امامان خارج کرد و ولایت را «ادامه و باطن» نبوت خواند. در این منظر، «ولی» انسان کاملی است که در هر دوره‌ای می‌تواند حضور داشته باشد، چرا که فیض الهی همچنان ادامه دارد و به پیغمبر و امام محدود نمی‌ماند. مسئله‌ی «ولایت» و حدود و ثغور مفاهیم آن در عرفان ایرانی خود موضوعی مستقل و درخور تحقیق و بررسی جداگانه است. سخن ما در این جا درباره‌ی «ولایت» فقط اشاره‌ای است به اصل موضوع، و بحث اساسی درباره‌ی آن از حوصله‌ی کار و گفتار ما خارج است.

این سخن سهروردی که حسن بصری و ذوالنون مصری و سهل تستری و بایزید و ابراهیم ادهم و جنید و شبلی از پیامبران اسرائیل برترند^{۷۳}، منزلت «ولی» را در دیدگاه عرفایی چون او نشان می‌دهد. در منظومه‌ی فلسفی سهروردی، یکی از بحث‌های اساسی «منافات بسته شدن دایره‌ی نبوت... با تداوم فیض الهی» است. در دید او ولایت «ادامه و باطن نبوت» بود. او در راه دفاع از همین عقیده «جان باخت»^{۷۴} اگر امروز مفهوم سیاسی نظریه‌ی عرفانی و فلسفی سهروردی برایمان چندان روشن نباشد، مفهوم آن در قلمرو حکومتی که دایره‌ی نبوت را بسته می‌دانست و از این طریق به حکومت خلفا و یا در معنای عام آن به هر حکومت مقتدر، مشروعیت می‌داد، دقیقاً روشن و آشکار بود. تا آن اندازه روشن و آشکار که جان او را بستانند و هستی‌اش را بر باد دهند.

این مفهوم «ولایت» با میراث معنوی «حکمت خسروانی» ایران پیش از اسلام ارتباط تنگاتنگ داشت. اگر مفهوم «امامت» با مفهوم شاهی ایران شهری، شاه (مظهر سیاست) به‌علاوه‌ی فره ایزدی (مظهر دیانت)، نزدیکی داشت، مفهوم

«ولایت» هم با آن چه که در حکمت خسروانی در ایران پیش از اسلام مطرح بود، بی ارتباط نبود. اگر حکمت خسروانی را که میراث آن به درستی برای ما روشن نیست، فلسفه‌ی نظری و عرفانی ایران پیش از اسلام بدانیم، بین این فلسفه‌ی نظری که بیشتر جنبه‌ی عرفانی داشت، با اندیشه‌ی شاهنشاهی ایران شهری که بیشتر جنبه‌ی سیاسی داشت، نوعی همخوانی هم می‌توان نشان داد.

سهروردی ظاهراً نخستین کسی است که صریحاً متذکر ارتباط عمیق و بنیانی سنت تفکر عرفان ایرانی، به‌خصوص عرفان خراسان، با سنت تفکر حکمت خسروانی در ایران پیش از اسلام شده است. او با درک و دریافت چنین ارتباطی، در حقیقت، استمرار تاریخ ایران را در دوران اسلامی و ارتباط آن را با تاریخ ایران پیش از اسلام نیز نشان داد. امری که از تیررس نگاه بسیاری از روشنفکران عصر مشروطه و معاصر دور مانده است.

سهروردی در یکی از نوشته‌هایش، «المشارع و المطارحات»، به اشاره از چهار عارف ایرانی (بایزید، حلاج، ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی) یاد می‌کند که در دوران ایران اسلامی از ادامه‌دهندگان و میراث‌داران حکمت خسروانی ایران پیش از اسلام بوده‌اند، و می‌نویسد: «و اما خمیره الخسروانین فی السلوک، فهی نازلة الی سیار بسطام، و من بعده الی فتی بیضا و من بعدهم الی سیار آمل و خرقان».^{۷۵} منظور سهروردی از سیار (جهانگرد) بسطام، بایزید بسطامی و فتی (جوانمرد) بیضا، حسین بن منصور حلاج و دو جهانگرد (سیار) آمل و خرقان، ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی است.

بایزید و حلاج و خرقانی از سرشناس‌ترین و معروف‌ترین عرفای ایران‌اند و نامشان زبانزد متون ادب عرفانی ماست. ابوالعباس قصاب آملی را کمتر می‌شناسند.^{۷۶} بر این نام‌ها، نام‌های بسیار دیگری هم می‌توان افزود و من بی‌هیچ تردیدی بر این نام‌ها، نام ابوسعید ابوالخیر را هم می‌افزایم. دلیلش را جایی دیگر نوشته‌ام.^{۷۷} او از دست پروردگان ابوالعباس قصاب و از نزدیکان

ابوالحسن خرقانی بوده است. جمع‌آوری و بررسی نکات مشترک در تفکر عرفانی این عارفان (نازله‌داران و ادامه‌دهندگان حکمت خسروانی) می‌تواند ما را به بازسازی دیدگاه‌های نظری حکمت خسروانی در ایران پیش از اسلام، یاری دهد.^{۷۸}

مشرب سکر، مشرب عرفانی بایزید و حلاج در دو عبارت معروف خلاصه شده است. دو عبارتی که مفهوم «ولایت» را به‌طور مشخص در محتوای خود ارائه می‌دهند: «سبحانی سبحانی ما اعظم شأنی» شطح معروف بایزید است و «انا الحق» حکم ماندگار حلاج. سخن معروف ابوسعید «لیس فی جبتی سوی‌الله» که بیان دیگری از سخنان بایزید و حلاج است، نیز زبانزد متون صوفیه است. از قصاب و خرقانی هم اگر عبارتی در این مفهوم انتشار نیافت، اما محتوی و مضمون آن عبارات را در منقولات و سخنان آنان به‌وضوح می‌توان دید.

این نوع برداشت از مفهوم «ولایت» و «استمرار فیض الهی» در یکی از روایت‌هایی که در شرح حال ابوسعید ابوالخیر نوشته‌اند به‌وضوح انعکاس یافته است. این روایت در قدیم‌ترین شرح حال ابوسعید، یعنی متنی که جمال‌الدین ابوروح نوشته است نقل شده است.

«از پدرم شیخ‌الاسلام ابوسعید شنیدم که یک‌روز شیخ [منظور ابوسعید ابوالخیر است] را سخن می‌رفت، دانشمندی فاضل حاضر بود، آهسته گفت که "این سخن - که شیخ [ابوسعید] گفت - در هفت سُبُع قرآن، هیچ جای نیست". شیخ گفت: "این سخن در سُبُع هشتم است!" آن دانشمند گفت: «سُبُع هشتم کدام است؟» گفت: «این هفت سُبُع آن است که (یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک ۵/۶۷) و سُبُع هشتم آن است که (فاوحی الی عبده ما اوحی ۵۳/۱۰) شما پندارید که سخن خدای تعالی معدود و محدود است، آن کلام الله تعالی لا نهاییه له، اما منزل بر محمد این هفت سُبُع است و اما آنچه بدلهاء بندگان می‌رساند در حصر و عد نیاید و منقطع نگردد، در هر لحظتی از وی رسولی بدل بندگان

می‌رسد. چنانک پیغامبر، علیه السّلم، خبر داد اتقوا فراسة المومن فانه
لم ينظر الا بنور الله تعالى...»^{۷۹}

بنده‌ی مومن کامل در دید عرفایی چون او جز «ولی» نمی‌توانست باشد. در سخن او به صراحت قرآن موجود، کلامی است که فقط در هفت سُبُع بر پیغمبر نازل شده است، حال آن‌که به واسطه‌ی استمرار فیض الهی همچنان دل بندگان مؤمن، مهبط کلام الهی است.

هم تلقی دینی و سیاسی شیعه از مفهوم امامت و حکومت و هم تلقی عرفان ایرانی از مفهوم ولایت هر دو با روایت اهل سنت از مفهوم خلافت، تعارض ماهوی داشت. البته یک نکته‌ی اساسی و مهم را در این بحث نباید نادیده گرفت. در نظریه‌ی خلافت اگرچه دایره‌ی نبوت بسته انگاشته می‌شد، اما به طور عام خلیفه‌ی مسلمانان مظهر قدرت «اولی الامر»، صاحبان امر و قدرت سیاسی در این آیه: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» (سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۵۹)، قرار می‌گرفت. و اطاعت از قدرت و اقتدار او شرعاً لازم می‌آمد. البته شیعه به صراحت از اولی الامر به امامان خود تعبیر می‌کرد و بدین ترتیب نسبت به روایت اهل سنت از اولی الامر، معترض باقی می‌ماند. همین نوع اعتراض در نامه‌ای از میرزای قمی که در اواخر عمر خود به فتحعلی شاه نوشته است و به موضوع مورد بحث ما هم مربوط است، به وضوح منعکس شده است.

در دوره‌ی قاجار، صوفیان در ضدیت با علمای دین می‌کوشیدند که به فتحعلی شاه عنوان اولی الامر بدهند. میرزای قمی می‌نویسد: «چه خاک بر سر کنم. یک جا می‌شنوم که می‌خواهند لقب اولی الامر بودن به شاه بگذارند که مذهب اهل سنت و خلاف مذهب شیعه است... باتفاق شیعه مراد از اولی الامر، ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین می‌باشند، و اخبار و احادیثی که در تفسیر آیه وارد شده است به این مطلب از حد بیرون است...»^{۸۰}

اما تلقی شیعی از حکومت، گرچه همیشه حکومت حقیقی را از آن صاحب

زمان می‌شناخت، در دوره‌ی قاجار دستخوش دگرگونی بنیادی شد. درست است که پاره‌ای از ریشه‌های این دگرگونی بنیادی را باید در حکومت صفویه جستجو کرد، اما بیان نظری و شرعی این دگرگونی در اوایل حکومت قاجار، به‌خصوص در دوره‌ی فتحعلی شاه قاجار تدوین شد.

پیش‌زمینه‌های همان دگرگونی را در تاریخ دوره‌ی صفویه می‌توان نشان داد. موضوع آن دگرگونی‌ها در متون دوره‌ی قاجار به‌خوبی انعکاس یافته است. میرزا محمد تنکابنی در کتاب معروفش *قصص العلماء بر اساس نوشته‌ی سید نعمت‌الله جزایری* به نام «عوالی اللثالی» درباره‌ی منزلت شیخ نورالدین علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق ثانی، مطالبی آورده است که خواندنی است. می‌نویسد:

«مخفی نماناد که شیخ علی بن عبدالعالی کرکی از علماء زمان شاه طهماسب صفوی است. [شاه طهماسب] جناب شیخ علی کرکی را از جبل عامل به دیار عجم آورده و در اعزاز و اکرام او کوشیده و به همهٔ ممالک خود نوشته که همه امثال امر شیخ علی نمایند و اصل سلطنت، آن بزرگوار است زیرا که نایب امام است. پس شیخ به همه بلدانی که در تحت تصرف شاه طهماسب بود نوشت که دستورالعمل خراج شما چنین است و تدبیر در امور رعیت به فلان نحو است و تغییر داد قبله را در بسیاری از بلاد عجم برای اینکه مخالفت با واقع داشت و سید نعمت‌الله جزایری در صدر کتابش موسوم به *غواص اللثالی* [صحیح آن *عوالی اللثالی* است] نوشته که چون محقق ثانی در عصر شاه طهماسب صفوی به اصفهان و قزوین آمد، سلطان به او گفت که تو به سلطنت از من سزاوارتری زیرا که تو نایب امام می‌باشی و من از جمله عمال تو می‌شوم که به او امر و نواهی تو عمل می‌کنم و شیخ احکام و رسایل به سوی مملکت پادشاه فرستاد، به نزد عمال ایشان که متضمن قوانین عدل و کیفیت سلوک عمال با رعیت در اخذ خراج و مقدار آن و

مقدار مدت آن بود، و امر کرد که مخالفین و سنیان را بیرون کنند تا مبدا که موافقین را گمراه نمایند. و سلطان نیز به عمال نوشت که اطاعت و امتثال او امر شیخ نمایند و بدانند که شیخ اصل در سلطنت است و اصل در او امر و نواهی است...»^{۸۱}

در ایران دوره‌ی صفوی منصب شیخ‌الاسلامی با قدرت بسیار بی‌سابقه‌ای به او تفویض شد. اقتدار محقق ثانی و سرسپردگی شاه به او، در فرمانی از شاه طهماسب، که در پاره‌ای از منابع، از جمله *ریاض العلماء* آمده است، به خوبی پیدا است. گرچه در بخش‌هایی از آن فرمان، از او به «نایب‌الامام» یاد شده است و عملاً اعتبار و اقتداری برای او منظور شد که تا آن زمان برای هیچ مجتهد شیعه‌ای منظور نشده بود، اما هیچ سندی در دست نیست که در دوره‌ی صفویه به جدّ، از مسئله‌ای به نام «ولایت فقیه» بحث شده باشد یا رساله‌ای در این زمینه به نگارش درآمده باشد. بحث ولایت فقیه در مفهومی که امروز شناخته شده است از بحث‌های مطرح شده در دوره‌ی قاجار است و نخستین بار در سلطنت فتحعلی شاه است که مبحث ولایت فقیه به طور جدی با استناد به پاره‌ای احادیث و آیات و اخبار مطرح می‌شود.

«ولایت فقیه» در دوره‌ی قاجار

ولایت فقیه در مفهوم حکومت و کشورداری فقیه، مفهوم تازه و برساخته‌ای بود که در این دوره مطرح بحث شد. مستند این بحث پاره‌ای از احادیث و اخبار مورد وثوق شیعه بود که کمی بعد به آنها اشاره خواهیم کرد. چندتن از فقهای سرشناس عصر فتحعلی شاه با آن که در عمل ارتباط بسیار نزدیکی با شاه داشته‌اند و از حامیان سرسخت سلطنت او بوده‌اند، در مقام نظر همیشه حق حکومت را در غیبت امام از آن ولی فقیه می‌دانسته‌اند که به‌زعم آنان جانشین امام و میراث‌دار امانت پیغمبر است. اگر از مورد استثنایی محقق ثانی و منزلتی که عملاً در حکومت شاه طهماسب نصیب او شده بود بگذریم، ولایت و مقام فقیه به‌عنوان ولی امر و ولی امر حکومت، در معنای کشورداری در فرهنگ شیعه تا آن زمان سابقه‌ی روشنی نداشته است و اگر هم داشته است از پاره‌ای اشارات پراکنده فراتر نرفته و به‌صورت یک بحث اصولی در نیامده بود.

در دوره‌ی فتحعلی شاه، نخستین کسی که به‌صورت مضبوط و به‌طور جدی و اصولی این بحث را مطرح کرد و به‌استناد نوزده حدیث و پاره‌ای آیات و اخبار، صریحاً در غیبت امام، حق حکومت و کشورداری را از آن فقیه عادل دانست، ملا احمد نراقی بود. البته فقهای دیگری هم در این دوره در چنین برداشتی با او همصدا بوده‌اند، اما چهره‌ی شاخص این فقها در طرح این بحث، همین نراقی بوده است.

آیت‌الله خمینی هم در کتاب ولایت فقیه «حکومت اسلامی» نه‌تنها چندبار به نام او و احادیث مورد استناد او اشاره و استناد می‌کند،^{۸۲} بلکه

صریحاً در دو مورد، پیشینه‌ی بحث را به نراقی و نائینی و یک جا به اشاره به کاشف‌الغطاء هم محدود می‌کند. می‌نویسد: در این که «منصب قضا از مناصب فقهای عادل است، اختلافی نیست، بر خلاف مسأله ولایت که بعضی مانند مرحوم نراقی و از متأخرین مرحوم نائینی تمام مناصب و شؤون اعتباری امام را برای فقیه ثابت می‌دانند و بعضی نمی‌دانند.»^{۸۳} و در جای دیگر می‌گوید: «بطوریکه نقل کردند مرحوم کاشف‌الغطاء نیز بسیاری از این مطالب را فرموده‌اند... از متأخرین مرحوم نراقی همه شؤون رسول‌الله (ص) را برای فقها ثابت می‌دانند و مرحوم آقای نائینی نیز می‌فرمایند که این مطلب از مقبوله‌ی "عمر بن حنظله" استفاده می‌شود. در هر حال طرح این بحث تازگی ندارد و...»^{۸۴}

اما طرح این بحث تا پیش از دوره‌ی قاجار در فرهنگ شیعه پیشینه‌ای اصولی ندارد و بسیار هم تازگی دارد. البته نویسنده‌ی کتاب «ولایت فقیه» از یک جهت محق است و آن این است که آن چه که او در حقانیت ولایت فقیه در کتابش آورده است، در بنیاد و طرح مسائل مربوط به آن تازگی ندارد و اصول آن مباحث به طور مشروح در «عوایدالایام» نراقی و بعدها در دوره‌ی مشروطه به اشاره در نوشته‌ی نائینی هم طرح شده است.^{۸۵} اما سابقه‌ی تاریخی آن بحث همان‌گونه که دیگران هم نوشته‌اند پدیده‌ای است نوظهور مربوط به عصر قاجار.^{۸۶} چنین پدیده‌ای - پدیده‌ی «ولایت فقیه» - در مفهوم حکومت و کشورداری در دیدگاه فقهای شیعه‌ی عصر قاجار، در فقه شیعی پیش از آن و در بحث‌های نظری و کلامی مربوط به آن سابقه نداشته است. نیز چنین مفهومی با مفهوم «ولایت» در عرفان ایرانی از زمین تا آسمان متفاوت است. در نظریه‌ی عرفانی، ولایت هیچ‌گاه مفهوم سیاسی این‌چنینی نداشته است و ناظر به مفهوم حکومت سیاسی و کشورداری نبوده است. ولایت در معنای فنای در حق و برگزیده شدن به دوستی حق، به دنیای معنوی متعلق است که بحث درباره‌ی آن از موضوع گفتار ما خارج است.

یک شباهت ظاهری اما مهم بین چنین مفهومی از ولایت در «ولایت فقیه»

با آن چه که در عرفان ایرانی و اسلامی مطرح شده است، وجود دارد. این شباهت صوری بیانگر نوعی جابه‌جایی مفهوم هم هست. جابه‌جایی مفهوم ولایت ولی به ولایت فقیه، به عبارت ساده‌تر یعنی مبدل کردن یک مفهوم تماماً عرفانی به یک مفهوم تماماً شرعی و شیعی.

در پیش‌گفته‌ام که شیعه دایره‌ی نبوت را بسته نمی‌دانست و امامت را به «باطن نبوت» تعبیر می‌کرد، و در تفکر عرفانی هم دایره‌ی نبوت باز بود و ولایت به باطن نبوت تعبیر می‌شد. در تفکر شیعه‌ی امامیه، امامت در وجود دوازده امام محدود و محصور می‌ماند اما در تفکر عرفانی چنین حصر و محدودیتی درباره‌ی ولایت وجود نداشت. در تفکر شیعی، امامت با حکومت ارتباط تنگاتنگ داشت و شیعه معتقد بود که بعد از پیغمبر، حکومت از آن امامان اوست. اما در تفکر عرفانی، مفهوم ولایت و بسته نبودن دایره‌ی نبوت هیچ ربطی به امر حکومت سیاسی و کشورداری نداشته است و فقط در شیوه‌ی استدلال، در بسته نبودن دایره‌ی نبوت با شیعه همسویی داشت و به همین جهت گاه مورد دشمنی حکومت‌گران سنی و خلفای جهان اسلام واقع می‌شد و جنبه‌ی سیاسی بدان می‌دادند. چنان که در مورد سهروردی چنین شد. در جریان تاریخ عده‌ای از فقهای شیعه از آن‌جایی که حکومت واقعی را از آن امام خود می‌دانستند، چه در زمانی که امامان‌شان در قید حیات بودند و چه در غیبت امام زمان، حکومت‌گران دیگر را غاصب می‌پنداشتند و از حکومت آنها به حکومت جور و ظلم یاد می‌کردند. اما با دگرگونی تلقی بعضی از فقهای شیعه در دوره‌ی قاجار، مسئله‌ی حکومت به شیوه‌ای دیگر مطرح شد. در این دوره بعضی از فقهای شیعه از جمله ملا احمد نراقی نظر دادند که گرچه در اصل، حکومت و کشورداری از آن امام است، اما در غیبت امام زمان، حکومت از آن ولی فقیه است که از «امنای» پیغمبر و «وارث» علم نبوت است و نایب امام. بدین ترتیب مدعی شدند که در هر دوره‌ای آن کس که مجتهد اعلم است، حکومت از آن اوست.

بعضی از فقهای شیعه در این دوره با این سخن که ولی فقیه جانشین امام و

وارث علم امام و پیغمبر است، اگرچه در مقام نظر از دیدگاه عصمت و اصل امامت، به انحصار استمرار دایره‌ی فیض نبوت در دوازده امام خود معتقد باقی ماندند، اما در مقام عمل از دیدگاه حکومت به این انحصار خاتمه دادند و مدعی شدند که در غیبت امام، مجتهد عادل و «ولی فقیه» همچنان با دایره‌ی نبوت مربوط است و امین پیغمبر و وارث علم او و امام است و به همین جهت به نیابت از امام، هم مسند قضای «شرعی» و هم حکومت و کشورداری از آن اوست.

در حقیقت آن چه که در تطور اندیشه‌ی عرفان ایرانی در باب ولی و ولایتِ اولیا گفته می‌شد، در روایت شیعی در این دوره با تغییر محتوا و با تفسیر متشرعانه به صورت ولایت فقیه در آمد. به زعم من این برداشت متشرعانه و صرفاً شرعی از مسئله‌ی ولایت، با چگونگی برداشت شیعی و گاه متشرعانه از عرفان و تصوف که در ایران سده‌های پیش آغاز شده بود، بی‌ارتباط نبود.

وحدت تصوف و تشیع

وحدتی که با سهروردی بین تصوف و فلسفه ایجاد شده بود، در فاصله‌ی یکی دو قرن به وحدت تصوف و تشیع انجامید و بیان فلسفی این وحدت بیشتر در آثار فیلسوفان عارف مشرب شیعی چون سید حیدر آملی و بعدها در نوشته‌های دیگران، وضوح و روشنی یافت. حیدر آملی گرچه از بزرگترین شارحان، معتقدان و ستایشگران شیعی آرای ابن عربی است، اما در باب خاتم «ولایت مطلقه» و «ولایت مقیده» یا محمدیه با او و با بعضی از پیروان او اختلاف نظر بنیادی داشته است.^{۸۷} به نظر ابن عربی، عیسی بن مریم خاتم ولایت مطلقه است و برخی از پیروان ابن عربی، خود او را هم خاتم ولایت مقیده می‌دانستند. مستند عقیده‌ی اخیر پاره‌ای از سخنان خود ابن عربی بوده است.^{۸۸} حیدر آملی از همین دیدگاه به نقد آرای داود قیصری یکی از معتبرترین شارحان سنی مذهب آرای ابن عربی می‌پردازد. از مجرای همین اختلاف است که تفاوت تلقی شیعی از عرفان ابن عربی به دست داده می‌شود. حیدر آملی در آغاز کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار می‌گوید، در میان فرق اسلامی، هیچ فرقه‌ای را نمی‌توان نشان داد که به اندازه‌ی شیعه منکر صوفیه یا به اندازه‌ی صوفیه منکر شیعه باشد. به زعم او، این انکار و دشمنی ریشه در جهل و نادانی دارد، چرا که «مأخذ»، «مشرب» و «مرجع» هر دو فرقه یعنی شیعه و صوفیه یکی است. هر دین ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن شریعت و باطن آن حقیقت آن است. به گمان او شیعه مظهر شریعت (ظاهر) و صوفیه مظهر حقیقت (باطن) دین و تشیع‌اند. با چنین تفسیر و برداشتی صریحاً تصوف حقیقی را عین تشیع و تشیع را عین تصوف می‌داند و تلاش عظیمی را

در وحدت تصوف و تشیع سامان می‌دهد.^{۸۹}

او خود نمونه‌ی همان صوفی‌ای بود که به زعم او صوفی حقیقی بود و شیعه؛ اما در برداشت شیعی او از تصوف، هنوز اصالت با صوفی حقیقی بود و ولی عارف. او در همین جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار بحث مفصلی را در زمینه‌ی علوم رسمی و علوم حقیقی پیش می‌کشد و با دلایل عقلی و نقلی در شرح و تفسیر حدیث «العلما ورثة الانبیاء» که از قضا از احادیث مورد استناد طرفداران نظریه‌ی «ولایت فقیه» هم هست، به این نتیجه می‌رسد که علم مجتهد فقیه متشرع در محدوده‌ی علوم رسمی و کسبی است که به ظاهر شریعت مربوط است و علم پیغمبر، اولیاالله و صوفیان حقیقی، علمی است حقیقی و غیرکسبی که به حقیقت دین و شرع مربوط است. بنابراین مجتهد فقیه به صرف این که مجتهد علوم شرعی است نمی‌تواند ادعا کند که وارث علم پیغمبر و اولیا است، چرا که علم پیغمبر و اولیا، علمی کسبی نیست، علمی است غیرمکتسب، برخاسته از یک ارتباط معنوی با منبع فیض الهی.^{۹۰} اما در نظریه‌ی ولایت فقیه، نظریه‌ای که در دوره‌ی قاجار پرورانده شد، به استناد احادیث مختلف و از جمله به استناد همین حدیث مورد بحث: «العلماء ورثة الانبیاء» ولی فقیه، وارث همه‌ی علوم انبیا و اولیا شناخته شد.

در نتیجه‌ی وحدتی که در نظریه‌ی صوفیان شیعی مشربی چون سید حیدر آملی بین تصوف و تشیع ایجاد شد و از مجرای همین وحدت، «ولایت» در مفهوم عرفانی آن به طور عام و ولایت مطلقه و مقیده‌ی «ولی» در مشرب عرفانی وحدت وجودی ابن عربی، به امام اول شیعیان و امام زمان بازگردانده شد، زمینه‌ای فراهم آمد که منجر به پیدایی نظریه‌ی «ولایت فقیه» شد.

این همسویی و وحدت نظری و فلسفی‌ای که از پیش در مقام نظر بین تصوف و تشیع ایجاد شده بود و ریشه در تلقی صوفیه و شیعه در باز بودن دایره‌ی نبوت و مفهوم ولایت و امامت داشت، این بار در دوره‌ی قاجار در مقام عمل به نوعی همسویی و همانندی تازه دست یافت. چنان که در نظریه‌ی فقهی بعضی از فقهای شیعه‌ی عصر قاجار و زمان ما، ولایت پیغمبر و امام

عملاً از انحصار خارج شد و در غیبت آنان به «ولی فقیه» واگذار گردید و به استثنای عصمت، همه‌ی شئونات پیغمبر و امام برای ولی فقیه هم ثابت شد. بدین ترتیب نه تنها از جهت نظری و فلسفی بین تشیع و تصوف دربارهی باز بودن دایره‌ی نبوت و مفهوم ولایت و امامت، ایجاد هماهنگی شد، بلکه در عمل هم «بدلی» شرعی برای «ولی» آن‌گونه که در عرفان و تصوف از آن یاد می‌شد، به دست آمد.

در تفکر عرفانی شیعی حضرت علی مظهر ولایت مطلقه و امام زمان مظهر ولایت مقیده شد و در تفکر شرعی شیعی مجتهد اعلم به نیابت از امام، «ولی فقیه» گردید و عملاً از نظریات عرفانی به نفع شرع بهره‌برداری شد. بدین ترتیب اختلاف دیرینه بین صوفیان و متشرعین و اختلاف بین تصوف و شرع، به نفع شرع حل و فصل گردید. درک این نوع تحول و دگرگونی و «حل و فصل»ها و شناخت رواج آن نوع برداشت متشرعانه و شیعی از تصوف و عرفان در بررسی‌های تاریخی دربارهی انحطاط تفکر عرفانی در ایران، اهمیت خاصی دارد.

عرفان ایرانی در گذرگاه همان همسویی‌های نظری و فلسفی و این نوع «بدل»سازی عملی، تاب و توان خلاق خود را از دست داد و در چنبره‌ی تلقی شیعی و متشرعانه، از نفس افتاد و به مباحث نظری خشکی مبتدل شد که در حوزه‌های علمیه هم نمایندگان خود را در میان فقهای شیعه یافت. تصادفی نیست که هم ملا احمد نراقی و هم آیت‌الله خمینی دو نماینده‌ی برجسته‌ی نظریه‌ی ولایت فقیه، هر دو به مباحث عرفانی علاقه داشتند و در میان هواداران به عرفان مشربی اشتهار داشتند. ملا احمد نراقی، هم مجموعه غزلی دارد و هم مثنوی‌ای دارد به نام طاق‌دیس. در آن غزل‌ها مباحث عرفانی را به زبان مصطلحات عرفانی مطرح کرده است و در مثنوی طاق‌دیس به مسائلی اشاره کرده است که اگر کسی نداند که سراینده‌ی آن غزل‌ها و مثنوی همان فقیه صاحب نظریه‌ی «ولایت فقیه» است، ممکن است گمان کند چنین سروده‌هایی از زیر دست عارف دل‌سوخته‌ای درآمده است که با شرع چندان میانه‌ای ندارد.

همین ناهمخوانی‌ها مایه‌ی شگفتی بعضی از محققان معاصر شده است. یکی از محققان این دوره بر سر همین تناقض و ناهمخوانی می‌اندیشد که شاید این نوع سروده‌ها حاصل «پشیمانی»‌های «واپسین سالهای زندگی» او و حاصل پرخاش‌های او «به ناهنجاریهای... مرسوم» و «پیمانهای اجتماعی نادلخواه» باشد که او «برخلاف میل قلبی» اش،^{۹۱} به پیروی از آنها مجبور شده بود. اما من چنین نمی‌اندیشم. فکر می‌کنم اگر مبنای تفکر نراقی به دقت بررسی شود، بین نظریه‌ی «ولایت فقیه» او و این نوع عرفان شیعی، رسمی و متشرعانه‌ی او، همخوانی بنیادی وجود دارد. و چون دلایل این بحث را پیش‌تر مورد نقد و بررسی قرار داده‌ام از توضیح بیشتر تن می‌زنم.

آیت‌الله خمینی هم جدا از شعرهای عرفانی و تفاسیر عرفانی بعضی از سوره‌های قرآن، بر یکی از معتبرترین شروح عرفانی فصوص‌الحکم ابن عربی، یعنی شرح قیصری بر فصوص، تعلیقه‌هایی دارد. از دیگر نوشته‌های او که صبغه‌ی عرفانی دارد و بر مشرب عرفان شیعی به نگارش درآمده‌اند، می‌توان از «شرح دعای سحر»، «مصباح الهدایه»، در بیان ولایت علویه و «سّر الصلوة (صلوة العارفین یا معراج السالکین)» نام برد.^{۹۲} این نمونه‌ها را از آن جهت ذکر کرده‌ام که نشان دهم دو نظریه‌پرداز معروف «ولایت فقیه» یعنی نراقی و خمینی تا کجا و تا چه اندازه به مباحث عرفان نظری شیعی بستگی و علاقه داشته‌اند.

همچنان که پیش‌تر نوشته‌ام، گرچه اندیشه‌ی «ولایت فقیه» در معنای حکومت و کشورداری، نزد عده‌ای دیگر از مجتهدان عصر قاجار مطرح بوده است، اما بیان نهایی و نظری این اندیشه‌ی فقهی، در «عواید الایام»، نوشته ملااحمد نراقی به شیوه‌ی منسجم و مضبوط طرح شد و در دوره‌ی اخیر روشن‌ترین بیان آن در نوشته‌ی آیت‌الله خمینی ارائه گردید که مدرس عرفان نظری هم بوده است.

مجتهدان طرفدار نظریه‌ی «ولایت فقیه»

اما برگردیم به تاریخ. تاریخ عصر فتحعلی شاه قاجار. جز نراقی دو تن دیگر از مجتهدان معروف این عصر، میرزای قمی و شیخ جعفر کاشف الغطا نیز در امر حکومت به استناد پاره‌ای از احادیث و آیات، موضوع نیابت فقیه عالم عادل را مطرح کرده‌اند و در مقام نظر، اصل حکومت را در غیبت امام از آن مجتهد فقیه دانسته‌اند. با این همه گفتنی است که هر سه مجتهد برخلاف نظریه‌ی فقهی‌شان در باب حکومت و ولایت، عملاً با فتحعلی شاه ارتباط بسیار نزدیک داشته‌اند و به واسطه‌ی همان نیابت و ولایت، سلطنت و حکومت او را مشروعیت بخشیده مورد تأیید قرار داده‌اند.

از این سه تن، میرزای قمی در اواخر عمر خود، از آن چه که پیش ترها در «ارشاد نامه»ی خود در تأیید سلطنت نوشته بود، عدول کرد و در کتاب «جامع الشتات» خود به استناد حدیث معروف، «مقبوله عمر بن حنظله» به «نیابت عام فقیه از امام» انگشت نهاد و هم در نامه‌ای که در اواخر عمر خود به فتحعلی شاه نوشت،^{۹۳} صریحاً متذکر شد که: «عقل و نقل مُعاضدند^{۹۴} بر اینکه کسی را که خدا اطاعت او را واجب کند باید معصوم و عالم به جمیع علوم باشد مگر در حال اضطرار و عدم امکان وصول به خدمت معصوم که اطاعت مجتهد عادل، مثلاً واجب می‌شود...»

شیخ جعفر کاشف الغطاء نیز گرچه همواره فتحعلی شاه را مورد حمایت قرار داده است، اما به طور نظری اصل مشروعیت سلطنت او را به اجازه مجتهد عادل موکول کرده بود. او در کار جنگ با دولت روس به عنوان مجتهد به فتحعلی شاه اجازه داد که رهبری جهاد با روس‌ها را به عهده گیرد. در همان اجازه نامه

از فتحعلی شاه به «بنده ما که بر بندگی خود اعتراف دارد»^{۹۵} یاد کرد. قدرت او و میرزای قمی تا بدان پایه و مایه بوده است که فتحعلی شاه ناگزیر بوده است که مشروعیت سلطنت خود را همواره از آنان به دست آورد، سلطنتی که به نیابت از مجتهدین این عهد، مشروعیت می داشت. بیان نظری و منسجم اشارات و استنادات پراکنده‌ی مجتهدانی چون میرزای قمی و کاشف-الغطاء در باب نیابت عام مجتهد عادل و ولایت فقیه در «عواید الایام» احمد نراقی (۱۲۴۵-۱۱۸۵ ه. ق) به بهترین شیوه‌ها ارائه داده شد.

این مجتهد پرآوازه که در عمل از حامیان و نزدیکان درجه اول فتحعلی شاه بود و در پاره‌ای از نوشته‌هایش نیز به مشروعیت سلطنت شاه صریحاً صحنه گذاشته است، کسی است که در مقام نظر، در بحث مربوط به حکومت در معنای کشورداری به طور جامع و منظم و به استناد نوزده حدیث، نظریه‌ی «ولایت فقیه» را مدون کرد و صریحاً و به شیوه‌ی استدلال عقلی و نقلی، مدعی شد که در غیبت امام زمان، هم حکومت شرعی و هم حکومت سیاسی از آن ولی فقیه است.

مهدی حائری یکی از مجتهدان مخالف «ولایت فقیه» در چگونگی شیوه‌ی کار او و انگیزه‌ی اصلی او در طرح موضوع «ولایت فقیه» چنین می نویسد: «کمتر از دو قرن پیش، برای نخستین بار مرحوم ملااحمد نراقی... معاصر فتحعلی شاه قاجار و شاید به خاطر حمایت و پشتیبانی از پادشاه وقت، به ابتکار این مطلب پرداخته است و پس از اشاره به دلیل، به قول خودش، عقلی به عنوان ارائه مدارک شرعی برای اثبات نظریه خود به جمع آوری اخبار و احادیثی... پرداخته و بدون هیچ‌گونه تجزیه و تحلیل اجتهادی یکسر به نتیجه گیری مطلوب خود رسیده و می گوید حکومت به معنی رهبری سیاسی و کشورداری نیز از جمله حقوق و وظایفی است که به فقیه از آن جهت که فقیه است اختصاص و تعلق شرعی دارد. ایشان شعاع حاکمیت و فرمانروائی فقیه را به سوی بی نهایت کشانیده و فقیه را همچون خداوندگار روی زمین می داند...»^{۹۶}

لُب نظر و خلاصه‌ی کلام نراقی در استناد به آن احادیث و آیات در تأیید

ولایت فقیه چنین است:

علما و فقها در اداره‌ی امور مردم و به‌طور کلی آن چه که به «معاد» و «معاش» افراد یا جامعه بستگی دارد، خلاصه در هر امری از امور همان‌گونه که پیامبر و امامان «ولایت» و حق حاکمیت داشته‌اند، فقیه نیز به دلیل نیابت و وراثت از پیامبر و امام عیناً همان حقوق و امتیازات را دارا است.^{۹۷} بدین ترتیب در نظریه‌ی پرداخته شده‌ی «ولایت فقیه»، حکومت چه در معنای شرعی و چه در معنای سیاسی در اصل از آن ولی فقیه‌ی است که اگر بخواهد و اراده کند می‌تواند اداره‌ی امور حکومت سیاسی را، با شرایطی به دیگری تفویض کند و به سلطنت و حکومت او «مشروعیت» دهد، یا آن که راساً به حکومت، چه حکومت شرعی و چه حکومت سیاسی قیام کند.

چون چنین نظریه‌ی نوظهوری با نظریه‌ی اکثر فقها مطابقت نداشت، نراقی ناگزیر بود که به توجیه شرعی این نظریه برآید و تفسیر تازه‌ای از مفهوم و کاربرد «نیابت» و «حکومت» ارائه دهد. گرچه در تعبیر او، مفهوم حکومت، از حکومت شرعی و «قضا» به حکومت سیاسی گسترش یافت، اما آن چه که او به‌طور عام در مسئله‌ی «نیابت» و «ولایت» ولی فقیه عنوان یا استدلال کرده است، عیناً از همان نوع «استدلال»‌هایی است که صوفیه‌ی متشرع، چه سنی و چه شیعه، برای ولایت پیران و مشایخ خود عنوان کرده‌اند. بعضی از احادیث مهمی که در موضوع ولایت و نیابت، مورد استناد نراقی قرار گرفته است، در متون صوفیه نیز، در اثبات ولایت پیران و مشایخ، مورد استناد و بحث قرار گرفته است.

این همه شباهت در مقدمات بحث و نتیجه‌گیری‌های مشابه در متون صوفیه و مباحث مطرح شده در نظریه‌ی ولایت فقیه، از آن جهت مایه‌ی شگفتی است که بیشتر مجتهدان و روحانیون، در عمل و نظر، دشمنان سرسخت صوفیه بوده‌اند و در همین دوره‌ی قاجار، چندین کتاب و رساله در رد و تکفیر صوفیه به قلم آورده‌اند و آن جا که قدرت داشتند از اذیت و آزار و حتی کشتار این جماعت نیز خودداری نمی‌کردند. سرنوشت پرمصیبت صوفیه در همین دوره

و دشمنی مجتهدان و علما با آنان، در دنباله‌ی جستجو در تصوف اثر ارزشمند استاد زرین‌کوب، با شواهد و نمونه‌ها، به دقت مورد بحث قرار گرفته است. جالب آن است که هم روحانیون نظریه پرداز نظریه‌ی ولایت فقیه مبانی نظری خود را از متون صوفیه اخذ کرده‌اند و هم بعضی از روحانیون مخالف نظریه‌ی ولایت فقیه، همچون مهدی حائری در رد و نقد این نظریه به شیوه‌ی استدلال صوفیه استناد کرده‌اند. درست است که هم ملا احمد نراقی و هم آیت‌الله خمینی هر دو به تصوف متشرعانه دل‌بستگی داشتند، اما هیچ‌کدام‌شان در بحث‌های نظری‌شان درباره‌ی ولایت فقیه و شیوه‌ی استدلال‌شان، صریحاً به مأخذ اصلی سخن‌شان، یعنی متون صوفیه اشاره یا استناد نکرده‌اند. حتی امروز هم بسیاری از روحانیون موافق یا مخالف این نظریه نمی‌دانند که اصل نظریه‌ی ولایت فقیه، چه گونه از درون متون صوفیه‌ی متشرع سر برآورده و بیان شرعی یافته است.

بسیاری از احادیث مورد استناد نراقی در این بحث، از جمله حدیث مقبوله‌ی عمر بن حنظله و صحیح‌ه‌ی قداح، مورد استناد آیت‌الله خمینی هم قرار گرفته است.^{۹۸} و این آخری، حدیثی است معروف که در بحث مربوط به ولایت، در بسیاری از متون عرفانی و شبه عرفانی هم مورد بحث و استناد بوده است. سید حیدر آملی که پیش‌تر از او سخن گفته‌ام و یکی از برجسته‌ترین آشتی‌دهندگان تصوف با تشیع است، فصل مشبعی از کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار خود را به بحث درباره‌ی همین حدیث اختصاص داده است.

پیشینه‌ی بحث در نزد حیدر آملی به گونه‌ای است که نشان می‌دهد همان وقت‌ها هم بر سر پاره‌ای از آن روایت «العلماء ورثة الانبیاء» اختلاف نظر وجود داشته است و مجتهدان و فقها معتقد بودند که منظور از علما در این حدیث، همان مجتهدان دین‌اند که وارثان علم پیغمبرند و حیدر آملی بحث مفصلی را پیش می‌کشد تا نشان دهد که چنین نیست. شیوه‌ی استدلال و موضوع بحث او در این که علوم انبیا و اولیا کسبی نیست و مستقیماً از منبع فیض به دست می‌آید و در نتیجه علم کسبی مجتهدان (علم رسمی و ظاهری)

نمی‌تواند همان علم غیرکسبی (علم باطنی) انبیا و اولیا باشد،^{۹۹} همان شیوه و موضوعی است که در نوشته‌ی مهدی حائری، حکمت و حکومت، در بحث مربوط به همین حدیث به چشم می‌خورد. این مشابهت بحث را حتی در زمینه‌ی چگونگی کاربرد معنای «ارث»، «وراثت» و «میراث» هم می‌توان دید.^{۱۰۰}

حیدر آملی همان‌گونه که پیش‌تر نوشته‌ام، یکی از مفسران و ستایشگران ابن عربی بوده است. اما این استنباط او از این حدیث با استنباط یکی از پیشینیان او به نام عزیزالدین نسفی که حداقل یک قرن پیش از او می‌زیسته است و از معتقدان و شارحان و مروجان افکار ابن عربی بوده است، متفاوت است و چون این اختلاف استنباط از دیدگاه ما اهمیت خاصی دارد، عین نوشته‌ی او را نقل می‌کنم. در کتاب *الانسان الكامل* در بخش رسائل اضافی، در بیان چگونگی اولیا چنین نوشته است:

«ای درویش! اولیا شیخی و پیشوائی و دعوت و تربیت خلق نکنند از جهت آن که اولیا یک روی بیش ندارند. روی در خدا دارند. دائم به ذکر خدای و مشاهده مشغول‌اند، آرام ایشان به ذکر خدای است و ذوق ایشان به لقای خدا است. دعوت و تربیت کار انبیا است، از جهت آن که انبیا دو روی دارند، یک روی در خدای دارند [یعنی اولیاءالله هستند] و یک روی در بندگان خدای دارند، [یعنی نبی هستند] از آن طرف می‌گیرند و به این طرف می‌دهند. و بعد از انبیا دعوت و تربیت کار علما است. "العلماء ورثة الانبیاء"، اظهار شریعت علما توانند کرد. و نیابت انبیا از علما خوب آید. اما علمائی که متقی و پرهیزگار باشند و پیرو پیغمبر بوند.^{۱۰۱}

اما همین نسفی در ادامه‌ی نوشته‌ی بالا، مطالبی از قول پیر و مرشد خود سعدالدین حموی (سعدالدین محمدبن موید حموی ۵۸۶-۶۵۱ ه. ق)، درباره‌ی «ولی» نقل می‌کند که آشکارا با نوشته‌ی خود وی اختلاف نظر دارد. ابن سعدالدین حموی از دست‌پروردگان صدرالدین قونیوی است و در حلقه‌ی درس او با امثال فخرالدین عراقی همدرس بوده و اصول تصوف را از او آموخته است.

صدرالدین قونیوی خود از تربیت یافتگان محی‌الدین ابن عربی است. پدرش در کودکی او از دست رفت و مادرش به عقد ابن عربی در آمد و او زیر نظر ابن عربی تربیت شد و تعلیم یافت و بعدها مبانی نظری تفکر او را با شریعت تطبیق داد.^{۱۰۲} بخشی از سخنان سعدالدین حموی را به نقل از نسفی می‌آورم:

«این اولیاء خلق را به دین... دعوت کنند. اسم ولی در دین محمد پیدا آمد. خدای تعالی دوازده کس را از امت محمد برگزید، و مقرب حضرت خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد، و ایشان را نایبان حضرت محمد گردانید، که العلماء ورثة الانبیاء. در حق این دوازده کس فرمود: علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل. به نزدیک شیخ [منظور سعدالدین حموی است] ولی در امت محمد همین دوازده کس بیش نیستند. و ولیّ آخرین که ولیّ دوازدهم باشد خاتم اولیاء است و مهدی و صاحب زمان نام اوست...» نسفی می‌افزاید: «این بیچاره در خراسان در خدمت شیخ سعدالدین بودم و شیخ مبالغت بسیار می‌کرد در حق این صاحب زمان، از قدرت و کمال وی، چنان که از فهم ما بیرون می‌رفت و عقل ما به آن نمی‌رسید. روزی گفتم که یا شیخ، کسی که نیامده است، در حق وی این همه مبالغت کردن مصلحت نباشد، شاید که نه چنین باشد. شیخ برنجید. ترک کردم و بیش از این نوع سخن نگفتم.»^{۱۰۳}

این سخنان سعدالدین حموی به نقل از عزیزالدین نسفی در *جامع الاسرار* و *منبع الانوار*، مورد استناد سید حیدر آملی هم قرار گرفته است.^{۱۰۴} تصوف ابن عربی در ایران، گرچه برداشت‌های متفاوت از مباحث و آرای او وجود داشت، در مجموع نماینده‌ی تصوف عابدانه و متشرعانه بوده است. آرای او از قرن هفتم به بعد به صورت بیان نظری و علمی تصوفی درآمد که سخت متشرعانه بود و رنگ و بوی مذهبی و شرعی آن، وجه امتیاز آن از نوع تصوفی بود که در فرهنگ ما به تصوف عاشقانه یا به عرفان خراسان معروف

است، و پیشینه‌ی آن به قرن‌های چهارم و پنجم هجری می‌رسید، به عرفان عرفایی چون بایزید، حلاج، ابوالعباس قصاب آملی، خرقانی و ابوسعید ابوالخیر....

استاد همایی درباره‌ی وضعیت عرفان و تصوف در قرن هفتم و هشتم هجری سخن نغزی دارد: این دو قرن را به «دو مکتب یا دو طریقه بزرگ در تصوف» ممتاز می‌کند، یکی طریقه‌ی عطار و مولوی که همان «تصوف عاشقانه» است و دیگر مکتب سهروردی و محی‌الدین ابن عربی و ابن فارض که همان «تصوف عابدانه» است. صوفیان این دو قرن که سلسله مشایخ سهروردیه را تشکیل می‌دادند از لحاظ نظری تحت تعلیم مکتب محی‌الدین ابن عربی و ابن فارض و از لحاظ عملی شاگردان مکتب «عوارف المعارف» سهروردی بودند. «علوم عرفانی» را از کتاب‌های ابن عربی و ابن فارض و «اعمال طریقت و رسوم خانقاه» را از کتاب عوارف المعارف اخذ می‌کردند. اگر تصوف مولوی سرشار از «وجد و سماع و قول و ترانه و اشعار» بود و در حلقه‌ی معنویت او و شاگردانش، «حدیقه»ی سنایی و «الهی‌نامه»ی عطار و «مثنوی» مولوی خوانده می‌شد، در مکتب سهروردی، «علوم عرفانی با تشریح و تزهّد آمیخته» می‌گردید و تصوف او عبارت می‌شد از «زهّد و عبادت و مجاهدت و رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار...»^{۱۰۵} یکی از وابستگان همین مکتب، عزالدین محمود بن علی کاشانی (متوفی ۷۳۵ ه. ق.) است که سید حیدر آملی در چند مورد از او به عنوان «الشیخ العارف» یاد می‌کند. این عزالدین کاشانی کتابی دارد به نام *مصباح الهدایه* و *مفتاح الکفایه*. ببینیم چهره‌ی واقعی این «شیخ عارف» و محتوای کتابش که یکی از منابع مهم تصوف عابدانه است چگونه است. قلم در دست استاد همایی است و می‌نویسد:

«بالجمله عزالدین محمود یک نفر صوفی عارف متشرع زاهد و عابد است نه قلندر وارسته، و از جنس سهروردی و ابوطالب مکی است نه از نوع مولوی و حافظ شیرازی. پس تعجب نباید کرد که کتاب مصباح

الهدایه گاهی به کتاب فقه و ادعیه و اعمال سنوی شبیه‌تر است تا به کتاب تصوف و عرفان.^{۱۰۶}

یکی از مباحث اصلی و شاید مهم‌ترین مبحث تصوف ابن عربی مربوط است به مسئله‌ی «ولایت». در ایران، گرچه شیعه و سنی در بحث‌های نظری‌شان درباره‌ی «ولایت» تفسیرهای خودشان را از آرای ابن عربی ارائه می‌دادند، اما در بسیاری از خانقاه‌ها، شیوخ خانقاه‌ها با این ادعا که علم ظاهر (شرع) و علم باطن را با هم داشتند، نایب پیامبر تلقی می‌شدند. در متن *مصباح الهدایه* در «آداب مرید با شیخ» و در «آداب شیخی و فضیلت آن»، وجود شیخ را «تذکره‌ای» از وجود نبی می‌داند و می‌گوید: «الشیخ فی قومیه کالنبی فی امتیه» و تصریح می‌کند که «بعد از درجه نبوت، هیچ درجه فاضل‌تر از درجه نیابت نبوت نیست در دعوت خلق با حق بر طریق متابعت رسول صلی الله علیه و سلم. و مراد از شیخی این نیابت است...»^{۱۰۷} همین معنی یعنی اثبات نیابت و ولایت برای شیوخ سلسله‌های خانقاهی در متون مشابه دیگر که در همان قرن‌ها تألیف شده‌اند، انعکاس روشنی دارد. برای نمونه عباراتی را از *مرصادالعباد*، یکی از متن‌های مهم عرفانی قرن هفتم هجری نقل می‌کنم. نویسنده‌ی آن نجم رازی (۵۷۳-۶۵۴ ه. ق) معروف به نجم دایه است. نخستین تحریر کتابش را در ۴۵ سالگی به پایان برده است. پیر مرشد او مجدالدین بغدادی بوده است. از وابستگان سلسله‌ی کبرویه. نجم دایه به همان سنت تصوفی وابسته است که به تصوف عابدانه و متشرعانه مشهور است. در ضمن او سنی اشعری بسیار متعصب هم هست که تعصب مذهبی او را جای جای *مرصادالعباد* می‌توان دید.^{۱۰۸} او از طریق مجدالدین بغدادی به سلسله‌ی کبرویه و نجم‌الدین کبری هم منسوب است.

در باب پنجم *مرصادالعباد*، طایفه‌ی علما را به سه دسته تقسیم می‌کند. آنان که علم ظاهر دارند، کسانی که علم باطن دارند، و سوم آنانی که علم ظاهر و باطن را با هم دارند، و این گروه اخیر به زبان او «نادره» بوند. «در هر عصر

اگر پنج کس در جمله‌ی جهان باشند، بسیار بُوَد. بلکه برکت یکی از ایشان شرق و غرب عالم را فرارسد، و قطب وقت بُوَد. و عالمیان در پناه دولت و سایه همت او باشند.» چنین کسی همان است که خواجه‌ی عالم «بدو تفاخر می‌کند که علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل.» اینان «میراث خواران انبیاء» هستند که «میراث علوم ظاهر و علوم باطن ایشان یافته‌اند که ان العلماء ورثه الانبیاء.»^{۱۰۹} کمی بعد در ذکر طایفه‌ی مشایخ تصریح می‌کند که منظور او از این نوع علما، علمایی که علم ظاهر و باطن را با هم در اختیار دارند، همان مشایخ صوفیه‌اند و در وصف مشایخ تصریح می‌کند که «اینها خلاصه آفرینش، و خلیفه حق، نایب و میراث‌دار انبیاء‌اند، که علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل، دیده هر کس بر جمال کمال ایشان نیفتد که در زیر قباب غیرت حق متواری‌اند.»^{۱۱۰}

قصدم از نقل این نمونه‌ها، طرح و بیان دو نکته‌ی مهم است. یکی این که مستندات فقهایی چون نراقی به احادیث مهمی است که به اشکال مختلف مورد استناد متون صوفیه به خصوص مورد استناد صوفیان متشرع بوده است، دوم این که همان نوع ولایت جامعی را که صوفیان سلسله‌های خانقاهی برای مشایخ خود منظور کرده‌اند، نراقی‌ها هم برای ولی فقیه منظور کرده‌اند، تقریباً با همان شیوه‌ی استدلال و با همان مستندات که صوفیه به کار گرفته‌اند. با این تفاوت که در داعیه‌ی صوفیان گرچه در معنی، ولایت، ولایتی جامع است و اولیا در مقام نیابت پیامبرند، اما چنین ولایتی در دید آنان به معنی حکومت و کشورداری نبوده و فقط به تصرف، تصرف در مریدان الزام داشت.

اگر از این تفاوت بسیار مهم که مفهوم دایره‌ی ولایت را به کشورداری و حکومت سیاسی هم می‌کشاند بگذریم، از نظر ساختار، شیوه‌ی بحث، نوع استدلال، تفاوت چندانی بین آنچه که صوفیه‌ی متشرع گفته‌اند و بعضی از فقهای دوره‌ی قاجار ادعا کرده‌اند، وجود ندارد. برای این که این تشابه در استدلال به‌طور واضح مشخص شود، با نقل عباراتی از یکی از مجتهدان معروف دوره‌ی قاجار به نام کشفی (سید جعفر بن اسحاق کشفی ۱۱۸۹-۱۲۶۷ ه. ق) این بخش از بحث را به پایان می‌برم.

این کشفی از شاگردان علامه بحرالعلوم بود و از جمله موضوعاتی که در بسیاری از نوشته‌هایش مورد بحث قرار داده، مسئله‌ی حکومت بر جامعه‌ی اسلامی است. دیدگاه او درباره‌ی حکومت در میان دیدگاه‌های مجتهدان عصر قاجار ویژگی مهمی دارد. عبدالهادی حائری در کتاب خود، مباحث نظری او را درباره‌ی حکومت به دقت بررسی کرده است. مأخذ ما در نقل آرای او همین کتاب حائری است.^{۱۱۱} او از حامیان فتحعلی شاه بود و با او روابط نزدیک و دوستانه داشته است. گرچه عملاً همچون مجتهدان دیگر حامی شاه بوده است، اما در مقام نظر همانند همان مجتهدان معتقد به ولایت، بر این عقیده بود که حکومت از آن مجتهد شایسته است. با این تفاوت که در دنیای عمل، در زمانه‌ی خود چنین مجتهدی را سراغ نداشته است. پس در چاره‌اندیشی‌های عملی‌اش درباره‌ی سلطنت به این نتیجه رسید که اگر سلطان در حد اجتهاد به علوم شرع واقف باشد، سلطنت و حکومتش خالی از اشکال است. در غیر این صورت باید در جمیع امور بر وجه تقلید از عالم صاحب بصیرتی پیروی کند. بهتر است که عین نوشته‌ی او را بیاوریم:

«سلطنت بدون علم نمی‌شود و سلطان باید که اول تحصیل شریعت خود را در اصول و فروع و اخلاق نماید بر وجه بصیرت خود و به نحوی که آن را در این زمان‌ها اجتهاد گویند، یا بر وجه تقلید و مصاحبت نمودن او با عالم صاحب بصیرتی که عالم به علم خود و تمام عیار باشد، تا آنکه در جمیع حرکات و سکنات و عقاید و معارف و اخلاق، او را بر جاده شریعت و صواب وادارد...»^{۱۱۲}

او که معتقد بود «علما به حسب رتبه در مرتبه‌ی اول از خلافت از جانب خداوند می‌باشند و خلافت ایشان اعظم و اقدم از جمیع انواع خلافت» است، می‌گفت: «عالمی که "علم ظاهر و باطن" هر دو را داشته باشد از اولیاء الله و اهل فوز و سعادت» است، از این رو «خیر و برکت» عالم و مجتهدی از این دست «شرق و غرب عالم را فرا می‌گیرد و مردمان در پناه دولت و سایه‌ی همت او

می‌باشند» و هموست که «قطب زمان» به شمار می‌آید و تاج «العلماء و رثة الانبیاء» را بر سر دارد و پیامبر اسلام در مورد مردانی مانند او گفته است: «علمای امت من همانند پیامبران بنی اسرائیلند.»^{۱۱۳} چنین مجتهدی نمی‌تواند فقط به اتکا «علوم رسمیه» رهبر و پیشوای مردم شود مگر آنکه از «تأییدات ارواح ملکوتیه و حصول قوه قدسیه» برخوردار باشد. اما مجتهدی با چنین مشخصات به آسانی به دست نمی‌آید. به قول کشفی «نادرالوجود می‌باشد و در هر عصر اگر پنج نفر باشند، بسیار خواهد بود.»^{۱۱۴}

شیوه‌ی استدلال، استناد و مهم‌تر از همه شباهت سخنان او با سخنان نجم رازی روشن‌تر از آن است که نیازی به توضیح باشد. آن‌جا نجم رازی یک صوفی اشعری متعصب قرن هفتم بود که آن سخنان را در ولایت و نیابت شیوخ سلسله‌های خانقاهی می‌نوشت و این‌جا کشفی مجتهد شیعی دوره‌ی قاجار است که همان حرف‌ها را در ولایت فقیه و نیابت مجتهد شایسته، تکرار می‌کند.

تطور مفهوم ولایت^{۱۱۵} از «ولایت» در معنی فناء فی‌الله و دوستی حق به «ولایت» در معنای نیابت نبی و پیغمبر، همان تفاوت دیدی را به نمایش می‌گذارد که در نظریه‌ی عرفانی عزیز نسفی و پیر و مرشد او، سعدالدین حموی دیدیم. در دید نسفی «ولی» کسی است که کار او «شیخی و پیشوائی و دعوت و تربیت خلق» یعنی ارشاد مردم به خصوص ارشاد شرعی و مذهبی مردم نیست، چرا که به اعتقاد نسفی «اظهار شریعت» کار علمای دین است.^{۱۱۶} اما نظریه‌ی استاد و مرشد او سعدالدین حموی، صوفی شیعی مشرب، با نظریه‌ی نسفی اختلاف اساسی و فاحشی دارد. همان‌گونه که پیش‌تر نقل کرده‌ام، نخستین سخن حموی در مفهوم ولایت و کار اولیا این است که «اولیاء خلق را... به دین دعوت کنند» و صریحاً از دوازده کس به اولیایی یاد می‌کند که خداوند عالم آنان را «به ولایت خود مخصوص کرد، و ایشان را نایبان حضرت گردانید...»^{۱۱۷} این تفاوت دید در سیر تطور رسومات خانقاهی و نگرش‌های عرفانی، کم‌کم از میان برمی‌خیزد. بسیاری از صوفیان سنی و شیعی

در همان دوره‌ها و دوره‌های بعد،^{۱۱۸} ولایت در مفهوم نیابت نبی را به شیوخ و پیران طریقت خود اختصاص می‌دهند و شئوناتی را که برای نبی و ولی در نظر داشتند برای شیوخ خود هم اثبات می‌کنند. به زبان روشن‌تر دو مفهوم «ولی» و «نبی» در هم می‌آمیزد و اولیا به واسطه‌ی ولایتی که دارند، نیابت، یعنی نیابت شرعی هم پیدا می‌کنند و شیوخ طریقت‌های مختلف به عنوان مظهر چنین ولایت و نیابتی معرفی می‌شوند.

متون صوفیه‌ی قرن‌های هفتم و هشتم هجری، همان‌گونه که پیش‌تر آمد، مؤید نظر من است. هم عزالدین محمود کاشی صاحب *مصباح الهدایه*، سنی‌ای که تمایلات شیعی هم دارد و هم نجم رازی سنی متعصب، در این نکته توافق دارند که صاحبان علوم «ظاهر» و «باطن» (یعنی پیران و مشایخ طریقتی آنان) از پیامبر نیابت دارند و «خلاصه آفرینش، و خلیفه حق، نایب و میراث‌دار انبیاءاند...»^{۱۱۹} خطر این تحول در مفهوم ولایت و این تفاوت برداشت‌ها که بیشتر دستاورد وحدت تشیع و تصوف بود و تحت تأثیر آرای ابن عربی قرار داشت، امری نبود که از دید بعضی از عرفای همان دوره پنهان مانده باشد.

یکی از کسانی که ناقوس خطر را به صدا درآورد، عزیز نسفی بود. پیش‌تر نقد او را و اختلاف نظر او را با شیخش، سعدالدین حموی نقل کرده‌ام، نسفی در ادامه‌ی همان اعتراض می‌نویسد:

«ای درویش! شیخ هرچه فرماید، از سر دید فرماید. اما بسیار کس به این سخن زیان کردند و می‌کنند و بسیار کس سرگردان شدند و می‌شوند. مراد من از این سخن آن است که من در عمر خود چندین کس را در خراسان، و کرمان و پارس دیدم که این دعوی کردند که این صاحب زمان که خبر داده‌اند مائیم و این احوال که خبر داده‌اند بر ما ظاهر شد، و نشد و در این حسرت مردند و بسیار کس دیگر آیند و این دعوی کنند و درین حسرت میرند. ای درویش! درویشی کن که هیچ مقام بزرگتر از درویشی نیست و هیچ طایفه فاضلتر و گرامی‌تر به نزد

خدا از درویشان نیستند...»^{۱۲۰}

عزیز نسفی به روشنی می‌دید که حاصل آن نوع نظریه‌پردازی‌های متشرعانه‌ی صوفیانه، سرانجام سر از کجا در می‌آورد. اگر در زمانه‌ی او در نتیجه‌ی وحدت تصوف و تشیع و به برکت تفسیر شیعی آرای ابن عربی، آن نوع نظریه‌پردازی‌ها به «دعوی صاحب‌زمان» بودن و ادعای «صاحب‌زمانی» منجر می‌شد، در زمانه‌ی ما، بعد از آن همه بحث‌ها که در طول تاریخ درگرفته بود، چنین نظریه‌هایی سر از آستین نظریه «ولایت فقیه» درآورد که همه‌ی شئونات پیغمبر و امام را برای ولی فقیه ثابت می‌داند.^{۱۲۱}

شاید به همین جهت و به جهت درک همین خطر اساسی بود که نسفی در تفسیر و تعبیر حدیث العلماء ورثة الانبیاء، صریحاً علمای شرع را وارث علوم شرعی و ظاهری اعلام کرد و گفت، کار اولیا، شیخی و پیشوایی دین نیست و علمای شرع‌اند که صاحبان علوم ظاهری و شرعی‌اند و می‌توانند «اظهار شریعت» کنند. او به گمان خود می‌خواست با جدا کردن کار «ولی» (صاحب علم باطن) از کار مجتهد و فقیه (صاحب علم ظاهر و شرع) از تداخل و درهم آمیزی مفاهیمی که به نظریه‌ی ولایت در معنای نیابت، نیابت شرعی ولی منجر می‌شد جلوگیری کند. حاصل سخن او به یک معنی این بود که بعد از پیغمبر علما و مجتهدان دین باید به کار ترویج شریعت و امور آن بپردازند و ادعای ولایت نکنند و اولیا هم باید داعیه‌ی پیشوایی و تربیت خلق نکنند و «روی در خدا» داشته باشند و «به ذکر خدا و مشاهده»‌ی حق مشغول باشند. اما در همان قرنی که او می‌زیست، در عوارف المعارف اثر شهاب‌الدین ابوحنفص سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ ه. ق.) ساز دیگری نواخته می‌شد. این شهاب‌الدین سهروردی (با سهروردی شیخ اشراق مقتول در ۵۸۷ ه. ق. اشتباه نشود) از برجسته‌ترین پیران طریقت سلسله‌های صوفیه‌ی متشرع و مظهر بزرگ تصوف عابدانه و متشرعانه است که بسیاری از شعب سلسله‌های صوفیه‌ی دین‌ورز و زاهد مسلک در طریقت به او و پیرش ابوالنجیب سهروردی منسوبند.

مأخذ عمده و اصلی مصباح‌الهدایه که از زیردست صوفی متعصب و دین‌ورزی چون عزالدین کاشانی گذشته است، و پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام، همین کتاب عوارف‌المعارف سهروردی است. اهمیت آن برای سلسله‌های خانقاهی در ایران بدان پایه و مایه بوده است که در همان قرن هفتم سه بار به زبان فارسی ترجمه شد و در مدتی کوتاه کتاب درسی خانقاه‌ها شد و بعدها چنان اشتهاری یافت که رواج کار بعضی از خانقاه‌ها به تدریس آن مشروط شد. تولیت خانقاه غازان خان در بغداد به عهده‌ی خواجه رشیدالدین فضل‌الله (متوفی ۷۱۸ ه. ق) وزیر غازان بوده است. رشیدالدین وقتی بر آن می‌شود که مقام شیخی این خانقاه را بر عهده‌ی یکی از شیوخ و صوفیان عصر بگذارد، در مکتوبی که به او منسوب است و به نایب خود در بغداد نوشته، شیخی آن بقعه را بدان شرط به شیخ مورد نظرش تفویض می‌کند که شیخ متعهد شود عوارف‌المعارف را در خانقاه تدریس کند. چون آن نامه سند مهم و روشن‌گری است، بخش‌هایی از آن را در زیر می‌آورم:

«و خانقاه پادشاه سعید، غازان خان... که در بلدة بغداد واقع است و تولیت آن بقعه به ما متعلق، چند وقت بود که می‌خواستیم که شیخی را... نصب کنیم تا به میامن محاسن اعمال سنیه و افعال مرضیه او، آن بقعه را رواجی پیدا آید و شرفی حاصل شود. و چون جناب شیخ اکثر اوقات و اغلب ساعات در گوشه خلوت... منزوی می‌بود، بدین جهت آن بقعه را به جناب ایشان تفویض نمی‌کردیم. در این وقت به موجب درخواست ما، از خلوت به جلوت مایل شده... شیخی آن بقعه را بدو مفوض گردانیدیم... مشروط بر آنکه به درس عوارف‌المعارف که از مصنفات شیخ شیوخ‌العالم قدوة الاقطاب زبدة الاوتاد... ابو حفص عمر السهروردی است... قیام نماید.»^{۱۲۲}

این کتاب سهروردی یکی از منابع مهم در تصوف عملی است. باب اول و سوم کتاب منشأ علوم صوفیان و فضیلت علم صوفی است. در باب اول به استناد

یک حدیث، درباره‌ی علم، فقه و علمای دین سخنی دارد بسیار مهم که حاصل آن سخن را از ترجمه‌ی ابومنصور عبدالمومن اصفهانی^{۱۲۳} نقل می‌کنم. می‌گوید: رسول خدا گفت آنچه که خدای تعالی مرا بدان فرستاده است «مثل باران بسیار است که بر زمین بارد.» قسمتی از این زمین باران را به خود جذب می‌کند و در نتیجه ثمر می‌دهد، و نبات و گیاه می‌رویانند و مردمان از ثمرها و گیاهان آن بهره‌مند می‌شوند. قسمتی از این زمین که در آن «کوه‌های فراخ» است، آب باران را به خود جذب نمی‌کند، بلکه در خود جمع می‌کند و مردمان از این آب می‌نوشند و بدان زراعت و کشت و کار کنند. و قسمتی هم باشد که نه آب باران را جذب می‌کند و نه جمع می‌کند. هیچ بهره‌ای نمی‌رساند. سهروردی در توضیح تمثیل یاد شده می‌گوید: دل امت در «قبول... آب علم» مثل همان زمین است. و در توصیف صوفیه می‌گوید: دل این طایفه همچون «زمین پاک است» که آب علم را جذب می‌کند و از این علم «ثمره زهد و صبر و قناعت و توکل و خشوع و خضوع» برایشان حاصل می‌شود و هم خود بهره‌مند می‌شوند و هم به دیگران بهره می‌دهند. و طایفه‌ای دیگر هستند [منظور علمای ظاهر است] که دلشان مثل «حوض‌های بزرگ» است که آب علم در آن جمع می‌شود. دیگران از آن «فایده‌گیرند» و آنان خود «از آن بی‌بهره و محروم» اند. و بعضی از دل‌ها باشد که همچون زمین شوره است. نه بهره می‌گیرند و نه بهره می‌دهند. می‌گوید: مثال «نوع اول دل‌های صوفیان و صادقان و مشایخ طریقت است که در تزکیه نفس و تصفیه دل، سعی‌ها کنند... لاجرم، استعداد و شایستگی شیخی و مقتدایی بیابند... نوع دوم: دل‌های علمای تفسیر است و ائمه حدیث و فقهای اسلام که در جمع کردن و یاد گرفتن و خواندن و نوشتن سعی کنند، از جوهرات تفسیر و تأویل و علم لغت و علم نحو و تصریف... و معرفت راویان و معرفت اصول فقه و علم خلاف و بحث آن.» بعد می‌افزاید: بنیاد راه سلوک، علم است و عالم و فقیه حقیقی کسی نیست که صرفاً «مسائل و کتاب بسیار یاد دارد» بلکه «فقیه آن است که زاهد باشد در دنیا و اندرون خود پاک گرداند از لوث محبت دنیا... و از علم دراست [منظور

علوم اکتسابی شرعی است [آنقدر بیاموزد که در عمل آورد، چون به عمل مشغول شود، به آن مقدار که معلوم او باشد، علم وراثت [منظور علوم انبیا و علوم غیر اکتسابی است] بدو رسد، یعنی نسبت درست کند به انبیاء - علیهم السلام - قال رسول الله - صلّم - العلماء ورثة الانبیاء یعنی دانایان میراث‌داران پیغمبرانند، هرآینه صوفیان در صحت این نسبت کوشیدند، و از علم حظی وافر و از عمل حظی کامل حاصل کردند تا میان علم دراست و علم وراثت جمع کردند.»^{۱۲۴}

بدین ترتیب در دید سهروردی علمای تفسیر یا کسانی که ما به‌عنوان علمای شرع می‌شناسیم و علمشان محدود به علم دراست و از مقوله‌ی علوم اکتسابی است، فقیه به معنی حقیقی کلمه نیستند. فقیه حقیقی فقط صوفیان و مشایخ طریقت صوفیه هستند که علم دراست (علم ظاهر) و علم وراثت (علم باطن) را با هم دارند و شایسته‌ی «شیخی و مقتدایی» اند. و «شیخ کامل» چون نسبت «معنوی خود با حضرت رسالت درست کند» «به متابعت سیدانبیاء... مستحق میراث علم بی‌واسطه شود و دلش معدن حکمت شود. پس کلام او کلام انبیا باشد، و، سیرت او سیرت انبیاء، پس به واسطه علم و حکمت، امام و مقتدای خلاق شود، و از اثر و برکت نفس پاک او، بسی طالبان صادق راه یابند،... نجات ابد حاصل کنند و به دولت باقی و نعیم سرمدی به شرط متابعت و تسلیمی حکم شیخ برسند...»^{۱۲۵}

این منزلتی که در زبان تصوف سهروردی برای شیوخ سلسله‌های خانقاهی و به‌طور کلی مشایخ در نظر گرفته می‌شد در دنیای عمل و در تصوف عملی به درهم آمیزی دو مفهوم نبی و ولی در وجود شیخ می‌انجامید که می‌توان از آن به نوعی ولایت فقیه یاد کرد. از آن جهت گفته‌ام نوعی ولایت فقیه که مفهوم حکومت و کشورداری در این نوع ولایت شیوخ سلسله‌های خانقاهی وجود نداشته است و همچنان که پیش‌تر به‌طور مکرر گفته‌ام ضبط و ربط این مفهوم مربوط است به دوره‌ی قاجار. گرچه تصوف اصولاً از دخالت در امور سیاسی پرهیز داشت، اما بسیاری از صوفیان متشرع قرن‌های هفتم و هشتم به بعد،

نه تنها با حکومت‌ها رابطه‌ی خوبی داشته‌اند، بلکه در پاره‌ای موارد از حامیان همان حکومت‌های جابر هم محسوب می‌شدند.

همین سهروردی که به گفته‌ی جامی «شیخ‌الشیوخ» بغداد بود با خلیفه‌الناصرالدین عباسی ارتباط بسیار نزدیک داشت و از جانب او به دربار ملوک و سلاطین رفت و آمد می‌کرد و در مسائل مهم سفیر و فرستاده‌ی خلیفه بود. سهروردی در ۶۱۴ ه. ق به سفارت به دربار علاءالدین محمد خوارزمشاه رفت. در ۶۱۸ ه. ق. از طرف خلیفه برای علاءالدین کیقباد خلعت فرمانروایی ممالک روم برد و «مقرعه‌ی حدود که چهل چوب باشد به پشت آن سلطان کوفت».^{۱۲۶}

اگر بخواهم از ارتباط این نوع صوفیان خانقاهی، در دوره‌ی مغول و تیموری، با حکومت‌ها نمونه بیاورم، مثنوی هفتاد من کاغذ خواهد شد. بسیاری از خانقاه‌های رسمی و غیررسمی و صوفیان سرشناس این دوره‌ها جیره‌خوار سلاطین، حکومت‌ها و صاحبان قدرت بودند. بخشی از شرح مخارج یکی از همین خانقاه‌های رسمی یا حکومتی در وقفنامه ربع رشیدی با پاره‌ای ریزه‌کاری‌ها آمده است.^{۱۲۷} درحقیقت از قرن ششم هجری به بعد، به خصوص در قرن‌های ۷ و ۸ هجری، با مسلط شدن تصوف عابدانه و متشرعانه، تصوف عاشقانه و عرفان درخشان ایرانی کم‌کم از نفس افتاد و آن‌همه شور و آزادگی و تساهل که در عرفان و تصوف اصحاب «سُکر» و عشق وجود داشت، روز به روز کم‌سو و کم‌سوتر شد.

با درگذشت مولوی میراث عرفان جنیدی و مشرب تصوفی که بر «صحو» تکیه داشت یعنی تصوف عابدانه و متشرعانه، عملاً بر میراث عرفان حلاجی و بایزیدی چیره‌شد و در چنبره‌ی رسوم خانقاهی و در گذرگاه بحث‌های خشک نظری بر سر عقاید ابن عربی، به شیوه‌ی مسلط تصوف در ایران مبدل شد. صوفیان متشرع و هوشمند و فرصت‌شناس و دنیادوست جای صوفیان عاشق و ارسته‌ی آزاده را اشغال کردند. خانقاه‌ها که کارشان به حل و فصل امور شرعی و اجتماعی و سیاسی هم کشیده شده بود، اینک دامگاه‌هایی شده بودند

برای فریب و تخدیر مردم و در جهت حمایت از حکومت‌ها، از یکدیگر پیشی می‌گرفتند. طنین ناقوس خطری که به دست عارف دل‌سوخته‌ی قرن هفتم، عزیز نسفی نواخته شده بود، این بار در قرن هشتم در شعر حافظ شیراز، در آسمان شعر فارسی می‌پیچید که:

مرغ زیرک به در خانقه اکنون نپرد

که نهاده است به هر مجلس وعظی دامی

یا «در خانقه ننگجد اسرار عشق‌بازی»

شعر او که زبردست‌ترین ناقد عاطفی تاریخ و فرهنگ ما هم بوده است، نقد روشنی هم از اوضاع زمانه به دست می‌داد. در گذرگاه همین نقدها، هستی و «نقد صوفی» را هم به نقد می‌کشید:

نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد

ای بسا خرقه که شایسته‌ی آتش باشد

در جهان همین نقدها او که «طاق خانقاه و رباط» عصرش را «به نیم جو نمی‌خرید» و از «خانقاه» به «میخانه» می‌رفت تا گوشه‌ی میخانه را «خانقاه» خود سازد،^{۱۲۸} در زیر لب زمزمه می‌کرد:

در میخانه‌ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود

یا:

حدیث مدرسه و خانقه مگوی که باز...

لابد در گوشه‌ی همان میخانه‌ها در روزگاری که پیران صوفیه در خدمت ستم و ظلم قد راست می‌کردند، جام شرابش را به «شادی شیخی که خانقاه ندارد» می‌نوشید تا «خرقه‌ها [بشوید] از عجب خانقاهی». این صدای نقد اوست که از پسِ غبار قرن‌ها، پرده از چهره‌ی صوفیان عصرش برمی‌دارد و به نام و نشان هستی‌شان را به نقد می‌گیرد، به «نام»:

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد

صوفی شهر بین که چون لقمه‌ی شبهه می خورد
 پارِ دُمش دراز باد آن حیوانِ خوش علف
 یا:
 کجاست صوفیِ دَجّال کیش و ملحد شکل...

درین صوفی و شان دردی ندیدم...
 و نیز به «شان» با تعبیر «کوتاه آستینان» و «آستین کوتاه» از آنان یاد می کند.
 آستین کوتاه و کوتاه آستینان تعریضی است به صوفیه. حافظ این تعریض را از
 آن جهت در مورد صوفیه به کار می برد که به قول سیف الدین باخرزی «جامه
 کوتاه تا نیمه ساق و آستین کوتاه و فراخ داشتن از شعار اصحاب تصوف
 است.»^{۱۲۹}
 یا:

ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم
 ز آن چه آستین کوتاه و دست دراز کرد
 یا:

به زیر دلّی ملمع کمندها دارند دراز دستی این کوتاه آستینان بین
 و نیز با تعبیر «ازرق پوشان»، «لباس ازرق»، «دلّی ازرق» از صوفیه یاد و انتقاد کرده
 است. در روایت سیف الدین باخرزی، رنگ لباس صوفیان، بسته به حالات و
 مقامات آنان متفاوت است: سفید، سیاه و کبود (ازرق) هریک مظهر مقامی است
 و حالتی. اما کسانی از صوفیه «که از ظلمت طبیعت و غفلت عادت بواسطه تویه
 و سلوک قدم بیرون نهاده اند و به نور دل و توحید هنوز نرسیده اند، ایشان
 رنگ کبود پوشند که این رنگ ازرق، متوسط است میان سفید و سیاه... یا
 چنین گوئیم که سالکانی که از بدایت... و قابلیت، قدم پیشتر نهاده اند و لکن به
 کمال فقراتم واصل نگشته اند، ایشان نیز اگر کبود پوشند شاید...»^{۱۳۰}
 و این هم صدای سخن حافظ است:

ساغر می بر کفم نه تا ز بر بر کشم این دلّی ازرق فام را

و:

غلام همت دُردی‌کشان یکرنگم نه آن گروه که ازرق لباس و دل‌سیه‌اند

یا:

پیر گلرنگ من اندر حقِ ازرق پوشان

رخصت خبث نداد، ار نه حکایت‌ها بود

نیز:

ما نگوییم بد و میل به ناحق نکنیم

جامه‌ی کس سیه و دلخ خود ازرق نکنیم

نقد حافظ بر صوفیه بیشتر ناظر است به نقد میراث تصوفِ عابدانه و متشرعانه، به‌خصوص میراث تصوف رسمی و خانقاهی عصرش. بنابراین اشتباه نشود. میراث تصوف عاشقانه‌ی ایران، در شعر او جایگاه خاص خود را دارد. اگر در بسیاری از شعرهای حافظ لفظ «صوفی» به‌طور نمادین مظهر تصوف متشرعانه و عابدانه قرار می‌گیرد و مورد انتقاد و مذمت واقع می‌شود، در نمونه‌های دیگر، لفظ «درویش» و «درویشی» به‌طور نمادین به عنوان مظهر تصوف و عرفان عاشقانه‌ی ایران و مظهر صوفیان راستین آزاده، به ستایش گرفته می‌شود. در حقیقت در شعر حافظ، با در تقابل نهادن دو لفظ «صوفی» و «درویش» دو شیوه‌ی تفکر در تصوف ایرانی و دو نوع صوفیه در مقابل هم نهاده می‌شود. به کارگیری لفظ صوفی در بسیاری از شعرهای او با کاربرد «بیشتر منفی» و به کارگیری لفظ «درویش» با بار عاطفی مثبت، جدال دو شیوه‌ی تفکر را در دنیای لفظ نیز به نمایش می‌گذارد. در شعر او تقابل معناها، اندیشه‌ها و جنگ و ستیزی که در دنیای معناها وجود دارد، به‌وضوح به دنیای الفاظ و کلمات هم کشیده می‌شود. بسیاری از کلمات و اسامی‌ای که در نظام ارزش‌گذاری جامعه بار مثبت دارند و به اصطلاح مستحسن و مورد قبول جامعه‌اند، در شعر او به کلمات و اسامی مذموم و نکوهیده تبدیل می‌شوند و بر همین روال بسیاری از کلمات و اسامی‌ای که در نظم جامعه بار منفی دارند و نامستحسن و مورد نکوهش‌اند، جان تازه می‌گیرند و مستحسن و مورد ستیاش واقع می‌شوند.

حافظ از طریق این جنگ کلمات و جابه‌جا کردن بار عاطفی و معنایی آنها، بنیان‌های موجودِ مورد قبول عامه را متزلزل می‌کند. به‌رغم برداشت‌های رایج زمانه به واژگان معنای دیگری می‌دهد و از طریق دستبرد به معانی کلمات، مفاهیم تازه‌ای می‌آفریند و تقابل معناها را به تقابل کلمات هم مبدل می‌کند. بدین ترتیب در شعر او چنان که دیگران هم گفته‌اند و هم نوشته‌اند، کلماتی چون: صوفی، محتسب، مفتی، عابد، زاهد، عافیت، مصلحت‌اندیشی، مسجد، صومعه، مدرسه و... بار منفی می‌گیرند و کلماتی چون: رند، درویش، میخانه، خرابات، باده، شراب، مست، مستی، لالایی و... که در نظام ارزش-گذاری جامعه از بار منفی برخوردارند، بار مثبت می‌گیرند. او با همین شگرد از میراث درخشان و شکوهمند عرفان عاشقانه‌ی ایرانی به «درویشی» و از عارفان واقعی و صوفیان راستین به «درویش» یاد می‌کند و بدین ترتیب به منزلتِ درخشان‌ترین بهره‌ی فرهنگ ایران، یعنی عرفان ایرانی که جوهر اصلی آن تساهل و آزادی و آزاداندیشی است ارج می‌نهد.

گویی هنوز خاطره‌ی سخن عزیز نسفی در حافظه‌ی او زنده است که می‌گفت: «ای درویش! درویشی کن که هیچ مقام بزرگتر از درویشی نیست و هیچ طایفه فاضلتر و گرامی‌تر به نزد خدا از درویشان نیستند، درویشانی که دانا و متقی باشند...»^{۱۳۱} و فراموش نکنیم که این سخن عزیز نسفی در نقد همان نوع برداشت‌های شیعی متشرعانه از تصوف، از دل به زبان آمده بود.

این هم صدای دیگری است از سخن حافظ:

آن که پیشش بنهد تاجِ تکبر خورشید

کبریایی‌ست که در حشمتِ درویشان است

از کران تا به کران لشکر ظلم است ولی

از ازل تا به ابد فرصتِ درویشان است

دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال

بی تکلف بشنو دولتِ درویشان است

و

دگر ز منزل جانان سفر مکن درویش که سیر معنوی و کنج خانقاهت بس

درین بازار اگر سودی ست با درویش خرسند است
خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی

در کوی عشق شوکتِ شاهی نمی‌خرند
اقرارِ بندگی کن و اظهارِ چاکری

...

سلطان و فکر لشکر و سودای گنج و تاج
درویش و امنِ خاطر و گنج قلندری

...

قدم منه به خرابات جز به شرط ادب
که ساکنان درش مَحَرمان پادشه‌اند

جفا نه پیشه‌ی درویشی است و راه‌روی
بیار باده که این سالکان نه مرد ره‌اند
مبین حقیر گدایان عشق را کاین قوم
شهان بی‌کمر و خسروان بی‌کله‌اند

بنده‌ی پیر خراباتم که درویشان او
گنج را از بی‌نیازی خاک بر سر می‌کنند

چون مصلحت‌اندیشی دور است ز درویشی
هم سینه پر آتش به، هم دیده پر آب اولی ۱۳۲
من از نقل و نقد این مطالب ناگزیر بوده‌ام. چرا که این مطالب با سیر تفکر
سیاسی و فرهنگی در جامعه‌ی ما مربوط است و با مسئله‌ی حکومت و تلقی‌های
مربوط به آن بی‌ارتباط نیست.

نقدی که در متون عرفانی از مسئله‌ی ولایت و حد و حدود دانش فقها و
اختیارات آنان شده است، به‌عنوان دستمایه‌ای معتبر، در دوره‌های مختلف
تاریخ ما، در جنگِ با متشرعان به کار گرفته می‌شد. یکی از علل اصلی دشمنی
فقها، مجتهدان و متشرعان با عرفا از همین نقد عرفا و شیوه‌ی استدلال آنها

ریشه می‌گیرد. عرفا با نقد خود، قدرت و اقتدار فقها را هم به پرسش می‌گرفتند و هم محدود می‌کردند. شیوه‌ی استدلال آنها در گذرگاه همین نقدها و نظرها ورزیده و ورزیده‌تر می‌شد. حتی در نقد شیعی معاصر بر مفهوم «ولایت فقیه»، گاه همان شیوه‌ی احتجاج و استدلال را به نوعی دیگر می‌توان نشان داد. اگر جوهر نظریه‌ی مهدی حائری را در نقد ولایت فقیه در ارتباط با مسئله‌ی «علم» و «نیابت» فشرده کنیم، در پاره‌ای موارد، حاصل سخن او و شیوه‌ی استدلال او کم و بیش همان چیزی است که در متون صوفیه هم آمده است.

همان‌گونه که پیش‌تر باز نموده‌ام در متون عرفانی، علوم مورد استناد علمای شرع، علوم اکتسابی است و چون علمای شرع از علوم باطن، علوم غیراکتسابی، بی‌بهره‌اند، نمی‌توانند ولی و نایب پیغمبر و امامان باشند که علمشان بی‌واسطه از منبع فیض الهی حاصل می‌شود. مهم‌ترین عنصر استدلال حائری هم بر همین نکته مبتنی است. حائری می‌نویسد: «استنباط فروع فقهی از اصول و قواعد کلیه، از نوع علوم انبیاء نمی‌باشد، چرا که علوم انبیاء از طریق اکتساب و استنباط نیست، بلکه از طریق وحی و اشراق و رسالت الهی است.» به‌زعم او که خود یک مجتهد شیعه است، «اکثریت قریب به اتفاق فقیهان... از علوم عقلیه و دانش الهی بی‌اطلاع‌اند» و اگر قرینه‌ای هم در روایت مورد بحث: «العلماء ورثة الانبیاء» وجود داشته باشد که نشان دهد مقصود از علما، علمایی است که علمشان همانند علوم انبیا است، چنین علمایی به‌قول او، جز «ائمة هدی علیهم السلام» نمی‌توانند باشند. چرا که ائمه هدی از یک «رابطه اشراقی و حضوری با علم عنایی حق تعالی... برخوردارند.» که جز آنان، «احدی را از این نمد کلاهی» نیست.^{۱۳۳}

حائری در جای دیگری از نوشته‌ی خود، شیوه‌ی استدلال فقهای چون نراقی را در درک و تحلیل عقلی آن احادیث از نوع «مغالطه لفظی» و «مغالطه اشتراک در لفظ» می‌داند که از عامیانه‌ترین و نازل‌ترین نوع مغالطات منطقی است.^{۱۳۴} و به تعریض می‌گوید چون بعید است که «فقهای عالی مقامی» چون نراقی «از روی سهو و نسیان و خطای در فکر» دچار این گونه مغالطات شده

باشند، پس تنها راهی که برای توجیه و «حمل به صحت این استنباط مغالطه-آمیز و فتنه‌انگیز» در طرح نظریه‌ی ولایت فقیه، به نظر می‌رسد این است که گفته شود: «اینان خواسته‌اند به هر نحوی که شده و از هر راهی که میسر است، تجاوزات و سرکشی‌های پادشاهان و قدرتمندان وقت کشور را که در ظلم و ستم و دستبرد به اموال و نوامیس مردم دریغ نمی‌کنند، مهار کرده و پیوسته یک حربۀ کنترل‌کننده‌ی معنوی را بالای سر این ظالمان و ستمکاران بی‌خبر از خدا و وجدان نگاه دارند تا هرگاه که جان مردم از نابکاری‌های این قدرتمندان به سر آمد، با یک حکم انقلابی آنان را به جای خود بنشانند.»^{۱۳۵}

البته توجیه اخیر حائری با آن چه که در پیش، در انگیزه‌ی نراقی در طرح نظریه‌ی ولایت فقیه، مبنی بر حمایت از پادشاه وقت (فتحعلی شاه) گفته است، ظاهراً تناقضی ندارد. من در این جا بر سر آن نیستم که کار حائری را به نقد بگیرم. در نقد او، از تصوف، تصوف شیعی و تصوف متشرعانه و عابدانه و نقش مؤثر آن در پی‌ریزی مفهوم «ولایت فقیه» سخنی نیست. او بیشتر به فقه شیعی و تحولات تاریخی آن نظر داشته است. حال آن که همان‌گونه که پیش‌تر نوشته‌ام، اختلاف نظر بر سر تفسیر روایت‌های مورد استناد نراقی و فقهای چون او، از چند قرن پیش وجود داشته است و من از نمونه‌ی سید حیدر آملی به حد کافی سخن گفته‌ام.

اما نکته‌ای که در نتیجه‌گیری‌های حائری اهمیت بسیار دارد این است که او می‌گوید احتمالاً فقهای چون نراقی از آن جهت به ابداع نظریه‌ی ولایت فقیه دست یازیده‌اند که می‌خواستند «پیوسته یک حربۀ کنترل‌کننده معنوی» بالای سر حکومت‌گران نگاه دارند تا در موقع لزوم با یک «حکم انقلابی» آنان را بر سر جای خود بنشانند. مفهوم این سخن حائری در تبیین و توجیه عمل فقهای چون نراقی پرده از یک واقعیت انکارناپذیر تاریخ دوره‌ی قاجار بر می‌دارد و آن واقعیت انکارناپذیر این است که در این دوره فقها و مراجع به چنان قدرتی دست یافتند که از لحاظ سیاسی خود را قادر می‌دیدند که کنترل حکومت‌ها را در اختیار بگیرند.

روحانیون و قدرت، روشنفکران و آزادی

جنگ ایران و روس در دوره ی قاجار، زمینه های اجتماعی تازه ای برای افزایش قدرت روحانیون در کنترل حکومت ها فراهم آورد. فتحعلی شاه برای بسیج مردم علیه لشکرکشی های روس به پشتیبانی و حمایت روحانیون نیاز داشت. مجتهدان با حکم جهاد علیه کفار روس به حمایت شاه برخاستند و مردم، به خصوص روستاییان را به نفع او در جنگ با روس به جهاد دعوت کردند. جنگ ایران با روس عملاً این فرصت تاریخی را به روحانیون داد که در سرنوشت سیاسی کشور مداخله ی فعال داشته باشند و کم کم شاه و قدرت حکومت را در قبضه ی حمایت و اقتدار خود بگیرند. در همین دوره به سید محمدباقر شفتی لقب حجت الاسلام داده شد و اجتماعی از روحانیون سرشناس در پایتخت گرد آمدند تا در کارها مورد مشورت قرار گیرند. دو مجتهد معروف این عصر، ملا احمد نراقی و سید مهدی بحر العلومی از جمله ی افراد مورد مشورت و مشاوره بودند.^{۱۳۶} ارتباط نزدیک فتحعلی شاه با میرزای قمی، کاشف الغطاء و دیگر روحانیون و مجتهدان بنام این دوره و علاقه ی وافر او به مسائل مذهبی زبانزد متون تاریخی این دوره است.

چنین تجربه ای، تجربه ی جنگهای ایران و روس، هم به حکومت گران و هم به خود روحانیون فهماند که مجتهدان شیعه در عمل تا چه اندازه قدرت دارند و می توانستند قدرت داشته باشند. جنگ های ایران و روس و نتیجه ی عملی این جنگ ها در بسط قدرت سیاسی روحانیون در ایران، چنان که باید مورد تحقیق و بررسی تاریخی مستقل و جدی قرار نگرفته است. نقد تاریخ این دوره و نتایج عملی جنگ های ایران و روس از این دیدگاه به درک

تحولات سیاسی و فرهنگی در تاریخ جدید ایران کمک بسیار خواهد کرد. قدرت و نفوذ و اعتباری که روحانیون در دوره‌ی صفوی به دست آورده بودند با حکومت افشاریه و زندیه رو به کاهش نهاد. اما در دوره‌ی قاجار به جهت تمایلات شیعی و مذهبی شاهان این سلسله و جنگ‌های ایران و روس، روحانیون شیعه مجدداً قدرت یافتند و روز به روز بر اعتبار کار آنان افزوده شد و عملاً به قدرت سیاسی تازه‌ای دست یافتند که تا آن زمان بی‌سابقه بود. عباس اقبال، سال‌ها پیش در این مورد چنین نوشت: «علمای امامیه دوره قاجاریه بر اثر تشویقی که از ایشان می‌شد و شهرتی که در نتیجه تألیفات و علم و فضل و کثرت شاگردان و مقلدین پیدا کردند، به تدریج چنان نفوذ یافتند که پایه قدرت خود را برابر یا بالاتر از قدرت سلاطین و اولیای امور گذاشتند و به نام ترویج احکام دین و اجرای حدود و نیابت از امام غایب، در بسیاری موارد سلاطین و حکام را مطیع اوامر و احکام خود کردند...»^{۱۳۷}

در این بخش از داوری اقبال، از نقش پراهمیت جنگ‌های ایران و روس در افزایش اقتدار روحانیون، به‌خصوص نقش این جنگ‌ها در شکل‌گیری قدرت سیاسی روحانیون و مداخله و مشارکت فعال آنان در امور سیاسی و حکومتی سخنی به میان نیامده است. در این که واقعه‌ی رژی و مداخله‌ی میرزای شیرازی و روحانیون در آن ماجرا، مهم‌ترین و مؤثرترین بخش مداخلات و قدرت‌نمایی سیاسی روحانیون را در عصر ناصری به نمایش می‌گذارد، تردیدی نیست. این که مردم میرزا را به صدور آن فتوا واداشته‌اند یا ابتکار صدور آن، از آن خود میرزای شیرازی و روحانیون بوده است یا نه، موضوع بحث من نیست. اهمیت سیاسی این فتوا در مقابله با قدرت شاه و نفوذ یک قدرت اقتصادی و سیاسی خارجی بر کسی پوشیده نیست. موفقیتی هم که در این اقدام نصیب روحانیون شده است بر اهمیت آن می‌افزاید. اما مداخله‌ی روحانیون در جنگ ایران و روس، اعلام جهاد و سرانجام شکست مفتضحانه‌ی ایران به نفع روحانیون تمام نشد. با این همه، اقدام مجتهدان در عصر فتحعلی‌شاه در اعلام و اعلان جهاد علیه روس و همکاری آنان با حکومت در

پیش‌برد جنگ و مشروعیت دادن به اقدام سیاسی دربار، از نظر تاریخی و از دیدگاه موردنظر من: بسط و گسترش نفوذ سیاسی روحانیون کم‌اهمیت‌تر از ماجرای رژی نیست و به همین جهت باید مورد نقد و ارزیابی جدی قرار گیرد. گسترش نفوذ روحانیون در این دوره و داعیه‌شان در مورد حکومت، صرفاً به دنیای نظر محدود نمی‌ماند. یعنی فقط این نبود که در مباحثات نظری مربوط به حکومت، تحت عنوان نیابت، خود را وارث حکومت در معنای کشورداری بدانند. اگر ملا احمد نراقی در مقام نظر، نظریه‌ی ولایت فقیه را تدوین می‌کرد، سید شفتی در مقام عمل، در اصفهان داعیه‌ی حکومت در سر می‌پروراند و عملاً به چنان اقتداری دست یافته بود که قدرت دولت و حکومت فرع بر قدرت او بود.

در دوره‌ی قاجار تا پیش از حکومت ناصرالدین شاه، در دوره‌ی حکومت محمدشاه، قدرت این مجتهد تا بدان جا رسید که نه تنها در امور داخلی ایران مداخله می‌کرد، بلکه در مسائل سیاسی با نمایندگان دولت‌های خارجی علیه حکومت ایران زد و بند هم می‌کرد. چنان که در ماجرای «هرات» با «سفیر انگلیس علیه حکومت متحد شد و همراه با روحانیون دیگر فتوا داد که لشکرکشی محمدشاه بر هرات خطاست.»^{۱۳۸} به وسوسه‌ی دکتر مکنیل، فرستاده‌ی انگلیس، به فکر خودمختاری هم افتاده بود.^{۱۳۹} ماجرای مداخلات انگلیس و همدستی نمایندگان آن دولت با حجة‌الاسلام شفتی، در نامه‌های اعتراض آمیز آجودانباشی سفیر ایران به پالمرستون وزیر خارجه‌ی انگلستان، به روشنی انعکاس یافته است. در یکی از نامه‌های آجودانباشی چنین آمده است. «مکنیل نه تنها اخبار نامه جنگ به امنای دولت علیه نوشت، بلکه با علمای ممالک محروسه ایران هم بعضی مضامین مبنی بر اخلال و افساد نگاشت. منجمله خدمت جناب فخرالاسلام آقا سید محمدباقر مجتهد اصفهانی [شفتی] از زنجان فرستاد.»^{۱۴۰} و در نامه‌ی دیگری به همان پالمرستون می‌نویسد: «کاغذ افساد و اخلال نوشتن مستر مکنیل به علما و فضلاء ممالک ایران... کاغذ نوشتن دولت انگریز به جناب فخرالاسلام آقا سید محمدباقر [شفتی]

مجتهد، به اصفهان چه مناسبت دارد.»^{۱۴۱}

ثروت و مکنت این مجتهد پرآوازه تا بدان پایه و مایه بود که شاگردش میرزا محمد تنکابنی نوشت، «در میان علماء امامیه مانند او در ثروت نیافتم، نه در اسلاف و نه در اخلاف.»^{۱۴۲} حتی یک بار فتحعلی شاه بر سر پاره‌ای مشکلات دست خواهش پیش او دراز کرد و سید شفتی «بیست هزار تومان به شاه» برات کرد. به روایت همان تنکابنی بیش از «دو هزار باب» دکان و «چهارصد کاروانسرا» در اصفهان داشت. در نقاط دیگر ایران، مداخل املاکش از بروجرد «سالی تقریباً شش هزار تومان بود و املاکی که در یزد داشت سالی دو هزار تومان... و دهاتی که در شیراز داشت سالی چند هزار تومان مداخل» داشت. «مجملاً سالی هفده هزار تومان مالیات دیوانی آن جناب در اصفهان بود»^{۱۴۳} اشتهاش تنها به ثروتش نبود. «امر به معروف آنجناب این بود که هفتاد نفر را به حدود شرعی قتل نمود و اما حد غیرقتل»^{۱۴۴} که جاری کرد؛ بود از شمار خارج بود. با چنین ثروت و اقتداری، طبیعی بود که مجتهد سر از چنبره‌ی حکومت مرکزی به در آورد. اوژن فلاندن که در اوج قدرت مجتهد و درگیری‌های او با محمدشاه در ایران بود، گزارش روشنی از اوضاع زمانه به دست می‌دهد. می‌نویسد:^{۱۴۵} «مجتهد و یارانش» در اثر قدرت کورکورانه و غرور، از ثروتهای بی‌دردسر استفاده کرده، طرحی ریختند تا بکلی از زیر قدرت شاه شانه خالی کنند. با زور پول، شورشیانی را اجیر کرده بودند که لوطی می‌نامیدند. «پادگانی کوچک در اصفهان تشکیل داده»، طوری که هیچ قدرتی نمی‌توانست با آنها مقابله کند. «بزور هرچه را می‌خواستند از اهالی می‌گرفتند. با سرنیزه به بازار حمله‌ور شده تجار را به پرداخت مالیات به آنها وادار می‌ساختند. کسانی را که مقاومت می‌کردند خانه و اموالشان را تاراج و زن و اطفالشان را با خود می‌بردند...» کار شورش و نافرمانی تا بدان جا کشید که «اساس سلطنت را نیز متزلزل گردانیده» بود. پس شاه و میرزا آقاسی به فکر چاره افتادند. شکایات مردم هم بالا گرفته بود. چاره‌ی کار در این دیده شد که شاه به اصفهان لشکرکشی کند. به قول فلاندن

شاه و آقاسی با شش هزار مرد و با توپخانه‌ی مجهز به اصفهان لشکر کشیدند. شورشیان دروازه‌های شهر را به روی شاه بستند، اما موفق نشدند. دروازه‌ها به توپ بسته شد و مجتهد از «عاقبت کار خود ترسید» دستور داد دروازه‌های شمالی شهر را باز کنند. شهر فتح شد. «شاه دیوانخانه‌ای تشکیل داد.» عده‌ای از روحانیون زندانی و تبعید شدند. پسر مجتهد و پسر امام جمعه‌ی شهر هم جزو تبعیدشدگان بودند. نوبت انتقام‌گیری حکومت و مردمی که ستم دیده بودند فرا رسید. کار مجازات به افراط کشید. فلان‌دن داستان دلخراشی را از این محاکمات و انتقام‌گیری‌ها که شنیده بود ثبت کرده است.^{۱۴۶}

با لشکرکشی شاه، نیمچه دولتی که شفتی در اصفهان تشکیل داده بود، برچیده شد و لوطیان او متواری شدند، یا به اسارت درآمدند و دوباره نظم دولتی برقرار گردید. اگر محمدشاه و میرزا آقاسی به جهت تمایلات صوفیانه، چندان بار و روحانیون بر سر مهر نبودند و به همین جهت در دوره‌ی آنان از نفوذ و اقتدار بی‌رویه‌ی روحانیون تا حد زیادی کاسته شد، در دوره‌ی ناصری ورق برگشت و قدرت روحانیون به‌طور عام و اقتدار مجتهدان و مراجع تقلید به طرز عجیبی گسترش یافت. در حقیقت از دوره‌ی ناصری به بعد، مداخلات مجتهدان و روحانیون در امور مملکتی، رنگ و بوی سیاسی بیشتری به خود گرفت. حوزه‌ی قدرتشان افزایش یافت. و در شهرهای بزرگ حاکمان واقعی مجتهدان بودند. عملاً تنها قدرتی که بالفعل و بالقوه در برابر قدرت حکومت، در جامعه نقش مؤثر و کارسازی داشت، قدرت روحانیون بود. قدرت قوام‌یافته‌ای که به تناسب زمان هم دست در دست حکومت داشت و هم در اقتدار سیاسی سهم بود و هم به تناسب زمان نقش اپوزیسیون قدرتمند و نسبتاً متشکل حکومت را بازی می‌کرد.

در جامعه‌ای که نه احزاب سیاسی وجود داشت و نه می‌توانست وجود داشته باشد و نه شرایطی برای تشکیل احزاب و دسته‌جات فراهم بود، روحانیون با نفوذ و اقتدار بیش از حدی که در دوره‌ی قاجار به دست آورده بودند، عملاً تنها جریانی بودند که می‌توانستند نقش اپوزیسیون حکومت را به

خود اختصاص دهند و چنان چه پیش‌تر به تفصیل باز نموده‌ام داعیه‌ی حکومت هم داشته‌اند و اگرچه در عمل با سلطنت همکاری هم می‌کرده‌اند، اما این همکاری مشروط بود. از این جهت مشروط بود که اگر حکومت را مطابق میل و خواست خود می‌دیدند با مشروع جلوه دادن آن با آن همکاری می‌کردند و اگر قدرت ایستادگی در برابر حکومت نداشتند و امکان سرکشی هم فراهم نبود، راه سازش مصلحتی پیش می‌گرفتند و از سر مصلحت سکوت می‌کردند و به قول میرزای قمی با حکومت «مماشات» می‌کردند.^{۱۴۷}

قدرت روحانیون صرفاً به قدرت سیاسی محدود نمی‌شد. از لحاظ اجتماعی تا ایجاد دادگستری و محاکم عدلیه در ایران، «امر مرافعه»‌ی مردم و «قضاوت» در دست روحانیون بود. و اینان محل رجوع مردم بودند. عملاً در بسیاری جاها بین «حکومت شرع» و «حکومت عرف»^{۱۴۸} بر سر مرافعات مردم و قضاوت‌هایی که صورت می‌گرفت، اختلاف ایجاد می‌شد. داستان این نوع اختلافات و احکام ضد و نقیضی که بر سر کارهای مردم از سوی مراجع شرع و عرف (حکومت) صادر می‌شد، داستان درازدامنی است. متون تاریخ این دوره، شواهد ریز و درشت بسیاری را بر سر این مسئله ثبت کرده است. یکی از کارهای مجلس اول، تشکیل کمیسیون علما بود برای به سامان رساندن کار محاکم عدلیه. چون «از دوران گذشته احکام شرعی و عرفی و ناسخ و منسوخ در دست صاحبان دعوا فراوان بود، و این خود کار محاکم عدلیه را که تازه تشکیل یافته بودند، دشوار می‌نمود، چون رویه قضایی ثابتی در این باره نبود، قرار شد هیأتی از علمای شرع به همه آن احکام برسند. حق و باطل را مشخص دارند و عدلیه احکامی را که ابرام شده باشند به اجرا گذارد و با این تدبیر قضایی تکلیف احکام ناسخ و منسوخ روشن گردد.»^{۱۴۹} ماجرای درگیری سید عبدالله بهبهانی با احتشام السلطنه در مجلس اول، نمونه‌ی بارزی را از همین نوع مداخلات بی‌رویه‌ی مجتهدان در امور حکومتی به دست می‌دهد. اهمیت ماجرا در آن است که موضوع آن به صورت یک مناقشه‌ی پارلمانی در جلسه‌ی علنی مجلس مطرح شد و کار بالا گرفت. آدمیت در

مجلس اول و بحران آزادی این موضوع را به دقت مورد بررسی قرار داده است. کسانی چون مخبرالسلطنه هدایت، یحیی دولت آبادی و خود احتشام-السلطنه هم در نوشته‌هایشان به ماجرا اشاره کرده‌اند. گزارش‌گران خارجی هم به جهت اهمیت موضوع آن را گزارش کرده‌اند. داستان از آن جا آغاز می‌شود که مردم زنجان از ستمگری‌های یکی از خوانین خمسه به نام جهانشاه خان به ستوه می‌آیند. شکایت مردم به مجلس هم کشیده می‌شود. جهانشاه خان متهم به قتل و غارت مردم بود. در یک «دعوی حقوقی ساده» مدعی‌ای شکایت به عدلیه می‌برد که جهانشاه خان، ملک او را تصرف عدوانی کرده است. موضوع شکایت در عدلیه مطرح بود که خان خمسه به بهبهانی متوسل می‌شود و بهبهانی به‌طور تلگرافی به حاکم آن جا دستور می‌دهد که «ادعای مدعی باطل است و متعرض ملک متصرفی جهانشاه خان نشوند». ۱۵۰ حکومت خمسه از مجلس کسب تکلیف می‌کند. احتشام‌السلطنه پاسخ می‌دهد، «آقای بهبهانی ابداً حق مداخله در وظایف قوه قضائیه و دخالت و دستور دادن به قوه اجرائیه ندارند. مدعی شکایت به عدلیه برده و شما مکلف به اجرای احکام عدلیه هستید. حکم آقا را ندیده فرض کنید و اعتبار ندهید.» ۱۵۱ به گفته‌ی آدمیت، رییس «مجلس به مأخذ قانون دستورالعمل حکام (مصوب سوم شعبان ۱۳۲۵ [۲۰ شهریور، سنبله ۱۲۸۶ شمسی]) عمل کرد که مقرر می‌داشت: چون حکام آلت اجرائیه‌اند بهیچوجه حق ندارند در احکام محاکم عدلیه تغییری بدهند و یا از اجرای قوانین موضوعه خودداری کنند.» ۱۵۲

اما مجتهد از اقدام رییس مجلس برآشفت و از او خواست که از ریاست مجلس استعفا کند. احتشام‌السلطنه موضوع را به جلسه‌ی علنی مجلس کشاند و سید را به مداخله در امور حکومت و پایمال کردن حقوق مردم متهم کرد. ۱۵۳ درگیری بهبهانی و احتشام‌السلطنه، دو رهبر برجسته‌ی مجلس به نفع مجلس نبود. موافقان و مخالفان صف بندی کردند و اغتشاش تازه‌ای ایجاد شد، و این ماجرا درست در زمانی اتفاق می‌افتاد که مجلس از هر سو تحت فشار بود و بنیان مشروطیت در خطر.

دخالت بهبهانی در امر مرافعه‌ی مدعی با خان خمسه، دخالت یک مجتهد بود بر اساس قدرت شرعی. چنین دخالتی در دوره‌ای که مشروطیت ایران تازه پا گرفته بود و رسیدگی به مرافعات مردم، مطابق قانون مصوب همان مجلس به محاکم عدلیه واگذار شده بود، کار شایسته‌ای نبود. چنین تناقضی در رفتار مجتهد مشروطه‌خواهی چون بهبهانی که آن همه در راه استقرار مشروطیت در ایران مبارزه کرده بود، از تناقض بزرگی پرده برمی‌دارد. تناقضی که در تاریخ این دوره یکی از عوامل مهم جدایی ملت و دولت بود. امری که آخوندزاده به‌جداً به آن اشاره کرده بود و من پیش از این از آن به‌اجمال سخن گفته‌ام و کمی بعد تفصیل آن را به دست خواهم داد.

دستور تلگرافی بهبهانی به حاکم، در حقیقت فتوای یک مجتهد بود در امر دعوی مردم. کاری عادی که پیش از استقرار مجلس و وضع قوانین مربوط به محاکم عدلیه، جزو وظایف اصلی مجتهدان بود. تناقض این گونه فتواها با احکام حکومتی هم، امر تازه‌ای نبود. اما مجتهد در جای دیگری ایستاده بود و زمانه هم داشت عوض می‌شد. او در مقطعی ایستاده بود که مشروطیت ایران با نظام پارلمانی تازه و با تصویب قوانین جدید و دستورالعمل‌های تازه برای حاکمان و قضات محاکم عدلیه و با تفکیک قوای قضایی و اجرایی، بر آن بود تا قدرت دولت را به‌عنوان تنها مرجع مورد قبول، جایگزین قدرت‌های پراکنده‌ی حکومت‌های شرع و عرف کند. شگفت‌آور آن که در همان مجلس، کمیسیون علما برای رسیدگی به احکام متناقض شرعی و عرفی پیشین و ناسخ و منسوخ با حضور همین بهبهانی تشکیل شده بود.

اما مجتهد مشروطه‌خواه هنوز با گذشته‌ی خود، با قدرت شرعی و با اقتداری که یک مجتهد شرع می‌توانست داشته باشد، تماماً وداع نکرده بود. تناقض عمل او، مشروطه‌خواهی که برای استقرار مشروطیت و حکومت قانونی مبارزه می‌کرد و مجتهدی که همچنان به اتکای قدرت شرعی‌اش، در امر مرافعه مداخله می‌کرد و حکم می‌داد، تناقض اساسی‌تری چون تناقض شرع و عرف را هم به نمایش می‌گذاشت. و این همه در حالی اتفاق می‌افتاد که

مشروطیت تازه پای ایران، ظاهراً بر آن بود تا به عنوان بیان قانونی همه‌ی آن‌چه که «عرف» می‌نامیم، جایگزین «شرع» شود.

اقدام مجتهد، محل بروز چنین تناقضی بود. تناقض بین شرع و عرف. به همین جهت رییس مجلس مشروطه خواه و مدافع قانون که نماینده‌ی «عرف» هم بود، عمل او را برنتابید و به مقابله برخاست و نمایندگان دیگری هم به دفاع از او برخاستند. گرچه دعوای بهبهانی و احتشام السلطنه به واسطه‌ی پا در میانی عده‌ای به صلح انجامید و احتشام السلطنه از او معذرت خواست و در آن موقع استعفا هم نداد، اما هنوز سال‌ها پس از اعلام مشروطیت، مشکلات چنین تناقضی، تناقض بین شرع و عرف، گریبان‌گیر مردم ما و تاریخ‌ماست.

مداخلات بهبهانی و مجتهدانی چون او، تنها به مسائل حقوقی و شرعی محدود نمی‌ماند. گاه مداخلاتشان در همین مسائل به ظاهر حقوقی و شرعی به امور سیاسی بسیار مهم و حساس هم کشیده می‌شد. در اواخر دوره‌ی مظفرالدین شاه، اختلافات مرزی ایران و عثمانی که سال‌ها گریبان‌گیر حکومت‌های ایران بود و به قول احتشام السلطنه سابقه‌ی دو‌یست ساله داشت، وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد. در همین ایام، عثمانی‌ها بخش‌هایی از «سرزمین‌های شمال غربی ایران را به اسم اینکه جزء خاک عثمانی است، متصرف شده و همه روزه پیشتر می‌رفتند.»^{۱۵۴} از سویی دیگر بسیاری از ارامنه به جهت بدرفتاری حکومت‌گران عثمانی به ایران پناهنده می‌شدند و در زد و خورد‌های مرزی، ظاهراً دولت ایران از ارامنه حمایت می‌کرد یا از ارامنه‌ای که در خاک ایران بودند در کشمکش‌های مرزی مدد می‌گرفت.

دولت عثمانی برای گسترش تجاوزات خود و برای این که به مداخلات خود جنبه‌ی شرعی بدهد، همین مسئله، مسئله‌ی حمایت ایران از ارامنه را دستاویز قرار داد و از علمای ایران در این باره استفتایی کرد و تلگرافی بدین مضمون به سفارتش در ایران فرستاد: «به ثبوت پیوسته دولت ایران طایفه ارامنه را که دشمن مسلمانان هستند، تحریک کرده است که در این اختلاف سرحدی آنها را طلیعه جنگ خود قرار بدهد و با ما بجنگند. شما از علماء

ایران استفتا نمائید که این کار جایز است یا خیر؟»^{۱۵۵} به قول احتشام السلطنه مقصود عثمانی‌ها از این استفتا این بود که ساکنان مناطق کردنشین کردستان و آذربایجان را که مجاور خاک عثمانی زندگی می‌کردند و عثمانی‌ها در تحریک آنها به «نافرمانی و عصیان بر ضد دولت ایران» می‌کوشیدند، به حکومت ایران بدین کنند و «با دستاویز ساختن فتاوی مزبور، علاوه از دعاوی موهوم گذشته، پیشرویه‌های دیگری در خاک ایران نموده و از نافرمانی و عدم اطاعت ساکنین آن مناطق با ارائه فتاوی علماء شیعه مصون و در امان بمانند.»^{۱۵۶}

سفیر عثمانی مضمون این تلگراف را توسط مستشار سفارت به نزد عده‌ای از علمای تهران می‌فرستد تا فتاوی‌ای مطابق میل دولت عثمانی به دست آورد. شرح ماجرا را با پاره‌ای اختلاف در جزئیات، احتشام السلطنه به اجمال و یحیی دولت‌آبادی به تفصیل نوشته است. چندتن از علما از جمله میرزا ابوطالب زنجانی، آقا سید حسن شوشتری و سید عبدالله بهبهانی، مطابق خواست عثمانی‌ها فتوایی به نفع آنها می‌دهند، با این مضمون که عمل دولت مسلمان [ایران] حرام است یا جایز نیست. موقعیت بهبهانی و فتوایی که به نفع عثمانی‌ها داد، خشم کسانی را که از ماجرا مطلع شدند برانگیخت. حتی اتابک اعظم (عین الدوله) او را «خیانتکار به دولت و ملت»^{۱۵۷} نامید. اما پیش از آن که کار بالا بگیرد، با پا در میانی دولت‌آبادی و عده‌ای دیگر، عواقب وخیم چنین فتوایی به بهبهانی گوشزد شد و او به سفارت عثمانی رفت و فتوایش را پس گرفت. احتشام السلطنه می‌نویسد: «بالجمله آقایان فرستادند فتوا را پس گرفتند ولی آن را دست ما ندادند. زیرا سند غریبی در رسوائی خودشان بود.» و اضافه کرد: «البته نمی‌توان باور کرد که حضرات این فتوا را جز با دریافت مبلغ معتنا بهی صادر کرده باشند.»^{۱۵۸}

در کشمکش‌های محمدعلی شاه با مجلس اول، در جریان واقعه‌ی توپخانه که در حقیقت نخستین کودتای شاه بود علیه مجلس^{۱۵۹} (ماه ذی‌قعدة ۱۳۲۵ هـ. ق. / آذر ۱۲۸۶ شمسی) زمزمه‌ی نایب‌السلطنه شدن یا پادشاهی و حتی

رئیس جمهوری ظل‌السلطان این جا و آن جا شنیده می‌شد. مخبرالسلطنه هدایت می‌نویسد: «در جلو مجلس فریاد ظل‌السلطان رئیس جمهوری هم شنیده شد... حتی صنیع‌الدوله و مرا ظل‌السلطان بقدری خام بجا آورد که می‌خواست ما را بپزد و عنوان مطلب کرد. ظل‌السلطان که اعمالش در اصفهان از کفر ابلیس معروفتر بود و از شیراز به فرار جان بدر برده، به تصویری سرکیسه را گشوده بود و استفاده‌چیان در هر لباس کیسه‌شان ته نداشت.»^{۱۶۰} او از مدت‌ها پیش داعیه‌ی سلطنت داشت. در جریان واقعه‌ی توپخانه که محمدعلی شاه علیه مجلس کودتایی را سامان می‌داد، شایعه‌ی جانشینی ظل‌السلطان قوت بیشتری گرفت. نمایندگان هم از عزل محمدعلی شاه سخن می‌گفتند. البته کودتا موفق از آب در نیامد. درایت احتشام‌السلطنه در دفاع و محافظت از حریم مجلس و ایستادگی مجلس در برابر محمدعلی شاه، سرانجام او را به مصالحه‌کشاند و غائله‌خواهید و شاه‌کوتاه آمد، و در سوگندنامه‌ای که در ۱۷ ذی‌قعدة ۱۳۲۵ هـ. ق. (اول دی، جدی ۱۲۸۶ شمسی) نوشت به کلام‌الله سوگند خورد که «اساس مشروطیت» و «قوانین اساسی» را رعایت کند. هیئت دولت جدید به ریاست نظام‌السلطنه به مجلس آمد و مجلس ملی خطر بزرگی را از سر گذراند.

بهبهانی در این کشمکش‌ها در پی آن بود که با گرفتن ۱۵۰ هزار تومان از ظل‌السلطان، مقدمات سلطنت او را فراهم آورد. وساطت این معامله را به عهده‌ی یحیی دولت‌آبادی گذاشته بود. دولت‌آبادی می‌نویسد: «لازم است به قضیه‌ای که میان نگارنده و آقا سید عبدالله بهبهانی واقع شده، اشاره‌نمائیم تا حقایق احوال بهتر آشکار گردد. یک روز پیش از مصالحه و تشکیل دولت جدید [دولت نظام‌السلطنه]، سید از نگارنده تقاضا می‌کند با ظل‌السلطان ملاقات کرده، به او بگویم یکصد و پنجاه هزار تومان بدهد تا او [بهبهانی] اسباب خلع محمدعلی میرزا و نصب وی را به سلطنت فراهم آورد. نگارنده با اینکه از توسط در اینگونه قضایا که محرک آنها حس طمع‌کاری اشخاص است اجتناب دارم، ناچار با ظل‌السلطان صحبت داشته، او می‌گوید کار را

انجام بدهد تا مبلغ را به او بپردازم.»^{۱۶۱} دولت آبادی اضافه می‌کند که «هنوز این جواب را به سید [بهبهانی] نرسانیده» بودم که نظام‌السلطنه و وزرای او برای معرفی به مجلس آمدند... «مجاهدین با تفنگ» در اطراف مجلس پاس می‌دهند. در مجلس «تماشاچیان بیش از گنجایش فضا روی زانو و دوش یکدیگر قرار گرفته» اند. بهبهانی در رأس روحانیون مجلس نشسته است. رئیس مجلس از دو مجتهد،... بهبهانی و طباطبایی برای شروع جلسه و معرفی وزرا کسب اجازه می‌کند. بهبهانی مطلب را ناشنیده می‌گیرد تا دولت آبادی را به حضور بطلبد. دولت آبادی از میان جمعیت به «زحمت» به مجتهد نزدیک می‌شود و «جواب یأس آمیز ظل‌السلطان» را به او می‌رساند. مجتهد که می‌فهمد از پول خبری نیست، سر بلند می‌کند «به رئیس مجلس می‌گوید، بسیار خوب، آقایان وزراء معرفی کردند. وزراء معرفی می‌شوند و دولت مشروطه باز تشکیل می‌شود.»^{۱۶۲}

در روایت دولت آبادی، مثل دیگر روایت‌های او نکات مبهم کم نیست. می‌گوید از «توسط در اینگونه قضایا... اجتناب» داشته است، اما نمی‌گوید چرا «ناچار» شد که «توسط» کار را بپذیرد و موضوع را با ظل‌السلطان در میان نهد. دیگر آن که هیچ اشاره‌ای در روایت دولت آبادی نیست که بهبهانی چگونه و با چه قدرتی می‌توانست یک‌تنه آن هم با حضور احتشام‌السلطنه رئیس مجلس و نمایندگان جبهه‌ی تندرو و افراطی، مجلس را به هم بزند و کار را به نفع سلطنت ظل‌السلطان خاتمه دهد؟ اختلال و کارشکنی در کار مجلس، البته، امکان‌پذیر بود. اما او چگونه می‌توانست یکی از منفورترین چهره‌های سلسله‌ی قاجار را که این ایام به جهت ستمگری‌هایش از اصفهان رانده شده بود و در تهران مانده بود، به سلطنت برساند؟ شاید کسان دیگری هم در این معامله دست داشتند. مخبرالسلطنه، چنان چه پیش‌تر اشاره کردیم، تصریح کرده بود که ظل‌السلطان بر سر خیالاتش در پی تظمیع او و صنیع‌الدوله هم بوده است. احتمالاً بهبهانی در کاری که در پیش گرفته بود، تنها نبود. به هر تقدیر این معامله سرنگرفت و مدتی بعد ظل‌السلطان به فرنگ رفت.

قصدم از نقل این ماجراها، داوری در خصوصیات اخلاقی و شخصیت مجتهدی چون بهبهانی یا به طور عام روحانیون نیست. یعنی قصد تخطئه و انکاری در میان نیست. در هر صنف و گروه و لباسی، بد و خوب، با اصول و بی اصول و درستکار و نادرستکار می توان دید و نشان داد. میزان همه‌ی اینها هم نسبی است. اگر بهبهانی در منابع این دوره به سوءاستفاده از قدرت سیاسی و مذهبی، رشوه خواری و زد و بند معروف و متهم است، در کنار او، از رهبران مشروطه، مجتهد دیگری، سید محمد طباطبایی را سراغ داریم که بیشترین منابع و مآخذ این دوره به سادگی و سلامت نفس او شهادت داده‌اند. نه اهل رشوه بود و نه اهل زد و بندهای آن چنانی. یک بار عین الدوله جرأت کرده و برای او «وجهی فرستاده بود. سید البته قبول نکرد و مقداری فحش پیغام داد.»^{۱۶۳} در همین دوره احتشام السلطنه نوشت: سید طباطبایی «با دیگر علما تفاوت‌های بسیار دارد. او به آنچه می گوید و می کند، معتقد است و بارشوه و پیشکش خود را نمی فروشد.»^{۱۶۴} تقی زاده هم نوشت: «او غیر از درستی و پاکی چیزی نداشت.»^{۱۶۵} مخبرالسلطنه هم بر «صمیمی» و «وارسته» بودن و «بی آزار»یش صحنه نهاد.^{۱۶۶} احتشام السلطنه در جای دیگری از خاطراتش که درباره‌ی مجلس و موقعیت نمایندگان و علما سخن می گوید، از بهبهانی و طباطبایی این گونه یاد می کند: «این دو آیت الله در مجلس نفوذ و قدرتی فوق تصور داشتند... آقای سید عبدالله بهبهانی خود در واقع سلطنت می کرد و در جمیع امور و شئون مملکت دخالت می نمود و جالب آنکه ایشان مداخله پادشاه را حتی در اداره امور داخلی دربار مجاز نمی دانست. آقا سید محمد طباطبایی دانسته و فهمیده دخالتی در کارها نمی کرد و از مداخله اطرافیان و آقازادگان هم راضی نبود...»^{۱۶۷}

با این همه، قضاوت متون ریز و درشت تاریخی این دوره، و مهم تر از آن، قضاوت خود تاریخ درباره نقش و سهم آن دو، در رهبری انقلاب مشروطه، به گونه‌ای دیگر است. اکثر منابع، چه موافق و چه مخالف، در اهمیت نقش بهبهانی در استقرار نظام پارلمانی و پیش رفت آن چه که به نام مشروطیت ایران

می‌شناسیم و حد فداکاری‌ها، استادگی‌ها و درایت‌های سیاسی او، متفق‌القولند و حق هم همین است. و این از شگفتی‌های تاریخ است که در قضاوت‌های خود به نقش تاریخی تأثیرگذار افراد در جریان تاریخ و در جهت تکامل تاریخ اهمیت می‌دهد، نه به خصوصیات فردی و شخصی انسان‌ها. گرچه حساب این نوع خصوصیات فردی و شخصی را هم جداگانه نگاه می‌دارد، اما تاریخ معلم اخلاق نیست. از این منظر، دیدگاه آن تحول و تکامل است. از همین دیدگاه است که تفاوت نقش تأثیرگذار و تاریخی بهبهانی «رشوه‌خوار»، «اهل زد و بند» و با آلودگی‌های اخلاقی^{۱۶۸}، در قیاس با نقش تاریخی سید محمد طباطبایی سلیم‌النفس، پاکدامن و وارسته، از زمین تا آسمان است. تاریخ در قضاوت خود بهبهانی را بر می‌کشد و حتی مخالفانش را وامی‌دارد تا بر نقش تأثیرگذار و زحمات درخشان او ارج نهند.

بعد از فتح تهران و تشکیل مجلس، سید حسن تقی‌زاده، در گروه مخالفان بهبهانی است. بهبهانی جزو «اعتدالیون» و تقی‌زاده عضو «دموکرات»‌هاست. گسترش اختلافات بین دموکرات‌ها و اعتدالیون در مجلس و نیز موقعیت خاص تقی‌زاده در رهبری دموکرات‌ها، کار را به مداخله‌ی روحانیون می‌کشاند. مخالفان سیاسی تقی‌زاده برای این که او را از میدان به در کنند، دست به دامن دو مرجع بزرگ زمانه شیخ عبدالله مازندرانی و محمد کاظم خراسانی می‌شوند تا آیات عظام حکمی علیه او صادر کنند. این حکم صادر می‌شود و در آن صریحاً بر «ضدیت مسلک سید حسن تقی‌زاده... با اسلامیت مملکت و قوانین شریعت مقدسه» انگشت می‌نهند و می‌نویسند «لذا از عضویت مجلس مقدس ملی... خارج و قانوناً و شرعاً منعزل است.» در حکم صادره تنها به عزل و اخراج او از مجلس اکتفا نمی‌کنند، بلکه تبعیدش را نیز می‌خواهند، بدین عبارت: «و تبعیدش از مملکت ایران فوراً لازم و اندک مسامحه و تهاون حرام و دشمنی با صاحب شریعت (ع)» است.^{۱۶۹}

قوام‌الدوله وزیر پست و تلگراف، حکم را به نایب‌السلطنه [عضدالملک] می‌دهد. مدت‌ها با این فکر که این حکم «باعث فتنه می‌شود.» آن را «مخفی

کردند و بروز ندادند.» با پا در میانی سردار اسعد، مخالفانی که در صدور حکم دست داشتند، یا در ماجرا ذینفع بودند، بر آن شدند که کوتاه بیایند. تقی زاده می نویسد: آنها «که کار را بدانجا کشانیدند و حکم آوردند، از خود وکلا و دیگران، تیمورتاش و فلان برگشتند و طرفدار ما شدند. آقای سید عبدالله [بهبهانی] هم متوجه شد و متوسل شد به مرحوم سردار اسعد. گفت مجلسی بکنید. حرف بزیم. شما وکیل او و صمصام السلطنه برادر بزرگ شما وکیل من.»^{۱۷۰}

قرار شد مجلسی تشکیل شود و موضوع را خاتمه دهند. در خانه‌ی سردار اسعد جمع می‌شوند. بهبهانی به تقی زاده می‌گوید: «کار ناجور شده» بهتر است تلگرافی به علمای نجف بکنید و «بگوئید اول کسی که طاعت می‌کند خود من هستم و می‌آیم آنجا... آن وقت شما بروید آنجا. اما ترتیبی می‌دهیم خیلی با احترام شما را پذیرند.»^{۱۷۱} تقی زاده نمی‌پذیرد. کشمکش همچنان ادامه دارد که سید عبدالله بهبهانی ترور می‌شود و کار بالا می‌گیرد. او به دست داشتن در قتل بهبهانی متهم می‌گردد. حکم «فساد مسلک سیاسی» تقی زاده که تاکنون از انظار پنهان نگهداشته شده بود، پخش می‌شود و دیگران از آن به «تکفیر» تقی زاده تعبیر می‌کنند و این موضوع در مطبوعات و منابع مربوط به آن عصر هم منعکس می‌شود.

اما در پسِ پشت این مخالفت‌ها، مخالفتِ سپهدار اعظم و سردار اسعد نهفته بود. اولی از اعتدالیون و دومی در این زمان بنا به مصلحت سیاسی‌اش از دموکرات‌ها و انقلابیون حمایت می‌کرد. در حقیقت کشمکش بین دو جریان سیاسی مهم بر سر به دست گرفتن قدرت سیاسی، دو جناح مخالف را در مقابل هم قرار داده بود. با آمدن ستارخان سردار ملی و باقرخان سالار ملی به تهران، پای آنها هم به این کشمکش‌ها کشیده شده بود. اعتدالیون که سپهدار اعظم و بهبهانی از حامیان اصلی آنها بوده‌اند، سردار و سالار را به جرگه‌ی خود جذب می‌کنند. گرچه سردار در میانه‌ی راه کنار می‌کشد، اما سالار ملی به بلندگویی آنها بدل می‌شود و در انجمن احرار، انجمنی که از اعتدالیون حمایت می‌کرد،

صریحاً مخالفت خود را با جناح مخالف و «با رؤسای انقلابیون که سردار اسعد هم از آنها شمرده» می‌شد، ظاهر می‌کند و بدتر از همه می‌گوید: «خودم می‌روم دست چند نفر از وکلای انقلابی را می‌گیرم، از مجلس بیرون می‌کنم»^{۱۷۲} پیش‌تر هم ضرغام‌السلطنه بختیاری را که با سردار اسعد ضدیت داشت، تحریک کردند که به حضرت عبدالعظیم برود و علیه دموکرات‌ها و انقلابیون «دم از غمخواری اسلام» بزند.

دولت آبادی در وصف این جماعتِ هوادار اعتدالیون می‌گوید: «این دسته ... بواسطه اینکه با روحانیون عهد و پیمان دارند و با کسبه عوام اتحاد نموده‌اند، غمخواری اسلام را سلاح دست خود قرار داده‌اند.»^{۱۷۳} کار به مداخله‌ی علنی سردار اسعد می‌کشد و به سالار ملی و طرفداران اعتدالیون پیغام می‌دهد که اگر متعرض تقی‌زاده و دوستانش شوند «به قوه بختیاری» از آنها دفاع خواهد کرد. ظاهراً سر و صداها می‌خوابد و مخالفان، یعنی «روحانیون و سپهدار اعظم و اعتدالیون» کاری از پیش نمی‌برند. «ناچار به علمای نجف متوسل می‌شوند و چون تصور می‌کنند تقی‌زاده منشأ فتنه است و اتحاد او با سردار اسعد سبب انقلابات شده... اسباب تکفیر تقی‌زاده را فراهم [می]کنند ... و این کار به دستیاری آقا سید عبدالله بهبهانی و بستگان او انجام می‌گیرد.»^{۱۷۴}

البته تقی‌زاده در خاطرات خود - چنان که کمی بعد باز خواهیم نمود - از دخالت مستقیم بهبهانی در صدور آن حکم به صراحت سخنی نمی‌گوید و گرچه زمینه‌ی عمومی بحران برای صدور آن حکم، همان چیزی است که دولت آبادی به دست داده است، باز تقی‌زاده، جدا از زمینه‌ی عمومی مخالفت‌هایی که وجود داشته است، به ماجرای دیگری به عنوان «منشأ بغض» اشاره می‌کند که خواندنی است: این ماجرا در خاطرات او نقل شده است و کسان دیگری هم به‌طور شفاهی آن را از تقی‌زاده شنیده‌اند.^{۱۷۵} در نزدیکی شهر نیشابور، از مردم دهی که ظاهراً عده‌ای از اسماعیلیه در آن جا زندگی می‌کردند، دو نفر به حج می‌روند و برمی‌گردند. آخوند ده، شیخ محمدباقر نامی «طمع کرده بود که دارائی آنها را ببرد و عنوان کرده بود که اینها

اسماعیلی هستند.» از مشهد از مجتهدی به نام معین‌الغربا، فتوایی می‌گیرد که آنها از دین خارجند و واجب‌القتل، و می‌فرستد به نیشابور که «یک میرغضب بفرستید. لازم داریم» حاکم نیشابور به جای این که اقدامی کند و ممانعتی به عمل آورد، به این اکتفا می‌کند که در «نیشابور میرغضب نداریم.» آخوند ده، خودش دست به کار می‌شود و در میدان ده، دو حاجی بخت برگشته کشته می‌شوند. «برای ثواب لنگی می‌بستند و می‌کشتند که ثواب مال خودشان باشد.»^{۱۷۶}

چون مسئله به اسماعیلیه مربوط می‌شد، نمایندگان دولت انگلیس مداخله کردند. چرا که آقاخان در هندوستان نفوذ زیادی داشت. اما نتوانستند از قتل دو حاجی جلوگیری کنند. پس جنرال کنسول انگلیس در مشهد موضوع را به سفارت خود در تهران اطلاع می‌دهد و اعتراض می‌کند. سفیر انگلیس هم به سردار اسعد، وزیر داخله شکایت می‌برد و سردار موضوع را با تقی‌زاده در میان می‌نهد که «برای این کارهای ناشایسته که آبروی مملکت را می‌برند»، «چه بکنیم؟» تقی‌زاده سردار را به مجازات آنها تشویق می‌کند. سردار اسعد دستور می‌دهد که معین‌الغربا را به عتبات تبعید کنند و شیخ محمدباقر را به تهران بیاورند. شیخ را به تهران می‌آورند و در نظمی که ریاست آن با پیرم بود محبوس کردند. غوغاییان زمزمه کردند که چگونه می‌شود ملایی «مسلمان را حبس کرد، آنهم زیر دست یک نفر ارمنی [منظور پیرم است].» تقی‌زاده می‌گوید: در مجلسی در خانه‌ی سپهدار، همین موضوع مطرح شد و «من با نهایت شدت بر ضد اعمال شیخ محمدباقر و حامیان او حرف زدم. گفتم اگر شیخ محمدباقر چند نفر مسلمان را کشته، باید قصاص و کشته بشود. این حرف بر آخوندها خیلی گران آمد. مرحوم آقا سیدعبدالله بهبهانی در آن مجلس حاضر بود، شیخ محمد حسین یزدی... هم حاضر بود. گفت هرچه باشد نوع آخوند را که نمی‌شود کشت. او هرچه باشد از علماست. من بسیار متغیر شدم. آن وقت بیش از اندازه من تند بودم. به او گفتم آن چیزهایی که شماها می‌گوئید من هم خوانده‌ام. نه از قرآن و نه از احادیث دلیلی نمی‌توان پیدا کرد

که اگر مرتکب قتلی، معمم باشد از مجازات معاف است. شیخ یزدی گفت (با لهجه یزدی صحبت می‌کرد)، شما اول شرابخانه‌ها را ببندید، آن وقت آخوند را بکشید. من گفتم مانعة‌الجمع نیست. هم شرابخانه‌ها را می‌بندیم و هم آخوند مجرم را به سزایش می‌رسانیم. این حرف مایه خیلی رنجیدگی آخوندها شد. آنچه خودم تصور می‌کنم منشأ بغض از این واقعه ایجاد شد. دشمنی جلورفت و مخالفت روز به روز شدت گرفت تا آنجا پیش رفت که حکمی... علیه من گرفتند.»^{۱۷۷}

البته ممکن است در جریان همان بحران‌های سیاسی، ماجرای که تقی‌زاده از آن به عنوان «منشأ بغض» یاد می‌کند، یکی از انگیزه‌های متفاوت مخالفان در درخواست صدور آن حکم بوده باشد. گرچه دولت آبادی صریحاً صدور آن حکم را به بهبهانی و وابستگان او نسبت می‌دهد، خود تقی‌زاده، موضوع مداخله‌ی بهبهانی را در بوته‌ی اجمال می‌گذارد و می‌گوید: «بهبهانی اگر مستقیماً دستی در صدور آن احکام بر علیه من از نجف نداشت، ولی با جمع اعتدالیون همراه بود.»^{۱۷۸} ماجرای این کشمکش‌ها با ترور بهبهانی یکسره می‌شود و حکمی که علیه تقی‌زاده از نجف آمده بود، آشکار می‌گردد. سردار اسعد تقی‌زاده را و امی دارد که از تهران خارج شود. تقی‌زاده هم ظاهراً با یک مرخصی سه ماهه به تبریز می‌رود و بعد از چندماه از آن جا، از ایران خارج می‌گردد. بعدها در خاطراتش نوشت: «حتی گفتند که من دست در کشتن سید عبدالله داشتم. دروغ محض بود. من خود خیلی متأثر شدم... بعد معلوم شد رجب نامی از مجاهدین بود که سید عبدالله را کشت و در رفت. رفت به تبریز. تبریز هم بمب انداخت به خانه مجتهد. او را هم آخر کشتند.»^{۱۷۹} بعد از قتل بهبهانی، طرفداران او، علی محمد خان تربیت^{۱۸۰} از نزدیکان تقی‌زاده و عبدالرزاق خان یکی دیگر از مجاهدان را به تلافی و خون‌خواهی می‌کشند. تقی‌زاده در تاریخ سیاسی این دوره، در دست داشتن در دو قتل مهم سیاسی، یا آگاهی داشتن از مقدمات این قتل‌ها، متهم است. یکی در قتل امین السلطان و دیگری در قتل سید عبدالله بهبهانی. او در هر دو مورد خود را مبرا

و بی‌گناه می‌داند و بارها مؤکداً گفته است که هیچ نوع آگاهی هم از ماجرای این قتل‌ها از پیش نداشته است. درباره‌ی امین السلطان، پیش‌ترها در مجله‌ی سخن حرف آخر رازده است. تناقضات سخن او در منابع مختلف باز نموده شده است. مدارک، شواهد و قرائن بسیاری در دست است که او به‌عنوان نماینده‌ی مجلس، هم با حیدرخان عمو اوغلی و هم با اجتماع‌یون عامیون چه در ایران و چه در قفقاز، در ارتباط نزدیک بوده است و نمی‌توانسته است از تصمیمات، دیدگاه‌ها و اقدامات سیاسی آنها آن‌گونه که خود می‌گوید بی‌خبر بوده باشد. آدمیت این اسناد و شواهد را در نوشته‌های خود به‌دقت بررسی کرده است.^{۱۸۱} و امروز از لابلای خاطرات او، نوشته‌های کوتاه، بریده بریده و مبهمی که در دست است، اشارات تازه‌ای هم در چگونگی این ارتباط می‌توان به دست داد. لحن بیان تقی‌زاده در نقل ماجراها خالی از ظرافت نیست. تلاش دارد که مسئله را کم‌اهمیت جلوه دهد.^{۱۸۲} او هنگام بازگشت از اروپا به ایران، در جریان کشمکش مشروطه‌خواهان با محمدعلی شاه، از طریق استانبول به روسیه و قفقاز می‌رود و می‌رسد به الکساندرپول... می‌خواست به منزل حیدرخان عمو اوغلی برود. پدر حیدرخان در مغازه بود، تقی‌زاده به دیدنش می‌رود، پدر حیدرخان می‌پرسد: «شما کی هستید؟ چه می‌گوئید؟ من به گوش او گفتم که من فلان کس هستم. او بواسطه حیدرخان اسم مرا می‌دانست. همین که این را گفتم، برگشت به طرف مغازه و گفت آقا میرزا ابراهیم خان! بفرمائید... رفتیم وارد مغازه شدیم. دیدیم دورتادور نشسته‌اند. او بلندگفت که آقا میرزا ابراهیم خان مأمور کمیته است از تفلیس می‌آید. ما شدیم نماینده کمیته ایرانی تفلیس»^{۱۸۳} و وقتی می‌رسد به مرند - مرند این زمان دست ستارخان و مشروطه‌خواهان بود - فرج آقا نامی او را «به این عنوان که مأمور کمیته مرکزی تفلیس آمده... به منزل خود می‌برد» این جا هم اسم او را «گذاشته بودند میرزا ابراهیم خان».^{۱۸۴}

در خاطرات تقی‌زاده، نکته‌ی بااهمیت دیگری هم درباره‌ی پدر حیدرخان عمو اوغلی آمده است که خواندنی است. ماجرا مربوط است به وقایع بعد از به

توپ بسته شدن مجلس. سید محمدرضا مساوات (مدیر روزنامه‌ی مساوات و یکی از اعضای همان جمعیتی که تقی‌زاده از آن به «تقویت‌کنندگان مشروطیت» یاد می‌کند و منکر ارتباط آنان با اجتماعیون عامیون است) تا مدت‌ها نتوانسته بود از ایران خارج گردد. وقتی مجلس به توپ بسته شد و حیدرخان از ایران خارج شد، «پدر خود را... به طهران فرستاده بود که برود آقا سید محمدرضا مساوات را پیدا کند» و از ایران خارج کند. چرا که «او از آنهایی بود که در نمره اول در خطر بودند.» پدر حیدرخان «این پیرمرد که تنگی نفس هم داشت از آنجا [قفقاز] پا شده به طهران رفته و همه جا را گشته بود. آخر [مساوات را] پیدا نکرده و به قفقاز برگشته بود.»^{۱۸۵}

اینها همه نشان‌دهنده‌ی ارتباط عمیق همان جماعت است با اجتماعیون عامیون قفقاز. تقی‌زاده در کم‌رنگ جلوه دادن این نوع ارتباطات مهارت خاصی دارد. جدا از این حیدرخان در سرگذشت خود که سال‌ها پیش در مجله‌ی یادگار منتشر شده است به نام دوتن از اعضای همان جمعیت که در صدور حکم قتل میرزا علی اصغرخان اتابک دست داشته‌اند، تصریح می‌کند: «حوزه مخفی اجتماعیون عامیون طهران که مرحوم حاجی ملک‌المتکلمین و آقاسید جمال واعظ نیز در آن حوزه عضویت داشتند، اعدام اتابک را رأی داده به "کمیته مجری"، حکم اعدام اتابک را فرستادند.»^{۱۸۶} این که حیدرخان از میان افراد «حوزه اجتماعیون عامیون طهران» فقط به نام این دو اشاره می‌کند، ظاهراً از آن جهت است که می‌خواهد به حکم قتل اتابک جنبه‌ی شرعی هم بدهد. در اشاره به نام ملک‌المتکلمین و سید جمال، به موقعیت مذهبی آن دو نظر دارد.

پنهان‌کاری و به اصطلاح «تقیه» سیاسی در کار تقی‌زاده می‌تواند موضوع یک مقاله‌ی جداگانه قرار گیرد و من به یک نمونه از همین نوع پنهان‌کاری‌ها در زیر اشاره خواهم کرد. چهل سال پس از قتل بهبهانی، عبدالحسین نوایی در مجله‌ی یادگار مقاله‌ای درباره‌ی حیدرخان عمو اوغلی و محمدامین رسول‌زاده منتشر می‌کند. بخش مهمی از مطالب آن مقاله زیر نظر تقی‌زاده و با مشورت و

مذاکره با او به نگارش درآمد. این همان مقاله‌ای است که در آن به صورت کژدار و مریز، دخالت حزب دموکرات در ترور بهبهانی پذیرفته شد. حزبی که تقی‌زاده لیدر پارلمانی هواداران آن در مجلس و یکی از رهبران و بنیان‌گذاران آن بوده است. در این مقاله آمده است: «حدس اعتدالیون در اینکه باید قاتل مرحوم بهبهانی از طرف دموکراتها باشد، صحیح بود ولی بعدها معلوم شد که مرتکب قتل یکی از مجاهدین قفقازی بود که نسبت به حزب دموکرات تمایل داشت و این شخص همان است که در تبریز به خانه میرزا حسن مجتهد بمب انداخته بود.»^{۱۸۷}

بخش‌هایی از این مقاله به سرگذشت محمدامین رسول‌زاده اختصاص دارد. نوایی تصریح می‌کند که «شرح این وقایع» را از تقی‌زاده به دست آورده است.^{۱۸۸} ارتباط و دوستی تقی‌زاده با رسول‌زاده، امر پوشیده‌ای نبود و در همین مقاله و در منابع دیگر به کرات از آن سخن رفته بود. نوایی در جایی که از دوستان ایرانی او و از ارتباط او با ایرانی‌ها سخن می‌گوید، می‌نویسد: «رسول‌زاده... نسبت به ایران همیشه اظهار دوستی می‌کرد و شاید هم از آن جهت بود که در ایران دوستان صمیمی و یکدل و صادق یافته بود، چنانکه در حدود یک سال با یکی از آزادیخواهان ایران که هم‌اکنون زنده است، ولی اجازه ذکر نامش را نداریم در استانبول در یک اطاق زندگی می‌کردند.»^{۱۸۹} هفت سال و اندی بعد از انتشار این مقاله، تقی‌زاده در مقاله‌ای که در مجله‌ی سخن، پس از مرگ رسول‌زاده، درباره‌ی او نوشت، نشان داد که این او بوده است که با رسول‌زاده در استانبول هم‌اتاق بوده است.^{۱۹۰} این که چرا تقی‌زاده اصرار داشت که موضوع این هم‌اتاق بودن با رسول‌زاده، هنگام چاپ مقاله‌ی مجله‌ی یادگار (سال ۱۳۱۷ شمسی) از انظار پوشیده بماند، بر من معلوم نیست. آن زمان، هم ماجرای قتل اتابک و هم قتل بهبهانی و دخالت اجتماع‌یون عامیون و دموکرات‌ها در این دو قتل موضوع مورد بحث مجله‌ی یادگار بوده است. شاید، به همین جهت تقی‌زاده خواسته بود که موضوع ارتباط و نزدیکی بیش از حد خود را با رسول‌زاده در سایه نهد. چرا که ماجرا

مربوط می‌شد به وقایع بعد از ترور بهبهانی. آن زمان تقی‌زاده، پس از علنی شدن احکام علمای نجف و به‌جهت سر و صدای مخالفان، از ایران خارج شده بود و در استانبول بود. پس از مدتی رسول‌زاده هم از ایران اخراج شد و به قفقاز و از آن جا به استانبول رفت.

اخراج او از ایران با قتل بهبهانی و مخالفت‌هایی که با فعالیت‌های حزب دموکرات می‌شد، بی‌ارتباط نبود. روس‌ها هم در اخراج او دست داشتند. تقی‌زاده با او در تهران در ارتباط بود و این زمان در استانبول هم‌اتاق. ایران نوروزنامه‌ای که رسول‌زاده در ایران منتشر می‌کرد، در حقیقت ارگان حزب دموکرات بود، خود او نیز از رهبران و برجستگان و نظریه‌پردازان این حزب بود.^{۱۹۱} و ارتباط تقی‌زاده با او بیشتر ارتباط عقیدتی و تشکیلاتی بود تا یک ارتباط ساده‌ی دوستانه، اما تقی‌زاده در مقاله‌ای که پس از مرگ او منتشر کرد، گرچه تصریح کرد که او از ارکان حزب دموکرات بود، اما از ارتباط تشکیلاتی و عقیدتی خود با او سخنی به میان نیاورد و بیشتر به رابطه‌ی عاطفی و دوستانه‌اش با او انگشت نهاد. حتی نامه‌هایی که در اواخر زندگی رسول‌زاده به او نوشت، همه جا به «محرمانه» ماندن موضوع این نامه‌ها توصیه کرد.^{۱۹۲} اینها را از آن جهت می‌نویسم که نشان دهم با این همه ملاحظه‌کاری‌های تقی‌زاده، انتظار بعضی از تاریخ‌نویسان که از او خواسته‌اند برای «حل این معمای تاریخی»^{۱۹۳} یعنی چگونگی قتل اتابک یا فی‌المثل قتل بهبهانی و دیگر ترورها و اقدامات سیاسی، نظر و توضیح دهد و به زبان روشن‌تر اعتراف کند، تا چه حد ساده-دلانه و یا بهتر بگوییم ساده‌لوحانه است.

تقی‌زاده در نامه‌ای که در مجله‌ی سخن، در ربط با قتل امین‌السلطان منتشر کرد، صریحاً مدعی شد که احدی از افراد جمعیت یا انجمنی که او از آن به جمعیت یا انجمن «تقویت‌کنندگان مشروطیت» یاد می‌کند، «انقلابی به معنی تروریست نبود و ابداً چنین گمانی در حق آنها نمی‌رفت.» چرا که «مردمان بسیار معقول و قانونی بودند.»^{۱۹۴} حال آن که همان‌گونه که پیش‌تر ذکر کرده‌ام و دیگران هم نوشته و گفته‌اند، حیدرخان عمواوغلی در شرح حال خود به نام

دو تن از اعضای همان جمعیت یا انجمن مورد نظرِ تقی زاده، یعنی به نام‌های ملک‌المتکلمین و سید جمال واعظ اشاره می‌کند که در صدور حکم قتل امین السلطان دست داشتند. دیگر آن که برخلاف ادعای تقی زاده، اسناد بسیاری در دست است که نشان می‌دهد بعضی از اعضای همان جمعیت به معنی دقیق کلمه «انقلابی به معنی تروریست» بودند و نه تنها از ترور مخالفان سیاسی خود پرهیز نداشتند، بلکه مروج اندیشه‌ی ترور، ترور دشمنان آزادی، آزادی در معنایی که خود می‌فهمیدند، هم بودند.

تلاش تقی زاده در مبرّا جلوه دادن آن جمعیت، در واقع تلاشی است برای مبرّا جلوه دادن خود. اگر بپذیرد که اعضای آن جمعیت تروریست بودند و در ترور نافرجام محمدعلی شاه و در قتل امین السلطان دست داشتند، باید مسئولیت همکاری با آنان را هم بپذیرد. و اگر چنین مسئولیتی را بپذیرد، چون به قتل بهبهانی متهم است، در قتل این مجتهد پرآوازه هم، پای او به جدّ به میان کشیده می‌شود. و او خوب می‌دانست که مسئولیت قتل یک مجتهد در فضای اسلامی جامعه‌ی ایران، چه دردسرهایی می‌توانست به بار آورد. پذیرش کوچک‌ترین مسئولیت در ترور محمدعلی شاه یا قتل امین السلطان، رییس الوزرای قانونی نخستین مجلس مشروطه، در زندگی سیاسی بعدی او، هزار و یک مسئله ایجاد می‌کرد. بنابراین چنین توقعی از تقی زاده که «شرافت» به خرج دهد و دروغ نگوید و راست و پوست‌کنده بیاید اعتراف کند که در جوانی‌های خود به جهت داشتن عقاید انقلابی، در ترور این و آن دست داشته است یا از طرح و نقشه‌ی این ترورها مطلع بوده است، اگر تماماً توقعی نامعقول نباشد، لااقل توقعی است ساده‌دلانه.

یکی از نویسندگان ساده‌دل همان نوع مقالات تاریخی، سعی کرده است تا با استناد به اعترافات آنتونی ایدن، زیر زبان تقی زاده را بکشد. با این استدلال که گاه ضرورت‌های تاریخ، انسان‌های آزادی‌خواه را وامی‌دارد که برای پاسداری از آزادی و قانون، دشمنان آزادی و قانون را ترور کنند و تاریخ هم آنها را تروریست نمی‌داند. گرچه مثال تاریخی مورد استناد او در قیاس با

ترور محمدعلی شاه مطرح می‌شود، اما موضوع نوشته‌ی او مربوط است به قتل امین السلطان؛ هم ترور نافرجام محمدعلی شاه و هم قتل امین السلطان، هر دو مربوط است به کارنامه‌ی فعالیت همان جمعیت مورد بحث. نویسنده‌ی آن نوشته می‌نویسد: «آنتونی ایدن نخست وزیر سابق انگلستان (وزیر خارجه‌ی آن کشور در زمان جنگ) در جلد سوم خاطراتش تقریباً بطور صریح اعتراف می‌کند که نقشه‌ی ترور شدن دریاسالار فرانسوی دارلان که با اشغالگران نازی همکاری می‌کرد (و در الجزایر ترور شد) با اطلاع و تصویب خود او انجام گرفته است. با اینهمه تاکنون کسی نگفته که آنتونی ایدن سیاستمداری نامعقول بوده یا اینکه از اعمال تروریستی خوشش می‌آمده و قتل نفس را بخاطر قتل نفس می‌پسندیده است. اوضاع و احوال گاهی سیاستمداران را در مقابل اینگونه تصمیمات قرار می‌دهد و فقط آنهایی که شهادت اخلاقی دارند، معمولاً شانه از زیر بار مسئولیت خالی نمی‌کنند.»^{۱۹۵}

به راستی ترور محمدعلی شاه یا مثلاً امین السلطان، رییس الوزرای مجلس قانونی، آن هم در عصر برپایی حکومت قانون و مشروطه و به دست ایرانیان هموطن و به ظاهر قانون خواه و مشروطه طلب، چه ربطی دارد به اقدام یک سیاستمدار انگلیسی آن هم در زمان جنگ و در ترور یک فرانسوی مزدور نازی‌ها؟ ظاهراً فقط در دانشگاه‌های کشورهای چوین ایران ممکن است که معلم درس تاریخ، ترور پادشاه یک مملکت یا رییس الوزرای کشوری را آن هم در عصر برپایی مشروطیت نوپا و حکومت قانون، به صرف این که ایشان قانون شکنند و دشمن استقلال، عملی معقولانه جلوه دهد و از تروریست‌ها به مردمان «معقول» یاد کند و برای اثبات مدعای خود، مثالی از آن دست هم ارائه دهد. بر پیشانی همان مثال تاریخی می‌نویسد: «به عقیده‌ی این بنده همین عمل آنها [عمل ترور تروریست‌ها] که می‌خواستند زمامداری جابر و میهن فروش از جنس محمدعلی شاه قاجار را تا دیر نشده و استقلال ایران بر باد نرفته، از میان بردارند، خود بهترین دلیل بر معقول بودن آنهاست» و بدتر از همه عمل غیرقانونی تروریست‌ها را «قانونی» هم جلوه می‌دهد. با این نوع

استدلال: «اما درباره قانونی بودن عمل آنها [تروریست‌ها]، همین قدر کافی است گفته شود که در مقابل پادشاهی نظیر محمدعلی شاه که در دوران سلطنتش دور از تیررس قانون قرار گرفته بود و همان قانون را هر موقع که منافعش اقتضاء می‌کرد به کمک نیروهای مسلح کشور... زیر پا می‌گذاشت، مبارزه به طرح قانونی نه تنها محال بلکه ابلهانه بود.»^{۱۹۶}

این تنها تاریخ جدید کشورمان نبود که در گذرگاه‌های خشونت و بی‌تعادلی شکل می‌گرفت، درس آن هم از خشونت مایه می‌گرفت و مبلغ آن بود. مشروطه‌خواهانی که در استبداد صغیر به خارج کشور پناه برده بودند، بعد از فتح تهران و خلع محمدعلی شاه از حکومت، به ایران بازگشتند. یحیی دولت‌آبادی یکی از همین مشروطه‌خواهان بود. او در بازگشت خود به ایران، در بادکوبه با «رؤسای فرقه اجتماعیون عامیون» ملاقات می‌کند تا نظر آنها را درباره‌ی ایران بداند. رؤسای فرقه می‌گویند: ایران «بیش از این تاب تحمل انقلاب ندارد... از اغراض شخصی جلوگیری» کنید و پیغام تهدیدآمیز هم برای بهبهانی می‌فرستند. دولت‌آبادی می‌نویسد: «از من می‌خواهند که به آقا سید عبدالله بهبهانی اگر به تهران آمد بگویم نه کسی را روی مسند روحانیت خود راه بدهد و نه پا را از گلیم خویش درازتر نماید. یعنی در سیاست دخالت نکند و تنها امور روحانیت را اداره نماید.»^{۱۹۷}

دولت‌آبادی پیغام آنان را کمی بعد راست و پوست‌کنده به بهبهانی می‌رساند. این سخن و مضمون که دین باید از سیاست جدا باشد و یاروحانیون نباید بر اساس قدرت مذهبی و شرعی در عرف و سیاست مداخله کنند، البته سخن و مضمونی مترقی بود که به قامت مشروطه در معنای غربی آن راست می‌آمد. نمایندگان آن فرقه هم برداشتی که از مشروطیت و حکومت قانون داشتند، برداشتی بود مبتنی بر جدایی دین از سیاست. اما بسیاری از روحانیون و غیرروحانیونی که در نهضت مشروطه شرکت داشتند و مردمی که از آنها دنباله‌روی می‌کردند، چنین برداشتی از مشروطیت نداشتند. به چشم و در عمل دیده بودند که رهبری آن نهضت بزرگ سیاسی را روحانیون در دست داشتند.

تفسیری هم که از مشروطیت ارائه می‌دادند با تفسیرهای انقلابی و غیر مذهبی از آن دست، فاصله‌ی بنیادی داشت و این موضوعی است که ما در بخش‌های آتی از آن سخن خواهیم گفت و پیش‌تر هم از زبان ثقة‌الاسلام تبریزی، از آن موضوع و مضمون با «مشروطه‌ی ایرانی» تعبیر کردیم.

تجربه‌ی خام همان مشروطیت در همان دوره‌ی کوتاه نشان داد که مداخله‌ی دین‌ورزانه‌ی روحانیون در اداره‌ی سیاسی جامعه به نفع مشروطیت نبود. مداخلاتی که بیشتر بر اساس قدرت شرعی صورت می‌گرفت و نه بر پایه‌ی موازین سیاسی دموکراسی. اما چنین سخن و مضمون حقی را با تهدید و ارعاب و ترور به کرسی نشاندن، همان اندازه خبط و ناروا و غیردموکراتیک بود که اقدام دو مرجع بزرگ تقلید در مداخله در کار مجلس و صدور حکمی مبتنی بر فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده و درخواست اخراج او از مجلس و کشور.

دیگر آن که بهبهانی صرفاً یک مجتهد و روحانی نبود. او یکی از رهبران سیاسی قدرتمند و پرنفوذ همان نظام هم بود. گرچه آن جا که از قدرت سیاسی اش کاری پیش نمی‌رفت، به قدرت شرعی اش پناه می‌برد و تداخل این دو قدرت، باعث بسیاری از کشمکش‌ها می‌شد، اما چگونه می‌شد از او خواست که صرفاً به مسائل دینی پردازد و از مداخله در امور سیاسی نظامی که خود یکی از مؤسسان و رهبران آن بود خودداری کند؟

روشنفکران (اعم از درس خواندگان و سیاستمداران غیر مذهبی و مذهبی^{۱۹۸} و تجار آشنا به مسائل سیاسی) در مبارزه با استبداد قاجار و در جهت برپایی نظام پارلمانی در ایران، رهبری سیاسی روحانیون را در انقلاب پذیرفتند. چون نفوذ کلمه‌ی اینان را در مردم ما می‌شناختند، از یک سو مشروطیت و دست‌آوردهای آن را با موازین شرع تطبیق و مفاهیم اساسی آن را به مفاهیم شرعی تقلیل دادند و از سویی دیگر برای مشروعیت بخشیدن به خواست‌ها و مبارزات سیاسی خود، در پسِ پشت روحانیون ایستادند تا کار مبارزه‌ی سیاسی را به پیش ببرند.

اینک که نظام پارلمانی برقرار شده بود، قدرت سیاسی و اجتماعی روحانیون، چه روحانیون مشروطه‌خواه و چه روحانیون مشروعه‌خواه، برایشان مسئله آفرین شده بود. درگیری با روحانیون و نفوذ سیاسی و مذهبی آنان، مسائل تازه‌ای به بار آورد و مشکل بزرگی بر سر راه انقلاب ایجاد کرد. اگر در شکل نظام پارلمانی، کار این نوع درگیری، در برخورد های روشنفکری آزادی‌خواه و حتی معتقد به مذهبی چون احتشام السلطنه، با بهبهانی، اوج بحران شرع و عرف و به زبان دقیق‌تر بحران «مشروطه‌ی ایرانی» را به نمایش می‌گذاشت، در اقدام بخش دیگری از جریان‌های سیاسی روشنفکری تندرو، حاصل این بحران گاه در حذف فیزیکی، ترور و ارباب هم متجلی می‌شد. چنان که آیت‌الله بهبهانی جانش را بر سر همان نوع کشمکش‌ها از دست داد و تهدیدهای آن چنانی به مرحله‌ی عمل درآمد.

وقتی شیخ عبدالله مازندرانی و محمد کاظم خراسانی، دو مرجع بزرگ تقلید زمانه که از حامیان اصلی مشروطه هم بودند، بر سر همان کشمکش‌ها، حکمی در ربط با فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده و ضدیت مسلک او با «اسلامیت مملکت و قوانین شریعت مقدسه» صادر کردند، عده‌ای از تجار و نمایندگان به اعتراض برخاستند که نماینده‌ی مجلس را نباید تکفیر کرد. چنان که پیش‌تر هم گفتم بسیاری آن حکم را به حکم تکفیر تقی‌زاده تعبیر کردند و این موضوع به مطبوعات هم کشیده شد. *حبل‌المتین* یکی از نشریات معروف آن عصر به حمایت از تقی‌زاده برخاست. هم مطالبی در دفاع از او نوشت و هم صورت استفتاها و پاسخ‌های دو مرجع تقلید را در توضیح مطالب آن حکم منتشر کرد. این مطالب زمانی منتشر شد که تقی‌زاده در تبریز بود و هنوز از ایران خارج نشده بود.^{۱۹۹}

حاجی محمد علی بادامچی و حاجی میرزا ابوالحسن انگجی از آیت‌الله شیخ عبدالله مازندرانی و محمد کاظم خراسانی، استفتا کردند که آیا حکمی که درباره‌ی تقی‌زاده صادر کرده‌اند، حکم به تکفیر او بوده است یا خیر؟ در شماره‌ی ۱۶ *حبل‌المتین* هم، استفتایی به همین مضمون از آخوند خراسانی

شده است. در پاسخ به همه‌ی آن استفتاها تصریح شده بود که حکم به فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده، حکم تکفیر نبوده است و فقط به ضدیت مسلک او با اسلامیت مملکت اشاره شده. در یکی از پاسخ‌ها، پاسخ آیت‌الله خراسانی، تصریح شده بود که «نسبت تکفیر بی‌اصل است. فقط حکم به عدم جواز مداخله در امور نوعیه مملکت و عدم لیاقت عضویت مجلس محترم ملی و لزوم خروجش بوده، لا غیر.»^{۲۰۰}

اما نامه‌ای که از آیت‌الله مازندرانی در پاسخ به استفتای محمدعلی بادامچی در روزنامه‌ی *حبل‌المتین* منتشر گردید،^{۲۰۱} از جهات مختلف افشاکننده و درخور بررسی است. مضمون کلی آن درباره‌ی موضوع استفتا همان است که در پاسخ خراسانی هم آمده است. یعنی او هم صریحاً متذکر شد که آن حکم، حکم تکفیر نبوده و موضوع حکم «به فساد مسلک سیاسی و منافات مسلکش با اسلامیت مملکت» مربوط است. اما مازندرانی برای بیان آن مطلب، خود را ناگزیر دید که مقدمه‌ای هم در علت صدور آن حکم بنویسد. همین مقدمه‌ی کوتاه اوست که حاوی نکات بسیار مهمی است. آن نامه گرچه از پاره‌ای لغزش‌ها در داوری خالی نیست، در مجموع از هوشمندی، واقع‌بینی و حتی صداقت و صراحت لهجه‌ی نویسنده‌ی آن حکایت دارد. نشان می‌دهد که دو مرجع بزرگ تقلید، در نقشی که در حمایت از مشروطیت ایران داشته‌اند، تا چه اندازه هوشیار بودند و جوانب امر را زیر نظر داشتند. پاره‌ای از نکات اصلی آن مقدمه‌ی کوتاه، توضیح مطالب و پاسخ روشن پرسش‌های بسیار مهمی است درباره‌ی مشروطیت ایران و نقش روحانیون، پرسش‌هایی از این دست: روحانیون و به‌خصوص دو مرجع بزرگ تقلید (خراسانی و مازندرانی) چرا و با چه انگیزه‌هایی رهبری انقلاب مشروطه را به عهده گرفتند و در آن شرکت کردند؟ تلقی، برداشت و انتظارشان از مشروطیت چه بوده است؟ درباره‌ی جریان‌های روشنفکری غیرمذهبی مشروطه خواه چگونه می‌اندیشیدند؟ جریان‌هایی که طرفدار حکومت عرف یا مشروطه در معنای اصلی (غربی) آن بودند، همکاری با این جریان‌های روشنفکری تا کجا ادامه

داشت؟ علت مخالفت جناحی از روحانیون با روحانیون مشروطه خواه چه بوده است؟

مازندرانی در این نامه از روشنفکران مشروطه خواه که «از مسلک فاسده فرنگیان تقلید» می کردند به «مواد فاسده» و «مواد فساد» تعبیر می کند. می گوید در نهضت مشروطه و در برانداختن «شجره خبیثه استبداد»، یعنی حکومت استبدادی قاجار و در بر پا کردن «اساس قویم مشروطیت»، «یک دسته مواد فاسده مملکت هم به اغراض دیگر داخل و با ما مساعد» و همراه گشتند. «ماها به غرض حفظ بیضه اسلام و صیانت مذهب... و اجراء احکام مذهبه و حفظ نوامیس دینیه و آنها به اغراض فاسده دیگر». مشارکت این روشنفکران و «دخول همین مواد فساد در [بین] مشروطه خواهان» باعث شد که بعضی از روحانیون و «مقدسین خالی الغرض... به وادی مخالفت افتادند». چرا که «تمیز این دو امر از همدیگر» یعنی جدا کردن حساب انگیزه های مشارکت روشنفکران و روحانیون مشروطه خواه، در نهضت مشروطه، برایشان دشوار بود، عدم تمیز این دو امر، آنان را به مخالفت برانگیخت.

اشاره ی مازندرانی به کسانی چون شیخ فضل الله نوری و روحانیون طرفدار آنهاست. اما این تفاوت انگیزه ها و به تعبیر او «اختلاف مقصد»ها تا زمانی که «طرف» آنها «اداره استبدادیه سابقه»، یعنی حکومت استبدادی بود و مبارزه برای مشروطه ادامه داشت، چندان علنی نبود و «بروزی نداشت»، اما «پس از انهدام آن اداره ملعونه، تباین مقصد علنی شد». در حقیقت، در کشاکش مجلس دوم بود که این اختلاف مقصدها بیشتر از هر زمان دیگری علنی گردید. مازندرانی می نویسد، در پی علنی شدن این اختلافها، «ماها ایستادیم که اساس [مشروطیت] را صحیح و شالوده را بر قوائیم مذهبی که ابدالدهر خلل ناپذیر است، استوار داریم. آنها [منظور روشنفکران است] در مقام تحصیل مراودات خودشان به تمام قوا برآمدند. هرچه التماس کردیم که... برای حفظ دنیای خودتان هم اگر واقعا مشروطه خواه و وطن خواهید، مشروطیت ایران جز بر اساس قویم مذهبی ممکن نیست استوار و پایدار بماند،

به خرج [آنها] نرفت» و چون «آیه‌الله خراسانی دام‌ظله و حقیر» را «مانع پیش‌رفت مقاصدشان» می‌دانستند، در انجمن سری رأی دادند که «نفوذ ما دو نفر [یعنی خراسانی و مازندرانی] تا حالا که استبداد در مقابل بود، نافع [بود] و از این به بعد مضر است، باید در سلب این نفوذ بکوشند.»^{۲۰۲}

سخن مجتهد راست است. در راستی‌های سخن او، عمق بحرانی که گریبانگیر مشروطیت ایران شده بود، انعکاس دارد. تا زمانی که حکومت استبدادی قاجار پیش رو بود و مبارزه برای استقرار نظام پارلمانی ادامه داشت، روحانیون مشروطه‌خواه و روشنفکران در جبهه‌ی متحدی بودند و بحران تناقضات عمیق دو نوع تلقی: تلقی روحانیون مشروطه‌خواه از مشروطیت و تلقی روشنفکران از آن، نه تنها چندان بروز و نمودی نداشت، بلکه چنان که باز نمودیم همه‌ی تلاش روشنفکران و روحانیون مشروطه‌خواه در این بود که با ایجاد «این همانی‌ها» مشروطیت را عین اسلام قلم دهند و آن را روح اسلام بنامند. در این دوره، عمال حکومت استبداد و روحانیون ضد مشروطه در مقابل آنان بودند. اما این اتحاد، مثل هر اتحاد سیاسی فاقد اصالت، به‌زودی بحران و تناقض‌های بنیادی خود را به نمایش گذاشت و همچنان که مجتهد گفت: بعد از برچیده شدن اداره‌ی استبدادی سابق، به اوج خود رسید. روشنفکران که تا دیروز برای براندازی حکومت استبدادی به «نفوذ کلمه»ی روحانیون نیاز داشتند، اینک هنگام استقرار نظام مشروطه، از قدرت روزافزون آنان به وحشت افتادند و به چشم می‌دیدند که قدرت سیاسی از دست حکومت استبدادی به دست روحانیون می‌افتد و این را نمی‌توانستند برتابند. اگر در محرم ۱۳۲۶ قمری (بهمن / اسفند ۱۲۸۶ شمسی) تقی‌زاده می‌نوشت: «پیش‌آمد ایران مدلل می‌دارد که جز به نفوذ کلمه روحانیت، عمل مشروطیت در اسلام پیشرفت نمیتواند کرد.»^{۲۰۳} نزدیک به دو سال بعد یعنی در ذیقعدة ۱۳۲۷ قمری (آبان / آذر ۱۲۸۸ شمسی) یکی از قطعنامه‌های فرقه‌ی دموکرات، که او از رهبران اصلی آن بود، اعلام می‌داشت که مرکز موقتی فرقه، برای آن که «بهانه به دست روحانین داده نشود» از یک سو «حفظ

و مراعات تامه نزاكت با اعتقادات دینیه عامه و آداب و مراسم مذهبيه، قولاً و فعلاً» را تصویب می‌کند و از سویی دیگر از «افراد مردم باغیرت...» دعوت می‌کند که برای «دفع و حذف موهومات و سلب اعتقاد از روحانیین» و «فهمانیدن... مضار استبداد روحانی» به «عموم» بکوشند.^{۲۰۴} پس برخلاف دفاعیات و ادعاهای روزنامه‌ی *حبل‌المتین*، سخن مجتهد راست و درست بود که می‌گفت این زمان، اینان یعنی روشنفکران و تقی‌زاده در پی «سلب نفوذ کلمه روحانیت» هستند.

روزنامه‌ی *حبل‌المتین* با استناد به محتوای پاره‌ای از نامه‌های تقی‌زاده که اکثر آنها در سال ۱۳۲۶ قمری نوشته شده بود به دفاع از او برخاست و نوشت: «در این مقام فقط موضوع بحث ما یک مسأله است که عبارت باشد از «سلب نفوذ کلمه روحانیین»، این خادم اسلامیت، این مسلک [یعنی مخالفت با نفوذ کلمه روحانیون] را در حق تقی‌زاده قائل نتواند گردید.»^{۲۰۵} اما حقیقت همان بود که مجتهد گفته بود. حتی در نظام‌نامه‌ی موقتی فرقه‌ی دموکرات، در شرایط قبول اعضا در ماده‌ی ۴ و ۵ قید شده بود که عضوی که قبول می‌شود باید: «۴- محترف [شاغل] به امورات مذهبی و کسب روحانی نباشد، ۵- متکدی و لاشخوار و مفت‌خور نباشد.» نیز در متن برنامه‌ی آن حزب (پروگرام در تربیت سیاسی) به «انفکاک کامل قوه سیاسی از قوه روحانیه» تصریح شده بود.^{۲۰۶}

تصریحات و تعریضاتی از این دست، امری نبود که از چشم روحانیون پوشیده بماند. جدا از این، بحران دیدگاه‌ها و تلاش برای دست‌یابی به قدرت سیاسی، کار را از مدت‌ها پیش به ارباب و ترور کشانده بود و این زمان یعنی در دوره‌ی مجلس دوم، برای مرعوب کردن روحانیون و محدود کردن نفوذ سیاسی آنان، مبارزه‌ی سیاسی باز سر از آستین ترور درآورد و بهبهانی قربانی آن شد و دو مرجع بزرگ نجف هم مورد تهدید قرار گرفتند. موضوع این کشمکش‌ها و ارباب و ترورها در همان نامه‌ی مازندرانی به‌خوبی انعکاس یافته است، مجتهد صریحاً نوشت: «حالا که مطلب بالا گرفت مکاتیبی به غیر

اسباب عادی به دست آمده که بر جانمان هم خائف و چه ابتلاها داریم... و واقعاً خسته و درمانده شده بر جان خودمان هم خائفیم.» بعد می‌افزاید حکمی که درباره‌ی تقی‌زاده صادر شده، تکفیر نبوده، حکم به فساد مسلک سیاسی او بوده است و می‌گوید: «این هم نه مطلبی بود که به گفتن یا نوشتن یکی دو نفر باشد، بلکه اشخاصی که... به ماها نوشتند از اعضای صحیحه مجلس و غیرهم کسانی هستند که ملت خواهی... و مسلمانی آنها قطعی... [و] مسلم است... خلافهای صادر از او [تقی‌زاده] کاشف از فساد مسلک است و همه با سند [است] و اساس دارد. قطعاً و محققاً اصل انجمن سری طهران را یا خودش منعقد کرده یا رکن عمده است.»

در این بخش از سخن مجتهد که نقل کردیم، دو نکته‌ی با اهمیت وجود دارد. مجتهد تصریح می‌کند که تقی‌زاده بنیانگذار یا رکن اصلی آن انجمنی است که کار آن ترور و ارباب است. ارتباط تقی‌زاده با اجتماع‌یون عامیون و نیز ارتباط فرقه‌ی دموکرات با آنها و انقلابیون افراطی ایرانی و غیرایرانی، امروز دیگر از بدیهیات تاریخ این دوره است. فرقه‌ی دموکرات هم از این گونه افراط و تفریط‌ها و خشونت‌ها در مبارزه‌ی سیاسی مبرا نبوده است. در نامه‌ای از شیخ محمد خیابانی که خود از اعضای سرشناس همان فرقه بود، به تفاوت دو نوع تلقی و گرایش یا دو نوع تاکتیک و شیوه‌ی عمل در مبارزه‌ی سیاسی در درون فرقه‌ی دموکرات تصریح شده است. یکی از گرایش‌ها بر آن بود تا کار سیاسی را از طریق مبارزه‌ی خشونت‌آمیز و با استفاده از «سلاح مقاتله» پیش ببرد و گرایش دیگر که خیابانی در آن زمان طرفدار آن بود، به مبارزه‌ی مسالمت‌آمیز سیاسی از طریق مبارزه‌ی فکری و قلمی اعتقاد داشت. همین تفاوت دیدگاه باعث شده بود که خیابانی در رمضان ۱۳۲۸ قمری (شهریور / مهر ۱۲۸۹ شمسی) یعنی حدوداً دو ماه بعد از قتل بهبهانی به این فکر بیفتد که از عضویت فرقه استعفا دهد. استعفای او با مخالفت دیگر اعضای فرقه و تقی‌زاده روبه‌رو شد. (تقی‌زاده این زمان از تهران به تبریز رفته بود) ظاهراً از آن جهت با استعفای او مخالفت شده بود که فرقه در این زمان، بیشتر

از هر دوره‌ای زیر ضربه‌ی مخالفت مخالفان بود.

خیابانی به واسطه‌ی «حسن عدم رضا»ی رفقا، استعفا نکرد و «فسخ عزیمت» نمود تا در آن روزگار سختی‌ها و گرفتاری‌ها که فرقه و اعضای آن مورد حمله بودند، «شریک و سهیم شدت و رخای رفقای خود» باشد. گرچه استعفا نکرد و در فرقه باقی ماند، نارضایتی خود را از شیوه‌ی عمل بعضی از اعضای فرقه که حامیان و طرفداران خشونت سیاسی بودند، پنهان نکرد و سه ماه و چند روزی بعد از قتل بهبهانی به تقی‌زاده که در تبریز بود نوشت: «چنانکه خوب ملتفت هستید، روش حرکت و طریق مشی بنده در پیش بردن مقصود غیر از طرز سلوک اکثر رفقا می‌باشد. چنان چه حضرت عالی هم اشاره فرموده بودید، هر وقتی اقتضایی دارد و هر موقعی را اقدامی مناسب است. حالیه که ترک سلاح مقاتله نموده و مبارزات و مقابله را با بیان و بنان شروع نموده‌ایم باید قواعد محکمه‌ منطقی را از نظر دور نکرده، غلبه بر خصم و ارائه طریق بر طالبین حق را از روی دستورالعمل حکمای دانا و فیلسوفهای عاقبت بین معمول داریم. افسوس که بعضی‌ها ملاحظه این طریقه را ننموده، بهانه به دست مغرضین و تهمت زنده‌ها می‌دهند.»^{۲۰۷}

نکته‌ی بااهمیت دیگر در سخن مازندرانی، بیان روشن اوست درباره‌ی این مطلب که صدور آن حکم به گفتن یا نوشتن یکی دو تن نبوده، «بلکه اشخاصی... از اعضای صحیحه مجلس و غیرهم» به او و به آخوند خراسانی «نوشتند» و از آن دو خواستند که آن حکم صادر شود. این سخن نشان می‌دهد که عقیده‌ی یحیی دولت‌آبادی در این مورد که معتقد بود بهبهانی و اطرافیان او صدور آن حکم را از دو مجتهد درخواست کرده بودند تا چه اندازه درست است. اگر قرار بود از اعضای صحیحه مجلس که مسلمانی و عالم بودن آنها به مقتضیات امور عصر مورد قبول علمای نجف باشد و در این مورد نظر بدهند، قطعاً نظر بهبهانی در صدور آن حکم نقش اساسی می‌داشته است.

اختلاف نظر و تفاوت برداشت روحانیون مشروطه‌خواه با دموکرات‌ها و روشنفکرانی چون تقی‌زاده درباره‌ی مسائل اساسی مشروطیت و مهم‌تر از آن

درباره‌ی مشکل شرع و عرف و حد و حدود مداخله‌ی روحانیون در مسائل سیاسی، انگیزه‌ی اصلی کشمکش‌هایی از این دست بوده است. اختلاف تقی‌زاده با بهبهانی نمی‌توانست اختلاف شخصی باشد. بنیادی بودن و ریشه‌ای بودن این اختلاف، به دیدگاه‌ها و نظرگاه‌های سیاسی و اجتماعی مهمی مربوط می‌شد که بحث آن را در بخش‌های دیگر این نوشته دنبال خواهیم کرد.

این که امروز بخواهیم با بزرگ کردن اشتباهات سیاسی تقی‌زاده در دوره‌ی مشروطه (کارنامه‌ی زندگی سیاسی او در دوره‌ی پهلوی مورد بحث ما نیست)، او را بانی انحطاط مجلس و مانع اصلی رشد دموکراسی پارلمانی در ایران قلمداد کنیم و کارنامه‌ای پر از تزویر و ریا برای او دست و پا کنیم، مشکلی را حل نمی‌کند. روشنفکری ایران اشتباهات فاحشی مرتکب شده است. اما این نوع تحقیق در تاریخ که با شیوه‌ی منزه‌طلبی و شهادت‌دوستی آرمانی به نگارش در می‌آید، بیش از آن که ریشه در تفکر تاریخی داشته باشد، از آرمان‌گرایی‌های اخلاقی به‌شیوه‌ی شرقی، آن هم به‌صورت سیاه و سفید یا بد و خوب دیدن‌های مطلق مایه می‌گیرد. به همین جهت در آن نوع تحقیقات، بحث‌ها از مجرای اصلی منحرف می‌شوند. مشکل تقی‌زاده‌ها با بهبهانی‌ها، مشکل تاریخی جریان‌های روشنفکری غیرمذهبی در معنای عرف‌گرای آن با جریان‌های روشنفکری مذهبی یا نیمه‌مذهبی جامعه‌ی ما بوده است. در این رویارویی‌ها، تدروی‌ها و حتی اشتباه کاری‌ها، در تحلیل نهایی، مشکل شرع و عرف و مشکل دیدگاه‌ها و تلقی‌ها در مقابل هم قرار می‌گرفته‌اند.

البته قتل امین‌السلطان و قتل بهبهانی یا حمایت از این قتل‌ها، دو لکه‌ی ننگ در کارنامه‌ی جریان‌های سیاسی تدروی یعنی روشنفکران یا شبه‌روشنفکران عرف‌گرای چپ ایران است. چرا که امین‌السلطان در روزگاری که ترور شد، همان‌گونه که تحقیق ارزنده‌ی آدمیت نشان می‌دهد، در خدمت مشروطه و مجلس بود. قتل بهبهانی هم با آن همه زحماتی که در راه مشروطیت کشیده بود، البته کار نادرستِ ناروا و خطای فاحش سیاسی بود. اما سرنوشت

روشنفکری ایران را از خلال این اشتباهات فاحش یا دیگر اشتباهات سیاسی بررسی‌دن و مشکل اصلی این جریان را در روند مشروطیت ایران، یعنی روند تدریجی یا آرمانی جایگزین شدن عرف به جای شرع و نظام سیاسی قانونی به جای نظام سیاسی مستبد، نادیده گرفتن، خطای فاحش دیگری است که از قضا به دست جریانی از روشنفکری ایران صورت می‌گیرد که خود بزرگ‌ترین مدافع عرف در برابر شرع است. «تقیه»‌های سیاسی و پنهان‌کاری‌های ریز و درشت تقی‌زاده‌ها، حاصل همان نوع سانسور و سرکوب و اختناق وحشت‌بار سیاسی و مذهبی است که هم‌اکنون گریبان‌گیر کار تحقیق محققى برجسته چون فریدون آدمیت است. تازه‌ترین نوشته‌ی او درباره‌ی تاریخ این دوره، مجلس اول و بحران آزادی نام دارد که در سال ۱۳۷۱ شمسی منتشر شده است. در سرتاسر این کتاب که موضوع آن بررسی بحران آزادی در دوره‌ی مجلس اول ایران است به شهادت فهرست اعلام کتاب، فقط یکبار نامی از شیخ فضل‌الله نوری به میان می‌آید. آن هم بدون هیچ نوع داوری درباره‌ی او.^{۲۰۸} کار-شکنی‌های شیخ فضل‌الله نوری و اقدامات او علیه مجلس اول و همدستی‌های او با محمدعلی شاه علیه مشروطه‌خواهان و آزادی‌خواهان رسواتر از آن است که بتوان آن را پوشیده نگه‌داشت. اما دریغ از یک کلمه درباره‌ی او و اقدامات او. سانسور مذهبی و سیاسی مانع می‌شود تا محققى چون آدمیت در تحقیقی که موضوع آن به بحران آزادی و مجلس اول مربوط است، اشاره‌ای به ساحت مبارک شیخ بکند. از واقعه‌ی میدان توپخانه و کارهای همدستان شیخ، البته به‌اجمال سخنی گفته می‌شود،^{۲۰۹} اما نام او و چند و چون کار او بر زبان نمی‌آید. توگفتی که رستم ز مادر نژاد. نام او از جریانات تاریخی این دوره حذف می‌شود. چرا؟ برای این که شیخ، شهید راست و درست «مشروع»‌ای است که امروز رژیم مذهبی ایران مدافع آن است.

«ترس خوردگی» و سانسوری چنین جان‌دار و زبان‌دار را در کمتر کار تحقیقی‌ای از این دست می‌توان سراغ داد. البته این نوع ترس خوردگی‌ها و سانسورها در سرتاسر تاریخ جدید ما به شکل‌ها و شیوه‌های متفاوت وجود

داشته است. اگر آن جا (در ۱۳۲۸ قمری) دو مرجع بزرگ نجف، حکم به فساد مسلک سیاسی تقی‌زاده و اخراج او از مجلس و از ایران می‌کنند، زمانی پس از آن در ۱۳۳۰ قمری (۱۲۹۱ / ۱۲۹۰ شمسی)، این جا یعنی در مشهد، آخوند متعصبی به نام سید محمد طالب‌الحق، به شهادت نوشته‌ای که اشتهاً در کتاب فکر دموکراسی اجتماعی به دکتر احمدخان نسبت داده شده است^{۲۱۰}، درباره‌ی دموکرات‌ها بر بالای منبر چنین می‌گوید: «هرکس صد و هفتاد مرتبه بگوید اللهم العن الدیموکرات، خداوند گناهان او را می‌آمرزد»، و همدست دیگرش سیدعلی سیستانی مجتهد، فتوا می‌دهد که «المشروطه کفر و المشروطه طلب کافر، ماله یباح [مباح] و دمه هدر...»^{۲۱۱}

این بار حاصل ماجراهایی از این دست و ترس خوردگی‌های ناشی از آن را از زبان یک دموکرات یا آزادی‌خواه شهر تبریز بشنویم که تقریباً همزمان با وقایع مشهد، نامه‌ای به تقی‌زاده می‌نویسد درباره‌ی اوضاع تبریز و جنایات روس‌ها و برخورد روحانیون و مذهب‌یون ضد مشروطه و جماعت طرفدار محمدعلی شاه با مشروطه‌طلب‌ها. ترس خوردگی‌ای که در این نامه موج می‌زند و وحشتی را که گریبان‌گیر جان این دموکرات آذربایجانی شده بود، در کمتر نامه‌ی مشابهی می‌توان نشان داد. کار این ترس خوردگی به فحاشی هم می‌کشد. مخاطب او تقی‌زاده است و این زمانی است که تقی‌زاده و رسول‌زاده در استانبول زندگی می‌کنند. ترس و پنهان‌کاری را در سطر سطر این عبارات و حتی در بافت کلام می‌توان حس کرد و دید: «... از جنابعالی استدعایی که دارم همین است که این عریضه را فقط خودتان بخوانید. مبادا، مبادا به یک نفر مسلمان نشان بدهید که همان هفته خانه ما تاراج و خود بنده گرفتار و مثل گوسفند سرم را ذبح می‌کنند. اینقدر بدانید، هرچه تاجر و تاجرزاده در اسلامبول هست، همه‌اش مسلمان ابن مسلمان، شیطان ابن شیطان، بی‌ناموس ابن بی‌ناموسند. مبادا، مبادا به آنها خاطر جمع باشید. مبادا به حرف‌های ظاهری آنها اعتقاد نمائید. آنها ماری هستند پرخط و خال. خدا نکرده وقتی که کار دیگرگون شد، آن وقت معلوم می‌شود که اینها چه کسانی‌اند، چه نمره هستند، چه

قدر وحشی بوده‌اند، و خون ماها را حلال می‌دانند. این قدر بنده راضی هستم به غیر از خودتان، اگر جناب رسول زاده و جناب آقا... هم باشد، عیب ندارد. دیگر به کسی دیگر خاطر جمع نباشید، که فی‌القور همان هفته مضمون کاغذ را به اینجا نوشته، آن وقت خر بیار معرکه بار کن. باید دست عیال را گرفته و دست سؤال پیش این و آن دراز کنیم. یعنی بنده نه، سایر مردهایمان و جنابعالی هم در کاغذها ابداً از این مطالب ننویسید... بنده خیال کرده‌ام که یک رمزی درست کرده و ارسال حضور مبارک نمایم که بعد از آن، به واسطه همان رمز مطالب را به یکدیگر حالی بکنیم. والا حالیه که ابداً صلاح نیست ولو یک کلمه باشد.»^{۲۱۲}

اندیشیدن و آزادی

در فضای این نوع ترس و لرزها، از «آزادی اندیشیدن» سخن گفتن، نوعی ساده‌دلی است. آزادی‌های سیاسی‌ای که در ایران، بسته به تحولات جریانات سیاسی پیش می‌آمده است، هیچ‌گاه انگیزه و سرمایه‌ای درخشان، مطمئن و مستمر برای آزادی تفکر و اندیشه فراهم نیاورد. این تنها روحانیون یا دولتمردان ضدمشروطه نبودند که مانع آزادی تفکر می‌شدند. در پناه توانمندی‌های ساختار فرهنگ استبدادی، روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی، روحانیون مشروطه‌خواه و کارگزاران حکومت و دولت، دست در دست هم سد راه اندیشیدن و آزادی اندیشیدن بوده‌اند. از سوی دیگر جریان‌های روشنفکری هم در آرزوی فضای آزادی برای اندیشیدن و آزادی اندیشه، از همان نخستین گام‌ها، کار را به افراط و تفریط می‌کشیدند. در سرآغاز همان جنبش بیداری کار این نوع افراط و تفریط‌ها، گاه به جایی می‌رسید که محمد حسن خان صنیع‌الدوله (اعتمادالسلطنه) هم که نوکر دولت بود، در پی آن می‌شد که آخوندزاده را به «حکم» دولت یا به «حیله» به خاک ایران بیاورد و حش را کف دستش نهد. می‌گوید: «همیشه از معاشرت [آخوندزاده] وحشت و نفرت داشتم. چه مرد فاسدالعقیده بی‌دین عامی بی‌معرفتی است. از تصنیفات او که وقتی دیده‌ام، متجاوز از بیست هزار بیت در مذمت حضرت سیدالشهداء صلوات‌الله و سلام علیه، نوشته و زوار کربلا را داخل سفها می‌داند و من از آن روز با خود عهد کرده‌ام که هر وقت قوه داشته باشم او را به حکم یا به حیله به خاک ایران آورده، بعد از ثبوت و وضوح عقاید او در حضور اهل اسلام، سزای او را به شرع شریف واگذارم. انشاءالله.»^{۲۱۳}

در ایران، در اوج تحولات اجتماعی و سیاسی در دوره‌های مشخصی (چون انقلاب مشروطه و چندسالی پس از آن، زمانی پس از سقوط رضاشاه، دوران حکومت ملی مصدق، اوایل انقلاب ۵۷ و مدت کوتاهی پس از آن) برخی از اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی علناً مجال بروز و ظهور گسترده‌ای پیدا می‌کردند. اما این «مجال»ها و «بروز»ها، یعنی امکان طرح فلان اندیشه‌ی سیاسی یا اجتماعی، حتی انقلابی، به معنی فراهم آمدن امکان مستمر و ماندگاری برای آزاد اندیشیدن نبوده است. این آزادی‌ها یا بهتر بگوییم افراط و تفریط‌ها از یک سو به تندروری‌ها و ترورهای وحشتناک، و از سوی دیگر به خفقان‌های مستمر و سرکوب‌های سیاسی خونبار منجر می‌شده است. به همین جهت دموکراسی در ایران، در بهترین شرایط و در بهترین صورتی که می‌توانست رشد کند، دموکراسی‌ای سیاسی بود. یعنی این آزادی فراهم می‌آمد که در بحران‌های سیاسی، در باب مسائل سیاسی سخن بگویند و در برابر استبداد سیاسی و حکومت‌های مستبد صف آرای می‌کنند. آزاد می‌شدند که انتقاد کنند، ترور کنند یا با قدرت سیاسی درافتند، و فلان اندیشه‌ی سیاسی یا اجتماعی را تبلیغ کنند. اما اگر کار به‌طور بنیادی و اصولی به آزادی‌های اجتماعی و ضرورت‌های جامعه‌ی مدنی و مهم‌تر از همه به آزادی اندیشیدن می‌رسید، به «لکنت زبان» دچار می‌شدند. یعنی قدرت سیاسی و اجتماعی مذهب و تفکر مذهبی در کنار قدرت حکومت‌ها به صورت مانعی بر سر راه رشد جامعه‌ی مدنی سبز می‌شد و مذهب خواهی و مذهبی‌اندیشی و استبداد به یکی از بزرگ‌ترین موانع در راه آزادی تفکر و اندیشیدن یا به قول آخوندزاده «آزادی خیال» تبدیل می‌شد.

برای این که این موضوع و حد و حدود آزادی‌های سیاسی و اجتماعی روشن گردد و تفاوت‌های آن با هرج و مرج سیاسی باز نموده شود، به طرح و نقد یکی از نتیجه‌گیری‌های مهم آدمیت و داوری‌های او درباره‌ی «آزادی» و چند و چون آن در دوره‌ی مجلس اول می‌پردازم. پیش از آن ناگزیر به یک نکته‌ی مهم هم باید اشاره کنم. بنا به نوشته‌ی مجله‌ی یادگار، وقتی میرزا علی

اصغر خان امین‌السلطان ترور شد، در صفحه‌ی هشت بعضی از نسخ روزنامه‌ی صور اسرافیل (شماره‌ی ۱۴، پنجشنبه ۱۰ شعبان ۱۳۲۵ قمری / ۲۷ شهریور (سنبله) ۱۲۸۶ شمسی)، لابد برای بعضی از مشترکان مورد اعتماد، اعلانی از طرف مجاهدین اسلامی» منتشر شد، بدین مضمون: «برای کشتن میرزا عنی اصغر خان خائن‌السلطان... عباس آقا... و آقا حسن... دو برادر غیور اقدام به کار و رفع شر آن خائن ملک و ملت را نمودند.»^{۲۱۴}

آدمیت با این اعتقاد که قهر و خشونت در جنگ میان آزادی و استبداد اجتناب‌ناپذیر است، به نقد «قهر و خشونت رفتاری» انقلابی‌های تندرو در دوره‌ی «آزادی» و مجلس اول می‌پردازد و از سر اعتراض و به‌درستی می‌نویسد: در ایران آن دوره «اگر دولت مطلقه و دستگاه استبداد کهن در کار بود، ماهیت قضیه به کلی فرق می‌کرد... اما چنین حالتی وجود نداشت» و برای این که نشان دهد «آزادی» تا کجاها به ثمر نشسته بود، با اشاره و استناد به چاپ و نشر همان اعلان در روزنامه‌ی صور اسرافیل، چنین می‌نویسد: «با این مشروطه پارلمانی حاکمیت به مجلس ملی تعلق گرفت و دستگاه مجلس در گردش بود. حقوق آزادی (آزادی بیان و قلم و اجتماعات و انجمن‌های سیاسی و تظاهرات) شناخته شدند و قلمرو عملی داشتند. آزادی به آنجا رسید که "اعلان" کشتن رئیس دولت را در روزنامه منتشر کردند، اما نه متعرض روزنامه‌نویس گشتند و نه انجمنی که آن اعلان به نام او انتشار یافت.»^{۲۱۵}

اما چنین چیزی، پخش و نشر اعلان کشتن رئیس دولت مشروطه، آزادی نبود. هرج و مرج بود. بی‌قاعدگی بود و تجاوز بود به آزادی. و بی‌قانونی بود که نه متعرض روزنامه‌نویس گشتند و نه انجمنی که آن اعلان را منتشر کرد. چنین بلبشویی را چگونه می‌توان آزادی نامید؟ البته صور اسرافیل را بعد از نشر همین شماره‌ی ۱۴ (۱۰ شعبان ۱۳۲۵ قمری) به حکم «مجلس مقدس شوری» توقیف کردند و تا ۲۹ رمضان همان سال در محاق تعطیل ماند. شماره‌ی ۱۵ صور اسرافیل در چهارشنبه ۲۹ رمضان ۱۳۲۵ قمری منتشر گردید.^{۲۱۶}

اما سرمقاله‌ی همان شماره‌ی صوراسرافیل (شماره‌ی ۱۴) که به‌استناد مجله‌ی یادگار، در بعضی نسخ آن، اعلان قتل اتابک منتشر شده بود^{۲۱۷} از یک واقعت دیگر، واقعیتی تلخ، پرده برمی‌داشت. نشان می‌داد که «آزادی‌اندیشیدن» چه دشمنان پروپاقرصی در جامعه‌ی ما داشت و چگونه عمل می‌کردند. گرچه هرج و مرج سیاسی یا به تعبیر دیگران آزادی‌های سیاسی تا بدان جا رسیده بود که اعلان قتل رئیس دولت مشروطه را منتشر می‌کردند و کسی هم مزاحمشان نمی‌شد، اما در همان هرج و مرج‌های سیاسی اگر به‌جد سخنی از آزادی و آزادی‌اندیشیدن می‌گفتند، چماق تکفیر از آستین غیب سر برمی‌کشید و هستی روزنامه را به خطر می‌انداخت. در نتیجه کار آزادی‌خواهی به در یوزگی، پشتک و وارو و نعل وارونه زدن و هزار نوع تقلیل و تطبیق، تقلیل اصول و مبادی و تطبیق آنها با اسلام و برداشت‌های رایج می‌کشید.

شگفتی در این است که این سرمقاله، سرمقاله و نوشته‌ی اصلی همان شماره روزنامه‌ای است که اعلان یاد شده، در بعضی نسخ آن منتشر شده است و این تناقض، خود مؤید نظر ماست که در ایران، گرچه گاه و بی‌گاه «آزادی‌های سیاسی» در معنای مورد نظر ما، بسته به تحولات شرایط و موقعیت‌ها، وجود داشت اما حضور و وجود چنین آزادی‌هایی (عمدتاً آزادی‌های سیاسی) به معنی حضور و وجود آزادی‌اندیشیدن و آزادی‌های اجتماعی نبود و نیست. از لابه‌لای سطور سرمقاله‌ی این شماره (شماره‌ی ۱۴) که به «حضور حجج اسلام و علمای کرام و طلاب ذوی‌العز و الاحترام و عموم برادران اسلامی و اخوان دینی»، نوشته شده است، مشکل بزرگی را که بر سر راه آزادی‌اندیشیدن وجود داشت و وضعیت لرزان و ترسان جریان‌های روشنفکری ایران را به وضوح می‌توان دید. ماجرا از آن جا آغاز شد که نشریه‌ی صور اسرافیل، سرمقاله‌ی شماره‌ی ۱۲ خود را به بحث درباره‌ی «آزادی» و «مراتب کمال و ترقی بشر» اختصاص داد. در آن مقاله دیدگاه‌های نو و کهنه در مقابل هم نهاده شده بود و نویسندگی آن، به‌زبان و انشای روزگار خود، حق آزادی‌اندیشیدن و آزاداندیشیدن را پاس داشت و از آزادی عقاید دفاع کرد.

از دیگران خواست تا دست از قیمومت بکشند و انسان ایرانی را آزاد بگذارند تا با آزادی «کمال منتظره»ی خود را جستجو کند. بدین معنی که انسان‌ها آزاد باشند که خودشان بیندیشند و در «تهیه و تدارک لوازم ترقی و کمال بشری» گام بردارند. به عبارت دیگر «واگذاردن انسان به خود» برای اندیشیدن و «برای پیروی طریق ترقی... و یافتن راه کمال نفس کافی است.» نویسنده‌ی آن مقاله با از گلیم خویش فراتر نهاد و صریحاً نوشت: «تنها خواهشی که از هر رئیس روحانی و جسمانی باید کرد، این است که بعد از این لازم نیست نه به زور چوب نه با تجشم (تکلف) استدلال، و نه با تازیانه طریقت، کمال منتظره‌ی ما را به ما معرفی فرمائید. شما فقط اجازه بدهید که ما در تمیز و تشخیص کمال خودمان بشخصه مختار باشیم... معنی کلمه جدید آزادی که تمام انبیاء و حکما و علمای دنیا مستقیم و غیرمستقیم برای تکمیل معنی آن کوشیده اند و ما تازه با هزار تردید و لکنت اسم آن را به زبان جاری می‌کنیم، همین است که مدعیان تولیت قبرستان ایران، کمال انسان را به معرفی‌های حکیمانه‌ی خودشان محدود نکرده و اجازه فرمایند نوع بشر، به همان وسائل خلقتی در تشخیص کمال و پیروی آن بدون هیچ دغدغه خاطر ساعی باشند. معنی کلمه آزادی که قرن‌هاست در تحصیل آن سیلهای خون... جاری است، فقط تحصیل چنین اجازه [اجازه‌ی آزاد اندیشیدن] یا استرداد همین حق طلق... بشری است.»^{۲۱۸}

نویسنده‌ی مقاله چون نیک می‌دانست که مخالفان آزادی اندیشه با عقاید او به ستیزه بر خواهند خاست، در پایان مقاله به «آقایان کهنه پرست» هشدار داد که اگر همه‌ی مردم ایران با شما هم عقیده باشند، «جمعیتتان بالغ بر سی کرور نفر خواهد شد»، حال آن که «سه هزار و یکصد کرور آدمهای دنیا... [که با ما در] عقاید ما شریکند، شما را خواه و ناخواه مجبور به قبول این اصول مسلمة خواهند کرد.» البته در همین مقاله، عدم مخالفت اسلام را با «این اصول مسلمة»، اصول آزادی، چنین بیان کرد: هم «حقایق دین مبین» و هم «حکما و علمای اسلام» به طور متفق انسان را «فاعل مختار» می‌دانند. «همین یک کلمه متفق» یعنی «فاعل مختار» بودن انسان به «معنی همان آزادی طبیعی است که با انسان

تولد میشود، و کتاب آسمانی ما که قرآن است و تمام رسائل و دواوین فقهیه علمای اسلام برای تعیین حدود آزادی است.»^{۲۱۹}

رسایل و دواوین فقهیه و فاعل مختار بودن انسان چه ربطی داشت به آن نوع آزادی‌ای که مورد نظر نویسنده‌ی آن مقاله بود؟ پس حق داشتند که مقاله را برنتابند. به تکفیر روزنامه و نویسندگانش برخاستند. در شماره‌ی ۱۳ صور اسرافیل، اختطاری منتشر شد متضمن این مطلب که «جمعی از برادران دینی و اخوان اسلامی ما» به جهت موضوع مقاله‌ی شماره‌ی ۱۲ و به واسطه‌ی ابهام و پیچیدگی‌های «پاره‌ای کلمات و عبارات یا به علت تازگی مسلک انشاء» «العیاذ بالله» سوءظنی برده و «نسبت خطای فکر یا عقیده» به ما دادند. حال آن که ما به طور مکرر «شرح عقاید حقه‌ی اسلامیة خود را داده و تا آن حد که اسقاط تکالیف شرعیة اخوان ایمانی ما نسبت به ما بشود، تصریح معتقدات حقه‌ی خود کرده‌ایم.»^{۲۲۰} با این همه چون می‌دانستند به‌صرف این که بگویند مسلمانند، مشکل حل نمی‌شود، پاسخ مبهمات آن مقاله را به شماره‌ی دیگر موكول کردند. پاسخ آن مبهمات همان سرمقاله‌ای است که از قضا در شماره‌ی ۱۴ صور اسرافیل منتشر شده است. این مقاله از جهات مختلف خواندنی است، مقاله مشکل اساسی جریان‌های روشنفکری عرف‌گرا را در عمل و به‌وضوح به نمایش می‌گذارد.

نویسنده‌ی صور اسرافیل در سرمقاله‌ی شماره‌ی ۱۴ می‌گوید: «با آن اعترافات آشکار ما در بیش از صد موقع دوازده نمره روزنامه، به مسلمان و جعفری مذهب بودن خودمان» باز «طایفه‌ی ظالمه» اجتهاد مقابل نص کردند و چون رغبت مردم را به اوراق صور اسرافیل دیدند، به «پوستین عوام» افتادند و «با آن شاه‌تیرِ ترکش استبداد که الان سی‌چهل سال است در مواقع کمال ضرورت و احتیاج کلی به کار می‌بردند، اوراق صور را هدف ساختند» و مقاله‌ی اول شماره‌ی ۱۲ آن را چون «پیراهن عثمان» در دست گرفتند و در کوی و برزن افتادند و اعضای آن را که تا دیروز «مسلمان و مسلمان‌زاده» بودند به «سستی عقاید» متهم کردند.^{۲۲۱} از پس این اعتراض، نویسنده با این

توضیح که فهم مقالات علمی و سیاسی صور اسرافیل «مخصوص علمای عظام و طلاب کرام و بالاخره مصطلحین به اصطلاح فنون سیاسی است»، به شرح و تبیین شرعی آرا و نظریات مطرح شده در مقاله‌ی مورد بحث می‌پردازد. تلاش می‌کند تا با استناد به آیات و احادیث مختلف، عدم مخالفت مطالب آن مقاله را با شرع و اصول آن ثابت و مدلل کند. برای مشروطیت هم چنان که در بخش‌های بعدی این نوشته باز خواهیم نمود، تاریخچه‌ی اسلامی هم می‌سازد و با اتکا به آن تاریخچه به دفاع از اندیشه‌ی خود و مشروطیت نوپای ایرانی برمی‌خیزد.

کشمکش‌هایی که بر سر مقاله‌ی صور اسرافیل (شماره ۱۲) در گرفته بود، به خصوص مندرجات مقاله‌ی شماره‌ی ۱۴ آن روزنامه به خوبی نشان می‌دهد که پیش بردن بحث مربوط به آزادی در همان شرایطی که آزادانه اعلان قتل رییس دولت را منتشر و حتی محمدعلی شاه را در روزنامه‌ها به قتل تهدید می‌کردند تا چه اندازه با مشکلات جدی روبه‌رو بود. در چنان فضایی، آزادی قلم و بیان سمت و سوی سیاسی داشت. یعنی آزادانه می‌شد از شاه و وزیر و دربار استبداد به تندترین لحن‌ها سخن گفت و انتقاد کرد، اما فی‌المثل از آزادی عقاید و ادیان، از آزادی قلم و بیان در مسائل اجتماعی، آزادی زنان، تساوی حقوق اقلیت‌های دینی و مذهبی و مهم‌تر از همه از آن چه که در مشروطیت به‌طور عام به حقوق شهروندی تعبیر می‌شد، نمی‌شد به آسانی و آزادانه سخن گفت. اگر در مقاطعی از تحولات سیاسی، امکان طرح کژدار و مریز این‌گونه مباحث پدید می‌آمد، ترس خوردگی و وحشت از تکفیر و برخورد شرعی، و مقاومت جامعه‌ی سنتی و استبداد حکومت‌ها، مانع اصلی طرح اصولی آن مباحث می‌شد. به همین جهت آزادی‌خواهی در ایران بیشتر استبداد سیاسی را هدف مبارزه قرار می‌داد و تلاش می‌کرد تا بحران مسائل و مشکلات ایران را از طریق راه‌حل‌های سیاسی و با جایگزین کردن نظام قانونی پارلمانی به جای نظام استبدادی کهن، رفع و رجوع کند. حال آن که تا موانع اصلی از سر راه آزادی اندیشه و اندیشیدن برداشته نمی‌شد، جامعه‌ی ایران

نمی‌توانست و قادر نمی‌شد که فضایی برای پیدایی اندیشه‌های اصیل و تفکر-آفرین فراهم آورد. به همین جهت اندیشه‌ی اجتماعی و فلسفی در درون فرهنگ و در بستر مدنیت ایرانی فرصت بالیدن نمی‌یافت. «فکر»های سیاسی آزاد می‌شد، توجیه می‌شد و شکل بومی می‌گرفت، اما «تفکر» و اندیشیدن آزاد نمی‌شد. در نتیجه روشنفکران ایرانی فرصت تاریخی برای اندیشیدن فلسفی و اجتماعی بر سر مسائل خود به دست نمی‌آوردند. حاصل چنین وضعیت تاریخی آن بود که وقتی امکانی پیش می‌آمد، روشنفکری ایران سراسیمه و پرشتاب در دام ایدئولوژی‌های وارداتی و جدید غربی، در جستجوی راه نجات ایران به تأمل می‌نشست. از درون فرهنگ خود و به‌طور مستمر به تفکر، به اندیشیدن نمی‌پرداخت. از این‌رو در رفتار و گفتار و در میدان عمل و اندیشه، دچار تناقض‌های اصولی می‌شد. گرچه بررسی شیوه‌ی تفکر روشنفکران مذهبی و نیمه‌مذهبی مشروطه‌خواه در مباحث دیگر این نوشته دنبال خواهد شد، اما برای آن که حالت چنین تناقض‌هایی، این جا هم بازنموده شود، به یک نمونه اشاره می‌کنم.

میرزا حسن تبریزی معروف به رشدیه که «پیر معارف» ایران هم خوانده شده است، در واقع بنیان‌گذار شیوه‌ی جدید آموزش ابتدایی است. آموزش الفبا به شیوه‌ی جدید و مرسوم شدن این شیوه در ایران به همت او آغاز شده است. به همین جهت کسروی و دیگران او را بنیادگذار «دبستان» به شیوه‌ی جدید می‌دانند.^{۲۲۲} او در تبریز، مشهد، تهران، رشت، انزلی و قم، مدارس به شیوه‌ی جدید پایه‌گذاری یا سرپرستی کرد. گرچه روحانیون کار او را تکفیر کردند و چندبار طلاب به مدرسه‌هایش حمله بردند و او به کرات از تبریز و مشهد فراری شد، اما از تلاش در ایجاد مدارس باز نایستاد و ارج و قرب کار او و منش و رفتار او در منابع همزمان هم منعکس شده است.^{۲۲۳} تلاش او در ایجاد مدرسه در دورانی آغاز شد که هنوز مدارس جدید عملاً مورد حمایت روحانیونی چون شیخ هادی نجم‌آبادی و میرزا سید محمد طباطبایی قرار نگرفته بود. بنابراین مشکلات کار او با مخالفت‌های جدی‌ای که حکومت‌ها و

بخش مهمی از روحانیون، طلاب و مردم مذهبی با ایجاد مدارس و نهادهای آموزشی جامعه‌ی مدنی ابراز می‌کردند، بسیار بود. شرح آشفته و نابسامان و مغلوط و مبهمی که یکی از بازماندگان خانواده‌ی او در سال‌های اخیر درباره‌ی او منتشر کرده است^{۲۲۴}، اهمیت کار او را چنان که شایسته‌ی اوست، باز نمی‌تاباند.

ایجاد مدارس جدید یکی از انگیزه‌های اصلی و مهم مخالفت روحانیون ضد مشروطه با مشروطیت ایران بوده است. عوامل حکومت استبدادی قاجار هم در مخالفت با ایجاد مدارس جدید، با این جناح از روحانیون، همدست و همصدا بوده‌اند. ناظم‌الاسلام کرمانی در تاریخ بیداری خود، شرح گفت‌وگویی با شیخ فضل‌الله نوری را ضبط کرده است که از چند و چون این نوع مخالفت‌ها با ایجاد مدارس جدید، پرده برمی‌دارد. این سخنان زمانی بر زبان آورده شده بودند که هنوز مشروطیت ایران رسماً اعلان نشده بود. فضل‌الله نوری خطاب به ناظم‌الاسلام می‌گوید: «ترا به حقیقت اسلام قسم می‌دهم آیا مدارس جدیده خلاف شرع نیست؟ و آیا ورود به این مدارس، مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟ آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک، عقاید شاگردان را سخیف و ضعیف نمی‌کند؟ مدارس را افتتاح کردید. آنچه توانستید در جراید از ترویج مدارس نوشتید، حال شروع به مشروطه و جمهوری کردید؟»^{۲۲۵}

با چنین مخالفت‌هایی البته رشدیه تکفیر و بابی نامیده می‌شد. اما به‌رغم این مخالفت‌ها او از تلاش شرافتمندانه‌اش در پیش‌برد امر آموزش به‌شيوه‌ی جدید کوتاه نیامد و در صف مشروطه‌خواهان علیه استبداد و حکومت قاجار به‌شيوه‌های مختلف، ایجاد مدارس، نشر روزنامه و شب‌نامه و همدستی و همکاری با مشروطه‌خواهان در نقاط مختلف کشور^{۲۲۶} ادامه داد. به تبعید رفت. زندانی شد و تکفیر و توبیخ گردید، اما هر جا که بارقه‌ی امیدی دید، از تبریز و مشهد گرفته تا تهران و گیلان و قم، برای ایجاد مدارس کوتاهی نکرد. ناظم‌الاسلام کرمانی می‌نویسد: «میرزا حسن آقا مدیر [مدرسه‌ی] رشدیه از

اشخاص با حرارت و درستکار... به تهران آمد و تأسیس مدرسه رشديه را نمود. در واقع مؤسس مکاتب به وضع جديد اين شخص است. در اوایل ورودش مقدسين و بعضی از مردم او را مثل يك نفر کافر، نجس‌العین می‌دانستند... فریاد مقدسين در مجالس بلند شد که آخرالزمان نزدیک شده است، که جماعتی بابی و لامذهب می‌خواهند الفباء ما را تغییر دهند، قرآن را از دست اطفال بگیرند و کتاب به آنها یاد بدهند. دیگر آن که اطفال را زبان خارجه تعلیم داده است... مجملاً رساله هم از بعضی علماء تألیف شد در رد مدارس و تکفیر اولیاء مدارس...»^{۲۲۷}

اما از همین رشديه با آن همه «حرارت» و «درستکاری» و مشروطه‌خواهی، امروز سندی در دست است افشاگر و رسواکننده. او خود این سند را برای ثبت در تاریخ، در اختیار محمد مهدی شریف کاشانی «مورخ وقایع ایام این ملک»، یعنی مؤلف واقعات اتفاقیه در روزگار گذاشته است و کاشانی هم آن را در کتابش که شرح وقایع آن دوران است، ضبط کرده است. اما پیش از نقل این سند، ناگزیر باید به یک نکته‌ی مهم دیگر اشاره کنم.

تساوی و برابری همه‌ی افراد ملت، با هر عقیده و مرام و مذهب و دین، در برابر قانون، یکی از آرمان‌های نظری و مبانی اصولی مشروطیت بوده است. این اصل که از آن به «مساوات» تعبیر می‌شد و یکی دیگر از اصول و مبانی مشروطیت، یعنی آزادی (آزادی عقاید، قلم و بیان، اجتماعات، احزاب...) که از آن به «حریت» یاد می‌کردند، دو اصل مورد مناقشه و اختلاف موافقان و مخالفان مشروطه بوده است. در هر دو گروه برداشت‌های متفاوت و مختلفی هم از این دو اصل وجود داشته است.

کار این اختلاف نظر، هنگام تدوین متمم قانون اساسی بالا گرفت. مخالفان مشروطه، این پرسش اساسی را مطرح می‌کردند که چگونه ممکن است زرتشتی، کلیمی، مسیحی و مردم بی‌دین با مسلمان در برابر قانون از حقوق مساوی و برابر برخوردار باشند؟ چنین چیزی را با شرع و قانون شریعت مخالف می‌دیدند. شیخ فضل‌الله نوری، که بعد درباره‌ی او سخن خواهیم

گفت، بر سر همین اصل و اصل دوم متمم قانون اساسی، به کشمکش و مخالفت با مجلس برخاست. با آن که به واسطه‌ی مبارزات و مخالفت‌های شیخ فضل‌الله و همدستان او، مجلس عقب‌نشینی کرد و آمادگی خود را برای تغییر پاره‌ای از این قوانین به نفع شرع و به خواست مخالفان اعلام کرد، اما این تغییرات، رضایت مخالفان مشروطه و روحانیون مشروعه‌خواه را فراهم نیاورد. بر سر اصل هشتم متمم قانون اساسی، مجلس پس از کشمکش‌های بسیار با این استدلال و ترفند که قانون مصوب مجلس، مربوط به «عرف» است و نه «شرع»، موفق شد که لااقل حقوق اهالی مملکت را در برابر «قانون دولتی» مساوی اعلام کند. مخبرالسلطنه هدایت در این باره نوشت: «در سر ماده‌ی تساوی ملل متنوعه [صاحبان ادیان مختلف] در حدود با مسلم، شش ماه رختخوابها در صحن مجلس پهن شد و مردم مجاور ماندند، بالاخره چاره در این جستند که در اجرای حدود بنویسند، اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی- الحقوق خواهند بود (اصل هشتم). قانون دولتی چه معنی دارد، معلوم نیست.»^{۲۲۸}

این نوع جرح و تعدیل‌ها، مورد موافقت مخالفان مشروطه، شیخ فضل‌الله و طرفدارانش قرار نگرفت. روز پنجشنبه هشتم جمادی‌الاول ۱۳۲۵ قمری (۲۹ خرداد (۳۰ جوزا) ۱۲۸۶ شمسی)، یعنی همان روزی که صورت مصوب متن اصل دوم متمم قانون اساسی، برای نشر و آگاهی عموم به روزنامه‌ی مجلس داده شد،^{۲۲۹} طرفداران شیخ فضل‌الله چادر بزرگی به مسجد جمعه آوردند، تا یک دهه روضه‌خوانی کنند. دستاویزشان این بود که سیزدهم جمادی‌الاول «روز مرگ دختر پیغمبر است.»^{۲۳۰} اما قصدشان این بود که مردم را علیه مجلس و مصوبات قانونی آن که به گمانشان با شرع مخالفت داشت، بشورانند.

از آن سو، مشروطه‌خواهان و طرفداران مجلس بیکار ننشستند. مردم بسیاری به مسجد هجوم بردند و مانع برپا شدن چادر و پیش‌رفت کار مخالفان شدند. فردای آن روز هم (جمعه نهم جمادی‌الاول) به مدرسه‌ی صدر،

«جایگاه انجمن اتحادیه طلاب» رفتند. طباطبایی و علمای دیگر را هم به مدرسه آوردند و شورش بالا گرفت. به قول روزنامه‌ی صور اسرافیل، مشروطه خواهان «یکزبان دفع ماده‌های فساد و منابع بغض و عناد یعنی شیخ فضل‌الله و شیخ محمد آملی و میرزا لطف‌الله روضه‌خوان را از حضرت [طباطبایی] خواستگار شدند.» خواستند به خانه‌ی شیخ حمله کنند. کار بالا می‌گرفت و این درگیری‌ها به نفع مجلس نبود. در پس پرده، محمدعلی شاه و عوامل استبداد دست داشتند. طباطبایی که ظاهراً چند روز پیش از شیخ فضل‌الله پیمان گرفته بود که در کار مشروطه مداخله و مخالفت نکند،^{۲۳۱} بالای منبر رفت و مردم را به آرامش دعوت کرد تا دست به کار ناشایسته نزنند. مردم قانع نمی‌شدند. ناچار گفت من تعهد می‌دهم که شیخ دیگر چادر برپا نکند و از مداخله و مخالفت دست بردارد، بعد معاهده‌ی شیخ را به خط خود نوشت و به مردم داد تا پراکنده شدند. صور اسرافیل در شماره‌ی ۵ خود نوشت: «این است صورت دستخط حضرت حجة الاسلام [طباطبایی] که به خط و مهر خودشان در اداره موجود است: بسم الله الرحمن الرحيم. من متعهد می‌شوم اگر جناب شیخ، حاج شیخ فضل‌الله برخلاف معاهده‌ای که کرده است رفتار نماید، خود بشخصه او را از طهران بیرون کنم. ملا محمد آملی و حاج میرزا لطف‌الله هم باید بروند. ۹ جمادی‌الاولی سنه ۱۳۲۵. محل امضای مبارک (محمد بن صادق الحسینی الطباطبایی). ایضاً صورت معاهده‌ی او از این قرار است: حرکتی که مخالف و ضد مجلس مقدس شورای ملی است، نکند. انجمن منعقد نکند. چادر برپا نکند. همه جا موافق با مجلس باشد. محل مهر مبارک (محمد بن صادق الحسینی الطباطبایی) والسلام علی من اتبع الهدی.»^{۲۳۲}

عصر همان روز، جمعه نهم جمادی‌الاول، روحانیون ضد مشروطه و طرفداران آنها که کار را مشکل دیدند به حضرت عبدالعظیم پناه بردند و از تهران خارج شدند. شیخ فضل‌الله هم با عده‌ای از یارانش به آنان پیوست. در جزو لوایحی که در حضرت عبدالعظیم در مخالفت با مصوبات مجلس ملی و

مشروطیت منتشر کردند، در علت این مهاجرت نوشتند که شیخ فضل‌الله با مجلس و مشروطیت همراه و همگام بود تا وقتی که «قصه حریت و آزادی در میان گذاشتند و رسم مساوات و برابری با سایر ملل و ادیان عنوان نمودند که خلاف ضرورت کتاب و سنت و مباین آئین حضرت رسالت و اجماع فقهای امت است. به اضافه سایر مفسد و معایب مشهوده. ناگزیر از مجلس مزبور روگردان و به زاویه مقدسه جای گرفتند.»^{۲۳۳}

شیخ فضل‌الله نوری با اشاره به همین اصل، اصل هشتم متمم قانون اساسی، در «رساله حرمت مشروطه» چنین نوشت: «نظرم است... در باب این ماده یک نفر... به داعی [گفت] که این ماده چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همه مواد را تغییر بدهند، دول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این ماده نباشد، لکن تمام مواد باقیه باشد، ما را به مشروطگی نخواهند شناخت. فدوی در جواب او گفت: فعلی الاسلام السلام و برخاستم و گفتم: حضرات جالسین بدانید مملکت اسلامی مشروطه نخواهد شد، زیرا که محال است با اسلام حکم مساوات.»^{۲۳۴}

در همین کشمکش‌ها و مخالفت‌ها بر سر متمم قانون اساسی، در شب چهارشنبه هفتم جمادی‌الاول، سیمون نامی از ارمنه، در محله‌ی حسن‌آباد تهران به قتل رسید. چون ممکن بود ماجرای این قتل به ماجرای مخالفت روحانیون ضد مشروطه با اصل هشتم متمم قانون اساسی ربط داده شود، صور اسرافیل نوشت که این «اتفاق نامعلوم» موجب پریشانی خیال «نوع پرستان ایرانی» شده است و اضافه کرد که «ما گمان نمی‌کنیم» که این سوء رفتار و اقدام ناشایسته، به مسلمانان تهران مربوط باشد، «اگر خدای نکرده هم چنین [باشد] دانشمندان هموطن ارمنی ما میدانند که وقوع این حادثه به تحریک مستبدین، یعنی نانجیب‌های مملکت صورت گرفته است.» صور اسرافیل مسلمانان و ارمنه را به اتحاد دعوت کرد و آنان را «از افتادن به دام حیلۀ مستبدین» برحذر داشت و ماجرای روسیه را شاهد مثال آورد. در پایان این خبر شهری، آمده بود که مرتکبین قتل، سه نفر مسلمان و یک نفر ارمنی دستگیر شده‌اند و در حال

بازجویی‌اند. ۲۳۵

شیخ فضل‌الله و متحصنان حضرت عبدالعظیم بعد از قتل امین‌السلطان به تحصن خاتمه می‌دهند و به تهران بازمی‌گردند. از ماه رجب تا ذیقعدی همین سال (۱۳۲۵ قمری)، محمدعلی شاه به‌طور کجدار و مریز با مجلس راه می‌رود. در ماه ذیقعدی مقدمات کودتای اول را فراهم می‌آورد که در منابع این دوره از آن به واقعه‌ی توپخانه یاد می‌شود. شیخ فضل‌الله همه‌جا در کار است. کودتا چنان که گفتیم به درایت احتشام‌السلطنه و مشروطه‌خواهان در هم می‌شکند. شاه دوباره با مجلس صلح می‌کند، اما در نهران سرگرم آشوب و فتنه است. شهر را ناامنی فرامی‌گیرد. اواخر ماه ذیقعدی اراذل و اوباش به سرکردگی «صنیع حضرت و مقتدر نظام و مفاخر و مجلل، در معبر و خیابان‌ها و کوچه‌ها عبا و عمامه و کلاه و جیب و بغل مردم را می‌برند. و در خانه‌ها می‌روند بجهت دزدی و آدمکشی که امنیت از میان مردم برداشته شود.»^{۲۳۶} شب ۲۶ ذیقعدی به بهاء‌الواعظین حمله می‌کنند. با قداره زخم سختی به او می‌زنند. در شب سوم ذی‌الحجه ۱۳۲۵ قمری (۱۷ دی (جدی) ۱۲۸۶ شمسی) جماعتی به خانه‌ی فریدون فارسی (زردشتی) می‌ریزند. او را می‌کشند و «زنش را زخم‌دار» می‌کنند که «چرا پول و تفنگ به مجلس» داده‌ای؟^{۲۳۷} به خانه‌ی مشیرالدوله هم حمله می‌کنند. خبر قتل فریدون فارسی در شهر می‌پیچد «مردم مشروطه‌خواه بطور قطع می‌گویند این حادثه به امر شاه شده... و اینکه قرعه را به نام گبر بیچاره زدند، برای این بود که اگر ملت دنبال کرد و قاتل را پیدا نمود و خواست قصاص کند، حوزه مرکزی استبداد به صدا درآیند که کشته شدن مسلمان در ازای گبر جایز نیست و تساوی حقوق، غیر مشروع است.»^{۲۳۸}

قتل فریدون فارسی، انگیزه‌ی صف‌آرایی‌های جدید می‌شود. عوامل استبداد و روحانیون ضد مشروطه آن را عامل اغتشاش تازه‌ای تلقی می‌کنند و توفیقی به حساب می‌آورند. مشروطه‌خواهان به‌جداً خواستار دستگیری و مجازات عاملان قتل می‌شوند. مجلس و دولت را تحت فشار می‌گذارند. کشمکش بر سر مجازات عاملان این جنایت بالا می‌گیرد. تقی‌زاده و

نمایندگان تندرو، جداً در پی آنند که نظمی را وادارند که عوامل دست‌اندر کار این قتل را شناسایی کند. رشديه هم در این میان در جناح مشروطه‌خواهان مذهبی قرار دارد. با شیخ فضل‌الله و روحانیون ضد مشروطه هم مخالف است. پدر معارف ایران هم نامیده می‌شود. در حد خود نوآور و کاردان هم بوده است. در مقام نظر از جمله کسانی بوده است که از تساوی حقوق مردم دفاع می‌کرده است. اما چنان که خواهیم دید در عمل و در عرصه‌ی رفتار، دچار تناقض می‌شد. چنین تناقضی تناقض بزرگ‌تری را هم به نمایش می‌گذاشت. تناقضی که در میراث روشنفکری مشروطه‌ی ایران وجود داشت.

در همین ایام شاهزاده سالارالدوله که در عشرت‌آباد خانه‌نشین بود، وکالت‌نامه‌ای به رشديه می‌دهد که یکی از دهاتش را بفروشد و پولش را به او برساند. «مشتري‌های مسلمان... زیاده بر هفت و هشت و نه هزار تومان نمی‌خریدند. مگر غیرمسلم که قیمت‌ها را بالا می‌بردند.» یکی از همین غیرمسلم‌ها فریدون فارسی بود. آن قدر قیمت را بالا برد که دیگر مشتری نماند. شاهزاده هم عرصه را بر رشديه تنگ می‌کند که زمین را به فریدون بفروشد و «قباله را بنویسد.» اینها بخشی از همان شرحی است که رشديه در اختیار کاشانی گذاشته است. بعد می‌نویسد: «دو شب قبل [دو شب پیش از قتل فریدون] از شدت اضطراب خواب نکرده، با روح مقدس نبوی، صلی‌الله‌علیه و اله در مناجات بودم که یا رسول‌الله... فردای قیامت این مواخذه را از من خواهید کرد که: من به هریک ذرع مربع خاک ایران را، اقلأً یک مسلمان به کشتن داده، این خاک را از زرتشتیان گرفته، به دست شما دادم. و توبه چه دلیل این همه اراضی را به دست زرتشتیان دادی؟ پس شرّ این آدم را از سر من رفع کن. بحمدالله صبح آن شب، خبر در شهر پیچیده که فریدون... بدان تفصیل که می‌گویند، مقتول شده است. ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی.»^{۲۳۹}

این جا دیگر شیخ فضل‌الله و یاران او نیستند که از قتل فریدون فارسی مشروطه‌خواه، شادی می‌کنند. این رشديه‌ی مشروطه‌خواه و رشديه‌ی معارف-پرور است که تناقض عمیق «مشروطه‌ی ایرانی» را در پنج سطر پایانی یک

یادداشت یک صفحه‌ای، در سینه‌ی تاریخ به یادگار می‌نهد. حتی شکر خدا می‌گردد که فریدون فارسی کشته شد و زمین فلان شهزاده‌ی مستبد و دیوانه ولی مسلمان به بهمان مشروطه‌خواه نامسلمان فروخته نشد.

قصدم از شرح و نقل این مطالب، بی‌ارج کردن کار و منش رشدیه نیست. او خود گرفتار تناقض‌هایی بود که جوهر تاریخ عصرش را سمت و سو می‌داد. اگر در دوره‌ای از زندگی، در اسارت کلات، موردسخت‌ترین انتقادات همراه و همبند دیگرش مجدالاسلام کرمانی قرار می‌گرفت،^{۲۴۰} در دوره‌ای دیگر از زندگانی‌اش، این مایه از معنویت را هم داشت که یاد او و دوستانی چون او، نیمایوشیج را «روشن» نگه دارد و «رزق روح» اش گردد.^{۲۴۱} آدمیزاد محل تحول و دگرگونی است. دیدگاه‌ها و نظرگاه‌هایش هم به هم‌چنین. تلاش مستمر او در پیش‌برد امر آموزش مدارس در ایران، تلاشی است والا و ارجمند. در همان تبریزی که بارها مدرسه‌های او مورد حمله و تکفیر و تخریب قرار گرفته بود، در سایه‌ی تلاش رشدیه‌ها و آزادی‌خواهان دیگر، در فاصله‌ی نه‌چندان زیادی، در عصر مشروطه، مدارس متعددی به وجود آمد با امکاناتی درخشان در امر آموزش که در آن روزگاران کم‌نظیر بود. در گزارشی از تقی‌زاده که در ۲۲ آوریل ۱۹۱۲ میلادی به براون نوشته شده، آمده است که در «نتیجه مجاهده» معارف‌خواهان، در تبریز «قریب ۲۵ باب مدرسه ابتدایی و متوسطه به اصول جدید دائر بود.» یکی از همین مدرسه‌ها، مدرسه سعادت بود که بر اساس «نامه‌هایی از تبریز»، «قریب پانصد نفر شاگرد داشت» و بسیاری از شاگردانش «محرر مقالات»، «عالم و وطن‌پرست» بودند. مدیر و مؤسس این مدرسه، بی‌هیچ تردیدی حاج علی دوافروش (ناصری) بود، نه ثقة‌الاسلام تبریزی یا کس دیگری. این حاج علی دوافروش در ماجراهای سال ۱۳۳۰ قمری (۱۲۹۱ / ۱۲۹۰ شمسی) در تبریز با چندتن دیگر به دست روس‌ها و عوامل ایرانی آن‌ها به دار آویخته شدند و روس‌ها مدرسه‌ی سعادت را به تاراج بردند و در تصرف خود گرفتند. در تهران و دیگر شهرهای ایران هم، رشدیه نقش تأثیرگذاری در تحول آموزش مدارس داشته است.^{۲۴۲}

باز می‌گردیم به قتل فریدون فارسی، این قتل به هرانگیزه‌ای که صورت گرفته بود، جنبه‌ی سیاسی پیدا کرد. از سویی دسیسه‌ای شد «برای تولید اشکال نسبت به ماده ۸ |متمم| قانون اساسی و تولید جنجال»^{۲۴۳} و از سوی دیگر دستمایه‌ای شد برای آزادی‌خواهان و نمایندگان مجلس در جهت مخالفت با شاه و تضعیف قدرت او و حامیان مذهبی او. حتی پس از ماجرای توپخانه در تنظیم قراردادنامه‌ای که بین شاه و مجلس نوشته می‌شد، موضوع تعقیب قاتلان فریدون را هم گنجانده بودند.^{۲۴۴} در اهمیت سیاسی این قتل کار به مبالغه هم کشید. مجدالاسلام کرمانی در اسباب و جهاتی که برای انحطاط مجلس اول ذکر کرده است، «قتل فریدون زردشتی... را آخرین جهات قرار داده»، نوشته‌اش را با قصه‌ی این قتل و ذکر نقش آن در انحطاط مجلس اول، به پایان برده است.^{۲۴۵}

مدتی بعد که قاتلان فریدون را پیدا کردند، در جمعشان دونفر از غلامان کشیک‌خانه‌ی شاه هم بودند. همین امر انگیزه‌ای شد برای اضطراب و آشوب تازه‌ای. مشروطه‌خواهان به‌جَدّ خواهان مجازات عاملان قتل شدند. کار مجازات به افراط و تفریط کشید. در حکم مجازات که علما به ریاست سید عبدالله بهبهانی صادر کرده بودند، آمده بود که عاملان قتل باید سخت مجازات شوند. با «ضرب موجه مولم تازیانه» سیاست شوند و به مدت «دوازده سال» و در روایت دولت‌آبادی «پانزده سال» در کلات حبس شوند. در محکمه‌ی جزا «ضرب موجه» را به هزار و پانصد تازیانه تعبیر کردند و عاملان قتل و دزدی و شرارت را به طرز فجیعی به زیر تازیانه گرفتند. به قول مجدالاسلام کرمانی «حتی در وحشی‌های آفریقا چنین مجازاتی دیده نشده بود.» «مردم متصل دست می‌زدند و می‌خندیدند.» «مردم وحشی و بیرحمی در ایران ما پیدا میشود که از صدمه خوردن نوع خودش تفریح می‌کند.» اقتدارالدوله رییس اجرا می‌گفت: «ضربت موجه، یعنی ضربی که مضروب را مدهوش نماید.»^{۲۴۶} و این جماعت ظاهراً مشروطه‌خواه هم بودند یا از مشروطه‌خواهی دفاع می‌کردند. در همه‌ی این اضطراب‌ها، قدرت‌نمایی‌های

سیاسی نقش داشت. گرچه با این مجازات، اصل تساوی حقوق را می‌خواستند به نمایش بگذارند، اما تنها قانون‌خواهی را پاس نمی‌داشتند و فقط از قاتلان انتقام نمی‌کشیدند. از مخالفان مشروطه، محمدعلی شاه و روحانیون ضد مشروطه، شیخ فضل‌الله و طرفداران آنها هم انتقام می‌کشیدند. حتی گفته شد که سید مطهر، وکیل ورثه‌ی فریدون زرتشتی و طرفداران آنها، پول زیادی بین «ناطقین و اجزای دیوانخانه» پخش کردند تا مجازات را سخت‌تر کنند.^{۲۴۷} همین «پیرایه‌ها» که پول زیادی به «رؤسای روحانی» و «کارکنان مشروطه» دادند تا مجازات را سنگین‌تر کنند، بهانه به دست مخالفان می‌داد که «برای خاطر گبری چرا باید نه نفر مسلمان را این‌طور سیاست نمایند.»^{۲۴۸}

ناظم‌الاسلام کرمانی، مشروطه‌خواهی که تاریخ‌بیداری ایرانیان را نوشته است، در روزگار ترس خوردگی و اختناق، یعنی بعد از به توپ بستن مجلس، ایام تُرک‌تازی‌های محمدعلی شاه و روحانیون ضد مشروطه، بیشتر از سر ترس و کمتر از سر اعتقاد^{۲۴۹} در انتقاد از مشروطه چنین نوشت: «آن از خیانت و کلا و آن رشوه خوردن سیدعبدالله... در روزنامه‌ها بد نوشتند. زبان فحش و طعن و لعن را گشودند. در مذهب اسلام دست انداختند. برای یک نفر فریدوانی^{۲۵۰} که کشته شد، چقدر از مسلمانان را به صدمه انداختند. این است که امروز مردم نمی‌توانند اسم مشروطه را ببرند.» لحن گله‌آمیز ناظم‌الاسلام کرمانی که در مذهب اسلام دست انداختند و سخن‌پیشین یحیی دولت‌آبادی و این گفته‌ی مجدالاسلام کرمانی که اعتراض مردم بر این بود که چرا «برای خون یک نفر گبر» چندتن مسلمان را آن‌گونه می‌زنند که از کشتن سخت‌تر باشد، اشارات و گزارش‌های مشروطه‌خواهانی است که با افکار عمومی آشنا بوده‌اند. آن گزارش‌ها، افکار عمومی جامعه را نشان می‌دهد، نشان می‌دهد که مشروطیت ایران در عمل چه مشکلاتی در پیش رو داشته است. این که مردم مسلمان می‌گفتند: «این احکام غیر ما انزل الله» نتیجه‌ی مشروطیت ایران است،^{۲۵۱} از تضاد عمیقی نشأت می‌گرفت که در بنیاد و در عمل، بین قوانین مشروطیت و قوانین شرع وجود داشت و می‌توانست وجود داشته باشد.

این تضادهای اصولی از مجرای اندیشیدن و آزاد اندیشیدن به بحث و تفکر در نمی‌آمد؛ و اگر درمی‌آمد، چون آزادی اندیشیدن با مشکلات و موانع اساسی روبرو بود، مسائل به‌طور غیراصولی مطرح بحث می‌شدند. به همین جهت بر سر مسائل بنیادی، کار به مجامله، ابهام و رفع تکلیف می‌کشید. بر سر همان ماده‌ی ۸ متمم قانون اساسی و مذاکرات جنبی مربوط به آن در مجلس، یکی از روزنامه‌های آن روزگار، سخنی از بهبهانی نقل کرده است که به خواندنش می‌ارزد. بهبهانی گفته بود: «خوب است در این ماده زیاد دقت نشود و توضیح ننمائیم و تکالیف خودمان را مشکل نکنیم.»^{۲۵۲} مجتهد می‌دانست که اگر مطلب به درستی شکافته شود و به بحث درآید، دچار چه مشکلاتی خواهند شد.

از آن سو بعضی از طرفداران مشروطه، نیندیشیده برای دفاع از مشروطه، دست به جعل و تحریف هم می‌زدند. دروغ می‌گفتند و تاریخ و فرهنگ گذشته را به نفع نظام جدید و مشروطیتی که به درستی نمی‌شناختند، تحریف می‌کردند و این نوع تفسیرها و تعبیرها و تحریف‌ها را حتی در روزنامه‌ی مجلس هم منتشر می‌کردند. شیخ علی عراقی در شماره‌ی ۶۵ روزنامه‌ی مجلس مطلبی منتشر می‌کند و می‌گوید: «هر که ندانسته بداند که سلطنت ایران از خیلی زمان قدیم مشروطه بوده.» یعنی از زمان کیومرث، مشروطه بوده و «همهٔ تواریخ» هم بر درستی این مطلب شهادت می‌دهند. بعد در توضیح این مشروطیت سلطنت قدیم ایران می‌نویسد: «رسم این بوده که تمام آحاد رعیت اجماع کرده از میان خود یک نفر آدم با تدبیر دانای با امانت و دیانت را انتخاب کرده او را بر خود رئیس و حاکم قرار می‌دادند» و این رئیس و حاکم و پادشاه هم از «طبقات مردم از هر طایفه و قبیله»، یک نفری را انتخاب می‌کرد و با جمع آنها «مجلس شورا» تشکیل می‌داد و چون پیر می‌شد «استعفا می‌داد» و «ملت به اکثریت آراء، دیگری را به ریاست» برمی‌گزیدند. کار مشروطه آن قدر رونق داشت که هر شاهی که پادشاهی می‌کرد، پایان هر سال پادشاهی‌اش، «قاضی القضاة» بالای منبر می‌رفت و به «وکلائی ملت و رؤسا و نمایندگان

نجیب ایران» خطاب می‌کرد و می‌گفت که یک سال از پادشاهی و سلطنت «شاهنشاه ایران و توران و گرجستان» گذشته است و «اگر از او راضی هستید، اجازه دهید امسال را نیز به امر سلطنت قیام نماید...». نویسندگی آن مطلب، برای آن که شبهه‌ی ناباوران زایل شود، آنان را به «تواریخ معتبره»، رجوع می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که «قطع نظر از تواریخ و مشروطگی سلطنت‌های قدیم، اساس مذهب اسلام و شرع انور محمدی (ص) [هم] بر مشروطه مطلقه است.» و چون چنین است، پس «چون و چرا و من و تویی» را کنار بگذارید و متحد شوید و «هرکس بر ضد این مجلس مقدس برخیزد، بر دهنش زیند و او را مرتد و مردود [و] دشمن اسلام بشمارید...»^{۲۵۳}

در چنین فضای پر از جهل و جعل، تهدید و تهمت، باید دید که در عمل چه می‌کردند؟ بازار تکفیر و تهمت از همان آغاز کار از هر دو سو رواج داشت و بسته به قدرت سیاسی و چرخش قدرت به این سو یا آن سو، کار مخالفان دشوارتر می‌شد. به همین جهت با تشکیل مجلس اول و با آزادی‌های سیاسی که به دست آمده بود، باز کار شب‌نامه‌نویسی و شب‌نامه‌پراکنی در خفا، متوقف نشد. همین موضوع مورد اعتراض هواداران مجلس هم بود. آدمیت «درشت‌گویی و پرده‌داری» این نوع شب‌نامه‌ها را که در این زمان متشهر می‌شد، «منعکس‌کننده رشد فرهنگ لومپنیسم» می‌داند. بنا به گفته‌ی او، بهبهانی هم «از این قضیه دلتنگ» بود و اعلام می‌کرد: «بعد از تشکیل مجلس ملی که بنایش بر آزادی افکار و آراست، دیگر فایده این اوراق لاطائل در پرده... چیست؟ اگر حرفی و سخنی دارند بنویسند و بیاورند مجلس و با استدلال گفتگو نمایند.» و آدمیت نتیجه می‌گیرد که بهبهانی «به دانایی و عقل عرفی دریافت» که تا آزادی فرانسیده بود، چنان کارهایی، یعنی شب‌نامه‌پراکنی می‌توانست موجه باشد، اما در عصر آزادی افکار و آرا و با وجود مجلس «مکلف به رعایت آداب مشروطه هستیم.»^{۲۵۴}

اما واقعیت این است که نشر و پخش آن شب‌نامه‌ها، نشان می‌دهد که واقعیت «آزادی افکار و آراء» و میزان امنیت‌های اجتماعی برای سخن گفتن و

انتقاد از رهبران مشروطه و مجلس چگونه و در چه حدی بوده است. البته روزنامه‌ها دست و دل‌بازانه آزاد بودند که از محمدعلی شاه، امین‌السلطان، درباریان، طرفداران شاه و روحانیون ضد مشروطه، به شدیدترین لحن‌ها انتقاد کنند، حتی شاه را به ترور تهدید کنند، اما آیا واقعاً این آزادی وجود داشت که در همان روزنامه‌ها از بهبهانی‌ها و سردمداران مشروطه به همان لحن انتقاد کنند و نترسند یا به تهمت و تهدید گرفتار نیایند؟ پاسخ آدمیت و مهم‌تر از آن جواب سخن بهبهانی‌ها، یکی از همان شب‌نامه‌نویسان در شب‌نامه‌ای در همان روزگار «آزادی افکار و آراء» به روشنی داده است.

این شب‌نامه باید ظاهراً در فاصله‌ی بین جمادی‌الاولی و جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ قمری منتشر شده باشد. در آن به مصوبات کمیسیون مالیه انتقاد شده است، در بخش پایانی آن آمده است: حالا گروهی خواهند گفت که «باز چند نفر مردم مفسد شب‌نامه انداخته‌اند، اگر حرف حسابی داشتند، چرا نمی‌آیند بگویند؟ شب‌نامه چه معنی دارد؟ حالا که قانون اساسی صحه شده، زبان و قلم آزادست که هر کس حرف خودش را بگوید.» بعد پاسخ می‌دهد که «صحیح می‌فرمائید. زبان و قلم آزادست، ولی نسبت به وکلاء عظام خیلی مقید است»، هر کسی سخنی بگوید و اعتراضی بکند «فوراً می‌گویند این شخص ضد مجلس است.»^{۲۵۵} و چند روز بعد در اعلان دیگری که بقیه‌ی اعلان پیشین است، انتقادات شدیدی از علمای مشروطه خواه، بهبهانی و طباطبایی و عملکرد آنها به دست می‌دهد. جان کلام آن که «حالا می‌توان گفت که پیشرفت نکردن امور مشروطه، از علمای مشروطه خواه است، بخصوص از جناب آقا سید عبدالله [بهبهانی] و آقای سید محمد [طباطبایی].» استدلال می‌کند که همان‌گونه که «ترتیبات سلطنت مستقلة سابقه»، به همت و رهبری این دو تن برچیده شده و به کوشش آنها «مجلس مقدس» منعقد شده است، حالا هم باید «استقلال و استحکام مجلس» را وجهه‌ی همت قرار دهند و «اول کسی باشند که تمکین قانون اساسی مشروطه را بنمایند» و حال آن که «آقایان سلطنت مستقلة به جهت خودشان با پول می‌خواهند.» می‌پرسد: کدام کار است، کدام دعوی و مرافعه

است که آقایان در آن مداخله نداشته باشند. کدام وزارت و حکومت است که «بتواند کاری بکند که یا رقعہ یا پیغام آقا نرسد، که اگر اعتناء به رقعہ آقا نشود، فوراً او را تکفیر و رسوا» نکنند. ۲۵۶

انتقاداتی از این دست زبازد متون تاریخی و نیمه تاریخی این دوره است. کمتر کتاب خاطراتی را از این دوره می‌توان نشان داد که از آن نوع انتقادات دربارہی بهبهانی خالی باشد. ما نمونه‌هایی از آن انتقادات را پیش‌تر آورده‌ایم. این جا هم بخشی از خاطرات احتشام السلطنه را نقل می‌کنیم تا نشان دهیم آن انتقادات تا چه پایه و مایه راست و درست بود. احتشام السلطنه رئیس مجلس بود و از نزدیک با مشکلات کار آشنا. خاطرات او هم به تعبیر آدمیت «ارزنده‌ترین و عمیق‌ترین خاطرات سیاسی است» که به دست ما رسیده است. پس سخن او سخن موثقی است. لحن کلام او در انتقاد از اعمال «پیشوایان ملی» فضای سیاسی تازہی آن زمان را بهتر مشخص می‌کند. می‌گوید: در صدر جمعی از «پیشوایان ملی» که «مجلس و مشروطیت را اساس اعمال و اغراض شخصی و مرجعیت تامه و منفعت پرستی» قرار داده‌اند، آقا سید عبدالله بهبهانی قرار دارد که «حدی برای مداخله بی‌رویه خود قائل» نیست. از «قبیح‌ترین اعمال آقا که به توسط حواریون و اطرافیان [ایشان] ترتیب مقدمه‌چینی و نتیجه‌گیری از آن داده» می‌شود، این است که اخبار و شایعاتی بر ضد افراد «متمکن و متنفذ» رواج می‌دهند. می‌گویند فلانی «از عمال استبداد [و] دشمن ملت» است و «آقا تصمیم دارند حکم مهدورالدم بودن او و تصرف اموال و املاکش را صادر فرمایند.» بعد می‌نویسد: «کسی که چنین بلایی بر سرش نازل می‌شد، یعنی فرمان آقا بر ضد او صادر می‌گردید، دیگر در میان اهل و دیار خویش نمی‌توانست زندگی کند و هر لحظه در مخاطره هجوم و حمله افراد و قتل و غارت خود و خانواده و اموالش قرار داشت. و ناچار...» ۲۵۷

در چنین جوی چگونه می‌شد شب‌نامه نوشت و از طریق این شب‌نامه‌ها با خودکامگی تازہی بخشی از زعمای روحانیون که این بار به نام مشروطیت، تحقق می‌یافت، به ستیزه برنخاست؟ درست است که در پاره‌ای از آن شب-

نامه‌ها به سنت متداول، به خرده حساب‌های شخصی و اختلافات گروهی دامن زده می‌شد و با هتاکی و تهمت و تهدید به قتل، به جنگ دیگران می‌رفتند، اما به دستاویز این ناروایی‌ها، نمی‌توان تمامی شب‌نامه‌های این دوره را به یک چوب راند و شب‌نامه‌نویسان را المپن نامید. چرا که گاه حرف داشتند و حرف حسابی هم داشتند. حتی در همان شب‌نامه‌ها، شب‌نامه‌نویسان به نقد همدیگر و دیدگاه‌های سیاسی همدیگر نیز می‌پرداختند. نوعی گفتگوی پنهانی.

یکی از این شب‌نامه‌ها، «مرقومات» شب‌نامه‌ای را، که بخش‌هایی از آن را پیش‌تر نقل کرده‌ایم، مورد نقد قرار می‌دهد. آن را در بعضی مطالب «محق و در برخی بی‌حق» می‌داند. می‌گوید: «این که نوشته که کمیسیون مالیه چرا بودجه را بی‌اطلاع آحاد وکلا می‌نویسند، بی‌حق است» چرا؟ برای این که «این وکلا» وکیل مردمند و بعد از آن که مجلس عده‌ای از وکلا را برای اصلاح مالیه انتخاب کرد، «دیگر... ایرادی به آن‌ها نیست، مگر خیانتی کرده باشند.» گرچه سخن شب‌نامه‌نویس پیشین را درباره‌ی کمیسیون مالیه مورد نقد قرار می‌دهد، اما انتقادش را درباره‌ی بهبهانی و طباطبایی می‌پذیرد. می‌نویسد: «حجج اسلام»، «با آنکه سمت وکالت هم در مجلس ندارند، متوقع‌اند که تمام امور مجلس برحسب امر و میل آن‌ها باشد ولو مخالف آراء تمام وکلا و نظامنامه باشد.» شب‌نامه‌نویس به جدایی دین از سیاست اعتقاد دارد، می‌پرسد اگر این «ترتیبات» جدید صحیح بود، دیگر چه نیازی به انقلاب بود «که یک مملکتی بهم خورده شود.» باید «حجج اسلام» به جهت اقتدار مجلس و هموار شدن راه و کار آن، «تمام امور را در عهده نظامنامه و قانون اساسی بگذارند» و امورات مذهبی «در عهده حجج اسلام باشد.»^{۲۵۸} شب‌نامه‌نویس قبلی هم صریحاً متذکر شده بود که «در امور مذهب، احکام قرآن و ائمه اطهار موجود، در امور مملکت و معاش، قانون اساسی و نظامنامه حاضر است، چرا باید رفتار نکرد؟»^{۲۵۹}

بررسی مباحث مطرح شده در این نوع شب‌نامه‌ها، می‌تواند موضوع یک رساله‌ی جداگانه قرار گیرد. در اسناد این دوره، شب‌نامه‌ها، دنیای خودشان را

منعکس می‌کنند. نقل آن مطالب در نقد رفتار و کردار بهبهانی، چنان که مکرر گفته‌ام، به معنی بی‌ارج کردن زحمات او در برپایی مشروطه‌ی ایرانی و استقرار مجلس ملی نیست. همان‌گونه که پیش‌تر هم گفته‌ام، گرچه تاریخ حساب و کتاب این مسائل را هم جداگانه نگه می‌دارد، اما تاریخ معلم اخلاق نیست. بهبهانی با همه‌ی نکته‌گیری‌های بجایی که می‌توان بر رفتار و منش او داشت، نقش مهمی در تحول جریان‌های سیاسی این دوره داشته است. رهبری و نقش داهیه‌ای او در انقلاب مشروطه و ایجاد مجلس ملی، چنان قاطع و روشن است که منتقدانش هم ناگزیر از تحسین و ستایشش بوده‌اند. احتشام السلطنه، با آن همه معایبی که از کارنامه‌ی زندگی او به دست داده است، می‌نویسد: سید عبدالله بهبهانی اگر «مداخله‌جو نبود» و به دست هوادارانش به «فساد کشیده» نمی‌شد، «فرشته‌ای بود که خداوند برای پیشرفت کار مشروطیت» مأمور کرده بود. با آن همه معایب «بر این بساط و ترتیب تازه [مشروطیت] حقوق غیرقابل انکار داشت و به حق از ارکان مشروطیت محسوب بود.» دشمنانش با قتلش «لکه‌ای ابدی از خون بزرگترین حامی و رهبر نهضت مشروطه بر دامان این نهضت ملی باقی گذاردند.»^{۲۶۰}

تقی‌زاده او را «از بزرگترین (و شاید بزرگترین علی‌الاطلاق) مؤسسين مشروطیت» می‌داند که اگر او «سکان کشتی نهضت» ملی را در دست نمی‌داشت، ممکن بود «جریان تاریخ به آن نوع عاقلانه... با کامیابی سیر نمی‌کرد»^{۲۶۱} و در متن خاطراتش، چندین جا با زبان ارقام و اعداد از سهم درخشان و کم‌نظیر بهبهانی در نهضت مشروطه سخن گفته است. با لحنی که از مبالغه و اغراق خالی نیست.^{۲۶۲}

در آن چه که تاکنون نوشته‌ام، و به‌طور دقیق‌تر در آن چه تاکنون از تلقی شیعه درباره‌ی حکومت و تلقی شیعی از حکومت در دوره‌ی قاجار و قدرت و اقتدار روحانیون در این دوره نوشته‌ام بر آن بودم تا نشان دهم سخن آخوندزاده در علت جدایی و بیگانگی ملت و دولت در این دوره و سهم دین و مذهب در این جدایی تا چه اندازه می‌توانست درست باشد.

شیعه چه در تلقی عامی که در تاریخ خود از حکومت داشته است (و بر اساس همان نوع تلقی، حکومت را از آن امامان خود می‌دانسته و حکومت‌های موجود را غصبی و کارگزاران آن را عملیه‌ی جور می‌نامید) و چه در پرداختن نظریه‌ی جدید الولاده‌ی «ولایت فقیه» در دوره‌ی قاجار که حق حکومت را از آن مجتهدان عادل قلمداد می‌کرد و چه در شیوه‌ی عمل دینی و سیاسی خود در همین دوره، یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در ایجاد بیگانگی بین ملت و دولت، در ایران بوده است.

البته این سخن من به معنی نادیده گرفتن نقش استبداد نیست. این امر با توجه به تاریخ ما به حد کافی روشن است و نیازی به چون و چرا ندارد. احتشام السلطنه در چند سطر، شیوه‌ی عملکرد این نوع استبداد را به دست داده است، می‌گوید: شاه حق و قدرت داشت که بر اساس میل شخصی‌اش، فرمان ضبط و مصادره‌ی اموال هرکسی را که بخواهد صادر کند. مردمی که صبح صاحب همه چیز بودند، ممکن بود شب هنگام بی‌آن که بلایی از آسمان نازل شود، «دارایی و ثروت» و «آبرو و حیثیت» خود را از دست بدهند. «هیچکس در واقع صاحب هیچ چیز نبود و هیچگونه تأمین و ضمانتی برای حفظ ثروت و حیثیت و حتی نوامیس مردم وجود نداشت.»^{۲۶۳} شیوه‌ی استبداد حکومت‌های مستبد ایرانی، عدم امنیت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در معنای وسیع آن، تجاوز خودسرانه‌ی حکومت‌ها به حقوق مردم، انحصار بخش‌های حساس و کلیدی اقتصاد ایران در دست دولت و قدرت بی‌چون و چرای سلاطین که بالاتر از هر قانونی، در هستی مردم و حاصل کار و زحمت مردم حق تصرف داشتند و همه چیز مملکت را ملک طلق حکومت می‌دیدند، قطعاً از عوامل مؤثر در جدایی بین ملت و دولت بوده است. اما این بخش از واقعیت انکارناپذیر تاریخ ما، نباید ما را از واقعیت مسلم دیگری در تاریخ ایران غافل کند و آن واقعیت مسلم، چگونگی شکل‌گیری قدرت دینی و سیاسی روحانیون شیعه است در ایران، از دوره‌ی صفوی تا دوره‌ی معاصر. تأثیر نظریه‌ی شیعه درباره‌ی حکومت به‌طور عام و تأثیر تلقی خاص شیعه از حکومت در دوره‌ی

قاجار، گسترش امکانات سیاسی و اجتماعی روحانیون به‌عنوان یک قدرت مسلم در کنار و در برابر قدرت حکومت، در شکل‌گیری عقاید مردم ما درباره‌ی دولت و حکومت نقش اساسی داشته است. نقش روحانیون شیعه و تلقی مذهب شیعه در دولت‌ستیزی و مخالفت روشن و آشکار آنان با شکل-گیری جامعه‌ی مدنی و رشد و گسترش دستاوردهای عرفی و مهم‌تر از همه مخالفت آنان با قانونی شدن «عرف»، بخشی از واقعیت انکارناپذیر تاریخ این دوره است.

به زعم من، با توجه به مسائل تاریخی ما، انقلاب مشروطه یک بار باید از این دیدگاه مورد بررسی اصولی قرار گیرد که چه‌اندازه در قانونی کردن «عرف» در ایران موفق بوده است. شاید درخشان‌ترین وجه این انقلاب همین باشد که نقش مهمی در پیش‌رفت حکومت عرفی و قانونی کردن «عرف» بازی کرده است و از این طریق به‌طور مستمر بر تناقض‌های میان دو قدرت «شرع» و «عرف» پرتو افکنده است.

روشنفکران مذهبی عرف‌گرا و مشروطه‌خواه این دوره، پا به پای جریان-های روشنفکری غیرمذهبی، این تناقض‌ها را در نوشته‌هایشان بازتابانده‌اند. به‌عنوان مثال، ناظم‌الاسلام کرمانی، مجدالاسلام کرمانی، شیخ ابراهیم زنجانی، یحیی دولت‌آبادی، میرزا علی‌خان امین‌الدوله، شیخ مهدی شریف کاشانی، احتشام‌السلطنه و مخبرالسلطنه هدایت هر یک به‌سهم خود در نوشته-هایشان، از چگونگی دو قدرت مذهبی و سیاسی شرع و عرف و جدال بین آنها پرده برداشته‌اند.

دولت‌آبادی که از مدافعان پروپاقرص جدایی دین از سیاست است، درباره‌ی چگونگی توزیع قدرت در اواخر عصر ناصری و اوایل حکومت مشروطه، تصویر روشنی به دست می‌دهد. او زیر عنوان «ایران و قوای آن» می‌نویسد: «در این وقت [عصر ناصری] دو قوه در ایران حکمرانی می‌کند. یکی قوه دولت که عبارت است از سلطنت...»، «قوه دوم که در ایران حکمرانی می‌کند، قوه ناشی از رؤسای روحانی است که مهم‌ترین آنها... در

نجف و کربلا و سامره سکونت دارند.» آنانی که در نجف و کربلا هستند، «حکومت شرعی نمی‌کنند»، اما روحانیون داخل ایران به دو «طایفه» تقسیم می‌شوند. طایفه‌ای که با «دولتیان مراوده نمی‌کنند و آنها را ظلمه می‌خوانند و به قضاوت شرعی کردن، کاری ندارند.» طایفه‌ی دیگر کسانی هستند که هم حکومت شرعی را در اختیار دارند و «تصدی امر قضاوت» با آنهاست و هم اگر امکانی دست دهد «دخیل امور سیاسی» می‌شوند و چون با دولتیان مربوطند، «دولتیان را به قوه عوام و عوام را به قوه و قدرت دولتیان، از خود میان خوف و رجا نگاه می‌دارند» و «ذوالریاستین» هستند.^{۲۶۴}

شیخ ابراهیم زنجانی یکی از روحانیون مشروطه‌خواه و نماینده‌ی مجلس، این وضعیت دوگانه‌ی قدرت را در عصر قاجار، چنین توصیف می‌کند: «عنوان اجتهاد و ریاست دینی گاهی بیش از حکومت و هر ریاست عرفی دخل و قدرت می‌آرد و در برابر پادشاه و حکام، یک قدرت معظمی تولید می‌کند.» به گفته‌ی او «ملاها» با عمال حکومت عرفی، رفتار مختلف دارند. گاه با «حکام جابر و امیرِ ظالم» می‌سازند و در بیداد علیه مردم شریک می‌شوند، گاه در ضدیت با حکومت عرفی، تا آن جا پیش می‌روند که با حاکمان و امیران «جنگ می‌نمایند»، مقصران، حتی «دزد و آدم‌کش و مال مردم‌خور و جانی را حمایت می‌کنند، به دست حکام و مأمورین نمی‌دهند.» زمانی هم اگر حاکم بر مردم دست یافته، می‌خواهد ستم و بیداد کند یا «مقصر و جانی را مجازات نماید و پول بگیرد، ملایان ایستادگی می‌کنند، مانع می‌شوند» و «توسط... [و] اصلاح می‌کنند.» «حتی دسته‌های قلیچماق» راه می‌اندازند و مقصر را از «حبس حاکم» بیرون می‌کشند. در جایی دیگر می‌نویسد: «اساساً در استبداد، قانونی نیست مگر همان قانون شرع و فقه»، البته «اسماً».^{۲۶۵}

دولت آبادی به ریشه‌یابی این قدرت مداخله‌گر که رو به افزایش داشت، نیز می‌پردازد. به عقیده‌ی او بعد از ماجرای تنباکو، بر اعتبارات فوق‌العاده‌ی «ریاست روحانی» افزوده شد. طوری که به‌استثنای «وجودهای مقدس» و منزله، «عموم روحانیان» در پی آنند که در «سیاست مملکت، دخالت» کنند و

این «بذری» است که در نتیجه‌ی «دخالت اضطراری میرزای شیرازی در امر سیاست... در مزرعه روحانیت پاشیده شد.»^{۲۶۶}

اما چنانچه پیش‌تر باز خواندیم، این بذر در حقیقت با جنگ‌های ایران و روس در عصر حکومت فتحعلی شاه پاشیده شد. پادشاهی که سلطنت خود را از روحانیون به اجاره می‌گرفت. گرچه در عصر محمدشاه، در سایه‌ی سیاست‌های میرزا آقاسی، قدرت و نفوذ روحانیون محدود شد، اما در عصر ناصری دوباره اوج گرفت و با فتوای میرزای شیرازی در ماجرای تنباکو، راه مداخله‌ی روحانیون در امور سیاسی برای به دست گرفتن قدرت سیاسی باز و بازتر شد. دولت‌ها هم برای پیش‌برد مقاصد سیاسی و استبدادی خود به نفوذ آنان نیاز داشتند. حتی روشنفکران لائیک و لامذهب و بی‌اعتقادی چون میرزا آقاخان کرمانی و میرزا ملکم خان هم بر آن بودند که در مبارزات سیاسی خود از نفوذ روحانیون استفاده‌ی سیاسی کنند. اینان دایه‌ی دلسوزتر از مادر هم بوده‌اند. برای دست یافتن به قدرت سیاسی دست به هر کاری می‌زدند، بی‌آن‌که به عواقب آن بیندیشند. جمعی از همین روشنفکران و تجار با مشارکت آقاخان کرمانی و ملکم نامه‌ای به میرزای شیرازی نوشتند و مشوق او شدند که صرفاً به پیروزی‌ای که در لغو امتیاز تنباکو نصیب او و ملت شده است، قانع نشود و «امور را تا نقطه‌ی آخر اصلاح» کند، یعنی به کار سلطنت ناصرالدین شاه خاتمه دهد. نوشتند که از پیشوایان دینی می‌خواهند که «دستگاه ظلم و معاونت ظلم و اطاعت ظالم را... تکفیر نمایند»، و بدتر از آن نوشتند که «احیای دین و دولت اسلام موقوف یک فتوای ربانی است.»^{۲۶۷}

به واسطه‌ی همین نفوذ قدرت بیش از حد روحانیون بود که کمی بعد از مرگ میرزای شیرازی در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه، آخوند ملا کاظم خراسانی که هنوز مرجعیت عامه نیافته بود، می‌توانست بر سر یک مسئله‌ی جزئی، در حضور عموم به «ویس قنصل نجف» تندی کند که «تو که داخل آدم نیستی، به کسی که در بغداد است [احتشام السلطنه در این زمان کارپرداز اول بغداد بود]، هم اعتنایی نمی‌کنم، سهل است اگر بخواهم پادشاه [ناصرالدین

شاه [شما را هم با این انگشت کوچک خود از تخت به زیر می‌کشم] ویس قنسول نجف هم اظهارات آخوند را به احتشام السلطنه گزارش می‌دهد. روشنفکر مذهبی معتقد در برابر مداخلات آخوند خراسانی می‌ایستد و نامه‌ای به او می‌نویسد با این مضمون تند که فکر نمی‌کنم نفوذ شما آن اندازه باشد که بتوانید یک مأمور را تغییر دهید تا «چه رسد به عزل پادشاه»، دیگر آن که بدانید اگر «سایه حمایت بنده که مأمور کوچک دولت هستم و ویس قنسول بنده در نجف نباشد، شما نمیتوانید به آسودگی در آن جا زندگی» کنید.^{۲۶۸}

این برخورد روشنفکر مذهبی را با برخورد روشنفکران غیرمذهبی و لائیکی چون آقاخان کرمانی و ملکم در کنار هم قرار دهید تا تفاوت‌ها مشخص شود. احتشام السلطنه، روشنفکر معتقد به مذهب، مشروطه‌خواه و عرف‌گرا، این مایه شهادت داشت که بعدها در اوایل مشروطیت هم، صریح و روشن به آخوند خراسانی بگوید که چون «اصول مشروطیت بر حضرت‌تعالی معلوم نیست، حکم بر مخالفت یا موافقت آن با شرع انور» نفرماید. فقط به‌عنوان مرجع مورد اعتماد ملت، «نظر شخصی و اجتماعی» خودتان را تبلیغ فرمایید و توجه داشته باشید که ارشاد و راهنمایی در این قبیل موارد، «بر خلاف فتاوی و احکام شرعی... برای مردم و ملت شیعه لازم‌الاجراء و مفترض‌الطاعه نیست و اشخاص در قبول یا رد آن مختار هستند».^{۲۶۹}

مشکل تفسیر شرعی و دیانتی مشروطیت، امری که از آغاز، روشنفکران غیرمذهبی و لائیک، دامن زده بودند تا با استفاده از نفوذ کلمه‌ی روحانیون، مشروطیت را جامه‌ی اسلامی بپوشانند، کمی بعد در متون نوشته شده در همان دوره، انعکاس روشن یافت. از قضا به دست کسانی از روشنفکران، انعکاس روشن یافت که خود از همان رده روحانیون برخاسته بودند و پیشینه‌ی مذهبی داشتند.

مجددالاسلام کرمانی که زمانی رییس طلاب حوزه‌ی اصفهان بود و از مشروطه‌خواهان به‌نام این دوره، از عوامل و جهات مختلفی که باعث انحطاط مجلس ملی شده است، از «عضویت اهل علم» یعنی روحانیون در مجلس یاد

می‌کند و می‌نویسد:

ورود آنها به مجلس «دو عیب بزرگ داشت، یکی آنکه عنوان مشروطیت را که به کلی خارج از امور دیانت بود، داخل در امور دیانت کردند و مثل سایر مسائل شرعیه، رأی و عقیده‌ی علما را در آن مدخلیت دادند...».^{۲۷۰} سخن او هوشمندانه‌ترین نقدی است که بر جریان شرعی کردن و دینی کردن «مشروطیت» ارائه شده است و ما در بخش بعدی نوشته‌مان دوباره به ملاحظات و انتقادات او رجوع خواهیم کرد. او در انتقاد از این جریان و مهم‌تر از آن در انتقاد از مداخلات روحانیون در امر شرعی کردن مشروطه، تا جایی پیش رفت که در صفحات پایانی تحلیلی که از انحطاط مجلس اول داده است، صریحاً نوشت:

«یکی از اسباب انحطاط مجلس، ورود آخوندها بود در او، و اگر یک مرتبه دیگر مجلس و مشروطیت در این مملکت پیدا شد، حتماً باید مراقب باشند جنس عمامه به سر را در مجلس راه ندهند، اگرچه به عنوان وکالت هم باشد والسلام.»^{۲۷۱}

«ملت» و «دولت»

تا پیش از نهضت مشروطیت، در دوران استبداد قاجار هیچ زمینه‌ای برای پیدایی و تشکل احزاب سیاسی وجود نداشت. نیروی متشکل سیاسی غیر-روحانی که بتواند نقش اپوزیسیون دولت و در معنای عام آن حکومت را به عهده بگیرد، در میان نبود. چنین نقشی عملاً به عهده‌ی روحانیون بود. تقسیم قدرت اجتماعی دو سو داشت، یا در حیطه‌ی اقتدار دین بود، یا در حیطه‌ی اقتدار سلطنت که در معنای عام از آن به «دولت» تعبیر می‌شد. از نهادها و سازمان‌های کارآمد جامعه‌ی مدنی خبری نبود. به همین جهت از شاه و صدراعظم و وزرایش به رؤسای دولت و از مراجع و مجتهدان به رؤسای «ملت» تعبیر می‌شد. «ملت» در معنای شریعت، دین و آیین و گاه در معنای پیروان دین و آیین، و «دولت» در معنای سلطنت، حکومت و عوامل آن. دستگاه قضایی، ثبت املاک و قراردادهای و رسیدگی به مرافعات حقوقی و صدور احکام مربوط به آن، در اختیار رؤسای ملت یعنی روحانیون بود و حکومت سیاسی از آن دولت. محکمه‌های عرفی عملاً فاقد قدرت لازم بودند. نظام مالیاتی هم بر دو نوع بود. روحانیون مالیات شرعی را دریافت می‌کردند و دولتیان مالیات عرفی را. مداخله‌ی هر یک در قلمرو قدرت دیگری باعث کشمکش‌ها، درگیری‌ها و اضطراب اجتماعی می‌شد.

اگر چنین ساختاری از تقسیم قدرت سیاسی و اجتماعی و مهم‌تر از آن اگر چنین مفهومی از «دولت» و «ملت» به درستی شناخته نگردد، در درک تحولات تاریخ این دوره و درک یکی از مهم‌ترین وجوه علل اختلاف بین «ملت» (دین) و «دولت» (سلطنت) و سردمداران آنها، دچار مشکل خواهیم

شد. چون مسئله از این دیدگاه و از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخ این دوره اهمیت دارد، به بررسی مفاهیم دولت و ملت و چگونگی تحول تدریجی این مفاهیم می‌پردازم.

اما پیش از آن ناگزیر باید توضیحی درباره‌ی کلمه‌ی «امت» به دست داده شود تا تفاوت کاربرد آن در فقه اسلامی و مهم‌تر از آن در فرهنگ اسلامی، با کاربرد کلمه‌ی «ملت» مشخص گردد. شهرستانی در الملل والنحل، در «بیان تقسیم اهل عالم» می‌گوید: گروهی از مردم، مردم جهان را بر حسب اقالیم هفتگانه تقسیم کرده‌اند و آنان را به اختلاف رنگ‌ها و زبان‌ها که حاکی از اختلاف طبایع و خصوصیات روحی است، از هم جدا و مشخص ساختند. گروهی دیگر، مردم جهان را بر اساس اقطار چهارگانه‌ی مشرق، مغرب، جنوب و شمال قسمت کردند و گروهی هم مردم جهان را به امت‌ها تقسیم کردند که بزرگترین این امت‌ها امت عرب، عجم، روم و هند هستند، و اضافه می‌کند که گروهی نیز، مردم جهان را بر حسب آرا و مذاهب هم تقسیم می‌کنند. از این دیدگاه، یعنی از دیدگاه آرا و مذاهب، مردم جهان به دو دسته تقسیم می‌شوند: «اهل‌الدیانات و الملل»، یعنی صاحبان دین‌ها و ملت‌ها، و دیگر «اهل‌الاهواء و النحل»، یعنی «صاحبان هواهای کج و کیش‌های خود-ساخته»، می‌نویسد: صاحبان دین‌ها و ملت‌ها (شریعت‌ها)، مسلمانان‌اند و یهود و نصاری و مجوس، و «اهل رأی‌های کج و هواهای باطل»، فلاسفه‌اند و دهریه و صابئه و پرستندگان ستاره‌ها و بتان و براهمه. ۲۷۲

بدین ترتیب در تقسیم‌بندی شهرستانی، فی‌المثل وقتی از ایرانی‌ها به ملاحظه‌ی دین و ملت (شریعت) سخن گفته می‌شود، از آنان به «مجوس» یاد می‌شود، و وقتی از ایرانی‌ها به ملاحظه‌ی نژاد، رنگ، زبان و... سخن گفته می‌شود، از آنان به «عجم» یاد می‌گردد. بنابراین در تقسیم مردم جهان به امت عرب، عجم، روم و هند، بیشتر به زبان، نژاد و رنگ نظر داشتند تا به دین و مذهب. چنین مفهومی از «امت» با مفهوم امت در فقه اسلامی، نزدیکی و مقارنت بسیار دارد. به عبارت دیگر در گذشته، «امت» نزدیک‌تر به مفهومی به

کار می‌رفت که بعدها از «ملت» استنباط می‌شد. یعنی «امت» به معنی مردمان به کار می‌رفت و وقتی به دین و آیین و شریعت‌شان نظر داشتند از آنان به «ملت» یاد می‌کردند، مثل ملت مجوس، یهود و نصاری یا مسلمان. این مفهوم از ملت تا انقلاب مشروطه و حتی چندسالی پس از آن نیز، در بسیاری از نوشته‌ها و رسالات این دوره، مفهوم مسلط کلمه‌ی «ملت» بوده است.

شیخ ابراهیم زنجانی در گزارش ارزنده‌اش درباره‌ی آغاز انقلاب مشروطه و در بحث انتقادی‌ای که از دولت و ملت در دوره‌ی استبداد قاجار به دست می‌دهد، به حد و حدود و کاربرد عام مفهوم تاریخی این دو «کلمه»: «دولت و ملت»، چنین اشاره می‌کند: «بدبختانه دولت ایران بواسطه فاجعه استبداد، عبارت بود از دو نفر شاه و صدراعظم، و نفوذ زنان و خلوتیان و چند نفر درباریان و ملت هم عبارت بود از رؤسا و آقایان علما که به هر وسیله اسم و شهرتی پیدا نموده و ملجأ شده بودند.» در تبیین این سخن می‌نویسد: «عوام و عموم مردم» از «حقوق» خود آگاه نبودند. سرنوشت زندگانی آنها در دست دیگران بود. به نام «اعتقاد دینی» هرچه علما می‌گفتند و امر می‌نمودند، «بی‌چون و چرا، قبول» می‌کردند. می‌گوید: «کاش اختلاف دولت و ملت، یعنی درباریان و آخوندها، در سر ترتیب اداره مملکت و نفع ملت و بقاء استقلال» آن بود. اختلاف بر سر این است که یک «مشت رعیت بدبخت را... دولتیان بیشتر بخورند یا ملاها.»^{۲۷۳}

این مفهوم از «ملت» و ملازمت آن با معنای شریعت، دین و توسعاً پیروان دین، و این مفهوم از «دولت»، در کاربرد اصطلاحی آن، به معنای سلطنت و قدرت حکومت، اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مفهوم می‌است که در تاریخ دوران اسلامی، از این دو کلمه استنباط می‌شده است. چنین مفهومی، مفهوم مسلط دو واژه‌ی ملت و دولت تا آغاز پیدایی اندیشه‌ی قانون‌خواهی و مشروطه-خواهی هم بود. حتی در جریان نهضت مشروطیت و اندکی پس از اعلان مشروطیت، در بسیاری از نوشته‌ها مفهوم مسلط این دو واژه همان مفهومی است که پیش از آن در تاریخ ایران از آن استنباط می‌شد. داستان تحول

تدریجی آن مفاهیم را کمی بعد به دست خواهیم داد. عدم توجه به استمرار این مفهوم و معنی مسلطِ دو واژه‌ی دولت و ملت در معنای سلطنت و در معنای شریعت و پیروان شریعت، باعث بدفهمی و نوعی بدخوانی بسیاری از نوشته‌ها و اسناد این دوره و مهم‌تر از همه باعث بدفهمی اختلاف بین ملت و دولت هم شده است. علت این بدفهمی، ظاهراً بی‌اطلاعی از مفاهیم اصلی و اصطلاحی این دو کلمه و شباهت در نوع کاربرد آنهاست. این شباهت به حدی است که خواننده‌ی عادی از تشخیص معانی اصلی آنها باز می‌ماند و می‌پندارد ملت و دولت در معانی امروزی آنها به مفهوم nation و state به کار رفته است. و خواننده‌ی متخصص هم اگر در درک آن معانی با متون کلاسیک مشکلی نداشته باشد، در بسیاری جاها، با متون متأخر یعنی متون اواخر دوره‌ی قاجار و تشخیص این که ملت و دولت در این نوشته‌ها به چه معنی به کار رفته است، دچار مشکل خواهد شد.

کاربرد ملت در معنای شریعت، آیین، دین و گاه پیروان دین و کاربرد دولت در معنای سلطنت، حکومت و نوبت سلطنت و حکومت، در متون تاریخ و ادب فارسی و منابع دینی، پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد. البته دولت معانی دیگری چون اقبال و بخت و قدرت و سعادت و... دارد که در فرهنگ‌ها ضبط است و در این جا ما را با آن معانی کاری نیست. برای این که شیوه‌ی این نوع کاربردها مشخص شود، نمونه‌هایی را از متون کهن نقل می‌کنیم:

از امیر معزی:

زین فتح نو که کردی، ملت گرفت قوت

زین ملک نو که بُردی، دولت گرفت بالا

شادی به تو مُخَلِّد، شاهی به تو مؤید

ملت به تو مزین، دولت به تو مهنا

معینِ دولتِ عالی، نصیر ملت حق که پهلوان ملوک است و سیدالامراء
از عنصری:

یمینِ دولت و دولت بدو گرفته شرف

امینِ ملت و ملت بدو گرفته جمال

از خاقانی:

دولت و ملت جنابه (= توأمان) زاد چو جوزا

مادرِ بختِ یگانه‌زای صفاهان

ابوالفضل بیهقی:

«کار جهان بر پادشاهان و شریعت بسته است و دولت و ملت دو برادرند...
و از یکدیگر جدا نباشند.»

«پس از فرمان ما فرمان وی است در هر کاری که به صلاح دولت و مملکت
بازگردد.»

از کسایی:

به وقت دولت سامانیان و بلعمیان

چنین نبود جهان، با نهاد و سامان بود

و باز از بیهقی:

«ایزد عزّ ذ‌کره، چون خواست که دولت (سلطنت) بدین بزرگی پیدا شود...
امیر عادل سبکتکین را... برکشید.»^{۲۷۴}

از سعدی:

یتیمی که ناکرده قرآن دست کُتب‌خانه‌ی چند ملت بشت

از تفسیر بصائر:

«و نیز جبر کردن بر اسلام روا باشد، چنانکه در ملت ما به شمشیر کافران را
بر اسلام می‌دارند.»

«نصیریان و قریظیان یکدیگر را بکشتندی و از حصار بیرون کردند با
آنکه ملت ایشان یکی بودی، و حکم توریت آن است که شمشیر در روی
یکدیگر برهنه نشاید. یک اهل ملتی را... و این حکم توریت است که اسیران
ملت خویش را بازخرند و فدا دهند.»^{۲۷۵}

از نظائر این نمونه‌ها، می‌توان صدها شاهد از متون کهن آورد. در همان
متون، جهات مشابهی را در توجیه این که چرا شریعت را دین و ملت می‌نامند،
ذکر کرده‌اند. در کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار میبدی، (معروف به تفسیر
خواجه عبدالله انصاری) در توضیح ملت، در این آیه: «فاتبعوا ملّة ابراهیم

حنیفاً» (آل عمران ۹۶)، چنین آمده است:

«ملت و دین دو نام‌اند آن شرع را که خدای عز و جل نهاد، میان بندگان بر زبان انبیا، تا به آن شرع به ثواب آن جهانی رسند.» بعد می‌افزاید، اهل معنی می‌گویند که «این شرع را دو طرف است.» یک طرف با خدا دارد و یک طرف با بنده‌ی خدا. پس آن طرف که با خدا یا «با حق دارد ملت گویند و آن طرف که با بنده دارد، دین گویند.» نسبت شرع با بنده، تعلق دارد به «احابت دعوت پیغامبران... و امثال اوامر و نواهی» از سوی بنده. و نسبت آن با حق، تعلق دارد به «راه‌نمونی» بنده از سوی خدا «بفرستادن پیغامبران و دعوت ایشان و فرو فرستادن کتاب... و بیان امر و نهی و اثبات حجت در آن.»^{۲۷۶}

فضل‌الله بن روزبهان خنجی در سلوک الملوک، در توضیح این نکته که چرا شریعت الهی را دین و ملت می‌نامند، جهاتی را بر می‌شمارد: از جمله می‌گوید از آن جهت آن را «دین گویند که احکام او تدوین یافته» و خداوند «اصول و فروع آن را در کتاب مجید وحی فرموده» و پیغمبر «قواعد و اصول آن را تعلیم و تلقین امت فرموده و بدان اعتبار که خلاق بر آن اجتماع نموده‌اند و موجب اجتماع و الفت امت گشته، آن را ملت گویند.»^{۲۷۷} به زبان روشن‌تر، صورت تدوین یافته‌ی شریعت الهی دین نام دارد و از آن جهت که این شریعت وضع می‌شود تا خلاق به آن عمل کنند و به اجتماعشان بر آن اساس شکل دهند، ملت نام می‌گیرد.

شهرستانی در الملل و النحل این مفهوم اخیر را دقیق‌تر شکافته است. فشرده و حاصل سخن او این است که نوع انسان برای گذران و برپایی «معاش» خود و آمادگی برای «معاد» به اجتماع با یکدیگر نیاز دارد. چنین اجتماعی باید به شکلی به وجود آید که بتواند اهل آن اجتماع را محافظت کند و با «تعاون» در به دست آوردن آن چه که ندارد، یاری رساند. شکل و تشکل اجتماع بر این هیئت، «ملت» نام دارد. (فصورة الاجتماع علی هذه الهيئة هی الملة) و راه خاصی که به وصول و حصول چنین هیئتی منجر می‌شود، طریق دین، شریعت و سنت است. و ملت و شریعتی وضع نمی‌شود و به وجود

نمی‌آید، مگر به وجود واضح شارعی که از سوی خدا آمده باشد.^{۲۷۸} بدین ترتیب اگرچه ملت مثل دین نام دیگری است برای شریعت، اما به پیروان شریعت و دین هم اطلاق می‌شود، چرا که دین صورت مدون شده‌ی شریعت است و همین شریعت آن‌گاه که خلائق بدان عمل کنند و بر اساس قوانین و مقررات آن، هیئت اجتماع خود را تشکیل دهند، ملت نام می‌گیرد.

بخشی از این قوانین و مقررات مربوط است به شرایط سلطنت و شرایط سلطان، امام یا خلیفه که باید هم حافظ شریعت یعنی دین و ملت و هم حافظ دولت و مملکت باشد. بر خلاف تشیع، در اندیشه‌ی سیاسی اهل سنت برای حکومت، شرطی برای معصوم بودن سلطان، خلیفه یا امام وجود ندارد. حتی بعضی از علمای اهل سنت امثال غزالی و ابن تیمیه، در نوشته‌های خود، حکومت سلطان جابر را بر اساس ضرورت، یا پذیرش واقعیت توجیه کرده‌اند. یکی از علمای برجسته‌ی اهل سنت، فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، که در آرزوی برپایی حکومت اسلامی کتاب *سلوک الملوک* را به تحریر درآورد، پا را تا بدانجا پیش نهاد که صریحاً نوشت: «سلطان در عرف شرع کسی است که بر مسلمانان مستولی باشد، به حکم شوکت و قوت لشکر. و علما گفته‌اند: واجب است طاعت امام و سلطان در هر چه امر و نهی کند مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد، خواه جابر.»^{۲۷۹} جدا از تناقض‌هایی که در اندیشه‌ی سیاسی حکومت علمای اهل سنت می‌توان نشان داد، در واقعیت، دین و دولت جدایی‌ناپذیر تلقی می‌شد. سلطان ولی امر محسوب می‌شد. حال آن‌که در تلقی شیعی، حکومت در اصل از آن امام معصوم بود و در غیبت امام، سلطنت امری غصبی بود و سلطان غاصب و ارکان سلطنت عملی جور. به همین جهت در نظریه‌ی شیعه، همیشه اختلافی اساسی بین ملت (دین و شریعت) و دولت وجود داشت. حتی حکومت‌گران شیعی صفویه ناگزیر بودند مشروعیت حکومت خود را با مشارکت دادن علمای بزرگ در حکومت، و با اطاعت و تبعیت از آنان، تثبیت کنند.

در هر دو نوع تلقی از حکومت، چه تلقی سنی و چه تلقی شیعی، دین نقش

بزرگی در امر حکومت داشت. «ملت و دولت» یا به تعبیر روشن‌تر، دین و سلطنت دو پایه‌ی اساسی قدرت سیاسی و اجتماعی در تاریخ ایران دوران اسلامی بوده است. و در تاریخ قاجار، اختلاف این دو بر سر تقسیم قدرت سیاسی و اجتماعی، داستان درازدامنی دارد. داستان این اختلاف، اختلاف ملت (دین و رهبران آن) و دولت و کشمکش بین روحانیون شیعه و پادشاهان قاجار را باید در مبحث جامعه‌شناسی تاریخ این دوره دنبال کرد. ساختار سیاسی و اجتماعی این دو قدرت مهم در تاریخ ایران و ملازمت و ارتباط آن دو با هم به انحای مختلف در متون ادب فارسی منعکس شده است. مضمون این روایت: الدین و الملک توأمان، دستمایه‌ی سخن‌سرایی بسیاری از شاعران شده است. نفوذ این اندیشه تا به جایی بوده است که در دوره‌ی مصدق، احمد قوام در مواد برنامه‌ی دولتی که می‌خواست بر سر کار آورد، طرح سیاست داخلی خود را با این عبارت آغاز کرد: «سلطنت و دیانت دو مظهر بزرگ وحدت ملی ایران بوده و هستند.»^{۲۸۰}

اما مشروطیت، با ایجاد دولت قانونی و با نگارش قانون اساسی و وضع قوانینی تازه بر آن شده بود تا ساختار کلاسیک این دو قدرت سیاسی و اجتماعی را به هم بزند و با محدود ساختن قدرت سلطنت و قدرت دین و روحانیون، به قدرت تازه‌ای دست یابد. قدرتی که می‌بایست در حکومت قانون (عرف) تجلی یابد و همه‌ی مردم در برابر آن متساوی‌الحقوق باشند. اما مشکل بزرگ نهضت مشروطه از لحاظ اجتماعی این بود که می‌خواست بر اساس همان ساختار دوگانه‌ی قدرت و اختلاف بین ملت یعنی دین، و دولت یعنی سلطنت به چنین قدرتی: حکومت قانونی و عرفی دست یابد. اگر مشارکت روشنفکران غیرمذهبی و مذهبی در انقلاب مشروطه بدان جهت صورت گرفته بود که قدرت سلطنت و دیانت، هر دو را محدود کنند، مشارکت روحانیون در رهبری انقلاب، در اصل برای محدود کردن قدرت سلطنت و «حفظ بیضه اسلامی» بود و اگر به محدودیت قدرت روحانیون هم می‌اندیشیدند، منظورشان محدودیت قدرت «علماء سوء» بود. حد و حدود و چگونگی این

«اختلاف مقصد» و هدف که بعدها دامنگیر مشروطه خواهان شد، در نامه‌ی آیت‌الله مازندرانی که پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام به خوبی انعکاس یافته است. از معاصران ما، ملک‌الشعراى بهار در جلد سوم سبک‌شناسی، در توضیح چگونگی پیدایی کلمات و ترکیبات تازه و استعمال پاره‌ای کلمات مستعمل به معانی جدید، اشاره‌ای دارد به رساله‌ی «رفیق و وزیر» میرزا ملکم خان که در آن کلمه‌ی «ملت» به معنای جدید به کار برده شده است. عبارت ملکم از این قرار است: «شصت سال است که اولیای دولت ایران در صدد اخذ تنظیمات فرنگ می‌باشند... و به جهت ترغیب ملت از هیچ قسم گذشت و هیچ نوع مشقت گریزان نبوده‌اند...»، بهار در حاشیه‌ی سبک‌شناسی در معنی کلمه‌ی ملت و کاربرد آن در نوشته‌ی ملکم چنین می‌نویسد، «نخستین مرتبه است که ملت به معنی مجموع رعایا استعمال شده است و قبل از این "ملت" نام شریعت یا پیروان شریعت بوده است.»^{۲۸۱}

در این که برای نخستین بار ملت در این نوشته‌ی ملکم به معنی همه‌ی مردم و اجماع رعایا نه به معنی شریعت یا پیروان شریعت به کار رفته باشد، جای تردید است. با این همه نمونه‌ی مورد نظر بهار، از قدیم‌ترین نمونه‌های کاربرد لفظ ملت به معنی اجماع رعایاست. رعیت در این نوع کاربرد به همه‌ی مردم اطلاق می‌شد که در قلمرو سیاسی یک حکومت و (سلطنت) سکونت داشتند و تابع حکومت بودند و از این لحاظ، مفهومی سیاسی و غیردینی داشت. رعیت به این معنی کاربردی جدید نبود، اما مفهوم «اجماع» رعیت، مفهوم سیاسی جدیدی داشت. به این معنی که اجماع رعیت یا همه‌ی مردم، حق و حقوقی در برابر دولت برای خود قائل بود. این مفهوم تازه‌ای بود که به برکت نهضت قانون‌خواهی و مشروطه‌طلبی به فرهنگ ما راه یافته بود. حتی وقتی عمادالعلمای خلخالی یک سال و اندی پس از اعلان مشروطیت در «رساله در معنی سلطنت مشروطه» که در شوال ۱۳۲۵ قمری (۱۲۸۶ شمسی) در تهران چاپ و منتشر شد، درباره‌ی مفهوم ملت نوشت: «ملت عبارت است از هیئت جامعه بشری که در یک مسکن محدودی سکونت اختیار کرده باشند.»^{۲۸۲} به

همین معنی اجماع رعایا یا همه‌ی مردم اشاره داشت. اما نمونه‌های متعددی در دست داریم که نشان می‌دهد در کاربرد ملت در معنای جدید آن به مفهوم قومیت و نژاد هم نظر داشته‌اند. این نوع تعبیر از ملت، ملت تاریخی در معنای قومی که پیشینه و فرهنگ و تاریخ و زبان مشترک دارد، از همین دوره‌ی قاجار، بیشتر از درون آثار ناسیونالیست‌های این دوره سربرکشید و به مفهوم «اجماع رعایا» افزوده شد.

آخوندزاده در نقدی که در ۱۲۸۳ قمری (۱۲۴۶-۱۲۴۵ شمسی) بر مندرجات روزنامه‌ی ملت سنیه ایران نوشت به همین مفهوم اخیر و معنای اصطلاحی «ملت» اشاره کرد. روزنامه‌ی ملت یا ملتی به‌دستور ناصرالدین شاه دائر گردید. ظاهراً در برابر روزنامه‌ی دولتی و قرار بود که «بر سبیل آزادی، نگارش یابد تا خاص و عام از فواید آن بهره یابند.» سرلوحه‌ی روزنامه، تصویر مسجدی بود. گرادندگان روزنامه، ظاهراً هنوز از «ملت» مفهوم رایج آن، یعنی «شریعت و پیروان شریعت» را در ذهن داشتند. آخوندزاده در نقد خود، با توجه به این مسئله به منشی روزنامه‌ی ملت نوشت: «اولاً شکل مسجد که تو در روزنامه خود علامت ملت ایران انگاشته‌ای، در نظر من نامناسب می‌نماید، به علت اینکه اگر از لفظ ملت مراد تو معنی اصطلاحی آن است، یعنی اگر قوم ایران را مراد می‌کنی»، مسجد منحصر به قوم ایران نیست و همه‌ی فرقه‌های اسلامی صاحب مسجدند. «علامت قوم ایران قبل از اسلام آثار قدیمه فرس است... و بعد از اسلام هم یکی از مشهورترین آثار پادشاهان صفویه است»، چرا که صفویه «باعث سلطنت مستقله جداگانه ایران شده‌اند.» بدین ترتیب آخوندزاده در پی یافتن شعار یا «علامتی» بود که استمرار تاریخ قوم ایران را از پیش از اسلام تا بعد از اسلام بنمایاند، علامتی که به‌قول او می‌بایست «از یک طرف دلالت بر دور سلاطین قدیمه‌ی فرس» می‌کرد و از طرفی دیگر «پادشاهان صفویه» را به یاد می‌آورد.^{۲۸۳}

چنان که پیداست در ۱۲۸۳ قمری، آخوندزاده طوری از ملت در معنای اصطلاحی آن (nation) به معنی قوم و نژاد ایرانی سخن می‌گوید که گویی چنین

مفهومی کم و بیش جا افتاده است، یا آن که دست کم، دست اندرکاران مطبوعات با کاربرد اصطلاحی آن آشنایند. طبیعی است که در تعبیر آخوندزاده، ملت به این معنی، همان «اجماع رعایا» بود که هم از قدمت تاریخی برخوردار بود و هم از حقوق سیاسی و اجتماعی. این معنی در بسیاری از نوشته‌های او و بعضی از هم‌مسئله‌کنش به‌خوبی پیداست. با این همه، نباید گمان کرد که چون آخوندزاده ملت را در چنین مفهومی در نوشته‌های خود به کار برده است، پس این مفهوم، مفهوم رایج و جا افتاده‌ی کلمه‌ی «ملت» در دوره‌ی ناصری است. حتی در نوشته‌های خود آخوندزاده که از ناسیونا-لیست‌های پر و پا قرص این دوره است، این کلمه در هر دو معنی، یعنی هم به مفهوم شریعت و پیروان شریعت و هم به معنی اصطلاحی آن، به موازات هم به کار گرفته شده است. در مکتوبات کمال‌الدوله می‌نویسد: «دوام دین اسلام» در صورتی ممکن است «که با شعور و معرفت، کنه دین را فهمیده، بعد به جهت امتیاز ملت از سایر ملل، در مسلمانی باقی بمانی.» یا «مصیبت اولیای ملت شیعه واقعاً خیلی افزون‌تر است.» تعبیرات ملت شیعه و ملت اسلام و... مکرر در نوشته‌های او به کار رفته است. گاه ملت را در معنای همه‌ی مسلمانان به کار می‌برد و می‌گوید: «این چه ملت است که عَدَدش به دوست میلیون می‌رسد و...»^{۲۸۴} در پاره‌ای جاها، کاربرد «ملت» در نوشته‌های او به گونه‌ای است که به درستی نمی‌توان معنای دقیق آن را مشخص کرد.

قصدم از نقل این نمونه‌ها این است که نشان دهم کاربرد ملت در معنای جدید، گرچه در دوره‌ی ناصری در نوشته‌های ناسیونالیست‌های ایرانی و به تبع آن در پاره‌ای از نوشته‌ها راه پیدا می‌کند، اما این نوع کاربرد، حتی در آثار روشنفکران به معنای جا افتادن مفهوم آن نیست. و چنان که کمی بعد نشان خواهم داد، تا بعد از اعلان مشروطیت، واژه‌ی ملت همچنان در معنای آیین و شریعت و پیروان آن به کار می‌رفت، حتی در آثار مشروطه‌خواهان این دوره. و این بحثی است مربوط به برداشت (concept) های متفاوت از مفهوم ملت در دوره‌ی مشروطه، به خصوص در آثار نویسندگان مشروطه خواه.

«ملت» و «ملی»

اندکی بعد از اعلان مشروطیت، یعنی در نیمه‌ی شعبان ۱۳۲۴ قمری (۱۲۸۵ شمسی)، حاجی سیدنصرالله تقوی، از سادات اخوی که به‌عنوان نماینده‌ی «طلاب» به مجلس اول راه یافته بود، رساله‌ای نوشت در دفاع از مجلس و مشروطیت با عنوان «فوائد مجلس شورای ملی» یا «مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس ملی». با آن که به‌دستور مشیرالدوله صدراعظم وقت، «چند هزار نسخه» از این رساله به‌طور «مجانی به طالبان معرفت و فضیلت» داده شده بود، باز اهمیت رساله و پاره‌ای ضرورت‌ها، مدیر روزنامه‌ی «تربیت» را بر آن داشت که «از شماره ۴۲۱ (۵ شوال ۱۳۲۴ قمری)» به تجدید چاپ آن پردازد.^{۲۸۵} این رساله شاید نخستین رساله‌ای باشد که پس از انعقاد مجلس، در دفاع از آن و در دفاع از وضع قوانین در مجلس به‌نگارش درآمده است. تقوی مثل بسیاری از مشروطه‌خواهان، ایجاد نظام پارلمانی و مشروطه را یک ضرورت سیاسی و دینی برای حفظ بیضه‌ی اسلام و حدود و ثغور مملکت اسلامی می‌داند. در سرتاسر این رساله هر جا که سخن از «ملت» یا «قوانین و احکام ملت» به میان می‌آید، منظور همین شریعت، آیین و پیروان شریعت است.

رساله‌ی او به‌شیوه‌ی پرسش و پاسخ به‌نگارش درآمده است. در یکی از پرسش‌ها چنین آمده است: «بعد از مراجعه به قوانین ملل و موازنه آنها با یکدیگر، ظاهر می‌شود که گزیده‌ترین قوانین ملیه، قوانین خاتم‌الانبیاء است.» در عبارت یاد شده منظور از قوانین ملل، قوانین شریعت‌های مختلف است. مثل شریعت یهود، نصاری و اسلام. و در یکی از پاسخ‌ها می‌نویسد: «بر

سیاسیون ما فرض است که از اصول متقنهٔ اسلامیة تجاوز نکنند تا از سرمایهٔ خود سود برند و شرف ملت [شریعت] خود را از دست ندهند و از نو ملتی [شریعت و آیین] از همسایه قرض نخواهند... هر عاقلی می‌داند که جامع هر امتی و حافظ حقوق آنها لامحاله ملتی [دین و شریعت] باید باشد... مردم طبیعی مسلک، هرگز امت نشوند و از عهدهٔ حفظ صورت جماعت خود برنیابند. حال مردم بی‌ملت [شریعت و آیین]، همان حال وحشیان صحرائی خیمه‌نشین است که پیوسته بر سر هم می‌تازند و بی‌محابا خون یکدیگر را می‌ریزند... حتی آن‌جا که «برای حفظ مبانی ملت و حراست اساس سلطنت» تحصیل «معلومات جدید» را ضروری می‌داند، یا در پایان رساله، آن‌جا که از دیگران می‌خواهد تا «پیوسته داعی دوام دولت و ساعی در احکام اساس ملت و سلطنت»^{۲۸۶} باشند، منظور او از ملت، دقیقاً همان شریعت است و نه چیز دیگری.

یکی دیگر از مدافعان مشروطه، شیخ حسین اهرمی بوشهری است. او در سال ۱۳۲۵ قمری در دفاع از مشروطیت و مجلس شورای ملی رساله‌ای نوشت با عنوان «احیاء‌المله». اصل رساله‌ی او به عربی نوشته شده بود و نویسنده خودش آن را به فارسی برگرداند. رساله را به سید محمد طباطبایی و «رؤسای دارالشورای مجلس مقدس ملی اسلامی» هم فرستاد. روزنامه‌ی مظفری بوشهر هم متن آن را منتشر کرد. مؤلف در سرتاسر رساله‌ی «احیاء‌المله» سعی کرده است که مشروطیت را به عنوان علامت ظهور حضرت مهدی، پدیده‌ای تماماً اسلامی برای نجات اسلام بشناساند. به این منظور و برای مشروع جلوه دادن مجلس ملی و مشروطیت، به تعبیر و تفسیر آیات، احادیث و روایات مختلفی پرداخت. در یکی از روایات مورد استناد او که از «روضه کافی» نقل شده، «طلوع... ستارهٔ درخشانی از طرف مشرق» به عنوان علامت قیام حضرت مهدی، یاد شده است. اهرمی بوشهری می‌گوید: «ممکن است که ستارهٔ مذکور کنایهٔ باشد از مؤسس بنیان دارالشوری و بانی مجلس مقدس ملی، اعلیحضرت... سید محمد طباطبایی.» حتی سعی می‌کند به حساب ابجد ثابت

کند که وقایعی که در ابیاتی منسوب به الغ بیگ گورکانی و محقق طوسی، پیش بینی شده است، مربوط است به وقایع مشروطیت و به سال ۱۳۲۴ قمری که مشروطیت اعلان شده. یک بیت مورد استناد او را نقل می‌کنم:

در سال غلب اگر بمانی بینی مُلک و مَلِک و ملت و دین برگشته
از توجیهاات عجیب و غریب و بی پایه و مایه‌ای که کرده است تا نشان دهد
«غلب» (۱۰۳۲) مطابق است با ۱۳۲۳ یا ۱۳۲۴ قمری، درمی‌گذرم. اما شرح
او درباره‌ی مصراع دوم بیت یاد شده خواندنی است و مربوط است به بحث ما.
می‌نویسد: این که «گفته در این سال و در این تاریخ، مُلک و مَلِک و ملت و
دین برمی‌گردد، یعنی منقلب و متغیر و دیگرگون خواهد شد. بدان که مُلک و
مَلِک و ملت و دین چهار چیز اضدادند. مُلک به معنی دولت است و مَلِک به
معنی پادشاه، ملت در اصل به معنی شریعت و به معنی اهل شریعت هم است، و
دین به معنی شریعت است. مَلِک که پادشاه باشد، ضد اهل شریعت است که
ملت باشد، و دین که شریعت باشد ضد مُلک است که دولت باشد. هرگاه
پادشاه و دولت در ترقی و غالب و قوی باشد، ملت و دین در تنزل و مغلوب و
ضعیف باشد و هرگاه ملت و دین در ترقی و غالب و قوی باشد، پادشاه و
دولت در تنزل و مغلوب و ضعیف باشد.»

اهرمی بوشهری از این بحث نتیجه می‌گیرد که الغ بیگ گورکانی در شعر
خود، ظهور انقلاب مشروطه را پیش‌بینی کرده است، چرا که به‌زعم اهرمی،
انقلاب مشروطه باعث قدرت و غلبه‌ی شریعت و دین و تزیف قدرت سلطنت
شده است. نکته‌ی مهم دیگر این که، «ملت» در عنوان رساله‌ی او: «احیاء‌الملة»،
دقیقاً به معنی شریعت و پیروان شریعت است. در متن رساله هم، خطاب به
مجاهدین مشروطه چنین نوشته است: «قیام نمائید از برای احیاء ملت
خیرالبشر، تا بوده باشید، مقدمه‌الجیش از برای امام ثانی عشر، حضرت مهدی
منتظر.» حتی برداشتی که نویسنده‌ی «احیاء‌الملة» از کلمه‌ی «ملی» در عبارت
مجلس دارالشورای ملی، در ذهن دارد، تماماً مطابق است با مفهوم ملت در
همان معنای شریعت و پیروان شریعت. به عبارت دیگر در دید مشروطه‌خواهی

چون او، «ملی» صفتی است برای مجلسی که متعلق است به شریعت یا پیروان شریعت و وقتی در برابر دولت یا دولتی به کار می‌رود، به همان اختلاف قدیمی بین شریعت و سلطنت نظر دارد. در نتیجه در بسیاری از نوشته‌های دوره‌ی مشروطه و در برداشت نویسندگان آن نوشته‌ها، بر خلاف آن چه که ممکن است پنداشته شود، ملی نه معادل «ناسیونال» است و نه اصطلاحی است برای لفظ «مردمی» و «پوپولر» و «دموکراتیک». اهرمی بوشهری در پایان رساله‌اش می‌نویسد: «اهالی ایران خواستار مجلس شورای ملی شدند، علما اعلام و بزرگان ملت [شریعت] خیرالانام مساعی جمیله به عمل آورده، جان‌فشانی‌ها نموده تا آن که... دین و ملت غالب و منصور. مُلک و مَلِک مغلوب و مقهور شد.»^{۲۸۷}

ملی در نوشته‌ی او مترادف است با مطابق مذهب یا پیرو شریعت و دین به‌طور عام. چنین برداشت و مفهومی از واژه‌ی ملی در ترکیباتی چون مجلس ملی، دولت ملی و... آن اندازه رواج داشت که در نوشته‌های بسیاری از نویسندگان آن دوره، نمونه‌های بارز کاربرد آن را می‌توان نشان داد. مؤلف «تاریخ دخانیه»، در اعتراض به یکی از مقاله‌های روزنامه‌ی *اختر* و نویسنده‌ی آن مقاله، خطاب به منشی روزنامه چنین می‌نویسد: «حالا خودِ شما که منشی محترم اخترید... انصاف بدهید» که آیا می‌تواند «صاحب چنین مقاله‌ای» از اهل اسلام باشد؟ بلکه آیا می‌توان گفت چنین قائلی، ملی است به ملت و آئین پی برده و به پیغمبر و کتابی سر سپرده است؟ حاشا ثم حاشا، کافر من اگر او دین دار است... پیدا است که در نوشته‌ی او، «ملی» به صورت صفت، فقط وصف کسی است که پیرو شریعت و آیین و دین است. آن جا هم که شیخ فضل‌الله نوری ضد مشروطه، در نامه‌ای به مشیرالسلطنه، در تشویق محمدعلی شاه علیه مشروطه خواهان، می‌نویسد که «باید اجتماع ملی بشود و فریاد وا اسلاما بلند شود»، منظور او از اجتماع ملی، اجتماعات مذهبی و دینی است.^{۲۸۸}

از جمله‌ی این نوشته‌ها «رساله انصافیه» است به قلم عبدالرسول کاشانی. این رساله در ۱۳۲۸ قمری یعنی در دوره‌ی احمدشاه، به قصد دفاع از مجلس و

مشروطه، نوشته و منتشر گردید. چنان که می‌دانیم یکی از ادعاهای مهم مخالفان مشروطه علیه مجلس ملی این بود که مجلس حق وضع یا تغییر قوانین ندارد، چرا که مملکت، مملکت اسلامی است و قانون آن قانون شریعت اسلام. در پاسخ به همین نوع ایراد است که عبدالرسول کاشانی در رساله‌ی خود توضیح می‌دهد که مجلس شورای ملی «ابدأ... مداخله در این احکام [دین] نمی‌کند و حق مداخله ندارد... بلی اگر مشروطه در دولتی غیرملی باشد، یعنی مذهبی نداشته باشند، باید برای این امور نیز قانون بگذارند.»^{۲۸۹} به عبارت روشن‌تر، منظور او از «دولت ملی» دولتی است که پیرو مذهب و شریعت و قوانین آن باشد، و دولت‌های غیرملی یعنی دولت‌هایی که مذهبی ندارند و پیرو شریعت خاصی نیستند. در چنین مواردی وقتی «ملی» در مورد افراد یا جمعیت‌ها به کار می‌رود، صفتی بود که وابستگی و پیوستگی آن افراد و جمعیت‌ها را به شریعت و دین نشان می‌داد. مثل «علماء ملی»، «علماء ملیه» یا «ملیین» به حالت جمع. شیخ محمداسماعیل محلاتی در رساله‌ی «اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه» همین مفهوم ملی را با صراحت بیشتری مطرح کرده است. محلاتی از روحانیون و مشروطه‌خواهان برجسته‌ای بود که نوشته‌هایش مورد تأیید دو مرجع بزرگ، خراسانی و مازندرانی بود. آیت‌الله خراسانی در یادداشتی که بر یکی از لوایح محلاتی نوشته است، خطاب به مردم گفت: «حقیقت احکام ماها را... از بیانات واضحه ایشان استفاده نموده و متفق‌الکلمه برای حفظ دین و دنیای خود، این اساس قویم [مشروطیت] را استوار نمائید.»^{۲۹۰}

رساله‌ی او در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۶ و ۱۳۲۷ قمری (۱۲۸۸ - ۱۲۸۶ شمسی) به نگارش درآمده است. محلاتی معتقد است که «مذهب هر مملکت هر چه باشد، خداپرستی یا بت‌پرستی...»، سلطنت آن مملکت، ممکن است «مشروطه» باشد یا «مستبده». مشروطیت و استبداد «هر دو صفت سلطنت‌اند... و این مطلب دخلی به دین و مذهب ندارد.» می‌نویسد، این که مخالفان مشروطه می‌گویند، مراد از آزادی در مشروطیت «آزادی مردم از قیود دینیه و قانون

الهی» است، سخن ناروایی است، چرا که «تمام ملین که قائلند به وجود واجب‌الوجود و به بعثت نبی از انبیاء... چه یهود و چه نصاری و چه مجوس و چه مسلمین و غیر آنها از سایر ملل» همگی معتقدند که «از جانب خدا... به توسط پیغمبر... قانونی مقرر شده و حدود و قیودی برای حرکات و سکنات آنها برقرار گشته» نهایت آن که در «تعیین رسولی» که «واسطه ابلاغ» است، اختلاف نظر دارند. پس اگر سلطنتی مشروطه شد، معنایش این نیست دست از دین خود بکشند و «قیود مذهبی خود»^{۲۹۱} را تغییر دهند. آیت‌الله نائینی از مشروطه‌خواهان بنام این دوره در «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» با اشاره به اصل مساوات، به اعتراض می‌نویسد که دشمنان مشروطه، مساوات را چنان به «صورت قبیحه» جلوه دادند که «نه تنها مسلمانان روی زمین بلکه قاطبه ملین از آن بیزارند.»^{۲۹۲}

چنان که پیداست، در عبارات یادشده، منظور از ملین (جمع کلمه‌ی «ملی») منتسبان به شرایع مختلف است. شهرستانی هم در *الملل و النحل*، یهود و نصاری و مجوس و مسلمین را از ارباب دیانات و ملت برشمرده است. بدین ترتیب در کاربردهایی از این دست و در این نوع عبارات مشروطه-خواهان، ملی صفتی است که نسبت و وابستگی به ملت یعنی شریعت را می‌رساند. حتی در آن بخش از رساله‌ی محلاتی که در برابر «حقوق دولتی» از «حقوق ملتی» سخن می‌گوید، منظور از «حقوق ملتی» دقیقاً حقوقی است که مربوط است به قوانین شریعت.

فراموش نکنیم که یکی از موارد اختلاف مخالفان مشروطه با مشروطه-خواهان بر سر مساوات این بود که گروه نخست یعنی مخالفان مشروطه ادعا می‌کردند که در قانون شرع، مساوات در حقوق و قوانین وجود ندارد. فی‌المثل حقوق زن و مرد در ارث متفاوت است و حقوق ذمی و مسلم متساوی نیست. محلاتی در دفاع از مشروطه و در پاسخ مخالفان استدلال می‌کند که منظور از مساوات در مشروطیت این نیست که فی‌المثل زن و مرد به یکسان ارث ببرند، بلکه منظور این است که قانون در حق افراد به‌طور مساوی اجرا شود. «مثلاً

زانی حد می خورد، هر که باشد، سارق دستش بریده می شود، هر که باشد» به عبارت دیگر تساوی در اجرای قانون با تساوی در خود قانون متفاوت است. با این توضیح، برای این که تفاوت بین «حقوق دولتی» و «حقوق ملی» از دیدگاه او دقیقاً روشن شود، به مثال های مورد استناد او اشاره می کنم. درباره ی حقوق دولتی می نویسد: در دوره ی استبداد، شیوه ی اخذ مالیات و تسعیر چنان بود که فی المثل «گندم دیوانی فلان آقا... از قرار خروار پنج قران تسعیر می شد». حال آن که قیمت بازار آن از قرار بیست تومان بود. «تفاوت عمل از رعیت ضعیف در می آمد.» اما در مشروطه بنا بر این است که «رعیت قوی و ضعیف و آقا و نوکر» در این جهات مساوی باشند. «و هرکسی حق خود را بدهد.» نمونه ی یاد شده، مثالی است که برای حقوق دولتی آورده است. اما درباره ی حقوق ملی و مسئله ی تساوی در این حقوق می نویسد: «اما تسویه در حقوق ملی، پس آن هم حرفی است نفهمیده، مگر در میراث بنا شده که همه ورثه چه دختر و چه پسر، چه مادر، چه پدر و غیرهم بر یک نسق ارث ببرند؟... یا بنا شده که خمس را به سید و غیرسید بدهند؟ یا زکاة را شاه و گدا، فقیر و غنی و غیره و غیره بگیرند؟... پس تسویه در حقوق ملی یعنی چه؟» آن گاه همان توضیح پیشین را می آورد و می افزاید که منظور از مساوات در دوره ی مشروطه این است که «هر حکمی که بر هر عنوانی از عناوین شرعیه [حقوق ملی] یا عرفیه [حقوق دولتی]... باشد در اجراء آن حکم، فرقی مابین مصادیق آن گذارده نشود، مثلاً زانی حد می خورد، هر که باشد...»^{۲۹۳}

همان گونه که از مثال های یاد شده برمی آید، «حقوق ملی» تماماً مربوط است به حقوق شرعی و قوانینی که در شرع وضع شده است. به عبارت دیگر منظور این است که مجلس اگر قانونی وضع می کند مربوط است به امر عرفی و به همین جهت از آن به «قانون دولتی» یاد می کند و تصریح می کند که مجلس در زمینه ی «حقوق ملی» حق وضع قانون ندارد. درست به همین دلیل و برای قانع کردن «مشروع خواهان» و مخالفان مشروطه بود که در اصل هشتم متمم قانون اساسی که مربوط می شد به تساوی حقوق افراد، صریحاً نوشتند: «اهالی

مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود.» به بیان روشن‌تر در پس‌متن (subtext) و در فحوای مطلب، این مفهوم وجود دارد که اهالی مملکت در برابر قانون ملی یا ملتی متساوی‌الحقوق نخواهند بود. نکته‌ی ظریف‌تر آن که به جای کلمه‌ی «ملت»، «اهالی مملکت ایران» نوشته‌اند تا هیچ‌گونه سوء تفاهمی ایجاد نشود. این همان ماده قانونی است که به قول مخبرالسلطنه هدایت بر سر آن «شش ماه رختختواب‌ها در صحن مجلس پهن شد و مردم مجاور ماندند» تا بدین صورت تصویب شد. ما پیش‌تر درباره‌ی آن سخن گفتیم.

یکی دیگر از مدافعان مشروطیت، سید لاری است. تفسیری که او از مشروعیت مشروطه به دست می‌دهد با تفسیرهای دیگران تفاوت بارزی دارد. دو رساله به نام‌های «قانون مشروطه مشروعه»، (این رساله در سال ۱۳۲۵ قمری طبع شده است) و «رساله قانون در اتحاد دولت و ملت» (در سال ۱۳۲۶ قمری چاپ شده است)، از او در دست است که در هر دو رساله‌ی او، کلماتی چون «ملی» و «ملت» و ترکیباتی چون «علماء ملی»، «قوانین و احکام ملی»، «علماء ملیه» و «عدلیه ملیه» در نسبت با شریعت و به معنی شریعت و دین به کار رفته است. در رساله‌ی «قانون در اتحاد دولت و ملت»، منظور او از این اتحاد، اتحاد سلطنت و دین و شریعت است و لاغیر. در آغاز این رساله می‌نویسد: «قانون در اتحاد ملت و دولت و انطباق اساس مشروطیت و مشروعیت و تطبیق با شرع و ملت، از هر جهت و از هر بابت، حسب الامر صاحب شریعت و حضرت حجت، در مقام اتمام حجت.» نثر متکلف و نادرست و غیرفصیح او، درک بسیاری از جملات و عبارات نوشته‌های او را بر خواننده دشوار می‌دارد. من سعی می‌کنم عبارات قابل فهمی از نوشته‌ی او را نقل کنم. در رساله‌ی «قانون در اتحاد...» می‌نویسد: اگر «ترتیب آثار دین و ملت یا احکام شریعت با حفظ محاسن صورت و سیرت... جاری و مجری می‌شد» هرآینه حقوق مردم فارس تزییع نمی‌شد.^{۲۹۴} در «قانون مشروطه مشروعه» می‌نویسد: «سلطنت صفویه از برکات علماء ملیه و ترویج مذهب» مدت‌ها دوام آورد و از

«برکات فیوضات علمی و عملی علماء ملی»^{۲۹۵} دارالسلطنه اصفهان در «امنیت و امان» بود. منظور او از علمای ملی و ملیه، رهبران مذهبی، علمای دین و رؤسای ملت به معنی شریعت است که پیشوایان شریعت محسوب می شدند. در نوشته‌ی او از همین دست و به همین معنی است تعبیراتی چون: «قانون ملی»، «مراسم ملتی»، «کعبه انجمن محترم ملی»، «انجمن ملی اسلام»، «تکلیف شرعی و ملی اسلامی»، «حدود شرعی و سیاسات ملیه». در مورد جزیه می نویسد: «احکام ملیه اهل جزیه این است که هر کدام مخالفت شرایط مقررہ ذمه نمودند، خون و مال او حلال و داخل بیت المال» است. تأکید می کند که «قانون ملی و مصلحت کلی» در این است که «عقد ذمه» و «اعمال» جزیه بر «کفار و اهل کتاب بر وجه مقرر شرعی... به نظر و صواب دید اهل ملت و شریعت مجری شود».^{۲۹۶}

حال از دوره‌ی مشروطه کمی به عقب برمی گردیم به روزگار ناصرالدین شاه، تا ببینیم اسناد و مدارک سیاسی آن دوره چه می گویند. پیش از آن ناگزیر به ذکر یک نکته‌ی مهم هستم و آن این است که وقتی که دولت به معنای سلطنت باشد، طبیعی است که ریاست آن با شاه یا وزرای او باشد، و وقتی که «ملت» به معنای شریعت یا پیروان شریعت باشد، باز طبیعی است که ریاست آن با مجتهدان و روحانیون باشد. تعارض و تقابلی که بین شریعت و سلطنت بر سر حکومت، در تلقی شیعه وجود داشت، گاه به جنبش‌ها و کشمکش‌های بزرگ اجتماعی هم منجر می شد. یکی از این جنبش‌های بسیار مهم، جنبش تنباکو است. در کشمکش بر سر ماجرای تحریم تنباکو، ناصرالدین شاه نامه‌ای پر از خشم و عتاب به میرزای آشتیانی می نویسد و او را از مداخله و کارشکنی در کار دولت بر حذر می دارد. مجتهد هم پاسخی به شاه می فرستد. متن هر دو نامه در تاریخ بیداری ایرانیان ضبط است. آشتیانی در ابتدای نامه‌ی خود می نویسد: «دعاگو سابقاً عازم بود که عریضه‌ای به حضور مبارک عرض نماید... حاکی از تشکر مراجع ملوکانه نسبت به عموم رعایا و دعاگویان، خاصه بر سلسله جلیله علماء که رؤسای دین و ملت و حمله شریعت» اند. و

«بواسطه همین مزیت، شایسته‌ی مزید مکرمت و مرحمت» اند. چنان که می‌بینید در نوشته‌ی آشتیانی به شاه، از علما صریحاً به‌عنوان رؤسای دین و ملت یعنی شریعت و پیروان شریعت یاد شده است. در جای دیگری از همین نامه می‌گوید: «وزراء اظهار نمودند که هم سلطنت همواره بر ترویج و تشیید ملت [شریعت] بوده، دعاگو تصدیق نموده.» نیز به‌شکوه و گله می‌گوید: «بعد از پنجاه سال زحمت و خدمت در ملت [دین و شریعت] و دعاگویی دولت و سلطنت»^{۲۹۷} از مراحم ملوکانه مأیوس شدم. میرزای شیرازی در یکی از تلگراف‌های خود، بر سر همین ماجرای تنباکو، به ناصرالدین شاه می‌نویسد: «کدام مفسده با اختلاف قوانین ملت [شریعت] و عدم استقلال سلطنت و تفرقه کلیه رعیت و یأس آنها از مراحم ملوکانه برابری می‌کند؟» کاری کنید که سبب شادی و امید «رعیت» گردد «و هم منافعی با قوانین ملت و استقلال دولت نباشد.»^{۲۹۸}

نکته‌ی مهم این که هم در نوشته‌ی آشتیانی و هم در تلگراف آیت‌الله شیرازی، وقتی از «عموم رعایا» و یا «کلیه رعیت» سخن می‌رود، منظور، همه‌ی مردم است که از نظر سیاسی تابع دولت‌اند. چه مسلمان و چه غیر-مسلمان، این همان مفهومی است که در تحول تدریجی معنای کلمه‌ی ملت و کاربرد آن به‌جای (nation)، تدریجاً به مفهوم «ملت» افزوده شد. مفهومی که بهار از آن به «اجماع رعایا» یاد کرده است و پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام. به عبارت دیگر مردم به‌عنوان «رعیت» تابع دولت‌اند و به‌عنوان «ملت» تابع مجتهدان و علمای دین‌اند. میرزا حسین خان سپهسالار در نامه‌ای (مورخ ۱۶ شعبان ۱۲۹۰ قمری / ۱۷ مهر (میزان) ۱۲۵۲ شمسی) درباره‌ی راه آهن و امتیاز آن به ناصرالدین شاه می‌نویسد: «فقره راه آهن را بطوری که منظور همایونی و میل رؤسای ملت [مجتهدان] است انجام می‌دهم تا وجود... شاهانه آسوده شوند.»^{۲۹۹} ناظم‌الاسلام کرمانی می‌نویسد از «جانب ناصرالدین شاه، صورت فرمان امتیازنامه»ی رژی به علما داده شد و گفته شد: «برحسب امر همایونی، شما که علمای شریعت و رؤسای ملت هستید، صورت این امتیازنامه

را ملاحظه بفرمائید... [هرچه] برخلاف مقاصد ملت و احکام شریعت» باشد «تغییر بدهید». ناظم الاسلام می‌گوید وقتی امتیازنامه خوانده شد، چون در صدر فرمان امتیازنامه، کلمه‌ی «منوپل» قید شده بود، «اولیاء شریعت» از معنای آن پرسیدند و بعد اعتراض کردند که چنین «التزامی» «در این امتیازنامه برخلاف احکام شریعت و اصول مسلمة ملت [دین و شریعت] واقع شده است. [مطابق] الناس مسلطون علی اموالهم، در شریعت اسلام، مالک در مال خود، صاحب اختیار است...»^{۳۰۰}

اگر بخواهم برای کاربرد «رؤسای ملت» در معنای مجتهدان و علمای دین از متون کلاسیک و منابع پیش از مشروطیت شواهدی به دست دهم کار به درازا می‌کشد. حال که به نتیجه‌ی بحث نزدیک می‌شوم، بهتر است به یک نکته‌ی بااهمیت نیز اشاره کنم. این که با شواهد بسیار نشان داده‌ام که هم «ملت» و هم «ملی» و هم «رؤسای ملت»، در دوره قاجار، مشروطه و در نوشته‌های مشروطه خواهان و دیگران به معنی شریعت، پیروان و حافظان آن و در مجموع به معنی وابسته به شریعت به کار می‌رفته است، بدان معنی نیست که همزمان و در همان نوشته‌ها، کم‌کم و تدریجاً «ملت» به معنای جدید یعنی به مفهوم اجماع رعایا و مردم، استعمال نشده باشد.

اختلاف ملت و دولت

«مفهوم جدید ملت»

همان‌گونه که پیش‌تر گفته‌ام، معنای جدید ملت به مفهوم قوم ایرانی و مجموع رعایایی که دارای حقوق سیاسی و اجتماعی و شهروندی هستند، کم‌کم به مفهوم مذهبی ملت اضافه شد و در دوره‌ی ناصری این مفهوم جدید ابتدا در نوشته‌های روشنفکران ناسیونالیست این دوره رخ نمود و با پیش‌رفت اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی گسترش یافت و به آثار و نوشته‌های دیگران و مهم‌تر از آن به اندیشه‌ی سیاسی زمان راه یافت. با تعبیر آخوندزاده از مفهوم اصطلاحی ملت، در نقد او بر «روزنامه ملت سنیه»، پیش‌تر آشنا شده‌ایم و دیدیم که همزمان در نوشته‌های او ملت هم به معنی شریعت و پیروان آن استعمال می‌شد و هم به معنی جدید آن در معنای قوم و نژاد ایرانی و مجموع رعایا. ناسیونالیست‌ها نخستین کسانی بودند که در کاربرد اصطلاحاتی از این دست، حتی به جای علما و مجتهدان، از شاه به عنوان رئیس ملت یا پدر ملت یاد کردند. چرا که تا وقتی ملت در معنای مذهبی آن به معنی شریعت به کار می‌رود، ریاست آن از آن مجتهدان است و زمانی که ملت در مفهوم سیاسی جدید، به معنای قوم و نژاد و مجموع رعایا به کار می‌رود، از دید ناسیونالیست‌ها، طبیعی بود که شاه به عنوان «رئیس ملت» هم تلقی شود. آخوندزاده در مکتوبات کمال‌الدوله می‌نویسد، وقتی «خلق از جهالت» آزاد شود و به آزادی برسد و از دست شاه «دیسپوت» [مستبد] نیز آزاد شود، آن‌گاه به برکت همین آزادی، «دیسپوت نیز با لقب دیگر رئیس ملت شده، محبوب کل ناس و

ممدوح کل آفاق می‌شود»^{۳۰۱} و در جایی دیگر در همان مکتوبات در انتقاد از دولت می‌نویسد: «ملت و رئیس ملت هنوز درک نکرده‌اند که برای آبادی مملکت و رواج تجارت و آزادی ملت از فقر، تعمیر طرق از الزم و وسائل است». حتی وقتی از پادشاه به‌عنوان «پدر ملت» یاد می‌کند، باز به همین مفهوم نظر دارد.^{۳۰۲}

آقاخان کرمانی در اواخر حکومت ناصرالدین شاه، منظومه‌ای در انتقاد از او و اوضاع سیاسی ایران سرود که گرچه فاقد ارزش ادبی است، اما از لحاظ سیاسی و شیوه‌ای که در پرداخت منظومه‌ی خود به کار گرفته است، واجد اهمیت بسیار است. من در جایی دیگر از این منظومه، هم به‌لحاظ فرم و هم از جهت محتوی، به‌عنوان نخستین نمونه و طلیعه‌ی شعر مشروطه یاد کرده‌ام.^{۳۰۳} این منظومه اندکی پیش از یک قرن پیش سروده شده است. یک قرن پیش، او از «حقوق بشر» سخن می‌گوید، و «ملت» را به خواندن آنها و آگاهی از حقوق سیاسی و اجتماعی‌شان دعوت می‌کند. با این بیان:

کنون ای مرا «ملت» هوشمند	چرا باید در چاه غفلت نژند؟
برآید و بیند کار شگفت	به آسان تو انید گیتی گرفت
ولی تا شناسید از خیر و شر	ببایست خواندن «حقوق بشر»
که تا خود بدانید ز آیین و راه	بد و نیک گیتی نباشد ز شاه
اگر آگهی‌تان رسد کم و بیش	بینید هرچیز در دست خویش
همه نیک‌بختی و بیچارگی	به دست شما هست یکبارگی ^{۳۰۴}

هم‌او در مقدمه‌مانندی که بر اشعار خود نوشته است، درباره‌ی شیوه‌ی شعر و شاعری شعرای فرنگستان می‌نویسد: جز تنویر افکار و تشویق مردم به «عبرت و غیرت و حب وطن و ملت» مقصودی ندارند. نیز از شعرای ایران، فردوسی را می‌ستاید که شاهنامه‌ی او «حب ملیت و جنسیت [نژاد] و شهامت و شجاعت را تا یک درجه در طبایع مردم ایران القاء می‌کند».^{۳۰۵} طبیعی است که ملت و حب ملیت در نوشته‌ی آقاخان به معنی شریعت نیست. ملیت در نوشته‌ی او

دقیقاً به معنای جدید و اصطلاحی آن یعنی قومیت و نژاد و در پاره‌ای موارد، «حبّ ملت» به مفهومی نزدیک به مفهوم nationalism به کار می‌رود. اما وقتی ناصرالدین شاه در همان سال یعنی در ۱۳۱۳ قمری درباره‌ی علمای اصفهان می‌نویسد که یقین دارم این علما «با آن دولت خواهی... و ملت پرستی که دارند، راضی نخواهند شد که این مطلب... اسباب خرابی دولت و ملت شیعه بشود.»^{۳۰۶} منظور او از ملت پرستی علما، علاقه‌ی آنان به شریعت و دین و پیروان آن است نه چیز دیگری. اگر این تفاوت‌ها در کاربرد و برداشت از واژه‌ی ملت و ملی و... در متون این دوره درست فهمیده نشود، مایه‌ی سردرگمی و بدفهمی متون و تاریخ می‌شود و به اشتباهات اساسی در تحلیل و تفسیرهای تاریخی منجر می‌گردد.

چنان که یکی از مسائل مهم تاریخ ایران مربوط است به اختلاف ملت و دولت و غالباً این گونه برداشت کرده‌اند که این اختلاف فقط ریشه در استبداد سیاسی و استبداد ایرانی داشته است. پیش فرض چنین تفسیری ظاهراً این است که ملت را در معنای nation و یا دست کم به معنی مردم تصور کرده‌اند. چون در منابع این دوره و حتی منابع قدیم‌تر از اختلاف ملت و دولت و یا لزوم ضرورت اتحاد ملت و دولت به کرات سخن رفته است، چنین پنداشته‌اند که این اختلاف فقط ریشه در استبداد سیاسی دارد و مربوط است به اختلاف ملت در معنای nation، با دولت. حتی از این فراتر رفتند و بر اساس چنین اختلافی ملت را ضد استبداد و آزادی خواه هم تصور کردند. اما ملت در بسیاری از آن کاربردها، به خصوص در نوشته‌ی روحانیون مشروطه خواه و علمای دینی، همان گونه که به تفصیل نشان داده‌ام به معنی شریعت و گاه به معنی پیروان شریعت است و این اختلاف ملت (شریعت و پیروانش) با دولت (سلطنت)، اختلافی است قدیمی و تماماً مبنی بر تلقی شیعه از حکومت و جنبه‌ی مذهبی و شریعتی دارد. به عبارت روشن‌تر، وقتی در این نوع کاربردها از لزوم و ضرورت اتحاد دولت و ملت یا ضرورت اجرای قوانین ملی و عدم اختلال در آن سخن به میان می‌آید، منظور این است که دولت باید مطابق شریعت و

قوانین شریعت عمل کند. اشتباه نشود، من منکر آن نیستم که استبداد در جدایی ملت و دولت (هر دو کلمه را به معنی جدید آن به کار برده‌ام) نقش مهمی داشته است. چنین نقشی نباید ما را از تأثیر نقش اساسی تلقی شیعه از حکومت و اختلاف شریعت و علمای شریعت [ملت] با دولت و سلطنت، بر سر حکومت و اداره‌ی اجتماع غافل کند. حقیقت این است که در کنار استبداد سیاسی، نوع تلقی شیعی حکومت و دین و مذهب و مهم‌تر از آن تلقی علمای شیعی که رؤسای ملت و شریعت بودند، در ایجاد چنین شکاف و اختلافی بین ملت و دولت و باز مهم‌تر از آن، در ایجاد موانع بر سر راه رشد جامعه‌ی مدنی و دستاوردهای آن نقش مهمی داشته است.

این مشکل در تفسیر تاریخ دوره‌ی قاجار از آن جا ریشه می‌گیرد که وقتی اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی و قانون‌خواهی پیدا شد، در ترجمه‌ی nation، لفظ ملت را به کار گرفتند. چون جامعه، جامعه‌ی اسلامی بود، روشنفکران ناگزیر بودند علایق اسلامی مردم را در نظر داشته باشند و به قول ملکم «فنا تیک اهل مملکت»، را در نظر بگیرند.^{۳۰۷} از سویی دیگر، «ملت» به معنی مجموع پیروان شریعت و نه خود شریعت، از جهاتی به مفهوم nation نزدیک بود و به مجموع مردمی اطلاق می‌شد که از آیین خاصی پیروی می‌کردند و راحت‌تر می‌شد آن را به جای مجموع مردم در معنای جدید به کار برد، چرا که با ذهنیت جامعه‌ی اسلامی موافقت و مناسبت داشت. همین ملاحظات و ضرورت‌های سیاسی و اجتماعی و مذهبی باعث شد که در ترجمه‌ی nation، کلمه‌ی ملت را معادل آن برگزینند و به کار برند. بر اساس ساختار اجتماعی و مذهبی جامعه‌ی ایران که روحانیون ریاست ملت به معنی شریعت و پیروان شریعت را به عهده داشتند و شاه و درباریان به ریاست دولت شناخته می‌شدند، طبیعی بود که وقتی ملت به معنای عموم مردم و مجموع رعایا در مفهوم جدید و به جای nation به کار گرفته می‌شد، همچنان ریاست ملت در معنای اخیر هم، در عهده‌ی روحانیون و مجتهدان باقی بماند. پس اصلاً تصادفی نبود، یا صرفاً به دلایل سیاسی نبود که در انقلاب مشروطه، روحانیون رهبری ملت و

مشروطیت را به دست گرفتند. چنین رهبری‌ای از پیش در عهده آنان دانسته می‌شد. دیگر آن که مخالفت و اختلاف دیرینه‌ای که بین ملت [شریعت] با دولت (سلطنت) در تفکر شیعه وجود داشت، همچنان بعد از مشروطیت هم بین ملت در معنای nation و دولت به جای خود باقی ماند و ساختار آن حفظ شد و دست نخورد. در حقیقت ساختار اختلاف بین دولت و ملت در معنای جدید، تماماً مطابق است با ساختار اختلاف بین ملت و دولت در معنای شریعت و سلطنت. اگر این نکته‌ی مهم و همانندی‌های اساسی و ساختاری اجتماعی و مذهبی ملت و دولت در هر دو معنی قدیم و جدید نادیده گرفته شود به سوء تفاهم‌های مهمی منجر خواهد شد، چنان که بعد از انقلاب مشروطه و ایجاد مجلس و تشکیل دولت و حکومت ملی، این ساختار به جای خود باقی ماند و ملت همچنان در تقابل با دولت، و ملیون در تقابل با دولت‌یون به کار می‌رفت. چرا که در زبان و در تجربه‌ی زبانی و فرهنگی ما که مبتنی بر تجربه‌ی دینی و شریعتی ما بود، به واسطه‌ی اختلاف بین شریعت و سلطنت بر سر حکومت، بین ملت (شریعت) و دولت (سلطنت)، اساساً و اصولاً در مقام «نظر» و بسته به شرایط و موقعیت در مقام «عمل» هم اختلاف و مناقشه وجود داشته است. البته چنان که پیش تر هم گفته‌ام نقش استبداد را هم در گسترش این اختلاف نباید دست کم گرفت. بر سر ماجرای رژی و دخانیات و قدرتی که علما یافتند، در مذمت نقش دولت، میرزا علی خان امین‌الدوله به ناصرالدین شاه چنین گفت: «تدبیر و کفایت علما باعث تقدم و شدت نفوذ ایشان نشده است، چرا که نفاق و خلاف خودشان با یکدیگر و آن همه معاملات فظیعه و احکام غیر مشروع که از دوایر آنها صادر و حقوق خلق را ضایع می‌کنند و خون‌ها که از ظاهر و باطن این قوم در دل مردم هست، بایستی مرجعیت مسلمین یکباره از ایشان منصرف شده باشد. بی‌اعتنایی و ناحسابی و شر و شلتاق دستگاه دولت و سیاق حکمرانی، مردم را نه از روی اعتقاد و اعتماد و نه به دلخوشی و امید، به آقایان ملتجی کرده است. از کام شیر به دهن اژدها می‌روند.»^{۳۰۸}

آگاهی به چنین اختلافی در نگرش و درک سیاسی مردم، جای ویژه‌ای دارد. متون این دوره سرشار از نمونه‌هایی است که به اختلاف ملت و دولت و حتی ضدیت این دو با هم اشاره دارد. از شیخ حسین اهرمی مؤلف «احیاء المله» (نوشته شده در ۱۳۲۵ قمری)، پیش‌تر عباراتی را نقل کرده‌ام که در بخشی از آن صریحاً نوشته است: «مَلِک که پادشاه باشد، ضد اهل شریعت است که ملت باشد و دین که شریعت باشد، ضد مُلک است که دولت باشد.» چنین مفهومی به‌انحای مختلف در متون این دوره انعکاس یافته است. ابوالحسن میرزای قاجار معروف به شیخ‌الرئیس در رساله‌ی «اتحاد اسلام» (در ۱۳۱۲ قمری نوشته و منتشر شد) به‌زبان اعتراض همین مفهوم را به این شیوه بازتابانده است که دوستان دولت «استقلال دولت را در اضمحلال شریعت تصور کرده‌اند ... [در مقابل] ساده‌لوحانی که حامی طرف روحانی و خیرخواه دیانتند، گمان می‌کنند هر قدر شأن دولت کاسته شود، به همان میزان شوکت ملت [شریعت] افزوده [می‌شود].»^{۳۰۹}

در تلگرافی که علمای شیراز در اوایل جنبش مشروطه در اعتراض به اقدامات شعاع‌السلطنه پسر مظفرالدین شاه و حاکم فارس، و سردار مکرم نایب‌الحکومه‌ی فارس و اختلافاتی که پیش آمده بود، به تبریز به ولیعهد کردند، از نفوذ و قدرت و اقتدار روحانیون از دوره‌ی اردشیر بابکان تا روزگار خودشان مثال‌ها ذکر کردند و نوشتند: «آخرین اندرز» اردشیر بابک به «شاهپور این بود که سلطنت با منبر توأم است». اولاد چنگیز خون‌ریز «برای حفظ دودمان سلطنت، مانند عبد ذلیل در زیر لوای اسلام پناهنده شدند». نیز فتحعلی شاه «اساس سلطنت را بر رقعہ جاتی محکم فرمود که به خط خودش به علمای اسلام فدایت شوم نوشت.» جالب‌تر از همه آن که در عبارات پایانی تلگراف چنین نتیجه گرفتند که: «ایران جمهوری اسلامی است. چه از عهد سلف تا حال خلف، علمای ملت [مذهب و شریعت] هر شهری به حکومت شورش کردند، دولت با مصلحت جمهور، حاکم را عزل فرمود.»^{۳۱۰}

یکی دیگر از مشروطه‌خواهان که نامش شناخته نیست، رساله‌ای دارد به‌نام

«کلمه حق یراد بهاالباطل». این رساله‌ی کوتاه در اعتراض به کسانی نوشته شد که هواخواه «مشروطه مشروعه» بودند و مخالف مشروطه خواهان. نویسنده‌ی رساله سعی می‌کند که توضیح دهد چرا و چگونه عملاً، سلطنت مشروطه‌ی مشروعه امکان‌پذیر نیست. می‌گوید: «احکام سیاسات و پولتیکی دولت غالباً حرام و خلاف شرع است» و اگر بعضی از آنها هم موافق شرع انور باشد، چون متصدی حکومت یعنی شاه از نظر شرعی لایق این منصب نیست، پس «عملش حرام است». یعنی عملاً امکان ندارد که دولت مشروطه، «مشروعه» بشود. با این توضیح از مشروعه خواهان می‌پرسد، منظورتان از مشروطه‌ی مشروعه چیست؟ آیا فکر می‌کنید شاه «سلطنت را بر اهلش» یعنی متشرعین و علما واگذار خواهد کرد؟ بعد پاسخ می‌دهد که «کلا و حاشا بلکه سلطنت عمده عداوتی که باطناً با علمای اعلام دارد، همین است که ایشان را منکر سلطنت خود می‌داند و فهمیده است که علمای اعلام متصدیان سلطنت را غاصب می‌دانند». نکته‌ی بی‌ربط و عجیبی که در توجیه این عداوت سلطنت با علمای شرع ارائه می‌دهد، این است که می‌نویسد در جنگ‌های ایران و روس، حضرت سید محمد مجاهد از کربلا به تبریز آمد و امر به جهاد داد. «جد شاه حالیه دید که اگر آن مرحوم غلبه نماید» و در جنگ پیروز شود، همه رعیت «مطیع و منقاد» مجتهد شده و «سلطنت از آل قاجار سلب و به خانواده‌ی آل طباطبا تحویل خواهد کرد»، پس دستور داد که ایرانیان از جنگ باز ایستند و «بیرق خذلان» بخوابانند و «پشت به دشمن» دهند. در نتیجه قفقاز از دست رفت و «علما نیز از چشم عوام افتادند». ۳۱۱

ملکم در دوره‌ای از زندگیش همه‌نوع تلاشی را برای سقوط سلطنت ناصرالدین شاه به کار می‌برد و با شناختی که از اندیشه‌ی سیاسی شیعه درباره‌ی حکومت داشت، بر اساس همین تضاد بین ملت (شریعت) و دولت، روحانیون و مسلمانان را برمی‌انگیخت که حکومت عرفی را از میان بردارند و حکومت شرعی را به زعامت میرزا حسن شیرازی برپا دارند. نوشته‌های او در روزنامه‌ی قانون نمونه‌ی بارزی از ریاکاری و فرصت‌طلبی سیاسی روشنفکران

غیر مذهبی به دست می‌دهد. اینان برای در اختیار گرفتن قدرت سیاسی، از هر راهی و از هر دری می‌رفتند، بی آن که به عواقب کار بیندیشند. در همین روزنامه‌ی قانون او، به صراحت نوشته می‌شد: «رئیس روحانی ملت باید خیلی بالاتر از هر شاه باشد...» او در یکی از شماره‌های قانون در نقد سلطنت قاجار از همین اختلاف عمیق و کهنه‌ای که بین شریعت و حکومت عرف در تلقی سیاسی شیعه وجود داشت، این‌گونه سخن گفت: «موافق مذهب شیعه سلطنت حالیه ایران خلاف اصل اسلام و شاه غاصب است.»^{۳۱۲}

فکر می‌کنم نمونه‌های یاد شده به حد کافی روشن‌کننده‌ی این معنی باشد که آگاهی به چنین اختلافی، اختلاف ملت [شریعت] با دولت، در جامعه‌ی عصر ناصری و دوران مشروطه جزو وجدان و شعور اجتماعی مردمی بوده است که با مسائل اجتماعی و سیاسی به‌طور جدی سروکار داشته‌اند.

با گسترش اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی در دوره‌ی مشروطیت، چنین اختلافی مایه‌ی اختلاف‌های تازه در برداشت مفاهیم جدید هم می‌شد، و به کشمکش‌های تازه‌ای منجر می‌گردید. کشمکش‌هایی که در بوته‌ی نقد و نظر به بحث‌های داغ اجتماعی هم تبدیل می‌شد. مجدالاسلام کرمانی گزارش ارزنده‌ای از این نوع اختلاف در برداشت‌ها به دست می‌دهد که خواندنی است و روشنگر، روشنگر مشکلاتی که در تفسیر مسائل بر سر راه مشروطیت وجود داشت. در دوره‌ی مجلس اول در پی اختلافاتی که بین مشروطه‌خواهان و شاه به وجود آمده بود، انجمن‌ها و مشروطه‌خواهان به فکر ایجاد «قشون ملی» افتادند تا در صورت لزوم از این قشون علیه قشون دولتی استفاده کنند. همین مسئله مایه‌ی شدت و حدت بیشتر اختلاف شاه با مجلس و مشروطه‌خواهان شد، تا جایی که مجدالاسلام، همین «قصه تشکیل گارد ناسیونال» یا «قشون ملی» را یکی از عوامل و جهاتی می‌داند که «از روز شروع، انحطاط مجلس را به صوت جلی به تمام عالمیان اعلان» می‌دارد. می‌گوید مردم ایران در مسائل سیاسی و اجتماعی و «امورات تمدن» از «الفاظ متداوله» در اروپا تقلید می‌کنند، بی آن که «معانی اصلی و مفاهیم واقعی آنها را بفهمند.» چنان که «گارد ناسیونال» را

در کتاب‌ها خواندند و خیال کردند که منظور از قشون ملی یا گارد ناسیونال این است که «حتماً باید ملت در مقابل دولت دارای قشون و استعداد نظامی باشد تا هر وقت دولت بخواهد بر ملت غلبه کند، ملت بی‌استعداد نباشد، و چنان این خیال فاسد در کله‌های مردم ایران جایگیر و راسخ شد که من بدبخت هر قدر داد کشیدم و فریاد زدم به خرج احدی نرفت.»^{۳۱۳} بعد توضیح می‌دهد که در واقع «قشون ملی» ایجاد می‌شود تا در موقع جنگ که قشون دولتی در مرزها سرگرم مبارزه است، در جهت کمک و یاری به دولت، انتظام شهرها را در دست گیرد. نه آن که «یک دسته مردم به‌عنوان داوطلب به‌اسم قشون ملی جمع شوند و خود را بر ضد قشون دولتی مهیا کنند»، چرا که «قشون دولتی همان قشون ملی است و ابداً فرق ندارد و دولت هر قدر قشون داشته باشد برای حفظ ملت است.»^{۳۱۴} مجدالاسلام این سخنان را در دوره‌ای در روزنامه‌ی ندای وطن می‌نوشت که مجلس ملی اول برپا بود و حکومت، حکومت مشروطه بود. در درک او ملت از دولت جدا نیست و متأسفانه چنین برداشتی از «دولت» و امر «ملی»، برداشت عامه‌ی جامعه و جریان‌های روشنفکری و مشروطه‌خواه نبود. صدای او و کسانی چون او، در همه‌های پر آشوب صداهایی که همچنان بر اساس درک سنتی از ساختار ملت و دولت به مسائل مشروطه می‌نگریستند، به جایی نمی‌رسید. مشکل، آن گونه که مجدالاسلام کرمانی می‌اندیشید، تنها در بدفهمی اصطلاحات غربی و مفاهیم اصلی آنها خلاصه نمی‌شد. مشکل ریشه در جریان عمیق‌تری داشت که از عمق فرهنگ جامعه سر برمی‌کشید. جدا از استثناها، ایرانی مشروطه‌خواه با دیدگاه‌ها و توانمندی‌های ذهنی و فرهنگی خود و با برداشت‌هایی که با ساختار اجتماعی او مناسبت داشت به مسائل تازه می‌نگریست. دست‌کم برای چند سده، در ذهنیت تاریخی او، ملت (شریعت و پیروان شریعت) در تقابل و در ضدیت با دولت (سلطنت) معنا گرفته بود. چنین ذهنیتی وقتی به عبارت «قشون ملی» برخورد می‌کرد، بر اساس همان ساختار سنتی، به آسانی چنین استنباط می‌کرد که منظور از قشون ملی، قشونی است که علیه دولت به کار گرفته می‌شود.

استنباط‌هایی از این دست، از مفاهیم اساسی مشروطیت، نشان می‌دهد که بین آن چه که روشنفکران ناسیونالیست و عرف‌گرا، با همان بینش ایرانی، از مشروطه در ذهن داشتند، با آن چه که روحانیون و دیگر مشروطه‌خواهان از مشروطیت استنباط می‌کردند تا چه حد می‌توانست تفاوت باشد. دیگر این که طرح این مباحث در جامعه‌ی اسلامی اساساً محدودیت‌های اصولی دیگری هم به همراه داشت. وقتی در نوشته‌های محلاتی، نوشته‌هایی که تماماً مورد تأیید علمای مشروطه‌خواه نجف هم بود، از «حقوق ملی» به حقوق شرعی و شریعتی تعبیر می‌شود، یا در نوشته‌ی عبدالرسول کاشانی از علمای مشروطه-خواه، «دولت غیر ملی» به دولتی معنی می‌شود که مذهبی نداشته باشند، جای شگفتی نیست که از قشون ملی، چنان تعبیر و تفسیری کنند.

با این همه به برکت اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی تحولاتی که در مفهوم سیاسی و اجتماعی کلمه‌ی ملت ایجاد شده بود، امر مهمی بود. ملت واجد حقوق سیاسی و اجتماعی و واجد حق مداخله در سرنوشت سیاسی مملکت شده بود. همین امر مایه‌ی هراس متشرعان و درباریان طرفدار حکومت شده بود. مظفرالدین شاه در یکی از دست‌خط‌های خود از مجلس با عنوان مجلس شورای اسلامی یاد کرد و این کار موجب اختلاف و اغتشاش شد. با فشار مردم، رهبران مشروطه زیر بار نرفتند و درخواست کردند که مجلس شورای اسلامی به مجلس شورای ملی تبدیل گردد و چنین هم شد. به گفته‌ی ناظم-الاسلام کرمانی، استدلال مشروطه‌خواهان این بود که اگر نام مجلس، شورای اسلامی باشد، ممکن است «بعضی به اغراض شخصی یکی از مبعوثین را تکفیر کنند و آن وقت بگویند کافر در مجلس اسلامی چه می‌کند... دیگر آنکه، طایفه‌ی یهود و آرامنه و مجوس نیز باید منتخب خود را به این مجلس بفرستند و لفظ اسلامی با ورود آنها نمی‌سازد. مناسب لفظ ملی است»^{۳۱۵} اشتباه نشود، منظور ناظم‌الاسلام این نیست که هر ملحد و بی‌دین و لامذهب می‌توانست وارد مجلس شورای ملی شود. حقیقت این است که در کاربرد لفظ «ملی» بیشتر و اساساً به همان پیروان شریعت‌های مختلف نظر داشتند، تا اقلیت‌های مذهبی

هم بتوانند نمایندگانشان را به مجلس بفرستند. توجیه شرعی این امر در «تنبيه الامه و تنزیه المله» آیت الله نائینی به خوبی منعکس شده است.^{۳۱۶} اما همین ناظم الاسلام کرمانی که چنان نکته‌ای را در ترجیح «ملی» بر «اسلامی» متذکر شده است، در بخش دیگری از تاریخ بیداری ایرانیان به نکته‌ی پراهمیت تری اشاره می‌کند که روح زمان را به خوبی منعکس می‌کند. درباره‌ی فعالیت‌های «انجمن مخفی»، یکی از انجمن‌های مشروطه‌خواه، می‌نویسد که پس از شروع انتخابات «مسموع افتاد» که طایفه‌ی یهود و ارامنه و زردشتی‌ها مصرند که از جانب خود وکیل‌ی به مجلس بفرستند. چون این «مطلب باعث ایراد علمای نجف و اصفهان» می‌شد، انجمن رأی داد که «حضرات را دیده، آنها را منصرف کنیم از انتخاب وکیل از نوع خودشان». پس با زحمات بسیار، طایفه‌ی ارامنه با «نهایت نجابت و معقولیت» حقشان را دادند به آقای طباطبایی و طایفه‌ی یهود هم حقشان را واگذار کردند به آقای بهبهانی. اما زردشتی‌ها، ارباب جمشید را وکیل خود قرار داده بودند. اعضای انجمن مخفی با ارباب جمشید ملاقات می‌کنند تا او را از نمایندگی مجلس منصرف کنند. در این ملاقات ناظم الاسلام به ارباب جمشید می‌گوید: «مناسب این است که شما هم مانند طایفه ارامنه و یهود، یا حق خود را ساقط و یا به کسی دیگر از مسلمانان منتقل نمایید، یا آن که وکیل خود را از مسلمانان انتخاب نمایید»، چرا که اگر به واسطه‌ی این نوع انتخاب‌ها «هرج و مرج افتد و اختلافی بین اهالی پدید آید... نوع شما و ملت شما دچار زحمت و صدمه خواهند گردید.»^{۳۱۷} البته ارباب جمشید از راه خود برنگشت و با وساطت آیت‌الله بهبهانی، از اقلیت‌های مذهبی، فقط او به مجلس راه یافت.

به همین جهت در جریان نهضت مشروطه و بعد از مشروطیت هم، وقتی از علما به خصوص طباطبایی و بهبهانی به‌عنوان رییس ملت یاد می‌کردند، همچنان مفهوم مسلط ملت، همان مفهومی بود که از ساختار شریعت در برابر دولت برمی‌خاست. گرچه به اجماع رعایا و مردم هم نظر داشتند، چرا که اکثر مردم مسلمان بودند. ناظم الاسلام کرمانی می‌نویسد، در جریان نهضت

مشروطه «اعضاء انجمن مخفی چنین صلاح دیدند که از طرف رئیس ملت آقای طباطبایی تلگرافی به پادشاه مملکت ژاپون مخابره شود.» در متن تلگراف، از امپراتور ژاپن خواسته شده بود که مساعدت کند تا مسلمانان مقیم آن کشور «آسوده و محترم بتوانند از عهده تکالیف دینی و دنیوی برآیند.» امضای زیر تلگراف بدین شرح است: «رئیس ملت اسلام در ایران، محمد الحسینی الطباطبایی.»^{۳۱۸} و چون همان زمان شایع شده بود که آیت‌الله بهبهانی در نهران با عین‌الدوله و درباریان رفت و آمد دارد، اعضای انجمن برای این که او را از این نوع ارتباط و عدم همراهی با ملت برحذر دارند، متن تلگراف و عین دست‌خط طباطبایی را نزد بهبهانی می‌برند که ببیند «یکی از فواید همراهی با ملت این است که امروز آقای طباطبایی، طرف با سلاطین و امپراتوران سترگ شده است.» بعد به بهبهانی می‌گویند اگر شما هم از مراودات مخفیانه‌ی اجزای خود با عین‌الدوله دست بردارید و برای تأسیس «عدالتخانه» قیام کنید، وقتی «ملت به مقاصد خود نائل» آمد «اختیار تاج و تخت ایران با حضرت آقا خواهد بود...»^{۳۱۹}

بعد از به توپ بستن مجلس در رمضان ۱۳۲۶ قمری (۱۲۸۷ شمسی)، سه مرجع بزرگ تقلید، خراسانی، مازندرانی و طهرانی در اعتراض به جنایات محمدعلی شاه، نامه‌ای توسط سفیر هلند در بغداد، به «کنفرانس حاکمیت لاهه» می‌فرستند و در آن درباره‌ی این نامه می‌نویسند: «این ورقه فعلاً ورقه رسمی ملت ایران شمرده می‌شود.» نیز «ماها که رؤسای روحانی ملت هستیم... وکیل به ابلاغ هستیم که...» این اعتراض‌نامه که در روزنامه‌ی صوراسرافیل منتشر شده است این‌گونه خاتمه می‌یابد: «خدام شریعت جعفریه، رؤسای روحانی ملت ایران و قاطبه شیعه جعفری، علمای نجف اشرف.»^{۳۲۰} حتی تا سال ۱۳۴۱ قمری (۱۳۰۳ شمسی)، هنوز در نوشته‌ی بعضی از روحانیون، «ملیت» و «حق ملیت» همچنان با مفهوم شریعتی و مذهبی آن پیوند دارد. در بخشی از رساله‌ی «دلایل براهین الفرقان» که در اصل نوشته‌ی شیخ ابوالحسن نجفی مرنندی است، یک روحانی دیگر به نام شیخ عبدالرحیم، نجل صاحب فصول،

به خواهش مؤلف، مطلبی در تطبیق «دارالندوه و دارالشورای ملی» و در اعتراض به مجلس و مشروطیت می‌نویسد که از جهات بسیاری درخور تأمل است: «مشروطیت که... به یهود و نصاری و مجوس حق انتخاب وکیل و حق ملیت داده و آنها را با مسلمانان برادر وطنی کرده و اهل فجور را آزادی بخشیده است، چرا حق ثابت اسلام را از بین برده و مسلمانان را از حق ملیت خود محروم نموده و متدینین را مقید داشته است؟» و در جای دیگری از مطلب خود، به مسلمانان سایر ولایات توصیه می‌کند که «از مسلمانان تهران حس ملیت و غیرت اسلامیت آموزند... و بی‌جهت خود را در خون اسلام و پایمال کردن حقوق ملیت خود، شریک نکنند.»^{۳۲۱}

در کاربردهایی از این دست، همان‌گونه که پیش‌تر هم گفته‌ام، ملت، ملیت و حقوق ملیت، هیچ ربطی به ایران در معنای یک واحد سیاسی با یک حکومت ملی، آن‌گونه که امروز می‌فهمیم، نداشت. به همین جهت از مسلمانان هر شهر هم به‌عنوان ملت آن شهر یاد می‌شد. پیش‌تر در تلگراف علمای شیراز دیدیم که نوشته بودند: «علمای ملت هر شهر به حکومت شورش کردند»، دولت، حاکم آن شهر را معزول کرد. در بخش دیگری از همان تلگراف آمده است: «اینک قریب پنجاه روز است... ملت فارس به مرکز سلطنت قاهره، تظلم نمودیم...»^{۳۲۲}

گرچه اکثر مردم مسلمان بودند، اما ملت در این نوع تعبیرات، صرفاً به مردم در معنای *people* اطلاق نمی‌شد. مسلمانی آنان و این که پیرو شریعت اسلام بودند، به‌طور اساسی و بنیادی در مدنظر بود. حاج آقا نورالله مجتهد اصفهانی، یکی از روحانیون مشروطه‌خواه، در نامه‌ای که در اوایل مشروطه به میرزا ابراهیم مجتهد شیرازی نوشته است، می‌گوید: در روزگار استبداد، چنان رفتار کردند که نزدیک بود «اسمی از دین و ملت محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله، باقی نگذارند.» اما امروز، با مشروطیت و ایجاد مجلس ملی «نور شریعت و تمدن و ملت پرستی و دین‌داری و معدلت و مساوات و اتفاق دولت و ملت و اتحاد کلمه، آفاق را روشن کرد.» نیز «دول بزرگ خارجه»، بعد از سال‌ها

تجربه و زحمت برای یافتن «جهت جامعی برای اتحاد کلمه»، سرانجام «وطن را که امر اعتباری است» انتخاب کردند و حب وطن را دستمایه‌ی اتحاد قرار دادند و شهدای وطن را به نام نیک ابدی می‌ستایند. و علت این امر این است که ملل بیگانه «اهمیتی به دین و مذهب نمی‌دهند... ثانیاً در ممالک آنها ادیان مختلفه و مذاهب متشکته از گبر و یهود و بت پرست و نصاری و غیره... بسیار است، هرگاه دین را مصدر نمایند به اختلاف مذاهب، اختلاف در امورشان پیدا خواهد شد... ولی ایران که نعمت خداداد دارد و تمام به یک دین هستند و قوامی هم دارند و کتابی مثل قرآن... در دست، اگر این مشروطیت و مجلس شورای ملی کاملاً جاری گردد و میزان شرع پیش آید، دولت و ملت ایران طفلی است [که] یک شبه راه صدساله می‌رود.»^{۳۲۳}

البته وقتی کم‌کم ملت به معنی اجماع رعایا یا مردم به کار گرفته می‌شد، بر اساس همان ساختار قدیمی و معنای شرعی‌ای که می‌شد از ملت هر شهر سخن گفت، از مجموع رعایای هر شهر هم به معنی ملت یاد می‌کردند. مثل ملت آذربایجان، فارس، طهران و...^{۳۲۴} با گذشت زمان ملت بیشتر و گاه فقط به مفهوم مجموع رعایای ایران به کار گرفته می‌شد که توسعاً پیرو شریعت اسلام هم تلقی می‌شدند. اما از اواخر دوره‌ی قاجار و به‌طور روشن‌تر از اوایل حکومت پهلوی، ملت به معنای ملت ایران (مجموع مردم ایران)، جا افتاد و از قید وابستگی به مفهوم شرعی و مذهبی آزاد شد، و در پاره‌ای از نوشته‌ها به این «آزادی» تصریح هم کردند. یکی از خواست‌های مندرج در پروگرام حزب دموکرات ایران، مربوط است به تساوی. در همین پروگرام، در بخش مربوط به «حقوق مدنی» خواستشان را این‌گونه نوشته‌اند: «تساوی همه افراد ملت [مجموع مردم، بدون وابستگی به شریعت و مذهب خاصی] در مقابل دولت و قانون، بدون فرق نژاد، مذهب و ملت [دین و شریعت]». ^{۳۲۵} به این ترتیب، نویسندگان آن پروگرام در یک جمله‌ی ساده، با دوبار به کار بردن کلمه‌ی «ملت» در دو مفهوم کاملاً متفاوت، تعمداً سعی می‌کردند که تفاوت مفهومی را که از ملت در معنای جدید (مجموع مردم) در ذهن داشتند، به

نمایش بگذارند. تفاوت کاربردها، اختلاف برداشت‌ها و دیدگاه‌ها را هم نشان می‌داد، اختلاف برداشت‌هایی که به صراحت به تفسیرهای متفاوت و در نتیجه کاربردهای متفاوت می‌انجامید. این تفاوت برداشت‌ها و کاربردها فقط در دایره‌ی کاربرد لفظ «ملت» محدود نمی‌ماند و به دایره‌ی ترکیبات و اصطلاحات سیاسی و اجتماعی مهم دیگری که در نظام مشروطیت، مفهوم مشخص یا بیش و کم مشخصی داشت، نیز کشیده می‌شد. و از این راه، تفسیرها و تعبیرهای کاملاً متفاوتی از اساسی‌ترین دست‌آوردهای مشروطیت به دست داده می‌شد.

وقتی ملک‌خان چندسالی پیش از اعلان مشروطیت از «مصالح ملی» یا «عامه طبقات ملت» سخن می‌گفت و می‌نوشت: «عموم سلاطین ایران، بنا به "رسوم ملی" همیشه مایل و مشغول شکار بوده‌اند...»^{۳۲۶} در کاربرد او آن تعبیرات و «رسوم ملی» هیچ ربطی به دین و شریعت نداشت. اما وقتی سید عبدالحسین لاری، دوسالی پس از اعلان مشروطیت، از «قانون ملی» و «مکارم سیرت» و «مراسم ملت» و «شریعت» سخن می‌گفت، چنین تعبیراتی در نوشته‌ی او صرفاً در ربط و پیوند با شریعت و آیین آن معنی می‌داد، و هیچ ارتباطی با «ملت» و «ملیت» و مفاهیم آن، آن‌گونه که در نوشته‌های روشنفکران ناسیونالیست یا عرف‌گرایی چون آقاخان و ملک‌به‌کار می‌رفت، نداشت. اگر روحانیون مشروطه‌خواه در جریان نهضت مشروطیت و پس از آن، «قوام ملت» یعنی مجموع رعایا یا پیروان شریعت را، در شریعت و قوام و استمرار قوانین آن می‌دیدند، سال‌ها پیش‌تر از آنان، آقاخان کرمانی بر اساس نگرش ناسیونالیستی‌ای که داشت و تحت تأثیر اندیشمندان غربی، تصریح می‌کرد که «مقصود از ملت، امتی است که به یک زبان سخن می‌گویند. مثلاً ملت عرب یعنی عربی‌زبانان، ملت ترک یعنی ترک‌زبانان، ملت فارس یعنی فارسی‌زبانان... [و] قوام هر قوم و ملت به قوام زبان آنان است.»^{۳۲۷} اگر در نوشته‌های او و دیگر مشروطه‌خواهانی چون او، از زرتشت و آیین او ستایش می‌شود، ربطی به اعتقادات مذهبی ندارد. دین و آیین او را مظهری از ملیت و در ربط با فرهنگ ملی به معنای جدید می‌دیدند.^{۳۲۸}

وقتی کار تقلیل دادن مفاهیم بدان جا می‌کشید که «حقوق ملی» به حقوق شرعی و «ملت» به معتقدان شریعت تعبیر می‌شد، معلوم بود که بر سر «آزادی» چه می‌آمد. چنان که «ثقة الاسلام تبریزی» برای قانع کردن روحانیون مخالف مشروطه، آزادی را در نظام مشروطه به «امر به معروف و نهی از منکر...» تعریف می‌کرد و می‌نوشت که بزرگ و کوچک و وضع و شریف باید به قانون شریعت طاهره عمل کرده... و «امر به معروف و نهی از منکر را که آزادی زبان و قلم عبارت از اوست»، از دست ندهند.^{۳۲۹} اما آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی، بر اساس همان برداشتی که از مفهوم ملت در نظام دموکراسی و مشروطیت داشتند، در سخن از آزادی تا بدان جا پیش می‌رفتند که سال‌ها قبل از اعلان مشروطیت درباره‌ی آزادی زنان، چنین می‌نوشتند: «عالم انسانیت به سرحد کمال نخواهد رسید مگر این که زنان نیز در جمیع امور و حقوق با مردان مشترک و برابر باشند.»^{۳۳۰}

فراموش نکنیم که این نوع نوشته‌های روشنفکرانی چون آخوندزاده، آقاخان کرمانی و... هیچ‌گاه در جامعه‌ی ایران آن زمان به‌طور علنی امکان نشر و چاپ نیافت. گرچه دست‌نویس پاره‌ای از این آثار در محافل روشنفکری ایران با ترس و لرز خوانده می‌شد، اما بیشتر این نوشته‌ها، حتی سال‌ها بعد از مشروطیت هم، در ایران اجازه‌ی انتشار نیافت. داستان آن درازدامن است و از بحث ما خارج. «مشروطیتی» که عملاً امکان نشر و بیان می‌یافت، مشروطیتی بود اسلامی شده و ایرانی که از آن در مقابل مشروطیت و دموکراسی غربی، به «مشروطت ایران»^{۳۳۱} و یا به تعبیر ثقة الاسلام تبریزی به «مشروطه ایرانی» یاد می‌کردند. ظاهراً «هم‌شکل» و همسنگ آن چه که در سال‌های اخیر تحت عنوان بسیار مبهم و غیردقیق «دموکراسی ایرانی» این جا و آن جا نوشته یا شنیده می‌شود.

ثقة الاسلام تبریزی در اعتراض به مخالفان مشروطه می‌گوید: اگر منظور شما این است که دولت باید «مقید و مشروط باشد که کدام احکام شرعیه را اجرا نماید... و قانونی بر خلاف اصول مذهب و خلاف مذاق مملکت وضع

نماید و به عبارت صریحه مشروطه ایرانی مقلد مشروطه دول خارجه نباشد، در این صورت نزاعی نخواهد ماند و در قانون اساسی رعایت این نکات شده است و مشروطه ایرانی نمی خواهد که بدعتی در دین گذاشته شود.»^{۳۳۲} ثقه الاسلام، آن سخنان را در رساله‌ی کوچکی (جزوه‌ای) به نام «لالان» در ۱۳۲۶ قمری، یعنی نزدیک به ۸۹ سال پیش در تبریز نوشت و بر زبان آورد. سخنان او را مقایسه کنید با سخنان دو تن از سرشناسان نهضت ملی ایران، در جزوه‌ای که در دی ماه ۱۳۵۹ شمسی در اروپا منتشر شد، بدین عبارت: «نهضت ملی ایران... [و] همه نیروهای ملی... همه با هم برای ایجاد یک حکومت ملی، نه دیکتاتوری "ناسیونالیستی"، نه یک نظام "لیبرالی"، بلکه یک دموکراسی ایرانی که دین و مذهب ملت ما نیز از اجزاء لاینفک آن خواهد بود، مبارزه می‌کنند، چنان که در انقلاب مشروطه، در کشمکش نامساوی بر ضد رضاخان، در جنبش انقلابی ملی کردن نفت و در انقلاب اخیر ایران نیز چنین کردند.»^{۳۳۳}

اگر شیر بی‌یال و دم و اشکم «مشروطه ایرانی» در نوشته‌های مشروطه-خواهان آن عصر با همه ابهام‌ها، تناقض‌ها، بدفهمی‌ها و تقلیل دادن‌ها، لااقل به زبان شرعی تعریف شده است، اما در زبان معاصر «دموکراسی ایرانی» همچنان معلوم نیست که چیست! به راستی دموکراسی ایرانی چگونه دموکراسی است و چگونه می‌تواند دین و مذهب، جزء لاینفک دموکراسی باشد؟

قصدم از نقل این نمونه‌ها، رد یا قبول سخنی نیست. قصدم طرح این نکته‌ی مهم است که با همه‌ی تفاوت برداشت‌ها، مشکل برخورد ما با مشروطیت، مدنیت غربی و دموکراسی، ریشه در چه دارد و چگونه در طول تاریخ معاصر ما استمرار یافته است. مشکلی چنان آشنا که یک مبلغ مسیحی را بر آن می‌داشت که ۹ سال بعد از اعلان مشروطیت، چنین بنویسد: در ایران تا پیش از انقلاب مشروطه، شاه بر جان و مال رعایای خود حاکم مطلق بود، اکنون این اقتدار اندکی محدود و تعدیل شده است. قانون در ایران، قانونی است مبتنی بر قرآن. حال آن که دولت جدید بر اساس ایده‌های غربی شکل گرفته است و این دو با

هم در تناقض و ناسازگارند. مشکل بتوان از برخورد این دو اجتناب کرد.^{۳۳۴} با این همه انقلاب مشروطه‌ی ایران، با همه کاستی‌های آن، دستاوردهای خود را داشت. اگرچه از آن به «انقلاب شهید» و «انقلاب ناقص»^{۳۳۵} یاد کرده‌اند، چرا که کاملاً به آرمان‌های خود دست نیافت، اما در جریان آن و سال‌ها پس از آن و به تدریج، مفهوم جدید «ملت» پدیدار شد و جا افتاد. مفهوم جدید، از قید وابستگی به شریعت و دین آزاد گردید و ملت به‌عنوان «واضع قانون» گاه در مقام عمل و بیشتر در مقام نظر، به جستجوی حقوق اجتماعی خود پرداخت، اما به گوهر اتحاد با دولت دست نیافت. و شگفتا که همچنان بر اساس همان ساختار «اختلاف»، اختلافی که بین ملت (شریعت) و دولت (سلطنت و حکومت)، در دین و در تلقی شیعه وجود داشت، اختلاف بین ملت، یعنی مجموع مردم ایران و دولت، از میان برنخاسته است و طلسم این اختلاف دیرپا و مزاحم شکسته نشده است. «انقلاب ناقص» مشروطه نتوانست به یکی از مهم‌ترین آرزوهای مشروطه‌خواهان، یعنی آرزوی اتحاد ملت و دولت جامه‌ی عمل بپوشاند و نقطه‌ی پایانی بر این اختلاف دیرینه نهد، اختلافی که از درون و برون فرهنگ دینی ما سر بر می‌کشد و در فضای استبدادزده‌ی جامعه‌ی ما می‌بالید تا به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین موانع، سد راه رشد و گسترش جامعه‌ی مدنی گردد.

آخوندزاده در ۱۸۷۱ میلادی در نامه‌ای که پیش‌تر به مطالب آن اشاره کردم به میرزا یوسف خان مستشارالدوله می‌نویسد:

«ملت ما کل ارباب خدمت را و کل ارباب مناصب سلطنت را اهل ظلمه می‌شمارند. مادامی که این اعتقاد در نیت ملت باقی است، مغایرت باطنی فیما بین ملت و سلطنت جاوید است... این مغایرت باعث مفاسد عظیمه است که به تعداد نمی‌گنجد و رفش از واجبات است. سبب این مغایرت فیما بین ملت و سلطنت علماست. آیا به چه سبب علما در امزجه و طبایع مردم آنقدر تصرف دارند که مردم، بلابحث و ایراد، به حرف ایشان گوش می‌دهند و از سلطنت باطناً تنفر

می‌ورزند؟ به سبب آنکه علما مرجع ناسند و آیا به چه سبب مرجع ناس شده‌اند؟ به سبب آن که امر مرافعه [قضاوت] که اعظم شروط سلطنت است در دست ایشان است و حوایج مردم از علماء رفع می‌شود و سلطنت امر عارضی است. در حقیقت عمال سلطنت نسبت به علماء به منزله چاکراند که باید احکام ایشان را مجری دارند. نهایت منافع ملت و آبادی مملکت و وطن مقتضی آن است که در میان ملت و سلطنت اتحاد و الفت پیدا شود و سلطنت استقلال باطنی و ظاهری حاصل کند و خودش تنها مرجع ملت گردد و علما را در امور اداره شریک خود نسازد. به همین تدبیر که اشاره شد بنا بر اعتقاد ما به مرور ایام مغایرت از میان ملت و سلطنت رفع تواند شد... در این که رفع مغایرت از میان ملت و سلطنت از واجبات است، اصلاً حرفی نیست.»^{۳۳۶}

او سی و پنج سال قبل از اعلان مشروطیت، چنان آرزویی را در دل و در سر می‌پروراند و فرخی یزدی، البته با نگرشی متفاوت، چندین سال پس از اعلان مشروطیت، همچنان می‌سرود:

دولت هر مملکت در اختیار ملت است

آخر ای ملت، به کف کی اختیار آید ترا؟^{۳۳۷}

نقش استبداد و مهم‌تر از آن نقش دین، مذهب و تلقی شیعه از حکومت را در ایجاد چنین اختلافی باید به جدّ و با نگاهی تازه به کاوش و جستجو گرفت. به نظر می‌رسد که بازخوانی تاریخ این دوره از این دیدگاه، و بررسی منابع و مآخذ مربوط به آن، امری مهم و ضروری است.

از دفتر روشنفکری

در قلمرو ترس: عصر سنت و نوآوری

در فرهنگ اسلامی، در یکی از تقسیم‌بندی‌ها، حکمت که آن را «علم به حقایق اعیان موجودات به قدر طاقت بشری» تعبیر کرده‌اند به «حکمت مشائی»، «کلام»، «حکمت اشراقی» و «عرفان نظری» تقسیم می‌شود.^{۳۳۸} پایه‌ی حکمت مشائی و کلام بر «عقل» و پایه‌ی حکمت اشراقی و عرفان نظری بر «شهود» استوار است. به صاحبان آن آرا و عقاید به ترتیب حکیم مشائی، متکلم، حکیم اشراقی، عارف و صوفی می‌گویند. و این اختلاف در نام‌گذاری به التزام یا عدم التزام نظری آنان به شریعت مربوط است: بدین معنی که اگر حکیم مشائی در علم به حقایق و دریافت‌ها و بحث‌هایش از آن دریافت‌ها، به شریعت ملتزم باشد، او را متکلم می‌گویند و اگر نه، «مشائی» می‌نامند. بر همین قیاس اگر حکیم اشراقی در علم به حقایق و دریافت‌ها و بحث‌هایش ملتزم به شریعت باشد او را «صوفی» یا توسعاً عارف می‌نامند و اگر ملتزم به شریعت نباشد، حکیم «اشراقی» می‌گویند.^{۳۳۹}

در قرن یازدهم هجری، فلسفه‌ی ملاصدرا که خود از آن به «حکمت متعالیه» یاد کرده است، بر پایه‌ی ترکیب و امتزاج مبانی حکمت مشائی، کلام، حکمت اشراقی و عرفان نظری نضج گرفت و به‌عنوان بیان نهایی فلسفه و حکمت اسلامی، در چند قرن اخیر نزد علاقه‌مندان به حکمت و علوم عقلی، مطرح بحث بوده است. فلسفه‌ی او در حقیقت میعادگاه تلاقی و وحدت دو شعبه‌ی مهم تفکر ایرانی، یعنی شعبه‌ی عقلی و شهودی آن بوده است. تلاقی و وحدتی که به نفع تشیع، بیان نهایی یافته بود و بیش و کم به حکمت مسلط در جامعه‌ی اسلامی مبدل گردیده بود. چنان که شارحان حکمت در دوره‌های

بعد، که مدرسان فلسفه‌ی او هم بوده‌اند، حتی حکمت مشائی را در زیر سیطره‌ی نفوذ و اندیشه‌ی او به بحث و کند و کاو می‌گرفتند. در حقیقت «حکمت متعالیه»ی او نقطه‌ی پایانی بر «اندیشیدن فلسفی» در ایران نهاد و بعد از او بیشتر کسانی که به‌عنوان حکیم و فیلسوف در حوزه‌های درس و بحث به حکمت می‌پرداختند، شارحان و مدرسان بزرگ حکمت اسلامی بودند که در شعبه‌ای از حکمت: حکمت مشاء، کلام یا عرفان نظری استادی و تسلط داشتند. اگرچه در بعضی از نوشته‌ها، از این شارحان به رئیس‌الحکما، سیدالحکما و یا خاتم‌الحکما و نظایر آن یاد می‌کردند، اما واقعیت این بود که کار اینان نه اندیشیدن و نوآوری و تازه‌اندیشی بود و نه به مسائل اجتماعی و سیاسی توجه عمیقی داشتند. نوآوری‌هایشان در این حد خلاصه می‌شد که برای رد یا قبول فلان موضوع عقلی و فلسفی، از طریق تعقل، ادله و یا براهین دیگری، علاوه بر آن چه که در پیش ارائه شده بود، ارائه دهند. اینان در فن خود، استادان کم‌نظیر، برجسته و نمونه‌ای بودند که ناقلان و حاملان حکمت پیشین به‌شمار می‌آمدند و کورسوی چراغ حکمت اسلامی را در دوره‌ی قاجار روشن نگه می‌داشتند؛ دوره‌ای که ما با مدنیت غربی، کم‌کم آشنا می‌شدیم و سعی می‌کردیم از طریق ترجمه به این آشنایی عمق بیشتری بدهیم. درست در زمانی که ملاعلی نوری (متوفی ۱۲۶۴ قمری) که از او به «استاد جمیع حکماء متأخر» و «خاتم‌الحکماء المحققین» نیز یاد می‌کنند، به درس و بحث حکمت اسلامی اشتغال داشت، اولین رساله‌ی علمی اروپایی در زبان فارسی منتشر شد. رساله‌ای به نام «رساله آبله کوبی»، تألیف دکتر کارمک که به ضمیمه‌ی «انوارالناصریه یا مرآةالحکمة الناصریه» در ۱۲۴۵ قمری در تبریز به چاپ رسید.^{۳۴۰} و در همان دوره‌ی او، عباس میرزا ولیعهد در جهت درک «اسباب ترقی و اعتلاء دولت تزار» به ترجمه‌ی «تاریخ پطرکبیر» اشاره کرد و بر اساس همان ضرورت «تاریخ تنزل و خرابی دولت روم» اثر ادوارد گیبون، «به‌عنوان نمونه‌ای آموزنده» به زبان فارسی برگردانده شد.^{۳۴۱}

بعد از او حوزه‌ی حکمت و عرفان اسلامی با «حکمای اربعه»: ملاهادی

سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ قمری / ۱۲۵۱ شمسی)، آقا محمدرضا قمشه‌ای (متوفی ۱۳۰۶ قمری)، آقا علی مدرس (متوفی ۱۳۰۷ قمری) و آقا میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ قمری) هنوز رونقی داشت.^{۳۴۲} ملاهادی سبزواری از بزرگ‌ترین حکما و مدرسان فلسفه‌ی اسلامی بود. پایان زندگی او مقارن بود با آغاز حکومت سپهسالار (۱۲۸۸ قمری / ۱۲۵۰ شمسی)، یعنی عصر گسترش آشنایی ما با فرهنگ و مدنیت غربی. حضور او در چنین عصری، عصر سنت و نوآوری، آخرین رشته‌های الفت جامعه‌ی ایرانی را به «سنن و معارف قدیمه»^{۳۴۳} به نمایش می‌گذاشت. او هنگامی روی در نقاب خاک می‌کشید که به دست مترجمان عصر، بخشی از بهره‌های علم و حکمت غرب، یعنی آرای نیوتن، دکارت و داروین به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده بود. چندسالی پیش از مرگ سبزواری، علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه بر مبنای آرای نیوتن، کتاب «فلک السعاده» را به نگارش درآورده بود (۱۲۷۸ قمری)^{۳۴۴} و در زمینه‌ی حکمت و فلسفه‌ی غرب، العازار رحیم موسایی همدانی و امیل برنه فرانسوی، «روش به کار بردن عقل» اثر معروف دکارت را با عنوان حکمت ناصریه یا کتاب دیاکرت به جامه‌ی زبان فارسی درآوردند و در ۱۲۷۹ قمری منتشر کردند. بانی این ترجمه «کنت دوگوینو» بود.^{۳۴۵} دو سال پیش از درگذشت سبزواری، میرزا تقی خان انصاری کاشانی طبیب و معلم دارالفنون، دل به دریازد و بهره‌ای از اندیشه‌های داروین را درباره «اصل انواع بنا بر انتخاب طبیعی» در ۱۲۸۷ قمری (۱۲۴۹ شمسی) در رساله‌ای با نام فریبنده‌ی «جانورنامه» منتشر کرد و آن عقاید را در کنار مطالبی در مورد «جنبندگان زهرناک» ایران مورد بحث و بررسی قرار داد.^{۳۴۶} در همین سال میرزا جعفر قراچه‌داغی، «مثل حکیم سیسموند» را در مسائل اقتصادی از فتحعلی آخوندزاده ترجمه و منتشر کرد و در مقدمه‌ی آن از کتاب دیگر آخوندزاده، «تمثیلات» و ترجمه‌ی آن سخن به میان آورد.^{۳۴۷} میرزا یوسف خان مستشارالدوله نیز در همین سال ۱۲۸۷ قمری کتاب معروف خود «یک کلمه» را که سال‌ها جزو ادبیات سیاسی مشروطه، مورد مطالعه‌ی آزادی‌خواهان

بود، به اتمام رساند. منظور او از یک کلمه «قانون» بود و من پیش‌تر درباره‌ی آن سخن گفته‌ام.^{۳۴۸}

در این که نهضت ترجمه‌ای که آغاز شده بود، در طرح پاره‌ای از افکار تازه تأثیر داشت و دیدگاه‌های نوینی را پیش روی بعضی از دستداران علم و سیاست نهاد، تردیدی نیست. البته این دیدگاه‌های تازه، دگرگونی‌های ذهنی نسبتاً مهمی هم در بعضی از صاحبان فکر به وجود آورده بود. اما واقع‌بینانه نیست که از تأثیر این دگرگونی‌ها به این نتیجه رسید که در «طبقه اندیشمند» جامعه‌ی آن عصر، «همه آن معانی نفی منقولات و آرای گذشتگان بود...» در اساس تفکر پیشینیان رخنه افتاد، تحول ذهنی تازه‌ای در جهت عقلی محض ظاهر گشت، به دانش تحقیقی اعتقاد پیدا شد، دانشی که پایه‌اش بر تجربه عینی بود، و رابطه آدمی با جهان هستی در اصالت عمل و اختیار شناخته گردید.^{۳۴۹}

گرچه ترجمه و تألیف کتاب‌هایی از آن دست در دوره‌ی ناصری، مثل کتاب دکارت یا طرح پاره‌ای از آرای نیوتن در «فلک‌السعاده» و یا بیان ترس خورده‌ی آرای داروین در کتاب «جانورنامه» و نشر چند جزوه و رساله در زمینه‌ی سیاست، اقتصاد، قانون و قانون‌خواهی، کار ساده و پیش‌پا افتاده‌ای نبود، اما مبالغه و اغراق در تأثیر این نوع نوشته‌ها، باعث سردرگمی و بدفهمی تحولات تاریخ این دوره خواهد شد. طبقه‌ی اندیشمند آن جامعه، اگر به معنی دقیق کلمه چنین طبقه‌ای وجود می‌داشت، ظاهراً نباید به چند مترجم و نویسنده یا معلم دارالفنون محدود می‌ماند... در جامعه‌ای که «اندیشیدن» آزاد نباشد و تفکر فلسفی از پس چند قرن همچنان در محاق سیاه تعطیل افتاده باشد، از اعتقاد به «دانش تحقیقی»، «تحول ذهنی در جهت عقلی محض» و از «اصالت عمل و اختیار» سخن گفتن، واقع‌بینانه نیست. چنان که در همان جامعه و در حوزه‌های علمی و مدارس آن، بحث از فلسفه و حکمت اسلامی، آن‌هم در چهارچوب محدود «کلام» اسلامی، کفر و مایه‌ی ضلالت محسوب می‌شد، تا چه رسد به طرح و بحث اندیشه‌های مستقل.

ما از رده‌ی خود روحانیون، درباره‌ی این نوع محدودیت‌ها، گزارش‌های ارزنده‌ای در دست داریم: در زندگی‌نامه‌ی مجتهد روشن‌بین، آقا نجفی قوچانی، تصویر روشنی از فضای درس و بحث در حوزه‌های علمی عصر قاجار به دست داده شده است. او در سه چهار سال آخر سلطنت ناصرالدین شاه، در خراسان سرگرم تحصیل بود و بعد از ترور شاه برای ادامه‌ی تحصیل به اصفهان و بعدها از آن جا به نجف رفت. جوّ تعصب در مشهد (در اواخر حکومت ناصری) چنان بود که روحانیون انگشت‌شماری که با مسائل فلسفی و کلامی سروکار داشتند، از ترس علما و طلاب متعصب، ناگزیر بودند مجالس درسشان را در خفا برگزار کنند. حتی نوشته‌های خواجه نصیر طوسی و شروح آن، نظیر «شرح تجرید قوشچی» را نمی‌توانستند آزادانه بخوانند تا چه رسد به کتب دیگر.

آقا نجفی قوچانی می‌نویسد: در مشهد «شرح مطالع و شرح تجرید را در پنهانی خواندیم» چرا که «علما و طلاب مشهد، غالباً مقدس بودند. کتب معقول را مطلقاً از کتب ضلال می‌دانستند و اگر کتاب مثنوی را در حجره کسی می‌دیدند، با او رفت و آمد نمی‌کردند که کافر است و خود کتابها را نجس می‌دانستند و با دست مس به جلد... نمی‌کردند، ولو خشک بود، که از جلد سگ و خوک نجس تر می‌دانستند...»^{۳۵} البته تعصب استدلال نمی‌شناخت و متعصبان هم غالباً اهل استدلال نبودند. اگر از آنان پرسیده می‌شد که دلایشان در رد فلان کتاب چیست، به جای بحث و استدلال به این بسنده می‌کردند که این کفریات مایه‌ی گمراهی است و گفتگو درباره‌ی آنها «حرام» و به «کفر منجر می‌شود». در عصر مورد نظر ما، این نحوه تلقی درباره متون فلسفی و همچنین علوم غیردینی، جنبه‌ی عام داشت. علم به طور عام و به زبان ساده و عوام‌پسند به دو دسته تقسیم می‌شد: علوم دنیایی و علوم مربوط به آخرت. در دوره‌ی فتحعلی شاه، ملا احمد نراقی در «معراج السعاده» از علوم دنیایی چنین سخن می‌گفت: «علم دنیا و آن علومی است که معظم فایده آن برای دنیاست، مثل طب و هندسه و نجوم و عروض و موسیقی و هیئت و حساب، و از این

علوم چندان بهجت و سعادت‌ی در عالم عقبی حاصل نمی‌شود و از این جهت تحصیل آنها واجب نیست...»^{۳۵۱}

ریشه‌های این نحوه تلقی را باید در تاریخ تحول اندیشه در فرهنگ اسلامی جستجو کرد. چند قرن پیش از این، غزالی مهم‌ترین ضربه‌ی کاری را بر تفکر فلسفی و میراث آن فرود آورده بود. در نتیجه، تلاش معتزله و خردگرایان کم‌کم رنگ باخت و نحوه‌ی تفکر اشعریان، فرصت رشد و گسترش به اندیشه‌ی خردگرا و تفکر فلسفی نداد و «اندیشیدن» در ایران اسلامی از مسیر نسبتاً آزاد آن خارج شد و در چهارچوب شرع گرفتار ماند. توجیحات شرعی و نیمه‌شرعی این امر در متون مختلف، به شیوه‌های گوناگون بازتاب یافته است و داستان پر ملال آن، داستانی تکراری و آشناست. تازه آن بخش از فلسفه که در برابر علوم شرعی (علوم منقول)، از آن به «معقول» یاد می‌کردند و مورد دفاع روحانیونی چون آقا نجفی بود، فلسفه یا «معقولی» بود که حاصل و جوهر آن «توحید ذات و صفات و افعال حق» بود.^{۳۵۲} اما روحانیون مخالف، آموزش همین نوع معقول را هم کفر می‌دانستند. در دید موافقان هم آموزش آن بخش از معقول که از آن به «علم الهی» و «علم اصول عقاید» یاد می‌کردند، محدودیت‌های اساسی خود را داشت. نراقی می‌گوید: «نه چنان است که جمیع مسائل که در کتب حکمیه نسبت به علم الهی داده‌اند و از مسائل این علم شمرده‌اند، دانستن آنها واجب و اعتقاد به آنها لازم باشد، بلکه قدر واجب از آن و آنچه امت مختاره بر آن اجتماع نموده‌اند، این است که... اعتقاد نماید که واجب تعالی شأنه متصف به جمیع صفات کمالیه است و منزله از جمیع صفات نقایص... و همچنین اعتقاد کند که آنچه پیغمبر او صلی الله علیه و آله فرموده، صدق و مطابق واقع است...»^{۳۵۳}

به زبان روشن‌تر فلسفه و اندیشه‌ی فلسفی تا بدان جا مجاز است که در خدمت دین باشد. با این همه جو تعصب در حوزه‌های ایران و نجف تا بدان حد بود که روحانیونی که به معقولاتی در همین حدود می‌پرداختند، گاه به بی‌دینی و بی‌علمی شهره می‌شدند و کار و بارشان در قیاس با کار و بار

روحانیونی که فقه و اصول درس می‌گفتند، به کساد می‌کشید. آقا شیخ محمدباقر اصطهباناتی، نزد آقا نجفی قوچانی شکوه می‌کرد که «من از این [درس] معقول گفتم، شهرت گرفته‌ام به حکیم که تالی مرتبه لایبالی‌گری و بی‌دیانتی و بی‌علمی است و از این رو سال‌ها در گوشه انزوا به فقر و فلاکت و قرض‌داری مبتلایم.»^{۳۵۴}

ضدیت با فلسفه به حوزه‌های خراسان و نجف محدود نمی‌شد و بیش و کم در ایران و همه‌ی حوزه‌های ایران، از چند قرن پیش به این سو، به انحای مختلف بروز و ظهور داشته است.^{۳۵۵} از سویی دیگر، حکومت استبداد هم دشمن اندیشیدن و آزاداندیشی بود و با هرچه که مایه‌ی بیداری مردم تلقی می‌شد، سر مخالفت داشت. میرزا آقاخان نوری نه تنها به جهت این که «فرق اوضاع اروپا با اوضاع ایران» برای مردم مشخص نشود، به کتاب عباسقلی خان سیف‌الملک سفیر ایران به روسیه، اجازه انتشار نداد،^{۳۵۶} بلکه بر اساس همان نوع استدلال مانع چاپ «مخزن الوقایع» و ده‌ها کتاب دیگر هم شد. مخزن الوقایع شرح سفارت فرخ خان امین‌الدوله به اروپاست و به دست میرزا حسین سرابی نوشته شده بود. آقاخان نوری درباره‌ی این کتاب چنین دستور داد: «البته نخواهید گذاشت عالیجاه میرزا حسین [سرابی] این کتاب را با سسمه [چاپ] نماید که به همه جا منتشر شود و برای مردم درست آگاهی از اوضاع اروپا حاصل شود که مصلحت نیست...»^{۳۵۷}

در چنین فضایی طبیعی بود که خواندن روزنامه یا نوشته‌ها و تألیفات روشنفکران عرف‌گرا، عملاً با مشکلات و مصایب بسیار همراه باشد. در اوایل حکومت مظفرالدین شاه، حدوداً پنج شش سالی پس از زمانی که آقا نجفی قوچانی در خراسان درس می‌خواند، در زنجان، عالم دینی چون شیخ ابراهیم زنجانی از ترس تکفیر هم‌رده‌های خود، به طور محرمانه و «در نهایت پرهیز» روزنامه‌ی ثریا و پرورش (چاپ مصر)^{۳۵۸} یا حبل‌المتین کلکته را می‌خواند، چرا که «طلاب و ملا» اگر می‌فهمیدند تکفیرش می‌کردند. به گفته‌ی او «تکفیر در نزد این بیچارگان نادان مانند آب خوردن است» و از آن بدتر در

دید اینان «آگاهی از دنیا، خصوصاً از وضع فرنگستان، اولین کفر است.» «هم شاه و هم اعیان و هم آخوندها» نمی‌خواهند که مردم چیزی بفهمند و از اوضاع جهان باخبر شوند.^{۳۵۹} در این فضای ترس و وحشت، وقتی علی اصغر خان مشیرالممالک، در عالم دوستی دل به دریا می‌زند و کتاب سیاحتنامه ابراهیم بیگ را به زنجانی به امانت می‌دهد که بخواند، موکداً سفارش می‌کند که «احدی مطلع نشود... این کتاب قاچاق و ممنوع است.»^{۳۶۰}

اما منابعی که با مطالعه‌ی آنها، روحانی منتقد و نسبتاً آگاهی چون شیخ ابراهیم زنجانی به مشروطه‌خواهی و قانون‌خواهی کشیده شد، به اقرار خود او، عبارت بود از: روزنامه‌ی *حبل‌المتین* (چاپ کلکته)، روزنامه‌ی *ثریا* و پرورش (چاپ مصر)، سیاحتنامه ابراهیم بیگ، کتاب *حاجی بابا*، پاره‌ای از نوشته‌های طالبوف و رمان‌هایی چون *سه تفنگدار*، کنت مونت کریستو و چند کتاب در فیزیک و شیمی و تاریخ^{۳۶۱} اینها مهم‌ترین نوشته‌ها و نشریاتی بود که زنجانی تا سال ۱۳۲۳ قمری با ترس و لرز مطالعه کرده بود. او با مطالعه‌ی همین منابع و با نگرش دقیق اوضاع اجتماعی، سیاسی و مذهبی ایران به خط تجدد و نوآوری گام نهاد. از احداث مدارس جدید دفاع کرد و در ترویج و تأسیس آنها کوشید. بعد از اعلان مشروطیت به عنوان نماینده‌ی زنجان به مجلس راه یافت و از اعضای مؤثر حزب دموکرات ایران شد.

این اعتراف صادقانه‌ی او که *حبل‌المتین* مقدمات آشنایی او را با مسائل جهانی فراهم کرد و سیاحتنامه ابراهیم بیگ «دری از افکار» به رویش گشود، گرچه نقش مطبوعات و نوشته‌هایی از آن دست را در بیداری مردم جامعه‌ی ما نشان می‌دهد، اما بیانگر این حقیقت تلخ هم هست که منابع مورد مطالعه‌ی اکثر مشروطه‌خواهان ایران تا چه اندازه محدود، کم عمق و بی محتوا بوده است. اگر دست بالا را بگیریم، آنانی که خوش اقبال تر بودند، با خواندن بخشی از نوشته‌ها و دست‌نوشته‌های ملکم، آخوندزاده، آقاخان کرمانی و کسانی چون یوسف خان مستشارالدوله، با پاره‌ای از اندیشه‌های جدید در زمینه‌ی قانون‌خواهی، مشروطیت و تفکرات فلسفی و اجتماعی آشنایی

جدی‌تری حاصل می‌کردند. اما این آشنایی‌ها نه بنیاد اصولی داشت و نه می‌توانست در جامعه‌ای که تفکر فلسفی از چند قرن پیش به بن‌بست رسیده بود و مجالی برای اندیشیدن آزاد وجود نداشت، طرحی نو در پیدایی تفکر مستقل فلسفی و اجتماعی درافکند.

از میان روشنفکرانی که با دانستن و یا آشنایی با یک یا دو زبان خارجی به منابع فرهنگ غربی دسترسی داشتند، در ربط با تاریخ و فرهنگ ایران و مسائل و مشکلات مربوط به انسان ایرانی، اندیشمندی برنخاست که در نقد و نظر و در عمل، با اندیشه‌ای خلاق و چاره‌ساز به نقدها، نظرها و اندیشه‌ها و ملاحظات سیاسی و اجتماعی پراکنده، نظمی منطقی و بیانی فلسفی دهد یا چاره‌ای درخور و عملی بیندیشد. حتی برجسته‌ترین روشنفکران این دوره کسانی چون آخوندزاده و آقاخان کرمانی، یا در اغرافات شاعرانه‌ی ناسیونالیستی و تفکرات ضد‌دین و ضدعرب غرق شدند یا چون مستشارالدوله و ملکم به اندیشه‌های مدرن چاشنی اسلامی زدند و برای پیش‌برد مقاصد سیاسی و اجتماعی خود به دنبال این مجتهد یا آن مجتهد افتادند و یا چون روشنفکرانی دیگر چنان شیفته‌ی ایدئولوژی‌های سیاسی شدند که در برهوت تفکر و در جامعه‌ی استبدادزده و دین‌مدار، که به برکت دو شعبه‌ی استبداد دینی و سیاسی، مجالی برای رشد و گسترش اندیشه نبود، مُبَلِّغ «فکر دموکراسی اجتماعی» یا سوسیالیزم شدند. فکری که نه درست می‌شناختند و نه مجال درستی برای طرح آن وجود داشت.

برجسته‌ترین متفکر و منتقد اجتماعی این دوره، میرزا فتحعلی آخوندزاده که مهم‌ترین کتاب انتقادیش، یعنی «مکتوبات کمال‌الدوله» را به گفته خودش «در باب حالات و اوضاع ایران و تأثیرات دین اسلام، با نظر حکمت و فیلسوفیت به قلم آورده» بود، دیری نگذشت که به این نتیجه رسید که «در هیچ یک از اراضی مشرقیه که اهلش مسلمانند، آزادی» چاپ آن وجود ندارد.^{۳۶۲} و چنان که پیش‌تر هم گفته‌ام تا به امروز هم در ایران به کتاب «مکتوبات...» او اجازه‌ی نشر آزاد نداده‌اند.

اگر روشنفکرانی چون ملکم و مستشارالدوله راه نجات ایران را در یک کلمه یعنی قانون می‌دیدند، منتقدی چون آخوندزاده که در مقام نظر، ظاهراً با «نظر حکمت و فیلسوفیت» تاریخ و فرهنگ ما را به نقد کشیده بود، در مقام عمل، مهم‌ترین راه حلی که برای نجات مردم ایران و به‌طور کلی مسلمانان، پیشنهاد می‌کرد، تغییر الفبا بود و تغییر «خط اسلام». چنین تغییری را از هر اقدام دیگری مهم‌تر و اساسی‌تر می‌دانست. سال‌ها عمر بر سر اختراع الفبا جدید و تصحیح و ترویج و تبلیغ آن نهاد و برای تغییر خط و الفبا، به روشنفکران، دولتمداران و سیاستمداران عثمانی و ایران، به هرکس و ناکسی که گمان کمکی می‌برد، نامه و یادداشت فرستاد، اما نتیجه‌ای نگرفت. در اهمیت تغییر الفبا و در نقد آرای مخالفانش، تصریح می‌کرد که: «راه آهن واجب است، اما تغییر الفبا واجب [تر] از آن است. تلغراف واجب است، اما تغییر الفبا واجب [تر] از آن است.»^{۳۶۳} حتی برای آزاد کردن خیال یا اندیشه در جوامع شرقی، مبنای کار را بر تغییر الفبا می‌نهاد تا از این طریق و با زودتر باسواد شدن مردم، کار به تحولات اساسی منجر شود. در این که با باسواد شدن مردم، راه برای پیش‌رفت اندیشه و تفکر و تحولات اساسی سیاسی و اجتماعی باز می‌شد تردیدی نیست، اما این گمان که با تغییر الفبا و خط، مشکل باسواد کردن مردم حل می‌شد، گمان خامی بود که برجسته‌ترین اندیشمند و منتقد اجتماعی این دوره، نزدیک به ۲۰ سال عمر بر سر آن نهاد و در چند رساله و چندین نامه و یادداشت، صفحات بسیاری را در لزوم چنین کاری سیاه کرد. حتی آن جا که گمان می‌برد با دین‌فروشی و مسلمان‌نمایی، ممکن است کاری در این زمینه به پیش برد، برای جلب توجه علما و متدینین، برخلاف عقیده‌ی قلبی‌اش می‌نوشت: مغرضان کارم را و «مرا دشمن دین و دولت» به‌شمار می‌آورند، اما «من دشمن دین و دولت نیستم. من جان‌نثار و دوستدار ملت اشریعت و پیروان شریعت | او دولتم... شما می‌دانید که من در اسلامیت چه قدر راسخ‌القلبم و هرگز دینی را در دنیا بر دین اسلام ترجیح نمی‌دهم... و در این اعتقاد اولاد و اخلاف من نیز پیرو من خواهند بود. منظور رفع اسلامیت نیست.

معاذالله از این نیت نکوهیده، بلکه منظور در اسلامیت رفع جهالت است و ارتفاع اعلام ترقی در علوم و فنون و سایر جهات از قبیل عدالت و رفاهیت و ثروت و آزادیت برای ملت و معموریت وطن و بالجمله احیای شأن و شوکت نیاکان خودمان که قبل از اسلام بوده‌اند. نخستین قدمی که در این راه باید گذاشت تغییر الفبا با اسلام است.»^{۳۶۴}

این سخنان را در بیست و دوم سپتامبر ۱۸۷۰ میلادی (۱۲۸۷ قمری / ۱۲۴۹ شمسی) به علی خان که پیش از آن تاریخ قنصل ایران در تفلیس بود، نوشته بود و چند ماهی بعد، یعنی در دوم ژوئن ۱۸۷۱ میلادی (۱۲۸۸ قمری / ۱۲۵۰ شمسی) که هنوز کاملاً امیدش را از عثمانی‌ها در پذیرش الفبا از دست نداده بود، به ملکم نوشت که تا وقتی زنده‌ام با وزیرای استانبول با قلم خواهم جنگید و «... این دین اسلام که سد راه الفبا می‌شود،

این دین اگر زیب و بن بر نکم من خود نه علی ابن تقی حسنم»

و در همین نامه از سر خوش باوری به ملکم مژده داد که «عن قریب دوستانم» نسخه‌ی کمال‌الدوله را در جایی به چاپ خواهند رساند و در کل آسیا و افریقا منتشر خواهند کرد «آن وقت ببینیم که وزیرای اسلامبول چگونه دین خودشان را نگاه خواهند داشت.» دین‌شان «از دست خواهد رفت» و از سر ناگزیری «به قبول الفبا ما رضا خواهند داد.»^{۳۶۵} اما چند ماهی نگذشت که امیدش را برای قبولاندن الفبا به عثمانی‌ها به کلی از دست داد و در ۸ مارس ۱۸۷۲ میلادی (۱۲۸۸ قمری / ۱۲۵۰ شمسی) به ملکم نوشت که از عثمانی‌ها قطع امید کرده‌ام و «ایشان را مذمت هم نمی‌کنم»، چرا که «مطلب را خوب فهمیدند و دانستند که سلطنت دیسپوتیه ایشان و دین ایشان بعد از اجرای الفبا جدید و بعد از انتشار ترقی علوم از میان بدر خواهد رفت.»^{۳۶۶}

اهمیت تغییر الفبا برای دستیابی به مدنیت جدید غربی و ایجاد تحول بنیادی در جوامع اسلامی، در دید آخوندزاده تا بدان حد بود که از سال ۱۸۵۷ میلادی که کتابچه‌ای در تغییر الفبا و وجوب آن تألیف کرد تا سال‌های پایانی عمرش در ترویج و تبلیغ آن از پای نایستاد. اندکی پس از تدوین آن

کتابچه، یعنی در ۱۸۵۸ میلادی، نسخه‌ای از آن را به وزیر امور خارجه‌ی ایران و نسخه‌ای نیز به اولیای دولت عثمانی فرستاد و سال‌ها در این باره با دولتمردان و سیاستمداران ایران و عثمانی مکاتبه و محاجه کرد. نه دولت ایران و نه دولت عثمانی، هیچ‌کدام با «خیالات» او و با تغییر الفبا و خط اسلامی موافقت نکردند. در ۱۸۶۳ میلادی سفری به استانبول کرد تا شاید موافقت علما و اولیای دولت عثمانی را جلب کند. به گفته‌ی خودش در این سفر، میرزا حسین خان [مشیرالدوله] وزیر مختار ایران در استانبول که در گذشته قنصل دولت ایران در تفلیس بود و آخوندزاده را هم می‌شناخت، در کار او، کارشکنی کرد و «در پیش جمیع وزرای عثمانیه» او را «بدخواه دین و دولت اسلام نشان داد». ^{۳۶۷} با این همه کتابچه‌ی او به امر فوادپاشا صدراعظم عثمانی برای ملاحظه و اظهارنظر به «جمعیت علمیه عثمانیه» فرستاده شد و گرچه کارش را تحسین کردند اما «تجویز اجرایش را ندادند». در نتیجه آخوندزاده مأیوس و نومید به قفقاز بازگشت و در همان سال ^{۳۶۸} «به خیال این که سد راه الفبا جدید و سد راه سویلیزاسیون در ملت اسلام، دین اسلام و فئاتیزم آن است، برای هدم اساس این دین و رفع فئاتیزم و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجوب پراتستانترزم در اسلام، به تصنیف [مکتوبات] کمال‌الدوله شروع کرد...» ^{۳۶۹}

خوش‌باوری‌های منتقد نکته‌سنج و آگاهی چون آخوندزاده، درباره‌ی تأثیرات فرهنگی و اجتماعی نوشته‌ای چون «مکتوبات کمال‌الدوله» و الفبای پیشنهادیش، نشان می‌دهد که جنبش تجددخواهی ایران، از همان آغاز با چه ساده‌انگاری‌ها و آرمان‌طلبی‌های دور و درازی روبه‌رو بوده است. او که در خارج از ایران و در محیطی نسبتاً آزاد می‌زیست، البته این فرصت را داشت که با انتقادهای اساسیش بر دین‌باوری و بر شیوه‌های استبداد دینی و سیاسی در ایران و مشرق زمین، بر نحوه‌ی دید و تفکر بسیاری از تلاش‌گران معاصرش اثر بگذارد. گرچه الفبایش پذیرفته نشد و اقداماتش در تغییر خط اسلامی بی‌نتیجه ماند و مکتوبات هم در زمان حیاتش منتشر نگردید، اما

دست نوشته های آثارش در محافل روشنفکری ایران خوانده می شد و بسیاری از روشنفکران ایرانی چون آقاخان کرمانی، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، مجدالملک سینکی، جلال الدین میرزا قاجار، میرزا جعفر قراچه داغی، طالبوف و... از اندیشه های او تأثیر پذیرفتند و یافته ها و مسائل مورد بحثش را در نوشته های خود باز تاباندند.

اما روشنفکرانی که در ایران بودند یا تابعیت ایرانی داشتند، در طرح مباحث و مسائل نظری و شیوهی ارائهی آن مباحث با آخوندزاده اختلاف نظر اساسی داشتند. اختناق و فشار مذهبی و سیاسی ای که در ایران وجود داشت، بر کارشان و شیوهی ارائهی مطالبشان تأثیر مستقیم می گذاشت. اینان خود را ناگزیر می دیدند که مسائل مربوط به قانون خواهی و مفاهیم بنیادی نظام مشروطیت را به زبان شرعی و با تطبیق با قوانین شرع و ایجاد نوعی این همانی، مطرح بحث کنند تا خواست های سیاسی و اجتماعی شان مورد حمایت روحانیون، یا لاقلاً مورد حمایت بخشی از روحانیون روشن بین و مخالف حکومت استبداد قرار بگیرد. در عمل هم در پی آن بودند تا در هر اقدامی که می کنند از پیش، موافقت بخشی از روحانیون صاحب نفوذ را جلب کنند.

میرزا یوسف خان مستشارالدوله یکی از همین گروه روشنفکران بود. او یکی از کسانی بود که برای ایجاد راه آهن در ایران تلاش بسیاری کرد. ایجاد راه آهن از تهران به حضرت عبدالعظیم و از آن جا به قم، نخستین طرح او بود که به نام «پروژه ناصری راه آهن قم» تهیه شد و او لایحهی آن را در ۲۴ رمضان ۱۲۹۱ قمری (۱۳ آبان (عقرب) ۱۲۵۳ شمسی) نوشت. برای محکم کاری و جلب حمایت حکومت و برای آن که نشان دهد طرح یاد شده مورد مخالفت روحانیون قرار نخواهد گرفت، رأی «حاجی ملاصادق، مجتهد بزرگ قم» را جویا شد و مجتهد رأی موافقی به نفع طرح او و منافع کلی ایجاد راه آهن صادر کرد.^{۳۷۰} دومین طرح مستشارالدوله برای ایجاد راه آهن، مربوط بود به راه آهن تهران به مشهد. انتخاب این دو شهر مهم مذهبی بدان جهت صورت گرفته بود که منافی که ایجاد راه آهن در تسهیل ایاب و ذهاب زوار داشت، از

مخالفت روحانیون بکاهد. مستشارالدوله در مقدمه‌ی لایحه‌ی راه آهن تهران به قم، جزو منافع متعددی که برای ایجاد راه آهن برشمرد، به نکته‌ی اخیر چنین تصریح کرد که راه آهن «بواسطه سهولت زیارت اماکن مقدسه، اسباب تحصیل سعادت اخروی» هم است. لایحه‌ی راه آهن تهران به مشهد را در ۱۲۹۶ قمری، زمانی که در مأموریت خراسان بود تنظیم کرد. این جا هم برای این که موافقت روحانیون مشهد را به دست آورد، با بسیاری از آنان به گفتگو نشست، و سرانجام موفق شد که جدا از موافقت «نایب‌التولیه و گروهی از خادمان دستگاه تولیت»، موافقت و گواهی چند تن از مجتهدان و مدرسان علوم دینی مشهد: «میرزا باقر مجتهد، شیخ ابو محمد مجتهد، شیخ عبدالرحیم مجتهد، میرزا احمد مجتهد، آخوند ملا عبدالحسین مدرس» را به دست آورد،^{۳۷۱} و از روحانیون دیگر هم گواهی موافق بگیرد تا اجرای طرح مزبور، به جهت ترس از روحانیون، با مخالفت دولت روبه‌رو نشود. مستشارالدوله به جهت ارتباط فکری نزدیکی که با آخوندزاده داشت، با او در مسئله‌ی تغییر الفبا و خط یا اصلاح آن دو، هم عقیده بود. حتی در ۱۳۰۵ قمری کتابچه‌ای در تهران با نام «اصلاح خط اسلام» منتشر کرد. اما پیش از آن در همان ایامی که در خراسان بود، در ۱۲۹۷، سعی کرد از علمای آن جا فتوایی دال بر عدم مخالفت تغییر الفبا با شرع بگیرد. چنان که از میرزا نصرالله مجتهد فتوایی گرفت بدین مضمون که: «تغییر خط کتب یا اختراع خط جدید مطلقاً جائز است [و] بلا اشکال» و نوشت که اگر موجب تسهیل قرائت و تعلیم و تعلم گردد، «راجح» هم هست. مجتهد تصریح کرد که «اگر کسی توهم کند که این تغییر، تشبه به اهل خارجه است و جائز نیست، این توهم ضعیف است.» شرح مذاکرات مستشارالدوله با علمای مشهد، و نظر آن علما درباره‌ی تغییر یا اصلاح الفبا و خط در شماره‌ی ۲۲ روزنامه‌ی اختر، سال ۱۲۹۷ قمری منعکس شده است. مستشارالدوله می‌دانست که در ایران، حتی بیان نظری لزوم اخذ تأسیسات جدید مدنی، بی آن که جوانب شرعی آن سنجیده شود، خالی از مشکلات اساسی نیست تا چه رسد به طرح مسائل مربوط به اجرا و

برپایی آن نوع تأسیسات. و این امر یعنی اهمیت نقش روحانیون در موافقت یا مخالفت با این نوع تأسیسات تا آن حد روشن بود که از چشم خارجانی که مدتی نه چندان طولانی در ایران اقامت داشتند، پنهان نمی ماند. ناصرالدین شاه در ۲۶ ربیع الاول ۱۳۰۷ قمری (۲۹ آبان (عقرب) ۱۲۶۸ شمسی)، اولین خط تراموای تهران را افتتاح کرد. از بابت رعایت مسائل شرعی، واگن های آن را طوری ساخته بودند که «قسمت وسط آنها محفوظ و پوشیده باشد تا زنها در آن جا بنشینند و با مردها مخلوط نشوند.» دکتر فوریه طبیب مخصوص ناصرالدین شاه که این زمان در تهران بود می نویسد: گرچه «تراموای برای تهران بسیار مفید است» بیم آن می رود که این کار دوامی پیدا نکند. «مگر آن که روحانیون آن را به منفعت خود تشخیص دهند و دست از مخالفت بردارند.»^{۳۷۲} دیگر آن که فتوای چند مجتهد، گرچه امکان طرح آن مسائل را آسان تر می کرد، بدان معنی نبود که اصل موضوع، مورد موافقت روحانیون یا متدینین جامعه‌ی سستی قرار گیرد. نقش فتوای موافق یک مجتهد به آسانی می توانست با فتوای مخالف یک مجتهد دیگر خنثی شود.

روشنفکر این دوره اگر در طرح دیدگاه‌های سیاسی اش، به شکلی موفق می شد که از چنبره‌ی سانسور و اختناق سیاسی حکومت فرار کند، تازه با مشکل بزرگ تری روبه‌رو می شد که سانسور مذهبی و قدرت و نفوذ روحانیون که بر ذهنیت مذهبی جامعه‌ی سستی تسلط داشتند، پیش روی او می نهاد. تلاش روشنفکری این دوره از دو سو زیر ضربه بود. هم باید با سانسور و اختناق سیاسی حکومت می جنگید و هم باید مراقب مخالفت روحانیون می بود. اگر فعالیت‌های فکری و عملی جریان‌های روشنفکری با مخالفت این جناح روبه‌رو می شد، یا از حمایت بخشی از روحانیون برخوردار نمی گردید، کار از اساس دچار مشکل می شد. در نتیجه راه حل عملی‌ای که روشنفکران برای اجتناب از این مشکل در نظر گرفتند، این بود که مسائل نظری مربوط به اندیشه‌ی آزادی خواهی و تجدد را در لباس مذهب و مستند به آیات و احادیث ارائه دهند تا از مخالفت این جناح بکاهند. وقتی مستشارالدوله در

نامه‌ای در ۱۲۸۵ قمری (۱۸۶۸ میلادی) به آخوندزاده می‌نوشت: «من هم به کار بزرگی که منافع دولتی و ملتی آن زیادت‌تر از وضع الف باست مشغول هستم»،^{۳۷۳} منظور او از کار بزرگ همان گونه که پیش‌تر توضیح داده‌ام همین تطبیق دادن اندیشه‌ی آزادی‌خواهی با شرع بود. کار بزرگ او به صورت رساله‌ای کوچک، در ۷۶ صفحه و به نام «یک کلمه» در ۱۲۸۷ قمری (۱۲۴۹ شمسی) نوشته شد و در آن، مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر، مندرج در قانون اساسی فرانسه، به زبان شرع و مستند به آیات و احادیث تدوین گردید.

در این اختلاف مشرب با آخوندزاده، مستشارالدوله تنها نبود. ملکم در ۱۸۷۲ میلادی (۱۲۸۹ قمری) بر سر راه بازگشتش به ایران، در تفلیس به آخوندزاده توصیه می‌کرد که ساکنان عثمانی، ایران و قفقاز یا مسلمان‌اند یا یهود و یا نصارا و «تو میرزا فتحعلی به دین هیچ‌یک از ایشان نباید بچسبی و نباید که به ایشان بگویی که اعتقاد شما باطل است و شما در ضلالت هستید، باید چنان و چنان اعتقاد داشته باشید.»^{۳۷۴}

هنگامی که میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار)، وزارت عدلیه را عهده‌دار شده بود، به‌دست‌یاری مستشارالدوله در تشکیلات عدلیه‌ای که بنیان گذاشته بودند، روزنامه‌ای هم به نام روزنامه‌ی «وقایع عدلیه» منتشر می‌کردند که نخستین شماره‌ی آن در ۱۷ ذیحجه‌ی ۱۲۸۷ قمری (۱۹ اسفند (حوت) ۱۲۴۹ شمسی) منتشر گردید، شماره‌ی دوم و سوم آن در محرم و صفر ۱۲۸۸ قمری (۱۲۵۰ شمسی) منتشر شد. روزنامه‌ی «وقایع عدلیه» خیلی زود تعطیل گردید. به گمان آدمیت، بدان جهت تعطیل شد که «نگویند دولت می‌خواهد قانون تازه نهد، چه این بدعت بود و بدعت خلاف شریعت.» ملکم همان زمان یعنی در ۱۲۸۸ قمری، بر اساس همان نوع تلقی‌ای که در طرح مسائل جدید داشت، مطلبی خطاب به وزیر عدلیه نوشت و گوشزد کرد که «نوشتن قانون در روزنامه عدلیه چه لازم است که مایه پریشانی و اضطراب مردم شود و بگویند آیا چه بدعتی برای ما خیال کرده‌اند و چه رخنه‌ای در آیین ما منظور دارند.»^{۳۷۵}

این نوع ملاحظه کاری‌ها و شیوه‌ی عمل و دیدگاه روشنفکران ایرانی در طرح مسائل مشروطیت و قانون‌خواهی بارها مورد تاخت و تاز و انتقاد آخوندزاده قرار گرفته بود. او از سر ساده‌دلی و ساده‌باوری معتقد بود که بدون تغییر الفبا نمی‌توان کاری اصولی از پیش برد. به همین جهت از همان ابتدا به تلاش گسترده‌ی میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار) و همکاری نزدیک مستشارالدوله و ملک‌مبا، به‌دیده‌ی تردید می‌نگریست...

مشیرالدوله

(۱۲۴۳ - ۱۲۹۸ قمری)

دوره‌ی وزارت و صدارت میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار) (۱۲۸۷ تا ۱۲۹۷ قمری) دوره‌ای است که ما به‌طور جدی‌تر با مبانی مدنیت غربی آشنا می‌شویم. آدمیت در اندیشه ترقی و حکومت قانون، این دوره‌ی تحول‌آفرین را به تفصیل بررسی کرده است. میرزا حسین خان در ۲۹ رمضان ۱۲۸۷ (۲ دی (جدی) ۱۲۴۹ شمسی) به وزارت عدلیه، اوقاف و وظایف رسید. در همین دوره میرزا یوسف خان مستشارالدوله در کار عدلیه، جزو برنامه‌ریزان و همکاران اوست. آن‌گاه که میرزا حسین خان به منصب صدارت رسید (شعبان ۱۲۸۸ قمری - ۱۲۵۰ شمسی)، «فوراً ملکم خان را از اسلامبول احضار کرده و به معاونت صدارت منصوب نمود.»^{۳۷۶} حضور کسانی چون مستشارالدوله در کار عدلیه و قانون، و ملکم به‌عنوان مستشار صدارت، نشان می‌دهد که عصر سپهسالار چه امکانات تازه‌ای برای نوآوری به وجود آورده بود. نوآورترین روشنفکران این عصر در وزارت و صدارت او، این فرصت را به دست آورده بودند که لااقل بخشی از اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی خود را در عمل به تجربه درآورند. اما آخوندزاده بر اساس همان نوع تلقی خاص خود، و اختلاف‌نظری که با ملکم و مستشارالدوله داشت، از همان ابتدا، اقدامات میرزا حسین خان را در وضع قوانین جدید و نظم دادن به کار عدلیه، به‌زبان طنز و طعنه، مورد نکوهش قرار داد و آن نوع اقدامات را بی‌حاصل و بی‌ثمر خواند. تقریباً سه ماه پس از اعلان حکم وزارت عدلیه مشیرالدوله، آخوندزاده در مارس ۱۸۷۱ میلادی، در نامه‌ای به ملکم چنین نوشت:

«می‌گویند که پسر میرزا نبی خان [نام پدر مشیرالدوله]، در طهران بنای وضع قوانین گذاشته است. دیوانه است. نمی‌دانم که این قوانین را خواهد خواند؟». در همان نامه، استدلال می‌کند که عموم ملت بی‌سواد و بی‌علم و معرفت است. و در میان چهارده میلیون جمعیت ایرانی، حتی پانصد هزار نفر باسواد وجود ندارد و اگر «صد هزار مدرسه و مکتب هم برپا سازند» و الفبا همان الفبای قدیم باشد، باز پانصد هزار باسواد «بهم نخواهد رسید». در کشوری که وضع چنین است و اکثر حکام و کدخدایان و خدام بی‌سواد و بی‌بهره از علم‌اند، وضع قوانین یا عدم وضع آن «چه تفاوت خواهد داشت؟»^{۳۷۷}

بعد از آن که میرزا حسین خان مشیرالدوله، ملکم را برای مشاورت در کار صدارت، از عثمانی به تهران فرامی‌خواند، آخوندزاده در نامه‌ای که به تاریخ ۸ مارس ۱۸۷۲ میلادی (۱۲۸۸ قمری - ۱۲۵۰ شمسی) به ملکم می‌نویسد، از او می‌خواهد که با مشیرالدوله همکاری نکند. در بخشی از آن نامه می‌نویسد: می‌گویند شما را به تهران دعوت کرده‌اند، «اما نمی‌دانم خواهید رفت یا نه؟ اگر امید اجرای الفبای خودتان را دارید، بروید. والا بچه کار می‌روید؟» در تأیید نظرش به قول شارل میسمر استناد می‌کند که در جوامع اسلام «هرگونه اقدامات بر قوانین و تنظیمات، قبل از تغییر و اصلاح الفبا بی‌ثمر است... بی‌ثمری سعی و تلاش طوایف اسلامی مطلقاً ناشی از آن است که فی‌مابین ایشان ترقی معنوی و خیالی... یعنی ترقی علمی که به اصطلاح فرنگیان ترقی theoric است، به ترقی عملی یعنی pratique سبقت نکرده است.»^{۳۷۸} حاصل این سخن را در نقد بر «یک کلمه» و دیدگاه‌های مستشارالدوله نیز می‌آورد. در دید او، اخذ دستاوردهای مدنیت غرب، مثل تنظیمات، قانون، عدالتخانه، راه آهن و... بی‌آن که در نحوه‌ی تفکر و اندیشه‌ی جامعه‌ی اسلامی، تحولی بنیادی رخ دهد، راه به جایی نمی‌برد. اصرارش بر تغییر الفبا هم در اصل بدان جهت بود که معتقد بود تغییر الفبا و سهولت در کار آموزش تنها راهی است که جوامع شرقی را هرچه سریع‌تر با علم و فرهنگ غرب و مهم‌تر از آن با اندیشه و تفکر جدید آشنا می‌کند. در نتیجه در نحوه‌ی دید و تفکر شرقی‌ها،

دگرگونی ایجاد می‌شود و بر اثر این دگرگونی زمینه برای اخذ و گسترش دستاوردهای مدنیت غرب به شیوه‌ی اصولی فراهم می‌آید. به همین جهت به‌زعم او، اقدامات مشیرالدوله در ایجاد تنظیمات، وضع قوانین و تلاش برای مدرن کردن جامعه‌ی ایران، جامعه‌ای که اکثریت مردم آن از خواندن و نوشتن محروم بودند، و تفکر و اندیشه‌ی مجانی برای رشد نداشت، کاری عبث بود.

در همان نامه به ملکم می‌گفت: عاقبت کار پسر بی‌سواد میرزا نبی‌خان، یعنی مشیرالدوله را خواهیم دید. حتی با اشاره به کتابچه‌ی وزیر و رفیق ملکم خان، نوشت که استحقاق مشیرالدوله از وزیر همان رساله بیشتر نیست. «تفاوتش این است که او پاره‌ای چیزها را از شما و دیگران طوطی‌وار یاد گرفته است. اما بنده دیسپوت و egoiste است.» حتی به ملکم توصیه می‌کند که «به پاره‌ای ملاحظات»، تابعیت دولت عثمانی را از دست ندهد، چرا که معلوم نیست میرزا حسین خان به چه جهت او را به تهران طلبیده است. شاید هدفش این باشد که «مثل تو شخص هنرمند و صاحب قلم و صاحب زبان در مملکت خارجه نباشد و می‌خواهد تو را از آن جا دور افکند تا قلمت شکسته و زبانت بسته گردد.»^{۳۷۹}

آن نامه را در ۲۸ مارس ۱۸۷۲ به ملکم نوشته است، اما در نامه‌ی دیگری که در همان سال و شاید با یکی دو ماه اختلاف، به میرزا یوسف خان مستشارالدوله می‌نویسد، با لحن و شیوه‌ی کاملاً متفاوتی درباره‌ی اقدامات میرزا حسین خان مشیرالدوله داوری می‌کند. در این نوع داوری‌های آخوندزاده درباره‌ی مشیرالدوله، جدا از اختلافات اصولی، ردپای اختلافات شخصی را هم می‌توان دید. به داستان این اختلاف و «غرض شخصی» در بسیاری از نامه‌های آخوندزاده اشاره شده است. در همان نامه‌ای که در همان سال ۱۸۷۲ میلادی (۱۲۸۸ قمری) به مستشارالدوله نوشت، تصریح کرد که «بواسطه غرض شخصی» نمی‌توان از «حقانیت عدول» کرد و اضافه کرد که «از هجرت تا امروز در عقل و رشد، در دانش و تدبیر، در اصابت رأی،... ملت خواهی و دولت پرستی و کاردانی» وزیری مثل مشیرالدوله در ایران «به

عرصه وجود نیامده است»، پس نمی‌توان گفت که «تدابیر او مطلقاً بی‌فایده است»، فواید احداث «مجلس اعانت فقرا»، «رفع رشوه» و کارهایی از این دست را چگونه می‌توان انکار کرد، اما «حرف ما در این است که همه این زحمات او... بعد از خودش کان لم یکن خواهد شد.» باید در کنار این کارها به «انتشار علوم» و «تسهیل آلت تعلیم و تربیت» همت گمارد تا بعد از او «لیبرال»هایی باشند که بتوانند اقدامات او را «انجام و دوام» دهند. از مستشارالدوله می‌پرسد: «اتخاذ روش یورویپایان به توسط کدام استطاعت صورت خواهد گرفت؟»^{۳۸۰} در این تغییر لحن در داوری درباره کارهای مشیرالدوله، تلاش و نظریات مستشارالدوله دخیل بود. نامه‌ی آخوندزاده در پاسخ نامه‌ای نوشته شده بود که در آن مستشارالدوله، مشیرالدوله و اقدام‌های او را با پطرکبیر و اقدام‌های او مقایسه کرده بود و نوشته بود که مشیرالدوله «همان معامله را با ایران خواهد کرد که پطرکبیر با روسیه کرد.»

چندی بعد که مستشارالدوله «نایب الوزاره»ی تبریز شد، آخوندزاده «نایب الوزارگی» را به او تبریک گفت، اما باز از سر انتقاد نوشت: «جمیع تنظیمات و تجدیدات خوب است، ولی بنا است و پای بست ندارد و بی‌دوام است، امر موقتی است. بعد از چند روز نسیاً منسی خواهد شد. باید علوم و معارف فی مابین کل اصناف ملت از اعلی و ادنی، از وضع و شریف بلااستثناء عمومیت پذیرد... حالا با پاره‌ای بازیچه‌ها دل خودتان را خوش بدارید، عیب ندارد. مسلم است که راه آهن وطن شما را آباد و ایمن خواهد کرد، اما سعادت کامله ملت شما منوط به شروط و اوضاع دیگر است که مبدأ کل آنها انتشار علوم و ترویج مطالب کمال‌الدوله است و این هردو موقوف به تغییر الفباست...»^{۳۸۱}

همان‌گونه که آخوندزاده پیش‌بینی می‌کرد، اقدامات و برنامه‌های مشیر-الدوله در جهت ایجاد دولتی منتظم و نوسازی بنیان‌های اقتصادی، اداری و حقوقی حکومت، سرانجام با شکست مواجه شد. عوامل استبداد سیاسی یعنی درباریان و عوامل استبداد مذهبی یعنی مجتهدان مستبد با پشتیبانی سیاست

خارجی، یعنی عوامل روس‌ها، زمینه‌ی برانداختن صدارت مشیرالدوله را فراهم کردند. بررسی نقش روس و انگلیس در شکل‌گیری وقایع و سمت و سو یافتن جریان‌های سیاسی در ایران، موضوع بررسی‌های جداگانه‌ای است. بزرگ‌ترین مشکل حکومت در عصر قاجار و مهم‌تر از همه مشکل بزرگ همه‌ی صدراعظم‌ها و نخست‌وزیران این دوره، حفظ تعادل در ارتباط با این دو قدرت مسلط استعمارگر خارجی بود. اگر کفه‌ی ترازوی دولت به نفع یکی از این کشورها می‌چرخید، کشور دیگر همه قوای خود را برای سرنگونی دولت و صدراعظم آن به کار می‌گرفت.

در صدارت مشیرالدوله، موافقت با قرارداد زیان‌بار رویتز، (هجدهم جمادی‌الاول ۱۲۸۹ قمری / ۲۵ ژوئیه ۱۸۷۲ میلادی) در اصل همان‌گونه که آدمیت بر اساس منابع و اسناد دست اول نشان داده است، بدان جهت صورت گرفت که در عمل، تضمینی برای حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران فراهم آید. تمامیت ارضی‌ای که از مدت‌ها پیش در خطر افتاده بود. روس‌ها همچنان خیال بلعیدن بخش‌های دیگری از سرزمین ما را در سر داشتند. مشیرالدوله می‌اندیشید، چون طرف قرارداد یک انگلیسی است، با عملی شدن برنامه‌های آن، هم ایران به موقعیت تازه‌ی اقتصادی و سیاسی دست می‌یافت و هم عملاً دولت انگلیس در حمایت از این قرارداد، مانع دست‌اندازی‌های روس‌ها می‌شد، اما این زمان به دلایلی که جای بحث آن این جا نیست، سیاست انگلیس با سیاست روس همسویی داشت، در نتیجه دولت انگلیس از قرارداد رویتز حمایت نکرد و رویتز نتوانست سرمایه‌ی لازم را برای عملی کردن مفاد قرارداد فراهم آورد. دست به دامن آلمان‌ها شد. دولت آلمان هم به جهت همسویی سیاست خارجیش با روس‌ها، به حمایت از رویتز برخاست و حاضر به سرمایه‌گذاری نشد و چون رویتز نتوانست در موعد مقرر و پیش‌بینی شده در قرارداد، برنامه را آغاز کند، عملاً قرارداد لغو شده بود.

این زمان شاه و صدراعظم در سفر فرنگ بودند. عوامل داخلی و خارجی دست در دست هم ظاهراً در جهت مخالفت با قرارداد رویتز مقدمات بلوایی

را برای سرنگونی مشیرالدوله فراهم آوردند. «اهل دولت و چندتن از ملایان»^{۳۸۲} ابزار برپا کردن آن بلوا شدند و یک بار دیگر اتحاد دو شعبه‌ی استبداد دینی و سیاسی را به نمایش گذاشتند. شاه، صدراعظم و همراهان وقتی در انزلی پیاده شدند (۱۴ رجب ۱۲۹۰ قمری - ۱۶ شهریور (سنبله) ۱۲۵۲ شمسی) عریضه‌ای تلگرافی از شاهزادگان، درباریان و وزرا به شاه رسید که خواهان خلع صدراعظم شدند. بلواکنندگان در خانه‌ی انیس‌الدوله بست نشسته بودند، همراهان شاه که در توطئه دست داشتند به اصطبل شاهی پناهنده شدند و همان مضامین را تکرار کردند. دو روز بعد مشیرالدوله استعفا کرد. شاه با تأثر پذیرفت اما به زودی پشیمان شد، در ۱۷ رجب مجدداً او را به صدارت برگزید، شاه خیال تنبیه اخلاص‌گران را داشت که در بیستم رجب در منجیل گیلان نامه‌های تند دو مجتهد معروف عصر، حاج ملاعلی کنی و سید صالح عرب، به شاه رسید. هردو مجتهد صدراعظم متجدد، قانون‌خواه و نوآور را به کفر و زندقه منسوب و تکفیر کردند. حتی سید صالح عرب صریحاً نوشت که صدراعظم «واجب القتل» است.^{۳۸۳} فتوای دو مجتهد ضربه‌ی نهایی را وارد آورد. به قول دکتر دیکسون طبیب مخصوص دربار که این زمان در منجیل بود، «شاه از کاغذهای علمای شرع بیمناک گردید. به صدراعظم پیغام داد: استعفانامه‌ای که در رشت داده بودید، حالا می‌پذیرد و صلاح در این است که به تهران نیاید.»^{۳۸۴}

مشیرالدوله در ۲۱ رجب همان سال از صدارت برکنار شد. از این سو، مشیرالدوله از اسماعیل‌آباد به رشت باز می‌گشت و از آن سو میرزا یوسف خان مستشارالدوله، روشنفکر آزادی‌خواه و هم‌مسلك و همکار مشیرالدوله را «به‌طور حبس... به طهران می‌بردند». اعتمادالسلطنه در سفرنامه‌اش در مطالب مربوط به روز دوشنبه بیست و نهم (رجب) همان سال می‌نویسد که نصف‌شب از قزوین بیرون آمدم، «اول طلوع آفتاب به چاپارخانه عبدالله آباد رسیدم. شنیدم میرزا یوسف خان مستشار که نایب‌الوزاره آذربایجان بود آنجاست... دیدنی از او کردم. معلوم شد دیوان از او طلبی دارد به این جهت او

را محبوساً به دارالخلافه می‌برند. اما با احترام که به حساب برسند.^{۳۸۵} او را می‌بردند تا در واقع به حساب مشیرالدوله و برکشیدگانش برسند. شاه البته از سرکشی شاهزادگان، درباریان و دسیسه‌ی وزرا دلگیر و از این که علی‌رغم میلش ناگزیر شد صدراعظمش را هنوز به پایتخت نرسیده از کار برکنار کند، خشمناک بود. پس با رسیدن به تهران، مشیرالدوله را به وزارت امور خارجه منصوب کرد و به قول امین‌الدوله «دماغ مردم را مالید که خلاف حکم سلطان رأی جستن، به خون خویش [باشد] دست شستن...»^{۳۸۶}. شاه سردهسته‌های بلواگران را از مرتبت انداخت: میرزا سعیدخان وزیر امور خارجه را که طرفدار روس‌ها بود، از کار برکنار کرد و معتمدالدوله را به حکومت لرستان فرستاد، عده‌ای را هم از کار معزول کرد.

شاه در بخشی از نامه‌ای که در اواخر رجب همان سال (۱۲۹۰ قمری - ۱۲۵۲ شمسی) به مشیرالدوله نوشت، به او توصیه کرد وقتی برای وزارت به تهران آمدید «با همه طبقات به‌طور مهربانی راه بروید، خاصه با ملاها».^{۳۸۷} امین‌الدوله درباره‌ی هراس شاه از ملاها نوشت: «اگر نه... تملق بی‌محل و خصوصیت و عجز به ملاها بود، لجاج و استبداد شاه اقتضای آن داشت که [مشیرالدوله] را باز به مسند صدارت بکشند.» اما چنین نکرد و «علمای شرع اسلام»، با آن همه «سجلات صریحه در کفر مشیرالدوله، ساعت و انگشتی و وجوه نقد گرفتند و همه او را مؤمن طاق شمردند و باب مراوده میان ایشان و مشیرالدوله باز شد. بجای آنکه... علمای دین فروش را از نظر بیندازند و از پیشوایان، به آنها بگردند که به کار دنیا نمی‌پردازند و به حق مشغولند، همین آقایان دروغگو و دور از دین و آیین که از تکفیر و لعن بیجای خود باج گرفته بودند، رواج گرفتند، زبان و قلمشان در امور دیوان راه یافت».^{۳۸۸}

مشیرالدوله در نامه‌ای که پس از معزولی از رشت به شاه نوشت، در پاسخ سفارش‌های شاه به رعایت حال ملاها تصریح کرد که در سال قحطی (۱۲۸۸ قمری - ۱۸۷۱ میلادی) از هیچ کمکی به خانواده‌ی سید صالح عرب^{۳۸۹} دریغ نکردم. حالا همین آقا «فدوی را زندیق می‌نویسد.» در همان سال قحطی آن

مجتهد دیگر یعنی «حاجی ملاعلی [کنی] غله انبار داشت و مردم از گرسنگی می‌مردند... او خرواری پنجاه تومان پول می‌برد و غله را به امید گرانتر فروختن، نمی‌داد و بندگان خدا تلف می‌شدند. حالا آنها حافظ شریعت، فدوی مخرب دین است.»^{۳۹۰} اما مخالفت روحانیون با مشیرالدوله، ریشه در امر اساسی‌تری داشت و آن این بود که صدراعظم تجددخواه، در دوران صدارتش «مداخله‌ی امر دولت را به ایشان تجویز نمی‌کرد...»^{۳۹۱} و در پی اساسی بود مبتنی بر نظم و قانون و تجدد و نوآوری. شاه هم در پاره‌ای مراحل با اندیشه‌های او همراه بود، اما چنان که گفتیم فشار دو شعبه‌ی استبداد سیاسی و دینی او را متزلزل می‌کرد. شاه نگران این بود که مبادا نوآوری و تجدد، مخالفت روحانیون را برانگیزاند و اساس سلطنتش متزلزل شود. تلاش‌های نیمه‌کاره‌ی او در پذیرش تنظیمات جدید، تشکیل شورای دربار یا «مجلس وزرای دربار اعظم»، معمول داشتن «رسم تنظیمات حسنه»، «وضع صندوق عدالت»، افتتاح مجدد دارالشورای کبری و مجلس وزرا در ۱۲۹۲ قمری (۱۸۷۵ میلادی)، ایجاد مجلس تحقیق در ۱۲۹۳ قمری، تقسیم امور کشور بین مشیرالدوله و مستوفی‌الممالک در ۱۲۹۴ قمری، تقسیم امور کشور بین مشیرالدوله، مستوفی‌الممالک و نایب‌السلطنه در ۱۲۹۵ قمری، سرگردانی و سرگشتگی شاهی را نشان می‌دهد که در کار نظم مملکت در مانده است.

در این تقسیم آخری (سال ۱۲۹۵ قمری - ۱۸۷۸ میلادی) وزرا را مسئول دانست و تصریح کرد که «باید وزرای مسئول، خود را کنفس واحده فرض کرده، در نیک و بد هر کار، خود را شریک و سهم بدانند.» در ایجاد این اداره و ترتیب جدید، آرزوهای دور و دراز هم داشت. «منع تعدی حکام به رعایا»، «ایجاد قوانین و قواعد جدید» برای حفظ رعیت و مردم، «انتشار صنایع و رواج تجارت و انکشاف معادن و ساختن راهها و پلها و نگاهداری ابنیه و عمارات، گذاشتن نظم درست که مردم از مال و جان خود ایمن و ناموس خلق محفوظ باشد، نظم طرق و شوارع، تأدیب و قمع اشرار... برقرار کردن دیوان-خانه‌های مظالم در هر شهر... فرستادن اطبای حاذق به هرجا، تشکیل مجالس

حفظ صحت و تکمیل و تصحیح دواخانه‌ها در هر شهر... اجرای قانون آبله-کوبی حتی در میان طوایف صحرائشین»^{۳۹۲} اهم وظایفی بود که اجرای آنها را از وزرای مسئول می‌خواست.

شاه از یک سو دل به تجدد و نوآوری و قانون می‌سپرد تا کشورش در عداد کشورهای متمدن درآید و نظم و ترتیبی در امور پیدا شود و از سویی دیگر، اندیشناک این بود که همین مایه تجدد و نوآوری در نظم، باعث وحشت مستبدان درباری و روحانیون گردد و به بلوا و آشوب و سقوط سلطنت منجر شود. او خود قربانی نظم یا بی‌نظمی‌ای بود که نماینده و نگهبانش بود. شورش درباریان، وزرا و شاهزادگان و همصدایی دو مجتهد پر قدرت با آنان برای سقوط صدارت مشیرالدوله، درسی به شاه داد تا بداند که کجا ایستاده است. با این همه بعد از عزل مشیرالدوله از صدارت، یکباره از فکر پیش‌رفت و ترقی دست برداشت. از مشیرالدوله خواست که به تهران بیاید و وزارت امور خارجه را بپذیرد و طرف مشورت شاه باشد و بگذارد که شاه خود برنامه‌ی ترقی را آن‌گونه که صلاح می‌داند به پیش ببرد. در ۱۲۹۰ قمری به مشیرالدوله نوشت: «اگر مثل شما یک آدم دل‌سوزِ باغیرت و طالب ترقی، در پیش دست من باشد، بس کارهای عمده بزرگ می‌توانم بکنم. ماحصلش این است که شما خود را وقف میل و اجرای خیالات من بکنید، به خدا قسم از زمان صدارت بهتر می‌توانید کار بکنید»^{۳۹۳}

شاه در همین نامه فهرستی از کارهای مهمی را که می‌بایست انجام بگیرد، برشمرد، «ساختن مدارس جدید و بیمارخانه»، «آسوده داشتن ملل متنوعه ایران»، «راه انداختن کارخانه‌ها، خاصه چرخ سکه»، ساختن راه‌ها، ترقی گمرک، ترقی پست و... از کارهای مهمی بود که اجرای آنها را در نظر داشت، اما پوسیدگی نظام استبدادی، مجال به اجرای نوآوری‌های جدید نمی‌داد. تجدد، دشمنان بسیاری داشت. عقب‌ماندگی ذهنی مردم جامعه، فقدان یک نیروی منسجم و کارآمد و کاردان در دولت، مداخلات ویرانگر روس و انگلیس و تزلزل و هراس شاه، روز به روز بر مشکلات می‌افزود... اما هنوز

مشیرالدوله به حسن‌نیت شاه بی‌اعتقاد نبود. در ۱۲۹۱ قمری، آن‌گاه که وزارت خارجه را در عهده داشت، در پاسخ به ملکم، از این حسن‌نیت شاه سخن گفت و نوشت: «تغییراتی که بعد از معاودت از سفر [اول] فرنگستان تا به حال به وقوع رسیده است و شنیده‌اید، همه از روی عقل و تدبیر و مصالح داخله و تفرقه این جمع بوده است» و این «تدبیر همایونی» برای تضعیف «آن جمعی» به کار گرفته شد که «این فتنه را حادث کرده بودند.»^{۳۹۴} اشاره‌ی او به درباریان و مجتهدانی بود که در بلوای عزل او شرکت داشتند. اما دیری نگذشت که واقعیت تلخ چهره نمود و مشیرالدوله دریافت که «تدبیر همایونی» کار را به تقدیر حواله کرده است و شاه چندان میلی به تنظیمات جدید و پیش‌رفت و ترقی ندارد. پس در ۱۲۹۲ قمری در نامه‌ای به شاه، به مشکل شاه در پیشبرد برنامه‌ی ترقی و ملاحظات و هراس او این‌گونه اشاره کرد: «یقین دارد که اگر در بعضی مواقع از جانب سنی‌الجوانب ملوکانه، خودداری در نشر علوم ترقی و ایجاد موجبات ثروت از قبیل بانک و غیره ظاهر می‌شود، مبتنی بر یک حکمت مخصوصه است، و پس از مراجعت از سفر فرنگستان، طبیعت اهل مملکت و روش طبیعی وضع حالیه را نوعی ملاحظه فرموده‌اند که هنوز مستعد... نشده و موقع شروع نرسیده است.»^{۳۹۵} چنان که پیداست هراس شاه از «طبیعت اهل مملکت و روش طبیعی وضع» مردم، به شیوه‌ی محترمانه در نامه‌ی مشیرالدوله به «حکمت مخصوصه» تعبیر شد. حکمتی که از ترس مایه می‌گرفت و با ترس عجین بود.

گرچه تلاش میرزا حسین خان مشیرالدوله در اصلاح دستگاه کهن استبدادی، بی‌نتیجه ماند و سیاست‌های اجتماعی، حقوقی و اقتصادی او که متأثر از دیدگاه‌های ملکم بود، با شکست مواجه شد، اما بذر اندیشه‌ی تجدد را در بخشی از اذهان علاقه‌مند فرو نشاند و زمینه‌ی انتقاد گسترده‌ای را علیه نظام کهن استبدادی فراهم آورد. در همین دوره بود که تا حدی فواید قانون و نظم، لااقل در بخش‌هایی از سازمان‌های حقوقی، نظامی و اداری که در زیر نظر او اداره می‌شد، شناخته گردید و احترام به قانون و اهمیت آن گسترش یافت.

دوره‌ی او، دوره‌ی شکوفایی روزنامه‌های نسبتاً آزاد و انتشارات جدید هم بود. پیش از آن که به وزارت عدلیه دست یابد، چهار روزنامه در ایران منتشر می‌شد: روزنامه‌ی دولتی مصور (روزنامه دولت علیه ایران)، روزنامه دولتی غیر مصور، روزنامه علمیه و روزنامه ملتی. و اگر روزنامه‌ی دولتی مصور و غیر مصور را یکی حساب کنیم، می‌توان گفت در مجموع سه روزنامه منتشر می‌شد. روزنامه‌ی دولتی، علمیه و ملتی. در کتاب اندیشه ترقی، اشتباهاً در ذکر این چهار روزنامه، ظاهراً به جای روزنامه‌ی دولتی غیر مصور، از «روزنامه ملت سنیه ایران» نام برده شده است.^{۳۹۶} حال آن که روزنامه‌ی ملتی همان روزنامه‌ی ملت سنیه ایران است که از شماره‌ی سوم تغییر نام داد و به روزنامه‌ی ملتی معروف شد. شماره‌ی اول آن در پانزدهم محرم ۱۲۸۳ قمری (۱۰ خرداد (جوزا) ۱۲۴۵ شمسی) و شماره‌ی دوم آن در چهاردهم ربیع‌الاول ۱۲۸۳ قمری (۵ مرداد (اسد) ۱۲۴۵ شمسی) به نام روزنامه‌ی ملت سنیه ایران منتشر شد و از شماره‌ی سوم به بعد به نام روزنامه‌ی ملتی موسوم گردید و سال‌ها به همین نام منتشر می‌شد. آخرین شماره‌ی آن در بیستم جمادی‌الآخر ۱۲۸۷ قمری (۲۴ شهریور (سنبله) ۱۲۴۹ شمسی) یعنی سه ماهی پیش از آن که مشیرالدوله به وزارت عدلیه (۲۹ رمضان ۱۲۸۷ قمری - ۱۲۴۹ شمسی) برسد، منتشر شد و بعد از آن تعطیل گردید. همه‌ی این روزنامه‌ها (به دو معنی) دولتی بودند و در مطبعه‌ی همایونی و با هزینه‌ی دولت منتشر می‌شدند و مستقیماً زیر نظر وزارت علوم و دارالطباعه‌ی همایونی اداره می‌شدند. با این تفاوت که اگر صریحاً لفظ دولت یا دولتی، ایران یا دولت ایران در عنوان روزنامه قید می‌شد، منظور آن بود که روزنامه منعکس کننده‌ی احکام، فرامین و گزارش‌ها و اخبار رسمی «دولت» یعنی «سلطنت» ایران است و از این بابت سندیت دارد و می‌تواند مورد استناد قرار گیرد. چنین روزنامه‌ای تماماً در «قید رسمیت» بود. حال آن که روزنامه‌ی ملتی که هزینه‌ی انتشار آن را هم دولت می‌پرداخت و به این معنی اخیر روزنامه‌ای دولتی بود و زیر نظر وزیر علوم و انطباعات اداره می‌شد، اما چون از قید رسمیت آزاد بود، به آن، عنوان «ملتی»

داده شده بود. چنان که می‌شد هر نام دیگری هم به آن داد جز نام دولتی. در اعلان نخستین شماره‌ی روزنامه‌ی ملتی (ملت سنیه ایران) آمده بود: «از جانب سنی‌الجوانب همایون شاهنشاهی خلدالله ملکه و سلطانه امر و مقرر است که روزنامه ملتی بر سبیل آزادی نگارش یابد تا خاص و عام از فواید آن بهره یابند.»^{۳۹۷} بدیهی است که منظور از آزادی آن نبود که هرچه دلشان می‌خواهد بنویسند. منظور از آزادی در عبارت «بر سبیل آزادی» این است که از قید رسمیت نشر مطالب، احکام، فرامین و گزارش‌های رسمی دولتی (سلطنتی) آزاد است و به همین جهت در عنوان روزنامه لفظ دولتی نیامده است. چنان که روزنامه‌ی دیگری هم که به مطالب صرفاً علمی می‌پرداخت، روزنامه‌ی علمیه نامیده شده بود. اما چنان که پیش‌تر هم گفته‌ام هم روزنامه‌ی ملتی و هم روزنامه‌ی علمیه چون با هزینه‌ی دولت و زیر نظر وزیر علوم و در دارالطباعة همایونی منتشر می‌شد، روزنامه‌هایی بودند دولتی و متعلق به دولت (سلطنت).

بیشتر مطالب روزنامه‌ی ملتی در شرح حال شعرای قدیم و جدید ایران بود و فقط «در بعضی از نمرات آن آگاهی مختصری از وقایع دربار» درج می‌شد. فهرست مطالب این روزنامه را صدر هاشمی در تاریخ جراید به دست داده است.^{۳۹۸}

اما قصدم از توضیح این مطالب، تصحیح یک اشتباه اساسی است. اشتباهی که ریشه در عدم شناخت چگونگی کاربرد و معنای لفظ «دولت» در این دوره دارد و با بحث پیشین ما درباره‌ی مفهوم ملت و دولت بی‌ارتباط نیست.

چند ماهی پس از آن که میرزا حسین خان مشیرالدوله به وزارت عدلیه و... رسید، روزنامه‌های پیشین یعنی روزنامه‌های دولتی و علمیه تعطیل شدند. روزنامه‌ی «ملتی» حدوداً سه ماه پیش از آن تاریخ تعطیل شده بود. جای آن روزنامه‌ها را روزنامه ایران گرفت و این روزنامه که اداره‌ی آن به محمد حسن خان صنیع‌الدوله سپرده شده بود، روزنامه‌ی رسمی دولت ایران بود (ایران به جای دولتی یا دولت ایران به کار گرفته شد). بر اساس اطلاعات موجود یا اطلاعاتی که ما بدان دسترسی داشته‌ایم، از آغاز دوران صدارت و وزارت

مشیرالدوله (سپهسالار)، تا پایان عصر وزارت او (۱۲۹۷ قمری - ۱۸۸۰ میلادی) مجموعاً ۹ روزنامه در ایران منتشر شده است. شش روزنامه در پایتخت به نام‌های «ایران»، «علمی»، «وقایع عدلیه»، «نظامی»، «مریخ» و «وطن» و سه روزنامه در شیراز و تبریز و اصفهان. درباره‌ی روزنامه‌ی شیراز، آدمیت به نقل از روزنامه‌ی ایران، (۸ رمضان ۱۲۸۹ قمری - ۱۹ آبان (عقرب) ۱۲۵۱ شمسی) می‌نویسد «در ۱۲۸۹ به حکم دولت در شیراز روزنامه‌ی هفتگی ایجاد شد که به زبان فارسی و عربی منتشر می‌گردید. نام این روزنامه را «شناختیم»^{۳۹۹} اما نام این روزنامه «فارس» بوده است و مدیر آن میرزا تقی خان سرتیپ، حکیم‌باشی ظل‌السلطان بود، که آن روزنامه را در ایام فرمان-فرمایی ظل‌السلطان در فارس در شهر شیراز به مدت یک سال منتشر کرده است. روزنامه فارس گرچه ابتدا به فارسی و عربی منتشر می‌شد، اما «از شماره ۴ به این طرف فارسی شد»، بعدها نیز در اصفهان، در ایام حکومت ظل‌السلطان، روزنامه‌ی فرهنگ به مدیریت او برپا شد و شماره‌ی اول آن در تاریخ دوم جمادی‌الاولی ۱۲۹۶ قمری (۴ اردیبهشت (ثور) ۱۲۵۸ شمسی) منتشر شد. این روزنامه به مدت ده سال و به‌طور مرتب منتشر گردید. ۴۰۰ روزنامه‌ی تبریز نیز در همین سال (۱۲۹۶ قمری) به دستور مظفرالدین میرزا ولیعهد در شهر تبریز دایر گردید.

آدمیت می‌نویسد: جدا از روزنامه‌ی ایران «میرزا حسین خان [مشیرالدوله، و سپهسالار بعدی] خود بنیانگذار چهار روزنامه‌ی مستقل است: "وقایع عدلیه"، "نظامی"، "مریخ" و "وطن"... از آنها گذشته روزنامه‌ی "علمی" نیز در این دوره برپا گشت و با عزل مشیرالدوله تعطیل شد. روزنامه‌ای هم در شیراز ایجاد گردید. چون دوره‌ی سپهسالار بسر آمد هیچکدام از آن روزنامه‌ها برجای نماند مگر روزنامه‌ی رسمی "ایران". در ضمن، اینکه بعدها صنیع‌الدوله نوشت: در ۱۲۸۸ "اداره روزنامجات دولت... به بنده مؤلف" واگذار گردید، (و تذکره‌نویسان هم آن را بازگو کرده‌اند)، درست نیست. به شرحی که بیاید صنیع‌الدوله در اداره‌ی هیچکدام از روزنامه‌های این دوره، مگر روزنامه‌ی ایران و

علمی، بهیچوجه دخالتی نداشت و آن چهار روزنامه دیگر از اختیار و مسئولیت او بیرون بود.»^{۴۰۱}

اما به شرحی که در زیر خواهیم نوشت، مشخص خواهد شد که صنایع‌الدوله راست گفته است و در آن چه که بعدها نوشت و ادعا کرد که «اداره روزنامجات دولت» در آن دوره، با او بوده است، سخنی به گزاف نگفته است. اداره‌ی سه روزنامه‌ی مهم پایتخت یعنی «ایران»، «علمی» و «مریخ» که روزنامه‌های رسمی و غیررسمی اما دولتی بودند با او بود. دولتی، آن گونه که در عرف و در فرهنگ زمان فهمیده می‌شد. اما سه روزنامه‌ی دیگر یعنی وقایع عدلیه، نظامی و وطن روزنامه‌های رسمی و دولتی نبودند که اداره‌ی آنها در عهده‌ی او باشد. برای این که موضوع روشن شود، باید با مفهوم و چگونگی کاربرد دو اصطلاح «رسمی» و «دولتی» بیشتر آشنا شویم. می‌دانیم که روزنامه‌ی علمی، روزنامه‌ی دولتی بود، به این معنی که با هزینه‌ی دولت و زیر نظر اداره انطباعات و صنایع‌الدوله منتشر می‌شد. اما این روزنامه، روزنامه‌ی «رسمی» نبود. به همین جهت با آن که روزنامه‌ای بود متعلق به دولت (سلطنت) و جزو اداره‌ی انطباعات، اما در آن تصریح می‌شد که «مدار روزنامه علمی بر انتشار علوم و فضایل و تشویق و ترغیب مملکت به تحصیل علم و کسب اطلاع است، خارج از قید رسمیت و سایر قیود، می‌باشد.»^{۴۰۲} چرا که به قول صدرهاشمی در این روزنامه «بهیچوجه اخبار درباری و مملکتی» منتشر نمی‌شد.^{۴۰۳}

صنایع‌الدوله در سال ۱۳۰۰ قمری، روزنامه‌ی شرف را پایه گذاشت که روزنامه‌ای مصور بود. شرف در حقیقت جایگزینی بود برای روزنامه‌ی دولتی «مصور» سابق. روزنامه‌ی دولتی (مصور) سابق، در واقع ارگان رسمی دولت (سلطنت) بود، اما شرف به این معنی روزنامه‌ی دولتی نبود، با این همه چون مطالبی که درباره‌ی رجال سیاسی و غیرسیاسی منتشر می‌کرد و اطلاعاتی که به دست می‌داد، تماماً مورد تأیید دولت و زیر نظر اداره انطباعات آن منتشر می‌شد، روزنامه‌ای بود تماماً رسمی. در نخستین شماره‌ی

آن و در اعلان مندرج در آن، آمده است: «اگرچه روزنامه مصور سابق، دولتی بود و اینکه حالا ما به طبع آن اقدام می‌نماییم غیردولتی است، ولی من البدو الی الختم سمت رسمیت دارد و از قید آزادی خارج»^{۴۰۴} است.

اما روزنامه‌ی نظامی داستان دیگری دارد. عمده اطلاعات من از این روزنامه و روزنامه‌ی وقایع عدلیه و وطن، اطلاعات ارزنده‌ای است که آدمیت به دست داده است. بر اساس نوشته‌ی او این روزنامه در وزارت جنگ مشیرالدوله تأسیس شد. مشیرالدوله روزنامه‌ی نظامی را به‌عنوان نشریه‌ی «مدرسه اتامازور» برپا داشت که این مدرسه نیز از تأسیسات خود اوست. نخستین شماره‌ی آن در ۲۹ ذیقعد ۱۲۹۳ قمری (۲۵ آذر (قوس) ۱۲۵۵ شمسی) منتشر شد. مطالب روزنامه صرفاً به مسائل نظامی اختصاص نداشت. به همین جهت از شماره‌ی سوم به «روزنامه نظامی علمیه و ادبیه» تغییر نام یافت. در بعضی از شماره‌های آن مطالبی درباره‌ی معادن نفت ایران و تریاک ایران نیز منتشر شده است.^{۴۰۵}

اما روزنامه‌ی نظامی، چنان که خواهیم دید به معنای مصطلح در آن دوره به هیچ وجه روزنامه‌ی رسمی و دولتی نبوده است و شاهد آن این که بر سر مشاجراتی که با روزنامه‌ی ایران داشتند، در یکی از شماره‌های روزنامه‌ی نظامی صریحاً نوشتند که: «این روزنامه رسمی و دولتی نیست. بلکه مثل یکی از چند قسم روزنامه‌های ممالک اروپا و سایر ممالک خارجه است و هر قسم مطلب که مناسب روزنامه باشد در صورتی که خلاف رسم و قانون مملکت نباشد به طبع می‌رسد.»^{۴۰۶} (این نوشته از آن روزنامه‌ی نظامی را آدمیت خود در کتابش نقل کرده است و ما هم عیناً از نوشته‌ی او نقل کرده‌ایم) بدین ترتیب وقتی روزنامه‌ای صریحاً می‌نویسد که «رسمی و دولتی» نیست، حتی اگر در وزارت جنگ منتشر گردد و به مدرسه‌ی اتامازور متعلق باشد، در آن دوره به‌عنوان روزنامه‌ی دولتی تلقی نمی‌شد. پس طبیعی بود که در حوزه‌ی کار صنایع الدوله که منحصر به «اداره روزنامجات دولت» بود، قرار نگیرد. اما اعتراض آدمیت به آن سخن صنایع الدوله از آن جانشی می‌شود که

آدمیت مفهوم دولت و دولتی را نه در معنای رایج آن زمان که در مفهوم امروزی آن در نظر داشته است و بر اساس مفهوم امروزی دولت چنین اندیشیده است که روزنامه‌ی نظامی متعلق به وزارت جنگ بود که یک نهاد مهم دولتی بود و در نتیجه روزنامه هم روزنامه‌ی دولتی بوده است و چون در عمل می‌دانست که صنایع‌الدوله در کار آن روزنامه هیچ نقشی نداشت، ادعای او را مبنی بر این که اداره‌ی «روزنامجات دولت» در آن دوره در عهده‌ی او بود، نادرست ارزیابی کرد. حال آن که صنایع‌الدوله درست و دقیق سخن گفته بود. حتی می‌توان احتمال دارد که هزینه‌ی نشر این روزنامه را هم خود مشیرالدوله می‌پرداخت و یا از بودجه‌ای دیگر، سوای بودجه‌ی انتشارات دولت (سلطنت) پرداخته می‌شد و به حوزه‌ی کار صنایع‌الدوله مربوط نبود. عین همین مطلب درباره‌ی روزنامه‌ی وقایع عدلیه که در ایام وزارت عدلیه مشیرالدوله منتشر می‌شد و ظاهراً جز چند شماره هم منتشر نگردیده، صادق است. روزنامه‌ی وطن که بیش از یک شماره منتشر نگردید، قطعاً در معنای آن دوره روزنامه‌ی دولتی و رسمی نبود و حتی نسبت به دولت موضع انتقادی هم داشت. متأسفانه همان یک شماره‌ی منتشر شده هم امروز در دست نیست.

وطن به زبان فارسی و فرانسه منتشر شده بود. (شنبه نهم محرم ۱۲۹۳ / پنجم فوریه ۱۸۷۶ میلادی) به گفته عباس اقبال همین که روزنامه از طبع درآمد و «مقاله اول آن را برای ناصرالدین شاه خواندند و از مضمون آن اطلاع حاصل کرد، امر به توقیف آن داد.»^{۴۰۷} گرچه نسخه‌ی اصل روزنامه‌ی وطن (La Patrie) تا کنون به دست نیامده است، اما سرمقاله‌ی آن را که به زبان فرانسه نوشته شده بود، بعضی از خارجیانی که آن زمان در ایران بوده‌اند، عیناً یا به‌طور مختصر در نوشته‌هایشان نقل کرده‌اند. یکی از این کسان خانم کارلا سرنا (Carla Serena) ایتالیایی است که عیناً سرمقاله‌ی وطن را در کتابی به نام "Hommes ed Choses en Perse" آورده است، و عباس اقبال آن را در سال اول مجله‌ی یادگار به صورت «تحت اللفظی» ترجمه کرده است.

تا آن جایی که به موضوع بحث ما مربوط می‌شود، دو نکته‌ی بااهمیت در

همین سرمقاله‌ی وطن وجود دارد که نشان می‌دهد گرچه «دولت علیه اعلیحضرت شاه» اجازه‌ی انتشار آن را داده است، اما روزنامه‌ی وطن آن‌گونه که در عرف زمان فهمیده می‌شد، نه روزنامه‌ی «رسمی» بود و نه روزنامه‌ی «دولتی». نکته‌ی نخست آن که در همان سرمقاله به «رسمی» و «دولتی» بودن روزنامه‌ی «ایران»، با این بیان تصریح کردند: «همقلم ما روزنامه ایران که روزنامه رسمی دولتی است... تا کنون... مصدر خدمات بسیار شده...». نکته‌ی دوم این که درباره‌ی مرام و مقصد روزنامه‌ی وطن چنین نوشتند: «در باب مسائل داخلی البته ما با نهایت بی‌طرفی سخن خواهیم راند. به هیچ دسته‌ای منتسب نیستیم و نمی‌خواهیم که به جایی منتسب باشیم و از هرگونه قیدی آزادیم و به هیچ مقام رسمی بستگی نداریم... حمایت از ترقی هر وقت که پیش آید مسلک ماست و با تمام قوا از آن تقویت خواهیم کرد... دولت را بیهوده مورد تمجید قرار نمی‌دهیم، بلکه روش ما دفاع از حق و عیب‌جویی از هر حرکت زشت است...»^{۴۰۸} بنابراین روزنامه‌ای که به هیچ مقام و دسته‌ای وابستگی ندارد و مهم‌تر از همه از هر قیدی آزاد است و دولت را هم بیهوده مورد تمجید قرار نمی‌دهد، طبیعی است که مثل روزنامه‌ی «نظامی» و «وقایع عدلیه» و به همان جهاتی که پیش‌تر ذکر کرده‌ایم، از حیظه‌ی کار صنایع‌الدوله یعنی اداره‌ی روزنامه‌های دولت خارج باشد. اما روزنامه‌ی مریخ که به جای روزنامه‌ی «نظامی» منتشر می‌شد، برخلاف آن چه که آدمیت پنداشته است، به دلایلی که ذکر خواهیم کرد، روزنامه‌ای بود «رسمی» و به همین جهت باید زیر نظر صنایع‌الدوله هم اداره می‌شد. پیش‌تر از یکی از نوشته‌های روزنامه‌ی «نظامی» مطلبی نقل کردیم که در آن تصریح شده بود که این روزنامه «روزنامه رسمی و دولتی» نیست. اما مریخ که نزدیک به دو سال بعد از تعطیل روزنامه‌ی «نظامی»، در تاریخ دوشنبه پنجم محرم ۱۲۹۶ قمری (۹ دی (جدی) ۱۲۵۷ شمسی) به جای آن منتشر شد، روزنامه‌ای بود رسمی و دولتی. چرا که در شماره‌ی اول آن در معرفی روزنامه چنین نوشته بودند: «این روزنامه مریخ حاوی وقایع رسمیه نظامی عساکر دولت علیه ایران و ترجمه تلگرافهای رسمیه

دول و جامع بعضی فصول مرتبطه به انتشار علوم متداوله در فرنگستان و غیره و برخی مطالب که راجع به مدنیت و حقوق انسانیت است، می‌باشد.» تکلیف روزنامه در همان سطر نخست معرفی‌نامه مشخص شده است: انتشار «وقایع رسمیه نظامی عساکر دولت علیه ایران و ترجمه تلگرافهای رسمیه دول» مختلف، روزنامه را در عداد روزنامه‌های رسمی دولت و در محدوده‌ی کار صنایع الدوله قرار می‌داد. چنان که در صفحه‌ی چهارم روزنامه، این جمله: «رئیس کل دارالطباعة و دارالترجمه ممالک محروسه ایران، صنایع الدوله محمدحسن» و یا عبارت «محمدحسن» درج می‌شده است.^{۴۰۹} آخرین شماره‌ی مریخ به تاریخ چهارشنبه ۱۶ جمادی الثانی ۱۲۹۷ قمری (۶ خرداد (جوزا) ۱۲۵۹ شمسی) منتشر شد و پس از آن روزنامه تعطیل گردید.^{۴۱۰}

بر توضیحاتی که داده‌ام یک نکته‌ی پراهمیت دیگر را هم باید بیفزایم و آن این است که روزنامه‌های وقایع عدلیه، نظامی و وطن در تاریخ مطبوعات ایران نخستین روزنامه‌های مستقلی هستند که خارج از حیطه‌ی اداره‌ی «دولت» در مفهوم عرف زمان، به وجود آمده‌اند و در معنای آن دوره «رسمی» و «دولتی» نبوده‌اند. تأسیس نخستین روزنامه‌های مستقل از این دست، اقدام ارزنده‌ای است که باید در کارنامه‌ی درخشان میرزا حسین خان، بر دیگر کارهایی که او مبتکر یا پیشگام ایجاد آنها بوده است، افزوده گردد. دیگر آن که توضیح ما درباره‌ی چگونگی کاربرد مفهوم دولت در این دوره نشان می‌دهد که اگر متون تاریخ، خارج از متن فرهنگ عصری که در آن نوشته شده‌اند، خوانده شوند و تعبیرات و مصطلحات رایج در آن متون از طریق «خارج خوانی» یا «ناهمزمان خوانی»^{۴۱۱} با مفاهیم جدید و رایج در عصر و زمان دیگر، مورد تفسیر قرار گیرند، کار تحقیق و تحلیل تاریخی به قضاوت‌ها و نتیجه‌گیری‌های ناروا آلوده خواهد شد. این نوع بدخوانی متون که من از آن به «خارج خوانی» یا «ناهمزمان خوانی» متون و نوشته‌ها تعبیر کرده‌ام، با اشتباه خواندن پاره‌ای لغات، تعبیرات و مصطلحات، البته تفاوت اساسی دارد. گرچه ممکن است اشتباه خواندن یک کلمه یا عبارت و اصطلاحی نیز به نتیجه‌گیری‌های

غلط و ناروا منجر شود، اما «ناهمزمان خوانی» مقوله‌ی دیگری است، مقوله‌ای بسیار پیچیده که به آشفتگی‌های مهمی در نقد و تحلیل و تفکر منجر می‌گردد. ۴۱۲

دوسه سالی که به پایان زندگی مشیرالدوله مانده بود، کم‌کم روابط او با شاه به سردی گرایید. شاه در عمل متوجه شد که اقدامات قانون خواهانه و تجدد-خواهی مشیرالدوله (سپهسالار)، با نظمی که او پاسدار آن بود، همخوانی ندارد و جز دردسر و ایجاد مخالفت حاصلی به بار نمی‌آورد. «قانون»، محدودیت «قدرت» را پیشنهاد می‌کرد و این درست همان چیزی بود که شاه مستبد و درباریان فاسد طرفدار استبداد نمی‌پسندیدند.

در سال ۱۲۹۵ قمری (۱۸۷۸ میلادی) سفر دوم شاه به فرنگ آغاز شد. این بار هم مشیرالدوله مشوق شاه به سفر بود. می‌اندیشید با مسافرت مجدد شاه به فرنگ و دیدن پیش‌رفت‌های کشورهای اروپایی، ممکن است که شاه به اندیشه‌ی ترقی بیفتد و برنامه‌های نیمه‌کاره‌ی او سر و سامانی بگیرد. اما درست یک روز پیش از سفر شاه، اتفاقی افتاد که نشان می‌داد در مملکت کیان، کار نظم و قانون با چه مشکلاتی روبه‌رو است. در همین ایام که شاه آماده‌ی سفر می‌شد، روزی که «تبرکاً به زیارت بقعه حضرت عبدالعظیم می‌رفت»، چند سرباز اصفهانی بر سر راه او «متظلماً...» عریضه داده و به دادخواهی فریاد برآوردند. یکی از پیشخدمتان پادشاه به دروغ به شاه گفته بود که سربازها تنها فریاد دادخواهی سر نداده بودند، بلکه از عقب به کالسکه‌ی شاه سنگ هم انداختند. شاه خشمگین و برافروخته شد، بی‌آن که تحقیقی کند، دستور داد که سربازهای بیچاره را اسیر کنند و با غل و زنجیر به شهر برند. و وقتی خود به «عمارت سلطنتی تهران رسید»، به محض ورود «به کشتن سربازهای بی‌گناه اشارت فرمود.» چنان سریع که مشیرالدوله و دیگران «مجال شفاعت» نیافتند و در نتیجه «جمعی از جوانان بی‌تقصیر»، با طناب از پای درآمدند. «وقوع این امر شنیع، خاصه یک روز پیش از مسافرت فرنگستان» به مشیرالدوله و محمود خان ناصرالملک، این فرصت را داد که موقع را مغتنم بشمارند و به شاه بگویند که «در نظر فرنگی‌ها در این سفر که در پیش دارید، هیچ چیز، سیاهی رفتار

زشت و شقاوت و حشیانه را نمی‌شوید، مگر تغییر مسلک حکمرانی و التزام عدالت. باید صلا‌ی عام بدهید و رسماً اعلام کنید و خاصه به سفرای دول متحابه که در دربار شما حضور دارند، نوشته شود: دولت ایران مال و جان رعایای خود را محترم می‌شمرد. حقوق خلق موافق قوانین مقدسه شرع شریف محفوظ است و اساس عدالت محکم و مضبوط، بی‌تحقیق دقیق و رسیدگی کامل، هیچ حکم، از هیچ دایره دولتی صادر نخواهد شد.» شاه قول مساعدت و قبولی داد و مشیرالدوله و ناصرالملک «به موجب تصدیق و امضای» شاه، «رفتند و لایحه‌ای جامع نکات لازمه تحریر کردند» و به توسط آقا ابراهیم امین‌السلطان، به حضور شاه فرستادند. شاه پس از مطالعه‌ی لایحه بر آن شده بود که آن را «به دست خود مسجل کند» که امین‌السلطان در گوش او فرو خواند که این وزرا را خیالی «جز سلب قوای مقتدره پادشاه نیست، الحذر به چنین تکلیف تن درندهید و دست قدرت خود را نبندید»، شاه از امضای آن لایحه و به قول امین‌الدوله «از این قصد خیر و عزم مبارکه که سبب حسن شهرت و جاویدانی نام او بود منصرف شد.»^{۴۱۳} و برای عیش و عشرت، راهی فرنگستان گردید. و همین امین‌الدوله که آن زمان «امین‌الملک» لقب داشت و برای تدارک سفر شاه، عازم اروپا شده بود، مجبور شد که در فرنگستان، لابد با مخارج گزاف «روزنامه‌نویسها را تطمیع» کند و به این «حادثه» شوم «صورت مشروعه» دهد،^{۴۱۴} تا پرده بر آدم‌کشی ولی نعمت خود کشد.

سفری که در آخر ربیع‌الاول ۱۲۹۵ قمری (۱۵ فروردین (حمل) ۱۲۵۷ شمسی) آغاز شده بود، در نهم شعبان همان سال با ورود شاه «به دارالخلافة باهره و مقر خلافت عظمی» پایان یافت و در ماه بعد (رمضان ۱۲۹۵) شاه مشیرالدوله را به «دو قطعه طغرای... مکمل به الماس که به اسم همایون» شاه بوده است و از «بزرگترین نشانهای» دولت به حساب می‌آمد، نواخت.^{۴۱۵} اما این نواختن‌ها چندان نپایید. دو سال بعد در اوایل ماه شوال ۱۲۹۷ قمری، مشیرالدوله به فرمان شاه از سپهسالاری و وزارت خارجه برافتاد و به حکومت قزوین رفت. سال بعد هنگامی که حکومت خراسان و سیستان را در عهده

داشت، در شب بیست و یکم ذیحجه ۱۲۹۸ قمری (۲۳ آبان (عقرب) ۱۲۶۰ شمسی)، در سن ۵۷ سالگی در ارک مشهد مقدس، چشم از جهان فرو بست. ۴۱۶ مرگش همان زمان مشکوک تلقی گردید و این شایعه بر زبان‌ها گشت که شاه سپهسالار را مسموم کرد. راست یا دروغ، با مرگ سپهسالار شاه نفس راحتی کشید و درباریان طرفدار استبداد، مرگ او را به یکدیگر تبریک گفتند. دفتر زندگی سپهسالار بسته شد، اما دفتر «قانون خواهی»، دفتر آرزوی «دولت قانونی» و اندیشه‌ی تلاش برای پیشرفت و ترقی و تجدد ایران، بسته نشد. هنوز پانزده سالی به پایان حکومت شاه باقی مانده بود.

وقایع پانزده سال آخر سلطنت ناصرالدین شاه، به خطوط اصلی مبانی آرمانی نهضتی شکل داد که در دوره‌ی مظفرالدین شاه به نام نهضت مشروطیت ایران به ثمر نشست. مهم‌ترین واقعه‌ی اجتماعی و سیاسی این دوره‌ی پانزده ساله که به معنی واقعی کلمه یک نهضت مردمی بود، نهضتی بود که بر سر امتیاز تنباکو (واقعه رژی) درگرفت و ابعاد گسترده‌ای یافت که تا آن زمان بی‌سابقه بود. انتشار روزنامه‌ی قانون در اول رجب ۱۳۰۷ قمری (۳ اسفند (حوت) ۱۲۶۸ شمسی)، نیز حادثه‌ی بسیار بااهمیت و مهم دیگری بود که فکر «قانون» خواهی و بذر اندیشه‌ی «مشروطیت» را به‌زبانی ساده، شعارگونه و مؤثر در اذهان و افکار نوجویان و مخالفان حکومت شاه، به‌خصوص تجار، شاهزادگان، روحانیون و تحصیل‌کردگان جامعه‌ی ایران می‌پراکند. ملکم از طریق همین روزنامه‌ی قانون به اندیشه‌ی قانون خواهی در نظام مشروطیت، چنان ماهرانه و یاریکارانه جنبه‌ی شرعی داد و زمینه‌ای برای «مشروعیت» آن فراهم آورد که چندسال بعد روحانیون «مشروطه خواه» بر اساس همان زمینه، به مشروعیت دادن نظام مشروطیت برخاستند و برای یک نظام کاملاً غیرمذهبی، زمینه‌ای مذهبی و بیانی شرعی به دست دادند.

در سال‌های پایانی حکومت ناصرالدین شاه، کانون مبارزه‌ی علنی علیه حکومت در خارج از ایران رونق تازه‌ای گرفته بود. برجسته‌ترین روشنفکران و سیاسیون این دوره یعنی ملکم، سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا آقاخان

کرمانی، شیخ احمد روحی و بسیاری از روشنفکران و روحانیون مبارز در خارج از ایران، در استانبول، عتبات، هند و لندن، علیه حکومت ناصری در فعالیت بودند. جناح میانه‌رو روشنفکران یعنی مجدالملک سینکی و میرزا علی خان امین‌الدوله (پدر و پسر) همچنان در دستگاه حکومت نقش داشتند و هر یک به سهم خود در تجدد دستگاه‌های اداری ایران می‌کوشیدند. از دو روشنفکری که در ایران، در وزارت و صدارت مشیرالدوله (سپهسالار)، نقش فعالی در امر تجدد و نوآوری و ترقی داشتند، ملکم در خارج از کشور و یوسف خان مستشارالدوله در ایران بود.

«تجدد» و «آزادی» از همین دوره‌ی سپهسالار با دو دشمن کهنه‌کار که ریشه در سنت داشت، روبه‌رو بود: درباریان و روحانیون. برجسته‌ترین روحانی این عصر یعنی ملاعلی کنی، مجتهد بزرگ عصر ناصری، در نقد کارنامه‌ی صدارت مشیرالدوله، در مذمت تلاشی که برای «آزادی» آغاز شده بود، در نامه‌ای به شاه، در ۲۲ رجب ۱۲۹۰ قمری (۲۴ شهریور (سنبله) ۱۲۵۲ شمسی)، از کلمه‌ی آزادی به «کلمه قبیحه آزادی» یاد می‌کند. شیوه‌ی استدلال و نظر او در مخالفت با «آزادی» همان شیوه‌ای است که بعدها شیخ فضل‌الله نوری مجتهد معروف ایران در دوره‌ی مشروطیت، بر اساس همان نوع استدلال به جنگِ اندیشه‌ی «آزادیخواهی» برخاست. کمی بعد درباره‌ی نامه‌ی ملاعلی کنی و «کلمه قبیحه آزادی»، سخن خواهیم گفت. پیش از آن می‌پردازم به مستشارالدوله، روشنفکری که هنوز چند و چون زندگی و افکار او، چنان‌که شایسته‌ی اوست شناخته نشده است و هیچ کتاب مستقلی درباره‌ی او به نگارش درنیامده است. زندگی و تلاش او، آن اندازه اهمیت دارد که در دفتری جداگانه مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

مستشارالدوله

[۱۲۴۰] - ۱۳۱۳ قمری

میرزا یوسف خان، پسر میرزا کاظم تبریزی، از خانواده‌های معروف تبریز بود.^{۴۱۷} جواد خان مستشارالدوله برادر او، و صادق مستشارالدوله برادرزاده اوست. یوسف خان از ۱۲۷۰ تا ۱۲۷۷ قمری (۱۲۳۲ تا ۱۲۴۰ شمسی) کارپردازی حاجی طرخان را برعهده داشت. برای مدتی کوتاه هم شارژ دافر ایران در پترزبورگ و از ۱۲۸۱ تا ۱۲۸۴ قمری (۱۲۴۳ تا ۱۲۴۷ شمسی) سرکنسول ایران در تفلیس بود.^{۴۱۸} و مدت چهارسال در آن جا خدمت کرد. هنگامی که در تفلیس بود، در ۱۲۸۲ قمری، رساله‌ی «رمز یوسفی» را در تهران منتشر کرد. در نامه‌ای که در ۱۲۸۳ قمری از تفلیس به آخوندزاده نوشته بود، (آخوندزاده آن وقت در بیلاقات تفلیس بود) اشاره کرد که دو نسخه از رمز یوسفی را به مشیرالدوله و ملکم به استانبول فرستاد و مقبول «مردمان بزرگ دانشمند شده است»، «مشیرالدوله نوشته‌اند که کتاب رمز رسید به شما و به ایران تبریک می‌نمایم. ملکم خان نوشته بودند: به تلغراف مشرق روحی داده‌اید که سالها مداح اوصاف یوسفی خواهد بود...»^{۴۱۹}

در همین دوره‌ی اقامت در تفلیس، با میرزا فتحعلی آخوندزاده، مناسبات دوستانه‌ی نزدیکی پیدا کرد. آخوندزاده در اواسط ۱۲۸۲ قمری نگارش مکتوبات کمال‌الدوله را به پایان برده بود. متن مکتوبات کمال‌الدوله در اصل به ترکی نوشته شده بود و کمی بعد در ۱۲۸۳ قمری به دستگیری و معاونت میرزا یوسف خان به زبان فارسی ترجمه شد. آخوندزاده در شرطنامه‌ای که در آخر همان سال برای انتشار آن نوشت به این موضوع تصریح کرد.^{۴۲۰}

شرطنامه موقعی نوشته شد که یوسف خان برای مأموریت پاریس آماده می‌شد. در همان شرطنامه آخوندزاده اجازه‌ی نشر آن را به او سپرده بود. متن فارسی مکتوبات کمال‌الدوله حاصل ترجمه‌ی مشترک آخوندزاده و یوسف خان است. یوسف خان از ۱۲۸۴ قمری تا اواخر ۱۲۸۶ قمری، شارژ دافر سفارت ایران در پاریس بود.^{۴۲۱} ظاهراً در همین دوره‌ی اقامت پاریس، وارد لژ فراماسونری Clemente Amitie از لژهای وابسته به گروه گراند اوریان (مشرق اعظم) شده است. تاریخ ورود او به این لژ، دقیقاً مشخص نیست، اما فرمان نشانی که از طرف استادان این لژ دریافت کرده است، در ۲۸ نوامبر ۱۸۶۹ میلادی (۲۳ شعبان ۱۲۸۶ قمری)، یعنی دو سه ماهی پیش از خاتمه‌ی مأموریت او در پاریس، صادر شده است.^{۴۲۲} ذکر این نکته ضروری است که بسیاری از روشنفکران عصر ناصری، سازمان فراماسونری را، یک سازمان مترقی، انقلابی و آزادی‌خواه می‌شناختند که هدفی جز مبارزه با استبداد، و ایجاد دموکراسی و بیداری ملت‌ها ندارد. یکی از عواملی که باعث جذب روشنفکران این دوره به سازمان‌های فراماسونری و لژهای فرانسوی آن می‌شد، نقشی بود که اعضای آن سازمان در انقلاب کبیر فرانسه ایفا کرده بودند و حتی رهبری آن را به دست گرفته بودند. روشنفکران ایرانی که از طریق نوشته‌ها، کتاب‌ها و یا از طریق تماس نزدیک با منابع فرهنگ و مدنیت غربی، با مفاهیم جدید و اندیشه‌ی قانون‌خواهی آشنا می‌شدند، از نقش مؤثر این سازمان در انقلاب کبیر فرانسه، بی‌اطلاع نبودند. چون انقلاب فرانسه سرمشقی برای انقلابیون و روشنفکران ایران بود، تشکیل فراموشخانه و پیوستن به سازمان‌های فراماسونری را وسیله‌ای برای ایجاد تحول و دگرگونی و انقلاب در ایران می‌دیدند. آخوندزاده با آن که هیچ سندی در دست نیست که خود او به عضویت یکی از سازمان‌های فراماسونری درآمده باشد، در ستایش فراموشخانه‌ها، در مکتوبات کمال‌الدوله چنین می‌نویسد: «ای اهل ایران! اگر تو از نشئه‌ی آزادیت و حقوق انسانیت باخبر می‌بودی، به اینگونه عبودیت و رذالت متحمل نمی‌گشتی، طالب علم شده، فراموشخانه‌ها گشادی،

مجمع‌ها بنا می‌نمودی، وسایل اتفاق را دریافت می‌کردی. تو در عدد و استطاعت به مراتب از دیسپوت [مستبد] زیادتری، برای تو فقط یک دلی و یک جهتی لازم است.»^{۴۲۳}

به همین جهت عده‌ای از روشنفکران این دوره، از جمله همین مستشار-الدوله از سر وطن پرستی و عشق به آزادی به عضویت این لژها درمی‌آمدند. دیگر آن که نقش سازمان‌های فراماسونری در آن دوره با نقشی که بعدها این سازمان‌ها در دوره‌های دیگر به خصوص در دوره‌ی اخیر، در کشور ما و در کشورهای دیگر ایفا کرده‌اند، نباید همسان پنداشته شود. متأسفانه با آن که هاله‌ای از ابهام بر دور فعالیت‌های سازمان‌های فراماسونری کشیده شده است و هنوز منابع لازم و کافی برای یک قضاوت اصولی و بی‌طرفانه درباره‌ی چند و چون کار این سازمان‌ها و فعالیت اعضای آنها به دست نیامده است، بسیاری از روشنفکران و شبه‌روشنفکران و قلمزنان تاریخ کشور ما، با گشاده‌دستی، همه‌ی فراماسون‌های دوره‌های مختلف را به یک چوب رانده‌اند و به خیانت منسوب کرده‌اند. جلال آل‌احمد در غرب‌زدگی، در اشاره‌ی انتقاد آمیزش به کتاب *فکر آزادی* آدمیت، می‌نویسد که در کتاب *فکر آزادی*، آدمیت «با مهارت خاصی یک دسته از فراماسونها را می‌کوبد و یک دسته‌شان را تبرئه می‌کند. در حالی که به گمان من فراماسونها همه‌شان سر و ته یک کرباسند.»^{۴۲۴}

البته این داوری و ارزیابی آل‌احمد، مثل بسیاری از داوری‌ها و ارزیابی‌های او شتابزده، شعارگونه و سطحی است. با شتابزدگی و شعار، تاریخ و نقد تحولات آن را نمی‌توان نوشت.

باز می‌گردیم بر سر مطلبمان. مستشارالدوله، رساله‌ی معروف «یک کلمه» را در همین پاریس و در ماه‌های پایانی خدمتش در آن جا، به اتمام رساند و دست‌نویس آن را در سر راه بازگشت به ایران (۱۲۸۷ قمری)، در تفلیس به آخوندزاده نشان داده بود. گرچه در فهرست کتابهای چاپی فارسی‌گرد آورده‌ی خانابا مشار و در نوشته‌های دیگر، سال انتشار آن را ۱۲۸۷ قمری یاد کرده‌اند، به دلایلی که ذکر خواهیم کرد، سال تألیف آن را با سال چاپ و نشر

اشتباه گرفته‌اند. در نامه‌های رد و بدل شده بین آخوندزاده و یوسف خان تا سال ۱۸۷۵ میلادی (۱۲۹۲ قمری) ذکری از چاپ این رساله در میان نیست. در هشتم نوامبر ۱۸۷۵ میلادی (شوال ۱۲۹۲ قمری)، در نامه‌ای که آخوندزاده به یوسف خان فرستاده است، به دریافت رساله‌ی چاپ شده‌ی «یک کلمه» تصریح می‌کند.^{۴۲۵} ظاهراً این رساله باید در سال ۱۲۹۱ یا ۱۲۹۲ قمری در ایران منتشر شده باشد و احتمالاً کتاب فاقد تاریخ چاپ بوده است و چون به تاریخ تألیف آن (۱۲۸۷ قمری) تصریح شده بود، همان تاریخ تألیف را، تاریخ چاپ تلقی کرده‌اند. نقد معروف آخوندزاده بر رساله‌ی «یک کلمه» در همان تاریخ هشتم نوامبر ۱۸۷۵ نوشته شده است.

مستشارالدوله در ۱۲۸۷ قمری به ایران آمد و چند ماهی بعد از آن که میرزا حسین خان مشیرالدوله به وزارت عدلیه و... منصوب شد، در سال ۱۲۸۸ قمری به مستشاری وزارت عدلیه برگزیده شد و در همان سال برحسب استدعای میرزا حسین خان مشیرالدوله که وزیر عدلیه بود، به «رتبه سرتیپی اول خارج از قشون و حمایل و نشان شیرو خورشید از آن رتبه» سرافراز گردید.^{۴۲۶} و از همان زمان معروف شد به میرزا یوسف مستشار یا مستشارالوزاره. در همین سال، در نامه‌ای که از تهران به آخوندزاده فرستاد، نوشت: «هزار مطلب و هزار حرف دارم... به میان کاری افتاده‌ام که نه می‌توانم در بروم و نه خیالات عالیه خود را بروز بدهم... ای انسان کامل! دنیا تمام شد و ما نتوانستیم به قدر ذره‌ای خدمت به ملت و وطن بکنیم.»^{۴۲۷}

سال بعد، یعنی در ۱۲۸۹ قمری (۱۲۵۱ شمسی)، از مستشاری عدلیه برکنار شد و به «نیابت وزارت خارجه و مباشرت مهمام خارجه آذربایجان برقرار گردید.»^{۴۲۸} در سال ۱۲۹۴ قمری، در مجلسی که در تهران «برای رسیدگی به امور دیوانخانه عدلیه اعظم» به امر شاه تشکیل شد، از اجزای آن مجلس بود.^{۴۲۹} بعد از مرگ میرزا حسین خان مشیرالدوله در سال ۱۲۹۹ قمری که یحیی خان مشیرالدوله وزیر عدلیه بود، میرزا یوسف خان به معاونت او برگزیده شد و در همین سال به مناسبت مستشاری عدلیه به مستشارالدوله

ملقب شد. ۴۳۰ (ملکم هم که «وزیر مختار و سفیر دولت ایران در دربار انگلیس» بود، در همین سال برای مدتی کوتاه به تهران آمد و به لقب ناظم-الدوله ملقب گردید). مستشاری عدلیه دیری نپایید و چون در روزنامه‌ی *اختر*، چاپ استانبول، مقالاتی با نام مستعار علیه وزارتخانه‌های ایران منتشر می‌شد، او به‌عنوان نویسنده‌ی آن مقالات، مظنون شناخته شد و با فرمان شاه و با حيله‌ای که شاه به کار زد، دستگیر، زندانی و از کار معزول شد. شرح آن را اعتمادالسلطنه در روزنامه‌ی *خاطراتش* نوشته است: شاه از نوشته‌های روزنامه‌ی *اختر* درباره‌ی وزارتخانه‌های ایران سخت متغیر شده بود. یحیی خان مشیرالدوله وزیر عدلیه، در ۱۱ ذی‌قعدة ۱۲۹۹ قمری (۳ مهر (میزان) ۱۲۶۱ شمسی)، در حضور اعتمادالسلطنه به شاه عرض کرد که «آن نوشته‌ها» کار یوسف خان مستشارالدوله است. شاه فردای آن روز (۱۲ ذی‌قعدة ۱۲۹۹) همه اجزای دیوانخانه را به دربار طلبید. او را به تنهایی نخواست «مبادا سوءظن به جهت او فراهم بیاید، فرار کند به طرف خارجه». وقتی اجزای دیوانخانه «از حضور شاه بیرون آمدند، خارج از عمارت، فراش‌ها میرزا یوسف خان را گرفته، توسری زیادی به او زدند، در منزل حاجب‌الدوله زنجیر کردند.» ۴۳۱ مستشارالدوله پس از چندماه زندانی بودن، چون گناهش ثابت نشده بود، از حبس آزاد شد و از وزارت عدلیه به وزارت خارجه منتقل گردید.

چندسال بعد، در ذیحجه ۱۳۰۸ قمری (۱۲۷۰ شمسی) که باز کارگزاری مهام خارجه آذربایجان را به عهده داشت، به تهمت ارتباط با میرزا ملکم خان که از چندی پیش در لندن سر به شورش برداشته بود و روزنامه‌ی *قانون* را علیه دولت منتشر می‌کرد، مورد سوءظن واقع شد و به دستور حکومت، حکم دستگیری او صادر گردید و به «تهمت مکاتبه و خبرنگاری به ملکم» خانه‌اش را غارت کردند و پس از «غارت اثاث‌البیت و ضبط تمام نوشتجاتش» او را تحت‌الحفظ به حبس به قزوین بردند. نزدیک به ده ماه در زندان قزوین با دیگر دستگیرشدگان، امثال حاج سیاح محلاتی، میرزا رضا کرمانی و... به سر برد و از شغل و کار و زندگی واماند. سرانجام در اوایل رمضان ۱۳۰۹ قمری

(اواسط فروردین (حمل) ۱۲۷۱ شمسی)، «علیل المزاج و از کار رفته به طهران برگشت».^{۴۳۲} و چند سال بعد در ۱۳۱۳ قمری چشم از جهان فرو بست. مستشارالدوله، آزادی خواه، قانون طلب و از مدافعان ترقی و تجدد ایران بود و در آن چه که می نوشت و منتشر می کرد، آرزویی جز سربلندی و اعتلای ایران نداشت. او نخستین کسی بود که در دوره‌ی استبداد ناصری، دل به دریا زد و با انتشار «یک کلمه» در ایران، اصلی ترین مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر را که در مقدمه‌ی قانون اساسی فرانسه پذیرفته شده بود، به زبان فارسی ترجمه کرد و آنها را با آیات و احادیث بسیار تطبیق داد تا نگویند که آن اصول مخالف شرع است. به قول آدمیت، «او در ایران، اولین نویسنده‌ای است که گفت، منشأ و قدرت دولت، اراده‌ی ملت است».^{۴۳۳} در همان رساله، از آزادی عقیده، بیان، قلم، اجتماعات و منع شکنجه، و مهم تر از همه، از تفکیک قوای مقننه از قوای مجریه، به شیوه‌ی جدید و از تساوی همه‌ی مردم، از شاه و گدا، مسلمان و غیر مسلمان، در برابر قانون سخن گفت. گرچه همه آن مواد از اعلامیه‌ی حقوق بشر و از قانون اساسی فرانسه اخذ شده بود، اما او جابه جای مطلب، با مقایسه‌ی وضعیت سیاسی و اجتماعی جوامع شرق و غرب، در نقد جوامع شرقی ملاحظات و نکات انتقادی تازه‌ای آورد. در جدایی قوای مقننه از قوای مجریه در جوامع غربی، می نویسد: مقصود از این جدایی این است «که وضع و تنظیم قوانین در اختیار مجلسی باشد، و اجرای آن در دست مجلسی دیگر». ترقی و قدرت و ثروت فرنگستان «از نتایج جدایی دو اختیار است» و بی نظمی و بی پولی و عدم قدرت در مشرق زمین «از اختلاط و امتزاج [این] دو اختیار است».

در منع شکنجه و تعذیب در جوامع غربی می نویسد: هیچ کس را نمی توان برای «اقرار گرفتن» یا به بهانه‌ی دیگر، قبل از صدور حکم قانونی، شکنجه کرد و عذاب داد. «احدی از حکام و امرا و سران لشکر جرأت و قدرت ندارند که نسبت به زیردستان خود بدون حکم قانون، به هوای نفس» به جهت اقرار گرفتن [کسی را] «چوبی بزنند، شکنجه بکنند یا فحش بگویند». «این قسم تنبیهات را [که] خلاف شأن انسانیت است در حق اسب و استر و سایر حیوانات بارکشی

هم روا نمی‌دانند.» «هیچ پادشاهی را این قدرت نیست که در حق کسی حتی «حکم زدن یک چوب و تازیانه بدهد.» اما پادشاه این حق را دارد که حکم قتل محکومی را که دیوانخانه صادر کرد، به «حبس موبد» (ابد) تبدیل کند و نتیجه می‌گیرد که «این قضیه در مشرق زمین به تمامه برعکس است. بین تفاوت کار از کجاست تا به کجا.»

در آزادی مطبوعات، اجتماعات، احزاب، قلم و بیان چنین می‌نویسد: «هرکس آزاد و مختار است در نگارش و طبع [انتشار] خیال خود، به شرط آن که مخالف و مضر احکام کود [قانون] نباشد.» نیز در غرب «هر فرقه و هر جماعت هر وقت اراده کنند در مجمعی مخصوصاً جمع شده در مسئله‌ای از مسائل علوم یا سیاست و افعال حکومت و یا در امر معاش خود بدون موانع گفتگو و مباحثه می‌کنند.» از نتایج یک قانون دیگر «اختیار و آزادی زبان و قلم... [است] که هرکس از هر چیزی از اعلی و ادنی که در خیر و صلاح و رفاه مملکت و ملت به خیالش می‌رسد با کمال آزادی می‌نویسد و منتشر می‌کند.»^{۴۳۴}

این سخنان درست در زمانه‌ای نوشته و منتشر شده بود و به دست مردم می‌رسید که بزرگ‌ترین مجتهد عصر، ملاعلی کنی، در انتقاد از شیوه‌ی آزادی خواهانه‌ی حکومت مشیرالدوله، یکی از خیانت‌های مشیرالدوله را ترویج «آزادی» در ایران می‌دانست و در نامه‌ای به شاه چنین نوشته بود: «فقره خیانت دیگر از این شخص بزرگ [منظور مشیرالدوله است]... فقره کلمه قبیحه آزادی است. که به ظاهر خیلی خوش‌نماست و خوب، و در باطن سراپا نقص است و عیوب. این مسئله برخلاف جمیع احکام رسل و اوصیاء و جمیع سلاطین عظام و حکام والامقام است. به این جهت در نوشته دیگری نوشته بودم علی‌الاسلام والسلام و دولت را و داع تام و تمام باید نمود، بواسطه این که اصل شرایع و ادیان در هر زمان، خود قید محکم سخت و شدیدی بوده و می‌باشد که ارتکاب مناهی و محرّمات ننمایند، متعرض اموال و ناموس مردم نشوند و هکذا برخلاف مقاصد و انتظام دولت و سلطنت است که هرکس هرچه بخواهد بگوید و از طریق تقلب و فساد، نهب اموال نماید و بگوید آزادی است و شخص اول مملکت [مشیرالدوله] همه را آزاد کرده است و در معنی به

حالت و حوش برگردانیده» است.^{۴۳۵} نامه‌ی مجتهد در اصل در مخالفت با قرارداد زیان‌بار رویترو و صدارت مشیرالدوله و در انتقاد از ملکم نوشته شده است. در نقد قرارداد، نکات ارزنده و مهمی در آن نامه آمده است. اما این سخن مجتهد که یکی از ثمرات آزادی در حکومت مشیرالدوله «نهب اموال» و «تقلب و فساد» بوده است، با حکم تاریخ و قضاوت آن در اساس مخالف است و مغایر. حکومت مشیرالدوله، حکومت قانون بود و همه‌ی تلاش صدراعظم بر آن بود که از اجحاف و تعدی جلوگیری کند و در این راه بر شاهزادگان و درباریان هم ابقا نمی‌کرد، و این قولی است که حتی دشمنانش نیز به آن اعتراف کرده‌اند.^{۴۳۶}

«یک کلمه» سال‌ها به‌عنوان یکی از منابع مهم مربوط به مشروطیت و آزادی، مورد مطالعه آزادی‌خواهان و مشروطه‌خواهان ایران بود. نوشته‌های او، جزو ادبیات سیاسی زمان مشروطیت برای انجمن‌های مخفی مشروطه‌خواه «سرمشقی وافی» و «دستورالعملی بود که از قرار آن، رفتار» می‌شد.^{۴۳۷} در شرح حالش به کرات نوشته‌اند: «هنگامی که او را زنجیر کرده، به قروین تبعید و زندانی کردند، کتاب "یک کلمه" را آنقدر بر سرش کوفتند که بر اثر عوارض آن، چشمانش آب آورد.»^{۴۳۸} جدا از رساله‌ی «رمز یوسفی» و رساله‌ی «یک کلمه» نوشته‌های دیگری که از او منتشر شده، عبارتند از: «منهج الحساب»، «برآورد مخارج راه آهن مشهد به طهران و سایر شهرهای ایران»، «اصلاح خط اسلام»، «گنجینه دانش» (بمبئی ۱۳۱۴ قمری)^{۴۳۹}، و نیز متن نامه‌ی نسبتاً بلندی از او به مظفرالدین شاه در دست است که در ۱۳۰۶ قمری نوشته شده است و در تاریخ بیداری ایرانیان (با غلط‌های فاحش) ضبط شده است.^{۴۴۰} چنان که پیش‌تر نوشته‌ام رساله‌ی قوانین ناپلئونی که به او نسبت داده شده، از او نیست. حامد الگار هم به اشتباه به استناد نامه‌ای از مستشارالدوله، «روح الاسلام» را هم از نوشته‌های او دانسته است و آن را با نوشته‌ای دیگر از امیرعلی هندی به همین نام مقایسه کرده است.^{۴۴۱} حال آن که چنان که پیش‌تر نشان داده‌ام منظور از روح الاسلام همان رساله‌ی «یک کلمه» است و ظاهراً مستشارالدوله در آغاز می‌خواست آن را با چنین نامی منتشر کند و نکرد.

رشدیه و مدارس جدید

۱۲۷۶ - ۱۳۶۳ قمری / ۱۲۳۹ - ۱۳۲۳ شمسی

در فضای تیره و تاری که در مه غلیظ سنت و ارتجاع در هم پیچیده شده بود، «یک کلمه» موسیقی مدرن، ناموزون و ناهموار بود. صدای نامأنوس و دلهره‌آورش، سخت به گوش ناآشنا و بیگانه می‌آمد. استشهاد به آن همه آیات و احادیث، نقل آن همه عبارات عربی هم نمی‌توانست از غرابت و بیگانگی این موسیقی مدرن ناهمخوان بکاهد. ده بیست سالی می‌بایست می‌گذشت تا صدای آن، کم‌کم به گوش‌های شنوای بعضی از درس‌خواندگان جامعه آشنا و مأنوس آید. ناصرالدین شاه آن‌گاه که هنوز با فکر ترقی و تجدد به‌طور کج‌دار و مریز همدلی داشت، در فهرست کارهایی که انجام آنها را به مشیرالدوله، صدراعظم عزل شده‌اش، وعده می‌داد از «ساختن مدارس جدید» هم سخن می‌گفت. انتقاد به شیوه‌ی مدارس قدیم یا «ملتی»، از دوره‌ی امیرکبیر به‌طور جدی آغاز شده بود. احساس نیاز به مدارس جدید یا «دولتی»، امیرکبیر قانون‌خواه ایران را به تأسیس دارالفنون برانگیخت. چند سال بعد مستشار-الدوله در «یک کلمه»، انتقاد ارزنده‌ای از شیوه‌ی مدارس ایران به دست داد. انتقاد او در عین اختصار، از یک ضرورت مهم اجتماعی هم پرده برمی‌داشت؛ ضرورت تأسیس مدارس جدید. در «یک کلمه» آمده بود: «تعلیم علوم و معارف در فرنگستان... از الزم امور و اقدم وظایف است» و یکی از «حقوق عامه»، «بنای مکتب‌خانه‌ها و معلم‌خانه‌ها، برای تربیت اطفال فقرا[ست]». و در انتقاد از مدارس ایران نوشته بود: «اگرچه در ایران مدارس بسیار است و تحصیل علوم می‌کنند»، اما علوم می‌خوانند، علوم دین است، یعنی علومی

است برای آخرت و «از برای معاد، نه از برای معاش.» حال آن که «آن قسم تحصیل [تحصیل علوم دینی مربوط به معاد و آخرت]، در جنب تحصیل علوم صنایع و معاش اهل فرنگستان مثل چراغ است در مقابل آفتاب، و مانند قطره است در جنب دریا...»^{۴۴۲}

در همان سال‌ها، روزنامه‌ی *اختر* در انتقاد از مدارس ایران و نحوه‌ی آموزش علوم چنین می‌نوشت: «بجز مدرسه‌های ملتی که برای تحصیل مقدمات است و قدری هم علم فقه و اصول، هیچ علمی در ایران بطور مرتب و مقنن رواج ندارد. آری چند مکتب دولتی در تهران یا تبریز برای تحصیل زبانهای خارجه هست، ولی آنها نیز به درجه مطلوبه نیستند.»^{۴۴۳} در ده سال آخر حکومت ناصرالدین شاه، فکر ایجاد مدارس جدید و اندیشه‌ی تحول در شیوه‌ی آموزش الفبا که از پیش آغاز شده بود، مجال تازه‌تری یافت. بحث و گفتگو درباره‌ی ضرورت این تحول، روز به روز گسترده‌تر می‌شد. روزنامه‌های *حبل‌المتین*، *ثریا* و *اختر* که در خارج از ایران منتشر می‌شدند، هرکدام به سهم خود در لزوم ایجاد مدارس به شیوه‌ی جدید و آموزش و پرورش مدرن، و در انتقاد از وضع مدارس ایران، مطالبی می‌نوشتند. ایران به ایجاد مدارس جدید نیاز داشت. حاجی میرزا حسن رشديه، طلبه‌ی جوانی که در تبریز آن زمان این بخت را داشت که در محضر پدر صاحب‌دل، با پاره‌ای از مطالب روزنامه‌ی *اختر* آشنا شود، در یکی از شماره‌های آن خوانده بود: «بی‌سوادهای اروپا در هزاری ده نفر است و... با سوادهای ایران در هزاری ده نفر.» به شیوه‌ی طلبه‌ها، مطلب *اختر* در محفل پدر، به بحث گذاشته شد. از حاصل بحث این نتیجه گرفته شد که «باید عده‌ای از جوانان تحصیل کرده به اروپا بروند و اصول تعلیم آموخته بیایند»^{۴۴۴} در همان زمان تصمیم داشتند که رشديه را برای ادامه‌ی تحصیلات دینی به نجف بفرستند. عزم جزم کرد که برای آموزش دیدن به دارالمعلمین کشورهای پیش‌رفته برود و با فراگیری شیوه‌ی جدید آموزش، به خدمت مردم میهن درآید. پدر رضایت داد و او به استانبول، مصر و بیروت رفت و مدتی را به‌طور تجربی در سر کلاس‌های

درس گذراند و حاصل این تجربه‌ها، افتتاح مدرسه‌ای در ایروان شد. شرح حال و زندگی رشدیه و داستان تأسیس نخستین مدرسه در تبریز را دیگران به تفصیل و با اشتباهات فاحش نوشته‌اند. تلاش او در هاله‌ای از ابهام و اغراق، همچنان ناشناخته مانده است. بخشی از این ابهام‌ها و اغراق‌ها و اشتباه‌ها از دست نوشته‌های خود او به نوشته‌های دیگران وارد شده است. رشدیه خاطرات سال‌های اقامت در بیروت، ایروان و تبریز و ماجرای تأسیس نخستین مدرسه‌اش را سال‌ها پس از آن زمان به رشته‌ی تحریر درآورد. نقل مطلب از حافظه، در هم ریختن سال‌ها و ماه‌ها باعث اشتباهات و تکرار این اشتباهات در نوشته‌های دیگران شده است. هم نوشته‌ی پسرش شمس‌الدین رشدیه با نام «سوانح عمر» و هم نوشته‌ی یکی دیگر از بستگانش: فخرالدین رشدیه با عنوان «زندگی‌نامه پیر معارف، رشدیه، از این نوع اشتباهات برکنار نمانده‌اند. متأسفانه تحقیقات تازه‌ای که اخیراً در خارج از کشور منتشر شده است، در ربط با زندگی رشدیه و فعالیت‌های او، اشتباهات تازه‌ای بر اشتباهات پیشین افزوده است.

رشدیه در دست‌نوشته‌ی مفصلِ خاطرات خود می‌نویسد که پس از آن که از بیروت به استانبول و از استانبول به ایروان آمد، در این شهر به یاری برادر ناتنی‌اش، نخستین مدرسه را به سبک جدید دائر کرد. می‌نویسد: «اخوی مادریم حاج ملاعلی... در مدرسه‌ی طلابِ آنجا مثل دیگر مکتب‌داران، مکتبی داشتند.» خواستم همان مکتب او را رسمیت دهم و به صورت مدرسه‌ای با «پروگرام مخصوص» درآورم، اما «علما مانع شدند.» گفتند تأسیس «مکتب و مدارس خارج از رویه‌ی اسلام» را در این محل، «اجازه شرعی» نیست. پس در خارج از مدرسه «عمارتی اجاره کرده، اخوی و شاگردانش را به آنجا منتقل نمودیم.» بعد می‌نویسد در پایان پنجمین سال تأسیس این مدرسه در ایروان، ناصرالدین شاه که از سفر فرنگ برگشت و می‌خواست ماه محرم را به تبریز برسد، در ایروان از مدرسه‌ی او دیدار و رشدیه را تشویق کرد که به ایران بیاید و نظیر آن مدرسه را در ایران ایجاد کند. عین نوشته‌ی رشدیه را می‌آورم: «در

اواخر امسال که سال پنجم است، ناصرالدین شاه از فرنگ به ایران برمی‌گشت. از بس شهرت [مدرسه] رشدیه را... شنیده... مطابق سیاستش نیامده که رشدیه را ندیده به ایران برگردد.» عمارت مدرسه در میدان مسجدشاه ایروان بود. مقرر شد که از شاه در ایوان مسجد پذیرایی شود. «شاه وارد مسجد می‌گردد، ما هم به دنبال شاه... پروغرام مدرسه را خواسته، دید که مدیر تبریزی است. فرمود که همراه من بیا،... این مکتب را در تبریز اداره کن. می‌آیی؟ [گفتم] چرا نمی‌آیم که غایت آمالم این بوده. شاه می‌فرماید اگر غایت آملت این بوده، پس اینجا چکار می‌کنی؟... فردا پس فردا را برای رفتن به اوج کلیسا، شاه در ایروان توفیق داشت. انجمن معارفی، مرکب از دانشمندان ایران و ایروان تشکیل داده، مدرسه را به ایشان سپرده،... در رکاب اعلیضرت شهریاری روبه ایران حرکت کردیم. شاه بسیار به تانی طی مسافت می‌کرد که... دهی عاشورا را در تبریز بمانند.»

رشدیه در ادامه‌ی مطلب می‌نویسد، تا به نخجوان برسیم، شش روز طول کشید. «شاه در این شش روز یا در سر ناهار یا در سر شام مرا احضار فرموده، خاصیت مواد پروغرام مدرسه را می‌پرسد. من یک جوان بی‌تجربه غافل از سیاست شاهانه، نتایجی در علم و اطلاع و آگاهی آحاد ملت می‌گفتم. هزار امیدواری بر دولت از دانش ملت می‌دادم. مگو که شاه رعیت خود را خوب می‌شناسد... [با] عقیده و سلیقه‌ام موافقت نداشت. یعنی مدرسه‌ای [را] که در اذهان ملت، تولید آن افکار بکند، صلاح ملک و ملت» نمی‌دانست. پس هنگامی که با ملتزمین رکاب از نخجوان عازم ایران شد، به مأموران چپرخانه دستور داده شد «تا شاه از تبریز به تهران حرکت نکرده‌اند»، رشدیه مهمان شما باشد. به عبارت دیگر رشدیه را بازداشت کردند. رشدیه خواست «از رفتن به ایران صرف‌نظر نموده، به ایروان» برگردد، اما رییس چپرخانه گفت: «از قضا، از آن هم ممنوعیم.» ناگزیر در نخجوان ماند و به گفته‌ی خودش، در «پانزدهم محرم وارد تبریز شده، محرم و اربعین را گذراند [ه]، در محله ششکلان، در اتاقهای مسجد امین‌الوزاره، با مساعدت ظاهری و باطنی ایشان... تابلوی

مکتب رشدیه زده شد.»

در مطالبی که به عینه از دست‌نوشته‌ی مفصلِ رشدیه نقل کرده‌ام،^{۴۴۵} مشخص نیست که سفری که شاه در سر راه بازگشت از فرنگ، وارد تبریز شد، کدام سفرِ او بود. دیگر آن که تاریخ سال ورود شاه به ایروان و بعد به تبریز نیز مشخص نیست که چه زمانی بوده است. اما در دست‌نوشته‌ی مختصرتر دیگری از رشدیه که با عنوان «معارف خواهان بخوانند» در ۱۳۴۰ قمری به نگارش درآمده است، رشدیه می‌نویسد که پس از بازگشت از بیروت و استانبول در ۱۲۹۵ قمری در ایروان با همکاری برادر ناتنی‌اش، مدرسه‌ای بنیاد نهاد که به شیوه‌ی جدید، اداره می‌شد. بعد اضافه می‌کند که پنج سال بعد ناصرالدین شاه که در اواخر سال ۱۳۰۰ قمری از فرنگ به ایران می‌رفت، وارد ایروان شد و... بقیه‌ی داستان همانی است که پیش‌تر نقل شد، با این تفاوت که رشدیه می‌گوید: بعد از رفتن شاه از تبریز به طرف تهران، من «وارد تبریز شده، در اول سنه ۱۳۰۱ [قمری] به تاریخ طَلَعِ الشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ، مدرسه رشدیه [را] باز کردم.»^{۴۴۶}

هیچ‌کدام از تاریخ‌ها و سال‌شمارهای داده شده با واقعیت همخوانی ندارد. رشدیه یا از سر اغراق و یا به علت اشتباه در محاسبه، سال‌ها را به عقب برگرانده. واقعیت این است که او در سال ۱۳۰۱ قمری مدرسه‌ی ایروان را گشود نه تبریز را. شمس‌الدین و فخرالدین رشدیه، هر دو در کتاب‌هایشان، سفر فرنگ شاه را که در راه بازگشت به ایران، از ایروان گذشت و وارد شهر تبریز شد، دومین سفر ناصرالدین شاه به فرنگ دانسته‌اند و عین داستان رشدیه را بازگو کرده‌اند.^{۴۴۷} اما سال تأسیس نخستین مدرسه‌ی رشدیه در تبریز را به پیروی از نوشته‌ی کسروی، ۱۳۰۵ قمری نوشته‌اند. و این اشتباهات از نوشته‌های این دو به نوشته‌های دیگران نیز راه یافته است. حال آن که دومین سفر ناصرالدین شاه به فرنگ «روز پنج‌شنبه سلخ ربیع‌الاول» ۱۲۹۵ قمری (۱۲۵۷ شمسی) آغاز شده و در پایان سفر، شاه روز چهارشنبه ۲۵ رجب همان سال وارد بندر انزلی شد و «نهم شهر شعبان» ۱۲۹۵ قمری (۱۲۵۷ شمسی) به

تهران رسید.^{۴۴۸} پس از بازگشت وارد تبریز نشد و ماه بازگشت هم ماه رجب بود نه محرم و سال آن هم ۱۲۹۵ قمری بود و نه ۱۳۰۵ قمری. اما سفری که شاه از فرنگستان به ایران می‌آمد و در راه بازگشت به ایران، سه روز در ماه محرم در ایروان توقف کرد و به اوج کلیسا رفت و بعد از نخجوان، در همان ماه محرم وارد شهر تبریز شد، سومین سفر ناصرالدین شاه بود که از ۱۲ شعبان ۱۳۰۶ قمری (۲۴ فروردین (حمل) ۱۲۶۸ شمسی) تا ۲۴ صفر ۱۳۰۷ قمری (۲۸ مهر ۱۲۶۸ شمسی) طول کشید و این همان سفری است که جزئیات آن تماماً با وقایعی که رشديه نقل کرده است، همخوانی دارد. با این تفاوت که شاه ۱۴ محرم ۱۳۰۷ قمری (۱۹ شهریور ۱۲۶۸ شمسی) وارد ایروان شد و ۱۶ محرم از ایروان خارج شد و ۲۳ محرم وارد تبریز گردید.^{۴۴۹} و اگر جزئیات داستان در اصل درست باشد، رشديه باید در ماه صفر ۱۳۰۷ قمری وارد تبریز شده باشد نه ماه محرم آن سال. بنابراین تاریخ تأسیس نخستین مدرسه‌ای که رشديه در تبریز برپا کرد باید اوایل سال ۱۳۰۷ قمری باشد. رشديه بعدها در «سرکاغذ»های رسمی خود، این عبارت را درج کرده بود: «حاج میرزا حسن رشديه - مؤسس مدارس جدیده ایران - در سنه ۱۳۰۱ هجری قمری»^{۴۵۰} ۱۳۰۱ هجری قمری سال تأسیس مدرسه‌ی رشديه در ایروان است و این مطلب با شرحی که او درباره‌ی این مدرسه نوشته است کاملاً مطابقت دارد. هم او در دست‌نوشته‌های خود و هم دیگران نقل کرده‌اند که اواخر پنجمین سال تأسیس مدرسه‌ی ایروان بود که ناصرالدین شاه از آن جا می‌گذشت تا به تبریز برود. اواخر پنجمین سال تأسیس مدرسه‌ی ایروان حدوداً پایان سال ۱۳۰۶ و با کمی تسامح اوایل سال ۱۳۰۷ قمری است. سالی که شاه از ایروان گذشت و به تبریز رفت.

در ربط با مدرسه‌ی ایروان دو نکته هم باید تصحیح شود. شرح حال نویسان رشديه نوشته‌اند که وی پس از خلاصی از بازداشت نخجوان به ایروان برگشت و دید که مدرسه‌ی ایروان منحل و به دستور شاه در آن «مهر و موم شده».^{۴۵۱} این حکایت هم از اساس جعلی است. نه رشديه به ایروان برگشت و نه شاه دستور

ویران کردن و مهر و موم کردن مدرسه‌ی ایروان را داد. کارنامه‌ی بدکاری‌های ناصرالدین شاه به اندازه‌ی کافی سنگین است، نیازی به افسانه‌سرایي نیست. یکی از مورخان درباره‌ی همین مدرسه‌ی ایروان نوشته است که رشدیه «چهارسالی با همیاری تقی‌اف در این مکتب نوبنیاد درس داد.»^{۴۵۲} «تقی‌اف» تاجر فرهنگ‌دوستی بود که سهم همکاری او در پیش‌برد مدرسه‌ی رشدیه در ایروان، پرداخت شهریه‌ی چند شاگرد بی‌بضاعت بود؛ همین و بس و هیچ نقشی در کار مدرسه نداشت. رشدیه مدرسه‌ی ایروان را با همیاری برادرش حاج ملا علی معروف به حاج آخوند برپا کرد و با یاری او امر تدریس را پیش می‌برد.

در ارتباط با مدرسه‌ی تبریز هم نوشته‌اند که «رشدیه راهی ایران شد و نخستین مدرسه دوزبانه را در ۱۳۰۰ قمری [ظاهراً باید ۱۳۰۱ باشد] (۱۸۸۳) بنا نهاد.»^{۴۵۳} اما مدرسه‌ای که رشدیه در تبریز تأسیس کرد، مدرسه‌ی دوزبانه نبوده است. مدرسه‌ای معمولی بود که شیوه‌ی آموزش آن متفاوت بود و الفبا در آن به صورت صوتی تدریس می‌شد. این مدرسه پس از یک سال و اندی به جهت مخالفت طلاب و روحانیون صاحب نفوذ بسته شد.

از سال ۱۳۰۷ قمری تا زمانی که میرزا علی‌خان امین‌الدوله به کارگزاری تبریز برگزیده شود، یعنی تا سال ۱۳۱۴ قمری، رشدیه به دفعات مدارس در تبریز دایر کرد؛ اما عمر این مدرسه‌ها در اثر مخالفت مردم قشری، متعصب و طلاب و مکتب‌داران کهنه‌پرست، چندان نمی‌پایید و رشدیه به تهمت بی‌دینی، دست از کار می‌کشید، یا فراری می‌شد. در خاطراتش می‌نویسد: «شراب تهمت که متعفن‌ترین مسکرات است بر من پاشیده، در نظر علما و روحانیین و به توسط روحانیین در اذهان عامه مخدوش و مغشوش» می‌کردند. وقتی نخستین مدرسه‌ی جدید تبریز را بنا نهاد، دیدند که با شیوه‌ی جدید، ظرف سه ماه بچه‌ی هفت ساله خواندن و نوشتن را می‌آموزد. پس بر تعداد متقاضیان ثبت‌نام افزوده شد. آقا سید حسین پیشنهاد مسجد که در آغاز با او همراهی کرده بود، این زمان بدون در نظر گرفتن شرایط، هر وقت و بی‌وقت شاگرد

مجانی به مدرسه می فرستاد. «قانونِ مدرسه» مخالف پذیرش بی‌موقع شاگردان بود. همین کلمه دستاویزی شد برای درگیری. پیشنهاد به اعتراض برخاست که «کلمه قانون چه بوی بدی می‌دهد»، گفت: اکثر مردم شهرها «مثل کناس‌ها به بوی حُب قانون» مانوس شده‌اند. نزدیک است که «ایران گنداب قانون شده، یک‌و‌جیب‌جا برای تنفس پیدا نشود». رشدیه در دفاع از قانون مدرسه‌اش به پاسخ درآمد که «قانون کلمه‌ی بسیار مبارکی است... میرزا قمی رحمة‌الله، قوانین نوشته و...» پیشنهاد استدلال کرد که «قوانین میرزای قمی، مشتق از قانون و قنار بنا عذاب‌النار است اما قانون فرنگی‌ها مشتق از قانون و قنار بنا فی عذاب‌النار است.» نتیجه آن شد که بساط مدرسه از مسجد به محل دیگری منتقل شد که زمین آن «وقفی» بود. رشدیه خرابی‌های محل را از سرمایه‌ی شخصی تعمیر کرد و کار شروع شده بود که پیشنهاد بر زبان‌ها انداخت که حمایت از مدرسه‌ی رشدیه، «ترویج فحشاء» است. از اینجا هم عذرش را خواستند. مخارج تعمیر محل را طلب کرد، گفتند «مخارج تعمیر را بخوند ملاچماق تقدیم می‌کند...» مدرسه به محل دیگری منتقل شد. سالی به سر آمد. پایان سال، رشدیه جمعی را به مسجد دعوت می‌کند تا مجلس امتحانی برپا کند و از حاصل کار سخن بگوید و حمایت دعوت‌شدگان را جلب کند. در مجلس امتحان، «عمق تغیر» آقایان برملا می‌شود، «با کلنگ نجوی و اشارات» برای «برهم زدن مدرسه»، «چاه» می‌کنند. به گفته‌ی رشدیه:

«یکی از آقایان که مقامش عالی‌تر از لیاقتش است، خودداری نتوانست. گفت اگر این مدارس تعمیر یابد، یعنی همه مدارس مثل این مدرسه باشد، بعد از ده سال یک نفر بی‌سواد پیدا نمی‌شود، آن وقت رونق بازار علما به چه اندازه خواهد شد؟ معلوم است علما که از حرمت افتادند]، اسلام از رونق می‌افتد. تا مدارس در اروپا به این درجه نرسیده بود، اسلام نصاری را امیدی بود. مدارس که ترقی کرد، دین از رونق افتاد. نصاری بی‌دین شدند. صلاح مسلمین در این است که از صد شاگرد که در مدرسه درس می‌خوانند، یک دوتاشان ملا و باسواد

باشند و سایرین جاهل و تابع و مطیع علما باشند.»

آغاز سال دوم و پس از سه بار جابه‌جا شدن، «حسب الامر حجج اسلام» بر روی قفل مدرسه‌ی رشدیه قفل دیگری می‌زنند، یعنی که مدرسه باید تعطیل شود. رشدیه قفل را می‌شکند و به «قائم‌مقام حاکم تبریز» یعنی نماینده‌ی حکومت عرف پناه می‌برد که «تکلیف» چیست؟ جانشین حاکم و نماینده‌ی دولت می‌گوید: «مکتب اداره روحانی است و کارهای راجع به ادارات روحانیون با خود روحانین است و دولت دخالت در امر مدارس نمی‌کند.» با چنین پشتگر می‌ای، طلاب و مکتب‌دارها و اراذل و اوباش به این بهانه که این رسم تعلیم جدید، «طرز تعلیم... امریکائیانست» و رشدیه مأمور آنهاست، با چوب و چماق به مدرسه حمله می‌کنند. اسباب و اثاثه و «کتابخانه» اش را به غارت می‌برند. رشدیه هم فراری می‌شود و به مشهد پناه می‌برد.

بدین ترتیب، نخستین دبستان جدید ایران باز و بسته شد، اما رشدیه از پانزدهم شهریور ۱۳۱۳، از پس هر فراری، باز می‌گشت و تا اوضاع را مساعد می‌دید، دوباره مدرسه‌ای برپا می‌کرد. در یکی از فرارهایش به مشهد، در آن جا هم به مساعدت عده‌ای، مدرسه‌ای درخور «دانایی و توانایی» اش دایر کرد. سال به پایان نرسیده بود که تکفیرش کردند. می‌گوید: «مؤثرترین اسبابها تکفیر من بود. اعتنا نکردم. از ورود به حرم مانع شدند، به زیارت از خارج قانع شدم. از ورود به حمامها قدهن کردند، در منزل استحمام کردم. در معابر بنای فحاشی گذاشتند. جز برای مدرسه از خانه خارج نشدم...»^{۴۵۴} با این همه رجاله‌ها به مدرسه‌اش ریختند. دستش را شکستند. خانه و مدرسه‌اش را غارت کردند. با دست شکسته به زادگاهش برگشت. مدرسه‌ی تازه‌ای که ساخت دوسالی دوام آورد و باز فراری شد. مدتی بعد ناصرالدین شاه ترور شد. در ۱۳۱۴ قمری میرزا علی خان امین‌الدوله به والی‌گری و کارگزاری آذربایجان برگزیده شد و در ماه صفر همان سال روانه‌ی آذربایجان گردید. داستان مدرسه‌آفرینی‌های رشدیه را در شرح اقدامات امین‌الدوله، دنبال خواهم کرد....

میرزا علی خان امین الدوله

۱۲۶۰ - ۱۳۲۲ قمری / ۱۲۲۲ - ۱۲۸۳ شمسی

امین الدوله از خانواده‌ای معارف‌پرور و از روشنفکران و آزادی‌خواهان این دوره بود. نثر فارسی را همچون پدرش مجدالملک به‌زیبایی و استواری می‌نوشت. به اعتلا و سربلندی ایران عشق می‌ورزید. شیفته‌ی پیش‌رفت و ترقی‌کشور بود. در تبریز وقتی وصف کوشش‌های رشديه را برای پیش‌برد امر آموزش می‌شنود، او را که این زمان در روسیه بود به تبریز فرامی‌خواند تا مدرسه‌ی تازه‌ای بگشاید. امین الدوله در بدو ورود رشديه، برای ایجاد مدرسه‌ای در محله‌ی ششکلان، به سرمایه‌ی شخصی خود «هزار تومان [حواله] به حاجی فرخ صراف نوشت» تا مدرسه راه بیفتد. به گفته‌ی رشديه: «حاج فرخ تعجب می‌کرد که می‌شود یک کسی برای تأسیس مکتبی هزار تومان پول بدهد؟»

مدرسه‌ی جدید آغاز به کار می‌کند. هنوز دو هفته‌ای از کار درس نگذشته بود که والی با فرهنگ برای سرکشی به مدرسه می‌رود. رشديه شاگردان کلاس اول را آماده می‌کند تا درس‌هایی را که در این مدت خوانده‌اند و یاد گرفته‌اند در حضور والی، پس بدهند تا ارزش کار او شناخته شود. نتیجه آن‌اندازه رضایت‌بخش و درعین حال متأثرکننده بود که امین الدوله «خود را نگهداری نتوانست». اشک از چشمانش سرازیر شد و به مظفرالملک گفت: «چندین مطلب، روی هم به خاطر آمده، مرا گریاند. اولاً این استعداد ایرانیان، قرن‌هاست به بطلت گذشته و خواهد گذشت. دیگر [آن‌که] یک چنین مدرسه [ای] را چندین بار بهم زده‌اند. دیگر یک چنین معلم را تکفیر کرده،

دنبال کرده‌اند که بکشند.»^{۴۵۵}

مدرسه‌ی رشدیه که با سرمایه‌ی امین‌الدوله اداره می‌شد، روزبه‌روز در ترقی بود تا آن که امین‌الدوله به تهران احضار شد و در ذی‌قعدة‌ی ۱۳۱۴ قمری (فروردین ۱۲۷۶ شمسی) مظفرالدین شاه او را به ریاست وزیران و مدتی بعد در رجب ۱۳۱۵ قمری (۱۲۷۶ شمسی) به صدارت منصوب کرد. امین‌الدوله در بدو ورود به تهران، موافقت مظفرالدین شاه را برای تأسیس مدرسه‌ای جدید در تهران به مدیریت رشدیه، جلب کرد. رشدیه روز دوشنبه شانزدهم شعبان ۱۳۱۵ قمری (۲۰ دی ۱۲۷۶ شمسی) به اشاره‌ی امین‌الدوله صدراعظم فرهنگ پرور ایران وارد تهران می‌شود و کمی بعد نخستین مدرسه‌ی جدید با سرمایه‌ی امین‌الدوله و مدیریت و نظارت رشدیه در تهران آغاز به کار می‌کند. در همین مدرسه پایه‌ی انجمن معارف نهاده می‌شود و عده‌ای از روشنفکران این دوره در سایه‌ی حمایت امین‌الدوله و همراهی مظفرالدین شاه به تأسیس مدارس و گسترش فرهنگ و معارف روی می‌آورند. به گفته‌ی دولت‌آبادی، امین‌الدوله «مظفرالدین شاه را خاطر نشان می‌نماید که تنها نگاه دارنده‌ی او از حمله‌ی افکار تجددخواهان، سرگرم نمودن آنهاست به توسعه معارف و یگانه تحصیل نام نیک... گشودن در معارف است به روی ملت»، نیز به شاه می‌فهماند که «پدرش هدف تیر بلا نگرید، مگر بواسطه ضدیت نمودن با افکار تازه و جلوگیری کردن از آزادی کلک و بیان».^{۴۵۶}

گرچه دوره‌ی رییس‌الوزرای (ذی‌قعدة‌ی ۱۳۱۴ تا رجب ۱۳۱۵ قمری / فروردین تا آذر ۱۲۷۶ شمسی) و صدارت امین‌الدوله (رجب ۱۳۱۵ تا ۱۵ محرم ۱۳۱۶ قمری / آذر ۱۲۷۶ تا خرداد ۱۲۷۷ شمسی) دوره‌ای کوتاه بود و مجموعاً از یک سال و دو ماه تجاوز نکرد، اما همین دوره‌ی کوتاه، باعث تحول و شکوفایی شگفتی در امر مدارس، معارف و مطبوعات کشور شد. در همین دوره روزنامه‌ی هفتگی تربیت که زیر نظر محمدحسین فروغی (ذکاء-الملک) منتشر می‌شد، به روزنامه‌ی روزانه مبدل گردید و این نخستین روزنامه‌ای بود که به صورت روزانه در پایتخت کشور، منتشر می‌شد. مقدمات

انتشار روزنامه‌ی روزانه دیگری به نام خلاصه‌الحوادث که نخستین شماره‌ی آن کمی بعد از استعفای امین‌الدوله در جمادی‌الآخر ۱۳۱۶ قمری (۱۲۷۷ شمسی) منتشر شد، در همان دوره‌ی صدارت او فراهم آمد. در همین دوره، روزنامه‌ی رسمی ایران نیز از تنگناهای پیشین تا اندازه‌ای خارج شد و «صورت بهتری به خود گرفت.» روزنامه‌ی پرورش که در مصر منتشر می‌شد به آزادی به ایران می‌رسید و در ورود آن به ایران ممانعت و سانسوری در کار نبود. «ریاست امین‌الدوله بر اداره دولت، جراید را آزادی داده» و مطبوعات در سایه‌ی حمایت او در قیاس با سانسور و اختناق پیشین، به آزادی تازه‌ای دست می‌یابند. با تشکیل و تأسیس مدرسه‌ی رشدیه، مقدمات تأسیس مدارس دیگری چون ابتدائیه، علمیه و افتتاحیه فراهم می‌آید و با تشکیل «انجمن معارف»، راه برای ایجاد مدارس جدید دیگر و پیش‌رفت شیوه‌ی نوین آموزش باز می‌شود. شیوه‌ی تعلیم رشدیه در آموزش الفبای صوتی و اداره‌ی مدرسه، شیوه‌ی معمول مدارس جدید می‌گردد. در همین دوره، مقدمات ایجاد شرکتی برای طبع کتاب فراهم می‌شود. کمی بعد این شرکت با ده هزار تومان سرمایه تأسیس می‌شود تا به کار تألیف کتاب‌های درسی و نشر کتب مفید دیگر اقدام کند. احتشام‌السلطنه، محمدباقرخان اعتمادالسلطنه، میرزا کریم‌خان سردار مکرّم، حاجی حسین آقا امین‌الضرب و یحیی دولت‌آبادی، اعضای مؤسس «شرکت طبع کتب» هستند. شرکت، میرزا محمدحسین فروغی و پسرش میرزا محمدعلی خان و محمد قزوینی را برای ترجمه و تألیف کتاب استخدام می‌کند. از نخستین اقدامات شرکت در امر تألیف، انتشار کتابی است درباره‌ی تاریخ ایران. «تاریخ مختصری از روی تألیفات دانشمندان متخصص ترجمه و تألیف و با خط خوش طبع [می‌کنند] و به دست محصلین مدارس جدید می‌دهند.»^{۴۵۷}

اقدامات امین‌الدوله با استقبال و حمایت روشنفکران، نوآوران، دولت-مردان و رجال فرهنگ دوست، در همان مدت کوتاه به ثمر می‌نشیند. میرزا محمودخان احتشام‌السلطنه، یحیی دولت‌آبادی، جعفرقلی خان نیرالملک،

علی‌خان ناظم‌العلوم، مهدی‌خان ممتحن‌الدوله، میرزا محمود خان مفتاح الملک و میرزا عباس خان مهندس‌باشی نخستین جلسه‌ی رسمی انجمن معارف را در مدرسه‌ی رشديه و با حضور او در شوال ۱۳۱۵ قمری (اسفند ۱۲۷۶ شمسی) برپا می‌کنند و هرکدام به سهم خود در ایجاد مدارس و نشر معارف، تلاش تازه‌ای را آغاز می‌کنند. بعدها بر اعضای انجمن، افراد دیگری هم افزوده می‌شوند.^{۴۵۸} از روحانیون روشن‌بین، شیخ هادی نجم‌آبادی، بیش از دیگران، امین‌الدوله و ایجاد مدارس جدید را مورد حمایت قرار می‌داد. اما دولت امین‌الدوله «دولت مستعجل» بود. عوامل داخلی، یعنی دو شعبه‌ی کهن استبداد، درباریان و روحانیون، دست در دست عامل خارجی، دولت روسیه، مقدمات سقوط حکومت صدر اعظم ترقی‌خواه و فرهنگ‌پرور ایران را فراهم کردند.

کارنامه‌ی درخشان خدمات امین‌الدوله به فرهنگ ایران، چنان که باید به‌درستی ارزیابی و بررسی نشده است. حتی بعضی از معاصران او در داوری‌های مغرضانه‌شان درباره‌ی او تا به آن جا پیش رفتند که او را به «ریاکاری» متهم کردند که «شاه و صدر اعظم [امین‌الدوله] باطناً کمترین تمایلی به تعلیم و تربیت مردم نداشتند و فقط می‌خواستند در نزد عامه خود را ترقی طلب و معارف‌پرور جلوه دهند.»^{۴۵۹}

رییس‌الوزرای و صدارت امین‌الدوله در دوره‌ای آغاز شد که خزانه‌ی مملکت تهی و دولت به معنی واقعی کلمه ورشکسته بود. نورسیدگانی که با حرص و ولع، از تبریز به تهران آمده بودند تا در سایه‌ی ولی نعمت جدید، مظفرالدین شاه، به آب و نان تازه‌ای برسند، هنوز طومار بلندبالایی از درخواست‌ها و خواهش‌ها در دست داشتند. امین‌الدوله وارث حکومت فاسدی بود که امین‌السلطان برای او به ارث گذاشته بود. در سیاست خارجی هم چون «اخلاق و افکار» او با «دموکراسی انگلستان متناسب‌تر [بود] تا با حکومت استبدادی»^{۴۶۰} روسیه تزاری، در نتیجه از همان آغاز کار، روس‌ها به دشمنی با او برخاستند. اقدامات او در پیش‌برد معارف و فرهنگ که مایه‌ی

آگاهی مردم می‌شد نیز مورد مخالفت شدید روس‌ها بود. روس‌ها در تاریخ جدید ایران، دشمنان سرسخت آزاداندیشی و دموکراسی در کشور بودند. کار مخالفت آنها با صدراعظم روزبه‌روز بالا می‌گرفت. چون خانه‌ی ییلاقی امین‌الدوله در شمیران بالادستِ سفارت روس قرار داشت و راه عبور او از خیابان روبه‌روی سفارت بود، روس‌ها عبور کالسکه‌ی صدراعظم ایران را «از آن شارع عام ممانعت»^{۴۶۱} می‌کردند.

در سیاست داخلی هم برخلاف امین‌السلطان، مخالفِ مداخله‌ی روحانیون در سیاست بود، پس دستشان را از دخالت در امور حکومت کوتاه کرد و به مخالفت‌هایشان با پیش‌رفت و ترقی و تجدد در امر آموزش مدارس در ایران، وقعی ننهاد. تا آن جا که توانست «اجزای دربار» را هم از تجاوز به مال دولت مانع شد. برای سامان بخشیدن به اوضاع آشفته‌ی مالی کشور و برای تعدیل جمع و خرج مملکت، نخستین اصلاحات را با قطع مواجب غیر ضروری روحانیون، درباریان و مردم بیکاره آغاز کرد. «کاغذ ناخوانده را مهر نمی‌کرد و به کسی بی‌جهت پول نمی‌داد» و «احکام ناسخ و منسوخ علما را» به گوش نمی‌گرفت و «راه مداخل آنها را به یک اندازه مسدود کرده» بود.^{۴۶۲} پس درباریان و روحانیون به دشمنی با او برخاستند. به قول مجدالاسلام کرمانی، دشمنان او عبارت بودند «از تمام اجزای دربار... و تمام آقایان علمای طهران و سایر بلاد ایران، چرا که جلو تصرفات آنها را مطلقاً مسدود کرده بود و نمی‌گذاشت کمافی‌السابق در کلیه امور مملکت مداخله نمایند...»^{۴۶۳} و این وهنی بود به مقام کسانی که سال‌ها بر جان و مال مردم چنگ انداخته بودند. مجدالاسلام در این مورد گفته است:

«بنده در آن تاریخ در اصفهان بودم و وضع آخوندها از زمان صفویه به این طرف همیشه این طور بوده که علمای محترم شهر در تمام امور، آزادانه و قُلدرا نه مداخله نمایند. حاکم هم هرکس باشد مجبور از اطاعت است، تجار هم قوه اجرائیه علما هستند... آقایان اصفهان از اموال و متروکات ثلث می‌گیرند و امام جمعه از تمام امواتِ محلات،

حقِ هشت یک گرفتن دارد، حتی از بلوکات هم می‌گیرد و سایر آقایان هرکدام در قلمرو ریاست خود این حق را دارند ولی در زمان صدارت امین‌الدوله حکومت اصفهان... جلو آقایان را بکلی بست و برای تنبیه آنها چند نفر از طلاب متشخص را نفی بلد نمود. از جمله درباره خود بنده که در آن تاریخ، "خواجه‌تاشان" و رئیس طلاب مدرسه صدر بودم، حکم اخراجم از اصفهان صادر شد ولی بنده... بشرط سپردن تعهد که ابداً به کاری مداخله ننمایم و فقط به تحصیل بپردازم از جمله‌ی اخراجی‌ها خارج شدم. حاصل آنکه تمام اهل علم ایران دشمن امین‌الدوله بودند. گذشته از این جهت که ذکر کردم، جهتی دیگر هم برای عداوتِ آقایانِ علما با امین‌الدوله پیدا شد که کافه علما و طلاب بر ضد او برخاستند و آن این است که امین‌الدوله که مردی دانشمند بود، می‌دانست که ترقی مملکت بدون توسعه معارف امری محال است، پس اولین اقدام او در توسعه معارف بود و شروع کرد به تأسیس مکاتب و مدارس به اسلوب جدید...»^{۴۶۴}

پس درباریان مستبد و دست‌نشانندگان سیاست روس و طرفداران امین-السلطان با دستگیری بعضی از علما و روحانیون و طلاب، در هر فرصتی که دست می‌داد، مشکل تازه‌ای برای حکومت ایجاد می‌کردند. امین‌الدوله هنوز رئیس‌الوزرا بود که در ذیحجه ۱۳۱۴ قمری (۱۲۷۶ شمسی) به «تحریک بعضی از علمای دارالخلافت» با این استدلال که لباس یهودی‌ها با مسلمانان فرقی ندارد و نمی‌توان یهودی را از مسلمان تشخیص داد و نیز با این بهانه که «یک نفر یهودی از سقاخانه آب خورده»، به محله‌ی یهودی‌ها حمله بردند. به خانه‌هایشان ریختند، «خم‌های شرابشان» را شکستند و مردم بیچاره را به باد کتک گرفتند و «علمای عظام» حکم کردند که باید از این پس «وصله قرمزی، یهود به پیش سینه خود بدوزند»^{۴۶۵} تا از مسلمان‌ها مشخص باشند.

در ۱۳۱۵ قمری یک سیرک آلمانی به سرپرستی «وادینگتن» نامی به

تهران می‌آید و در خیابان لُختی (سعدی بعدی) تشکیلات خود را برپا می‌کند. چون آن زمان وسیله‌ی تفریح و سرگرمی کم بود، جوانان به تماشای سیرک اشتیاق نشان می‌دهند. چندی نمی‌گذرد که علمای مخالف امین‌الدوله، همین ماجرا را بهانه می‌کنند و به دستاویز این که «بازی‌های سیرکی خلاف اصول شرع است»، تقاضای بستن آن را می‌کنند و به قول دوستعلی خان معیرالممالک «متعاقب آن، اوباش و آشوب‌طلبان در سیرک دست به خرابکاری و اعمال خلاف رویه» می‌زنند. و در نتیجه سیرک تعطیل می‌شود. وادینگتن به صدر-اعظم شکایت می‌برد و چون امین‌الدوله «به اینکه علما هر روز به میل خود چیزها را حلال و حرام کنند پایبند نبود»، به رییس نظیمه دستور می‌دهد که سیرک را دایر کند و در صورت مزاحمت اوباش، آنها را تنبیه و مجازات کند. ۴۶۶

بهانه‌ها روز به روز رنگ عوض می‌کرد. گاه شهرت می‌دادند که امین‌الدوله می‌خواهد اصول تعلیمات قدیمی را به کلی از میان بردارد و موقوفاتی را که «صرف مدارس قدیمه و تحصیل فقه و اصول می‌شود به مصرف تحصیل زبان انگلیسی و فرانسه برساند». گاه او را «دشمن دین و مبدع در اسلام و مروج کفر» قلمداد می‌کردند. ۴۶۷ تهران در جمادی‌الآخر و رجب ۱۳۱۵ قمری، شاهد فعالیت گسترده‌ی «علما» و «جماعتی از نوکر باب» علیه امین‌الدوله بود: «هر روزه علما مجلس بر ضد امین‌الدوله می‌نمایند و شهر را می‌خواهند بر او بشورانند.» می‌گویند صدراعظم «طبیعی مذهب» است چرا که از هرچه سخنی به میان آید «می‌گوید بالطبع خوب خواهد شد!» به زندقه و کفر منسوبش می‌کنند و بر زبان‌ها می‌اندازند که «خیال دارد قوانین جدید در ایران دایر کند و سبک فرنگی‌ها را در اینجا رواج بدهد.» پس علما، به امضای میرزای آشتیانی نامه‌ای به شاه می‌نویسند و شاه را تهدید می‌کنند که «اجازه بده که به عتبات عالیات برویم.» حتی روز مهاجرت را هم تعیین می‌کنند. می‌نویسند: «در روز سه‌شنبه دوازدهم رجب از طهران حرکت خواهیم کرد.» به قول ملک‌المورخین: «تعیین روز برای این بود» که شاید مردم برانگیخته شوند و

بلوا کنند تا «آنها را از رفتن بازدارند.» اما مردم همراهی نکردند و صدراعظم، شاه را به ایستادگی و مقاومت تشویق کرد و از قول شاه به مجتهدان نوشت که «ارض الله الواسعة، به هر کجا که می خواهید بروید.» ناچار علما کاری از پیش نبردند و فسخ عزیمت کردند. اما همچنان دست از مخالفت برنداشتند. حتی شهرت یافت که در رمضان همان سال در تبریز هم «بعضی از علما» بر منابر از صدراعظم بدگویی کردند که «مخرب دین اسلام است و خیال دارد قوانین فرنگ را در ایران جاری کند و مستمری مردم را» ببرد.^{۴۶۸}

اما بر سر مشکل مالی دولت، همچنان که قبلاً گفته‌ام، نخستین اقدامات امین الدوله، قطع مواجب غیر ضروری مزدبگیران دولت بود. همین امر تولید نارضایتی بسیار کرد. از سویی دیگر خالی بودن خزانه‌ی دولت، باعث آن شده بود که حقوق درباریان، سربازها و کارکنان دولت مرتب عقب بیفتد و وصول نگردد. حتی وام کوچکی که به مبلغ پنجاه هزار لیره از بانک شاهنشاهی در ۱۳۱۵ قمری (۱۲۷۶ شمسی) دریافت کرد و درآمد گمرک کرمانشاه و بوشهر را وثیقه‌ی پرداخت آن قرار داد، آن اندازه نبود که مشکلات روزافزون دولت را حل کند.

مظفرالدین شاه هم که از ایام ولیعهدی، آرزوی سفر به فرنگ را در سر می‌پروراند، این زمان به بهانه‌ی معالجه، مصرانه خواهان آن بود که صدراعظم با گرفتن وامی کلان، مقدمات سفر او را فراهم کند. امین الدوله گرچه این زمان با قرض گرفتن وام‌های کلان موافق نبود، به سبب ورشکستگی دولت، ناگزیر به تلاش خود برای گرفتن وامی با شرایط عادلانه ادامه می‌داد. از فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها و سرمایه‌داران آنها تقاضای دریافت شصت میلیون فرانک وام کرده بود. انگلیس آمادگی خود را برای پرداخت این وام اعلام کرد، مشروط بر این که گمرک ایران، رهن این وام قرار گیرد و بدتر از آن تا زمانی که وام تأدیه نشده، اداره‌ی گمرک هم در اختیار انگلیسی‌ها باشد.^{۴۶۹} امین الدوله زیر بار این شرط نرفت. در اصل هم با مقروض کردن دولت و سفر پرهزینه‌ی شاه، کم و بیش مخالفت داشت. در نتیجه در اثر مخالفت روزافزون درباریان و در

رأس آنها حکیم‌الملک که این زمان از حامیان امین‌السلطان بود و نیز در اثر کارشکنی‌های مستمر روحانیون و علمای تهران که به قول گزارشگر خاطرات امین‌الدوله، بعد از «هنگامه تنباکو» هرکدامشان، «حجة الاسلام و ملاذانام»^{۴۷۰} شده بودند، در ۱۵ محرم ۱۳۱۶ قمری (۱۷ فروردین ۱۲۷۷ شمسی) تن به استعفا داد.^{۴۷۱}

حربه‌ی اصلی و کاری روحانیون برای عزل امین‌الدوله، حربه‌ی تکفیر و تهدید به فساد عقیده بود. حتی شاه را هم به سبب حمایتش از امین‌الدوله «به فساد عقیده و پیروی از طریقه شیخی»^{۴۷۲} تهدید کردند و این تهدید بی‌اثر هم نبود. شاه از چنین نسبت‌هایی هراس داشت.

یک ماه پس از استعفای امین‌الدوله، امین‌السلطان در ۱۶ صفر ۱۳۱۶ قمری به صدارت رسید. او برخلاف امین‌الدوله هم با روس‌ها روابط و مناسبات دوستانه داشت و هم با روحانیون و پیشوایان آنها. در نتیجه روحانیون با صدراعظم شدن او، دست از مخالفت‌های پیشین برداشتند و امین‌السلطان در نخستین گام‌ها، موفق شد که ۳۵۲,۷۵۰ تومان و پنج ریال از شعبه‌ی بانک تجارته بین‌المللی مسکو با سود صدی دوازده، وام بگیرد (۲۷ رجب ۱۳۱۷ / ۱۰ آذر ۱۲۷۸ شمسی). اما این مبلغ ناچیز کفاف مشکلات دولت و مخارج سفر شاه را نمی‌داد. دو ماه دیگر، یعنی در ۲۸ رمضان ۱۳۱۷ قمری (۹ بهمن ۱۲۷۸ شمسی) امین‌السلطان از طریق مذاکره با روس‌ها و با کمک و یاری ارفع‌الدوله وزیر مختار ایران در روسیه، موفق شد که قرارداد وامی به مبلغ بیست و دو میلیون روبل (معادل دو میلیون لیره یا شصت میلیون فرانک) با دولت روسیه منعقد کند و تمام گمرک ایران به استثنای گمرک خلیج فارس را در رهن این وام قرار دهد. از شرایط دیگر این وام یکی این بود که دولت ایران تا وام دولت روسیه را نپردازد، حق ندارد که از هیچ دولتی وام بگیرد. نیز شرط شده بود که ایران تا ده سال حق ساختن راه آهن ندارد و فقط دولت روسیه می‌تواند در ایران راه آهن بسازد.^{۴۷۳} بدین ترتیب شاه به مراد و آرزوی دیرینه‌اش رسید و در ۱۲ ذیحجه ۱۳۱۷ قمری (۲۳ فروردین ۱۲۷۹

شمسی) راهی سفر فرنگ شد، اما همچنان هراسان از میراثی بود که امین‌الدوله از خود به ارث نهاده بود و آن همه مورد مخالفت روحانیون قرار گرفته بود. شاه نگران آن بود که مدارس جدید در غیاب او، مایه‌ی آشوب مملکت شود و بهانه به دست روحانیون دهد. پس چند روزی پیش از سفر خود در نامه‌ای به صدراعظم، مشیرالدوله (میرزا نصرالله خان نائینی) و نیرالملک وزیر معارف را مسئول مدارس قرار داد که در غیاب او:

«با کمال مراقبت مواظب بوده و هم خودشان را بطوری مصروف دارند که... در تعلیمات [این مدارس] نوعی قرار بدهند که البته خارج از تکالیف مذهبی به آنها یاد ندهند و تعلیم نکنند... اشخاصی که هم برای این مدارس معین می‌شوند، باید مردمان متدین و درست... [باشند] که اطفال مردم را موافق قانون مذهبی تربیت کنند و مطالبی که خارج از تکلیف است نباید به آنها القاء نمود و عقاید اطفال مردم ضایع نشود... و یا هیچوقت مطلبی که بر خلاف قانون مذهب و ملت [شریعت] باشد نگویند و یک نفر مفتش هم به هر یک از مدارس معین داشته و مراقب باشد و هرگاه برخلاف مقررات اقدامی شود، همان مفتشین به مشیرالدوله و نیرالملک اطلاع بدهند تا... نگذارند خلاف امری واقع بشود. البته. شهر ذی حجة الحرام ۱۳۱۷»^{۴۷۴}

مظفرالدین شاه در صدارت امین‌السلطان با مقروض ساختن دولت و ملت ایران، دوبار به سفر فرنگ رفت. پیش از سفر دوم، امین‌السلطان موفق شد که در شعبان ۱۳۱۹ قمری (آبان ۱۲۸۰ شمسی) قرارداد دریافت و امی به مبلغ ده میلیون منات را با روسیه منعقد کند. پس از دریافت این وام، شاه و همراهان در ۲۷ ذیحجه ۱۳۱۹ قمری (۱۷ فروردین ۱۲۸۱ شمسی) از طریق انزلی راهی اروپا شدند. شاه در این سفر مهمان رسمی دولت انگلیس هم بود. قرارداد داری هم در آغاز همان سال در نهم صفر ۱۳۱۹ (خرداد ۱۲۸۰) به امضا رسیده بود و امتیاز استخراج نفت ایران (به استثنای نفت مناطق شمال) به

دارسی داده شده بود. در همین سفر، در لندن، رؤسای کمپانی «استاندارد تراست» از شاه درخواست امتیازی برای تأمین آب ناحیه‌ی میان قزوین و تهران و نیز تأمین آب آشامیدنی تهران کردند. شاه رسیدگی به این پیشنهاد را موکول به بازگشت به ایران کرد و انجام آن را به امین‌السلطان محول کرد. هنگامی که نماینده‌ی کمپانی یاد شده برای عقد قرارداد به تهران آمد، امین‌السلطان (اتابک) به نماینده‌ی شرکت گفت: «اولاً علماً مایل نیستند خارجی به آب خوردن مردم دخالت نماید، ثانیاً این کمپانی صرفاً نباید انگلیسی باشد.»^{۴۷۵} گرچه کمپانی پذیرفت که موافقت علماً را جلب و دو شرکت فرانسوی و بلژیکی را هم در این کار شریک سازد، اما این قرارداد چه در دوره‌ی امین‌السلطان و چه در دوره‌ی عین‌الدوله که پس از او به صدارت رسید، سرنگرفت و با تأسیس شرکت آبیاری موافقت نشد.

اواخر دوره‌ی صدارت امین‌السلطان در سلطنت مظفرالدین شاه و دوره‌ی صدارت عین‌الدوله که پس از او بر سر کار آمد، از پرآشوب‌ترین دوره‌های تاریخ قاجار است.

افسانه‌ی ملکم

۱۲۴۹ - ۱۳۲۶ قمری / ۱۲۱۲ - ۱۲۸۷ شمسی

میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله یکی از سرشناس‌ترین روشنفکران سیاسی این دوره است که هم در دوره‌ی سلطنت ناصرالدین شاه و هم در دوره‌ی سلطنت مظفرالدین شاه، در پیش‌برد «فکر قانون‌خواهی» در ایران، تأثیر بسزایی داشته است. از روشنفکران معروف این دوره، او و طالبوف از معدود کسانی‌اند که این بخت را داشته‌اند که پس از گذشت سال‌ها، انقلاب مشروطه و به ثمر رسیدن آن را به چشم ببینند. او دو سالی هم پس از اعلان مشروطیت زنده ماند و از دور شاهد تحولات ایران بود. حال آن که میرزا حسین خان سپهسالار (مشیرالدوله)، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا علی خان امین‌الدوله و عده‌ای دیگر از روشنفکران دوره‌ی قاجار، پیش از انقلاب مشروطه، چشم از جهان فرو بسته بودند.

تاکنون درباره‌ی ملکم، شیوه‌ی تفکر و زندگی سیاسی و اجتماعی او، از مخالفان و مدافعان او چندین کتاب و مقاله و رساله منتشر شده است. نقشی که او در تحولات فکری این دوره داشته است تا بدان حد است که کمتر نوشته‌ای را می‌توان نشان داد که درباره‌ی قانون‌خواهی و اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی در ایران دوره‌ی قاجار بحث کرده باشد و به‌نحوی از او یا اندیشه‌های او سخنی به میان نیاورده باشد. بر اساس دیدگاه‌های متفاوت و به‌شیوه‌ی معمول ما در سیاه یا سفید دیدن قضایا، گروهی او را خائن و گروهی خادم و بعضی او را متفکر و آزادی‌خواه و وطن‌پرست و عده‌ای او را شارلاتان، دورو، مخرب، ریاکار و بی‌مایه قلمداد کرده‌اند. طبقه‌بندی کردن و نقد تمامی این نوشته‌ها از حیظه‌ی

کار من خارج است. از میان انبوه این نوشته‌ها، درباره‌ی دو نوشته‌ی جدی‌تر و مهم‌تری که از دو دیدگاه کاملاً متفاوت درباره‌ی ملکم به‌داوری پرداخته‌اند، بحث خواهم کرد. یکی از آن دو، کتاب *فکر آزادی* است از فریدون آدمیت و دیگری کتابی است از حامد الگار محقق انگلیسی - امریکایی با نام *میرزا ملکم‌خان* که به فارسی ترجمه شده است.

تصویری که آدمیت در *فکر آزادی* از ملکم ارائه داده است، تصویری کم‌وبیش پذیرفته شده است که بیشتر روشنفکران ایرانی، بر اساس نوشته‌ی آدمیت، از ملکم شناخته‌اند و بر پایه و اساس این شناخت، درباره‌ی او داوری کرده‌اند و سخن گفته‌اند. این تصویر، تصویر روشنفکری است نوگرا، متفکر، آزادی‌خواه و مدافع مدنیت جدید غربی. روشنفکری که در تلاش خود، جز استقرار مدنیت جدید، دموکراسی و حکومت ملی، هدفی دیگر نداشته است و جز «امساک و پول‌دوستی» ایرادی اساسی بر شخصیت او و اعمال او نمی‌توان وارد آورد. آدمیت می‌نویسد:

«درباره ملکم آراء مختلف و متضاد گفته شده است... این اقوال همه با نادانی آغشته است. زندگی ملکم و افکارش تا به حال مورد سنجش و حکمیت صحیح تاریخ قرار نگرفته. حکم ما درباره ملکم مبتنی بر مطالعه نوشته‌های رسمی و رساله‌ها و کارهای سیاسی و آثاری است که در تاریخ بیداری افکار در ایران گذاشته است. ملکم مردی بود جامعه‌شناس و سیاس، بسیار زیرک و دانا، تیزبین و نقاد، خوش‌محضر و شیرین‌قلم، ممسک و پول‌دوست، نامجو و عظمت‌طلب، جسور و سرسخت، دلیر و مبارز. در تاریخ بیداری افکار و نشر عقاید آزادیخواهی در ایران مسلماً مقام او بی‌همتاست.»

نیز درباره‌ی «عقاید سیاسی» ملکم چنین نوشته است:

«اصول عقاید ملکم بر این پایه بنا شده بود که اشاعه‌ی مدنیت غربی در سراسر جهان نه تنها امری است محتوم تاریخ، بلکه این تحول از

شرایط تکامل هیئت اجتماع و موجد خوشبختی و سعادت آدمی است. بنابراین شرط فرزاندگی و خردمندی آن است که آئین تمدن اروپایی را از جان و دل بپذیریم و جهت فکری خود را با سیر تکامل تاریخ و روح زمان دمساز کنیم. در تاریخ نشر مدنیت غربی در ایران، ملکم پیشرو اصلی و مبتکر واقعی "اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی" بود. در واقع فلسفه‌ی عقاید سیاسی او مبتنی بر تسلیم مطلق و بلاشرط در مقابل تمدن اروپایی بود. عقیده داشت که ایران در تمام ارکان زندگی سیاسی و اقتصادی باید اصول تمدن غربی را بپذیرد. "چه آئین ترقی همه جا بالاتفاق حرکت می‌کند". می‌گفت در اخذ اصول تمدن جدید و مبانی ترقی عقلی و فکری حق نداریم در صدد اختراع باشیم، بلکه باید از فرنگی سرمشق بگیریم و در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش دوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم.^{۴۷۶}

تصویر اغراق آمیزی که آدمیت از مفهوم اخذ تمدن غربی در تفکر ملکم ارائه داده است، باعث بسیاری از گمراهی‌ها در برداشت‌های معاصران ما شده است. آن آیین تمدن غربی که از دید ملکم می‌بایست به‌عینه اخذ می‌شد و تصرفی هم در آن نمی‌شد، آیین حکمرانی، قانون و نظم دولت بود که او از آن به اصل آیین تمدن غرب یاد می‌کرد. ملکم در مراحل اولیه‌ی زندگی و در دوره‌ای کوتاه، معتقد بود که اخذ قانون دیوان یا دولت، باید بدون هیچ تصرفی انجام گیرد. اما مقصود او از اخذ این آیین حکمرانی، بدون هیچ تصرفی، این نبود که تمام مظاهر مدنیت غربی، فی‌المثل همه‌ی شیوه‌ها و رسوم اجتماعی و طرز زندگی مردم آنها را هم باید اخذ کرد. ملکم در کار خود هدف سیاسی داشت و بر آن بود که همان‌گونه که بسیاری از مظاهر مادی تمدن غربی، مثل ماشین، تلگراف، عکاسی و... را به‌عینه اخذ می‌کنیم، باید شیوه‌ی حکومت و نظم دولت و شیوه‌ی قانون‌گذاری را هم به‌عینه و بدون تصرف اخذ کنیم. چرا که در دید او پیش‌رفت مادی و صنعتی تمدن غرب حاصل همین

نظم اصولی دولت و دستگاه دیوان بود. البته این سخن او با آن چه که بعدها تقی‌زاده در دوره‌ای از زندگی خود درباره‌ی اخذ بدون قید و شرط تمدن غربی (به‌استثنای زبان و مذهب) گفت، تفاوت اساسی و بنیادی دارد. جالب این است که اصول حکمرانی یا قوانین دولتی که او در آن مرحله پیشنهاد می‌کرد و در نظر داشت، بیشتر مربوط می‌شد به حکومت قانونی و نوعی دولت منتظم و از مفهوم دولت ملی و مجلس شورای ملی و پارلمان، فاصله‌ی جدی داشت. تطوری که بعدها در شیوه‌ی عمل و حتی اندیشه‌ی سیاسی او پیدا شد، موضوع بحث جداگانه‌ای است که در صفحات بعدی به آن خواهیم پرداخت.

اما کتاب میرزا ملکم خان نوشته‌ی حامد الگار از نوعی دیگر است. این کتاب چند سالی پس از انتشار کتاب *فکر آزادی* به نگارش درآمد و ترجمه‌ی فارسی آن نیز چند سالی بعد، با پاره‌ای اصلاحات در ۱۳۶۹ شمسی در ایران منتشر شده است. الگار بر خلاف آدمیت سعی کرده است با نقد کارنامه‌ی زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری ملکم نشان دهد که او روشنفکری دورو، فرصت طلب، ریاکار، خودپرست و بسیار سطحی بوده است که به اغراض و منافع شخصی و حقیر خود، لباس ترقی خواهی و وطن دوستی می‌پوشاند.

نکته‌ی بااهمیتی که در نقد الگار، مطرح بحث شده است، این است که ملکم در عین بی‌اعتقادی اما آگاهانه با یکسان جلوه‌دادن ارزش‌های اسلامی با دموکراسی غربی، موجب تشتت و سردرگمی جامعه‌ی ایران شده است. درباره‌ی شخصیت ملکم و زندگی سیاسی او، الگار بر آن بوده است که آن روی سکه‌ی زندگی ملکم را که آدمیت و دیگر مدافعان ملکم نخواسته‌اند ببینند، به نمایش بگذارد. در این کار، گاه کار تحقیق تاریخ را با کار یک کارآگاه پلیس در هم آمیخته است و سعی کرده است چون کارآگاهی ماهر و زبردست جابه‌جاسندی تازه و مدرکی جدید، دال بر دورویی و فرصت طلبی و خودپرستی ملکم رو کند.

الگار هم همچون آدمیت، با نقد و نقل آرای موافقان و مخالفان که در زبان فارسی درباره‌ی ملکم و زندگی او مطلبی نوشته‌اند، به این نتیجه می‌رسد که «هیچ یک از نظراتی که تاکنون در زبان فارسی درباره‌ی ملکم و زندگی او اظهار

گردیده، شامل یک ارزیابی صحیح انتقادی از زندگی و عقایدش نبوده و هیچ کوششی به منظور یک ارزشیابی جدی از موقعیت او در تاریخ تجدد ایران به عمل نیامده است.» او در بخش دیگری از «نتیجه»ی کتابش می‌نویسد:

«در بسیاری از کتب تاریخی ایرانی از او به عنوان پیشقدم شجاع و میهن پرست تجدد یاد شده است... از همه بالاتر از او به عنوان ناشر "قانون" و نویسنده رسالاتی درباره سیاست، اقتصاد و نظرات قانونی جدید یاد شده است. موضوع امتیازلاتاری توجه زیادی را جلب نکرد و مهمتر آنکه سطحی بودن افکارش که با در نظر گرفتن مصلحت روز و خودنمایی و شارلاتان‌بازی بسیار همراه بود، تقریباً بکلی از مدنظر دور شده است. پیروی از تمدن غرب را که امری مطبوع و غیر قابل اجتناب و انمود می‌کرد از لحاظ فردی وی را در ردیف بانیان به اصطلاح روشنفکر این جریان قرار داد و خواه و ناخواه تقریباً به او یک حالت قهرمانی بخشید... [حال آن که] نوشته‌های او تکراری و مبتذل و به کرات به انحاء خودپرستی‌ها درهم آمیخته بود و روش مدافعه او از غربی کردن... با نهایت چرب‌زبانی و همانگونه که خود اعتراف کرده، بنا به ملاحظات مصلحت‌آمیز انجام می‌گرفت... این حالت از خارج القاء شده و تحمیلی در مرحله نخست با یکسان دانستن ارزشهای نظرات اسلامی و غربی به وجود آمد که نه بر عقیده شخصی و نه بر دلیل کافی استوار بود... این موضوع در غایت امر، ایران را به یک وضع ناراحت و سرگردان، بین ارزشهای سنتی که بیشتر به طور ظاهری و زبانی مورد احترام بود و جریان یک غربی شدن بیگانه‌وار که نشان داد در تجدید حیات واقعی مملکت قاصر است، محکوم ساخت. فقط یک برخورد جدی و آگاهانه با مسائل تجددخواهی، برخوردی که با وفاداری عمیق و صمیمی به ارزشهای فرهنگ اسلامی همراه باشد، می‌توانست راه چنین تجدیدحیاتی را بنمایاند. برای چنین وظیفه‌ای ملکم کاملاً فاقد صلاحیت بود و از آن جا که این کمی و

قصور، انعکاس یک حالت کلی در قشر متجدد جامعه ایرانی بود، خط‌مشی او را می‌توان تجسم سطح اخلاقی و فکری تجدد ایران دانست.»^{۴۷۷}

نقل آن عبارات نسبتاً طولانی از آدمیت و حامد الگار را از آن رو روا داشته‌ام که خواننده‌ی این کتاب، زبده‌ی آرای آدمیت و الگار را درباره‌ی ملکم در پیش چشم داشته باشد تا کار سنجش و داوری آسان‌تر شود. جالب آن است که هم آدمیت و هم الگار در نقد آرا و افکار موافق و مخالف درباره‌ی ملکم، تقریباً به یک شیوه داوری می‌کنند. آدمیت همه‌ی آن اقوال را «آغشته به نادانی» می‌داند و الگار هم که پس از او کتابش را نوشته است، یکسره هرچه را که در زبان فارسی درباره‌ی ملکم نوشته و اظهار شده است، «فاقد ارزیابی صحیح انتقادی» قلمداد می‌کند. هردو نویسنده معتقدند که حکم تاریخی یا احکامی که صادر کرده‌اند، مبتنی بر مآخذ دست اول و متکی به اسناد و مدارک معتبر است.

اما با این همه نوشته‌های مستند و ریز و درشت، همچنان افسانه‌ی ملکم در هاله‌ای از ابهام مانده است. گرچه آن چه که الگار درباره‌ی شخصیت و زندگی ملکم ارائه داده است، تا حد زیادی واقع‌بینانه است، اما چنان که نشان خواهم داد، نوشته‌ی او نیز همچون نوشته‌ی آدمیت فقط ناظر به بخشی از واقعیت است و هیچ‌کدامشان سعی نکرده‌اند ملکم را در آینه‌ی تحولات دوره‌های مختلف زندگیش، آن‌گونه که می‌اندیشید یا عمل می‌کرد ببینند. هریک، بخشی از میراث ملکم را به‌عنوان تمامیت میراث او در نظر گرفته و معرفی کرده‌اند. منابعی که آدمیت به آنها استناد اساسی کرده است و بر اساس آنها ملکم را تماماً مدافع اخذ بدون قید و شرط مدنیت غربی معرفی کرده است، بیشتر از آن نوع منابعی است که در دوران جوانی و میان‌سالی ملکم به نگارش درآمده‌اند. حال آن که ملکم در بسیاری از نظرات پیشین خود، بعدها تجدیدنظر کرده و راهی دیگر در پیش گرفت. تازه بخش مهمی از آن منابع تا انقلاب مشروطیت،

منتشر نشده است. حتی آن بخش از نوشته‌های او که در اوایل مشروطیت به همت هاشم ربیع‌زاده، چاپ و منتشر شده‌اند، به قول محیط طباطبایی «از آثار اساسی درجه اول ملکم» نبوده‌اند. «رساله غیبیه» که در مجموعه‌ی ربیع‌زاده منتشر شده بود، از آن ملکم نبود و بعد از انتشار، ملکم که هنوز زنده بود، خود به جعلی بودن آن در نامه‌ای تصریح کرد. مهم‌ترین رسالات ملکم که حاوی دیدگاه‌های مهم سیاسی و اجتماعی او بوده است و نسخ خطی آنها مورد استناد آدمیت در نوشته‌هایش قرار گرفته است، رسالاتی است که صورت کامل آنها بعدها در دوره‌ی پهلوی منتشر شده‌اند. مثل «کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات»، «دفتر قانون»، «دستگاه دیوان» یا رساله‌ی کوتاه «نوم و یقظه».

قصدم از طرح این مطالب، روشن کردن نکته‌ی مهمی است و آن این است که رسالات مهم ملکم، یعنی نوشته‌هایی چون «کتابچه غیبی» یا «دفتر قانون» یا «نوم و یقظه»، عمدتاً رسالاتی است که ملکم به ناصرالدین شاه یا وزرایی چون مشیرالدوله نوشته است و در آنها خواسته است چگونگی ایجاد یک دولت قانونی را، به دربار ایران و وزرای آن عصر بفهماند. یا آن که خواسته است عملاً صورتی از قوانین مدون را برای اجرا در اختیارشان گذاشته باشد، گرچه عده‌ای از روشنفکران و دولت‌مردان، نسخه‌های این رسالات را می‌خوانده‌اند یا به طور محرمانه استنساخ می‌کرده‌اند،^{۴۷۸} گروه‌های مختلف مردم، ملکم و عقاید و آرای او را از طریق این رسالات شناختند. گروه‌های مختلفی که در انقلاب مشروطه شرکت کردند با ملکم و عقاید و آرای او بیشتر از طریق روزنامه‌ی قانون، روزنامه‌ای که به قول آدمیت آن را «چون کاغذ زر می‌بردند»، آشنا شده بودند. قانون با همه‌ی محدودیت‌ها و سانسورهای عصر ناصری، در میان تحصیل‌کردگان، درباریان، نظامیان و دولت‌مردان و هم در میان روحانیون، طلاب و تجار و ایرانیان مهاجر خوانده می‌شد و گاه دست به دست می‌گشت و برخی از شماره‌های آن به قیمت گزاف هم به فروش می‌رسید.

نظریات و دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی ملکم در روزنامه‌ی قانون، چنان که کمی بعد باز خواهم نمود، با نظریات و دیدگاه‌های او در رسالاتی که

پیش‌تر نوشته شده بودند، تفاوت‌های اساسی، فاحش و گاه تأسف‌برانگیز هم دارد. متأسفانه این بخش از میراث ملکم و این چهره‌ی جدید او در هنگام انتشار روزنامه‌ی قانون، تاکنون به‌درستی ارزیابی و شناخته نشده است و گاه حتی به چشم نیامده است. نقل پاره پاره، جسته‌گریخته و انتخاب شده‌ی پاره‌ای از عبارت‌های روزنامه‌ی قانون، در این یا آن نوشته، بدون نقد و بررسی همه‌جانبه، کمکی به شناخت چند و چون کار ملکم نکرده است. ملکمی که نویسنده‌ی روزنامه‌ی قانون بود، با ملکمی که رسالات «کتابچه غیبی»، «اصول ترقی»، «دفتر قانون» و... را نوشته بود، از جهات مختلف متفاوت بود. گاه از زمین تا آسمان متفاوت بود. درست است که هم در روزنامه‌ی قانون و هم در آن رسالات، پی‌گیرترین روشنفکر طرفدار «قانون» بود، اما قانونی که در روزنامه‌ی قانون در جستجوی اجرای آن بود، با قانونی که پیش‌ترها از آن سخن می‌گفت در اساس و در ظاهر با هم تفاوت‌های فاحشی داشتند. ملکم در دوره‌ی انتشار روزنامه‌ی قانون به بدترین شیوه‌ها و از سر فرصت‌طلبی‌های کاسبکارانه‌ی سیاسی، در بسیاری از اصول اساسی عقاید و اندیشه‌های سیاسی پیشین خود، تجدیدنظر و گاه از پاره‌ای از آنها عدول کرده بود. ملکمی که گروه‌های مختلف مردم ما، فرصت شناختش را یافتند، ملکمی بود که از طریق روزنامه‌ی قانون با او و اندیشه‌هایش آشنا شده بودند.

فریدون آدمیت در فکر آزادی به تحول فکری ملکم بعد از سال ۱۳۰۰ قمری و به‌خصوص در دوره‌ی نشر روزنامه‌ی قانون به‌اجمال اشاره کرده است. اما این تحولات در دیدگاه آدمیت به طرح مباحثی خاص محدود می‌شود. آدمیت می‌نویسد: «ملکم موضوع سلطنت مشروطه و مجلس شورای ملی را صریحاً در مقاله‌هایی که بعد از ۱۳۰۰ نوشته، مطرح کرده است.» نیز می‌نویسد: «موضوع حکومت پارلمانی و تأسیس مجلس شورای ملی به‌اجمال در روزنامه‌ی قانون آمده است.» اما درباره‌ی محتوای این تحولات و مفاهیم این تعبیرات و اصطلاحات که در روزنامه‌ی قانون آمده است، نظری نمی‌دهد و فقط به نقل پاره‌ای عبارات روزنامه‌ی قانون که آن تعبیرات و اصطلاحات

در آنها به کار رفته است، بسنده می‌کند.^{۴۷۹}

آدمیت گاه در نقل عباراتِ روزنامه‌ی قانون و دیگر نوشته‌های جدید ملکم، به شیوه‌ی خاص خودش، امانت را هم رعایت نمی‌کند. می‌دانیم که ملکم در رساله‌های اولیه‌اش (رساله‌هایی که پیش از انتشار روزنامه‌ی قانون نوشته شده‌اند)، از مدافعان پر و پا قرص اخذ شیوه‌ی حکومت غربی بود و این عبارت: «اخذ تمدنِ فرنگی بدون تصرفِ ایرانی»^{۴۸۰} که جوهر بخشی از تفکر او را در آن دوره نشان می‌داد، از کتاب آدمیت به بسیاری از نوشته‌های معاصر راه یافته است و باعث بسیاری بدفهمی‌ها و گمراهی‌ها هم شده است. من عین آن عبارت را در آثاری از ملکم که در دست‌رسم بود، نیافتم. اما مضمون مشابه آن در بسیاری از رسالات اولیه‌ی ملکم تکرار شده است. آدمیت با طرح مسئله‌ی فکرِ اخذِ تمدنِ غربی در آثار ملکم و با توجه به رساله‌ی «ندای عدالت» که در اواخر زندگی ملکم نوشته شده است، چنین می‌نویسد:

«این نکته بسیار شایان توجه است که ملکم با وجود اینکه سراپا شیفته تمدن غربی بود، اعتقاد داشت که اخذ آن مستلزم تقلید تمام رسوم و آیین اروپایی نیست، بلکه باید فقط در تحصیل آن قسمت از تمدنِ فرنگی کوشا باشیم که لازمه ترقی حقیقی است. [چنان که] در رساله ندای عدالت که آن را در لندن به طبع رسانده می‌نویسد: "کدام احمق گفته است که ما باید برویم همه رسومات و عادات خارجه را اخذ نماییم؟ حرف جمیع ارباب ترقی این است که ... اصول ترقی را چه از لندن چه از ژاپون بلادرنگک اخذ نمائیم. وقت است که امروز عوض لفاظیهای بی‌ثمر، از روی آن علوم فعلی که کره زمین را از ینگی دنیا تا ژاپون مایه عبرت ما ساخته، از برای ترقی ایران یک طرح جامعی مبتنی بر تدابیر مجرب دنیا مشخص نمائید"، او درک این معنی کرده بود که...»^{۴۸۱}

اما عین عبارات ملکم از لون دیگری است. آدمیت در آن چه که از

رساله‌ی ندای عدالت نقل کرده، سطرهایی را عمداً حذف کرده یا نادیده گرفته است. آن سطرها جوهر تحول شیوه‌ی فکر و عمل ملکم را در دوره‌های بعدی زندگیش، یعنی دوره‌ی بعد از انتشار قانون، به روشنی مشخص می‌کند. برای این که کار قضاوت خواننده‌ی کتاب آسان بشود، اصل آن بخش از جملات و عبارات ملکم را که آدمیت با حذف‌هایی نقل کرده است، عیناً در زیر می‌آورم:

« کدام احمق گفته است که ما باید برویم همه رسومات و عادات خارجه را اخذ نمائیم؟ حرف جمیع ارباب ترقی این است که احکام دین ما همان اصول ترقی است که کل انبیاء متفقاً به دنیا اعلام فرموده‌اند و دیگران اسباب این همه قدرت خود ساخته‌اند. ما هم بحکم عقل و دین خود باید همه اصول ترقی را چه از لندن، چه از ژاپون بلاد رنگ اخذ نمائیم... وقت است که امروز عوض لفاظیهای بی ثمر از روی آن علوم فعلی که کره زمین را از ینگی دنیا تا ژاپون مایه عبرت ما ساخته، از برای ترقی ایران یک طرح جامعی مبتنی بر تدابیر مجرب دنیا مشخص نمائید و حاصل معرفت و دولت پرستی خود را تا سه روز دیگر تحریراً بطور روشن و بصراحت علمی در این مجلس عرضه بدارید. وقتی طرح هر یک از شما حاضر شد، همه را با توضیحات لازمه می‌فرستم به مجالس اعظام مجتهدین جامع الشرایط، هر طرحی که موافق آراء مقدسه قبول شد، من خودم به معاونت آن وزرا و ارباب فضل که در اینجا و در ایران حاضر کرده‌ام بر دنیا ثابت خواهم کرد که یک پادشاه حق پرست در احیای یک ملت حقشناس، مظهر چه قسم تائیدات الهی می‌شود.»^{۴۸۲}

این که آدمیت چرا آن سطرها را حذف کرده یا نادیده گرفته است، موضوعی است که بعد باید به آن پرداخت، اما این جا باید به دو نکته‌ی مهم اشاره کنم. حذف آن عبارات در حقیقت نادیده گرفتن همه‌ی تجدیدنظرهای ملکم و

عدول کردن‌های اوست از اساسی‌ترین اصول عقاید سیاسی پیشین‌اش، دیگر آن که این سخن که نباید همه‌ی رسوم و عادات خارجه را اخذ کرد، نشان دهنده‌ی تجربه‌ای است که ملکم در یک سال پیش از انقلاب مشروطه یعنی در ۱۳۲۳ قمری، آن را به این شیوه‌ی خاص در مقدمه‌ی رساله‌ی «عدالت»، مطرح کرده است، وصل کردن آن به دیدگاه‌های سال‌های پیش از انتشار روزنامه‌ی قانون که در آن دوره تماماً معتقد بود که همه‌ی اصول دولت و حکومت غربی را باید بدون تأمل و درنگ پذیرفت و اخذ کرد، کار نادرستی است. آن دیدگاه ملکم در رساله‌های اولیه‌اش، همان گونه که به ما رسیده است باید مورد نقل و بررسی قرار گیرد و اگر بعدها در شیوه‌ی عمل یا تفکر او تغییر و تحولاتی حاصل شد، آن تحولات و تغییرات و تجدید نظرها را هم باید در جای خود و به موقع خود، مورد بحث قرار داد. این گونه یکجانبه‌ی مطالب، باعث آشفتگی‌های بسیار در تفکر تاریخی خواهد شد. برای این که موضوع روشن شود، نمونه‌هایی به دست می‌دهم.

در «کتابچه غیبی» یا «دفتر تنظیمات» که قدیمی‌ترین نوشته‌ی مدون ملکم است، درباره‌ی اخذ اصول نظم غربی چنین آمده است: «راه ترقی و اصول نظم را فرنگیها در این دو سه هزار سال مثل اصول تلگرافیا [تلگراف] پیدا کرده‌اند و بر روی یک قانون معین ترتیب داده‌اند. همانطوری که تلگرافیا را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد، بهمان طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت و لیکن چنانکه مکرر عرض کردم و باز هم تکرار خواهم کرد، هرگاه بخواهید اصول نظم را شما خودتان اختراع نمائید، مثل این خواهد بود که بخواهید علم تلگرافیا را از پیش خود پیدا نمائید.»^{۴۸۳} منظور او از اصول نظم، اصول نظم حکومت و دولت است. در رساله‌ی «دستگاه دیوان» می‌نویسد: «انوار فرنگ مثل سیل به ممالک اطراف هجوم دارند. هر قدر که ممر این سیل [را] زیادتر باز نمائیم از فیض ترقی یورپ بیشتر بهره خواهیم برد. در ایران ممر سیل فرنگ وزارت خارجه است... حال که بقای ایران موقوف به اخذ ترقیات

فرنگستان شده، باید بقدر قوه، وزارت خارجه را وسعت داد... چنانکه وزارت خارجه اسباب اخذ ترقیات خارجه است، وزارت عدلیه نیز باید اسباب استقرار تنظیمات خارجه باشد.»^{۴۸۴}

شیوه‌ی استدلال او در اخذ اصول نظم غربی، بر این اساس نهاده شده است که هجوم مدنیت غربی و «جوش قدرت فرنگستان بقای دول بربر [غیرمتمدن] را محال ساخته است. بعد از این دول روی زمین می‌باید مثل دول فرنگستان منظم باشند یا باید منکوب و مغلوب قدرت ایشان بشوند.» این را سرنوشت محتوم مناطق و کشورهایی چون الجزایر، مصر، چین، جاپون، کابل، خیوه، محمره، ینگگی دنیا و هندوستان می‌داند. می‌گوید همه‌ی این سرزمین‌ها و منطقه‌ها «محل استیلای این سیل بوده‌اند»، پس «فریاد من از این است که... بدون نظم دستگاه دیوان [دولت و حکومت]، هر تدبیری بکنید و هر قدر که بکوشید باز یقین بدانید که استیلای خارجه» نه از شما و نه از ایران آثاری باقی نخواهد گذاشت.^{۴۸۵} در حقیقت برای حفظ مملکت و استقلال آن، چاره را در اخذ اصول حکومت و دولت غرب می‌داند. در رساله‌ی «دفتر قانون» در ضرورت اخذ آداب حکمرانی غربی و عدم تصرف در آن، سخن روشن‌تری دارد، می‌گوید: «بهمان دلیلی که تفنگ را ما اختراع نکردیم» و یا ما «کالسکه آتشی» نساخته‌ایم، «بهمان دلیل نیز دستگاه اجراء نداریم.» در همان رساله از عقلای دولت ایران تعجب دارد که «از فرنگستان اسباب ریسمان‌ریسی می‌آورند و هیچ نمی‌پرسند که اسباب اجراء فرنگ چطور است»، می‌گوید: «واقعاً چقدر جای حیرت است که [در] آداب ریسمان‌ریسی و شماعی [شمع سازی] و بلور سازی، حتی در مراسم راه رفتن سرباز، خود را محتاج علم فرنگی بدانیم و در آداب حکمرانی، خود را از کل عالم مستقل بشماریم.» کمی بعد به این نتیجه‌ی واضح و آشکار می‌رسد که «ما در مسائل حکمرانی نمی‌توانیم و نباید از پیش خود اختراعی نمائیم. یا باید عمل و تجربه فرنگستان را سرمشق خود قرار بدهیم یا باید از دایره بربرگیری خود قدمی بیرون نگذاریم.» و سرانجام جان کلام را این گونه ادا می‌کند: «من خود اختراعی

نخواهم کرد. کاش اولیاء دولت ما نیز در اختراعات دولتی یک قدری به عقل خود کمتر اعتماد می نمودند و آن اصولی را که فرنگی‌ها با این همه علم و تجربه یافته‌اند، کمتر تغییر می دادند، طرحهای دولتی را یا باید بکلی قبول کرد و یا باید بکلی رد نمود. این نوع طرح‌ها را مثل چرخ‌های ساعت ترتیب داده‌اند، هرگاه نصف چرخهای ساعت را رد کنیم، نصف دیگر بی مصرف و مثل آن بازیچه‌ها خواهد بود که ما از فرنگیها اخذ کرده‌ایم.^{۴۸۶} منظور او از همه‌ی این بحث‌ها و به‌طور روشن‌تر، منظور او از نظم دولت، اصول نظم تمدن و آداب حکمرانی غرب، تفکیک و جدایی دو قوه یا «اختیار» قانون‌گذاری و اجرای قانون است از یکدیگر، و این همان چیزی است که در نوشته‌های خود، در مجموع از آن به تمدن فرنگی یاد کرده است. در همین رساله‌ی «دفتر قانون» به صراحت می‌نویسد:

«عیب در این است که اختیار اجراء در مجلس وزرا با اختیار قانون، مخلوط شده است. این نکته به کرات ذکر شده و اگر هزار بار دیگر تکرار شود، باز زیاد نخواهد بود. زیرا که در عمل حکمرانی، بیان نظم و معنی دولت در همین نکته است. اعظم دلایل اینکه تا بحال از ترتیب مجالس، هیچ فایده عاید نشده است، همین مخلوطی دو اختیار است. بیان نظم چنانکه هزار بار گفته شده است، در جدائی دو اختیار دولت است و تا در ایران، این دو اختیار [قوه] ما بطوری که باید از یکدیگر جدا نشده است، هرچه بگویند و هرچه بکنند بجز بربری [توحش] مطلق و خرابی ناگزیر، هیچ حاصلی نخواهند دید.»

بنابراین در شیوه‌ی حکومت و اداره‌ی دولت و دیوان، سه راه بیشتر نداریم. یا باید همچنان «مقلد متقدمین» بمانیم یا آن که «از فرنگی سرمشق بگیریم» و یا آن که «خود مخترع باشیم». اگر قرار باشد که خود مخترع باشیم، «اولاً بفرمائید که این پانصد سال گذشته در صنایع ظاهری کدام اختراع را کرده‌ایم که بتوانیم در صنایع علمی اختراعی نمائیم؟ اگر ما در کشتی‌سازی یا

راه آهن یا نقاشی یا در زرگری یا شماعی یا در هر صنعت جزئی که شما بخواهید، یک نقطه از پیش خود اختراعی کرده باشیم، آنوقت می‌توانیم ادعا نمائیم که در علوم دولتی هم قابل اختراع هستیم. اما اگر در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفشدوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم، چگونه می‌توانیم در صنایع دیوانی که هزار مرتبه دقیق‌تر از جمیع علوم و صنایع دیگر است از پیش خود اختراعی نمائیم؟»^{۴۸۷}

اینها نمونه‌هایی از اساسی‌ترین مسائل و مباحث و استدلال‌هایی است که ملکم در رساله‌های اولیه‌ی خود، در لزوم اخذ شیوه‌ی حکمرانی غربی ارائه داده است و در همه‌ی آنها تصریح کرده است که در اصول اخذ شده نباید تصرفی کرد و به عقل خود تغییری داد. این نوع رساله‌ها، چنان که مکرر گفته‌ام، خطاب به ناصرالدین شاه یا دولت‌مردان او نوشته شده بود و در همه‌ی آنها ملکم شیوه‌ی حکومت مبتنی بر قانون را با ارائه‌ی مواد قانونی مختلف تشریح می‌کرده است. اما ملکم بعدها، و عمدتاً از زمان انتشار روزنامه‌ی قانون به بعد، صریحاً از این اصول و مبانی ضرورت اخذ شیوه‌ی حکومت غربی، عدول کرد و آن شیوه‌ی تفکر را «جهالت» نامید و راه نجات را در «اسلام» خلاصه کرد و مدعی شد که اصول جمیع تنظیمات را می‌توان از اسلام استخراج کرد. این سخن روشن و واضح اوست در روزنامه‌ی قانون که به قولی چون ورق زر می‌بردند و بیشتر گروه‌های مردم، از طریق همین روزنامه با اندیشه‌های ملکم و با خود او آشنا شده بودند. بخشی از سخن ملکم که به شیوه‌ی خاص او از دهان یکی از «امنای آدمیت» او خطاب به فرنگی‌ها در یک «مراسله مفصل»، در روزنامه‌ی قانون منتشر شده است به عینه چنین است:

«در دنیا هیچ نظم و حکمتی نمی‌بینیم که مبادی آن یا در قرآن یا در اقوال ائمه یا در آن دریای معرفت اسلام که ما احادیث می‌گوئیم و حدود و وسعت آن خارج از تصور شماست بطور صریح معین نشده باشد. کشف این حقیقت شرایط ترقی ما را بکلی تغییر داده است. حال عوض اینکه بجهالت سابق، تنظیمات مطلوبه را برویم از فرنگستان گدایی نمائیم،

اصولِ جمیع تنظیمات را در نهایت سهولت از خود اسلام استخراج می‌نماییم. این صراط مستقیم و این طرح تازه، جمیع خبط‌ها و ضررهای گذشته ما را بلاشک بهتر از انتظار هرکس تلافی خواهد کرد.»^{۴۸۸}

این نوع تجدیدنظرها، عدول کردن‌ها یا «تاکتیک» جدید و مهم‌تر از همه این چهره‌ی ملکم دوباره مسلمان شده، تاکنون به‌درستی و در ابعاد مختلف شناخته نشده است. آدمیت ملکمی را به جامعه‌ی ایران شناسانده است که تماماً شیفته‌ی مدنیت غربی و مُبلغ «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» است و همین مسئله چنان که بیاید، موجب گمراهی بسیاری از روشنفکران از جمله جلال آل‌احمد شده است. درباره‌ی جلال آل‌احمد در صفحات بعد سخن خواهیم گفت. حامد الگار هم همان‌گونه که خواهیم دید، این بخش از چهره‌ی ملکم را شناخته است و مهم‌ترین ایرادی که بر او وارد آورده است این است که ملکم با دورویی و نیرنگ بر آن بود که اصول مدنیت غربی را با اسلام یکسان جلوه دهد و «با یکسان دانستن ارزشهای نظرات اسلامی و غربی»، پروژه‌ی غربی شدن ایران را به پیش ببرد. گرچه گاه در پاره‌ای از نوشته‌های ملکم این شیوه‌ی این‌همانی و همسان جلوه‌دادن‌های ریاکارانه‌ی ارزش‌های اسلامی با مدنیت غربی را به‌روشنی می‌توان دید، اما کاری که ملکم پس از انتشار روزنامه‌ی قانون انجام داد، از مقوله‌ی دیگری است. مقوله‌ی مهم‌تری که بحث بعدی ما بدان اختصاص داده شده است.

در بخش‌های پیشین بر سر مشکل بزرگ روشنفکران لائیک و عرف‌گرا، در چگونگی طرح مباحث مربوط به دموکراسی و نظام مشروطیت در جامعه‌ی اسلامی ایران زمان قاجار بحث کرده‌ام و تفاوت دید میرزا فتحعلی آخوندزاده را با دید روشنفکرانی چون مستشارالدوله، آقاخان کرمانی و ملکم به تفصیل باز نموده‌ام. ملکم ظاهراً از همان زمانی که از فرانسه به ایران برگشت (اوایل سال ۱۲۶۸ قمری / پاییز ۱۲۳۰ شمسی) با چنین مشکلی روبه‌رو شده بود.

ارتباط نزدیک او با دربار قاجار به‌عنوان مترجم و تدریس در دارالفنون، مهم‌ترین موسسه‌ی فرهنگی آن زمان، باید او را با فضای بسته‌ی جامعه‌ی ایران بیشتر آشنا کرده باشد و دریافته باشد که طرح مسائل مربوط به قانون‌خواهی و آن چه که در مجموع مدنیت غربی می‌نامیم در جامعه‌ی آن زمان با چه مشکلات اساسی و ریشه‌داری روبه‌رو است. شاید به همین جهت نخستین فعالیت اساسی خود را با ایجاد تشکیلات نیمه‌مخفی‌ای چون فراموشخانه آغاز کرد. گرچه برای تأسیس آن اجازه‌ی رسمی شاه اخذ شده بود، اما مسائلی که در فراموشخانه مطرح می‌شد، در خارج از آن مطرح و بحث نمی‌شد. فعالیت اصلی آن مخفی بود. فراموشخانه‌ی ملکم ظاهراً به‌نام میرزا یعقوب پدر او تأسیس شده بود. این فراموشخانه بدون هیچ نوع ارتباط رسمی با سازمان‌های فراماسونری اروپایی، تشکیلاتی شبیه به آن سازمان‌ها داشت. بعدها ملکم اعتراف کرد که با تأسیس آن قصد جمع‌آوری و تربیت افرادی را داشته است که بتوانند برنامه‌ی ترقی ایران را پیش ببرند. ملکم خود در سفری که در سال ۱۲۷۳ قمری همراه فرخ خان امین‌الدوله برای مذاکرات صلح با انگلستان، به پاریس رفته بود، به عضویت سازمان فراماسونری درآمد و در یک لژ ماسونی به‌نام «دوستی حقیقی» (Sincere Amite) پذیرفته شد.^{۴۸۹} پس از آن که از این سفر به ایران برگشت، در اواخر سال ۱۲۷۴ قمری (تابستان ۱۲۳۷ شمسی) یا اوایل سال بعد، فراموشخانه را در ایران تأسیس کرد و افراد مختلفی از رجال و درباریان و روشنفکران و حتی روحانیون را در آن گرد آورد.

فراموشخانه و فعالیت‌های مشابه آن در ۱۲ ربیع‌الثانی ۱۲۷۸ قمری (۲۵ مهر ۱۲۴۰ شمسی) از طرف شاه، طی حکمی که به ضمیمه‌ی روزنامه‌ی دولتی منتشر گردید، منحل شد،^{۴۹۰} و کمی بعد پدر ملکم و خود او از ایران اخراج شدند. از فراموشخانه‌ی ملکم برخلاف «جامع آدمیت»، اسناد مشخص و قابل استنادی در دست نیست. آن چه که به‌عنوان مرامنامه‌ی آدمیت در فراموشخانه تبلیغ می‌شد، از نظریات اصلاحی و دیدگاه‌های سیاسی ملکم دور نبود. «کتابچه غیبی» یا «دفتر تنظیمات» را در همین دوران، ظاهراً در فاصله‌ی

سال‌های ۱۲۷۵ و ۱۲۷۶ قمری (۱۲۳۷ - ۱۲۳۹ شمسی) نوشت و به ناصر-الدین شاه عرضه کرد. «دفتر تنظیمات» قدیمی‌ترین اثری است که از ملکم در دست است. رسالات دیگر ملکم عمدتاً بر محور اصول مطالب آن نوشته شدند یا به شرح مباحثی پرداختند که در «دفتر تنظیمات» به اشاره آمده بودند. از میان این رسالات، رساله‌ی «رفیق و وزیر» ملکم، به‌طور مشخص توضیحی است بر مطالب «دفتر تنظیمات». از همین کتابچه‌ی غیبی یا دفتر تنظیمات به‌خوبی پیداست که ملکم از آغاز جوانی با مسئله‌ی مشکلِ طرح مباحث مربوط به مدنیت غربی در ایران آشنا بوده، و مخالفانِ چنین طرحی را در جناح‌های مختلف به‌خوبی می‌شناخته است. او از همان زمان در پی آن بود که شیوه و «تاکتیک» خاصی را برای بی‌ثمر کردن مخالفت‌های مخالفان، به‌خصوص روحانیون و مجتهدین در پیش بگیرد. «دفتر تنظیمات» به‌شیوه‌ی ملکم بر اساس نوعی گفتگو و جدل به نگارش درآمده است. همه‌ی ماجرا در خواب اتفاق می‌افتد. «آقای فضول» از مخالفان ترقی است و حرف‌های او نیز در رساله ضبط شده است. ملکم در بخشی از دفتر تنظیمات می‌نویسد: «قصوری که داریم این است که هنوز نفهمیده‌ایم که فرنگی‌ها چقدر از ما پیش افتاده‌اند. ما خیال می‌کنیم که درجه ترقی آنها همانقدر است که در صنایع ایشان می‌بینیم و حال آنکه اصل ترقی ایشان در آئین تمدن بروز کرده است.» مهم‌ترین جلوه‌ی این آئین تمدن را در «اصول نظم» و «دستگاه دیوان» غرب می‌توان دید. همین‌طور که تلگراف را می‌توان از فرنگ آورد و در تهران نصب کرد «همان‌طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ» کرد. در پاسخ به این مطالب، «آقای فضول» حرف‌هایی دارد شنیدنی. می‌گوید:

«ببخشید! ما هیچ میل نداریم که دین خود را از دست بدهیم. ما هر وقت بخواهیم کافر بشویم شما را خبر می‌کنیم و قوانین فرنگ را هر طوری که تو بخواهی اخذ می‌کنیم. اما حالا زحمت بیفایده می‌کشید. خدا به ما عقل داده است و هیچ احتیاج به درس فرنگی نداریم. گذشته از اینها اینجا ایران است. اینجا فرنگ نیست که هر کس هر چه بخواهد

مجری بدارد، علما و مجتهدین پوست از سر ما می‌کنند...»^{۴۹۱}

پاسخ ملکم به حرف‌های آقای فضول، ما را با شیوه‌ی برخورد او با مخالفان، به خصوص روحانیون و مجتهدین بیشتر آشنا می‌کند. ملکم می‌نویسد:

«این حرفها مدتی است [که] کهنه شده است. بیچاره مجتهدین را بی‌جهت متهم نکنید. باز الان در ایران هرگاه کسی هست که معنی نظم یورپ را بفهمد میان مجتهدین است. وانگهی از کجا فهمیدید که اصول نظم فرنگ، خلاف شریعت اسلام است. من هرگاه قرار بگذارم که مستوفیان دیوان، پول دولت را کم بخورند، مجتهدین چه حرفی خواهند داشت؟ ترتیب مناصب دیوانی چه منافات با شریعت دارد؟ انتظام دولت منافی هیچ مذهب نیست...»^{۴۹۲}

در این مرحله ملکم چنین می‌پنداشت که با حرمت نهادن به مجتهدین و با همسان جلوه دادن ارزش‌های اسلامی با ارزش‌های غربی و با طرح این مسئله که اصول نظم غربی منافاتی با مذهب و شریعت ندارد، می‌تواند اندیشه‌ی قانون‌خواهی و نظم‌مدنیت غربی را در ایران گسترش دهد. دفتر تنظیمات، زمانی به شاه عرضه شد که هنوز «فراموشخانه»ی ملکم به کار خود ادامه می‌داد و ملکم امیدوار بود که قوانینی که در اصلاح کار مملکت، ترکیب دولت ایران، شرایط وضع قانون، حقوق ملت، ترتیب مجلس تنظیمات، جدایی دو قوه‌ی قضایی و اجرایی از هم و... به نگارش درآورده بود، مورد توجه شاه قرار گیرد. اما ساز مخالفت دو جناح شناخته شده یعنی روحانیون و درباریان مستبد با اندیشه‌ی او، چنان که گفتیم باعث انحلال فراموشخانه و اخراج او و پدرش گردید.

دوازده سال بعد، یعنی هنگام عزل میرزا حسین خان مشیرالدوله از صدارت در (۱۲۹۰ قمری) حاج ملاعلی کنی مجتهد معروف تهران در نامه‌ای که علیه مشیرالدوله و ملکم و در مخالفت با قرارداد رویتر به شاه نوشته بود و من

پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام، تصریح کرد که او یکی از مخالفان اصلی فراموشخانه و عامل انحلال آن بوده است. در این نامه درباره‌ی ملکم و پیشینه‌ی او خطاب به شاه چنین نوشته است: «مدت زمانی نگذشته که در دارالخلافت ابراز شعبده‌های زیاد نموده و مجلس فراموشی ترتیب داده بود و به این تزویر و شعبده، در خیال تصاحبِ ملک و دولت و اضمحلال مذهب و ملت [شریعت] بود و... گویا از خاطر مبارک نرفته باشد، حاصل گزارشات فراموشخانه و نتیجه محتمله بلکه مطمئن آنرا وقتی به خاکپای مبارک معروض داشتم، حکم جهان مطاع بر دفع و اخراج ایشان شرفِ صدور یافت...»^{۴۹۳} ظاهراً ملکم نمی‌بایست از مخالفت روحانیون و در رأس آنها، مخالفت حاج ملاعلی‌کنی با فراموشخانه و اقداماتش بی‌خبر بوده باشد. شکستِ برنامه‌ی فراموشخانه و خروج ناگزیر او از ایران، درسی به او آموخت که حاصل آن را کمی بعد در رساله‌ی «نوم و یقظه»ی او خواهیم دید.

ملکم پس از انحلال فراموشخانه، مدتی در بغداد ماند و بعد به استانبول رفت و به میرزا حسین خان مشیرالدوله که آن زمان سفیر ایران در استانبول بود، پناه برد. مشیرالدوله طی مکاتباتی با تهران، مقدماتی فراهم کرد که ملکم در سفارت ایران در استانبول به کار مشغول شود. نزدیکی‌های فکری این دو بر سر ترقی و تجددخواهی، زمینه‌ای برای همکاری‌های بعدی شد. ملکم مدت‌ها به‌عنوان مستشار سفارت در استانبول، در زیر دست مشیرالدوله کار کرد، اما مخالفانش در تهران از پای نشستند. میرزا سعیدخان انصاری (مؤتمن‌الملک) که وزیر خارجه بود، علیه ملکم به کارشکنی پرداخت، حقوق و مواجب او را قطع کرد، اقدامات مشیرالدوله هم بی‌نتیجه ماند، تا این که ملکم دست از کار کشید و به تابعیت و خدمت دولت عثمانی درآمد. (۱۲۸۵ قمری). ترکِ تابعیت و خدمتِ دولتِ عثمانی بهانه‌ای شد که مشیرالدوله آن را مستمسک قرار دهد و وزارت امور خارجه را به بازگشتِ ملکم به کار، برانگیزد. مکاتبات مختلفی با تهران انجام داد تا بالاخره موافقت وزارت خارجه را برای استخدام مجدد ملکم به‌عنوان مستشار سفارت دریافت کرد. بر

خلاف آن چه که تا کنون پنداشته شده است، ظاهراً ملکم با اشاره و موافقت مشیرالدوله به تابعیت و خدمت دولت عثمانی درآمد. میرزا یوسف خان مستشارالدوله در نامه‌ای به آخوندزاده به همین موضوع اشاره دارد، می‌نویسد: «روح [منظور ملکم است]، داخل تبعیت عثمانی و نوکر آن دولت شده، یعنی به اجازه و رضای ولی نعمت سابق خود. ماهی یکصد ویست تومان معاش می‌دهند و رتبه کولونلی دارد. ظاهراً ترقی بدهند. بیچاره پسر چهارپنج ساله اش فوت شد. زیاده از حد متأثر است.»^{۴۹۴}

ملکم پس از بازگشت به کار پیشین خود در سفارت ایران، همچنان به عنوان مستشار سفارت کار می‌کرد تا آن که مشیرالدوله نخست به وزارت (رمضان ۱۲۸۷ قمری / مارس ۱۸۶۲ میلادی) و سپس به صدارت می‌رسد (شعبان ۱۲۸۸ قمری / فوریه ۱۸۶۳ میلادی). آن گاه در ۱۲۸۸ قمری به دعوت مشیرالدوله به ایران می‌آید و به عنوان مستشار صدارت به کار گرفته می‌شود. پیش از آن که به ایران بیاید، زمانی که هنوز مشیرالدوله به صدارت نرسیده بود و وزارت عدلیه را به عهده داشت، رساله‌ی کوتاه «نوم و یقظه» را خطاب به مشیرالدوله و در انتقاد از اقدامات او و اوضاع مملکت می‌نویسد. این زمان ملکم دیگر مثل گذشته فکر نمی‌کرد. تجربه‌ی فراموشخانه و نگارش «دفتر تنظیمات» را از سر گذرانده بود و از بازی روزگار، اینک در هراسیدن از قدرت روحانیون، همچون آقای «فضول» دفتر تنظیمات فکر می‌کرد که می‌گفت: ایران فرنگ نیست، «که هرکس هرچه بخواهد، مجری دارد، علما و مجتهدین پوست از سر ما می‌کنند...»

«نوم و یقظه» در حقیقت نخستین چرخش اساسی ملکم را در شیوه‌ی طرح مباحث نظری برنامه‌ی تجدد و ترقی به نمایش می‌گذارد. شناخت محتوای این چرخش، برای درک اصولی مواضعی که بعدها در روزنامه‌ی قانون اتخاذ کرد، ضروری است. ملکم در این مرحله با درک شرایط دشوار اختناق در جامعه‌ی سنتی، در پی آن است که راهی تازه برای مشروع جلوه دادن شیوه‌ی حکمرانی غربی یا ایجاد همسانی بین ارزش‌های اسلامی و غربی بیابد. راه و

شیوه‌ای که به‌طور مفصل مورد نقد و انتقاد حامد الگار قرار گرفته است. «نوم و یقظه» در شرایطی نوشته می‌شود که میرزا حسین خان مشیرالدوله با دست یافتن به وزارت عدلیه، برنامه‌ی تجدد و ترقی ایران را آغاز کرده است. از روشنفکران، میرزا یوسف خان مستشارالدوله را در پیش‌برد کار عدلیه به کار گرفته است. با وضع قوانین و مقررات اجرایی تازه و با انتشار روزنامه‌ی عدلیه که پیش‌تر درباره‌ی آن سخن گفته‌ام، نخستین گام‌ها در راه قانونی شدن جامعه و دوایر دولتی برداشته می‌شود. در وزارت عدلیه، شش محکمه‌ی حقوقی و قضایی تأسیس می‌گردد. «قانون وزارت عدلیه اعظم و عدالتخانه‌های ایران» با یکصد و نوزده ماده، در اول ربیع‌الثانی ۱۲۸۸ قمری (۳ خرداد (جوزا) ۱۲۵۰ شمسی) به تصویب می‌رسد.^{۴۹۵}

در چنین فضایی که کار «قانون» آغاز شده بود، ملکم که خود را پدر قانون‌خواهی و مبتکر نخستین تلاش‌های جدی برای قانونی کردن دولت ایران می‌دانست، از این که او را به کار نگرفته بودند، احساس غبن می‌کرد. پس دست به قلم برد و «نوم و یقظه» را نوشت تا با نقد اقدامات مشیرالدوله به او بفهماند که او بدون استعانت و کاردانی ملکم، کاری از پیش نخواهد برد و ممکن است برنامه‌ی تجدد و قانونی کردن جامعه، با شورش و انقلاب روبه‌رو شود. حربه‌ی ملکم مؤثر واقع شد و کمی بعد به مستشاری صدارت ایران برگزیده شد.

ماجراهای «نوم و یقظه» همچون ماجراهای «دفتر تنظیمات» در خواب و رؤیا می‌گذرد: «ایران مرز»، پیرمردی که همه‌ی هستی و نیستی او در اثر شورش، مورد هجوم فرزندان ناخلف قرار می‌گیرد، مظهری است از ایران کهن سال. از جوانی که به نام «مرزبان» (مظهر شاه)، نگهبان و مراقب اوست، کاری ساخته نیست. هجوم مردم یعنی فرزندان ناخلف، هستی پیرمرد را در خطر انداخته است. هریک چیزی از او را به غارت می‌برد. یکی جواهراتش را و دیگری جامه‌اش را. «ایران مرز» با تن خسته و مجروح، در حال مرگ برگذر افتاده است و با «ضعف و نقاهت، به آواز حزین فریاد» برمی‌آورد «که ای فرزندان ناخلف و ای زادگان بی‌معرفت، آیا چه گناهی از من دیدید که مرا

بدین عقوبت گرفتار کرده‌اید...» در این حال «چند نفر خارجه» [خارجی] از دور و نزدیک به آواز بلند به آن جوان یعنی «مرزبان» (شاه) می‌گویند:

«این بیچاره را چاره‌ای کن، آبی به رویش بزن، دشمنان را از اطراف او دور کن و او را از چنگ ایشان برهان.» جوان هم برای نجات پیرمرد، هر لحظه «به کسی متوسل می‌شد، هر دقیقه از شخصی استعانت می‌جست»، اما هرکسی که به کمک می‌آمد، کار خراب‌تر می‌شد: «یکی می‌آمد زخم او را مرهم نهد، چون نزدیک می‌شد زخمی دیگر بر او می‌زد، یکی می‌رسید که جامه‌اش را رفو کند، دامنش را می‌کند...»، ناگهان غوغای دیگری برخاست و فوجی تیرانداز از دور نمایان گردید که گرداگرد سواری حلقه زده بودند. راوی قصه (ملکم) از یکی از تفنگداران می‌پرسد که این سوار کیست؟ تفنگدار می‌گوید: «این سوار، سردار ماست و غیاث‌الدوله [مظهري برای مشیرالدوله] نام دارد و ما را برای دادرسی ایران مرز می‌برد.» سوار (غیاث‌الدوله = مشیرالدوله) خود را به مرزبان (شاه) نزدیک می‌کند و به او اطمینان می‌دهد که از «ایران مرز» نگهداری کند. آن گاه «سر ایران مرز را... بدامان نهاد، شربت به گلوش ریخت، گلاب بر صورتش پاشید» و جمعی را به متفرق کردن اجامر و اوباش واداشت و گروهی را فرمان داد که زخم‌های «ایران مرز» را مرهم نهند...

راوی قصه (ملکم) می‌گوید: «از ملاحظه مهربانی غیاث‌الدوله... ابواب شادمانی به روی من گشوده شد... پیش رفتم که مانند سایر ملازمان او را خدمت نمایم. دیدم مرهمی که جراحان برای التیام زخمهای ایران مرز به کار می‌برند، فاسد و آثار سمیت در آن هویدا است... جامه گرانبهای او را با ریسمانهای سست و پوسیده رفو می‌کنند... اوباش دوباره از دور نمایان شده به جوشش آمدند.» ترس بر من مستولی شد، لرزه بر اندامم افتاد. «از خواب بیدار شدم» با خود گفتم البته در خیابان ناصریه باید «هنگامه غریبی» اتفاق افتاده باشد. «وضو ساخته، فریضه بجای آورده» بدان سو رفتم. «بمحض رسیدن، جناب وزیر را دیدم سوار و جمعی از تفنگداران در رکاب او به جانب وزارت عدلیه روان است...»

بدین ترتیب خواب و رؤیا در تهران و در خیابان ناصری به واقعیت می‌پیوندد و سوار نجات دهنده یعنی غیاث الدوله به وزیر عدلیه یعنی مشیرالدوله تبدیل می‌شود که با سوارانش برای نجات ایران به سوی وزارت عدلیه در حرکت است. ملکم با این ترفند تمثیلی مقدمات را برای نقد برنامه‌ی مشیرالدوله و اوضاع ایران آغاز می‌کند. از این قسمت به بعد، مخاطب ملکم، وزیر عدلیه است و ملکم ملاحظات انتقادی و مشکلات کارِ پیش‌برده برنامه‌ی ترقی را خطاب به وزیر برمی‌شمرد، می‌گوید: «وضع یاسای تازه» و قوانین جدید برای ملت و مملکت کاری است «سخت و پرخطر». در هر کشوری که خواستند «قانون» جدید وضع کنند و «یاسای بد را به نیک مبدل گردانند»، خون‌ها ریخته شد و کار سال‌ها به طول انجامید. «جناب وزیر! بعضی گفتند و شما هم فریفته شدید که جمیع قوانین و تنظیمات به آسانی اجرا خواهد شد و احدی را جرأت گفتگو نخواهد بود. آیا خدمت جناب شما عرض نکردند که دشمن‌ترین اشخاص برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آنها، طایفه‌ی علما و اکابر فناتیک‌اند، گمان می‌کنید که ملت ایران با علما و ارباب مناصب مانند ربه گوسفندی هستند که یک نفر بتواند آنها را پیش کرده به چرا بدارد؟» حتی پیغمبران هم که «از آغاز خلقت الی زماننا هذا غیر از وضع قانون و سیویلیزاسیون» منظوری نداشته‌اند، در کار خود با هزاران مشکل روبرو بوده، «صدمه‌ها» دیده و «ناسزا»ها شنیده‌اند. تا چه رسد به آدمی زاده. اگر «علما مداخله دیگران را در کار خود ببینند» در آشکار و پنهان «زبان به شماتت... و بدگویی» باز خواهند کرد و «سبب سستی بلکه تباهی کار خواهند شد.» نوشتن قانون در روزنامه‌ی عدلیه چه ضرورتی دارد؟ این نوع کارها «مایه پریشانی و اضطراب مردم» خواهد شد. خواهند گفت چه «بدعتی برای ما خیال کرده‌اند و چه رخنه [ای] در آئین ما منظور» کرده‌اند. دیگر آن که «چرا در انتخاب اجزاء، خردمندی و فرزاندگی را ملحوظ نداشتید؟» گمان کردید هرکسی دو روزی به اروپا یا استانبول رفته به تمام قوانین و رسوم فرنگ آشناست؟ آیا در قانون فرانسه و یا قوانین فرنگی‌ها «هیچ عیبی و نقصی متصور نیست؟ آیا برای ملت

ایران تمام آن قواعد بدون اصلاح و تغییر جایز الاجرا هستند؟ آیا اگر بواسطه حرکات بی‌محابا، مردم را بشورانند، شورش چند کرور نفوس را جواب می‌توانید گفت؟ آیا در صورت منظور داشتن پاس مذهب، علم به علوم مذهبی لازم نیست؟» می‌دانم چه خواهید گفت. «خواهید گفت این شخص عجب احمق است که دنباله مذهب را گرفته رها نمی‌کند. چه از مذهب می‌خواهی و مرا در درس می‌دهی؟ به مذهب ملا چکار دارم؟ جناب وزیر بنده هم این فقره را می‌دانم و از منظور جناب شما آگاهم. مکرر گفته‌ام و باز هم می‌گویم ملاحظه فناتیک اهل مملکت لازم است. برای پیشرفت این امر عظیم، جوانان فرزانه و دانشمندی می‌بایست که از علوم مذهبی ما و قوانین فرانسه و غیره و وضع ترقی آنها استحضار کامل داشته باشند... که بفهمند کدام قاعده فرانسه را باید اخذ نمود و کدام یک را بنا به اقتضای حالت اهل مملکت باید اصلاحی کرد.»^{۴۹۶}

ملکم با چنین نگرشی به مستشاری صدارت مشیرالدوله رسید. مستشاری و صدارتی که چندان نپایید. او پیش از سفر اول ناصرالدین شاه به فرنگ (۱۲۹۰ قمری) در سایه‌ی حمایت مشیرالدوله «علاوه بر وزارت مختار و مأموریت به اقامت لندن»، برای اعلام سفر شاه به دربار سلاطین فرنگ، «سمت مأموریت مخصوص» هم یافت و در نیمه‌ی رمضان ۱۲۸۹ قمری، یعنی چند ماهی قبل از آغاز سفر شاه، «روانه فرنگستان شد.»^{۴۹۷} از آن زمان، یعنی از ۱۲۹۰ قمری تا افتتاح ماجرای ننگ آور «لاتاری» (۱۳۰۷ قمری) در سمت خود در لندن باقی ماند. در این دوره هم به سیاق سابق گاه‌گاه با نگارش رساله‌ای یا در خلال نامه‌هایی که به وزارت امور خارجه‌ی ایران می‌نوشت، همچنان از مباحث مورد نظرش به شیوه‌ی پیشین سخن می‌گفت. اما با پیش آمدن قضیه‌ی لاتاری و نشر قانون راه تازه‌ای در پیش گرفت.

داستان فضاحت‌بار «لاتاری» که لکه‌ی ننگی در پرونده‌ی روشنفکری ایران است، نشان می‌دهد که پدر تجدد و نوآوری ایران، مغز متفکر اندیشه‌ی ترقی، و مبارز خستگی‌ناپذیری که آن همه از قانون و اجرای آن سخن

می‌گفت، تا چه اندازه تنزل اخلاقی داشته است. اگر در نحوه‌ی مداخلات او در قرارداد زیانبار رویت‌ر بتوان تأمل کرد و یا پا در میانی و مداخله‌ی او را در بستن این قرارداد، بر اساس مبانی اعتقادی او توجیه کرد، در مورد ماجرای لاتاری و شیوه‌ی عملی که نسبت به دولت ایران در پیش گرفته، بی‌تردید انگیزه‌ای جز انگیزه‌ی شخصی و منفعت‌پرستی حقیرانه نداشته است. موضوع امتیاز لاتاری و تاریخچه‌ی آن، در منابع همزمان و هم در نوشته‌های بعدی به کرات مورد بحث قرار گرفته است، اما متأسفانه همان گونه که حامد الگار اشاره می‌کند، این موضوع در منابع و مآخذ ایرانی «توجه زیادی را جلب نکرد» و چنان که باید تحقیقی ارزنده درباره‌ی آن به نگارش در نیامد. الگار بخش مهمی از کتاب خود را به بحث درباره‌ی این امتیاز و شیوه‌ی عمل ریاکارانه‌ی ملکم اختصاص داده است.^{۴۹۸}

خلاصه‌ی ماجرا از این قرار است که ملکم در سفر سوم ناصرالدین شاه به فرنگ، موفق می‌شود که با پرداخت مبلغی به شاه، امضای او و امین السلطان را برای موافقت با امتیاز لاتاری به نام «بوزی دو کاردوئل» (Buzie de Cardoel)، تبعه‌ی فرانسه که منشی سفارت ایران در لندن بود به دست آورد. دوکاردوئل در حقیقت عامل کار ملکم بود. ملکم ظاهراً از این جهت قرارداد را به نام او اخذ کرد که اگر بعدها مخالفتی پیش آید، طرف دولت ایران، ایرانی نباشد تا نتوانند به آسانی قرارداد را لغو کنند.^{۴۹۹}

بخش نخست قرارداد با چنین مضمونی نوشته شده بود که اعلیحضرت اقدس همایون شاهنشاه کل ممالک ایران «امتیاز کل معاملات با لاتاری و استقراضهای عمومی با لاتاری و ترتیب کمپانیهای با لاتاری (یعنی قرعه) و فروش بلیطهای با لاتاری و بازیهای عمومی، از قبیل چرخ رولت، در کل ممالک ایران، از تاریخ امروز الی هفتاد و پنج سال، مخصوصاً و منحصرأً با شرایط ذیل به عالیجاه مشارالیه دادند و او هم با شروط ذیل این امتیاز را قبول کرد...»^{۵۰۰} (به تاریخ ۲۲ ذیقعد ۱۳۰۶ قمری / ۳۱ سرطان (تیر) ۱۲۶۸ شمسی). ملکم باز دو بندهایی که در بازار لندن داشت، توسط کاردوئل، امتیاز

لاتاری را به سندیکای انگلیس و آسیا به مبلغ یکصد و بیست هزار لیره فروخت و بیست هزار لیره‌ی آن را در قسط اول دریافت کرد. هنوز نوبت به قسط دوم نرسیده بود که امین السلطان به سبب اختلافاتی که با ملکم داشت، مقدمات عزل او و لغو امتیاز لاتاری را فراهم کرد. گرچه امین السلطان و شاه در لغو امتیاز، جز طماعی و پول‌پرستی انگیزه‌ی دیگری نداشتند، اما امتیاز را به دستاویز مخالفت آن با شرع لغو کردند. درست است مخالفت‌های امین السلطان با ملکم ریشه‌ی اساسی تری داشت، اما هرچه بود، امتیاز به بهانه‌ی محکمه‌پسندی لغو شده بود. لاتاری و بازی با رولت نوعی قمار بود و قمار هم از نظر شرع و هم در دید جامعه‌ی اسلامی حرام بود. و در این دستاویز هیچ غرابتی وجود نداشت. غرابت و شگفتی در رفتار روشنفکری وجود داشت که «جامعه‌شناس و سیاس، بسیار زیرک و دانا» بود و با آن که سال‌ها از ایران دور مانده بود، آن اندازه «به زیر و بم روحیه طبقات مختلف مردم ایران» آشنا بود که حد این آشنایی در دید یکی از مورخان ما «شگفت آور» تلقی شود.^{۵۰۱} با این همه آشنایی‌ها، علی‌رغم آن که بیش از هرکس دیگری با وضعیت اسفناک اقتصادی ایران و مردم مصیبت‌زده‌ی آن آشنا بود، در صدد اخذ امتیازی برآمد که نه به درد دنیای مردم می‌خورد و نه به درد آخرتشان. با اخذ این امتیاز و با اعمال و رفتاری که پس از لغو امتیاز کرد، لکه‌ی ننگی در کارنامه‌ی روشنفکری ایران به جا نهاد که مایه‌ی سرافکندگی و شرمساری است.

وقتی حکم لغو امتیاز لاتاری به دست ملکم رسید، آن را از انظار پنهان نگهداشت و به کمک عوامل خود، امتیاز لغو شده را با دست به دست کردن در بازار لندن به کمپانی دیگری فروخت و بیست هزار لیره دیگر هم به دست آورد. آنگاه که لغو امتیاز به طور رسمی در مطبوعات منتشر شد و به اطلاع شرکت‌ها رسید و کار به شکایت و دادگاه کشید، به دروغ مدعی شد که آن چهل هزار لیره را به خزانه‌ی ایران و به شاه داده است و رسماً خود را ورشکسته اعلام کرد و بدین طریق از قانون و حکم دادگاه گریخت. بدتر از آن در مطبوعات آن روزگار ادعا کرد که روشنفکری است که «قربانی شناعتی

آسیایی» شده است. عزل خود را نتیجه‌ی مبارزاتی دانست که برای اصلاح رژیم ایران در پیش گرفته بود. در نامه‌ی دیگری باز به دروغ ادعا کرد که شاه پس از عزل من، تلاش بسیاری کرد که رضایت مرا جلب کند و من رد کردم. با این اعتقاد رد کردم «که وظیفه‌ای مقدس‌تر از آنچه به صلاح و مصلحت خودم باشد، نسبت به پادشاه و کشورم دارم. متوجه شدم که شاید این آخرین فرصتی باشد که بتوانم برنامه اصلاحاتی خود را که کار اصلی زندگیم بوده و به نظرم آخرین فرصت تجدیدحیات ایران را نیز دربردارد، به نظر عموم برسانم.»^{۵۰۲}

حاصل برنامه‌ی اصلاحاتی او که می‌بایست مایه‌ی «تجدید حیات ایران» گردد، در صفحات روزنامه‌ی قانون منتشر می‌شد و به دست گروه‌های مختلف مردم ایران می‌رسید. گرچه به گواهی اسناد بسیار، محرک اصلی ملکم در انتشار قانون، انگیزه‌ی انتقام‌جویی از امین‌السلطان و رژیم ایران بود، اما نقشی را که این روزنامه در تحولات سیاسی ایران ایفا کرد، نباید نادیده گرفت. قانون در تحولات سیاسی این دوره و در رشد و ارتقای آشنایی مردم ایران با حکومت قانونی و فساد حکومت بی‌قانون قاجار، نقش و سهم بسیار مهمی داشته است.

سرگذشت ملکم و روزنامه‌ی قانون نمونه‌ی بارزی است که نشان می‌دهد گاه ممکن است انسان‌ها با انگیزه‌های حقیر و فرومایه و صرفاً شخصی، منشأ تحولات بزرگی در تاریخ شوند و در تحول فکر و اندیشه، نقش مهمی هم ایفا کنند. امروز همه‌ی اسناد و شواهد نشان دهنده آن است که اگر امتیاز لاتاری لغو نمی‌شد، اگر ملکم از سفارت عزل نمی‌گردید و اگر همه‌ی القاب و مناصبش را از دست نمی‌داد، دست به انتشار روزنامه‌ی قانون نمی‌زد. او به قدرت خود و به قدرت روزنامه در شکل‌دهی افکار عمومی و حتی پیش‌رفت «امور شخصی»، آن اندازه واقف بود که چندی پس از عزل به تهدید در نامه‌ای چنین نوشت: «در این عصر ما، از برای پیشرفت امور دولت و شخصی، اسلحه بزرگ دنیا روزنامه‌نویسی است و اگر در ایران سه نفر باشند که بتوانند نزدیک این اسلحه بروند، یکی از آن سه نفر بنده هستم.»^{۵۰۳} و در نامه‌ی دیگری خطاب

به امین السلطان، او را چنین تهدید می‌کند: «... جناب اشرف وزیر اعظم! مطلب این است که باید همه این پیسی‌ها را که یک دفعه بر سر من آوردید، یک دفعه تلافی بفرمائید. مناصب و مقام‌های دولتی مرا باید بهتر از سابق رونق بدهید... از این ادعای خود ابداً دست نخواهم کشید و شما را به هزار قسم اذیت، تعاقب خواهم کرد. شما ملکم خسته و بی‌عرضه را دیده‌اید، اما هنوز ملکم دیوانه را نمی‌شناسید... فراش و میرغضب شما بیشتر است اما از تأثیر نفس این پیر شکسته دل نباید غافل شد.»^{۵۰۴}

و نیز در جایی دیگر، تهدیدها رنگ آشکارتری می‌گیرد: «... به همه حالت راضی هستم مگر بیکاری، حتی بیکاری را هم قبول خواهم کرد. اما بشرطی که اسباب گذران من مهیا باشد. اگر بخواهند هم گرسنه باشم و هم بیکار بمانم این نخواهد شد... اگر روزنامه‌نویسی بکنم به اصطلاح قدیمی‌ها هرکسی را بخواهم به زانو می‌اندازم...»^{۵۰۵} او وقتی می‌دید که تهدید و ارباب‌کارگر نمی‌افتد، ابایی نداشت که بی‌شرمانه از در چاپلوسی و در یوزگی درآید که جناب امین السلطان: «به هزار شرمندگی قسم می‌خورم که تا زنده هستم متأسف و متألّم خواهم بود که چرا بد کردم؟... در این باب خبط بزرگی کرده‌ام و حالا به کفاره این خبط... اطمینان کامل می‌دهم که بعد از این خدای نخواسته هر قدر بی‌التفاتی بفرمائید، دیگر از طرف بنده هیچ خلافی نخواهید دید... حالا منتهای توقع من این است که اگر ممکن باشد اقلّاً به این خرابی‌ها یک حدی بگذارید...، بحضور بندگان اقدس همایونی روحنا فدا... التماس نمائید که... از روی یک رأفت و عظمت همایونی سرنوشت بندگی مرا به انگشت مرحمت مقرر فرمایند... انشاءالله صدق و معنی این عریضه عبیدانه بنده این دفعه به یمن همت عالی بدرستی معروض و از روی توجه کریمانه توضیح خواهد شد.»^{۵۰۶} نامه‌هایی که از سر تهدید یا التماس و تضرع به امین السلطان و دیگران نوشته است، کم نیست و نمونه‌هایی از آن نوع نامه، در مجموعه‌های اسناد این دوره ضبط شده است و محتوای بسیاری از آنها مورد بررسی الگار هم قرار گرفته است. اما آنچه که به اعتقاد من تاکنون به درستی مورد بررسی

قرار نگرفته است، روزنامه‌ی قانون است.

الگار می‌نویسد: قانون شرحی از «بلائیای خودکامگی» و «بی‌قانونی» دولت ایران است و «بیشتر مطالب و تفسیرات» آن درباره‌ی «وضع ایران و درمانی که برای آن باید به کار برد» نوشته شده است و چون «این لحن مقالات ملکم آشناست» پس «دنبال کردن و بررسی شماره به شماره این نشریه تبلیغاتی، کسل‌کننده خواهد بود.»^{۵۰۷} اما من معتقدم که دنبال کردن شماره به شماره‌ی مطالب نشریه‌ی قانون، این حسن را دارد که چند و چون تحولات اندیشه‌ی ملکم و مهم‌تر از آن، آن روی سکه‌ی زندگی و اندیشه‌ی او را بهتر می‌شناساند و نشان می‌دهد که ملکم ترقی‌خواه و مدافع اخذ بی‌چون و چرای شیوه‌ی حکمرانی غرب، چگونه بر سر مصنحت‌های سیاسی به تقنیل و تحریف اساسی‌ترین اصول اندیشه‌های مشروطه‌خواهی دست زد. به همین جهت، مطالب دوازده شماره‌ی پی در پی آن را از این دیدگاه مورد بررسی قرار می‌دهم^{۵۰۸} و بعد به مطالب مهم دیگر شماره‌ها خواهم پرداخت. علت این انتخاب را هم توضیح خواهم داد.

در نخستین شماره‌ی روزنامه‌ی قانون، ملکم صریحاً درباره‌ی قانون مورد نظرش چنین می‌نویسد: «قوانین خوب در این چند هزار سال بواسطه‌ی انبیا و حکما بشروح کامل نوشته شده و الان بترتیب صحیح جمع و حاضرند... و اصول اکمل قوانین را در شرع اسلام مثل آفتاب در پیش روی خود موجود و روشن می‌بینیم.» پس اشکال بر سر انتخاب قوانین نیست. باید دید پس از انتخاب «قوانین خوب، خواه آسمانی، خواه عقلی» چه باید کرد که آن قانون اجرا شود. «کتب ما و سینه عنمای ما پر است از قوانین خوب، حرف در اجرای آنهاست» (ش یک، ص ۲)، مهم‌تر از همه این که «مانمی‌گوییم قانون پاریس یا قانون روس یا قانون هند را می‌خواهیم. اصول قوانین خوب، همه جا یکی است و اصول بهترین قوانین همان است که شریعت خدا بما یاد می‌دهد» (ش یک - ص ۴)، ستم و ضرری که دیده‌ایم از عدم اجرای قانون است. باید راه اجرای آن را جست. بدین ترتیب، در نخستین شماره‌ی قانون، ملکم گرچه

مدعی است که قانونی که می‌خواهد، قانون فرانسه یا پاریس و هند نیست، اما همچنان و به‌طور ملایم از قانون «عقلی» در برابر قانون «آسمانی» و نیز از این نکته‌ی مهم سخن می‌گوید که اصول قوانین خوب در همه جای دنیا یکی است و مشکل ما، مشکل چگونگی اجرای قوانین است.

در زمینه‌ی مسائل سیاسی، مطالب شماره‌ی اول بیشتر به نقد و فحاشی درباره‌ی امین السلطان و دولت او، محدود می‌شود. می‌پرسد اگر امپراتوری آلمان به جای بیسمارک «یک بچه قاطرچی را» صاحب اختیار کل دولت و کشور قرار دهد، کدام پروسی است که «دفع چنان ننگ را اولین شرط دولتخواهی خود قرار ندهد.» (ش یک، ص ۶) منظور او از قاطرچی، امین السلطان است. و دق‌دلی خود را بابت لغو امتیاز قرارداد لاتاری و نادیده گرفتن امضایی که بر آن نهاده‌اند، چنین بیان می‌کند که اعلیحضرت شاهنشاهی یکی از رسم‌های پسندیده‌ای که از این سفر فرنگ آموخته‌اند این است که «دیگر در هیچ صورت زیر بار این ننگ نمی‌رود که وزرای بی‌ناموس، تعهدات دولت را به میل خود باطل و امضاء مقدس یک شاهنشاه بزرگ را اسباب رسوائی تمام یک ملت قرار بدهند.» (ش یک، ص ۷) داغ امضایی که بر سر قرارداد لاتاری پس گرفته شده بود، به انحای مختلف در صفحات روزنامه‌ی قانون، به‌نوعی تازه می‌شود. ملکم این داغ را تا سال‌های پایانی عمر هم با خود داشت و از آن سخن می‌گفت.^{۵۰۹} شاه تیر ترکش انتقاد و شیطنت ملکم علیه امین السلطان و شاه، این‌گونه متوجه هدف می‌شود، می‌نویسد: عده‌ای از کلدانی‌های ارومی به «ینگ‌ی دنیا» می‌رفتند. یک زن پنجاه ساله هم در میان آنها بود که «زبان انگلیس را مثل انگلیس حرف می‌زد»، این زن «می‌گفت شاه ایران بی‌نظیر و طالب ترقی است و بهتر از این پادشاه یافت نخواهد شد. اما هزار حیف که اهل ایران قدر او را ندانستند و آن وجود مبارک را از بس خسته و از کار دولت بیزار کردند که آخر الامر ناچار جمیع حقوق و امور سلطنت را وا گذاشت به امین السلطان، و در حقیقت او را سلطان ایران قرار داد و این فقره بسیار بد شد.» (ش یک، ص ۷) اینها که نقل کردم نمونه‌هایی است از شیوه‌ی انتقاد، و چند و

چون قانون خواهی ملکم در شماره‌ی اول قانون.

در شماره‌ی دوم درباره‌ی بی‌قانونی و عدم امنیت قانونی در ایران می‌نویسد: «با همه استحقاق و شایستگی و خدمات حضرت ظل‌السلطان، املاک و مناصب و هستی ایشان را در آن واحد می‌توان گرفت.» (ش دو، ص ۱) حمایت تلویحی او از ظل‌السلطان، انگیزه‌ای سیاسی دارد که بعد توضیح خواهم داد. در همین شماره در نقد اوضاع اجتماعی ایران می‌نویسد: با این همه معادن، جنگل‌ها، استعداد خاک ایران و قابلیت مردم، «کل شهرهای ما را چند نفر گبر بمبائی و چند نفر یهودی لندن، ده دفعه می‌توانند بخرند.» نیز «در کل ایران هنوز یک کمپانی.. یک کارخانه... یک چاپخانه نداریم. بر روی هیچ دریا یک کشتی یافت نمی‌شود که بیدق ایران داشته باشد. هیچ ایل وحشی نیست که پول آن بر سوائی پول ایران تنزل کرده باشد.» (ش دو، ص ۱). این نوع انتقادات با شعارهایی در ستایش قانون و امنیت، بخش مهمی از شماره‌ی دوم روزنامه‌ی قانون را در بر می‌گیرد.

اما مهم‌ترین مطلب این شماره، مطلبی است در چگونگی اجرای قانون. این نوشته با این پرسش آغاز می‌شود که «این قدر که از قانون می‌گوئیم، قانون را در کجا و چه نوع اشخاص باید ترتیب بدهند؟» پاسخ ملکم این است: «ترتیب قوانین در ایران باید کار مخصوص مجلس شورای دولت باشد. مجلس شورای دولت یعنی این مجلس دربار اعظم... از بناهای عمده سلطنت قاجاریه است.» اما این مجلس که می‌توانست به اوضاع ایران نظم دهد تاکنون «عاطل و باطل» مانده است. چرا که «اعضاء مجلس نه اختیار حرف دارند، نه قدرت عمل.» برای این که این مجلس کارآمد شود و بتواند به ایران نظم دهد باید «حقوق و قدرتی که لازمه این مجلس است» به آن داده شود تا «شورای دولت ایران معنی پیدا بکند» و برای این کار «دو شرط لازم است.» شرط اول این است که «مجلس شورا باید اختیار کامل داشته باشد که بر جمیع مصالح بزرگ دولت، به آزادی مذاکره و بر هر یک از مواد لازمه به اکثریت آراء و به تصدیق پادشاه، قوانین وضع نماید.» تقسیم و تنظیم وزارتخانه‌ها، «ترتیب دیوانخانه‌ها»،

مقدار مواجب «عموم عمال دیوان» و تقسیم «درجات و مناصب» آنها، نیز «عزل و نصب و کل حقوق نوکر و رعیت و تمام تکالیف آمر و مأمور» در این مجلس باید وضع گردد و حتماً باید این مجلس شورای دولت «این حق اصلی را داشته باشد» که هر سال به حکم یک قانون، «مشخص و مقرر نماید که از کل ممالک محروسه، چقدر مالیات باید گرفته بشود و این مالیات را چطور و در کجا باید خرج نمایند». شرط دوم: امنیت شغلی، تأمین جانی و آزادی اعضای این مجلس شورای دولتی است. باید به هر یک از اعضا حقوق مکفی داده شود و «هیچ یک از اعضاء این مجلس را نتوان معزول و مورد هیچ اعتراض ساخت» مگر آن که تقصیر آنها مورد «تحقیق و تصدیق خود مجلس شورا» قرار گیرد. دیگر آن که تعداد اعضای مجلس شورا یعنی «عدد مشیران شورای دولت حالا خیلی کم است... باید مجتهدین بزرگ و دانشمندان نامی و ملاهای قابل و اعیان هر ولایت، حتی جوانان با علم از اعضاء این شورای کبرا باشند.» (ش دو صص ۳ و ۴)

بدین ترتیب ملکم در شماره‌ی دوم روزنامه‌ی قانون، در برابر قدرت مطلق شاه و قدرت امین السلطان صدراعظم وقت، قدرت تصمیم‌گیری دولت را در همه‌ی امور مملکت در اختیار شورای دولتی قرار می‌دهد که مجتهدین، ملاها و تحصیل‌کردگان هم باید عضو چنین شورایی باشند. اگر تا کنون شورای دولتی یا دربار اعظم از وزرا، اعیان و درباریان تشکیل می‌شد و در عمل هم کاره‌ای نبود و همه‌ی امور در ید قدرت صدراعظم یعنی امین السلطان قرار داشت، از این به بعد نه تنها شورای دولتی باید تصمیم‌گیرنده‌ی امور دولت و مملکت باشد، بلکه مجتهدین، ملاها و تحصیل‌کردگان هم باید در این هیئت تصمیم‌گیرنده، عضو باشند. به زبان روشن تر مملکت باید با مشارکت نمایندگان عرف و شرع اداره شود. ملکم در مقام نظر، با طرح این مسئله که نمایندگان حکومت شرع یعنی مجتهدین باید در مجلس شورای دولتی که کار آن، اداره‌ی مملکت و وضع قوانین است، سهم و دخیل باشند، بزرگ‌ترین ضربه را بر حکومت عرف، و در این مورد مشخص بر حکومت قاجار وارد آورد.

در این مرحله هنوز سخنی از مجلس شورای ملی به زبان نمی‌آورد و همچنان از شورای دولتی سخن می‌گفت.

سرمقاله‌ی شماره‌ی سه روزنامه‌ی قانون با بحث ارزشمندی امضای سایر دولت‌ها و بی‌ارزشی امضای دولت ایران آغاز می‌شود. در این سرمقاله از زبان شاه در تعریض به امین السلطان چنین گفته می‌شود: «در این چند سفر فرنگستان به حسرت و به تأسف مشاهده نمودیم که امضاء جمیع دول را به کرورها می‌خرند و به امضای ما نه تنها هیچکس از اهل خارجه بلکه هیچیک از نوکرها و تبعه، حتی منسوبان سلطنت ما جرئت نمی‌کنند یک دینار به ما اعتبار نمایند... در سایر دول هر یهودی از برای حفظ اعتبار امضاء خود، از جان خود می‌گذرد. زیرا که فهمیده است که بدون اعتبار امضاء، نه ناموس خواهد داشت و نه مال و نه زندگی. و وزرای بزرگ ما عوض اینکه وضوح و فواید این مسأله اصلی را ملتفت بشوند و عوض اینکه احترام امضاء دولت و حفظ امضاء وزارت خود را اولین تکلیف ناموس خود قرار بدهند، بدون خجالت می‌آیند و از برای ادنی اغراض خود به اقسام افساد، تشویق و اصرار می‌کنند که ما صاحب تاج و تخت کیان، ما شاهنشاه ایران، امضائی که به خط مبارک همایون خودمان داده‌ایم انکار و باطل نمائیم. لعنت بر جهالت چنان وزرا، و این وزرای خائن به جهت عذر خیانت خود می‌گویند ما امضاء دولت را نفهمیده دادیم.» (ش سه، ص ۱) مسئله‌ی بی‌اعتباری امضای دولت ایران، چنان که پیش‌تر گفته‌ام، در بسیاری از شماره‌ها تکرار می‌شود. از این به بعد با اشاره به این موضوع فقط به صفحات روزنامه ارجاع می‌دهم و از نقل عین مطلب تن می‌زنم. در شماره‌ی سه، جدا از آن سرمقاله‌ی مربوط به امضاء، مطلبی درباره‌ی سلطان حمید، پادشاه عثمانی و اهمیت کار او «در وضع قوانین و در انتظام دیوانخانه‌ها» و نیز مطلبی درباره‌ی حکومت قانون در فرنگستان و بی‌قانونی دولت ایران و ارزش روزنامه آمده است. (ش سه، صص ۲ و ۳)

سرمقاله‌ی شماره‌ی چهار، اختصاص دارد به «عریضه»‌ای که در تاریخ غره رجب گذشته به شاه نوشته شده است و در آن از اهمیت مجلس و حکومت

قانونی و ارزش روزنامه سخن گفته شده است. (ش چهار، صص ۱، ۲ و ۳). این نوع عریضه‌ها ظاهراً باید فقط برای صفحات روزنامه‌ی قانون نوشته شده باشد. در آن آمده است: «روزنامه که بخواهد یک ملتی را به حرکت بیاورد، باید خارج از اختیار وزرا، صاحب کلام آزاد و قادر نعره‌های بلند باشد.» در این شماره، مثل شماره‌های پیش، سعی می‌شود که شاه، قانون‌خواه و مدافع ترقی جلوه داده شود و همه‌ی گناهان به گردن امین السلطان ضد قانون و ضد ترقی نهاده شود. در «عریضه» به شاه، درباره‌ی قانون چنین گفته می‌شود که بدیهی است که «برای تنظیم یک دولت، قوانین متعدد لازم است» چنان که برای سیاست، عدالت، زراعت، تجارت، لشکر و مالیات «یک قانون مخصوص لازم است.» اما در خارج از آسیا، در سایر دول «بر بالای این قوانین فرعی، یک قانون دیگری ترتیب داده‌اند که مبدأ کل قوانین و محرک جمیع آبادی‌ها ... است» و ما مردم آسیا معنی این قانون اصلی را نفهمیده‌ایم. «معنی این قانون شریف و مقصود این قانون اعظم... این است که یک دولت به حکم آن قانون طوری ترتیب یابد که قدرت وزرات و عنان مصالح دولت فقط به دست آن اشخاص بیفتد که افضل و اعلم و اکمل قوم محسوب می‌شوند و در آن ضمن، حدود قدرت ریاست طوری مقرر باشد که هر یک از رؤسا در وقت اجرای وظایف دولتی کاملاً مختار و در حین تخلف از آن وظایف، مجبوراً مقید و عاجز بمانند.» اجتماع این دو شیوه در دید مردم آسیا محال است، اما «ترتیب چنان قانون و اختراع چنان چرخ که به نظر ما محال می‌آید، مدتی است که در خارج مثل تلگراف و کشتی بخار و صد اختراع دیگر پیدا شده است و الان در همه‌ی دول خارجه، «محرک جمیع تنظیمات دنیا است.» پس باید «قبل از هر قانون و قبل از هر فکر دیگر، این قانون اعظم، این قانون‌القوانین و این شرط مطلق زندگی دول را، یک دقیقه زودتر در ایران قبول و بر طبق مقتضیات این ملوک مجرا بداریم.» این که چه اسبابی باید فراهم شود و «کدام راه را باید پیش بگیریم که بدون معطلی به چنان مقصد عالی برسیم»، موضوعی است که بر سر آن «مذاکرات مفصل خواهیم داشت.» (ش چهار، صص ۱، ۲، ۳) ملکم در این

شماره‌ها از طرفداران قانون به عنوان آدم و از مکتبی که هوادار قانون و ترقی است (مکتب ملکم) به آدمیت یاد می‌کند. در همین شماره از قول یک تاجر تبریزی می‌نویسد: «من فدای قانون. بفرمائید چه بکنم.» پاسخ می‌دهد: «جواب ما این است. کتاب آدمیت را به دست بیاور. بخوان. آدم بشو و باندازه شعور خود، در ترویج آدمیت بکوش» و نیز «یکی از علمای فارس می‌نویسد: لفظ آدم و آدمیت را زیاد تکرار می‌کنید. مراد از این لفظ چیست؟ جواب: ما که تشنه عدالت و دشمن ظلم هستیم... از برای اینکه بر حسب اسم هم از جانوران متعددی فرق داشته باشیم، خود را همه جا آدم اعلام می‌کنیم. هرکس طالب عدالت و صاحب غیرت و دوست علم و حامی مظلوم و مقوی ترقی و خیر-خواه عامه است، او آدم است...» (ش چهار، ص ۳)

سرمقاله‌ی شماره‌ی پنج به قانون و امنیت جانی و مالی اختصاص داده شده است. در این سرمقاله از «تفضلات این سلطنت» قاجار «امنیت جانی و مالی است که این پادشاه به خلق ایران عطا» فرموده است. اما چه تضمینی برای آن وجود دارد؟ دفا تر ما «پر است از این قوانین قضا جریان»، با این وصف «غیر از تعدیات و شناخت‌های تازه» چیز دیگری جاری نمی‌شود. سببش چیست؟ «سببش همان است که ذات مقدس شاهنشاهی به زبان مبارک فرمودند که از برای اجرای قانون، میل پادشاه کافی نیست. باید خلق هم این قدر شعور داشته باشند که معنی قانون را بفهمند و پی قانون بروند.» در پاسخ این پرسش که «چه باید کرد که مردم معنی قانون را بفهمند»، می‌گوید: «اول تو خودت بفهم و تو خود طالب قانون باش.» «از من تنها چه کارسازی خواهد شد؟ اولاً تو تنها نیستی. ثانیاً اگر مطلب را درست فهمیده باشی و اگر فی الجمله غیرت و زبان داشته باشی به تنهایی هم می‌توانی جمعی را بر سر این مطلب ملی با خود متفق بکنی.» (ش پنج، ص ۱)

ملکم در شماره‌ی چهار از «قانون القوانین» یا «قانون اعظم» سخن گفته بود. منظور او از قانون اعظم همان شیوه‌ی حکومت و دولت‌داری است. در شماره‌ی پنج می‌نویسد: «اگر درست در خاطر دارید، مراد از قانون اعظم این

بود که در مرکز دولت، چنان دستگاهی فراهم بیاید که وزارت‌ها و ریاست‌های امور مجبوراً به دست افضل قوم بیفتد و آن رؤسا هم با داشتن قدرت کامل نتوانند از تکالیف مقرر خود به هیچ وجه تخلف نمایند... این معنی در هیچ ملک حاصل نخواهد شد مگر به استقرارِ قانون اعظم. «سپس از «دولتخواهان ایران» و «مردمان زندگی طلب» می‌خواهد که «بیائید دست به هم بدهیم و این قانون اعظم را که در جمیع دول، منشأ آن همه کرامتها شده، در ملک ما نیز برقرار نمائیم. اجرای این آرزو از برای ما بدو جهت اشکالی نخواهد داشت. اولاً اصول این قانون بطوری مطابق اصول اسلام است که میتوان گفت: سایر دول، قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند. ثانیاً ترتیب این قانون اعظم را در سایر دول، مثل تلغراف و چرخ ساعت بطوری سهل کرده‌اند که ما هم میتوانیم بدون هیچ مرارت داخله و خارجه، مثل سایر ترقیات این عهد، به یک وضع مناسب اخذ و بر طبق اصول اسلام در ملک خود جاری نمائیم. برای حصول چنان آرزو چه باید کرد؟ باید آدم شد.» (ش پنجم، ص ۲)

خواننده اگر دقت کند، متوجه خواهد شد، گرچه ملکم در صفحه‌ی ۴ شماره‌ی یک قانون گفته است که ما قانون پاریس، روس یا هند را نمی‌خواهیم و قانون شریعت را می‌خواهیم، اینک در شماره‌ی ۴ و شماره‌ی ۵ از قانون دیگری به عنوان «قانون اعظم» یا «قانون القوانین» یاد می‌کند که در جمیع دول مرقی مایه‌ی انتظام دولت‌هاست. تعریفی هم از آن به دست می‌دهد. منظور ملکم از این قانون اعظم، همان شیوه‌ی اداره حکومت، تشکیل مجلس، تفکیک قوا و تقسیم اختیارات است و معتقد است که این قانون در همه‌ی دول مرقی مشترک است. اما در مسائل فرعی مثل عدالت، سیاست، تجارت، زراعت و... می‌توان همان قانون اسلام را به کار برد. به زبان دیگر قصد این نیست که قوانین تازه وضع شود. هدف تغییر شکل حکومت و اداره‌ی مملکت است با همان قوانین اسلامی. اما این مطلب را به حد کافی نمی‌شکافد و چون می‌اندیشد که همین مسئله ممکن است مورد اعتراض روحانیون قرار گیرد، در شماره‌ی ۶ روزنامه‌ی قانون در تصحیح حرف‌های پیشین خود، ساز دیگری

سر می‌کند و به‌طور روشن، منظور از قانون و مجلس شورا را بیان می‌کند. شگفتی در این است که ملکم بدون هیچ توضیحی به‌طور ناگهانی در شماره‌ی ششم، مجلس شورای کبرای دولتی را به مجلس شورای کبرای ملی یا مجلس شورای ملی تغییر می‌دهد. بی‌آن که هیچ توضیحی برای تغییر «دولتی» به «ملی» بدهد، ولی در عمل با بیان این نکته که مجلس شورای کبرای ملی باید اقلأً از صد نفر مجتهدین بزرگ، فضلا و عقلا تشکیل شود تا مشخص کند که برای تنظیم ایران چه قوانینی و اصولی لازم است، مسئله تشخیص قانون-القوانین یا قانون اعظم را هم به عهده مجتهدین می‌گذارد و در شماره‌ی ۷ روزنامه‌ی قانون، تنظیم قانون را بر اساس شریعت اسلام نیز، به‌طور مشخص در عهده‌ی مجتهدین قرار می‌دهد و تصریح می‌کند که رهبری نهضت قانون-خواهی را که الان یک اتفاق ملی است، روحانیون باید به عهده بگیرند. با این توضیح به بررسی مطالب شماره‌ی ۶ و شماره‌ی ۷ روزنامه‌ی قانون می‌پردازیم.

سر مقاله‌ی شماره ۶ روزنامه‌ی قانون با این مطلب آغاز می‌شود: «بعضی‌ها چنان تصور می‌کنند که ما می‌خواهیم بواسطه این جریده در ایران قوانین تازه نشر بدهیم. این تصور بکلی غلط است. مقصود و احتیاج ما بهیچوجه این نیست که از برای خلق ایران قوانین تازه اختراع نمائیم. آن قوانین و آن اصولی که خدا و پیغمبر و حکما به علمای اسلام یاد داده‌اند، همه را خیلی صحیح و کافی می‌دانیم. ولیکن چون این اوقات هیچ یک از آن اصول را در هیچ یک از حرکات دولت ما جاری نمی‌بینم و بدون اجرای آن اصول، نظم و آسایش ایران را محال میدانیم. لهذا باقتضای وظیفه مقدسه آدمیت بر عهده خود واجب ساخته‌ایم که عقلای ایران را بر سر این مسأله نظم ایران با هم متفق نمائیم. اما اصلاً حرف و منظوری نداریم که یک مسلمان باشعور فی الفور تصدیق نکند...» (ش شش، ص ۱) سپس در پاسخ این پرسش که این قانون را از کجا باید تحصیل و چگونه باید اجرا کرد، این‌گونه توضیح می‌دهد: «جای حصول قانون در نمره دویم این جریده مجملأً مشخص شده است. باید اقلأً

صدنفر از مجتهدین بزرگ و فضلا‌ی نامی و عقلا‌ی معروف ایران را در پایتخت دولت، در یک مجلس شورای ملی جمع کرد و به آنها مأموریت و قدرت کامل داد که اولاً آن قوانین و آن اصولی که از برای تنظیم ایران لازم است، تعیین و تدوین و رسماً اعلام نمایند. ثانیاً موافق یک قرار مضبوط، خود را یعنی آن مجلس شورای ملی را مواظب و مراقب و موکل اجرای قانون قرار بدهند. بدون این شرط آخری یعنی بدون وجود یک مجلس ملی که دائم مراقب اجرای قوانین باشد، بهترین قوانین دنیا بی‌اثر و بی‌معنی خواهند ماند.» (ش شش، ص ۲) در شماره‌ی ۶ همچنین مطالبی علیه امین السلطان و پاره‌ای نامه‌های جعلی از مازندران، قزوین، تهران نیز درج شده است. همه‌ی این نامه‌ها با سبک و سیاق نگارش و بر اساس شیوه، سلیقه و تفکر ملکم نوشته شده‌اند و جعلی بودن آنها مشخص است. یکی از این نامه‌های جعلی، نامه‌ای است از یک تاجر تبریزی و نمونه‌ی روشنی است از بی‌شرمی نویسنده و ناشر آن. ملکمی که خود عاقد قرارداد لاتاری بوده است، اینک درباره‌ی فروش امتیازات دولتی چنین می‌نویسد: «این حقوق و این امتیازات دولت ما را به چه قانون به او باش خارجه می‌فروشید. این معاملات تجارتنی، موافق شرع اسلام و موافق قانون هر دولت، حق و مال خلق این ملک است. این معاملات و سائل و سرمایه‌گذران ما هستند. شما این وسائل گذران مسلمین را به چه جسارت به کفار می‌فروشید؟» (ش شش، ص ۳)

ملکم که از مرام روزنامه‌ی خود، همه‌جا به عنوان اصول آدمیت یاد می‌کند، در شماره‌ی دهم، در بخش پاسخ به نامه‌ها، درباره‌ی مفهوم کلی «آدمیت»، این‌گونه توضیح می‌دهد: «اسلام یعنی مجمع قوانین الهی و آدمیت یعنی اجرای آن قوانین.» در شماره‌ی هفت قانون، «اعلامی» از یک «مجمع اعلی» آدمیت، از یکی از شهرهای مقدس ایران، منتشر می‌کند و در بخشی از آن می‌نویسد، بدبختی در این است که «بزرگان جاهل و بی‌انصاف، جمیع قوانین شریعت خدا را عمداً به‌تدبیر، ضایع، مردود، پایمال و منسوخ کرده‌اند و احیای قوانین خدا ممکن نیست مگر به این شرط که ما خلق این ملک از روی

فی الجمله شعور با هم متفق بشویم و به حکم دین خود به مقام استقرار قانون بر آئیم... و در این حرف اصلاً منظور این نیست که ما قوانین تازه اختراع بکنیم. آرزوی ما فقط این است که رؤسای دین و فضلا جمع بشوند و قوانین شریعت خدا را به تدابیر شایسته مجرا بدارند.» (ش هفت، ص ۲) در همین شماره، درباره‌ی اهمیت زن می‌نویسد: «هیچ طرح ملی پیش نمی‌رود مگر به معاونت زنها، زندهای ایران باید ملائکه ترویج آدمیت باشند.» (ش هفت، ص ۳) نیز مجدداً اشاره‌ای دارد به اهمیت «امضاء» و این که «احمقترین دولت روی زمین... آن است که اعتبار امضاء خود را» نداند. در آخرین صفحه‌ی این شماره‌ی روزنامه‌ی قانون، «یکی از کمترین علمای ایران که مدتی است با خیالات ما [یعنی قانون و ملکم] شراکت صمیمی دارد» چنین می‌نویسد: «خلق ایران هیچ‌کار نمی‌توانند بکنند مگر به هدایت و ریاست مجتهدین... امروز آدمهای صاحب خیال و وجودهای با کاره بیشتر در این صنف یافت می‌شوند. باید حکماء عقلای این صنف را در هر جا که باشند پیدا کرد و اعتبار و فضیلت آن‌ها را بیدق قانون و پیشوای اتفاق ملت قرار داد.» (ش هفت، ص ۴) شماره‌ی هشت روزنامه‌ی قانون بیشتر اختصاص دارد به نامه‌هایی که به ظاهر از نقاط مختلف به دفتر روزنامه رسیده است. همه‌ی آنها بیانگر دیدگاه‌ها و نظریات ملکم و قانون است، به استثنای یک نامه که قطعاً جعلی نیست و از آن میرزا آقاخان کرمانی است. نامه‌ی آقاخان، معترضان و با دیدی انتقادی نوشته شده است، با این آغاز: «جریده قانون با اینکه در ملک آزاد چاپ میشود، باز رسم تملق را از دست نمیدهد. شما متصل بر وزرا ایراد میگیرید و در هر موقع از شاه تعریف میکنید. وزرا کیستند... بجز شاه که میتواند در دنیا اینطور وزرا پیدا بکند... شاه محققاً از آدم قابل بدش میاید و محققاً مواظب است که وزارتها و مناصب دولت همه بقدر امکان توی درهم و پریشان باشند.» (ش هشت، ص ۲)

سرمقاله‌ی این شماره مربوط است به شرح پریشانی و بی‌قانونی در ایران. از قول مخبر روزنامه در تهران، می‌نویسد که چند نفر صاحب منصب نظام،

دیشب در جامع ما «از پریشانی امور خیلی به حدّت حرف زدند.» نیز «به‌طور تحقیق می‌دانیم که اتحاد آدمیت در هر صنف، علی‌الخصوص در صنف نظام ساعت به ساعت پیش می‌رود.» (ش هشت، ص ۲). از قول یکی از رجال تهران می‌نویسد: «هیجان آدمیت حالت این شهر را دگرگون کرده است. دیروز یکی از سفرا آمده بود پیش من... اعتقادش این بود که ما می‌خواهیم اساس دولت را بکلی تغییر بدهیم. درست حالی کردم که ما بجز قانون چیزی نمی‌خواهیم. گفت چه قانون؟ گفتم قانون شریعت خدا البته بهتر است. اما از این دولت بی‌قانون به حدی ضرر دیده‌ایم که راضی به هر قانون شده‌ایم.» (ش هشت، ص ۳) نیز «یک ملای خراسانی از عشق آباد می‌نویسد: آشنایان حقیر ملامت می‌کنند که چرا ترک وطن کرده، پناه به دولت روس آورده‌ام. بنده هم در جواب از وزیرای دولت پرور ما می‌پرسم چرا آن خلاق بی‌حصر از ایران کنده‌اند و گرسنه و پابرنه به تفلیس و اسلامبول و مصر و هندوستان، حتی به صحراهای افریقه فرار می‌کنند...» (ش هشت، ص ۴)، این شیوه، یعنی طرح مسائل مختلف در لابلای نامه‌ها، کم و بیش در بیشتر شماره‌های قانون به کار گرفته می‌شود.

شماره‌ی نهم قانون تماماً اختصاص دارد به «عریضه‌ی آدمیان ایران به آستان مقدس عموم علمای اسلام.» این عریضه‌ی مفصل که چهار صفحه‌ی این شماره بدان اختصاص یافته است، در حقیقت بیانیه‌ی بلندبالایی است در توضیح مرام ملکم و آدمیت و آن چه که تا این شماره در زمینه‌ی مسائل سیاسی در روزنامه‌ی قانون نوشته شده است و در شماره‌های دیگر هم دنبال می‌شود. این عریضه، بیان داستان‌گونه دارد:

عده‌ای از آدمیان ایران بر اثر بی‌قانونی‌ها و مصایب و مشکلات کشور با هم جمع شده بودند و با هزار درد و الم در فکر جلای وطن بودند که از تفضل الهی، ناگهان «چهار نفر ذوات جلیل‌القدر از سلک علمای اسلام و در کسوت عابرین سیل» وارد مجلس ایشان می‌شوند و حقایق بزرگی را بر آنها آشکار می‌کنند، از جمله: «بر اهل مجلس مثل آفتاب روشن ساختند که سبب همه این

مصائب ایران از عدم اجرای قوانین شریعت خدا است و استخلاص این مُلک ممکن نخواهد بود مگر با اجرای احکام الهی... پرسیدیم که احکام شریعت خدا را از کدام خزانه غیب بخواهیم و اجرای آن احکام را بکرامت چه تدبیر در این ملک مقرر نمائیم؟ به یک زبان الهام‌نشان اینطور فرمودند: اکمل تدبیر و منبع جمیع فیوض هستی در خزانه شریعت اسلام است. ترقی بنی آدم در هر نقطه عالم که ظهور بکند، لامحاله از پرتو معرفت اسلام است... لهذا امروز فلاح ایران عبارتست از اجتماع آن انوار هدایت و آن فیوض حکمت که در وجود فضلالی اسلام متفرق و مخفی مانده‌اند. باید اجله این فضلا و کمترین قوم و اعیان ملک به یک تدبیر ملی در یک شورای کبرا جمع بشوند و باقتضای احکام الهی یعنی بر طبق اصول اسلام، حدود سلطنت و حقوق رعیت و شرایط عدالت و اسباب ترقی و لوازم سعادت عامه را بحکم قوانین صریح مشخص فرمایند...» (ش نهم، صص ۱ و ۲) و از آن جایی که بر همه‌ی ما روشن است که «مراد از مذاکرات این مجلس نیست مگر اجرای قوانین شریعت اسلام و حصول سعادت خلق ایران»، پس اجتماع و انعقاد این مجلس شورای کبرا را نمی‌توانیم «از بساط این وزارت» حالیه توقع داشته باشیم. «ظهور چنان دستگاه تنظیم یعنی ابتداء نجات این خلق، باید لامحاله از خود این خلق شروع نماید.» و چنین کاری امکان‌پذیر نیست مگر به «اتفاق»، اما «ترتیب یک اتفاق ملی چگونه ممکن خواهد بود؟» نویسندگان عریضه می‌گویند که همان پیر روشن ضمیر از روی یک کتابچه «یک طرح تازه بیان فرمود» و هر یک از ما... «روانه یکی از ولایات ایران شدیم. لازم نیست عرض نمائیم... چه نوع همت بکار بردیم. عرض لازم و نتیجه موجود این است که الان جمع کثیری از علما و اعیان و ارباب غیرت... در این سلسله آدمیت... مجاهد طریقت فلاح هستند. در کل ولایات ایران و در اغلب شهرهای اطراف، جوامع متعدد داریم.» (ش نهم، صص ۲ و ۳) بخش آخر عریضه بسیار خواندنی است. «آدمیان» ایران با «یک استدعای ملی» به آستان بوسی علمای شرع می‌روند و می‌گویند: «استدعای ما... این است... هرگاه العیاذ بالله در اقوال ما برخلاف شریعت

اسلام یا بر ضد اصول معقولیت، ذره‌خطا راه یافته باشد، فی الفور ما را مطلع و متنبه بفرمائید... [تا] بلا تأمل اصلاح نمائیم» ولیکن هرگاه منظور اتفاق ما را «عین صواب» و «صحیح» ببینید، «آن وقت تمنای ما بندگان و وظیفه دیانت حضرات عالی این خواهد بود که از روی ترحم، این سلسله اتفاق ما را به برکات انفاس و به همت ارشاد خود تقویت بفرمایند.» چرا که «قصر آمال ما تماماً مبنی است بر اجرای احکام عدل الهی و این احکام الهی را از هیچ جا و از هیچکس نمی‌خواهیم مگر از دیانت و فضیلت شما. ما بجز انوار علم شما هیچ هادی نداریم. ما طالب همان علم و مشتاق همان عدالت و مطیع همان قوانین هستیم که انوار ارشاد حضرات عالی بما تلقین بفرمایند.. کلام هریک از آن موالی در حفظ حقوق مسلمانان، بیش از هر لشکر مظفر کارگر خواهد بود... به خاطر بیاورید که ائمه اطهار چه نوع سرمشقهای غیرت از برای امت خود باقی گذاشتند. وقت است وقت که به پیروی سروران اسلام، رأیت نصر من الله و فتح قریب به ید ارشاد خود محکم بگیرید و به طوایف روی زمین بنمائید که وقتی خادمان شریعت خدا بخواهند یک ملت مظلومی را نجات بدهند، مظهر چه همت و مصدر چه کرامت میشوند.» (ش نهم، ص ۴)

شماره‌ی دهم روزنامه‌ی قانون بیشتر اختصاص دارد به شرح بی‌قانونی‌های ایران و درج نامه‌هایی در این زمینه، در نامه‌ای از یک شاهزاده‌ی با شعور، از زنان طرفدار آدمیت نیز سخن به میان می‌آید: «از همه غریب‌تر هجوم زنهاست بر این ظهور آدمیت... اغلب زنهای نجبای ما بر حسب عقل و تدبیر از مردهای این عصر خیلی پیش افتاده‌اند.» (ش دهم، ص ۲)، در چند مورد هم (ص ۳) به مسئله‌ی تعهدات و امضا و بی‌اعتباری امضای دولت ایران اشاره شده است.

شماره‌ی یازدهم قانون بیشتر اختصاص دارد به احکام و تعلیماتی که در یکی از جوامع آدمیت تهران به نام جامع «آتشکده» پذیرفته شده است. تکرار همان مطالبی است که در شماره‌ی نهم آمده است، با بیانی متفاوت و شرح پاره‌ای بی‌قانونی‌ها و تأکید مجدد بر این که «ما علم علمای اسلام را معلم و مرشد آدمیت خود قرار داده‌ایم»، نیز در این احکام و تعلیمات، پاره‌ای از

رسوم و اصطلاحات مجامع آدمیت، به اختصار بیان شده، برای نمونه ذکر می‌شود: «کسی که امین ندارد از اتفاق آدمیت خارج است. در هر ولایتی که هستید مجتهد شهر یا امام محله را امین خود قرار بدهید.» یا «رکن جامع بر وجود امین قابل است» و... (ش یازدهم، صص ۲ و ۴)

شماره‌ی دوازدهم قانون، از جهات بسیار واجد اهمیت است. اعلان جنگی است رو در رو به دولت، به شیوه‌ی مسالمت‌آمیز. ملکم در تمام شماره‌های قانون با خشونت و اقدامات قهرآمیز انقلابی در مبارزه با حکومت، مخالف است و به انحای مختلف یادآور شده است که جز «کلام» و «تبلیغ»، حربه‌ای ندارد. در همین شماره می‌نویسد: «حاشا که ما یاغی بشویم. اهل این مُلک در هر عهد، مکرر یاغی شده و مکرر سلاطین خود را تغییر داده‌اند و پس از جمیع تغییرات، باز وضع امور همان شده که بود. ما آدمیان می‌خواهیم این رسم یاغیگری و خونریزی را از تاریخ ایران منسوخ نمائیم... اسلحهٔ مدافعهٔ ما در صحت کلام» ماست (ش دوازدهم، ص ۲)

موضوع سرمقاله‌ی شماره‌ی دوازدهم قانون که مطالب آن تمام صفحات این شماره را دربر گرفته است، مربوط است به عدم پرداخت مالیات به دولت بی‌قانون. ملکم در این سرمقاله به شیوه‌ای بسیار زیرکانه مدعی شده است که عده‌ای از «علمای بزرگ»، احکام و فتواهایی علیه پرداخت مالیات به دولت، صادر کرده‌اند. نیز به این بهانه که اکثر آنها به زبان عربی و به طور پیچیده و مغلق نوشته شده است، خلاصه‌ی آن احکام را به زبان ساده، در روزنامه ثبت می‌کند. سرمقاله این‌گونه آغاز می‌شود: «شرط دولت حسابی این است که هر سال حساب دخل و خرج خود را به یک ترتیب صحیح اعلام نماید. این قرار عادلانه که در این عصر رکن ناگزیر نظام دنیا شده، باقتضای بدبختی‌های ایران در این ملک، بالمره مجهول مانده است... چون این مسأله مالیات از اصول نظام عالم است، [عده‌ای برای] تحقیق و قطع این مسأله در مشهد مقدس، بدون اطلاع دیوانیان یک مجلس مخصوص ترتیب دادند. اصل مسأله این بود آیا به دولت بی‌قانون باید مالیات داد یا نه. پس از مذاکرات طولانی

قرار مجلس بر این شد که مطلب را از علمای بزرگ استفتاء نمایند. جوابهایی که از اطراف رسید، خیلی مفصل و اغلب عبارات، مغلق و بزبان عربی بود. خلاصه احکام حضرات را بزبان ساده که مقرون به فهم عامه باشد، در اینجا ثبت می‌نمائیم: مالیات اسبابی است که از برای تقویت و اجرای قوانین شریعت خدا وضع شده، دولتی که قانون نداشته باشد، حق ندارد که مالیات بخواهد... دادن مالیات به چنان دولت، عمل حرام و خلاف شریعت خدا و بر ضد منافع عامه... تقویت ظلم و اشد گناههای ملی خواهد بود.» (ش دوازدهم، صص ۱ و ۲) بنابراین «از همه این احکام که عشر آنها را نمی‌توانیم در اینجا درج نمود، در نهایت وضوح مبرهن» و آشکار می‌شود که «به حکم شرع مقدس اسلام و به حکم عقل و حکمت دنیا، به دولت بی‌قانون نباید مالیات داد.» و می‌نویسد چون «حکم قطعی» علما مشخص شد، فضیلتی مجلس «یک دستورالعمل صحیحی» بر اساس آن احکام، «برای اهل ایران... قرار دادند... تا آحاد آدمیان بدانند به دولت چه باید بگویند و چه باید بدهند.» در دستورالعمل از زبان اهل ایران خطاب به اولیای دولت آمده است: «حرف ما ابداً بر قانون تازه نیست. مطلوب ما همان قانون است که خدا و پیغمبر و اولیاء اسلام... مقرر فرموده‌اند. علمای اسلام در شورای کبرای ملی هر حکمی که باستقلال فضل خود صادر فرمایند، ما همانرا قانون خدا و مأمّن زندگی خود خواهیم ساخت. از برای اجرای چنان احکام الهی، هر قدر مال و جان بخواهید به میل خاطر خواهیم داد. اما اگر شما اموال و املاک و جوانان و جمیع حقوق زندگی ما را بگیرید... آن وقت ما به حکم عدالت الهی و به فتوای کل دنیا محق خواهیم بود که از تمکین چنان ظلم، بهر طوری که ممکن باشد ابا نمائیم. حاشا که ما یاغی شویم... ما رعیت و مطیع و دولتخواه صدیق هستیم ولیکن به دولتی که هیچ قانون قبول نمی‌کند، نمی‌توانیم به رضای خود مالیات بدهیم. اگر شما می‌خواهید مالیات بزور بگیرید، ما بهیچوجه مقاومت یدی نخواهیم کرد. بجهت دفع محصل و سرباز و توپخانه شما، پناه میبریم به اتفاق آدمیت...» (ش دوازدهم، ص ۲) در بخشی از متن آمده است که این اعلام اولیای آدمیت

در دایره‌ای محدود منتشر شده، اما تأثیر بسیار داشت و از داخل و خارج کشور، نامه‌های بسیاری در تأیید آن دریافت کرده‌ایم. بقیه‌ی مطلب، گزارش همین نامه‌ها و موافقت‌هاست. فی‌المثل از قول سیدی از آذربایجان می‌نویسد: «هزار آفرین بر حکمت این قرار که به دولت بی‌قانون نباید مالیات داد... تا امروز این تدبیر مؤثر به ذهن ما نرسیده بود.» یک سیاح فاضل از مصر می‌گوید: «اولین اسباب تحصیل قانون، همین ندادن مالیات است... اگر اهل ایران واقعاً قانون و زندگی می‌خواهند... بچسبند به این تدبیر مبارک که شرع اسلام و علم دنیا بر عقل و دین ایشان واجب ساخته‌اند.» چند نفر از اهل نظام هم می‌نویسند که «ما اهل نظام، کی گفته‌ایم که ما میرغضب ملت هستیم. وانگهی ما خودمان مالیات بده هستیم. اول کسی که شریک این تدبیر خواهد بود، ما هستیم.» (ش دوازدهم، ص ۳)

آن چه که تاکنون از روزنامه‌ی قانون نقل کرده‌ام، اهم مطالبی است که از شماره‌ی اول تا پایان شماره‌ی دوازده، ۵۱^۰ در آن روزنامه آمده است و جوهر این مطالب در دیگر شماره‌های آن روزنامه نیز تکرار می‌شود. از آن جهت این شماره‌ها را برای بررسی شماره به شماره انتخاب کرده‌ام که خود ملکم این دوازده شماره را حاوی تمامی نظریات و اصول اساسی مبانی آدمیت، معرفی کرده است. او در شماره‌ی سیزده قانون می‌نویسد: «هواخواهان قانون از همه جا اصرار می‌کنند که باقی نمره‌های این اوراق، علی‌الدوام فرستاده شود. از این انتظار ایشان معلوم می‌شود که معنی قوانین ما را درست درک نکرده‌اند. این الواح قوانین، روزنامه نیستند که هر روز یک تازگی داشته باشند... اصول آدمیت و اساس اتفاق و شرایط ترویج و راه ترقی و مشرق معرفت، همان است که در این دوازده الواح سابق منظور دوازده شماره‌ی قانون است] بر ارباب بصیرت منکشف شد.» (ش سیزدهم، ص ۳) با این همه در دیگر شماره‌های قانون، جدا از مباحث اساسی تکراری، گاه مطالب مهمی مطرح شده است که از لحاظ شناخت مسائل تاریخی آن دوره اهمیت دارد و من در بررسی‌های آتی، به آنها اشاره خواهم کرد.

چنان که از همین دوازده شماره برمی آید، ملکم در مقام نظر، با تبدیل مجلس شورای دولت یا مجلس دربار اعظم به مجلس شورای کبرای ملی و با طرح لزوم مشارکت مجتهدین بزرگ در این مجلس، برای تدوین قوانین بر طبق اصول اسلام و تعیین «حدود سلطنت» و «حقوق رعیت»، باز بر طبق اصول اسلام، همان مفهومی را از مجلس شورای ملی ارائه می دهد که سال های بعد در جریان انقلاب مشروطه و حتی چندسالی پس از آن، روحانیون مشروطه خواه و گاه مشروعه خواه در نوشته هایشان ارائه می دادند و من حدود و ثغور آن مفاهیم را در بحث مربوط به «ملت»، «ملی» و «دولت» به تفصیل بر رسیده ام. در حقیقت ملکم و ملکم های روشنفکر عرف گرا و گاه لامذهب بودند که در تلاششان برای سقوط حکومت عرف، سرود یاد مستان داده اند و تا آن جا پا پیش نهادند که صریحاً و مکرراً اعلام کردند که ما در صدد برآوردن «قوانین تازه» یا اخذ قوانین فرنگ نیستیم، بلکه همه ی اهداف ما، اجرای بی چون و چرای قوانین شریعت اسلامی و شریعت خداست. راه رسیدن به چنین مقصودی را هم پیش پای خلق نهادند و طرح مجلس شورای کبرای ملی را با همان توصیفاتی که پیش تر به دست داده ام، تنها راه نجات، نشان دادند.

در بیشتر صفحات روزنامه ی قانون، به طور کسل کننده و مکرر، و به انحای مختلف، بر ملازمت مجلس شورای ملی با شریعت، تدوین قوانین مبنی بر احکام مجتهدین و اسلام تأکید شده است و در این شماره یا آن شماره از قول «آدم های ایران» که جملگی پیرو اصول «آدمیت» ملکم بودند و از زبان و قلم او سخن می گفتند، می نوشت که «برای اجرای این مقصود پاک، اصلاً لازم نمی دانیم که رجوع به قوانین خارجه نمائیم. ما انوار شرع اسلام را برای آسایش و ترقی این ملل، کاملاً کافی می دانیم.» حتی در این اسلام خواهی تا بدان جا پیش رفت که آن چه را که پیش تر «قانون القوانین» یا «قانون اعظم» می نامید و اخذ آن را برای تنظیم ایران و نظم دادن به حکومت، لازم می دانست، این زمان به روشنی و صراحت به کناری نهاد و نوشت: «در طرح تنظیم ایران، هیچ تدبیری قبول نداریم مگر اجرای آن قوانین مقدس که دین ما

از برای زندگی و سعادت ما مقرر و واجب ساخته است.» (ش هفدهم، ص ۱) ملکمی که زمانی به مشیرالدوله می‌نوشت: «دشمن‌ترین اشخاص برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آنها، طایفه علما و اکابر فئاتیک‌اند»، این زمان در صفحات قانون، علما را «پهلوانان ترقی» می‌نامید و مدعی بود که به زودی بر کل ملل ثابت خواهد شد که «خداوندان آدمیت و پهلوانان ترقی دنیا در همین سلک علمای ما بوده‌اند.» (ش هفدهم، ص ۳) حتی هیچ ابایی نداشت که در صفحات روزنامه‌اش از قول فلان تاجر تبریزی بنویسد که «از برای این مطلب مهم، هیچ لازم نیست که قوانین تفلیس یا رسوم پاریس را به ایران بیاوریم. همان اصول که در اسلام موجود، همان ترتیب که در اسلامبول و در مکه معظمه معمول است، از برای ما خیلی کافی است. چیزی که الان بر عهده ما واجب است، این است که بلا تأمل بجان و دل بچسبیم به مجتهدین ما و نجات ما را از ارشاد و از همت ایشان بخواهیم.» (ش هفدهم، ص ۴) و دل‌سوزانه در باب اتحاد اسلام و این که کدام یک از این شهرها: بخارا، اصفهان، استانبول، مکه، بغداد یا مشهد باید مرکز جهان اسلام قرار گیرد، آن اندازه دموکرات منشی نشان می‌داد که بنویسد: «ما در اینجا بدون هیچ تکذیب و تصدیق، قطع مسئله را رجوع به رأی اولیای اسلام مینمائیم.» (ش هیجدهم، ص ۱) روشنفکران هم فکر و هم صدای با او که در استانبول، از طریق قانون و مکاتبه با او مشق آدمیت می‌کردند و چهره‌ی آشنایی چون میرزا آقاخان کرمانی نیز در میان آنها بود، پس از ماجرای تنباکو، در عریضه‌ای به حضور باهرالنور «حجت الاسلام، ملاذالمسلمین، نائب‌الائمه المعصومین آقای میرزا محمدحسن شیرازی سلمه‌الله تعالی» چنین می‌نوشتند:

«ما عموم اهل ایران که مهجور از وطن عزیز، در ممالک عثمانی متفرق هستیم... [معتقدیم که] بحکم هر قانون شرعی و عقلی بر ذمه علمای دین واجب است که بلا تأخیر یک مجلس شورای کبرای ملی ترتیب بدهند و موافق اصول شرع مقدس، حقوق ملت و شرایط بقای دولت را آنطوری که باید مقرر و مستحکم بسازند... شکی نیست که

علمای اسلام کاملاً قادر هستند که در ظرف چند روز این دستگاه ظلم را در نظر عامهٔ مسلمین بطوری مورد لعن و بنحوی محل نفرتِ عام بسازند که دیگر هیچ بیدین جرئت نکند نزدیک چنان دستگاه منفور برود. از برای علماء عصر چه افتخاری بالاتر از این که بدون هیچ خونریزی، فقط بقوت کلامِ حق، این دولت اسلام را از چنگ این جانوران ملت‌خور، خلاص و آئین عدل‌الهی را مجدداً اسباب سعادت امم روی زمین بسازند... از همت ایشان توقع ما فقط این است که از بالای منابر اسلام، دستگاه ظلم و معاونتِ ظلم و اطاعتِ ظلم را جهرأ و صراحةً لعن و تکفیر نمایند. انهدام بنیان ظلم و شکست جمیع زنجیرهای اسارت و احیاء دین و دولت اسلام، موقوف به این یک فتوای ربانی است. پس ای قبلهٔ امم. ای ملاذ مسلمین. ای محیی ملت، ای آفتاب آسمان شریعت، در اعلام این فتوای عدل‌الهی چه تأمل دارید؟... روح اسلام منتظر ندای چنان فتوای حیاتبخش و ما عموم آدمیان ایران به ایمان پاک و به قوت باطن اسلام، مهبای اجرای هر امرِ آن عرشِ انوارِ هدایت، هستیم.» (ش بیستم، صص ۱ و ۲ و ۳).

آن‌گاه که کار از خواهش و التماس و عجز و لابه پیش نمی‌رفت و مرجع مسلمین هوشیارانه، حکم به تکفیر شاه، دولت و سلطنت نمی‌داد، همان روشنفکران عرفگرایی که در استانبول مشق آدمیت می‌کردند به جعل احکام شرعی روی آوردند، بر آن شدند که با استفاده از تکنیک جدید، با جعل مهر و امضای میرزای شیرازی، فتوایی دال بر حرام بودن پرداخت مالیات به دولت و حکومت عرف، جعل کنند و در میان خلق‌الله منتشر سازند. داستان این «جعل» خواندنی است. موضوع آن را میرزا آقاخان کرمانی در نامه‌ای به ملکم افشا کرده است. این نامه از جهات مختلف درخور بررسی و نقد است.

میرزا آقاخان کرمانی از روشنفکران عرف‌گرای مخالف رژیم قاجار بود که در عمر کوتاه خود، پست و بلند بسیاری دید. از مذهب برگشته، زمانی

شیفته‌ی ازلی‌ها شد و با دختر «صبح ازل» ازدواج کرد. در دوره‌ای فکر می‌کرد که می‌توان از قدرت و نفوذ ازلی‌ها علیه استبداد قاجار سود جست. اما دست آخر، دین از دست نهاد و در نوشته‌های بسیار مهمی که از خود به جای گذاشت، با مذهب و دین به عنوان عامل عقب‌ماندگی جوامع شرقی به مبارزه پرداخت. او از برجسته‌ترین تدوین‌کنندگان اندیشه‌ی ناسیونالیسم ایرانی است. برای سقوط حکومت ظالم و مستبد قاجار به هر دری زد و به هر اندیشه‌ای پناه برد. در تبعید، به پیروی از ملکم، جمعیت «آدمیت» استانبول را راه می‌برد و از عناصر فعال آن جمعیت بود. هم‌زمان تحت تأثیر اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، مروج و مبلغ اندیشه‌ی «اتحاد اسلام» هم شد. در زندگی کوتاه خود از هیچ تلاشی برای سقوط حکومت ناصرالدین شاه خودداری نکرد و سرانجام پس از ترور شاه به اتهام همدستی در قتل شاه، دولت عثمانی، او و یارانش خبیرالملک و شیخ احمد روحی را به مأموران سرحدی ایران سپرد و در صفر ۱۳۱۴ قمری، عمال حکومت مستبد قاجار، هر سه نفر را در یکی از باغ‌های تبریز، زیر درخت نسترنی سر بریدند. داستان زندگی دردبار و چگونگی تحول تفکر و اندیشه‌ی او را، آدمیت به دست داده است، اما هنوز نکات بسیاری درباره‌ی زندگی او وجود دارد که درخور نقد و بررسی است. نکاتی که باید واقع‌بینانه در کارنامه‌ی زندگی او و در کارنامه‌ی روشنفکران عرف‌گرای ایران ثبت گردد و با نگاهی تازه و نه از سر شیفته‌گی به نقد و بحث و بررسی درآید.

از میرزا آقاخان نامه‌های بسیاری در دست است که به ملکم نوشته شده است. این نامه‌ها شیوه‌ی همکاری او را با ملکم در کار روزنامه‌ی قانون و مهم‌تر از همه نحوه‌ی دید سیاسی او را نسبت به مسائل زمان و شیوه‌ی مبارزه‌ی او باز می‌نمایاند. نامه‌ای از او به ملکم در دست است که تاریخ نگارش آن مشخص نیست. اما نامه بعد از ماجرای تنباکو و زمانی نوشته شده است که سید جمال‌الدین اسدآبادی در عثمانی است. احتمالاً در عید فطر سال ۱۳۱۰ قمری (۲۹ فروردین (حمل) ۱۲۷۲ شمسی) نوشته شده است و این همان نامه‌ای

است که در آن به موضوع جعل احکام تصریح شده است. در بخشی از آن می‌نویسد:

«... دیگر اینکه چند نفر درین خیال افتاده‌اند که در خصوص مساله‌ای دیگر، استفتائی از جناب میرزا بنمایند و بعد از آن، آن مهر را به کاغذ دیگر نقل داده، فوتوگراف کنند، مضمون آن اینکه مالیات دادن به این ظلمه جابره، بعد از این حرام و گناه کبیره و اعانت بر اثم [گناه] عظیم است. بنده قبول نکرده‌ام که کار باید حقیقتاً مطابق واقع باشد، ولی آنان هم سخن مرا قبول نمیکنند، میگویند اصل عمل موجب خیر عامه و مطابق وجدان حقیقی است، صورت آن حيله شرعی باشد چه ضرر دارد. و مکر و مکرالله والله خیرالماکرین. عجالاً در مشاجره هستیم تا که قبول افتد و که معتقد آید.» ۵۱۱

انتقال دادن مهر و امضای میرزای شیرازی از یک فتوا به فتوایی جعلی، و فوتوگراف کردن آن مهر و امضا در ذیل یک فتوای دیگر، به زعم جاعلان، چون «اصل عمل» جعل برای «خیر عامه» است، نوعی «حيله شرعی» مورد قبول هم قلمداد می‌شود. به احتمال بسیار قوی، فکر چنین «حيله‌ای»، از مطالب شماره‌ی دوازدهم روزنامه‌ی قانون که درباره‌ی حرام بودن پرداخت مالیات به دولت بی‌قانون نوشته شده بود، به ذهنشان خطور کرده بود. در همان مقاله‌ی شماره‌ی دوازدهم قانون، ملکم نیز به شیوه‌ی خود، بی‌آن که از مجتهدی مشخصاً نام ببرد و یا مهر و امضایی عملاً جعل کند، چنین فتوایی را از قول مجتهدان جعل کرد و زیرکانه نوشت چون اغلب عبارت آن فتواها «مغلق و بزبان عربی بود»، خلاصه‌ی احکام حضرات را به زبان ساده «که مقرون به فهم عامه باشد» در روزنامه نقل می‌کنم. ظاهراً استاد و مرشد آدمیت، جوانب کار را بهتر می‌سنجید.

شگفت آور آن است که فریدون آدمیت به اصل این نامه یا عکس آن دسترسی داشته است و آن را مورد استناد هم قرار داده، اما ظاهراً نامه را

درست نخوانده و متوجه موضوع نشده است. گمان کرده که عده‌ای در استانبول واقعاً بر آن شده بودند که از میرزا استفتایی بکنند مبنی بر این که مالیات دادن به حکومتِ ظلم حرام و گناه است و میرزا آقاخان با این شیوه‌ی عمل، یعنی اخذ فتوا از مجتهدین، مبتنی بر حرام شمردن پرداخت مالیات به حکومت، مخالف است. برای این که شیوه‌ی قرائت آدمیت به دست داده شود، عین نوشته‌ی او را نقل می‌کنم. می‌نویسد: میرزا آقاخان کرمانی «در موضوع هیجان ایرانیان اسلامبول مطلب عمده و جالب توجهی را بیان می‌کند: کسانی به این خیال افتاده‌اند که از جناب میرزای شیرازی استفتائی نمایند مبنی بر اینکه "مالیات دادن به این ظلمه جباره بعد از این حرام و گناه کبیره و اعانت بر اثم عظیم است... می‌گویند اصل عمل موجب خیر عامه و مطابق وجدان حقیقی است، صورت آن حيله شرعی باشد چه ضرر دارد". با این فکر میرزا آقاخان واقعینانه مخالفت می‌کند: "بنده قبول نکرده‌ام، کار باید حقیقتاً مطابق واقع باشد... عجالتاً در مشاجره هستیم تا که قبول افتد و چه معتقد آید."» ۵۱۲

بدین ترتیب در نوشته‌ی آدمیت، با حذف شدن سه سطر اول عبارت مورد بحث از نامه‌ی میرزا آقاخان، موضوع جعل فتوا، فوتوگراف کردن مهر و امضای میرزای شیرازی از چشم او و از چشم خواننده‌ی کتاب او پنهان مانده است. نیز مخالفت آقاخان کرمانی با جعل فتوا، اشتباهاً به مخالفت او با اخذ فتوا و استفتاء از میرزای شیرازی تعبیر شده است. در حالی که آقاخان، همان گونه که پیش‌تر نوشته‌ام قطعاً در نوشتن عریضه‌ای که در شماره‌ی بیستم روزنامه‌ی قانون منتشر شده، دخیل بوده است. حتی ممکن است اصل فکر نوشتن چنان عریضه‌ای به میرزای شیرازی از آن او بوده باشد. در همان عریضه آمده بود: «احیای دین و دولت اسلام موقوف به... فتوای ربانی است.» (ش بیستم، ص ۳) آقاخان کرمانی نه تنها با اخذ فتوا از میرزای شیرازی یا دیگر علما مخالف نبود، بلکه به شهادت نامه‌هایش و اسناد مختلف دیگر، مدت‌ها در تلاش این بود که از علما، فتوایی به همان منظور به دست آورد و برای سقوط سلطنت ناصرالدین شاه تا بدان جا پیش رفت که حاضر به زد و بند با

خونخوارترین شاه‌زاده‌ی قاجار یعنی ظل‌السلطان، حاکم بیدادگر اصفهان هم شد. زمانی که هنوز سید جمال‌الدین اسدآبادی به لندن نرسیده بود، آقاخان در نامه‌ای به ملکم چنین نوشت: «حاجی سیاح از قراری که نوشته‌اند در تبریز است و میرزا سید جمال‌الدین در کرمانشاهان، بعضی میگویند از آن جا به بصره و بغداد گذشته ولی ظاهراً صحت ندارد. چرا از ملیژک و امیرتومانی او اشارتی در صفحات قانون نمی‌فرمائید، جان کلام و روح مسأله اینجاست. حضرت ظل‌السلطان از برای پیشرفت خیالات شما خیلی مستعدست. باید آدمیان ایران، امینی از خود نزد مشارالیه فرستاده او را تأمین نمایند و عهد و پیمان استوار کنند، آنوقت هرطور دستورالعمل بدهید عمل میکند، آن آدم یا حاجی سیاح باشد، یا طاهر افندی را از اسلامبول ببهانه استخلاص اختر مأمور نمائید، ولی بقسمی باشد که بداند حقیر هم مطلع نیستم.»^{۵۱۳}

ظل‌السلطان از دیرباز داعیه‌ی سلطنت داشت. معتقد بود که برادرش مظفرالدین میرزای ولیعهد، حق سلطنت آتی او را غصب کرده است. او تا سال‌های بعد، حتی چند صباحی پس از استقرار مشروطیت از این خیال و داعیه‌ی پیشین دست برنداشت. همین داعیه‌ی او، انگیزه‌ای شده بود برای آیت‌الله بهبهانی که یحیی دولت‌آبادی را واسطه‌ی کار قرار دهد تا با گرفتن ۱۵۰ هزار تومان او را به سلطنت برساند. ماجرای این زد و بند بی‌سرانجام را پیش‌تر نوشته‌ام. ظاهراً ملکم هم، سال‌ها پیش از انتشار قانون، در زمانی که در تهران و احتمالاً در دوره‌ای که در دارالفنون درس می‌گفت، به‌جدّ یا به‌هزل، آتش همین داعیه را در ذهن شاه‌زاده‌ی جاه‌طلب قاجار دامن می‌زد.

ظل‌السلطان بعدها در نامه‌ای که به تاریخ ۲۵ رجب ۱۳۲۵ قمری به ملکم نوشت، به این نکته اشاره کرد. خطاب به ملکم می‌گوید: «... مکرر می‌گفتی که در میان شاگردان من ظل‌السلطان بی‌هوش نیست. اگر به هوش من بعقیده قدیم باقی و برقراری، بدانکه دیگر برای این دولت بدبخت و ملت بیچاره راه فرار نیست. اگر چیزی به عقلت میرسد و چیزی در کشکول مبارک هست تقدیم کن. ای که دستت میرسد کاری بکن، پیش از آن کز تو نیاید هیچ کار. درجه‌ی علم و

اطلاع مرا که درجهٔ اول شاگردهای خودت هستم [می‌دانی] و گاه‌گاه هم، اگرچه محض ریشخند و تشویق من بود، لقب ولیعهدی و خلافت به من میدادی...»^{۵۱۴} همین داعیه‌ی او، انگیزه‌ای برای آقاخان و دوستان ملکم شده بود که با او وارد مذاکره شوند و حضرت را برای سلطنت بپزند تا روحانیون به پشت‌گرمی حمایت او، کار ناصرالدین شاه را یکسره کنند. مقدمات این مذاکرات زمانی فراهم می‌آمد که هنوز آقاخان کرمانی و دوستان ملکم و ای بسا خود ملکم امید داشتند که با نیرو و نفوذ معنوی روحانیون و علمای نجف و با قدرت و امکانات مادی ظل‌السلطان یا دیگر شاهزادگان قاجار بتوان شاه را از سریر تخت شاهی به زیر کشید. آقاخان کرمانی در نامه‌ای به ملکم که عمق فرصت‌طلبی‌های سیاسی روشنفکران عرف‌گرا را برای دست‌یابی به قدرت سیاسی، آن هم به قیمت معامله با ظل‌السلطان و برکشیدن ستمکارترین شاهزاده‌ی قاجار، به نمایش می‌گذارد، چنین می‌نویسد:

«... در کارهای خودمان مدتی است که با شیخ عبدالقادر گرد و اقوامش پسر شیخ عبیدالله که مدتی است از صفحات حجازیه احضار اسلامبول شده‌اند، دوستی حاصل شده و اینان نیز بیشتر از ما از خرابی کار ایران شکایت دارند... پس از مذاکرات بسیار که هر شب و روز با هم بودیم، حرفشان این است که اگر دو کلمه نوشته از علمای عراق عرب به دست ما بدهید از برای اینکه این اوضاع خوب نیست و باید اصلاح شود، ما تا نقطهٔ آخر ایستاده‌ایم... باری آقا سید صالح، کلیددار کربلا نیز در همان اثناء اینجا آمد، معلوم شد که او هم در این درد شریک است. مشارالیه تعهد گرفتن کاغذی از علمای عراق عرب کرده... می‌گوید یکی از شاهزادگان ایران تعهد کنند که بر وفق صلاح ملت رفتار خواهند نمود، آنوقت علما بسهولت همراهی میکنند، زیرا که این علمای ما یک استقلال ذاتی از خودشان، که بدون داشتن چنین موضوعی جرأت به اقدام کاری بکنند، ندارند. ولی حالا خودشان هم تا درجهٔ آمده‌اند که اگر ما از یک نفر [از] شاهزادگان مطمئن شویم در

صدد تغییر برمی آئیم. به این واسطه کاغذ مفصلی به اصفهان نوشته شد، ولی مطلب بازنگشت. همین قدر حقیر که سابقاً در آن دستگاه بستگی داشتم و حاجی میرزا حسن خان که او نیز محرمیتی با میرزا سلیمان خان و کسان حضرت والا دارد، نوشتیم که مطلب بسیار مهمی روی داده، یکنفر امین از خود به اسلامبول بفرستید. جواب کاغذ آمد. روی خوش نشان داده‌اند و ظاهراً در اواخر ماه رمضان یکی از کسان حضرت والا [ظل السلطان] بعنوان زیارت مکه از این صفحات بیاید. حاصل مذاکره با او را هم عرض خواهم نمود...»^{۵۱۵}

نه ظل السلطان که ظاهراً هیچ‌یک از شاهزادگان قاجار و نه میرزای شیرازی که ظاهراً هیچ‌یک از علما و مجتهدین برجسته، با چنین طرحی برای براندازی سلطنت ناصرالدین شاه عملاً موافقت نکردند. گرچه آقاخان کرمانی و دوستانش در این راه، به قول خود آقاخان از هیچ «کشش و کوششی، دمی فروگذاری» نکردند و «تمام اوقات خود را وقف این خدمت» کردند، کاری از پیش نبردند. توقع نامعقولی هم بود که مجتهدی چون میرزای شیرازی، یا علمای نجف و شاهزاده‌ای چون ظل السلطان یا دیگر شاهزادگان قاجار، به حرف امثال آقاخان کرمانی و فلان کلیددار کربلا، وارد چنان معرکه‌ای شوند. امروز سندی از آقاخان کرمانی در دست است که به تمام معنی افشاگر تناقض اساسی است که جریان‌های روشنفکری ایران، در «نظر» و «عمل»، با آن درگیر بوده‌اند. طنز تلخ این تناقض وقتی بیشتر خود را به رخ می‌کشد که دریابیم که نویسنده‌ی آن نامه، برجسته‌ترین تدوین‌کننده‌ی اندیشه‌ی ناسیونالیسم «ایرانی» بوده است و در مقام نظر سخت‌ترین انتقادهای را از اسلام و تشیع به‌عنوان دین و آیین عربی و از روحانیون شیعه به دست داده است و آن مجموعه را در مجموع عامل اصلی تباهی و انحطاط ایران و تاریخ آن معرفی کرده است. یکی از شگفتی‌های آن طنز تلخ در این است که آن سخنان درست در زمانه‌ای بر زبان رانده می‌شد که روحانیون ایران یا لاقلاً بخش مهمی از روحانیون

ایران، از مشارکت مستقیم در براندازی حکومت قاجار و مهم‌تر از آن، از به دست گرفتن قدرت سیاسی حکومت و دولت - به این دلیل روشن که «از امور سیاسی اطلاع ندارند و از عهده بر نمی‌آیند» - پرهیز داشتند. اما تدوین‌کننده‌ی اندیشه ناسیونالیسم در ایران، آنان را تشویق می‌کند، و نیز از هم مسلک دیگر خود - یعنی ملکم - می‌خواهد که در روزنامه‌ی «قانون» به آنان «تأمینات» بدهد که اگر حکومت را در دست بگیرند، «عمل دولت و ملت بر دست این علما هزاربار خوب‌تر و نیکوتر» جریان پیدا می‌کند. بخش اصلی و مورد نظر آن نامه‌ی آقاخان کرمانی به ملکم، چون به شیوه‌ای روشن، روشنگر گوشه‌هایی از «سرنوشت پرتناقض» روشنفکران آن دوره است، به‌عینه در زیر نقل می‌شود:

«از ملاهای نجف و کربلا آقا شیخ جعفر آمده است اسلامبول، به کاری در نزد اولیای دولت عثمانی. با او ملاقات حاصل شد و خیلی سخن‌ها گفتیم. وحشتی که این شخص دارد و معلوم می‌شود که علمای آن جا [= نجف] هم به همین وحشت مبتلا هستند، آن است که اگر تبدلی در اوضاع سلطنت و دولت بشود و بخصوص اگر علما دخالت بکنند، آن وقت می‌ترسیم کسی از عهده امور مملکت و سیاست و پولتیک با خارج بر نیاید و اجانب مسلط بشوند، زیرا که علما هیچ از امور سیاسی اطلاع ندارند و از عهده بر نمی‌آیند. غیر از این وزرای حاضر، دیگران هم نیازموده‌اند، می‌ترسیم بدتر از بتر شود و بکلی دولت و مملکت بر باد رود.

در این خصوص باید تأمینات به آنها بدهید یعنی در [روزنامه] قانون نوشته شود که عمل دولت و ملت بر دست این علما که امروز خود را عاری از امور سیاسی می‌دانند، چون صاحب علم و دیانت و حُب ملیت هستند هزاربار خوب‌تر و نیکوتر جریان می‌کند و دایر خواهد بود... [تا به دست این] حیوانات جاهل سفیه‌بنگی چرسی که به قدرت خداوند بدیهیات و محسوسات خود را نمی‌شناسند و به هیچ

کاری جز تزیین و تخریب مملکت نمی‌پردازند، وانگهی این علم و فضیلت و دیانت و تقوی که در علمای ما موجود است، سرمایه بزرگی از برای همه چیز هست و بر همه کاری ایشان را توانایی می‌دهد. اگر هریک از ذوات محترم دوماه در امور سیاسی داخل شوند، هریکی به مراتب با این استعداد طبیعی و فضیلت و کمالات شخصی، از پرنس بیسمارک و سالیسبوری هم گوی سبقت خواهند ربود. آنها از مشک و عنبر سرشته نیستند. مقصود این است که رفع این وحشت بزرگ اگر از علمای بغداد و کربلا بشود، از باقی چیزهای دیگر و کارهای دیگر آسوده باشید...»^{۵۱۶}

بی‌ثمری این تلاش‌ها، آقاخان را از طایفه‌ی قاجار و شاهزادگان و از روحانیون عصر، پاک مایوس و دلزده کرد و در نامه‌ای به ملکم نوشت که سرانجام «نتیجه همه خیالات و طرح‌های» او این شد که «جهت قلع و قمع ریشه این جانوران تعدی و این لاشخواران منفور و پاک شدن ایران از عفونت و کثافت وجود نالایق ایشان»، دو کتاب، یکی در معلوم کردن «تکالیف ملت» و دیگری در «تاریخ احوال قاجاریه» و شرح بدبختی و «سبب ترقی و تنزل احوال دولت و ملت ایران» بنویسد تا «نیمه بیشتر خون اهالی ایران را دیوانه سازد و مقصود به عمل آید.»^{۵۱۷} از سر همین یأس و در پی شکست همه‌ی تلاش‌ها، در ادامه‌ی همان نامه به ملکم نوشت: «جناب شیخ‌الرئیس [شاهزاده‌ی قاجار که آخوند هم بود] مدتی است از اسلامبول به مصر رفته... در هر نقطه می‌گوید من همراه هستم و همراهی می‌کنم و همه چیزها را می‌فهمم. ولی چه فایده، آن جوهری که باید باشد نیست. حالت عموم ایرانیها مثل برگهای خشک درختان شده است، زودی آتش می‌گیرند و همان ساعت فرو می‌نشینند، باید باطناً قطع نظر از این طایفه‌ی قاجار و چند نفر ملای احمق بی‌شعور نمود و کاری کرد، شاید آن طبایع بکر دست نخورده و آن خونهای پاکیزه مردم متوسط ملت از دهاقین و اعیان و نجبا بحرکت بیاید، اینها [یعنی شاهزادگان

قاجار و آخوندها] جمع حرکاتشان تحت غرض است و بهیچ چیزشان اطمینان نیست...»^{۵۱۸} اشتباه نشود، منظور او از «مردم متوسط»، طبقه‌ای نیست که ما امروز می‌شناسیم و در اصطلاحات سیاسی جدید، مفهوم مشخصی دارد. منظور روشن و دقیق از «مردم متوسط ملت» در نامه‌ی او، مردمی است که نه آخوند باشند و نه از طایفه‌ی قاجار و شاهزاده. یعنی مردمی که در وسط دو قطب قدرت سیاسی جامعه، آخوندها و قجرها قرار دارند و از روحانیون و شاهزادگان قاجار نیستند. دیگر آن که از این نامه‌ی آقاخان نمی‌توان به چنین حکمی دست یافت که «وجهه نظر سیاسی آقاخان با ملکم هماهنگی ندارد.» چنان که تحقیق ما نشان داده است او در بهره‌گیری از قدرت روحانیون و قدرت شاهزادگان همان‌گونه می‌اندیشید که ملکم.

فریدون آدمیت با استناد به همین نامه‌ی مورد بحث ما، به شیوه‌ی «ناهمزمان خوانی»، شیوه‌ای که پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام، عبارت «مردم متوسط» ملت را به طبقه‌ی متوسطه مردم ترجمه می‌کند و عبارت را طوری تعبیر می‌کند که انگار آقاخان آن را به مفهوم جدید و اصطلاحی آن به جای "middle class" به کار برده است. عین نوشته‌ی آدمیت را نقل می‌کنم. می‌نویسد:

«نکته بسیار مهم دیگر اینکه وجه نظر سیاسی میرزا آقاخان با ملکم هماهنگی ندارد، روش او را همه‌جا نمی‌پسندد. می‌گوید: در اصلاح ایران باید "باطناً قطع نظر از این طایفه قاجار و چند نفر ملای احمق بی‌شعور نمود... اینها جمیع حرکاتشان تحت غرض است و به هیچ چیزشان اطمینان نیست". بلکه باید "کاری کرد شاید آن طبایع بکر دست نخورده و آن خونهای پاکیزه مردم متوسط ملت از دهاقین و اعیان و نجبا بحرکت بیاید". در این کلام اندیشه‌ی ژرفی نهفته است. لزوم شرکت طبقه‌ی متوسطه مردم و دهاقین را در یک جنبش ملی در نوشته‌های سایر نویسندگان و متفکران ایران در سده‌ی گذشته سراغ نداریم. حتی ملکم مطلب را بدین صورت عنوان نکرده است. نکته‌ی دیگر ظلمت بی‌حرکت روحانیت است که میرزا آقاخان بر آن تأکید دارد.»^{۵۱۹}

اما تنها مسئله‌ای که در نوشته‌ی آقاخان اهمیت دارد، همان یأس و دلزدگی اوست از شاهزادگان قاجار و آخوندها و چگونگی توجه اوست به دهقانان، اعیان و نجبای غیر آخوند و غیر قاجار، همین و بس. دیگر آن که این نامه ظاهراً در ۱۲ ربیع‌الاول [۱۳۱۲ قمری] [۲۲ شهریور (سنبله) ۱۲۷۰ شمسی]، یعنی نزدیک به دو سال پیش از قتل فجیع آقاخان نوشته شده است. ۵۲۰ گرچه هیچ سندی هم در دست نیست که او در این دو سال، عملاً از تلاش پیشینش برای جلب و اتحاد روحانیون و شاهزادگان دست کشیده باشد، اما همین که در مقام نظر به این نتیجه رسیده است که بهتر است خارج از حوزه‌ی دو قدرت مسلط و مشخص سیاسی زمان، یعنی قدرت روحانیون و طایفه‌ی حکومت‌گر قاجار، به دیگر گروه‌ها و جریان‌های اجتماعی به‌عنوان اهرم قدرت سیاسی نظر شود، درخور اهمیت است.

میرزا آقاخان در همان نامه‌ای که به مسئله‌ی جعل مهر و امضای میرزای شیرازی تصریح شده است، از قول سید جمال‌الدین اسدآبادی پیامی به ملکم می‌فرستد که موضوع آن نیز از جهات بسیاری درخور بررسی است. موضوع آن نشان می‌دهد که کار ملکم و شیوه‌ی او در پروراندن مطالب چگونه بوده است، نیز نشان می‌دهد که ملکم برای دستیابی به اهداف سیاسی خود و گرفتن چنان فتوایی از میرزای شیرازی برای سقوط حکومت شاه و صدارت امین-السلطان، کار مبارزه یا بهتر بگوییم، کار معامله‌ی سیاسی را تا کجا پیش می‌برده است. میرزا آقاخان در همان نامه از قول سید جمال‌الدین اسدآبادی به ملکم چنین می‌گوید:

«حضرت سید می‌گویند یک نمره قانون مخصوصاً بجهت ارائه مطالب آدمیت و منافع اتفاق اسلامیت بجهت ملاهای کربلا و نجف چاپ کنید و در آن ضمن، به عبارات خوب بسیار واضح بفهمانید یا بطریق اعتراض از شخصی یا بطریق ارائه و اظهار، که چرا مثل جناب حاج میرزا محمدحسن [شیرازی] شخص بزرگی که امروز پنجاه میلیون شیعه در اطراف عالم او را نایب امام می‌دانند، نباید کاری بکند که اقلاً

مثل پاپ ایتالیا از تمام دول، نزد او سفرای بیایند... و امروز آنقدر مجهول‌الحال باشد که متصرفِ سامره او را اهمیت ندهد و نشناسد، و حال اینکه این کار بسهولت بسیار ممکن است. اگر بهانه و عذر بیاورند که ما تارک دنیا هستیم، گیرم که تارک دنیا هستند، تارک اسلام و تارک قوت و شوکت دین که نباید بشوند. این زهدها حقوق دیانت را پامال می‌کند و استخفاف به شریعت وارد می‌آید که ظلمه پدر مسلمانان را بسوزند و نایب امام با وجود نفوذ تامه، ساکت و صامت بنشینند و هیچکس او را نشناسند.»^{۵۲۱}

این پیغام چنان باب طبع ملکم قرار می‌گیرد که در اسرع وقت، تمام صفحات شماره‌ی بیست و نهم قانون را به شیوه‌ی خود به شرح و بسط مضمون آن اختصاص می‌دهد. شیوه‌ای که برای طرح مضمون آن پیام به کار گرفت، شیوه‌ی شناخته شده‌ی ملکم است: مسائل را از طریق گفتگو و سوال و جواب به تدریج و با استدلال از زبان افراد مختلف مطرح می‌کند و گزارش می‌دهد. در این جا هم همین کار را کرده است. بی‌هیچ مقدمه می‌نویسد: «نوزده نفر بودیم. مجلس طول کشید. حضرات... حرفهای بی‌پرده زیاد زدند. صورت مجلس این است که بطریق سؤال و جواب، مختصراً عرض میشود.» (ش بیست و نهم، ص ۱) آن‌گاه یازده نفر از این آدم‌ها به سخن می‌آیند: صاحب‌کمال، ملک‌التجار، آقای مستوفی، شاهزاده، امیر تومان، حکیم‌باشی، آخوند مدرس، شریعتمدار، سفیر، خان شیخی، سرتیب سواره. از این میان «صاحب‌کمال» مدافع حکومت قاجار و سلطنت ناصرالدین شاه است. دیگران که بیشتر ترکیبی از دولت‌مردان، تجار، نظامیان، روحانیون و درباریان را به نمایش می‌گذارند و اکثریت دارند، در موضع مخالف «صاحب‌کمال» قرار دارند.

جلسه با اعتراض «صاحب‌کمال» آغاز می‌شود. می‌پرسد: «آخر این دولت بدبخت چه کرده است که شما اینقدر شکایت می‌کنید.» آن‌گاه ملک‌التجار،

آقای مستوفی، شاهزاده، امیر تومان و حکیم‌باشی هر کدام به شیوه‌ی خود، دلایلی علیه بی‌قانونی و فساد حکومت ارائه می‌دهند. «حکیم‌باشی» در باب تعدیات حکومت می‌گوید: «این تعدیات و این ننگها که بر خلق این ملک بار کرده‌اند، هیچ غلام سیاه، هیچ یابوی ترکمن نمی‌تواند متحمل بشود.» «صاحب کمال» به اعتراض می‌گوید: «این حرفها هیچ معنی ندارد. این شاه، شاه ماست و اطاعت او بر ما واجب است.» در این جا «آخوند مدرس» به صدا می‌آید که: «نفهمیدم این وجوب را از کدام اصول استکشاف میفرمائید. این شاه نه امام است، نه خلیفه... اطاعت چنان دستگاه را بر کدام حیوان می‌توان واجب ساخت.» (ش بیست و نهم - ص ۱ و ۲)

«صاحب کمال» می‌گوید، از آن جهت اطاعت و «حفظ این دستگاه بر ما واجب است... که اگر این دستگاه نباشد، دول خارجه می‌آیند، ملک ما را می‌گیرند»، «سفیر» به اعتراض پاسخ می‌دهد که «این هم یکی از آن چرندهاست» اگر دول خارجه بخواهند، در دو روز «این پوسیده بساط رذالت را» برمی‌چینند. «صاحب کمال» به اعتراض می‌گوید، این حرف‌های شما «به‌عینه مثل حرفهای [روزنامه‌ی] قانون است» چرا «حرفهای یک بیدینی را، از برای ما درس دولتخواهی قرار» می‌دهید؟ در این جا شریعتمدار به دفاع از ملکم برمی‌خیزد و در جواب «صاحب کمال» می‌گوید: «مثل جناب شما مؤمن معقول چرا باید در حق اشخاص غائب مرتکب چنان سوءظن بشود.» و «سفیر» می‌افزاید که: «اگر مدعیان ما از شخصیت صاحب "قانون" یک ذره اطلاع می‌داشتند، از چنان اسناد نالایق تا ابد شرمسار می‌شدند.» از پس این بازی دین‌داری ملکم، «صاحب کمال» پرسش اساسی را مطرح می‌کند که شما چگونه می‌توانید «وضع قدیم ما را... تغییر بدهید.» مدعیان شما زیادند و «کارشان ترتیب دارد» مدعیان «سرتیپ و سرهنگ و فوج دارند» و در ضمن «کارهای بزرگ رئیس لازم دارد و شما رئیس ندارید.» «ملک‌التجار» و «حکیم‌باشی» به پاسخ او برمی‌آیند و سرانجام «حکیم‌باشی» می‌گوید که ما آدمیان و معترضان و مظلومان هم رئیس داریم و «رئیس جماعت ما آن حضرت است که انوار

هدایتش قلب ملت را مملو امید ساخته و اسم مبارکش آقا میرزا حسن شیرازی است.»

«صاحب کمال» می‌گوید: «او یکنفر تنها چه می‌تواند بکند.» «حکیم‌باشی» پاسخ می‌دهد که معلوم است «از عمل جوامع ما اطلاع ندارید.» الان در کل ایران «هیچ صاحب فهمی» نیست که عضو جوامع «آدمیت» نباشد و «کل این جوامع... تابع حضرت امجد حجة الاسلام آقا میرزا حسن [شیرازی] هستند. اگر امروز از آن مسند مقدس حکم صادر شود که به این دستگاه ظلم نباید اطاعت کرد و نباید مالیات داد، یقین بدانید که در کل ایران هیچ مسلمانی نخواهد بود که از چنان حکم تمرّد نماید.» در این جا «صاحب کمال» جان مطلب را ادا می‌کند و می‌پرسد: «جناب آدمیان! پس یک دفعه بگوئید می‌خواهید یک مجتهدی را شاه ایران بکنید؟» در جواب او ملکم به زبان «سفیر» پاسخی می‌دهد که می‌باید بر سر دفتر کارنامه‌ی دورویی و فرصت طلبی روشنفکران عرف‌گرای ایران، با قلم زر نوشته شود. می‌گوید:

«رئیس روحانی ملت باید خیلی بالاتر از هر شاه باشد. وزرای فرنگستان با اینکه اغلب مخالف دین عیسی هستند، باز به اقتضای مصلحت دنیوی از برای رؤسای دین ملک خود، شئوناتی که بالاتر از آن نباشد فراهم آورده‌اند. پیش پاپ، سفرای بزرگ می‌فرستند و سفرای پاپ بر سفرای جمیع دول بزرگ مقدم هستند. چرا باید رئیس روحانی صد و بیست کروّ شیعہ در گوشه یک ده خارجی، متزلزل و پنهان بماند. چرا باید امام شرعی امت خدا، فایق بر جمیع امرای عرفی نباشد.» (ش بیست و نهم، ص ۳)

نمایش پرشکوه این دنائت و چاپلوسی و نیرنگ سیاسی روشنفکران عرف‌گرا و لامذهب ایران، هنوز پایان نیافته است. پرسش جدی‌تری روبه‌روی همه‌ی ماست: اگر رییس و همه‌کاره‌ی مملکت میرزای شیرازی است، بر سر شاه و سلطنت چه خواهد آمد؟ «صاحب کمال» می‌پرسد: «پس سلطنت ما کجا

خواهد ماند؟» ملکم از زبان سفیر پاسخ می‌دهد: «اولاً این قسم سلطنت جبری نقطه‌مقابل اسلام است. ثانیاً در این عهد که سلاطین روی زمین تابع صد قسم قوانین علمی شده‌اند، چرا باید در این ملک اسلام، حکمران ما اقلماً تابع احکام خدا نباشد.» بی‌چاره «صاحب‌کمال» در مانده و عاجز می‌پرسد «اداره دولت را چطور میتوان محکوم قوانین شرع ساخت؟» «آخوند مدرس» پاسخ می‌دهد: «این مسأله را از دین خود و از خدای خود پرسید. موافق دین ما کل معارف عالم در قرآن مجید جمع است. اگر مسلمان هستید باید لامحاله محکوم علم علمای اسلام باشید. اگر کافر هستید...»

بی‌چاره «صاحب‌کمال» که کم‌کم محکوم علم علمای اسلام شده است، حالا نگران آینده‌ی آن است، می‌گوید «فرض میکنیم که ما هم بقول شما آدم شدیم و عوض این فراشهای خلوت، آقا میرزا حسن را مرجع امید خود قرار دادیم. اگر فردا پای این حجت شما از میان برود، چه خواهد شد؟» «آخوند مدرس» پاسخش را بر سر زبان دارد. به طلاق لسان می‌گوید: «از برای این حقیقت ابدی که ما اسلام می‌گوئیم، هیچ فرقی نخواهد کرد. فضیلت ملت جمع میشوند و موافق یک قانون شرعی از میان اولیاء اسلام، اعلم و افضل و اعدل را رئیس قرار می‌دهند، صورت تغییر می‌یابد، روح مطلب مقرر میماند.» آخرین پرسش «صاحب‌کمال» این است: «خیلی خوب این قانون شما را هم قبول کردیم. نتیجه عمل چه خواهد بود؟» حکیم‌باشی می‌گوید: «نتیجه عمل همان خواهد بود که صدبار اعلام کرده‌ایم. بقدرت این اتفاق و بواسطه تشکیل مجلس علمای، حدود حکومت و حقوق رعیت موافق شریعت خدا معین خواهد شد. مال و جان و مناصب و اعتبار و ناموس مسلمانان محفوظ خواهد ماند و عوض اینکه مثل امروز ذلیل هر ناکس و طعمه هر جانور باشیم، صاحب یک دولت مشروعه خواهیم شد و آنوقت در تحت عدالت شرع مقدس، ملت زنده، ملک آباد، خدا راضی و روح اسلام شاد خواهد بود.»

صورت مجلس جمع نوزده نفری با سخنان کوتاهی از خان شیخی، آخوند مدرس، سرتیپ سواره و حضرت شریعتمدار پایان می‌گیرد: مجلس دو دقیقه

ساکت می‌ماند. در پایان نماینده‌ی نظامیان، «سرتیپ سواره» به یک صدای قوی می‌گوید: «جناب شریعتمدار... حالا به ما صاف و صریح بفرمائید چه باید بکنیم؟» و این هم آخرین کلام حضرت شریعتمدار است: «هرکس بقدر ذره شعور دارد باید از یکطرف به هر تدبیر در دفع این دستگاه ظلم بکوشد و از طرف دیگر در این سلسله‌ی اتحاد مسلمین بهدایت علمای اسلام با تمام مردانگی خود، ممد استقرار دولتِ حقه بشود.» (ش بیست و نهم، صص ۳ و ۴)

بدین ترتیب، ملکم نخستین روشنفکر عرف‌گرایی است که در تاریخ جدید ایران، صرفاً به جهت مصلحت‌های سیاسی و برای دست یافتن به قدرت و برانداختن حکومت ناصرالدین شاه و صدارت امین‌السلطان، مبلغ این اندیشه‌ی عرف‌ستیز می‌شود که «رئیس روحانی ملت» و «امام شرعی امت» باید «بالا تر از هر شاه» و مهم‌تر از آن، «فایق بر جمیع امراء عرفی» باشد. و بدتر از همه تاج شاهی را از سر ناصرالدین شاه برمی‌دارد و بر سر میرزای شیرازی می‌نهد. از مضمون یک پیام کوتاه سید جمال‌الدین اسدآبادی، یعنی از یک کاه کوهی می‌سازد و آن جا که با این پرسش مفروض روبه‌رو می‌شود که اگر میرزای شیرازی بمیرد، چه خواهد شد، پاسخ می‌نویسد که: «از برای این حقیقت ابدی که ما اسلام می‌گوییم، هیچ فرقی نخواهد کرد.» چرا که «فضلاى ملت [منظور علمای اسلام است] جمع میشوند و موافق یک قانون شرعی از میان اولیاء اسلام، اعلم و افضل و اعدل را رئیس قرار میدهند» سلسله‌ی ریاست علما ادامه خواهد یافت و بدین ترتیب صاحب «یک دولت مشروعه» خواهیم شد و «روح اسلام [هم] شاد» می‌شود.

دولت مشروعه و ریاستِ امام شرعی، سخن کسی است که به جهت یک سوء تفاهم که بیشتر به یک شوخی شبیه است، در تاریخ معاصر ایران به‌عنوان مروج و مبلغ «اخذ تمدن فرنگی، بدون تصرف ایرانی» معرفی گردید و همین باور غلط به صورت یک باور عمومی در نوشته‌های بیشتر روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی از چپ و راست، ملی و مارکسیست گرفته تا فلان محقق دانشگاهی و غیردانشگاهی طوطی‌وار تکرار شده است و تکرار می‌شود.

ملکم حتی در دوران اولیه‌ی زندگیش، هرگز مدعی این نظر نبود که باید تمامیت تمدن غرب را بدون چون و چرا پذیرفت. اصل آیین تمدنی که می‌گفت، همان‌گونه که مکرر گفته‌ام، محدود می‌شد به اخذ شیوه‌ی نظم دولت و حکمرانی، و از این بابت سخن او با نظر تقی‌زاده که در دوره‌ای از زندگیش مدعی شد که به‌استثنای زبان «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرهنگی مآب شود و بس»، از زمین تا آسمان متفاوت است. البته تقی‌زاده بعدها در این نظریه‌ی افراطی تجدیدنظر کرد. آدمیت با توجه به ادعای تقی‌زاده که گفته بود، من اولین مدعی اخذ بدون قید و شرط تمدن غربی بوده‌ام، او را به سهو تاریخی متهم می‌کند و در دفاع از ملکم چنین می‌نویسد: یکی از دانشمندان معاصر [منظور تقی‌زاده است]، این حق را برای خود قائل شده، ادعا می‌کند «اینجانب در تحریض و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران پیش قدم بوده‌ام و چنان که اغلب می‌دانند، اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرهنگی را در چهل سال قبل بی‌پروا انداختم که با مقتضیات و اوضاع آن زمان شاید تندروی شمرده می‌شد.»^{۵۲۲} آدمیت در نقد این سخن تقی‌زاده، می‌گوید: «این مدعا سهو تاریخی است که در پیشگاه حق و انصاف، کفران در حق‌شناسی نسبت به فضل متقدم و بانی اصلی این فکر شمرده می‌شود. چنان که می‌دانیم و نوشته‌های ملکم گواهی می‌دهد، تسلیم مطلق در برابر تمدن اروپایی از افکار خاص او بوده است. گرچه برحسب موازین جامعه‌شناسی بر این عقیده، ایرادهای اصولی وارد است، ولی صرفاً از نظر حقیقت‌گویی در تاریخ باید اذعان داشت در هشتاد و پنج سال قبل میرزا ملکم خان منادی تمام عیار تسلیم به تمدن فرهنگی بود.»^{۵۲۳} اما چنان که باز دیده‌ایم سهو تاریخی، عمل نویسندگانی است که بی‌هیچ سند و مدرکی ملکم را منادی تمام‌عیار تسلیم مطلق به تمدن اروپایی معرفی می‌کنند، بی‌آن که لااقل اصل سخن تقی‌زاده را برای مقایسه در پیش چشم خواننده‌ی خود قرار دهند. و این است بخشی از اصل آن سخن تقی‌زاده که در ژانویه‌ی ۱۹۲۰ میلادی (۱۳۳۸ قمری) در نشریه‌ی کاوه چاپ شده است.

«... امروز چیزی که به حد اعلا برای ایران لازم است و همه وطن‌دوستان ایران با تمام قوا... باید در آن راه بکوشند و آنرا بر هر چیز مقدم دارند، سه چیز است... نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلا شرط و قید، و تسلیم مطلق به اروپا و اخذ آداب و عادت و رسوم و ترتیب و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثناء (جز از زبان)... دوم اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی و ترقی و توسعه و تعمیم آن، سوم نشر علوم فرنگ و اقبال عمومی به تأسیس مدارس و تعمیم تعلیم... این است عقیده نگارنده این سطور... ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس.»^{۵۲۴}

بنابراین آن ادعای تقی‌زاده که او اولین کسی بود که از تسلیم بدون قید و شرط به تمدن غربی، بی‌پروا سخن گفته است، ادعای نابه‌جایی نبود. با این همه او این اندازه شهامت و منش داشت که از تأثیر اندیشه‌های ملکم بر «فهم سیاسی» اش، این‌گونه صادقانه سخن بگوید: «باید بگویم از اوایل مایه اطلاعات و فهم سیاسی من صدی هشتادش از میرزا ملکم خان بود. از همه جا کتابهای او را پیدا کرده می‌خواندم. در مسیر زندگی سیاسی من تأثیر عمده‌ای کرد. شاید خیلی اشخاص دیگر هم تحت تأثیر حرفهای او قرار گرفتند.»^{۵۲۵}

اما داستان ستیزه‌ی آدمیت با تقی‌زاده، داستان درازدامنی است و نقد آن داستان، از عهده‌ی کار من خارج است. او در مخالفت با تقی‌زاده و در تصحیح اشتباهات ریز و درشت او، تا آن جا پیش می‌رود که حتی از یک «سهو حافظه» که از قضا «سهو» و اشتباه هم نیست و اگر هم بود، چندان هم مهم نبود، چشم نمی‌پوشد: در آخرین کتابی که درباره‌ی تاریخ این دوره منتشر کرده است، برای این که نشان دهد خاطرات تقی‌زاده از «خلط و اشتباه مصون نیست» می‌نویسد که تقی‌زاده در فهرست وکلای مجلس اول، خود را نماینده‌ی طبقه‌ی تجار دانسته است و این اشتباه است و بعد اشتباه تقی‌زاده را این‌گونه تصحیح می‌کند که او نماینده‌ی «اصناف» بود، نه نماینده‌ی تجار.^{۵۲۶} حال آن

که تقی‌زاده اشتباه نکرده بود. این مرد حتی در کهولت و پیری هم حافظه‌ای قوی داشت. او، هم از سوی اصناف و هم از سوی تجار تبریز به نمایندگی انتخاب شده بود، اما به‌عنوان نماینده‌ی تجار به مجلس اول راه یافت.

نظریه‌ی آدمیت و شیوه‌ی تحلیل او درباره‌ی اندیشه‌ی ملکم، حتی بر نحوه‌ی دید حامد الگار که از مخالفان ملکم هم هست اثر نهاده است. الگار معتقد است که ملکم در سرتاسر زندگی سیاسی‌اش با نیرنگ و دروغ، بر آن بوده است که با «تطابق تمدن غرب با اصول اسلام»، این تمدن و مظاهر آن را که از بنیاد با اسلام تفاوت و گاه تضاد داشت، امری مشروع و اسلامی جلوه دهد. می‌نویسد: «ملکم انجام اصلاحات مادی را در حجاب دین اسلام تعقیب می‌کرد... و نظرات قانونی اسلام و اروپا را یکسان قلمداد [می‌]کرد. مشابه همین رویه در [روزنامه] قانون نیز به کار [می‌]رفت.»^{۵۲۷} الگار جسته‌گریخته از نوشته‌های ملکم نمونه‌هایی در تأیید نظرش می‌آورد، اما مهم‌ترین سندی که به آن استناد می‌کند، متن سخنرانی ملکم است در لندن (با عنوان تمدن ایرانی Persian Civilisation) که در فوریه‌ی ۱۸۹۱ (۱۳۰۸ قمری)، یعنی یک‌سال پس از انتشار نخستین شماره‌ی قانون، ایراد شده است. در این سخنرانی ملکم با ستایش اسلام به‌عنوان «مجموعه‌ی خرد شرق» که واجد «هرچیز خوب شناخته شده» ای است، ادعا می‌کند که «انواع تسهیلاتی که برای پیشرفت مردم لازم است» در دین اسلام موجود است. اگر مسلمانان در برابر تمدن غرب مقاومت می‌کنند، بدان جهت است که فکر می‌کنند اخذ «تمدن اروپا» به مفهوم جان‌نشین کردن مسیحیت به جای اسلام است و از این بابت از اخذ تمدن اروپا هراسانند. به سیاستمداران اروپا توصیه می‌کند که سعی کنید «تمدن اروپا را مستقل از قیود مسیحیت» ارائه دهید تا موفق شوید. به آنان اطمینان می‌دهد که «همین پیشرفت مختصری که در ایران و ترکیه، بخصوص در ایران تحقق یافته، نتیجه‌ی این واقعیت است که افرادی که عقاید و اصول شما اروپائیان را بکار برده‌اند، بجای اینکه بگویند منبع آن عقاید اروپاست یا از انگلستان، فرانسه یا آلمان، آمده، گفته‌اند ما با اروپائیان کاری نداریم. آن افکار و اصول حقیقی دین خود

ما میباشد (که در واقع نیز کاملاً صحیح است) که فرنگیان از ما اخذ کرده‌اند و این شیوه تأثیر بسیار شگفتی داشته است.»^{۵۲۸}

در این که ملکم و بسیاری از روشنفکران آن عصر، حتی روشنفکران مذهبی، از روحانی و غیرروحانی با ایجاد نوعی این‌همانی بین اسلام و قوانین غربی، وسیله‌ای برای انتشار این قوانین و پذیرش مشروطیت در جوامع شرقی فراهم آورده‌اند، تردیدی نیست. من پیش از این از مخالفت آخوندزاده با این نوع تفکر و با این شیوه‌ی انتقال تمدن غربی، در بحث راجع به نقد «یک کلمه»ی مستشارالدوله و در بحث مربوط به مشکل روشنفکران به تفصیل سخن گفته‌ام. ملکم هم سال‌ها پیش از این سخنرانی در لندن (فوریه ۱۸۹۱)، همین شیوه را به صورت آشکارتر در رساله‌ی «نوم و یقظه» مطرح بحث و از آن دفاع کرده است. اما این شیوه تطابق دادن تمدن غرب با اسلام و یافتن منشئی اسلامی برای آن به ملکم اختصاص نداشته است. و چنان که در مباحث آتی این کتاب نشان خواهیم داد، حتی آیت‌الله نائینی و بسیاری از روحانیون مشروطه خواه دیگر هم به این شیوه توسل جسته‌اند. اگر ملکم در شماره‌ی پنجم قانون می‌نوشت که «اصول این قانون بطوری مطابق اصول اسلام است که میتوان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند»، سال‌ها پیش از او میرزا یوسف خان مستشارالدوله در «یک کلمه»ی خود، درباره‌ی مواد اصلی اعلامیه‌ی حقوق بشر، مندرج در مقدمه‌ی قانون اساسی فرانسه، چنین می‌نوشت: «چندی اوقات خود را بتحقیق اصول قوانین فرانسه صرف کرده، بعد از تدفیق و تعمق، همه آنها را بمصداق لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین با قرآن مجید، مطابق یافتیم. زهی شرع مبین که بعد از تجربه‌های هزار و دویست و هشتاد سال، بیهوده نگشته و زهی جبل متین که...»^{۵۲۹}

اما مستشارالدوله که یکی از پیشگامان و مدافعان معروف اصل «تطابق دادن تمدن غرب با اسلام» بود، بر خلاف ملکم، مورد لطف و محبت حامد الگار قرار می‌گیرد. حتی از او دفاع هم می‌شود، آن هم به بدترین شیوه‌ها، به این شیوه که این یکی مسلمان معتقد است و آن یکی نامسلمان متظاهر.

می‌نویسد: «اختلاف مشخصی بین عقاید ملکم و میرزا یوسف خان وجود دارد، زیرا ایجاد معادله مابین اروپای مترقی و ایده‌آل اسلامی از جانب ملکم صرفاً جنبهٔ مصلحتی داشت، در حالی که ظاهراً میرزا یوسف به این امر یک اعتقاد واقعی داشته است. در واقع تمایل "یک کلمه" در این جهت است که نشان دهد که از آنجا که کمال مطلوبهای سیاسی اروپا با اسلام مطابقت دارد» برای دست یافتن به «ترقی و رفاهی» که در اروپا وجود دارد، آن چه که مورد نیاز است: «احیاء شریعت و اساس و پایهٔ دولت قرار دادن آن» است. و سپس برای این که نشان دهد میرزا یوسف خان «عقاید ضد دینی» نداشته است، به نقد و نظر آخوندزاده درباره‌ی «یک کلمه» ی او استناد می‌کند.^{۵۳۰} اما برعکس آن چه که الگار می‌پندارد، این روشنفکر بی‌دین و به‌زعم او نامسلمان یعنی ملکم بود که به‌روشنی و آشکاری مدعی شد که باید «شریعت اساس و پایهٔ دولت» قرار گیرد و به‌انحای مختلف از این موضوع، همان‌گونه که نشان داده‌ام، در قانون بحث کرد و حتی تا آن جا پیش رفت که صریحاً مدافع «دولت شرعی» به‌ریاست میرزای شیرازی و علمای دین شد. این که ایمان قلبی به دین داشت یا نداشت، چه مشکلی را حل می‌کند؟ من هم معتقدم که روشنفکری چون او نه به اسلام و نه به مسیحیت که به هیچ دینی اعتقاد نداشت.

درباره‌ی روشنفکری چون او، نه درباره‌ی دینش که درباره‌ی اندیشه و عملش باید به پژوهش و تحقیق پرداخت. اما الگار بر اساس نظریه‌ای که در مورد ملکم پرداخت، نمی‌تواند باور کند که نامسلمان بی‌دینی چون ملکم چنان بالای دست مسلمانان دوآتشه بلند شود که یکسره، مدافع حکومت شرعی گردد، آن هم فقط به‌ریاست مجتهد اعدل اعلم افضل. درک چنین تناقضی برای او آسان نیست. اگر شماره‌های قانون را به‌درستی و به‌دقت برمی‌رسید، بی‌تردید کل نظریه‌اش درباره‌ی ملکم که در سرتاسر کتابش در صدد اثبات آن است - که او مروج تمدن غربی در لباس اسلام بود - در هم می‌ریخت. اگر نه، شکل و شمای دیگری پیدا می‌کرد و در نهایت به این جا منجر می‌شد که او در دوره‌ای از سر مصلحت مدافع اصل تطابق تمدن غربی با

اسلام بود و پس از مدتی باز از سر مصلحت، از این اندیشه بازگشت و صریحاً مروج اندیشه‌ی ایجاد «دولت شرعی»، مجلس شورا به رهبری مجتهدین و اجرای قوانین شرعی و اسلامی شد.^{۵۳۱}

الگار برای تکمیل نظریه‌اش و برای آن که نشان دهد ملکم و میرزا یعقوب پدرش در اسلام آوردن صمیمی نبوده‌اند، صفحات بسیاری از کتابش را به بدترین شیوه‌ها سیاه می‌کند و در استدلال‌های ریز و درشتی که درباره‌ی بی‌اعتقادی و نامسلمانی آن دو می‌آورد، حتی از نام ارمنی «ملکم» هم در نمی‌گذرد، می‌نویسد: «دلایلی را که به‌طور کلی دال بر عدم صمیمیت وی [ملکم] در قبول اسلام می‌باشد، ذکر می‌نمائیم. اول آنکه ملکم در تمام مدت عمر نام ارمنی و مسیحی خود را حفظ کرد. نام پدرش یعقوب، اسمی است که هم مسلمانان و هم مسیحیان انتخاب می‌نمایند. بدینجهت هنگام تشریف میرزا یعقوب به دین اسلام لزومی برای تغییر آن نبوده است و متهی می‌بایستی ها کوپ را به یعقوب برگردانند... ولی حفظ نام ارمنی [ملکم] می‌تواند دلیلی بر عدم صمیمیت کامل او در قبول دین اسلام باشد.»^{۵۳۲} الگار در این سوء- سابقه‌تراشی‌ها برای عدم اعتقاد میرزایعقوب، پدر ملکم، چنان شتابزده عمل می‌کند که نه تنها متوجه بدخوانی اسناد و درهم ریختن آنها نمی‌شود، بلکه مطلب مهمی را به حاشیه می‌برد، تا متن سخنش را ثابت کند و چون این مسئله از جهت شیوه‌ی کار او اهمیت دارد، من به تفصیل به آن می‌پردازم.

محیط طباطبایی در مقدمه‌ی خود بر «مجموعه آثار ملکم»، درباره‌ی پدرش میرزا یعقوب می‌نویسد که او پس از تبعید از ایران در استانبول می‌زیست و با ایرانیان و رجال دولت ناصری که برای سفر به اروپا به عزم سفر حج از استانبول می‌گذشتند «ملاقات و معاشرت می‌کرد و در مسائل مربوط به ایران و آینده آن، با آنان مباحثه و مناقشه می‌کرد، چنانکه فرهاد میرزا [معمدالدوله] یکی از مکاتیب او را که خالی از فایده نیست با جوابی که خود بر آن نوشته در سفرنامه حج خویش ذکر کرده است»، طباطبایی پس از این می‌نویسد که میرزا یعقوب در سال ۱۲۹۸ قمری در استانبول درگذشت و

«چنانکه حسام‌السلطنه در سفرنامه حج خویش ذکر می‌کند به آئین اسلام به خاک سپرده شد.» و عین مطلب حسام‌السلطنه را از سفرنامه حج او می‌آورد که ما بخشی از آن را نقل می‌کنیم: «خبر فوت میرزا یعقوب خان پدر میرزا ملکم خان رسید. صحبت از مذهب او شد، جناب معین‌الملک می‌گفتند میرزایعقوب خان مذهب شیعه را اختیار کرده بوده است و وصیت نموده او را در قبرستان مسلمانان دفن کنند.» محیط طباطبایی پس از نقل مطلب حسام‌السلطنه به مؤلف تاریخ بیداری ایرانیان ایراد می‌کند که «پس اینکه در تاریخ بیداری ایرانیان می‌نویسد وقتی که ملکم خان در پایتخت ایتالیا مقیم بود، میرزایعقوب خان در اسلامبول بدرود زندگانی گفت و او را در مقبره آرامنه دفن کردند. پس از اطلاع میرزا ملکم خان از فوت پدر، به اسلامبول رفته و نبش قبر پدرش را کرده، او را به مقبره مسلمانان نقل داده، مطلبی کاملاً بی‌اساس است، زیرا در موقعی که پدر ملکم مرد، او وزیر مختار ایران در لندن بود نه ایتالیا و بشهادت حسام‌السلطنه و اعتراف مشیرالدوله وزیر مختار ایران در اسلامبول، به آئین مسلمانی بر طبق وصیت او دفن و کفن شده است.»^{۵۳۳}

اما اسماعیل راین به شیوه‌ی ناپسند در نقل اسناد، بدون ذکر مأخذ، از همان مقدمه‌ی محیط طباطبایی، بخشی از همان مطلب سفرنامه‌ی حج حسام‌السلطنه را در کتابش نقل می‌کند، بی‌آن که اشاره‌ای به نوشته‌ی طباطبایی بکند و یا بنویسد که این سند را از کجا آورده است. این بخش همان بخشی است که موضوع دفن میرزا یعقوب در قبرستان مسلمانان در آن آمده است. راین در این نقل و انتقال بدون مأخذ، اشتباه فاحشی هم مرتکب می‌شود و آن این است که مطلب را به جای آن که به سفرنامه‌ی حج حسام‌السلطنه ارجاع دهد به سفرنامه‌ی حج فرهاد میرزا معتمدالدوله ارجاع می‌دهد.^{۵۳۴} علت اشتباه او هم مشخص است: نوشته‌ی طباطبایی را درست نخوانده است.

اما الگار با این اسناد چه می‌کند؟ در بخشی از کتابش می‌نویسد: میرزا یعقوب «... از بعضی از جنبه‌های اسلام صمیمانه جانبداری می‌کرد، ولی این نظریه فاقد هرگونه اعتقاد روحی و باطنی بود، به همین جهت تعجب آور نیست

که میرزا یعقوب در پایان عمر گویا به عقیده پدران خود بازگشت و وصیت نمود که او را در قبرستان آرامنه استانبول دفن نمایند. تا اینکه ملکم که حفظ ظاهری شعائر اسلامی هنوز برایش اهمیت داشت، نبش قبر نموده، جسد پدر را از آن قبرستان منتقل نمود.^{۵۳۵} و این مطلب را در زیرنویس (شماره ۳۳ کتابش) به مقدمه‌ی محیط طباطبایی بر مجموعه آثار ملکم ارجاع می‌دهد و بلافاصله می‌نویسد: «ولی معتمدالدوله [فرهاد میرزا] در سفرنامه حج خود... گزارش داده است که میرزا یعقوب وصیت نموده او را در قبرستان مسلمانان دفن کنند» آن‌گاه سند گفته‌اش را این‌گونه به دست می‌دهد و می‌نویسد: (نقل شده در راین... صص ۲۷ و ۲۸)^{۵۳۶}

بدین ترتیب، الگار بدون توجه به شیوه‌ی استدلال طباطبایی، مطلب نادرستی را (که نادرستی آن را طباطبایی به طور مستند، با استناد به سفرنامه‌ی حسام السلطنه، نشان داده است) به نوشته‌ی او ارجاع می‌دهد. طوری که برای خواننده این توهم ایجاد می‌شود که آن مطلب نادرست، مورد تأیید طباطبایی است، و بدتر از آن همان اشتباه راین را تکرار می‌کند و مطلب حسام السلطنه را به معتمدالدوله نسبت می‌دهد، بی آن که دقت کند این همان مطلبی است که طباطبایی به استناد آن، نادرستی شایعه‌ی نبش قبر پدر ملکم را باز نموده است. به راستی این همه درهم‌نویسی و اشتباه‌نویسی برای چیست؟ آیا همه‌ی اینها برای این است که نشان داده شود که انسانی در ادعای مسلمانی‌اش صادق نبوده است یا ریشه در امر دیگری دارد، امر بدخوانی منابع؟ البته الگار اهل زبان نیست و احتمال لغزش‌هایی از این دست در نوشته‌های او وجود دارد. چنان که در چند مورد با بدخوانی منابع به نتایج نادرستی هم رسیده است. از جمله، میرزا آقاخان کرمانی در زمانی که سید جمال‌الدین اسدآبادی در لندن بوده است، نامه‌ای به ملکم می‌نویسد و در آن نامه از قول جوانی که «پسر یکی از اوصیاء باب»^{۵۳۷} بود، پیغامی به سید جمال‌الدین می‌فرستد به این مضمون: که آن جوان درباره‌ی سید جمال‌الدین گرچه «تمجید» بسیار دارد اما می‌گوید چرا سید «در بعضی مواضع بخلاف علم و وجدان خود، بناحق و افترا سخن

میگوید. جوان «اصرار دارد» بر این که اگر سید جمال‌الدین دلیل و برهانی برای حرف‌هایش دارد آنها را در رساله‌ای بنویسد، و می‌گوید سید مطمئن باشد که «هیچ‌گونه منع و تعرضی نسبت بایشان از طرف کسی متصور نیست. حتی ما که خود این طایفه هستیم کمال ممنونیت را داریم که حقیقت و حمیت ما را به میدان بگذارند...»^{۵۳۸}

اما الگار در استناد به همین نامه در حاشیه‌ی کتابش می‌نویسد: «میرزا آقا-خان طی نامه بدون تاریخی به ملکم (Supplement Persan pp.117-118) پیشنهاد می‌کند که سید جمال‌الدین به نگارش ردیه قاطعی بر بابیگری تشویق گردد، ولی جالب آن است که در همین نامه از خود بعنوان یکی از اعضای این فرقه یاد می‌کند.»^{۵۳۹} چنان‌که پیداست الگار به اشتباه و با بدفهمی و بدخوانی آن نامه، «ضمیر» ما را در این عبارت «حتی ما که خود این طایفه هستیم» و از قول همان جوان نقل شده، متوجهی آقاخان می‌کند و او را حتی در اواخر عمرش، از اعضای فرقه‌ی بایه قلمداد می‌کند. و این دو سه سال آخر عمر آقاخان، زمانی است که او حساب و کتابش را با هرچه دین و مذهب و به خصوص با تفکر بابی و ازلی روشن کرده است و از قضا در همین نامه‌ی مورد بحث، درباره‌ی ارتباطش با آن «جوان» بابی چنین می‌نویسد: این جوان «... فهمی زایدالوصف و فراستی فوق‌العاده دارد، زبان انگلیسی را خیلی خوب میداند، از ترس مسلمانان به تبدیل لباس در میان ارامنه بسر میبرد، با بنده یکنوع خصوصیت دارد، زیرا که مرا مخل آسایش خود نمی‌یابد و به این واسطه امنیت دارد، هرچه می‌خواهد می‌گوید، منم اغلب با او مجادله می‌کنم و می‌گویم سخنان شما اغلب موهومات است...»^{۵۴۰}

الگار در جایی دیگر از نوشته‌اش، به آن نامه‌ی آقاخان به ملکم که در آن، هم به پیغام سید جمال‌اسدآبادی درباره‌ی میرزای شیرازی به ملکم و هم به موضوع جعل مهر و امضای میرزای شیرازی تصریح شده است، به گونه‌ای استناد می‌کند که نشان می‌دهد درست متوجه مطلب نشده است. در نامه‌ی آقاخان، در پیام سید جمال به ملکم و از قول سید جمال آمده بود که در

روزنامه‌ی قاتون بنویسد که چرا مثل جناب میرزای شیرازی، نایب امام که رهبر پنجاه میلیون شیعیان جهان است «نباید کاری کند که اقلماً مثل پاپ ایتالیا» باشد و از تمام دول، سفرا به نزد او بیایند... الگار با خواندن این نامه‌ی آقاخان، چنان پنداشته است که این پیغام خود آقاخان است به ملکم، و با نقل آن پیغام از قول آقاخان، در متن کتابش می‌نویسد: «موضوع عنوان ساختن میرزا حسن شیرازی بمنزله پاپ شیعیان در «قانون»، با کلماتی بیان‌گر دید که تأثیر میرزا آقاخان را در آن نشان می‌دهد.»^{۵۴۱} بعد با توجه به همین مطلب، در حاشیه‌ی همان صفحه‌ی کتابش، اظهار شگفتی می‌کند که «جالب آن است که جمال‌الدین نیز از میرزا حسن شیرازی بعنوان پاپ ایران یاد میکند»^{۵۴۲} و ارجاع می‌دهد به این نوشته: "The Reign of Terror in Persia. p246"، یعنی متوجه نشده است که آن سخن آقاخان، پیام سید جمال‌الدین است به ملکم و نه حرف خود آقاخان.

جالب‌تر از همه این که، الگار نیز عین نوشته‌ی آقاخان را از همین نامه درباره‌ی فکر جعل فتوایی به نام میرزای شیرازی، نقل می‌کند و متوجه موضوع جعل نمی‌گردد. (در استناد آدمیت به این نامه، چنان که پیش‌تر دیده‌ایم، سه سطر اول آن نامه که حاوی همین موضوع بود، حذف شده بود، اما در کتاب الگار آن سه سطر عیناً نقل می‌شود) و عیناً به پیروی از استنباط آدمیت و شیوه‌ی استدلال او، چنان نشان می‌دهد که انگار آقاخان با اصل کار استفتا و اخذ فتوا از میرزای شیرازی، دال بر تحریم پرداخت مالیات به دولت مخالف بوده است.^{۵۴۳} نیز در صفحات بعد باز هم بدون ذکر نام آدمیت، به شیوه‌ی او و با توجه به مستندات او، می‌نویسد، آقاخان «هیچگاه با تمام قلب همکاری با علما را حتی بمنظور یک اقدام مصلحتی موقت تأیید نکرد و یکبار نیز صریحاً به ملکم نوشت که ما باید امید خود را از این چند نفر ملای احمق بی‌شعور قطع کنیم و خودمان کاری انجام دهیم.»^{۵۴۴} الگار گرچه بر سر ماجرای لاتاری و خلق و خو و اخلاق و منش ملکم با آدمیت، اختلاف بجا و اصولی دارد، اما در نوشته‌ی خود در بسیاری جاها عیناً از شیوه‌ی استنباط و

استدلال آدمیت سودجسته و پیروی کرده است. او با آن که کتاب خود را علیه ملکم نوشته است، اما همچنان تحت تأثیر همان گفته‌ی آدمیت است که ملکم مدافع بدون قید و شرط تمدن فرنگی است. تنها تفاوت او با آدمیت در این است که الگار رنگ و لعاب اسلامی سخن ملکم را همه‌جا باز نموده است و آن را به دورویی، حيله و ریاکاری او نسبت داده است، و آدمیت تا توانسته است رنگ و لعاب اسلامی سخن او و دیگر روشنفکران این دوره را از کلامشان زدوده است، تا به گمان خود ذات زلال و روشن اصل سخن آنها را باز نمایاند. چرا که معتقد است که این رنگ و لعاب‌های اسلامی بر اساس مصلحت‌های جامعه‌ی اسلامی و از سر مصلحت‌های صرفاً سیاسی به آن سخنان افزوده شده است. البته آدمیت در این نوع داوری تا اندازه‌ای محق است، اما نادیده گرفتن مطالب اسلامی، و شیوه‌ی استدلالی که در نوشته‌های روشنفکران این دوره مطرح شده است، یعنی نادیده گرفتن مهم‌ترین مسئله‌ای که ما از آن به کرات به تقلیل (reduction) اساسی‌ترین مفاهیم یاد کرده‌ایم.

اگر از ملکم، که از اساسی‌ترین اصول تفکر پیشین خود برگشت، بگذریم، سخنان دیگر روشنفکران مشروطه‌خواه و حتی سخنان خود ملکم در دوره‌ای از زندگیش، صرفاً با رنگ و لعاب اسلامی ارائه نشده‌اند. بلکه با ارزش‌های اسلامی تفسیر و تبیین و توضیح هم شده‌اند. وقتی اساس مشروطیت به امر هم شورا بینهم و اساس آزادی بیان و قلم به امر به معروف و نهی از منکر و اساس دموکراسی غربی از اسلام دانسته شد و به موازات ارزش‌های اسلامی معنی و مفهوم شد، دیگر با مقوله‌ی (discourse) تازه‌ای سر و کار داریم که نه غربی است و نه اسلامی. همان چیزی است که از آن به «مشروطه ایرانی» یاد کرده‌اند: شیر بی یال و دم و اشکم. یا دست‌پخت و آمیزه‌ی نأمانوسی از اسلام و دموکراسی که با صد من سریش به هم وصل شده است.

واقعیت این است که نه آدمیت و نه الگار هیچ‌کدام ملکم واقعی را به ما نشاناسانده‌اند. «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی»، حکمی که آدمیت از قول ملکم بر سر زبان‌ها انداخت، چنان در جامعه‌ی روشنفکری ایران جا باز

کرد که همچنان اساس و ملاک بسیاری از داوری‌های ما درباره‌ی تجدد و تاریخ تجدد در ایران است، صفحات بسیاری هم بر اساس همین حکم سیاه شده است و نتیجه‌گیری‌های نارسا و نادرستی هم از آن در باب تاریخ ایران به دست داده شده است. از روشنفکر مارکسیست لنینیستی چون احسان طبری که مقام نظریه‌پردازی یک حزب سیاسی را هم به یدک می‌کشید گرفته تا جلال آل‌احمد، روشنفکر از مارکسیسم بریده و به اسلام پناه برده، در همین دام درغلطیده‌اند و تحقیقات دانشگاهی و شبه‌دانشگاهی هم از این نوع جعلیات و تبلیغات تاریخی و شبه‌تاریخی، مصون نمانده است.

مهم این نیست که مورخی در کار خود اشتباه کند یا به برداشت نادرستی برسد. در هر کجای دنیا ممکن است مورخی دچار اشتباه شود. اما در هیچ کجای دنیا، جز کشورهایی چون ایران عزیز ما، به آسانی ممکن نیست که برداشت‌های اشتباه، جزو «باور»های روشنفکران آن جامعه گردد. در کشورهای متمدن، اشتباهاتی از این دست، به برکت تحقیقات، تفکر و آموزش، تصحیح می‌شود و در نتیجه آثار مخرب آن نوع برداشت‌ها، خنثی می‌گردد. اما در کشور ما که همچنان بعد از دو انقلاب بزرگ، گرفتار استبداد دوسویه، یعنی استبداد حکومت و استبداد جامعه‌ی استبداد زده است، نه نقد و نظر، و تحقیق و تفکر، به معنای واقعی وجود دارد و نه جامعه عرصه‌ای است برای برخورد اندیشه‌ها.

روشنفکر چنین جامعه‌ای هم روشنفکری است سردستی و باری به هر جهت، یا مقلد است یا مقلد، یا امام است یا مأموم. و در هر دو حالت متعصب و خشک‌اندیش. میراث روشنفکری ایران معاصر، به معنی واقعی کلمه، فاقد تفکری اصیل و اندیشه‌ای روشن است. اشتباه نشود، منظور من این نیست که در این نوشته یا آن نوشته از فلان فکر یا اندیشه سخن گفته نشده است. بسیار هم گفته شده، اما هیچ‌کدامشان واجد اصالت نیست. فکر و اندیشه‌ای نیست که از سر تأمل و «اندیشیدن» ایرانی حاصل شده باشد. پژواک نارسای سخنان دیگران و اندیشه‌های این یا آن متفکر بیگانه است که به جامعه‌ی زبان فارسی

درآمده است. روشنفکر ایرانی حتی آن‌جا که می‌خواهد آگاهانه ایرانی بیندیشد و از خود «جَنم» و مایه‌ای نشان دهد، می‌شود جلال آل‌احمد که اندیشه‌اش معجونی است از نوع تخیلات و تأملات «امه سزر» و «فانون» با چاشنی و درهم جوشی از سارتر و آخوندیسم خودی. در نتیجه متحد سخن‌شناس و همدردش دکتر علی شریعتی از آب درمی‌آید،^{۵۴۵} و محقق دستیارش، شاعری که بر اساس شیوه‌ی آل‌احمد، برای «خیام نیشابوری» پرونده «سلطنت طلبی» ترتیب می‌دهد تا نشان دهد که روشنفکران هرکجا که با آخوند و روحانی، یعنی نمایندگان حکومت شرع مخالفت کردند، از آن طرف غلتیدند و به دامان سلطنت درافتادند، و همشین و همدم و جلیس شاه یا سلطان، یعنی نمایندگان حکومت عرف شدند.^{۵۴۶} حاصل سخن آن‌که به همین سادگی به روشنفکران معاصرش خطاب کند که هشدار: مخالفت با آخوند یعنی همکاری با شاه و دستگاه ظلمه و جور. همان داستان معروف سیاه یا سفید دیدن. اگر جلال آل‌احمد، ملکم یا روشنفکران عصر مشروطه را به‌درستی می‌شناخت و با کارهایشان آشنا می‌بود، هم غرب‌زدگی و هم در خدمت و خیانت روشنفکران، دو کتاب مهم او به‌شیوه‌ای دیگر نوشته می‌شد و حتی ممکن بود به نتایجی کاملاً متفاوت برسد.

آل‌احمد سال‌ها پس از ملکم، بی‌آن‌که بداند، عَلم تفکرش را بر فراز خرابه یا قصری پوشالی برافراشت که سال‌ها پیش از او، اساسش را ملکم پی‌نهاده بود و طرحش را هم او ریخته بود. نویسنده‌ی غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران آن اندازه بی‌همت بود که حتی به خود زحمت نداد درباره‌ی موضوعی که آن همه موردعلاقه‌اش بود، یک‌بار نوشته‌های ملکم و روزنامه‌ی قانونش را دقیق بخواند، و این همه بد و بیراه نثار کسی نکند که معلم راستین و راهبر پیشگام اندیشه‌های خود او بود و همان‌گونه هم عمل کرده بود که آل‌احمد عمل کرد. با این تفاوت که اگر ملکم در میان روشنفکران عصر قاجار و دوره‌ی نهضت مشروطیت، به‌نوعی آل‌احمدِ زمان خود بود، لااقل می‌دانست که کیست و چه می‌کند، اما مضحکه‌ی فصاحت‌بار و «تراژدی» چندش‌آور

ماجرای در این است که آل‌احمد دوره‌ی پهلوی نمی‌دانست که همان ملکم دوره‌ی قاجار است با تفاوت‌های اندک اما مهم.

آل‌احمد دوره‌ی پهلوی کاریکاتوری بود از ملکم دوره‌ی قاجار. پس فاقد اصالت بود. لااقل ملکم، در سیر تفکرش، اگرچه به اسلام رسید و در پی ایجاد دولت شرعی به ریاست مجتهدین افتاد، یا تا به آن جا پیش رفت که گفت «همه چیز باید اسلامی» باقی بماند، اما در دام‌چاله‌های فرهنگ قومی و «بومی‌گرایی» (nativism) و سانتی‌مانتالیسم آبکی شرقی گرفتار نیامد. بومی‌زدگی و بومی‌گرایی که به قول «ادوارد سعید» دست‌پخت همان امپریالیسمی بود که روشنفکر «بومی‌گرا»یی چون آل‌احمد،^{۵۴۷} دن‌کیشوت‌وار به جنگش می‌رفت و گاه اساسی‌ترین اصول تمدن و فرهنگ غربی را نفی می‌کرد. حال آن که ملکم هنوز آن اندازه انصاف داشت که اگر در فکر چاره‌ای برای درد خودی بود و حتی در اوایل حکومت مظفرالدین‌شاه، از اصلاحات بر «اساس موازین اسلام» دم می‌زد، به نفی تمدن غرب برنیامد. در همین زمان ملکم در یک گفتگو که به زبان انگلیسی در یکی از نشریات انگلیسی در ۱۸۹۶ میلادی منتشر شده است و احتمالاً آخرین گفتگوی با اوست که در دست است، صریحاً چنین اظهار کرد: «ناآرامی پنهان اما گسترده‌ای در جوامع مسلمین به وجود آمده است که اروپائیان کمترین اطلاعی از آن ندارند. و این واقعیتی انکارناپذیر است که این جنبش روز به روز و لحظه به لحظه گسترده‌تر می‌شود ... عصر جدیدی آغاز شده است. سرعت ارتباطات، سهولت سفر و نشر آرا و عقاید به متفکران ایرانی آموخته است که نظمی مبتنی بر اصول اساسی تمدن جدید به وجود آورند. اما اساس این نظم باید با دقت تمام بر موازین اسلامی استوار شود. ما پذیرای تنظیمات و اصلاحات غربی و تمدن مسیحی نیستیم. همه چیز باید اسلامی باشد.»^{۵۴۸}

اما آل‌احمد، آن اندازه از تاریخ ایران و تاریخ تحولات روشنفکری آن بی‌اطلاع است که در غرب‌زدگی می‌نویسد: «... دیگر غرب‌زدگی‌های صدر اول مشروطیت از زبان و قلم ملکم خان و طالب اوف و دیگران... و تا آنجا که

صاحب این قلم می‌بیند، این حضرات "مونتسکیو" های وطنی هر کدام از یک سوی بام افتادند... همگی به این بیراهه افتادند که پس اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» و در حاشیه‌ی کتابش درباره‌ی همین جمله، یعنی «اخذ تمدن فرنگی...» چنین می‌نویسد: «عین جمله ملکم است از مجموعه آثارش، چاپ محیط طباطبایی... و نیز مراجعه کنید به فکر آزادی از فریدون آدمیت...»^{۵۴۹}

و در جایی دیگر می‌نویسد که «در فاصله چاپ اول و دوم [غرب‌زدگی]، کتابی منتشر شد بنام "مرجعیت و روحانیت"... با پرگویی مألوف... اما حکایت‌کننده از شعور و آگاهی نسبی به این مسائل و مسؤولیت‌ها و باراه‌حل‌هایی، بخصوص در مقالات مهندس بازرگان استاد دانشگاه و سید محمود طالقانی امام مسجد هدایت که بجای مرجع تقلید واحد، نوعی شورای فتوا دهنده را پیشنهاد کرده بودند.»^{۵۵۰} و آل‌احمد نمیدانست که سال‌ها پیش از بازرگان و طالقانی، در صفحات روزنامه‌ی قانون ملکم، همان روشنفکرانی که به عقیده‌ی او «جاده صاف کن‌های غرب‌زدگی» بودند، از «ریاست مجتهدین»، تشکیل «مجلس علما»، فقها و «مجتهدین» یا مجلسی که به «دستیاری ملاها» «حدود سلطنت و حقوق رعیت» را «موافق شریعت» تعیین کند، به‌انحای مختلف و به‌شکل‌های گوناگون سخن گفته بودند. دقیق و بی‌ابهام هم سخن گفته بودند. و راه‌حل شورایی برای انتخاب مجتهد اعلم و افضل و اعدل هم داده بودند. بهتر از آن چه که آل‌احمد به‌عنوان طرح «شورای اجتهاد» شنیده یا خوانده بود.

همه‌ی تلاش آل‌احمد در نقد تفکر روشنفکری ایران، در این خلاصه شده بود که پرونده‌ای بسازد برای آن دسته از روشنفکرانی که به‌نوعی با استبداد مجتهدین و روحانیون و مهم‌تر از آن با استبداد شرعی و دینی مخالف بوده‌اند: پرونده‌ی همکاری با سلطنت و نمایندگان حکومت عرف. حتی دست از سر عرفای ما برنداشت و نوشت: «حوزه عرفان و تصوف در سراسر تاریخ اسلامی ایران تا اوایل صفویه حوزه ارتداد و روشنفکری است... همه عرفا و صوفیان بزرگ نوعی چون و چرا کنندگان بوده‌اند در قبال سلطه‌ی تحجر فقهای

قشری، و سرنسیارندگان بوده‌اند به مراجع قدرت شرع، اما در مقابل مراجع قدرت عرف، اغلب ایشان ساکت بوده‌اند، و فوراً پرسیم که آیا روشنفکران معاصر همان راه عرف را نمی‌روند؟...» و شاهد مثال هم می‌دهد که «سراسر اسرار التوحید، در عین حال که کوچکترین معارضه‌ای با حکومتها ندارد، پر است از اشارات زندقه‌آمیز شخص بوسعید ابی‌الخیر در تسهیل و امهال مذهبی و... آیا چنین نمی‌نماید که عرفای بزرگ ایرانی از طرفی اولین فراموش کنندگان قدرت حکومتها‌یند یا رضایت‌دهندگان به آن؟»^{۵۵۱} و آن‌گاه که می‌رسد به دوران اخیر، کارنامه‌ی صدساله‌ی روشنفکران ایران را چنین خلاصه می‌کند، روشنفکر ایرانی «از اوان آشنایی با فرنگ تا به امروز مدام گرفتار یک دور و تسلسل احمقانه است میان روحانیت و حکومت. این دو قدرت اصلی... از قضیه‌ی تحریم تنباکو بگیر تا به امروز، در تمام این صدساله‌ی اخیر، روشنفکر ایرانی با هوایی از اروپا و امریکا در سر و مردم و بیخبری‌شان، و کلافه از تاجر حکومتها و عزلت عارفانه، و خسته از مردم و بیخبری‌شان، و کلافه از تاجر روحانیت، در آخرین دقایق حساس برخوردهای سیاسی میان روحانیت و حکومت، اغلب طرف حکومت را گرفته است. چرا که تنها حکومتها قادر بوده‌اند که به اتکاء پول نفت بهترین مزدها را به او و به آراءش بدهند و در مقابل آراء تعدیل شده‌ی او رفاه زندگیش را تأمین کنند.»^{۵۵۲}

آل‌احمد با این داوری‌ها، قدرت پرتوان «روحانیت» را به رخ روشنفکر می‌کشید که اگر می‌خواهی با استبداد حکومت عرف و شاه، و با استعمار مبارزه کنی یک راه بیشتر نداری: همدست شدن با روحانیون، چرا که روحانیون همیشه مدعی و مخالف حکومت عرف و استبداد و مخالف استعمار بوده‌اند. به زعم او در استعمارستیزی، «روحانیت تشیع به اعتبار دفاع از سنت، نوعی قدرت مقاوم است در مقابل هجوم استعمار» و در استبدادستیزی، «همه‌ی حکام زمان به اعتقاد شیعه غاصبند و به این ترتیب شیعه هیچ الزامی یا اجباری در اطاعت از حکومت ندارد... اگر شیعه سخت مالیات می‌دهد... و اگر پول حکومتها این چنین حیف و میل می‌شود، چرا که آنرا

«پول مظلّمه» می‌دانیم... و بسیاری عوارض دیگر هم از این اعتقاد برمی‌خیزد.» اعتقادی که حاصل آن این است که «روحانیت تشیع، امر حکومت و دخالت در سیاست را امری دور از صلاحیت ذاتی خود نمی‌داند. بلکه بصراحت مدعی و رقیب هر حکومتی است. دعوی رقابتی که روحانیت تسنن اصلاً به آن تفوه نمی‌کند.» ۵۵۳

و آل‌احمد نمی‌دانست، که مرشد و معلم راستین او ملکم و روشنفکران همدستش، سال‌ها پیش از او، روشن‌تر و شسته‌رفته‌تر از او، از همین قدرت روحانیت تشیع و از همان اصل اعتقادی آن که یکی از موانع بزرگ پیشرفت جامعه‌ی مدنی و نظم و قانون عرفی در ایران است، این‌گونه سخن می‌گفتند:

«در میان ملل سنی، سلطان عثمانی رئیس مطلق و خلیفه مفترض الطاعه است. وضع دولت ایران نقطه‌مقابل این است. موافق مذهب شیعه، سلطنت حالیه ایران خلاف اصول اسلام و شاه غاصب است. بنا بر این عقیده مذهبی، امروز در ایران دو حکومت است یکی مشروع که متعلق به علمای دین است، یکی دیگر غصبی که دستگاه ظلمه می‌گویند. خدام دولت مشروع یعنی مجتهدین بالضروره، دشمن این دستگاه هستند. از شاه ابداً نشان و مواجب قبول نمی‌کنند. حتی آن مسلمانان که داخل نوکری سلطنت شاهی شده‌اند، مواجب خود را حرام و خدمت این سلطنت را گناه می‌دانند و این مابینت دو حکومت، بطوری در قلب این ملت رسوخ دارد که عموم شیعیان با همه فقر خود علاوه بر آن مالیات که دستگاه ظلمه جبراً می‌گیرد، چند فقره مالیات دیگر به اسم زکوة و خمس و ثلث، بدون هیچ اجبار و محض ادای فریضه دین به مجتهدین می‌دهند.» (ش بیست و ششم، ص ۲)

و سال‌ها پیش‌تر از آل‌احمد هم به فکر استفاده و بهره‌وری از این قدرت عرف‌ستیز روحانیت افتاده بودند و دائم از استانبول به عتبات در رفت و آمد بودند، تا همان اصل اعتقادی شیعه را به علمایش بفهمانند. آل‌احمد آن اندازه

از تاریخ تحولات فکری جریان‌های روشنفکری ایران بی‌اطلاع بود که نمی‌دانست مهم‌ترین بهره‌ی عمر و زندگی آقاخان کرمانی بر سر همین اصل اعتقادی و جلب حمایت روحانیون برای سقوط حکومت عرف و سلطنت ناصرالدین شاه به هدر رفت. و حتی نمی‌دانست که آقاخان آن‌گاه به صدا درآمد که از آن همه تلاش سرخورد و دلزده از هرچه آخوند و هرچه قاجار به ملکم نوشت که: «باید قطع نظر از این طایفه‌ی قاجار و چند نفر ملای احمق بی‌شعور» کرد. آل‌احمد نمی‌دانست که در مخالفتش با ورود نظم تمدن غربی و در بازگشتش به اسلام و پناه بردن به قدرت روحانیون، همان‌گونه عمل می‌کرد که پیش‌تر از او، ملکم در اواخر حکومت ناصرالدین شاه عمل کرده بود، با تفاوت‌هایی در راه و روش و دید. تفاوت‌هایی که بیشتر متأثر از شرایط متفاوت زمان بود. زمان قاجار و تفاوت‌هایش با دوره‌ی پهلوی.

چنان‌که پیش‌تر گفته‌ام، آل‌احمد در این ندانستن‌ها و تسلیم شدن‌ها به یک «باور» غلط، تنها نبود. سال‌ها پس از او، احسان طبری روشنفکر مارکسیستی که از زاویه‌ی دید دیگری درباره‌ی تاریخ این دوره، یعنی «فروپاشی نظام سستی و زایش سرمایه‌داری در ایران» سخن آغاز کرد، بی‌آن که حتی آثار ملکم را تورقی کرده باشد، نوشت: «بجاست ملکم خان را نماینده‌ی تمام‌عیار لیبرالیسم و نوگرایی (غرب‌منشی)... بشماریم» و اضافه کرد: «نوشته‌های مفصل ادبی و اجتماعی ملکم در عین آنکه تحول نظریات او و تعمیق نسبی رادیکالیسم اجتماعی او را نشان می‌دهد، حول دو اندیشه عمده دور می‌زند: آزادی بمعنای بورژوازی آن... و نیز ضرورت اخذ تمدن فرنگی.»^{۵۵۴} و کمی بعد این ضرورت را این‌گونه توضیح می‌دهد: «منظور ملکم از نوگرایی و قبول صد درصد یا بقول او "اخذ بدون تصرف" تمدن اروپائی، حکمی که بعدها تقی‌زاده تکرار کرد و بخود منسوب داشت، موافق انواع رسالات او، مبتنی بر درک جدی این تمدن بود.»^{۵۵۵} نظریه پرداز حزب سیاسی، همان حرف‌های آدمیت را بدون ذکر مأخذ، در زوروقی از اصطلاحات مورد علاقه‌ی چپ: رادیکالیسم، لیبرالیسم و آزادی‌های بورژوازی، درهم پیچید و به خورد

خوانندگان داد، بی آن که حتی توضیح دهد نماینده‌ی «تمام‌عیار لیبرالیسم» چگونه به «تعمیق نسبی رادیکالیسم اجتماعی» رسید؟

اگر از روشنفکرانی چون آل‌احمد و طبری که در کار ارائه‌ی نظریات شبه‌تحقیقی، بیشتر ژورنالیست (آن هم فقط به معنی بد آن) بوده‌اند، بگذریم، «عقیده»ی غلطی که درباره‌ی ملکم به همت فریدون آدمیت در تاریخ معاصر ما جا افتاد، آن اندازه رواج و قوام یافت که چون امری بدیهی تلقی گردید و حتی در حوزه‌ی پژوهش‌های دانشگاهی رسمی و غیررسمی، نیز پذیرفته شد. جمشید بهنام، همین هفت یا هشت سال پیش در مقاله‌ای که درباره‌ی تجدد ایران، در مجله‌ی *ایران‌نامه* در خارج از کشور منتشر کرد،^{۵۵۶} نه تنها همان حرف‌های شناخته‌شده‌ی آدمیت را درباره‌ی ملکم تکرار کرد، بلکه در سرتاسر نوشته‌اش که به جهت طولانی بودن آن، در دو شماره منتشر گردید، هیچ اندیشه‌ی تازه‌ای را مطرح نکرد و هیچ نکته‌ی جدیدی را مورد بحث قرار نداد. همه‌ی نوشته‌ی او و همه‌ی آگاهی‌هایی که در آن ارائه شده است، برداشت و اقتباسی است از آن چه که مورخینی چون آدمیت درباره‌ی جریان‌های روشنفکری ایران و تاریخ تجدد در ایران گفته و نوشته‌اند. به‌راستی چرا چنین است؟ چرا روشنفکری ایران، این همه سهل‌انگار، زودباور، ساده‌اندیش و فاقد اصالتِ تفکر و بینش است؟

در جست‌وجوی اصلیت مشروطه

چنان‌که تا کنون دیده‌ایم و خوانده‌ایم، بر خلاف آن‌چه که ممکن است پنداشته شود، نخستین جریان و گروهی که در پی توجیه شرعی و اسلامی «مشروطیت» برآمده‌اند و به‌انحای مختلف با استناد به آیات، احادیث و تاریخ و سنن اسلامی سعی کرده‌اند تاریخچه‌ای برای مشروطیت و مدنیت غربی بیافرینند، روشنفکران عرف‌گرا، لامذهب و درس‌خواندگان فرنگ بودند، از همه‌ی جناح‌های آن، از مدافعان لیبرالیسم غربی چون مستشارالدوله، ملک‌م و آقاخان گرفته تا جریان‌های معروف به سوسیال دموکرات و چپ ایران در آن دوره. اینان هیچ‌کدام اعتقاد واقعی به اسلام نداشتند و احتمالاً جز مستشارالدوله حتی چندان به دین و مذهب پایبند نبودند. با این همه هر یک به قدر وسع و دانش و مایه‌ی خود، در ایجاد این «توهم» و این نوع «این‌همانی» سهم و شریک شدند. «توهمی» که مدعی بود اساس مدنیت غربی یعنی مشروطیت و حتی دموکراسی در معنای عام آن، از اسلام برگرفته و اخذ شده است و «اُس و اساس» آن مبتنی بر حقایق اسلامی است. بر اساس همین «توهم» به توجیه شرعی اساسی‌ترین اصول و دستاوردهای مشروطیت، قیام کردند. موفق هم شدند که بخش عظیمی از روحانیون را با خود هم‌صدا و هم‌نظر کنند و زمینه‌ای عمومی‌تر برای مشروع و اسلامی جلوه‌دادن مشروطیت و نظام دموکراسی غربی فراهم کنند. مشروطیت و نظامی که همه‌ی درخشش و اهمیتش و در اصل و اساسش از همان جایی آغاز شده بود که کار دین از سیاست جدا می‌شد و هستی‌اش از جدایی کامل دین و سیاست، مایه می‌گرفت، تا با جایگزین کردن قوانینی زمینی، وضع‌شده و قراردادی و ساخته و پرداخته‌ی دست انسان،

به جای قوانین الهی و شرعی، به هستی انسان متجدد، معنایی تازه دهد. اما روشنفکران ایرانی «تجدد» شان این‌گونه آغاز شد که اساس قوانین وضعی و قراردادی و اصول آیین تمدنی را که از بنیاد با دیانت و دین‌باوری بیگانه بود، با دیانت و قوانین شرعی و اصول آن، آشتی، و صورتی مقبول و شرعی و دیانتی از آن ارائه دهند. این است حکایت پر تناقض «تجدد» در ایران. امری که تاکنون به درستی شناخته نشده و بدون شناخت اساسی و بنیادی آن، سخن از تجدد در ایران، راه به جایی نمی‌برد. تا این تناقض در مقام نظر و در لابلای نوشته‌ها و کتاب‌ها مطرح بود، چندان مشکلی رخ نمی‌داد، اما آن‌گاه که کار به عمل کشید یعنی با آغاز کار مجلس اول، مشکل با ابعاد تازه‌ای آغاز شد و مشکل چنین «تجددی» تناقض‌های اساسی‌اش را در خانه‌ی ملت ایران یعنی مجلس ملی‌ای که می‌بایست عملاً اصول این تمدن را به اجرا درآورد، به رخ مردم ما کشید، نشان داد که تلاش مستمر روشنفکران ایرانی در دیانتی و شرعی کردن یک امر کاملاً دنیایی و غیردینی و غیرشرعی، چه مصایب و نتایج بغرنجی به بار آورد.

اما فقط این روشنفکران عرف‌گرا نبودند که در ایجاد این «توهم»، صادقانه عمل نکردند. روحانیون مشروطه‌خواه هم آگاهانه شریک جرم آنان شده بودند، متهمی هرگروهی با اهداف و خیالات و استدلال‌های خود، هرگروهی به فکر و چاره‌ای و به گفته آیت‌الله مازندرانی «علی کل حال، مادامی که اداره استبدادی سابقه، طرف بود، این اختلاف مقصد بروزی نداشت. پس از انهدام آن اداره معلونه، تباین مقصد علنی شد. ماها ایستادیم که اساس را صحیح و شالوده را بر قوایم مذهبی که ابدالدهر خلل‌ناپذیر است، استوار داریم. آنها [روشنفکران عرف‌گرا و غیرمذهبی] هم در مقام تحصیل مراودات خودشان بتمام قوا برآمدند. هرچه التماس کردیم که... مشروطیت ایران جز بر اساس قویم مذهبی ممکن نیست استوار و پایدار بماند، بخرج نرفت... و به کمال سرعت و فعالیت در مقام اجراء مقاصد خود برآمدند.»^{۵۵۷}

در میان جریان‌های مذهبی و غیرمذهبی، دو چهره‌ی شاخص یعنی میرزا

فتحعلی آخوندزاده و شیخ فضل‌الله نوری از دو جناح مختلف و مخالف، از ابتدا تا انتها، هریک با استدلال‌ها و دنیا‌های خود، آن یکی با تلاش مستمر روشنفکران و این یکی با تلاش روحانیون و روشنفکران در شرعی جلوه دادن این مدنیت جدید به مخالفت پرداختند. اگر صدای آخوندزاده حتی در جرگه‌ی جریان‌های روشنفکری ایران درست شنیده نشد، اما صدای شیخ فضل‌الله شنیده شد، دیر شنیده شد و در بدترین شرایط. به بدترین شیوه‌ها هم خفه گردید. نوری به جهت همکاری‌هایش با استبداد محمدعلی شاه و دست داشتن در تشویق و حمایت شاه به کشتار مردم تبریز و در تحریک و تحریض او به قلع و قمع مشروطه‌خواهان، «مجرم» سیاسی بود،^{۵۵۸} اما به عنوان عالم متشرعی که حفظ و حراست شریعت را در وظیفه‌ی خود داشت، مجتهدی بود که از قضا در تحلیل‌ها و سخنانش آن چه که درباره‌ی تناقض این تجدد ایرانی و مشروطه‌ی جدید با شرع می‌گفت، صادق بود و راستگو. روشنفکری ایران و بدتر از آن روحانیون مشروطه‌خواه، با خشم و تهمت و افترا و حتی تکفیر و توییح، یعنی همان حربه‌ی شناخته شده‌ای که به بدترین شیوه‌ها مورد استفاده یا سوءاستفاده خود نوری قرار گرفته بود، با او به مقابله پرداختند و ساده‌لوحانه اندیشیدند که با اعدام مجتهدی، می‌توانند سرپوشی بر اصل تناقض «تجدد ایرانی» و «مشروطه ایرانی» نهند. نوری به بدترین شیوه‌ها اعدام گردید، اما ملت ما تاوان چنان تناقضی را که میراث روشنفکری ایران، چه مذهبی و چه غیرمذهبی بود با استقرار «حکومت جمهوری اسلامی» پرداخت. تاوانی که اگر اصولی بنگریم، ریشه در همین تلاشی داشت که می‌خواست از مدنیتی غیردینی، صورتی دینی و تاریخچه‌ای اسلامی ارائه دهد. تلاشی از سر ناگزیری که به ساده‌لوحی و ساده‌گیری هم انجامید. آن چنان ساده‌لوحی‌ای که نزدیک به صد و شش سال قبل در لندن، ملکم در یک سخنرانی به زبان انگلیسی، به مخاطبان مسیحی مذهب خود می‌گفت: اگرچه اصول اسلام با اصول مسیحیت جز در یک مورد، آن هم تعدد زوجات، تناقضی ندارد، اما «مردم آسیای صغیر همچنان تاریخ جنگ‌های صلیبی را به خاطر دارند،

می‌اندیشند که سیاست جدید شما، همان جنگ صلیبی است، اما در شکلی تمدنانه‌تر: "جنگ صلیبی علمی." و همچنان این آیین مسیحیت است که به اسلام حمله می‌کند. این بار به جای آن که با ارتش به جنگ اسلام آید با علم، با سیاست، با تجارت و قدرت مالی به جنگ آمده است. در چنین شرایطی با هر چیزی که از اروپا بیاید مخالفت می‌کنند و باید هم مخالفت کنند.^{۵۵۹} حتی اگر آن چیز، اصول تمدن شما باشد. گرچه اصل تمدن شما از اسلام گرفته شده است، برای اخذ آن تنها راهی که باقی می‌ماند این است که بگوییم این اصول از آن خود اسلام است و تماماً اسلامی است. با چنین شیوه‌ای «به آسانی می‌توان اصول تمدن را گرفت و گفت که این اصول از اسلام اخذ شده است و چنین چیزی ثابت شدنی هم هست.» چرا که برای هر چیزی در «قرآن و اقیانوس احادیث اسلامی» منشأ و مبنایی می‌توان یافت، و این حقیقتی است که «اصول تمدن، اصول حقیقی دین ماست که اروپایی‌ها اخذ کرده‌اند.»^{۵۶۰} ملکم همین مطالب را که به زبان انگلیسی و به مخاطبان انگلیسی می‌گفت در روزنامه‌ی قانون نیز، از زبان یکی از امنایش خطاب به سفرای خارجی می‌گفت:

یکی از خبط‌های شما این است «که وقتی می‌خواهید در ممالک ما محرک ترقی بشوید، قوانین و رسوم فرنگستان را از برای ما سرمشق قرار می‌دهید. این سبک بکلی غلط است. در ممالک اسلام هر نظمی که از خارج بیاید نه ریشه خواهد داشت، نه ثمر. چرا دولت عثمانی با همه تقویت‌های دول شما از تنظیمات خود هیچ فایده نبرد؟ بعلت اینکه وزرای عثمانی خواستند تنظیمات را از فرنگستان بیاورند و این محال بود. در مملکت اسلام، نظم باید ناچار از خود اسلام ظهور بکند. [دیگر آنکه] خرابیهای ملک ما چه دخلی به اسلام دارد. همه این خرابیها مستقیماً نتیجه آن مراسم مستبده است که در این چند هزار سال کل اقالیم آسیا را مسخر داشته... روح حریت اسلام و اصول ترقی را... مقهور ساخته است. در دنیا هیچ نظم و حکمتی نمی‌بینیم که مبادی آن یا در قرآن یا در اقوال ائمه یا در آن دریای معرفت اسلام که ما احادیث می‌گوئیم

و حدود و وسعت آن خارج از تصور شماست، بطور صریح معین نشده باشد.»
(ش سی و ششم، ص ۳)

بر روال همین نوع اندیشه و همین شیوه‌ی شگفت‌تقلیل دادن‌ها و این همانی‌ها بود که مستشارالدوله همه‌ی «اصول قوانین فرانسه» را با «قرآن مجید مطابق» می‌یافت و خاتمه‌نویس کتاب میرزا آقاخان کرمانی، میرزا حسن خان تفرشی «منطق‌الملک»، نه تنها از مردم استمداد می‌کرد که در «تأسیس قوانین عدلیه، موافق احکام الهیه که مبنی و مبتنی بر حقیقت و اس و اساس مشروطیه... است» بکوشند و «حقوق هیئت عمومیه را در تحت صیانت قوانین نبویه» برپا دارند، بلکه صریحاً بر این نکته انگشت می‌نهاد که «جمیع هوشمندان و مطلعین بر حقایق تاریخیه در اروپا مقرر و معترفند که قوانین سیاسیه و مدنیه و تاریخیه آنها، مقتبس از اسلام است.»^{۵۶۱}

چنین اقتباسی حتماً تاریخچه‌ای هم باید داشته باشد و این هم تاریخچه‌ی آن که روحانیون مشروطه خواه بر اساس نوشته‌های روشنفکرانی چون ملکم و آقاخان به دست دادند: نویسنده‌ی رساله‌ی «مکالمات مقیم و مسافر» که پیش‌تر درباره‌ی آن بحث کرده‌ام، روحانی مشروطه خواهی بود و در نتیجه‌ی تبلیغات روشنفکران عرف‌گرا چنین می‌اندیشید که «مشروطه، اس و اساس اسلام... و عین اسلام و اسلام همان مشروطه است و مشروطه خواهی، اسلام خواهی است.» در پاسخ این پرسش که اگر «مشروطه، قانون اسلام است»، پس چرا «غالب دولت فرنگستان مشروطه» اند؟ چنین جواب می‌داد:

«خاتم انبیا صلی الله علیه و آله وسلم قانون مشروطه را از برای امت خود قرار داد، آن قانون را مرتب فرموده، امت آن حضرت... بقوه و قدرت آن قانون رفته رفته به دوثلث از ربع مسکون مستولی شده و روزبروز بر عزت و قدرت و شوکت خود افزودند... تا در اواسط قرن چهارم ظاهراً اختلاف کلمه بدرجه قصوی رسید و تمام ملوک نصاری از غلبه مسملین به تنگ آمده، با هم متفق شده،... رو به بلاد مسملین نهادند و جنگ صلیب مشهور را برپا نمودند. صلاح‌الدین ایوب... با

عدهٔ قلیل از مسلمین رو به جنگ آنها نهاد و چنانچه در تواریخ مشهور است آنها را شکست داده، رو بفرار نهادند. پس از انقضاء این واقعه، دولت انگلیس در صدد تحقیق مطلب [یعنی علت شکست] برآمدند که سبب آن غلبه... چه بوده؟ عقلاء خود را بطرف بلاد مسلمین فرستادند و در صدد تحقیق برآمدند. پس از اندک زمانی بر آنها معلوم شد که سبب غلبهٔ مسلمین هیچ نیست مگر آئین مشروطیت و قوهٔ قانونِ شریعت اسلام که مبنی بر اتحاد و اتفاق و برادری و عدل و مساوات است. این بود که بعد از استکشافِ حال، پیروی قانون اسلام را نموده، از سلاطین خود استدعای مشروطیت کردند. بعد از جنگ و خونریزی زیاد، مابین دولت و ملت، بمقصد خود رسیدند و از همانروز، روز بروز ببرکت قانون اسلام بر عزت و شوکت و قدرت خود افزودند و ما مسلمانهای بیچاره، دست از آن قانون برداشته و حال خود را تباه و روزگار خود را سیاه نمودیم...»^{۵۶۲}

در این که جنگ‌های صلیبی باعث آشنایی اروپاییان با مدنیت اسلامی شد و از آن تأثیر پذیرفتند، تردیدی نیست. اما این واقعیت تاریخی چه ربطی دارد به آن نوع جعلیاتِ عوام‌فریب که خاتمه‌نویس کتابِ میرزا آقاخان کرمانی بگوید که «همهٔ قوانین سیاسی و مدنی و تاریخی» اروپا «مقتبس از اسلام است» و بدتر از آن بنویسد که «اس و اساس مشروطیت» موافق همان «احکام الهیه» اسلامی است. باز تاب جعلیات روشنفکرانه‌ای از آن دست، وقتی بیان آخوندی می‌یافت، همان چیزی می‌شد که از زبان نویسنده‌ی رساله‌ی «مکالمات مقیم و مسافر» خوانده‌ایم. جعلیاتی که به‌انحای مختلف در نوشته‌های بسیاری از روشنفکران مشروطه‌خواه، اعم از مذهبی و غیرمذهبی، روحانی و غیرروحانی تکرار می‌شد، تا به‌شیوه‌ی یک سنت کهن و دیرپای ایرانیان، برای یک مدنیت و ایدئولوژی غیرایرانی، تاریخچه‌ای خودی و آشنا بسازند. تاریخچه‌ای اسلامی یا ایرانی. روایت تاریخچه‌ی ایرانی آن را از روزنامه‌ی مجلس پیش‌تر

به دست داده‌ام.

آیت‌الله نائینی مجتهد معروفی که با نوشتن «تنبيه الامه و تنزيه المله» مهم‌ترین کتاب این عصر را در تطبیق شرعی مشروطیت با موازین فقه شیعی و اسلامی نوشته است، در ابتدای کتابش چنین می‌نویسد: «مطلعین بر تواریخ عالم» می‌دانند «که ملل مسیحیه و اروپائیان قبل از جنگ صلیب... از تمام شعب حکمت علمیه بی‌نصیب بودند... [و] از علوم تمدنی و حکمت عملیه و احکام سیاسیه هم... بی‌بهره بودند» تا آن که پس از جنگ‌های صلیبی و «آن واقعه عظیمه» به فکر افتادند و عدم موفقیتشان در جنگ را به «عدم تمدن و بی‌علمی خود مستند دانستند» و برای رفع و علاج این «ام‌الامراض» بی‌علمی، «عاشقانه در مقام طلب برآمدند» و «اصول تمدن و سیاسات اسلامی را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت، علیه افضل الصلوة والسلام و غیرها اخذ و در تواریخ سابقه خود، منصفانه بدان اعتراف» نمودند. اما «سیر قهقرایی و گرفتاری اسلامیان» باعث شد که «حتی مبادی تاریخیه سابقه هم تدریجاً فراموش» شود تا این که «در این جزء زمان [عصر مشروطه] ... سیر قهقرائیه مسلمین به آخرین نقطه... رسید [و] عموم اسلامیان بحسن دلالت و هدایت پیشوایان... دین و آئین خود... بحقوق مشروعه ملیه و مشارکت و مساواتشان در جمیع امور با جائزین پی بردند.»^{۵۶۳} شیخ اسماعیل محلاتی، مجتهد معروفی که رسالاتش مورد تأیید مراجع بزرگ تقلید یعنی مازندرانی و خراسانی هم بود، در «الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه» می‌نویسد: «امور سیاسیه و قواعد تمدن حالیه... که از طرف اروپا به اطراف عالم نشر کرده... اصل آنها چنانچه بر اهل تاریخ مخفی نیست، مأخوذ است از کتب اسلامی و قران شریف...»^{۵۶۴} ملا عبدالرسول کاشانی روحانی مشروطه خواه دیگر، تا آن جا پیش می‌رفت که می‌گفت، این که در اخبار و احادیث آمده است که پس از ظهور امام زمان «اول کسی که عقب آن حضرت نماز می‌خواند، حضرت عیسی علیه‌السلام است»، شاید به این جهت باشد که «مأمومین» یعنی پیروان «آن حضرت... اصل قوانین پیغمبر ما را بدون زیاده و

نقصان به دست آورده و معمول داشته‌اند.»^{۵۶۵} و لابد علتش هم این است که «طریقه حضرت عیسی... طریقه تمدن نبود» و آن حضرت مبلغ «رهبانیت» بود. حال آن که پیغمبر ما فرموده «لا رهبانیه فی الدین» اما «امت حضرت عیسی علیه السلام از آن جا که طریقه تمدن [اسلامی] را تا متر مربی برای مقامات انسانیت دیدند، هرچند نبوت پیغمبر ما را بلفظ قبول نکردند، اما به آن اندازه رشته تبعیت آنحضرت را برگردن نهاده‌اند که بالکلیه ترک طریق پیغمبر خود را گفته و به همه جهت طریقه تمدن که طریقه پیغمبر ما است پیشنهاد خود کرده، پس از آن تمام آداب و قوانین تمدن را بجزئی کم و زیاد [تماماً] اخذ و معمول داشته‌اند.»^{۵۶۶}

و به قول مشروطه‌خواه دیگری، از میان همه‌ی دولت‌های مشروطه، «اول سلطنت مشروطه بسیار بافایده [ای] که در عالم رخ گشود و روی زمین را نورانی کرد، سلطنت اسلامی بود که بمذهب شیعه و سنی، سلطنت اسلامی، مشروطه است» و «عدل و مساواتی» هم که مشروطه‌خواهان آن همه از آن دم می‌زنند، معنایش این است «که اهل یک دین و مذهب همه با هم برادر و برابر باشند و این را سایر خلق از دین اسلام برداشته‌اند که فرمود: انما المؤمنون اخوة.»^{۵۶۷}

بدین ترتیب وقتی مشروطه در اساس، امری اسلامی دانسته شد و همه‌ی اصول و قوانین آن تماماً مأخوذ از قوانین اسلامی تلقی گردید، ناگزیر سخن در چند و چون و کیف این پدیده‌ی اسلامی شده یا اسلامی بوده، فقط در صلاحیت مجتهدین و علمای شرع است که شریعت اسلامی را مثل کف دستشان، خوب می‌شناسند. یعنی به روشنفکر عرف‌گرا، دیگر این فضولی نمی‌رسد که درباره‌ی «مشروطه ایرانی» یا اسلامی اظهار نظر کند. و درست همین جا بود که روشنفکران عرف‌گرا و نمایندگان آنها دریافتند که چه کلاه گشادی به سرشان رفت. و چه دسته‌گلی به آب دادند. پس شروع به تق‌نق کردن و به اصطلاح امروزی تر و خودمانی تر «دبه» درآوردن کردند.

نمونه‌ی بارز این نوع دبه درآوردن‌های روشنفکران عرف‌گرا در روزنامه‌ی

صور اسرافیل که ارگان غیررسمی مشروطه خواهان عرف‌گرای ایران بود، می‌توان دید. دهخدا برجسته‌ترین طنزنویس سیاسی این دوره و مهم‌ترین نویسنده‌ی همین روزنامه‌ی صور اسرافیل بوده است. مطلبی که در ذیل نقل می‌کنم طنز نیست و گرچه به گوهر، یک شوخی سفسطه‌آمیز است، اما سخنی است که در نهایت جدیت، خطاب به کسانی نوشته شده است که به نوشته‌های صور اسرافیل و نوع تعبیرات و تفسیرات آن درباره‌ی مفهوم حریت و مساوات یعنی آزادی و برابری در مشروطه، ایراد داشته‌اند. استدلال صور اسرافیل به‌طور خلاصه این است که گرچه درست است که قوانین مشروطه با قوانین الهی، احکام قرآن و اصول حقه‌ی اسلامیۀ مطابق است و مشروطه هم در اوایل اسلام یعنی در دوره‌ی خلافت خلفای راشدین وجود داشته است و بعداً اروپایی‌ها از ما گرفته‌اند، اما بعد از هزار و دویست و کسری سال از آن تاریخ، ما قوانین مشروطه را فراموش کرده‌ایم و باید از زبان اروپایی‌ها ترجمه کنیم و بعد از گذشت آن همه زمان، حالا دیگر مثل این است که ما با «سلطنت مستحدثه [تازه] مشروطه» سروکار داریم. بهتر است که بخشی از عین نوشته‌ی روزنامه‌ی صور اسرافیل را که به «حضور مبارک حجج اسلام و علمای کرام و طلاب ذوی‌العز و الاحترام و عموم برادران اسلامی و اخوان دینی» نوشته شده است، نقل کنم:

«امروز قریب یکسال و نیم است که رسماً و بیش از سی‌چهل سال است که در پرده و خفا، مسلمین ایران دم از مشروطه می‌زنند و چنانکه دیدیم و دیدید برای تحصیل این جوهر نفیس، از بذل جان و صرف مال مضایقه نمی‌نمایند، ولی بلاشک و به تصدیق عقلای هر ملک، هنوز به اهمیت این خواهش برنخورده و بزرگی و عظیم اینمطلب و لوازم و مقتضیات آنرا نشناخته‌اند، بحدی که ما امروز مجبور شده‌ایم بایشان بگوئیم تغییر سلطنت مستبده به مشروطه، مسأله تبدیل حکومت فلان قریه نیست بلکه این بساط، بساط مخصوصی است که بعد از خلفای

راشدین از عالم اسلامی رخت بربست و الان یکهزار و دویست و کسری است که نه تنها ما اساس سلطنت مشروطه را بطاق جهل و نسیان گذاشته‌ایم، بلکه تاریخ اسلامی هم حتی نام آنرا فراموش کرده است تا چه رسد به اصول و اوضاع و معلومات آن که بهیچوجه در دست نیست. سلطنت مشروطه چنانکه خود بنفسها شخصیت جدا و علیحده دارد، اصول و ترتیبات و علوم آن نیز از سلطنت مستبده مجزا است و آن اصول و ترتیبات و علوم هرچند موافق با احکام قرآن و اصول حقه اسلامی است، لیکن بواسطه بُعد زمان و فراموشی مسملین از آن، امروز طوری شده که ما مجبوریم اصطلاحات آنرا از زبانهای خارجه که مدتی است در تکمیلش کار میکنند بگیریم، زیرا چنانکه گفتیم هر اساس مخصوصی، معلومات مخصوصه دارد و بیان هر معلومات مخصوصه نیز لغات و اصطلاحات مخصوصه میخواهد، به واگنچی ساربان نمیتوان گفت و تلگراف را پروانه و برید نمیتوان نامید، وگر نه از فهماندن معنی و مقصود عاجز میشویم و همینطور که تاحالاً گنگ و گیج مانده‌ایم الی‌الابد خواهیم ماند. یعنی امروز اگر ما بخواهیم واقعاً دارای سلطنت مستحدثه مشروطیه باشیم ناچار لغات مستحدثه مشروطه می‌خواهیم.»^{۵۶۸}

اما کار، در محدوده جنگِ الفاظ خلاصه نمی‌شد. جنگ کلمات، از پسِ جنگ عمیق‌تری سر برمی‌کشید: جنگ عمیق‌تری بر سرِ مفاهیم اساسی و اصولی، و به آسانی هم نمی‌شد از چنین جنگی خلاصی یافت. هنوز فرمان مشروطیت صادر نشده بود که در جمع گروهی مشروطه‌خواه، در حضور مجتهد تبریز، یکی ندا در داد که «دولت مشروطه داده است» گفتند سندش کجاست و تلگرافش کو؟ «گفت: دولت بشما مجلس مشورت داده است و تلگراف آنها رسیده است. من خبر دارم، حاج علی گفت: ما مشروطه می‌خواهیم نه مجلس مشورت. گفت: مجلس مشورت، همان مشروطه است.

حاج علی آشوب کرد که من مردمِ عوام هستم جز لفظ مشروطه چیزی نمیدانم، باید این لفظ را بدهند، لفظ دیگری بکار نمیخورد. قال و مقال زیاد شد و هرکسی حرفی زد. آقا میرهاشم گفت: نزاع لفظی است. آقا میرزا علی اکبر خطاب به آقا میرهاشم کرد که: جناب آقا راحت بنشینید و فساد نکنید و کار ما را معیوب ننمایید...»^{۵۶۹}

ظاهراً بعضی از مردمِ «عوام» آن روزگار، هوشیارتر و روشن‌بین‌تر از روشنفکران زمانه‌ی خود بودند. از این جماعت «عوام» هوشمند و روشن‌بین باز هم حکایت‌های خواندنی‌تری در دست است و این بار راوی تقی‌زاده است و زمان، زمانی است که محمدعلی شاه بر سریر قدرت نشسته است و کشمکش‌ها و دعوای «مشروع» با «مشروطه» آغاز شده است. تقی‌زاده می‌گوید: «انقلاب ثانوی تبریز و طهران آخر منتهی به این شد. مخبرالسلطنه میانه شاه و ملت، رفت و آمد میکرد. شاه میگفت من مشروع را قبول دارم نه مشروطه را. آخوندها گفتند بلی این درست است ما مدعی شدیم. آقا سید عبدالله بهبهانی و دیگران گفتند مشروع درست است. در این بین مشهدی باقر بقال، وکیلِ صنف بقال فریاد کرد و به علما گفت: آقایان ما عوام این اصطلاحات عربی سرمان نمیشود، ما مشروطه گرفته‌ایم. سعدالدوله مدعی شد گفت: اصلاً مشروطه درست نیست غلط است. این را اوایل که از فرانسه ترجمه کردند «کنستی توسیونل» را «کوندیسیونل» کردند. در صورتیکه درست نبود.»^{۵۷۰}

در نوشتن متمم قانون اساسی، کشمکش‌ها بر سر اصول و بر سر مبانی اساسی، دیگر در محدوده‌ی لفظ باقی نماند. صورت مشخصی هم به خود گرفت. طرفداران شریعت سخت ایستادند که مجلسی که به ما وعده داده شده بود، مجلسی بود که می‌بایست تماماً مبتنی بر شرع باشد. عرف‌گرایان به این استناد می‌کردند که کار مجلس وضع قوانین دولتی است برای مقید کردن سلطنت و برای اداره‌ی امور دولت و نه چیز دیگر. یعنی ما در کار شرع مداخله نمی‌کنیم و قوانینی هم مخالف شرع تصویب نمی‌کنیم. مخالفان می‌گفتند: با

وجود قوانین شرع، وضع قوانین عرف که لازم‌الاجرا باشد، بدعت است و اگر ریگی به کفش ندارید، باید تمام قوانین عرفی یا دولتی هم که وضع می‌شود، مطابق شرع باشد تا بدعتی پیش نیاید و تشخیص این که کدام ماده موافق یا مخالف شرع است، فقط در عهده‌ی مجتهدین است. در غیر این صورت مجلس، مجلس اسلامی نخواهد بود و منظور از شورای ملی، مجلس شورایی است که مطابق موازین شرع تصمیم بگیرد. سخن شیخ فضل‌الله نوری روشن و بی‌ابهام بود، می‌گفت:

«ایها الناس! من بهیچوجه منکر مجلس شورای ملی نیستم، بلکه من مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس میدانم... صریحاً می‌گویم همه بشنوید و به غائبین هم برسانید که من آن مجلس شورای ملی را می‌خواهم که عموم مسلمانان آن را می‌خواهند. باین معنی که البته عموم مسلمانان مجلسی می‌خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد و برخلاف قرآن و برخلاف شریعت محمدی ص، و برخلاف مذهب مقدس جعفری قانونی نگذارد. من همچنین مجلسی می‌خواهم. پس من و عموم مسلمین بر یک رأی هستیم. اختلاف میانه ما و لامذهبهاست که منکر اسلامیت و دشمن دین حنیف هستند.»^{۵۷۱} پس امکان ندارد که بر مشروطیت ما و بر مجلس شورای ملی ما «آثار پارلمنت پاریس و انگلیس... مترتب گردد و قانون آزادی عقاید و اقلام و تغییر شرایط و احکام از آن گرفت و بر افتتاح خمارخانه‌ها و اشاعه فواحش و کشف مخدرات و اباحه منکرات نائل گردید.»^{۵۷۲}

شیخ نوری با چنین نگاهی به مشروطیت و مجلس شورا، بر سر اصل دوم متمم قانون اساسی لایحه‌ای نوشت که در بخشی از آن آمده بود که در مجلسی که تأسیس شده، «باید در هیچ عصری از اعصار مواد احکامیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیر الانام علیه الصلوة والسلام نداشته باشد و معین است که تشخیص مواد موافقت و مخالفت قوانین موضوعه

مجلس شورای ملی با قواعد اسلامیه، در عهدۀ علمای اعلام... بوده و هست. لذا مقرر است در هر عصری از اعصار انجمنی از طراز اول مجتهدین و فقها و متدینین تشکیل شود که قوانین موضوعۀ مجلس را قبل از تأسیس در آن انجمن علمی به دقت ملاحظه و مذاکره نمایند. اگر آن چه وضع شده، مخالف با احکام شرعیه باشد، عنوان قانونیت پیدا نخواهد کرد و امر انجمن علمی در این باب مطاع و متبع است و این ماده ابداً تغییرپذیر نخواهد بود.»^{۵۷۳}

کسروی می نویسد: «با این دستبردها قانون اساسی پرداخته شد... آن را در مجلس خواستندی خواند که نمایندگان» بر آن صحه نهند. «نمایندگان آذربایجان... بخشم آمدند و با هم چنین نهادند که... در مجلس از خوانده شدن جلوگیری کنند. چه میدانستند که اگر خوانده شود، بیشتر نمایندگان» آن را صحه خواهند نهاد و «کار از کار خواهد گذشت.» وقتی «گفتگو از قانون اساسی بمیان آمد، تقی زاده گفت: باید بار دیگر در کمیسیون خوانده شود تا بمجلس بیاید. شیخ حسین شهیدی ایراد گرفته گفت: این آقایان همان اشخاصی بودند که میگفتند تبریز و رشت و زنجان بهم خورده، حالا چطور شد میگویند سه دفعه باید قرائت شود. اگر مقصود از این اصلاح تغییری است که منافی با شرع باشد محال است بشود. اگر مقصود تطبیق با قوانین شرع است بهتر از این تصحیح و تنقیح نمیشود که شده. تقی زاده پاسخ داد و پافشاری نمود و قانون خوانده نشد. بدینسان از بک آسبی که نزدیک شده بود، جلوگیری گردید.»^{۵۷۴}

و باز درباره‌ی اهمیت نقش تقی زاده چنین می نویسد: «اگر تقی زاده جلو نگرفتی و قانون اساسی با دستبردهای علما در مجلس خوانده شدی، هر آینه پذیرفته گردیدی.»^{۵۷۵} لایحه‌ی پیشنهادی شیخ فضل الله با تصحیحات و تغییرات نسبتاً مهمی که نقش تقی زاده در نگارش آن مشخص است، بدین صورت به تصویب رسید:

«... در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیۀ آن مخالفتی با قواعد مقدسه‌ی اسلام و قوانین موضوعۀ حضرت خیر الانام، صلی الله علیه و آله، نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد

اسلامیه بر عهده‌ی علمای اعلام... بوده و هست. لهذا رسماً مقرر است: در هر عصری از اعصار، هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند، به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه، اسامی بیست نفر از علما که دارای صفات مذکوره باشند، معرفی بمجلس شورای ملی بنمایند، پنج نفر از آنها یا بیشتر، بمقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا بحکم قرعه تعیین نموده، بسمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان می‌شود بدقت مذاکره و غوررسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه‌ی اسلام داشته باشد، طرح ورد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند. و رأی این هیئت علما در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة عصر، عجل الله فرجه تغییر پذیر نخواهد بود.»^{۵۷۶}

بدین ترتیب چند نکته‌ی اساسی در اصل تصویب شده، اضافه شد که واجد اهمیت بسیار بود. یکی از آن نکات مهم، مسئله‌ی مطلع بودن مجتهدین از مقتضیات زمان است. نکته‌ی بسیار مهم دیگر این که در لایحه‌ی پیشنهادی شیخ فضل الله آمده بود که انجمنی از علما بر مجلس و قوانین و مصوبات آن نظارت کنند. یعنی انجمنی از علما که فائق بر مجلس باشند و مستقل از آن. حال آن که در طرح تصویب شده، هیئت پنج نفری، جزوی از مجلس است. سازمان و تشکیلاتی جداگانه ندارد. نکته‌ی دیگر این که انتخاب این مجتهدین به عهده‌ی مجلس گذاشته شده است. بدین صورت که مراجع، اسامی بیست نفر مجتهد را به مجلس بدهند و نمایندگان مجلس از میان آنها حداقل پنج نفر را به اتفاق آرا یا به حکم قرعه انتخاب کنند. شیوه‌ای که برای انتخاب حداقل پنج مجتهد، مجتهدینی که مطلع از مقتضیات زمان باشند، در نظر گرفته شده بود، دست مجلس را باز می‌گذاشت که علمایی چون شیخ فضل الله نوری را در هیئت پنج نفری انتخاب نکنند. به همین جهت با آن که اصل اساسی پیشنهادی

شیخ فضل‌الله، یعنی نظارت مجتهدین بر قوانین مجلس و عدم مخالفت آن قوانین با شرع پذیرفته شد، اصل تصویب شده مورد موافقت شیخ و یارانش قرار نگرفت و کشمکش‌ها روزه‌به‌روز عمق بیشتری می‌یافت.

مخالفت شیخ فضل‌الله با «مشروطیت» که پیش‌ترها بیشتر از امری کاملاً اعتقادی و عقیدتی سرچشمه می‌گرفت، این زمان به مسائل و خودخواهی‌های شخصی هم آلوده شده بود. او بی‌تردید از مجتهدین طراز اول ایران بود و اگر لایحه‌ی پیشنهادی او به همان صورتی که او نوشته بود تصویب می‌شد، حضور او در مجلس علمایی که می‌بایست بر قوانین وضع‌شده‌ی مجلس نظارت کنند، حتمی و قطعی بود. اما ترفندی که مجلس در تصحیح و تصویب لایحه‌ی تصحیح‌شده به کار برد، به آسانی می‌توانست راه را بر ورود مجتهدانی چون شیخ فضل‌الله یا هر مجتهد مخالف دیگر ببندد. درست به همین دلیل، مخالفت‌های بعدی شیخ فضل‌الله با اصل تصویب شده و مجلس ملی، بیشتر جنبه‌ی شخصی به خود می‌گرفت و گرنه حتی دو مرجع بزرگ شیعیان، در اصل با طرح پیشنهادی شیخ فضل‌الله هیچ مخالفتی نداشتند و حتی در آغاز کشمکش‌ها به تأیید او هم برآمدند و در تلگرافی به مجلس ملی از لایحه‌ی پیشنهادی او به‌عنوان «اهم مواد لازمه» برای «حظ‌اسلامیت» اساس مجلس یاد کردند و نوشتند: «ماده شریفه ابدیه... از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس است و چون زنادقه عصر بگمان فاسد حریت، این موقع را برای نشر زندقه و الحاد مغتنم و این اساس قویم را بدنام نموده، لازم است ماده ابدیه دیگر در دفع این زنادقه و اجرای احکام الهیه... و عدم شیوع منکرات درج شود تا بعون‌الله تعالی نتیجه مقصود بر مجلس محترم مترتب و فرقه ضاله مایوس و اشکالی متولد نشود.»^{۵۷۷}

وقتی اصل دوم با همان ترفندها و تصحیحات به تصویب رسید، چون مقصود اصلی یعنی نظارت مجتهدین بر قوانین مجلس و عدم مخالفت مواد قانون با قواعد مقدسه‌ی اسلام و قوانین موضوعه‌ی حضرت خیرالانام به‌روشنی حاصل شد، دو مرجع بزرگ شیعیان، مازندرانی و خراسانی به تأیید آن

برآمدند و کار را خاتمه یافته دیدند. آن دو در تلاشی که می‌کردند به خودخواهی‌ها و مسائل شخصی آلوده نبودند و درست به همین دلیل مخالفت‌های بعدی شیخ فضل‌الله را به خودخواهی‌ها و اغراض شخصی او تعبیر کردند. مازندرانی در تلگرافی تصریح کرد که «جماعتی از اهل علم» که باز به مخالفت با مجلس ادامه می‌دهند یا در پی «ملاحظه‌تعیینات» شخصی خود هستند یا آن که «بتحریک بعضی از مستبدین، علم مخالفت بر فراشته» اند.^{۵۷۸} این «تعیینات» و مسائل شخصی روحانیون مخالف، در مذاکرات مجلس هم به انحای مختلف مورد اشاره قرار گرفت. در یکشنبه سوم جمادى‌الثانی ۱۳۲۵ قمری (۲۲ تیر ۱۲۸۶ شمسی) در مجلس ملی، متن تلگراف سه تن از مراجع بزرگ، مازندرانی، خراسانی و حاجی میرزا حسین، نجل حاجی میرزا خلیل قرائت شد، هر سه مرجع در متن تلگراف خود تصریح کردند که این مجلس که «تأسیس آن برای رفع ظلم و اغاثه مظلوم و... امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترفیه حال رعیت و حفظ بیضه اسلام است، قطعاً عقلاً و شرعاً و عرفاً راجح، بلکه واجب است و مخالف و معاند او، مخالف شرع انور و مجادل با صاحب شریعت است...»^{۵۷۹}

اما در مجلس چه می‌گذشت؟ آقا میرزا فضل‌علی آقا می‌گفت: «از نحوست دو ظلم ما به این مجلس رسیدیم، یکی از [ظلم] دیوان، یکی از [ظلم] چنین علما. هیچوقت ما چنین علما را علما نمیدانستیم. حالا هم نخواهیم دانست. ولی تا حال با ما راه رفتند و ما هم با آنها راه رفتیم. اما بعد از این باید بمردم فهماند که آنها جزو علما نیستند» و آقا میرزا سید محمد [طباطبایی] مجتهد می‌گفت: «آنچه لازمه مساعدت بود با این فرد کردیم... ابداً متقاعد نشد و جز تخریب اساس مشروطیت، هیچ غرضی ندارد.» و نیز می‌گفت «خیال اینها جز فساد چیزی نیست. گفتگوی ما در یک کلمه بود که علمای نظار جزو مجلس باشند. آنها می‌گویند در خارج از مجلس باشند...» و حسام‌الاسلام یکی دیگر از مجلسیان می‌گفت: «اینکه دوستان شیخ [نوری] بایشان نسبت میدهند که شیخ درد دین دارند، خلاف است. چون شیخ اجرت گرفته یا باید کار را بانجام

برساند یا اینکه باید ترتیبات روحانی مجلس بکلی بایشان واگذار شود.» و آقا میرزا محمود تاجر، روشن تر و صریح تر از همه به سخن درآمد که «ملت وجه المصلحه آقایان شده‌اند. چون او [شیخ فضل‌الله] در این میانه ریاستی پیدا نکرده، این است که راه مخالفت پیش گرفت که شاید از این راه ریاست پیدا کند.»^{۵۸۰}

مدت مدیدی بحث مجلس بر سر این بود که چگونه با مبارزات شیخ و همراهانش که به زاویه‌ی مقدس شاه عبدالعظیم پناه برده بودند، مقابله کنند. فکر مذاکره، تبعید و مجازات قانونی به شیوه‌های مختلف مورد بحث قرار گرفت. شیخ حسین شهیدی، همان کسی که بر سر اصل دوم متمم قانون اساسی و تصحیح آن به اعتراض، خطاب به نمایندگان تبریز و تقی‌زاده گفته بود که اگر منظور از اصلاح، «تغییری است که منافی شرع باشد، محال است»، این زمان درباره‌ی شیخ فضل‌الله و یارانش به مجلس پیشنهاد می‌کرد که بهتر است «کمیسیونی تشکیل شود و بهر طور صلاح میدانند، در تبعید و برگردانیدن آنها، مذاکره نموده نتیجه بگیرند.»

مجلس گاه قصد تندروی داشت. تقی‌زاده با آن که از مخالفان سرسخت شیخ فضل‌الله و مشروعه‌خواهان و یکی از پرو پاقرص‌ترین مدافعان حکومت عرفی و قانونی بود، در پی یافتن راه‌ها و شیوه‌های قانونی برای مقابله با مخالفان بود. چون با لایحه‌ها و نوشته‌هایی که شیخ فضل‌الله و پیروانش در زاویه‌ی شاه عبدالعظیم منتشر می‌کردند، مردم را به شورش و قیام علیه مجلس تحریک می‌کردند و با نسبت کفر دادن به عده‌ای از نمایندگان، بیم آن می‌رفت که کار به کشتار و غارت بینجامد، یکی از راه‌های قانونی برای مبارزه با آنها این بود که سنگ چاپ آنان به توقیف درآید تا نتوانند لایحه‌هایی با چنان مضامینی منتشر کنند. تقی‌زاده با استناد به همین مورد، آخرین علاج را برای مقابله با شیخ فضل‌الله و همراهانش در این می‌دید که «آنها آنجا باشند و ما هم هیچ اعتنا نکنیم و آنها در تحت قانون و حکم حکومت باشد و آقایان [نمایندگان مجلس] اجازه بدهند که این سنگ [سنگ چاپ] را توقیف نمایند.

ما باید احترام زاویهٔ مقدسه را منظور داریم. مادامی که کار آنها متعقب به فساد نباشد، آنجا در کمال خوبی تعیش کنند ولی در تحت حکم حکومت باشند، هر وقت خلاف قانونی از آنها تراوش کرد، باید جلوگیری و مجازات شوند.»^{۵۸۱}

تقی‌زاده این شیوه‌ی قانون‌خواهی و این منش و اخلاق را پیش‌تر هم از خود نشان داده بود. چند ماهی پیش از مهاجرت شیخ و طرفدارانش به حضرت شاه عبدالعظیم، عده‌ای از مشروعه‌خواهان و مخالفان مشروطه چون شیخ زین‌الدین و همدستان او، سید محمد تفرشی، سید اکبر شاه و صدرالمحققین و گروهی از طلبه‌ها که در مجموع بیش از هفتاد هشتاد نفری نبودند به زاویه‌ی مقدسه‌ی عبدالعظیم پناهنده شده بودند.^{۵۸۲} در محرم ۱۳۲۵ (۱۲۸۵ شمسی) دو تن از آنان، یعنی اکبر شاه و صدرالمحققین در نامه‌ای که به مجلس نوشتند، از مخالفت با مجلس تبری جستند و گفتند: «بتمام قسم‌های مشروعه سوگند یاد میکنیم که ما از اول تا کنون ضدیت با مجلس شورای اسلامی نداشتیم و نداریم... آنچه نسبت ضدیت بدهند کذب و افتراست... متهمی ما هم تظلمی داریم اگر از طرف ملت و دولت در صدد دادخواهی برآیند اظهارنمائیم.»^{۵۸۳} در ۲۲ محرم ۱۳۲۵ در مذاکرات مجلس بهبهانی درباره‌ی همین نامه گفت: «بسیار خوب، تظلمی دارند بگویند و تبرئه‌ای که کرده‌اند قبول است و بعد از تبرئه جستن، ایشان هم برادران ما هستند.» حاجی محمد تقی، نماینده‌ی دیگر گفته بود: «قرار بگذارید اینجا که آمدند دیگر در بالای منبر حرفها نزنند و بعضی صحبتها نکنند.» آقا میرزا سید محمد اطمینان می‌داد که «این را یقین بدانید که امروزه دیگر هیچکس جرأت ندارد بر ضد مجلس و مشروطیت بعضی حرفها بگوید» و این در زمانی بود که هنوز ماجرای تحصن شیخ فضل‌الله و طرفدارانش پیش نیامده بود. اما تقی‌زاده در همان روز و درباره‌ی همان نامه‌ی صدرالمحققین و سید اکبر شاه یعنی کسانی که با تفکر تقی‌زاده دشمنی خونی داشتند، چنین گفته بود: «بدیهی است هیچ عضوی را از ملت نمیشود برید و دور انداخت، ولو فاسد باشد. حالا آنها هم برادران ما و اعضای

این ملت هستند، باید از گذشته صرف نظر کرد، مسأله‌ای نیست.»^{۵۸۴} اما وقایع بعدی و جریان خشونت بارِ حوادث مشروطیت و ترور امین السلطان و آیت الله بهبهانی و اعدام شیخ فضل الله نوری نشان داد که تناقضی که در مشروطیت ایران وجود داشت تا چه اندازه می توانست موجبات ویرانگری، ارباب و عدم تساهل را فراهم آورد.

با ترور امین السلطان، تحصن شیخ فضل الله و یارانش در شاه عبدالعظیم خاتمه یافت. نامه‌ای به مجلس نوشته شد و پاسخی هم از مجلس رسید که مجلس در کار شرع هیچ مداخله‌ای نخواهد کرد و هیچ قانونی که مخالف شرع باشد تصویب نخواهد کرد و...^{۵۸۵} در نتیجه نوری و همراهانش به تهران بازگشتند، اما دست از مخالفت برنداشتند و همچنان به مبارزه‌شان علیه مشروطه خواهان ادامه دادند و شاه را هم به مبارزه با آنان تشویق کردند. محمدعلی شاه که از چپ روی تندروان، روزنامه‌ها و از قدرت و اقتدار مجلس پیوسته در هراس بود ناگزیر چاره‌ی کار را در به توپ بستن مجلس و قلع و قمع مشروطه خواهان دید. شاه معتقدات مذهبی و حتی خرافی هم داشت. داستان استخاره‌های او برای مبارزه با مشروطه خواهان و به توپ بستن مجلس و دیگر قضایا، موضوع یک مقاله‌ی تحقیقی هم قرار گرفته است.^{۵۸۶} او که در دامن استبداد پرورده شده بود، بلاهت و خودکامگی مستبدان را هم یکجا با خود داشت، وقتی نقشه‌ی کودتا را آماده کرد، در آخرین لحظه تصمیم به استخاره گرفت که آیا مصلحت است که «من امشب توپ بمجلس بفرستم و فردا با قوه جبریه مردم را اسکات نمایم...؟» و میرزا ابوطالب زنجانی، روحانی ضد مشروطه در پاسخ استخاره و تفسیر جواب نوشت: «این کار باید اقدام بشود، غلبه قطعی است. اگرچه در اول زحمت داشته باشد.»^{۵۸۷}

داستان کودتا را واقعه نویسان و مورخان بر رسیده‌اند. قصد من نگارش تاریخ نیست. روز ۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۶ قمری (۲ تیر ۱۲۸۷ شمسی) کودتا تحقق یافت و در همه‌ی مراحل آن و پس از آن، تا فتح تهران، شیخ

فضل‌الله نوری چنان که خوانده‌ایم، شاه را به کشتار مردم تبریز و مشروطه-خواهان تشویق می‌کرد و خود نیز برای مقابله‌ی مسلحانه آماده می‌شد. این زمان محمدعلی شاه هم بیشتر از هر زمانی مشروعه‌خواه و مدافع اسلام شده بود و در پاسخ به تلگراف اعتراض آمیز و شدیدالحن سه مجتهد و مرجع بزرگ نجف، لایحه‌ی جوابیه‌ای صادر کرد و در آن نوشت که کار مخالفت مردم و علما با مشروطه بدان جا کشیده است که «مملکت ایران ضجه واحده شده است و اگر بیشتر از این با بدعتِ مزدکی مذهبان، همراهی بکنیم و از استغاثات حجج اسلام تغافل ورزیم، مظنه این است که عصر ما، تاریخ انقراض دین و دولت ایران هردو واقع میشود» و با اشاره به اقدامش در به توپ بستن مجلس و کودتا مدعی شد «بواسطه این اتفاق که واقع شد، خودمان را در حضور صاحب شرع، مستوجب اجر مجاهدین و مجددین دین مبین میدانیم... و بحمدالله تعالی به ترویج شرع و تعظیم شعائر و اجرای قانون اسلام و ایجاد وسائل عدل عام، بتمام قوای خودمان مشغول شده‌ایم و سابقاً هم بهمین نیت مقدس بودیم.» او در همان جوابیه به اشاره، آیت‌الله بهبهانی را «سردسته مفسدین فی الارض» خواند و نوشت هرکس «از حدی که دارد تجاوز نماید، البته بهمان نتایج ناگوار دچار خواهد شد.»^{۵۸۸}

دهخدا که این زمان به خارج از کشور پناهنده شده بود و نخستین شماره‌ی صوراسرافیل را در تبعید منتشر کرده بود با شاهکاری که در طنز به کار گرفت، به جای «چرند پرند» این شماره، لایحه‌ی جوابیه‌ی محمدعلی شاه را منتشر کرد. در توضیح کارش نوشت: «الان درست پنج ماه و پنج روز و پنج ساعت و پنج دقیقه بود که من بیعضی ملاحظات، چرند پرند نوشته بودم. یعنی این عادت یکسال و نیمه خودم را ترک کرده بودم و چنانکه همه ایرانیها میدانند ترک عادت هم موجب مرض است... و من هم با کمال شوق برای از سر گرفتن عادت خودم، قلم در دست گرفتم. یک دفعه کاغذ یکی از رفقا، محتوی بصورت دستخط آفتاب نقطه اعلیحضرت ظل‌الله، در جواب تلگراف حجج اسلام نجف رسید و چهار دست و پا توی حال و خیال من دوید. از دیدن

این دستخط، من نه تنها در چرند و پرند نویسی به عجز خود اقرار کردم بلکه یک مسأله مهمی هم که در تمام عمر حلتش برای من مشکل بود، کشف شد... ای ادبای ایران. الان شما یکسال ونیم است به چرند و پرند نوشتن دخو عادت کرده اید و خوب میدانید چرند و پرند یعنی چه. حالا این دستخط ملوکانه را بخوانید و ببینید من هرگز در تمام عمر به این چرند و پرندی نوشته‌ام یا شما در عمرتان خوانده‌اید و آنوقت شما هم مثل دخو باور کنید که کلام الملوک ملوک الکلام، راست است و حرف پادشاه، پادشاه حرفهاست والسلام»^{۵۸۹}

دنباله‌ی داستان را در متون تاریخ می‌توان خواند: تهران فتح شد و شاه به سفارت روس پناهنده گردید و زمانی بعد شیخ فضل‌الله نوری و عده‌ای دیگر به اتهام همدستی با شاه و تشویق او به کودتا و مشارکت در عمل سرکوب مردم به دار آویخته شدند.

اعدام شیخ فضل‌الله نوری و اعدام‌های دیگر کار ناپسندی بود که به دست مشروطه‌خواهان انجام گرفت و این همه زمانی اتفاق می‌افتاد که برای شاه مستبد و خلع‌شده‌ی قاجار که دستش مستقیماً به خون بسیاری از مشروطه‌خواهان آلوده بود، مقرری کلان ماهانه‌ای هم برای زندگی در تبعید در نظر گرفته می‌شد. پرسشی از این دست که آیا شیخ فضل‌الله نوری در دین داشت یا بر سر مسائل شخصی و منش استبدادی به حمایت از شاه و سلطنت برآمد، چندان مشکلی را حل نمی‌کند. انگیزه‌ی مشارکت او در توطئه‌ی شاه علیه مردم و مشروطه می‌توانست جنبه‌های گوناگون داشته باشد. گرچه استمرار مخالفت او با مجلس و با مشروطه آن هم پس از تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی به وضوح و روشنی از انگیزه‌های شخصی خالی نبود، اما بی‌انصافی است اگر بخواهیم حمایت بی‌دریغ او را از محمدعلی شاه و مخالفت عمیق و بنیادی‌اش را با مشروطه، صرفاً به مسائل شخصی و اختلافات خصوصی با بهبهانی و طباطبایی بر سر ریاست روحانی مجلس تقلیل دهیم.

عقیده‌ی او همان اندازه بر مبنای نظری و فقهی استوار بود که عقاید مخالفانش. گرچه او هم به شیوه‌ی سنت معمول مبارزه‌ی سیاسی در ایران، در

طرح نظریاتش و در پیش‌برد مقاصد سیاسیش از عوام فریبی، تکفیر و تهمت، افترا و نسبت‌های ناروا به مخالفان سیاسیش پرهیز نداشت، ساده‌نگری است که اساس مخالفت‌های او را به مسائلی از این دست محدود کنیم. او به روشنی بر تناقض عمیق دموکراسی و نظام مشروطیت با اسلام و مبانی اعتقادی آن، انگشت نهاد و با طرح مبانی نظری‌اش، مشروطیت ایران را به جدّ دچار بحران ساخت. رسالات مهمی که در این دوره در توجیه شرعی مبانی مشروطیت نوشته شد، در حقیقت پاسخ‌های کوتاه و بلندی بود به نوری و به دلایل و نظریاتش. تأثیر نظریات او تا بدان حد بود که می‌توان گفت، مقوله‌ی نظری مشروطیت ایرانی در چهارچوب نوعی دیالوگ و گفتگو و برخورد با آرا و نظریات نوری، مفهوم واضح و روشن خود را به دست آورد و به دست داد. تا پیش از آن مبانی نظری «مشروطه ایرانی» بدین روشنی صورت مدون به خود نگرفته بود. او با دامن زدن به این بحران، بیش از آن چه که انتظار می‌رفت مشروطه‌خواهان را به تقلیل هرچه بیشتر مبانی و اصول مشروطیت واداشت و از این جهت سهم مهمی در جریان تقلیل دادن مفاهیم بنیادی مشروطیت داشته است. نقش او از این بابت به درستی ارزیابی نگردیده است. آن چه که تاکنون مخالفان و موافقان او نوشته‌اند، شکوه‌نامه یا نوحه‌نامه‌هایی است بلند و بالا. فاقد تفکر و نقد تاریخی. فکر می‌کنم که زمان آن رسیده باشد که بدون تعصب و بی‌حرمتی و پیشداوری، رها از تهمت و افترا، مبانی نظری او به بررسی و نقد منصفانه گرفته شود، و کتاب یا کتاب‌های جداگانه‌ای درباره‌ی او، زندگی و عقایدش نوشته و پرداخته گردد.

بحران تجدد

جنگ «مشروع» و «مشروطه» جنگی که بر سر مشروطیت ایران در گرفته بود، بحران تجدد در ایران را هم به نمایش می‌گذاشت. مخالفت مشروع خواهان صرفاً به مخالفت با مبانی اصولی نظام مشروطیت محدود نمی‌شد، آنها با «تجدد» هم به جدّ سر ستیز داشتند. تنها نظام پارلمانی، آزادی یا مساوات نبود که مخالف با شرع تلقی می‌شد؛ راه آهن، بانک، مدارس جدید، تأثر و سینما، حتی نرخ‌گذاری اجناس، سجل احوال و ایجاد شناسنامه هم مخالف شرع و غیراسلامی محسوب می‌گردید. شرح و بسط این مخالفت‌ها، داستان دراز-دامنی خواهد شد، پس فهرست‌وار به نکات مهم مورد اختلاف دو گروه اشاره می‌کنم: در «حرمت مشروطه» رساله‌ی کوتاهی که از شیخ فضل‌الله در دست است، چند اصل مهم مشروطیت، اصل وکالت، حریت و مساوات یعنی آزادی و برابری و اصل وضع قوانین، بیش از هر اصل دیگری مورد مخالفت قرار گرفته است.

نوری می‌نویسد: «یکی از مواد آن ضلالت‌نامه [متمم قانون اساسی] این است که... اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود...» حال آن که «در احکام اسلامی» تفاوت‌های بسیاری است «بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و تجارات و سیاسات، از بالغ و غیربالغ و ممیز و غیرممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض... بنده و آزاد و پدر و پسر و زن و شوهر و غنی و فقیر و... مقلد و مجتهد... مسلم و کافر و کافر ذمی و حربی و کافر اصلی و مرتد و مرتد ملی و فطری و غیرهما... ای برادر دینی، اسلامی که اینقدر تفاوت گذارد، بین موضوعات مختلفه در احکام، چگونه

میشود گفت که [معتقد به] مساوات است. جز آنکه خیال این باشد که دکانی در مقابل صاحب شرع باز» کنند و «احکام جدیدی تأسیس» کنند.^{۵۹۰}

مشروطه خواهان پاسخ می دادند که منظور از مساوات، مساوات در حقوق نیست، بلکه مساوات در اجرای قوانین است. شیخ محمداسماعیل محلاتی، روحانی مدافع مشروطه به نوری چنین پاسخ می گفت: «... مساوات که در این دوره گفته میشود باین معنی است که هر حکمی که بر هر عنوانی از عناوین شرعی یا عرفیه بار باشد، در اجرای آن حکم، فرقی مابین مصادیق آن گذارده نشود. مثلاً زانی حد میخورد، هر که باشد. سارق دستش بریده میشود هر که باشد. قاتل بقصاص میرسد هر که باشد... نه آنکه معنای مساوات چنان باشد که بعضی از جنود شیاطین تحریف کرده و با کمال وقاحت و بی شرمی مابین مردم نشر داده که جمیع عناوین مختلفه که حکم آنها مختلف است از مابین خلق برداشته شود و همه اصناف خلق به یک چوب رانده شوند.»^{۵۹۱} دیگر آن که منظور از آزادی این نیست که یهودی، نصاری و مجوس با مسلمانان برابرند. با اهل ذمه در جامعه‌ی اسلامی با همان شروط و حقوقی که در اسلام برای آنان وضع شده، برخوردار خواهد شد و چون اهل ذمه هستند و مادامی که در کشور اسلامی زندگی می کنند، «در تجارت و زراعت و سایر منابع ثروت، به نحوی که مخالف شروط ذمه نباشد، مختار و آزادند و کسی را حق تعدی و تجاوز بر آنها در هیچیک از جهات مذکوره نخواهد بود. چنانچه در شریعت حقه اسلامی مسلم و معلوم است... در این دوره مشروطیت بنا شده که در این باب بقوانین اولیه اسلامی رجوع شود و چنانچه مسلمین از قید رقیت استبداد و فعال مایشاء بودن رجال استبداد در اموال و اعراض و نفوس آنها، خلاص و آزادند بهمین طریق اهل ذمه هم که داخل معاهدین اسلام و خلفاء مسلمین بشمار آیند، از قید این رقیت یله و رها شوند و در تحصیل فوائد وطنیه... بنحوی که منافعی با شرایط ذمه نباشد، با مسلمین مساوی و هم‌عنان باشند... نه اینکه مراد این باشد که امتیازات اسلامی القاء شود...»^{۵۹۲}

نوری می گفت: «از جمله مواد آن ضلالت نامه [متمم قانون اساسی] این

است [که] حکم و اجراء هیچ مجازاتی نمیشود مگر بموجب قانون» و برای فریب مردم «قانون» را به «قانون دولتی» مقید و «قوای مملکت» را «به سه شعبه» تقسیم کردند. «اول قوه مقننه است و این بدعت و ضلالت محض است، زیرا که در اسلام برای احدی جایز نیست» که قانون بگذارد و جعل کند. هر که باشد و «اسلام ناتمامی ندارد» که کسی بخواهد آن را تمام کند.^{۵۹۳} محلاتی جواب می داد که «کار وکلای بیچاره تکلم کردن در احکام دینیه نیست... محل گفتگوی آنها امورات عامه و سیاسات کلیه مملکت است» به عبارت دیگر در مجلس برای اداره‌ی مملکت و برای محدود کردن ظلم سلطنت و دفع کفر، و برای تنظیم دوایر دولتی و کشورداری «عقلانی که از قوانین ملکداری و سیاسات بین‌الدول و سایر جهات سیاسیه... با خبرت و با بصیرتند» تعیین می شوند تا «این سیاسات کلیه... در نظم مملکت» را «در تحت ضابطه و قانون محدودی در آورند»، دیگر آن که «قوانین مذکوره هرچه که باشد... فقط دوائر «دولتی را شامل است» و کاری به شرع و قوانین آن ندارد. تازه همین قوانین دولتی طوری وضع می شود که موافق شرع اسلام باشد،^{۵۹۴} و به طور مساوی هم دربارهی همه اجرا می شود. نوری می گوید: «ای ملحد اگر این قانون دولتی مطابق اسلام است که ممکن نیست در آن مساوات و اگر مخالف اسلام است» پس «منافی» است با آن اصل که می گوید «آنچه مخالف اسلام است، قانونیت پیدا نمی کند. ای پیشرف، ای بی غیرت بین صاحب شرع... برای تو شرف مقرر فرموده و امتیاز داده تو را، و تو خودت از خودت سلب امتیاز میکنی و میگوئی من باید با مجوس و ارمنی و یهودی برادر و برابر باشم.»^{۵۹۵} نوری می نویسد: «ماده دیگر که در این ضلالت نامه است، آزادی قلم و آزادی مطبوعات است. بعد از تغییرات و تبدیلات، عین عبارت این است: عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین، آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است. بموجب این ماده بسیاری از محرمات ضروری «حلال اعلام شد زیرا که «مستثنی فقط دو امر شد و حال آنکه یکی از محرمات ضروریه، افترا است و یکی از محرمات مسلمّه غیبت از مسلم است و همچنین... ایذاء و

سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن، من الممنوعات الشرعیه و المحرمات الالهیه. آزادی این امور آیا غیر از تحلیل [حلال و روا دانستن] ما حرمة الله است؟ و من حَلَل حراماً، حال او معلوم و حکم آن مبین است.»^{۵۹۶} مشروعه خواه دیگری که «تذکره الغافل» را نوشته است و نوشته‌ی او مورد تأیید شیخ فضل الله هم بوده است،^{۵۹۷} در همین باره می‌گوید: «ای برادر عزیز اگر مقصودشان اجرای قانون الهی بود و فایده مشروطیت، حفظ احکام اسلامی بود، چرا خواستند اساس او را بر مساوات و حریت قرار دهند که هر یک از این دو اصل... خراب نماینده رکن قویم قانون الهی است. زیرا قوام اسلام به عبودیت است نه به آزادی... آزادی قلم و زبان از جهات کثیره، منافی با قانون الهی است.» فایده‌ی آزادی قلم و زبان آن است که فرقه‌های «ملاحده و زنادقه» بتوانند به آسانی عقاید، نظریات و «کلمات کفریه خود را در منابر و لوایح» منتشر کنند.^{۵۹۸}

اما بسیاری از مشروطه خواهان اعم از عرف‌گرا و روحانی، آزادی را به «امر به معروف و نهی از منکر» تعبیر می‌کردند. ملکم یک سال پیش از اعلان مشروطیت یعنی در ۱۳۲۳ قمری در رساله‌ی «ندای عدالت» درباره‌ی آزادی چنین نوشت:

«وقتی در این باب [آزادی] با علمای فرنگستان حرف می‌زنیم، معلمین معروف که از اصول اسلام به مراتب بیش از ما معلومات روشن دارند، می‌گویند بدبختی ملل اسلام در این است که اصول بزرگ اسلام را گم کرده‌اند. همین آزادی کلام و قلم که کل ممالک متمدنه اساس نظام عالم می‌دانند، اولیای اسلام به دو کلمه جامعه بر کل دنیا ثابت و واجب ساخته‌اند: امر به معروف و نهی از منکر، کدام قانون دولتی است که حق کلام و قلم را صریح‌تر از این بیان کرده باشد.»^{۵۹۹}

محلاتی درباره‌ی مفهوم آزادی و حدود و ثغور آن در مشروطیت چنین می‌نویسد: «... مراد از حریت، آزادی نوع ملت است از قید رقیب استبداد

پادشاه و فعال مایشاء بودن او و اعوانش در اموال و اعراض و نفوس مردم. لازمه رها شدن از قید این رقیب و خلاصی از ذل این اسارت، آزادی اقلام و مطلق حرکات و سکنات خلق است در جلب منافع عامه و دفع مضار نوعیه از عامه ملت و هرچه که موجب عمران مملکت اسلامی و قوت نوع مسلمین گردد، بدون اینکه با مذهب آنها منافرت و منافاتی داشته باشد... ملت ایران که مذهب آن مذهب پاک اسلام است، البته مفاد حریت مملکتی آن، آزادی از هرگونه ظلم و تعدی خواهد شد که در مذهب اسلام ظلم است، نه در مذهب بودا و مملکت ژاپن یا مذهب نصاری و ممالک اروپا» دیگر آن که منظور از آزادی «خودسری مطلق و رهایی نوع خلق» نیست. منظور، «آزادی عامه خلق است [از] هرگونه تحکم و بی حسابی و زورگویی، که هیچ شخص باقوتی که پادشاه باشد [تواند] بسبب قوه خود بر هیچ ضعیفی... تحکمی کند و یک امر بی حساب را بر او تحمیل نماید مگر که از روی قانونی باشد که در مملکت جاری و معمول است.»^{۶۰}

بر اساس همین نوع تعبیرات و تلقی از آزادی بود که در عصر مشروطه، مطبوعات گاه تا آن اندازه «آزاد» شدند که در انتقاد از دولت و شاه، کار را به فحاشی و تهدید و ارباب علنی هم کشاندند و از هیچ تهمت و افترای هم دریغ نکردند. نمونه‌ی بارز این نوع «آزادی» یا بی بند و باری را در صفحات روزنامه‌ی روح‌القدس به وضوح می‌توان دید. مدیر آن یعنی شیخ احمد روح‌القدس تربتی معروف به سلطان‌العلمای خراسانی، خود قربانی همان نوع «آزادی» شد و پس از به توپ بستن مجلس، با عده‌ی دیگری از مشروطه-خواهان به دستور محمدعلی شاه زجرکش و کشته شد. از او به عنوان «شهید راه آزادی» و «یکی از قهرمانان ارزنده انقلاب مشروطه»^{۶۱} بسیار یاد کرده‌اند، و فراموش کرده‌اند که بنویسند او یکی از قهرمانان فحاشی و هتاک‌ی هم بود که درک بسیار محدودی هم از آزادی داشت.

در دید نوری مسئله‌ی حکومت، یعنی سلطنت و ارتباط آن با نبوت از این‌گونه است که «نبوت و سلطنت در انبیاء سلف مختلف بود، گاهی مجتمع و

گاهی متفرق». منظور او این است که گاه انبیا، هم نبوت داشتند و هم سلطنت و زمانی هم بود که نبی فقط نبوت داشت و سلطنت در اختیار دیگری بود. اما در «وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم» هر دو قدرت «نبوت و سلطنت» جمع بود. همچنین «در خلفای آن بزرگوار... نیز چنین بود...» تا آن که پس از گذشت زمان و «عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر یعنی تحمل احکام دینیه و اعمال قدرت و شوکت [سلطنت]... در دو محل واقع شد.» به عبارت دیگر علما به نیابت از نبی اکرم، کار اجتهاد در احکام شرعی را به عهده گرفتند و سلاطین اسلامی به نیابت از پیغمبر، «اعمال قدرت و شوکت» را در اداره‌ی مملکت اسلامی عهده‌دار شدند. بنابراین سلطنت در اصل از نبوت جدا نیست و در حقیقت «این دو هر یک مکمل و متمم دیگری هستند. یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است: نیابت در امور نبوتی و [نیابت در امور] سلطنت. و بدون این دو، احکام اسلامی معطل خواهد بود.» چرا که «سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است»، مهم‌تر این که «تحصیل عدالت به اجرای احکام اسلام است... و اگر بخواهند بسط عدالت شود، باید تقویت به این دو فرقه [مجتهدان و پادشاهان] بشود.»^{۶۰۲} او از مجتهدان به «حمله احکام» [حاملان احکام دین] و از پادشاهان به صاحبان شوکت یعنی «اولی الشوکه من اهل الاسلام» یاد می‌کند و می‌گوید این است «راه تحصیل عدالت صحیحه نافع.»^{۶۰۳}

نوری بر اساس همین استدلال شرعی و بر مبنای همین اعتقاد به حمایت از محمدعلی شاه برخاست. در این نوع استدلال شرعی و اعتقاد دینی، شیخ فضل‌الله تنها نبود. حتی روحانیون مشروطه‌خواه نیز در اساس با این اعتقاد مخالفت نداشتند. مخالفت آنها جنبه‌ی دیگری داشت که کمی بعد به آن خواهیم پرداخت. سال‌ها پیش از شیخ فضل‌الله نوری، یعنی نزدیک به سی و پنج سال پیش‌تر از او، مجتهد معروف عصر ناصرالدین شاه، ملاعلی‌کنی از همین اعتقاد در نامه‌اش به ناصرالدین شاه و در مخالفت با اقدامات مشیرالدوله، چنین سخن گفته بود:

«از آنجایی که عقیده جمیع اهل اسلام این است که حضرت ختمی مرتبت، پس از ریاضات کافه چهل ساله، مبعوث بجهت قاطبه عباد و انتظام بلاد و رفع هرگونه خلل و فساد شدند، لهذا مصدر و مظهر مقامات علم و سلطنت و اجراء قوانین و احکام متعلقه به دنیا و آخرت بودند... و بعد از خود همه مقامات را تفویض وصی و نایب خود فرمود الی حضرت حجة عجل الله فرجه که دارای جمیع مقامات هستند. در ازمنه غیاب آن حضرت، خداوند متعال برای هر منصب و مقامی از مقامات آنجناب، نایب و مظهري مقرر فرمودند. علمای اعلام را نایب و مظهر علم و تکمیل نفوس و تطهیر اموال و انصاب مقرر فرمودند که بیان طریق آنها را از معاملات و مناکحات و غیر ذلک بفرمایند و سلاطین اسلام را در هر عصری از اعصار مصدر و مظهر تنظیم امور عباد و رفع تقلب متقلبین [تغلب متغلبین] و امنیت طرق و بلاد مقرر داشتند... از بیان این مقدمه مختصر... واضح و لایح می شود... [که] بهیچوجه دولت و ملت [سلطنت و شریعت] را از یکدیگر جدا نمیتوان نمود، چه فی الحقیقه هر دو یکی و از جانب یکی میباشند، اگرچه کافل و حامل هر مقامی متعدد باشند... پس از اختصار این مقدمه... عرض می شود اگر علمای اعلام در مسائل دولتی، اختلالی خدای نخواسته مشاهده فرمایند و به خاکپای مبارک بر حسب رضای آقا مخدوم عرض کنند، فضولی نکرده، بلکه فضول باید کسی باشد که این را فضولی بنامد. [تعریض او به مشیرالدوله است] بر علما و غیر علما لازم است عرض کنند، پسند خاطر مبارک بشود یا نشود، در مقام اصلاح آن برآیند یا نیابند.»^{۶۰۴}

اما چنان که دیدیم در سخن شیخ فضل الله نکته‌ی بااهمیت دیگری هم آمده بود، شیخ صریحاً از عدالت به اجرای احکام اسلامی یاد می‌کرد و معتقد بود اگر هدف مشروطه خواهان بسط و گسترش عدالت است، تحصیل عدالت فقط

به اجرای احکام اسلام و تقویت مجتهدین و سلطان امکان‌پذیر است. اما روحانیون مشروطه خواه چه می‌گفتند. خلاصه‌ی سخن آنان این بود که در زمان غیبت امام عصر، سلطنت از هر نوعی که باشد سلطنت جور و ظلم است. بدین ترتیب که سلطنت را به سه دسته تقسیم می‌کردند: سلطنت امام زمان که سلطنت ایده‌آل است، چرا که امام معصوم است و بهترین نوع حکومت، حکومت و سلطنت معصومین است. اما در غیبت امام، سلطنت به هر شکلی که باشد، سلطنت جائزه و جور خواهد بود، چرا که هیچ‌کس معصوم نیست. با این همه اگر در غیبت امام عصر، مجتهدی پیدا شود که میراث علم نبوت و هم شوکت سلطنت را جمع داشته باشد، سلطنت او، بهترین سلطنت خواهد بود. ولی چون عملاً مجتهدی که واجد چنین خصوصیات باشد، یعنی هم شوکت سلطنت، هم علم نبوت را داشته باشد، وجود ندارد، پس در غیبت امام، امور عبادی و شرعی به مجتهدین و اداره‌ی مملکت اسلامی به سلاطین اسلام سپرده شده است. اما از آن جا که سلطنت‌های مقیّده و مشروطه (یعنی سلطنت‌هایی که به قیودی مقید و به قوانین و شروطی مشروط‌اند)، فساد و جور و ظلم کمتری نسبت به سلطنت‌های مستقله (یعنی سلطنت‌های استبدادی که به هیچ قانون و شروطی مقید و مشروط نیستند) دارند، عقلاً و شرعاً حمایت از چنین سلطنتی که ظلم و جور آن کمتر از سلطنت مستقله و مستبده است، ضروری است. محلاتی سلطنت را به سه دسته تقسیم می‌کند: سلطنت مقیّده و مشروطه، سلطنت امام و سلطنت مستقله و استبدادیه. بعد می‌نویسد: از «اقسام سه‌گانه سلطنت... قسم دوم که امارتی است الهیه و ولایتی است شرعی، از موضوع بحث ما خارج است، چرا که دسترسی به آن بالفعل برای ما نیست و مملکت ما فعلاً از آن محروم است.» پس موضوع بحث ما مربوط می‌شود به دو قسم دیگر، یعنی سلطنت مشروطه و سلطنت مستبده و چون به طور خلاصه، «سلطنت مشروطه، تحدید تصرف سلطنت و ادارات دولت است بدستور- العملی که برای ملک و ملت مفید» است و سلطنت مطلقه استبدادیه، چون «خودسری شهوات سلطنت و ادارات دولتی است بهر نحو که خیالات شخصی

آنها در همه امور اقتضا کند. پس برای هیچ ذی شعوری جای شبهه و تردید در ترجیح اول بر ثانی، باقی نخواهد ماند.» نیز «مشروطیت سلطنت غیر از محدود شدن تصرّات دولت به حدود کلیه نافع چیز دیگر نیست و ثمره آن دو چیز است: یکی تحدید جور و تقيید ظلم... و دیگری جلوگیری از نفوذ تدریجی کفار و استیلاي آنها» بر جامعه‌ی مسلمین. بدین ترتیب حفظ قانون مشروطیت در مملکت ایران واجد دو فایده‌ی بسیار مهم برای مردم است «یکی خلاصی عموم رعیت از ظلم و تعدیات فوق‌العاده دولت جائره و مستبده و رجال خودخواه استبداد... و دیگری حفظ بیضه اسلام در آن مملکت [که] خلاصی از قید رقیب کفار [است]. پس سعی نمودن در استحکام این اساس از جهت اولی داخل است در عنوان نهی از منکر و اقامه معروف. از جهت ثانیه داخل است در عنوان مدافعه با کفار، در اعتلای علم اسلام و حفظ مملکت مسلمین از تهاجم اهل کفر.»^{۶۰۵} یعنی همان امری که به «بیضه اسلام» تعبیر می‌شود و محافظت آن از وظایف مجتهدین است.

بدین ترتیب محلاتی، آزادی در حکومت مشروطه را آزاد شدن از ظلم دولت و سلطنت استبدادی معنی می‌کند و تشویق مردم به این نوع آزادی و ترویج آن را از لحاظ شرعی، تحت قاعده «امر به معروف و نهی از منکر» معرفی می‌کند. چون سلطنت باقانون و مشروط به شرایط و مقررات که مطابق قانون از منافع مردم و کشور دفاع می‌کند، باعث حفظ مملکت اسلامی از تجاوز کفار می‌شود، این امر هم در حکم «حفظ بیضه اسلام» است که به بقا و استمرار جامعه‌ی مسلمین کمک می‌کند. پس شرعاً حمایت از این نوع حکومت مشروطه، تکلیف همه‌ی مسلمین است و مخالفت و معارضه با مجلس ملتی و مشروطیت در حد «محاربه با امام زمان عجل‌الله فرجه و فرجنا بفرجه می‌باشد» و باعث «تثبیت ظلم و تسلیط کفار بر ممالک اسلامی خواهد» گردید.^{۶۰۶}

آیت‌الله نائینی که پس از محلاتی، رساله‌ی بسیار مهم و معروف «تنبيه الامه و تنزیه الملة» را در تبیین و توجیه شرعی مشروطیت نوشته است، گرچه در اساس با محلاتی اختلافی ندارد، اما شیوه‌ی تبیین شرعی او از مشروطه

بسیار مستندتر و مستدل‌تر از محلاتی است. رساله‌ی محلاتی ساده‌تر و مشخصاً در جواب شیخ فضل‌الله نوری و همفکرانش نوشته شده است و در آن از دلایل عقلی، بیشتر از دلایل شرعی استفاده شده است. اما رساله‌ی نائینی که در آن سعی شده است مشروطیت با دلایلی عقلی و بیشتر شرعی و فقهی و به‌طور مفصل مورد بحث قرار گیرد، به‌جهت اشتمالش بر اصطلاحات بسیار فقهی و کلامی و به‌سبب نثر کهنه‌ی آخوندی، به‌زبان پیچیده‌ای نوشته شده است. ظاهراً او رساله‌ی خود را خطاب به روحانیون و مجتهدین نوشته است. به همین جهت آیت‌الله طالقانی که این رساله را چند سال پیش تجدید چاپ کرده بود، ناگزیر شد که خلاصه‌ی مطالب او را به‌زبان ساده و مردم‌فهم در حاشیه‌ی کتابش، شرح و بسط دهد.

نائینی در مقدمه‌اش با توضیحی در باب ضرورت سلطنت و حکومت، برای «حفظ نظام عالم و تعیش نوع بشر» به این نتیجه می‌رسد که سلطنت «خواه قائم به شخص واحد باشد، یا به هیئت جمعیه... به حق باشد یا اغتصاب، به قهر باشد یا به وراثت، یا به انتخاب» باید به «حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی» و امتیازات مختلفی آن قوم چه «امتیازات دینیه باشد یا وطنیه»، قیام نماید. می‌گوید درست به همین دلیل است «که در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامی را از وظایف و شئون امامت مقرر فرموده‌اند.»

نائینی امتیازات و مصالحی را که سلطنت باید به حفظ آنها قیام نماید، بر دو اصل مبتنی می‌داند. اصل اول «حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذیحقی به حق خود و منع از تعدی و تجاوز» است که از «وظایف نوعیه راجعه به مصالح داخلیه مملکت و ملت» است (سیاست داخلی). اصل دوم، محافظت مملکت است «از مداخله اجانب... و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حریه و غیر ذلک، این معنی را در لسان متشرعین حفظ بیضه اسلام و سایر ملل حفظ و طنش خوانند» (استقلال مملکت و سیاست خارجی). نائینی می‌افزاید که برای حفظ این دو اصل و اجرای این «دو وظیفه» برای

اداره‌ی مملکت، «احکامی که در شریعت مطهره... مقرر است، احکام سیاسی و تمدنی» خوانده می‌شود، و توضیح می‌دهد تصدی این وظایف به «علم و عمل» و «کمال تورع» نیاز دارد. و علت ضرورت و پیدایی سلطنت و حکومت در جهان و به زبان نائینی «جعل سلطنت» به اجرای وظایف این دو اصل مربوط است و از زمان قدیم حتی در دوره‌ی فرس و روم سعی کرده‌اند حکمای کاملی که واجد علم و عمل و تورع باشند برای تصدی این وظایف برگزینند. خلاصه آن که «جعل سلطنت و وضع خراج و ترتیب سایر قوای نوعیه، چه از انبیاء علیهم السلام بوده و یا از حکما، همه برای اقامه این وظایف و تمشیت این امور بوده.» اما این که سلطان در تصدی و تصرف این وظایف چگونه عمل می‌کند، از دو شیوه خارج نیست. یا تصرف و استیلای سلطان از نوع «تملیکیه» یعنی استبدادی است یا از نوع «ولایتیه» یعنی مشروطه است.

در سلطنت استبدادی یا به زبان او «تملیکیه» سلطان با همه‌ی «مملکت و اهلش» چنان معامله می‌کند که انگار «مملکت را به مافیها، مال خود انگارد و اهلش را مانند عبید و اماء بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد»، بنابراین به «این قسم از سلطنت چون دلبخواهانه... و بر طبق اراده و میل شخصی سلطان است... تملیکیه و استبدادیه گویند... صاحب این چنین سلطنت را حاکم مطلق و حاکم بامر و مالک رقاب و ظالم و قهار و امثال ذالک نامند.» چنین سلطنتی در مطلق العنانی تا بدان درجه می‌تواند برسد که درجه «ادعای الوهیت» باشد. «چنانچه از فراعنه سابقین به ظهور پیوست.»

اما نوع دوم سلطنت، که مشروطه یا «ولایتیه» باشد، سلطنتی است که در آن سلطان مالک الرقاب مردم نیست و موظف و مقید «بر اقامه وظایف و مصالحی» است که حدود آن مشخص و نفع آن برای عامه است و استیلای سلطان محدود و «تصرفش به عدم تجاوز از آن حد، مقید و مشروط» است و برخلاف سلطنت استبدادی که نوعی مالک الرقابی و «خداوندی مملکت و اهلش... خواهد بود»، حقیقت سلطنت مشروطه و مقیده «عبارت است از ولایت بر اقامه وظایف

راجعه به نظم و حفظ مملکت... و امانتی است نوعیه در صرفِ قوای مملکت... از این جهت اندازه استیلای سلطان، به مقدار ولایت بر امور مذکور، محدود، و تصرفش چه به حق باشد یا به اغتصاب، به عدم تجاوز از آن حد، مشروط خواهد بود.»

به زعم آیت‌الله نائینی چون حقیقتِ این قسم سلطنت از باب ولایت و امانت است، پس این نوع سلطنت «مانند سایر اقسام ولایات و امانات، به عدم تعدی و تفریط، متقوم و محدود است.» یعنی به همان نحوی که در امانت و ولایت نباید خیانت کرد و از شرایط مقرر تجاوز کرد، سلطان هم در سلطنت مشروطه نباید از شروط و قیود مقرر شده برای سلطنت تجاوز کند.^{۶۰۷} پرسش اصلی این است که چه باید کرد و چه می‌توان کرد که سلطان از شروط امانت و ولایت تجاوز نکند؟ به عبارت دیگر چه چیزی ممکن است که مانع شود سلطنت مشروطه که نوعی امانت و ولایت است به سلطنت استبدادی که نوعی «مالکیت» است، تبدیل نشود؟ پاسخ نائینی روشن و بی‌ابهام است. می‌گوید تنها چیزی که می‌تواند ضامن این امر باشد که سلطنت مشروطه به استبدادی مبدل نگردد، «عصمت» است «همان عصمتی است که اصول مذهب ما طائفه امامیه بر اعتبارش در ولی نوعی مبتنی است.» به عبارت دیگر، سلطنت از آن امام معصوم است و فقط با سلطنت امام معصوم است که می‌توان یقین داشت که همه‌ی شرایط مقرر در امانت و ولایت به طور کامل رعایت گردد. اما «با دسترسی نبودن به آن دامن مبارک [امام] به ندرت تواند شد که شخص سلطان هم خودش مانند انوشیروان مستجمع کمالات [باشد] و هم از امثال بوذرجمهر... بر خود گمارد» و چون مصداق پادشاهان صاحب کمالات، «نایاب تر از عنقا» و نایاب تر از «کبریت احمر» است، چه باید کرد که در غیبت امام معصوم و پادشاه صاحب کمال و عادل، ظلم و استبداد سلطنت را محدود کرد و شاه را به اجرای قوانین مقید و سلطنت او را مشروط به شروطی کرد تا از ظلم و استبداد او کاسته شود؟

نائینی پاسخ می‌دهد با آن که سلطنت هر سلطانی در غیبت امام، نوعی

اغتصاب ردای کبریایی است، اما «بحسب قوه بشریه» می‌توان به «جای آن قوه عاصمه عصمت» امام، «مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنی» را در همین جهان حاضر به وجود آورد، چنین کاری «موقوف بر دو امر است»: اول آماده کردن نظامنامه یا «مرتب داشتن دستوری» است که در آن بر اساس «مصلح نوعیه»، حد و حدود و وظایف و درجه استیلای سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت، مطابق و «موافق مقتضیات مذهب» معین شود و مشخص گردد که نقض این شرایط و وظایف، «خروج از وظیفه نگهبانی و امانتداری...» است. و چنین خروجی چه از طرف شاه و چه از طرف افراد مسئول دیگر، «خیانت به نوع است» و باید «مانند خیانت در سایر امانات، رسماً موجب انعزال [برکناری] ابدی و سایر عقوبات مرتبه بر خیانت باشد». به زبان ساده‌تر اگر شاه از شرایط و مقررات این نظامنامه تخطی کند و از اجرای آن چشم‌پوشد به خیانت در امانت متهم می‌شود و حکم چنین خیانتی عزل از سلطنت و مستوجب تنبیه و مکافات است.^{۶۰۸}

نائینی می‌گوید چنین «دستور» یا نظامنامه، همان اعتباری را دارد که رساله‌های عملی برای مقلدان. با این تفاوت که «رسائل عملیه تقلیدیه [مجتهدین] در ابواب عبادات و معاملات و نحوهما» نوشته می‌شود و نظامنامه یا «دستور مذکور در ابواب سیاسیه و نظامات نوعیه» به نگارش درمی‌آید، به همین جهت آن را «نظامنامه و قانون اساسیش خوانند». اما اساس آن، همانند اساس رساله‌های عملیه، «حفظ محدودیت مبتنی بر عدم تخطی از آن است». یعنی نباید از آن دستورات سرپیچی کرد. و در «صحت و مشروعیت آن... جز عدم مخالفت فصولش با قوانین شرعیه، شرط دیگری معتبر نخواهد بود.»

امر دوم مربوط است به چگونگی اجرای این «نظامنامه». در این مورد نائینی می‌گوید، برای «جلوگیری از هرگونه تعدی و تفریط» و تجاوز از قانون اساسی باید اساسی برای «مراقبه و محاسبه» و نگهبانی از این قوانین به وجود آید، و هیئتی برای نظارت بر آن گمارده شود. «گماشتن هیئتی... از عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که بحقوق مشترکه بین الملل هم خبیر و

بوظایف و مقتضیات سیاسیة عصر هم آگاه باشند»، می‌تواند با «محاسبه و
 مراقبه و نظارت» مانع تجاوز دیگران از قوانین اساسی شود. این هیئت که
 «مبعوثان ملت» اند در حقیقت «قوه علمیه مملکت عبارت از آنان و مجلس
 شورای ملی مجمع رسمی ایشان است.»^{۶۰۹} به زبان دیگر، در غیبت امام
 معصوم، با نوشتن نظامنامه، که در حکم رساله‌ی عملیه است برای مسائل
 سیاسی و عرفی و با ایجاد مجلس شورای ملی، مرکب از مبعوثان ملت برای
 نظارت در اجرای نظامنامه، می‌توان تا اندازه‌ی زیادی از ظلم و ستم و
 خودسری و تجاوز سلاطین از قوانین کاست و مانع شد که سلطنت مقیده‌ی
 مشروطه به سلطنت استبدادی تبدیل شود. نائینی برای توجیه شرعی این
 مباحث به نکات بسیار با اهمیتی اشاره می‌کند. می‌گوید در سلطنت سلطان
 ظالم در حکومت استبدادی و به زبان او «تملیکیه»، با سه نوع غصب سروکار
 داریم. سلطان در چنین حکومت به گونه‌ای عمل می‌کند که انگار مقام «خداوندی»
 دارد و مالک الرقاب همه چیز و همه کس است و این معنی «اغتصاب ردای
 کبریایی عز اسمہ ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام
 ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت صلوات الله علیه و هم اغتصاب رقاب و
 بلاد و ظلم درباره عباد بندگان خدا است.» اما در حکومت مقیده و مشروطه
 که سلطان مطابق قانون موافق با شرع، حکومت می‌کند و سلطنت او از نوع
 امانت و ولایت است (که اگر تخطی از شرایط امانت و ولایت کند، معزول
 می‌شود)، اگر اغتصابی وجود داشته باشد، فقط اغتصاب «مقام مقدس امامت»
 است. چرا که در اصل، سلطنت از آن امام است. اما چون مطابق قانون موافق
 شرع عمل می‌کند، از دو ظلم دیگر، یعنی ظلم اغتصاب ردای کبریایی و ظلم
 درباره‌ی بندگان خدا مبرا است. پس عقلاً و شرعاً چنین سلطنتی که فقط به یک
 «ظلم» محدود است و از دو ظلم دیگر خالی است، باید مورد حمایت مسلمین
 قرار گیرد. از سه جهت و به سه دلیل شرعی باید مورد حمایت مسلمین قرار
 گیرد. نخست از «باب نهی از منکر» که از ضروریات دین است و اگر سلطان
 «در آن واحد منکرات عدیده را مرتکب می‌شود»، تا آن جا که مقدور است

باید او را از انجام منکرات بازداشت. یعنی وقتی می‌توان سلطان را از میان سه ظلم یا سه «غصب» یاد شده، از دو ظلم یا دو «اغتصاب» بازداشت، نباید از ضروری دین که نهی از منکر است خودداری کرد. جلوگیری «از هر یک از آنها تکلیفی است مستقل»، حال اگر نمی‌توان با نهی از منکر او را از «اغتصاب» مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت «بازداشت، معنایش این نیست که نتوانیم او را از دو ظلم دیگر یا دو اغتصاب دیگر نهی کنیم.

دلیل دوم: چون در نتیجه‌ی اعمال مستبدانه‌ی سلطان مستبد و مضار حکومت استبدادی ممکن است استقلال مملکت اسلام در خطر افتد و کشور به تصرف کفار درآید، بر مسلمین و به خصوص بر مجتهدین و علما که «حفظ بیضه اسلام» در غیبت امام در محدوده ولایت آنها است، واجب است که از سلطنت مشروطه که باعث انتظام مملکت اسلام و حفظ و حراست آن می‌شود حمایت کنند تا بیضه‌ی اسلام و مملکت اسلام از خطر تجاوز کفار مصون بماند.

سومین دلیل شرعی نائینی مبتنی است بر ولایت مجتهدین بر «اوقاف عامه و خاصه». به گفته‌ی او چنین ولایتی «نزد تمام علمای اسلام مسلم و از قطعیاتست». پس اگر «غاصبی [در این جا منظور سلطان است] عدواناً» مملکتی را تصرف کرده است، اگر کوتاه کردن دستش از تصرف و به زبان نائینی «رفع یدش» از تصرف، کلاً و «راساً ممکن نباشد»، لا اقل می‌توان «با ترتیبات عملیه و گماشتن هیئت نظاری...» تصرفش را محدود کرد «و موقوفه مغضوبه را مثلاً از حیف و میل و صرف در شهواتش کلاً [یا] بعضاً صیانت نمود». چنین کاری از واجبات است و «وجوب آن بدیهی و خلاف در آن نه تنها از علمای متشرعین بلکه از عقلای دهرین هم هیچ متصور و محتمل نخواهد بود».^{۶۱۰}

نائینی بر همین مبنا سلطنت مشروطه را «موقوفه» ای می‌داند که ولایت و نگهبانی آن موقوفه گرچه در اصل «برای اهلش» یعنی امام «ثابت» است، اما در غیاب امام می‌توان تصدی آن را به متولی و متصدی غیر شرعی هم سپرد. به گفته او، «عدم اهلیت متصدی هم از قبیل مداخله غیر متولی شرعی است در امر موقوفه که بوسیله نظارت از حیف و میل صیانت» می‌شود و اگر برای چنین

تصدی‌ای از امام یا نایب امام «اذن» و اجازه داشته باشد، «یعنی با صدور اذن، عمن له ولایة الاذن، لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم بوسیله اذن مذکور خارج تواند شد.» مثال شرعی که نائینی برای تأیید مطلبش می‌آورد، بسیار جالب است. سلطنت استبدادیه یا تملیکیه و نوع تصرفات آن از لحاظ شرعی، مثل عین نجاست است که باید از ازاله و از میان برداشته شود. و «صدور اذن در آن اصلاً جایز نیست... و مانند نفس اعیان نجاسات است که تا در محل باقی است اصلاً قابل طهارت نتواند بود، الا بعد از ازاله.» اما مشروطیت و سلطنت مقیده، عین نجاست نیست بلکه «متنجس بالعرض است که بوسیله همین اذن [شرعی] قابل تطهیر تواند بود.»^{۶۱۱} منظور او از متنجس بالعرض، مثل زمینی است که به نجاست آلوده شده باشد. فرق بین اصل «نجاست» با زمین آلوده به نجاست، عین فرق حکومت مستبده با مشروطه است. در مورد اول باید اصل نجاست یعنی اصل حکومت را برانداخت و از بین برد تا کار تطهیر صورت گیرد. اما در مورد دوم، زمین آلوده شده به نجاست را می‌توان با شستن، تطهیر کرد. اما نجاست را نمی‌توان با شستن تطهیر کرد.

نائینی در تأیید نظر شرعی خود درباره‌ی مشروطه به «رویای صادق»^{۶۱۲} اشاره می‌کند و می‌نویسد این رؤیا را «خود این اقل خدام شرع انور در همین خلال دیده و متضمن همین تشبیه [تشبیه مشروطه به متنجس بالعرض] است»، بعد می‌گوید در رؤیا به خدمت مرحوم آیت‌الله آقای حاجی میرزا حسین تهرانی مشرف شدم. «پس از التفات به رحلت ایشان و گرفتن طرفین ردای مبارکشان» سئوالاتی عرض می‌کردم و «آن مرحوم از لسان مبارک و لیعصر ارواحنا فداه، نقل جواب [می] فرمودند... عرض کردم اهتمامات شما را در خصوص مشروطیت چه فرمودند؟ حاصل عبارت جواب، این بود، حضرت فرمودند: مشروطه اسمش تازه است، مطلب که قدیمی است... بعد به این عبارت گفتند: حضرت فرمودند: مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد به شستن دست وادارش نمایند.» نائینی می‌افزاید «چقدر

این مثال مبارک منطبق بر مطلب و چه سهل ممتنع است.» او سیاهی کنیز را اشاره به «غصبِ اصلِ تصدی» و آلودگی دست را اشاره به «غصب» های دیگر می‌داند و می‌گوید: «مشروطیت، مزیل» یعنی زایل‌کننده‌ی آن غصب‌های زائد است، «لهذا بشتن یدِ غاصبانه متصدی، تشبیه‌ش فرموده‌اند.»^{۶۱۲} با این همه آن غصب اصلی، یعنی غصبِ اصلِ تصدی بر جای خود مانده است.

از میان همه‌ی این نوع استدلال‌ات عقلی و نقلی و سه دلیل عمده‌ی شرعی که پیش‌تر از آن سخن گفته‌ایم، نائینی برای توجیه حمایت از مشروطیت، بیش از هر چیز دیگر به اصل حفظ بیضه‌ی اسلام، استناد می‌کند و می‌نویسد تبدیل و «تحویل سلطنت جائره غاصبه... [به سلطنت مشروطه] عادلانه، علاوه بر تمام مذکورات، موجب حفظ بیضه اسلام و صیانت حوزه مسلمین است از استیلا‌ی کفار، از این جهت از اهم فرایض خواهد بود»، چرا که اگر مملکت و مسلمانان همچنان در چنگال حکومت مستبدین و «فراعنه امت و چپاولچیان... باقی بمانند، چندی نخواهد گذشت که العیاذ بالله تعالی، مانند مسلمین معظم افریقا و اغلب ممالک آسیا و غیرذالک، نعمت شرف و استقلال قومیت و سلطنت اسلامی را از دست داده و در تحت حکومت نصاری اسیر و دوره‌ای نخواهد گذشت که مانند اهالی اندلس و غیرها، اسلامیتشان به تنصر و مساجدشان، کنیسه و اذانشان به ناقوس و شعائر اسلامی به زنار بلکه اصل لسانشان هم مانند آن مبدل و روضه منوره امام هشتمشان هم پایمال نصاری خواهد گشت.» و برای تأیید نظرش به زد و بند دو همسایه‌ی شمالی و جنوبی (روس و انگلیس) و نقشه‌ی آنها برای «قسمت مملکت» ایران بین خودشان اشاره‌ی مستقیم می‌کند.^{۶۱۳}

مسئله‌ی حفظ مملکت اسلامی از تعدی و تجاوز کفار، یکی از مهم‌ترین و بارزترین دلایلی بود که روحانیون را به حمایت از مشروطیت برمی‌انگیخت. جنگ‌های ایران و روس و از دست داده شدن شهرهای اسلامی بسیار، مداخله‌ی روزافزون روس و انگلیس در امور داخلی ایران، قراردادهای امتیازات بسیاری که نصیب روس و انگلیس و دیگر کشورهای غربی غیر-

مسلمان یا به تعبیر مجتهدین، کفار شده بود، روحانیون مشروطه‌خواه را برمی‌انگیخت که برای حفظ تمامیت ارضی و استقلال مملکت اسلامی ایران از تجاوز کفار، به حکومت قانونی روی آورند. می‌اندیشیدند با ایجاد مشروطیت بر اساس اسلام، و با محدود کردن تصرف سلطان خودکامه بر ثروت و مکت مملکت، می‌توانند حدود و ثغور سرزمین اسلام را حفظ کنند و به قول محلاتی مانع شوند که «سوق اسلام به سوق کفر مبدل شود. بازار خرید و فروش مسکرات... رواج گیرد. گوشت‌های خوک به قنارهای قصابی زده شود، صدای ناقوس، جای اذان را بگیرد، کلیسیا در هریک از بلاد اسلام ساخته شود... اوامر و نواهی نوعیه اسلامیة در تحت ید کفر و کشیشهای نصاری که اعداء عدو اسلامند، مقهور شوند.» چنان که بلاد اندلس که پیش‌تر از «ممالک عظیمه اسلامیة محسوب میشده»، الان در تصرف دولت اسپانیا است و «اثری از آثار اسلام در آن جا یافت نمیشود.»^{۶۱۴}

چون حفظ بیضه‌ی اسلام، به زبان شرعی از امور «حسیه» است و ولایت مجتهدین بر این امور، مورد اتفاق همه‌ی مسلمین است، پس حفظ شریعت اسلام و ملت مسلمان، از تعدی و تجاوز کفار، جزو مهم‌ترین وظایف مجتهدین قرار می‌گیرد. به همین جهت همه‌ی روحانیون مشروطه‌خواه در حمایت از حکومت مشروطه، حکومتی که به زعم آنان می‌توانست استقلال مملکت اسلامی را تضمین کند، به همین اصل مسلم، استناد می‌کردند. محدود کردن ظلم حکومت جور را با عنوان امر به معروف و نهی از منکر و «مدافعه با کفار» و «اعتلای علم اسلام و حفظ مملکت مسلمین از تهاجم اهل کفر»^{۶۱۵} را به عنوان «حفظ بیضه اسلام» می‌شناساندند. برای حفظ تمامیت ارضی و استقلال مملکت اسلامی از تجاوز کفار به حکومت قانونی روی می‌آوردند تا شاید در پناه قانون و نظارت نمایندگان مردم، استقلال مملکت اسلامی حفظ شود. مخالفت روحانیون با بسیاری از قراردادها و امتیازات اقتصادی و حضور و مداخله‌ی اروپاییان در ایران، به واسطه‌ی همین اصل مذهبی و شرعی صورت می‌گرفت.

در اغراق‌های شاعرانه‌ی بعدی، از همین عقیده‌ی مذهبی برای حفظ بیضه‌ی اسلام به تمایلات ضداستعماری و ضدامپریالیستی تعبیر گردید. گرچه این مخالفت با گسترش نفوذ کفار و کشورهای غیرمسلمان، در عمل با منافع استعماری و امپریالیستی کشورهای سلطه‌گر، در تضاد قرار می‌گرفت، اما بر کشیدن آن مفهوم مذهبی و معنی کردن آن به تمایلات ضداستعماری و ضد امپریالیستی، همان اندازه نارواست که تقلیل دادن مفهوم دموکراسی و آزادی به «امر به معروف و نهی از منکر». اگر در مورد اخیر با تقلیل مفهوم سروکار داریم، در مورد اول به شیوه‌ی عکس، با «افزایش» مفاهیم سروکار داریم. تعبیر کردن حفظ بیضه‌ی اسلام و مخالفت با نفوذ و سلطه‌ی کفار بر مملکت اسلامی، به تمایلات ضداستعماری و ضدامپریالیستی شیعه، همان اندازه غلط و نادرست است که بخواهیم امروز مزدک را یک مارکسیست یا کمونیست معرفی کنیم. شیوه‌ی مخالفت میرزای شیرازی با قرارداد تنباکو که سرانجام در عمل، به مهم‌ترین حرکت تاریخی مردم ما در دوره‌ی ناصری منجر شد، از تلگرافی که در ۲۷ ماه ذی حجه ۱۳۰۸ قمری (۱۲ مرداد (اسد) ۱۲۷۰ شمسی) به ناصرالدین شاه کرده است، به خوبی مشخص می‌شود. در بخشی از آن تلگراف می‌گوید:

«اگرچه دعاگو تا کنون بمحض دعاگویی اکتفا نموده، تصدیعی و استدعایی از حضور انور نکرده، ولی نظر به تواصل اخبار... عرضه میدارد که اجازه مداخله اتباع خارجه در امور داخله مملکت و مخالطه و تودی آنها با مسلمین و اجراء عمل بانک و تنباکو و راه آهن و غیره از جهاتی چند منافی صریح قرآن مجید و نوامیس الهی و موهن استقلال دولت و مخل نظام مملکت و موجب پریشانی عموم رعیت است...» ۶۱۶

و این شیوه‌ی مخالفت که مراوده و آمیزش و تجارت فرنگی‌ها را با مسلمانان و ایجاد بانک و راه آهن را منافی با قرآن و نوامیس الهی می‌دانستند،

در یک تلگراف ناصرالدین شاه به ظل‌السلطان به شدت مورد انتقاد قرار گرفته است. شاه گفته بود:

«چرا باید علما و مردم حرفی بزنند که اینقدر بی‌معنی و سخیف باشد؟ مثلاً بانک را بد میدانند این چه حرف رکیک بی‌معنی است؟ رعایای دول خارجه از صدسال به این طرف، مأذون و مجاز هستند موافق عهدنامه‌های آقامحمدخان و فتحعلی شاه و محمدشاه که هر نوع معاملات را در ایران و هر نوع تجارت را بکنند... فرنگیان و تجارت و معامله‌گری آن‌ها از صدسال متجاوز است که در ایران معمول است. خلاصه این دستخط را به جنابان علمای اعلام بلکه به همه اصفهانیان بدهید ملاحظه نمایند و جواب را به عرض برسانید که تکلیف دولت معلوم شود و البته یقین داشته باشید که اگر در این نوع حرفهای بی‌معنی امتدادی بدهند، تکلیف از ما ساقط شده، آنچه لازمه سیاست است، خواهیم فرمود.»^{۶۱۷}

موضوع مخالفت روحانیون با ورود مظاهر تمدن جدید، از دیدگاهی که اشاره کرده‌ام، می‌تواند موضوع یک بررسی جداگانه و مفصل قرار گیرد. طرح این نکته را در این جا از این جهت ضروری دانسته‌ام که پیشینه‌ای برای بحث بعدی به دست دهم و نشان دهم روحانیون مخالف مشروطه عملاً با چه نوع اصلاحات مدنی در دوره‌ی مشروطه مخالفت می‌کردند.

در بحث آیت‌الله نائینی در توجیه شرعی مشروعیت قوانین اساسی آمده بود که در «صحت مشروعیت آن [نظامنامه و قانون اساسی]... جز عدم مخالفت فصولش با قوانین شرعیه، شرط دیگری معتبر نخواهد بود.»^{۶۱۸} اگر صحت مشروعیت قانون اساسی و به تبع آن قوانین وضع شده در مجلس، عدم مخالفت آنها با شرع باشد، طبیعی است که تشخیص این کار باید در حوزه‌ی نظر مجتهدین قرار می‌گرفت. نیز دیدیم که مجلس با ترفند و حیل‌های که به کار زد، انتخاب مجتهدین را برای نظارت بر قانون به عهده‌ی نمایندگان مجلس

گذاشت تا با انتخاب پنج مجتهد آشنا به مقتضیات زمان، چنین کاری را سامان دهد.

پرسش اساسی که بیانگر مشکل اصلی و تناقض بنیادی در نظام مشروطه‌ی ایرانی است، از همین سخن سرچشمه می‌گیرد. اگر موضوع تشخیص عدم مخالفت قوانین موضوعه با شرع، در صلاحیت مجتهدین است، آن وقت آرای اجتهادی مجتهدین می‌توانست متفاوت و حتی مخالف باشد، چنان که در عمل هم متفاوت و مخالف گردید. یعنی مجتهدی در بیرون از مجلس می‌توانست به قدرت اجتهاد خود، فلان قانون وضع شده را مخالف شرع تشخیص دهد و کار اختلاف تشخیص، به جدل و مبارزه و مقابله بکشد، چنان که کشید. شاید به دلیل همین تناقض اساسی و دردسر آفرین بود که بعد از تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی، هیچ‌گاه مفاد آن در مجلس‌های دوره‌ی مشروطه و پهلوی به اجرا درنیامد و در عمل، آن اصل قانون اساسی نقض و به طاق نسیان نهاده شد. برای این که جنبه‌هایی از مخالفت‌های روحانیون مخالف مشروطه با مصوبات و قوانین وضع شده در مجلس و با اقدامات اصلاحی دولت مشروطه روشن شود، نمونه‌هایی به دست می‌دهم.

محمد حسین بن علی اکبر تبریزی یکی از علمای مخالف مشروطه که رساله‌ی «کشف المراد من المشروطه و الاستبداد» را در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۵ و ۱۳۲۶ قمری نوشته است، در همین رساله و در انتقاد از مجلس می‌نویسد، با آن که «اساس عدل عبارت از خداشناسی و خداپرستی است» اما با مشروطه «مردم را بوطن پرستی و نوع پرستی و مجلس پرستی دعوت کردند» و برای این که نشان دهد مشروطه از اول وضع سلطنت گرفته تا آخر قوانینش با شرع مخالف است، فهرست بلند بالایی به دست می‌دهد که از جهات مختلف خواندنی و به ذهن سپردنی است. در این فهرست، مالیات، گمرک، نرخ‌گذاری اجناس، سرشماری مردم، حبس ابد برای مجرمین به قتل و... همه منافی احکام دین دانسته شده است. می‌نویسد:

«مالیات گرفتن و گمرک گرفتن و ربای بانک گرفتن و امتیاز دادن و

نرخ دادن، حتی حکماً پول تنظیف و چراغ از مردم گرفتن [منظور چراغ‌هایی است که در خیابان‌ها نصب کرده بودند تا شب‌ها روشن باشند] و از آدم و حیوان سرشماری گرفتن و همچنین حکماً باید پنیر سیری به سه شاهی، ذغال منی به یک هزار، برنج به سه قران... باید فروخته شود، منافی احکام دین و مخالف قول سیدالمرسلین علیه السلام است که فرموده: الناس مسلطون علی اموالهم و همچنین نان و گوشت و نمک و تنباکو که حکماً باید از قومپانیه... گرفت یا به آنها باید فروخت و همچنین تغییر حدود شرعیه، مثلاً دست سارق و دزد را نباید قطع کرد، بلکه عوض قطع [باید] برای او حبس معینی قرارداد و یا در قصاص قتل، عوض قتل، حکم به حبس مُخلد [ابد] را قانون گذاشت... همه اینها مخالف با شرع»^{۶۱۹} است.

نویسنده‌ی «تذکره الغافل» با اشاره به قتل فریدون فارسی و محاکمه‌ی قاتلان می‌نویسد: «یهود و نصاری و مجوس حق قصاص ابداً ندارند و دیه آنها هشتصد درهم است. پس اگر مقصود اجرای قانون الهی بود، مساوات بین کفار و مسلمین نمی‌طلبیدند... مخالفت عملی [با] قانون الهی فسق است، ولی تغییر دادن آن کفر است» و در مورد وکالت نمایندگان مجلس در امور عامه، به خصوص انتخاب نمایندگانی از اقلیت‌های مذهبی می‌نویسد، وکالت در امور عامه، ولایت شرعیه است: «یعنی تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس مخصوص است به امام علیه السلام یا نواب عام او و ربطی بدیگران ندارد... مگر نمیدانی که این کار از غیر نواب عام، غصب حق محمد (ص) و آل محمد است. ای عزیز، گبر را چه که پا بر مسند عامه بگذارد. حتی در امور عامه کفار سکنه مملکت اسلام، و فرّق مرته و ضاله را چه که در حریم این مسند عبور نمایند؟». به «استنطاق» و «حق استیناف» در دادگاه‌های مشروطه، این‌گونه اعتراض می‌کند: «چرا میزان رفع خصومات را به استنطاق که قانون کفره است معین کردند و چرا دو حق استیناف دعوی از برای متخاصمین تعیین نمودند.»

درباره‌ی آزادی قلم و بیان می‌نویسد: «بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است» و در مخالفت با تعلیم اجباری و مدارس جدید می‌گوید: «کو آن اشخاصی که میگفتند و مینوشتند که لازم است بتعلیم اجباری اطفال ایران در مدارس جدید، بخط جدید و لسان پهلوی قدیم».^{۶۲۰}

این رساله پس از به توپ بستن مجلس نوشته شده است. مخالفت‌هایی از این دست به نخستین سال‌های مشروطه محدود نمی‌شد. شیخ ابوالحسن نجفی مرنندی نویسنده‌ی کتاب: «دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمات القرآن»، در پایان رساله‌اش مدعی شد که «وکلائی دوره اول و دوم و سوم و چهارم [مجلس شورای ملی]... در دارالشورای پایتخت طهران مقرر سلطنت اسلام... با کمال جرأت و جسارت قوانین اختراعی کفار و نصاری و یهود اروپا را با ترجمه در نقاط بلاد ایران، مملکت بزرگ اهل ایمان دایر و معمول داشته... و حدود و احکام و سنت سنیه خاتم پیغمبران محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله را، تغییر و تبدیل نمودند».^{۶۲۱} در رساله‌ی او براهین بسیاری در رد مشروطه و مجلس ملی آمده است. برهان هشتم این رساله را حاج شیخ عبدالرحیم، نجل «صاحب فصول» نوشته است. و نوشته‌های هردو مؤلف از جهات بسیار واجد اهمیت است. حاج شیخ عبدالرحیم می‌گوید: عیب مشروطه در این است که در حکومت آن، با وضع قوانین جدید، در اساس شرع و دین دست بردند. «به یهود و نصاری و مجوس حق انتخاب وکیل و حق ملیت داده... شرابخانه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها و تیاترها دائر، مجاری ادارات بر قوانینی است که مخالفت آنها با احکام شرع اسلام ظاهر» است. برای نمونه به قانون «سجل احوال» و مخالفت آن با شرع اشاره می‌کند و می‌نویسد: «قانون مدون و مطبوع سجل احوال، که این داعی، لطمه آن را به عالم اسلامیت... و مخالفت مواد آن را با احکام شریعت... مدلل و مبرهن و آشکار و روشن نموده‌ام... با آقای مؤتمن الملک رئیس مجلس، اجمالاً در این خصوص مذاکره کردم و ایشان صریحاً بمن حق دادند و مکرر مقام شایسته روحانیت و اکثر طبقات ملت تقاضای الغاء و رفع آن را نمودند، هنوز با کمال جرأت و

جسارت جاری و برقرار است.» ۶۲۲

از انتقادات او که بگذریم، نویسنده‌ی اصلی رساله دامنه‌ی اختلاف را بسیار وسیع‌تر از آن چه هست می‌بیند، برای هر آیه و حدیث و خبر، مصداقی در عصر مشروطه پیدا می‌کند، به عنوان مثال می‌نویسد: «... مصداقش مستشارهای خارجی نصارا و یهودی است که در دوائر دولتی اسلامی، رتق و فتق مینمایند و اختیارات مملکت اسلام را بدست آنها داده‌اند... باسم ترویج معارف، جلوگیری از معرفتها کرده، آئینه صافی روشن خاطر اطفال مسلمین را بترهات فاسدکننده اخلاق، مکدر میسازند». نیز می‌گوید همه‌ی «قوانین عدلیه و تشکیلات آن... سر تا پا بر ضد مذهب اسلام و مخالف شریعت حضرت خیرالانام است... عنوان ترتیبات اداری و فرستادن احضاریه اول و دوم و سوم و غیره، حکم خدا را معطل ساختن است...» وضع طوری شده است که «امروز تمامی دوائر دولتی اسلام، حتی بیت‌المال مسلمین نیز در دست کفار است». نیز: «معادن نفت و غیرنفتِ اسلامیان را بکفار وا گذاشته» نمی‌دانند که مطابق احکام اسلام هر «معدنی که در ملک مسلمانی باشد، ملک طلق و متعلق او است، همچو ملکی را متعلق دولت دانستن... خلاف مذهب اسلام و جرئت و جسارت بخدا و پیغمبر است. ثانیاً کلیه معادن بطور عموم بر وفق مذهب اسلام، مهریه حضرت صدیقه طاهره، سلام‌الله علیها، و خمس عایدات آن حق بنی فاطمه است». حتی سرزمین‌های فتح شده‌ای که به دست مسلمین افتاده است «مخصوص امام زمان عجل‌الله فرجه است، فقط دوستان ایشان راست، کشف کرده، حق امام و ساداتِ عظام را برسانند. کسی را نمیرسد بدون اذن امام زمان، عجل‌الله فرجه و بدون اجازت حضرت صدیقه کبری، سلام‌الله علیها، از دست دوستان ایشان گرفته بکافر و دشمنان ایشان وا گذارد و کسی را نمیرسد حق امام و حق سادات را بخلاف حکم خدا، تزییع کرده بکافر تقدیم کند. و اگر بنا باشد بطریق شرعیه بکافر ذمی داده شود، دو خمس به آن علاقه میگیرد، یکی خمس عایدات که بعموم معادن مقرر است، یکی دیگر ملکی را که مسلمانی بکافر ذمی وامیگذارد، باید خمس آن را ادا کند. پس آنچه از

معادن استخراج می‌شود، صدی چهل حق امام و حق سادات است، بدون تعلق باید برسانند و حقی که دولت می‌خواهد بگیرد باید از صدی شصتی که باقی میماند، ریافت دارد، و این در صورتی است که بکفار ذمی داده شود. والا به کفار حربی که ابدأً مداخله در ملک اسلام نمیتوان داد.»^{۶۲۳}

بدین ترتیب نظام مشروطیت و آنچه که به نام دموکراسی پارلمانی می‌شناسیم در چنبره‌ی مخالفت‌هایی از این دست و به برکت موافقت‌هایی از آن نوع که بهترین بیانش را در رساله‌ی آیت‌الله نائینی دیدیم به «مشروطه ایرانی» مبدل شد. قانون اساسی آن به «رساله عملیه» در باب مسائل عرفی تقلیل یافت و اساسی‌ترین اصول آن، در لابلای بحث‌های مفصل فقهی و شرعی، رنگ باخت، و به قول مجدالاسلام کرمانی: «عنوان مشروطیت که بکلی خارج از امور دیانت بود، داخل در امور دیانت» گردید «و مثل سایر مسائل شرعی، رأی و عقیده‌ی علما در آن مدخلیت» پیدا کرد.^{۶۲۴} به عبارت روشن‌تر، نظام مشروطیت که در اصل از دیانت جدا بود، به امری دینی تقلیل داده شد و بگومگوی شرعی بر سر آن آغاز گردید.

مشکل مشروطه در دایره‌ی مخالفت روحانیون ضد مشروطه و مشروطه‌خواه محدود نماند و به‌زودی پرده از مخالفت روحانیون مشروطه‌خواه و روشنفکران عرف‌گرای مشروطه‌خواه برداشته شد و جدل واقعی بر سر مفاهیم و اصول مشروطه، این بار در میان خود مشروطه‌خواهان آغاز گردید. گرچه پیشینه‌ی چنین اختلافی را می‌توان در کارنامه‌ی مشروطیت ایران از همان آغاز پی گرفت، اما ابعاد اجتماعی چنین اختلافی بعد از ترور امین السلطان، در مجلس اول گسترش یافت و بعد از به‌توپ بستن مجلس و فتح تهران، تناقض و حشتناک آن عریان و عریان‌تر شد و کار به ترور و کشت و کشتار و صف‌بندی‌های آشکار کشید، و این همه زمانی اتفاق می‌افتاد که استقلال کشور ایران در خطر جدی بود و دو دشمن دیرینه، روس و انگلیس، با مداخلات روزافزونشان، آتش بحران مشروطیت ایران را دامن می‌زدند.

بحث درباره‌ی چنین اختلافی بدون اشاره به فعالیت‌های یک جریان

روشنفکری دیگر که به نام سوسیال دموکرات یا اجتماعيون عاميون خوانده می‌شد، نارسا خواهد بود. درباره‌ی پیشینه‌ی فعالیت سوسیال دموکرات‌ها در ایران، تاکنون چندین کتاب و مقاله نوشته شده است و تاریخچه‌ی آن در آثار نویسندگان خودی و خارجی به کرات مورد بحث قرار گرفته است.^{۶۲۵} درباره‌ی اهمیت نقش آنها در انقلاب مشروطه و حوادث بعد از به توپ بستن مجلس، اغراق‌های بسیار هم شده است و در گزارش‌های مأمورین رسمی و غیررسمی روس و انگلیس هم به همین شیوه‌ی اغراق‌آمیز، آمار و ارقام گوناگونی به دست داده شده است.

اجتماعیون عامیون

اسناد جنبش سوسیال دموکراسی روسیه و پیوند سازمان یافته‌ی آن با سوسیال دموکرات‌های قفقاز، به حد کافی روشنگر این واقعیت است که جریان سوسیال دموکراسی قفقاز، قوی‌ترین جریان سازمان یافته‌ی سیاسی در میان مسلمانان این منطقه بوده است. حضور جمعیت کثیری از کارگران و پیشه‌وران و مزد-بگیران ایرانی در مناطق مختلف قفقاز و ارتباط آنها با سازمان سوسیال دموکرات‌ها تا بدان حد بوده است که در ۱۹۰۴ میلادی یعنی نزدیک به دو سال پیش از اعلان مشروطیت، پایه‌های سوسیال دموکراسی ایران با ایجاد حزب «همت» در بادکوبه، استوار گردید و کمی بعد یکی از شعبات آن با نام «کمیته سوسیال دموکرات ایران» یا اجتماعیون عامیون ایران در سال ۱۹۰۵ میلادی تأسیس گردید. در همان سال شعب خود را نخست در تبریز و بعد در شهرهای دیگر به وجود آورد و دو سال بعد با تجدید برنامه و دستورنامه‌ی تازه، فعالیت‌های خود را به شیوه‌ی تازه‌ای آغاز کرد.

در تبریز از مدتی پیش، یعنی از سال ۱۹۰۰ یا ۱۹۰۱ میلادی افرادی بوده‌اند که با حزب سوسیال دموکرات روسیه در ارتباط بوده‌اند. نامه‌هایی از لنین و کروپسکایا همسر لنین در دست است که نشان می‌دهد آنها روزنامه‌ی مخفی «ایسکرا» (جرقه) را از راه اروپا از طریق برلن - تبریز به باکو می‌فرستادند. نماینده‌ی آنها در باکو، گالپرین نام داشت که با یکی از ارمیان تبریز در تماس بوده است.^{۶۲۶} در باره‌ی کمیته‌ی سوسیال دموکرات‌های تبریز کمی بعد سخن می‌گوییم.

در سال ۱۹۰۵ میلادی در مشهد، دستورنامه‌ای از سوی سوسیال

دموکرات‌های ایران به تصویب رسیده بود که در آن به وظایف اعضا و چگونگی ارتباط آنها با مرکز، چگونگی عضویت و... سخن گفته شده بود. متن فارسی این سند در دست نیست، اما ترجمه‌ی روسی آن که در آرشیو اسناد روسیه‌ی تزاری وجود داشته، به فارسی برگردانده شده است.^{۶۲۷} به احتمال قوی حیدرخان عمو اوغلی و ابراهیم میلانی یکی از کارخانه‌داران این شهر که کارش «ساختن گیلز سیگار بود»، در تشکیل شعبه‌ی فرقه‌ی اجتماعیون عامیون مشهد نقش داشته‌اند. حیدرخان در فاصله ۱۳۱۹ قمری تا اواخر رجب ۱۳۲۱ قمری، مجموعاً به مدت یازده ماه در مشهد بود. او از حزب سوسیال دموکرات روسیه دستور داشت که فرقه‌ی اجتماعیون عامیون ایران را در همان ایام اقامتش در مشهد تأسیس کند، اما موفق نشد و این زمانی است که هنوز حزب «همت» اعلام وجود نکرده بود. «همت» در ۱۹۰۴ میلادی تأسیس شد. حیدرخان در سرگذشت خود به موانع عملی تشکیل فرقه در مشهد این‌گونه اشاره می‌کند:

«در تمام مدت یازده ماه که من در خراسان اقامت داشتم، هرچه سعی و تلاش کردم که بلکه بتوانم یک فرقه سیاسی بدستور روسیه تشکیل بدهم ممکن نشد، چون کله‌های مردم بقدری نارس بود که سعی من در این ایام بی‌نتیجه ماند و مطلقاً معنی کلمات مرا درک نمی‌کردند. در این مدت فقط یک نفر مشهدی ابراهیم‌نام میلانی را که کارخانه گیلزسازی آورده... بود با خود هم‌عقیده یافتیم که می‌توانستم با او صحبت فرقه‌ای به میان آرم.»^{۶۲۸}

در مملکتی که عوارض گمرگی، راه‌آهن و بانک، منافی قرآن و احکام الهی دانسته می‌شد و تأسیس مدارس جدید با الفبای صوتی کفر محض، و حتی سال‌ها پس از مشروطیت، «سجل احوال»، نرخ‌گذاری اجناس و تعلیم اجباری مخالف با شرع تلقی می‌گردید، چگونه می‌شد از سوسیال دموکراسی و اندیشه‌های مساوات اجتماعی سخن گفت و به آسانی هم فرقه تشکیل داد؟ و

انتظار داشت که مردم هم به همراهی و هم صدایی برخیزند؟ مردمی که خود حیدرخان به بدترین لحن‌ها از «کله‌های نارس» شان سخن می‌گفت و درباره‌ی حد آگاهی و دانششان در همان سال‌ها (۱۳۱۹ تا ۱۳۲۱ قمری) چنین می‌نوشت: «هنوز اسمی از مشروطه در میان نبود، گاهی که من بعضی صحبتها در این باب با آنها می‌داشتم آن را حمل بر یک چیز فوق‌العاده کرده، مطلقاً ملتفت نمی‌شدند که نتیجه آن چه خواهد شد، حتی می‌گفتند که شخص نمیتواند با پادشاه صحبت کند و زبان آدم در هنگام ملاقات با سلطان میگیرد، زیرا ممکن است که فوراً حکم کند سر آدم را ببرند.»^{۶۲۹}

راستی اگر وضع مردم و زمانه تا این اندازه عقب مانده بود، چه شد و چه معجزه‌ای رخ داد که دو سال بعد یعنی در سال ۱۹۰۵ میلادی (۱۳۲۳ قمری) در همین شهر مشهد، شعبه سوسیال دموکرات‌های ایران یا شعبه‌ی جمعیت ایرانی مجاهدین تأسیس شد و نظام‌نامه‌ی آن هم تنظیم گردید و باز پس از گذشت دو سال در دهم سپتامبر ۱۹۰۷ [یولیائی] (۱۵ شعبان ۱۳۲۵ قمری) در اصول آن تجدیدنظر گردید و نظام‌نامه و مرام‌نامه‌ی جدیدی نوشته شد؟ حیدرخان پس از آن که از مشهد به تهران آمد، بعد از مدتی در پی تأسیس شعبه‌ی فرقه‌ی اجتماعیون عامیون در تهران افتاد و شاید در همان سال ۱۹۰۵ به دستگیری ابراهیم میلانی یا کسان دیگری که در مشهد می‌شناخته است، حوزه‌ی مشهد را در آن شهر به وجود آورده باشد و بر اساس آن در تهران هم شعبه‌ای دائر کرده باشد. در سرگذشت او آمده است که در ۱۵ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری (۵ تیر (سرطان) ۱۲۸۶ شمسی) در کمیته‌ی اجتماعیون عامیون تهران رأی داده شد که بمب‌بی به خانه‌ی علاءالدوله انداخته شود تا موجب ترس و ارعاب خودکامگان گردد و حیدرخان این مأموریت را انجام می‌دهد. ۶۳۰ و جمادی‌الاول ۱۳۲۵، زمانی است که قطعاً چندین ماه پیش‌تر از آن باید اجتماعیون عامیون تهران تشکیل شده باشد و چون نظام‌نامه‌ی تجدیدنظر شده‌ی مشهد تاریخ شعبان ۱۳۲۵ قمری را دارد، و بعد از تشکیل فرقه در تهران، نوشته شده است، این احتمال وجود دارد که اساس فرقه‌ی تهران هم در

اواخر ۱۳۲۳ (۱۹۰۵) ریخته شده باشد، یعنی همان سالی که نخستین نظامنامه یا دستورنامه در مشهد نوشته شده است. در سرگذشت حیدرخان تاریخ دقیق تشکیل فرقه‌ی تهران مشخص نمی‌شود، اما از اشارات او می‌توان حدس‌هایی زد. می‌گوید: «زمان انتخاب وکلا رسید، جهد کاملی داشتیم که اشخاص عالم برای وکالت انتخاب شوند. یک حوزه منظمی که از خوبان اهل بازار تشکیل داده شده بود که مواقع لازمه بالضروره جمع شده و شور مینمودند، سعی کردیم که آنها را تحت یک اصولی آورده، منظم نمائیم و به این نقشه موفق شده، دو قسم حوزه تشکیل شد، یکی حوزه خصوصی که عبارت از هفت نفر بود. دیگری حوزه عمومی که اشخاص زیاد از خوبان اهل بازار در آنجا عضویت داشتند»،^{۶۳۱} از سوی دیگر می‌دانیم که پس از ۱۹ رجب ۱۳۲۴ قمری (۱۷ شهریور ۱۲۸۵ شمسی) انتخابات نمایندگان تهران آغاز شد، و این زمان به گفته‌ی حیدرخان حوزه‌ای از اهل بازار از پیش تشکیل شده بود، اگر هسته‌ی اولیه‌ی این حوزه هفت هشت ماه پیش‌تر از ماه رجب ۱۳۲۴ تشکیل شده باشد، تاریخ آن همان سال ۱۳۲۳ قمری، اواخر ۱۹۰۵ میلادی است، همان سالی که نظامنامه یا دستورنامه‌ی مشهد برای نخستین بار تصویب شده بود و شاید در این مراحل، فقط مقدمات کار فراهم شده بود و بعد گسترش یافت. البته همه‌ی اینها جز احتمالات و حدس چیز دیگری نیست و تا پیدا شدن اسناد و مدارک تازه، حکم قطعی نمی‌توان کرد.

در نظامنامه‌ی ۱۹۰۵ میلادی که به همت «ن. ک. به لوا»، به دست آمده است، در دو مورد به مذهب و یک‌جا به روحانیون اشاره شده است. در ماده ششم گفته شده است که «پرداخت حق عضویت باید با قوانین قرآن تطبیق کند» و در ماده یازدهم درباره‌ی شیوه‌ی کار و رفتار اعضای فرقه تصریح شده است که «کار و رفتار اعضاء حزب باید متوجه یک نکته باشد. نیکروی و ترقی‌ولی بنحوی که به شرف و قدس مذهب خللی وارد نیاید.» در ماده سوم، دشنام به افراد، موکول به اجازه‌ی مخصوص از طرف کمیته شده است و گفته شده است که کمیته وقتی چنین حکمی را صادر خواهد کرد که مجازات و زندانی شدن

افراد مورد نظر، «از طرف انجمن روحانیون و حکومت بطور جمعی توافق شده باشد.»^{۶۳۲} حق عضویت، آن هم مطابق با اصول و قوانین قرآن! و ترقی به نحوی که به قداست و شرف مذهب خلل نیاید، ترفندهای آشنایی است که در نظامنامه‌ی سوسیال دموکرات‌ها برای جلب مردم به کار برده می‌شد تا فعالیت‌های خود را مشروع جلوه دهند. اما این ترفندها صرفاً در محدوده‌ی خود باقی نمی‌ماند. ضرورت ترفندهایی از این دست نشان‌دهنده‌ی واقعیت هولناک‌تری بود. واقعیت هولناکی که نشان می‌دهد سوسیال دموکرات‌های ایران تا چه اندازه از تاریخ و فرهنگ جامعه‌ی خود بی‌خبر بودند. در مملکتی که مشروطیت تا شرعی و دیانتی نمی‌شد نمی‌توانست مطرح بحث گردد، چگونه می‌شد از آرمان‌های سوسیال دموکراسی دفاع کرد. به همین جهت در برنامه‌ها یا شبه‌برنامه‌هایشان به شیوه‌ی آشکار به تقلیل مفاهیم اساسی دست می‌زدند و صریحاً هم به کار خود اذعان می‌کردند.

می‌نوشتند منظور این فرقه این است که مردم «بلا فرق هر مذهب و ملت در تحت مساوات و عدالت باشند... به این درجه اعلا فوراً نمیتوان عروج کرد، چون که ملت مقدسه ما حالیه در وادی جهالت زبون شده و بنادانی گرفتارند و خیر خود را از شر تمیز نمیدهند. لهذا باید مطلب را متدرجاً اظهار کرد و چیزی که امروز بر ما لازم است و باید در تدارک او باشیم از قرار ذیل است.» بعد چند مورد را برمی‌شمرد که اهم آنها از این قرار است: «جمیع ملک و زمین باید در تحت اختیار آن کسی باشد که با رنج دست خود می‌کارد، نه با استعانت عمله و فعله.» «اربابان صنایع» یعنی از شاگرد و مزدور و فعله و عمله و نوکر و میرزا و دفتردار و سررشته‌دار «در شب و روز بیشتر از هشت ساعت کار نکنند»^{۶۳۳} مگر به میل خود.

شعارهایی از این دست، یعنی زمین از آن کسی است که بر روی آن کار می‌کند یا ساعت کار باید هشت ساعت باشد و... آن هم در شرایط تاریخی و اجتماعی ایران قبل از اعلان مشروطه که وصف آن را در خلال همین کتاب دیده‌ایم، آب در هاون کوبیدن بود. تعریف و تعبیرهایی که از آزادی شده

است هم در خور نگرش است. می‌نویسد باید از حکومت «درخواست کرد آزادی مشورت را» یعنی جماعت بتوانند «در کمال آزادی در یکجا جمع شده، در کارهای خود مصلحت نمایند» و آزادی زبان هم یعنی «جماعت با حکومت و دولت بتوانند گفتگو نمایند و هر چیزی را که مضر بحال ملت است رفع نمایند.» و آزادی مطبوعات یعنی این که جماعت بتوانند در «روزنامه‌جات، احتیاجات خودشان را نوشته، منتشر نمایند. از طرف دولت ممنوع نباشند» و آزادی مذهب این است که «از روی قانون شریعت مطهره، هر کس به هر دین و به هر مذهب که هست نباید او را مجبور کرد که ترک مذهب خودش را بگوید و به دین دیگر گرویده بشود، مگر به میل خودش. حکومت هم مختار نباشد که کسی را جبراً به دین دیگری دعوت نماید.» اما بلافاصله می‌افزاید که «قید این فصل نه در خصوص ایران است، چون که در ایران مثل سایر دول متعرض مذهب و ملت [شریعت] دیگری نمی‌شوند، نه از طرف حکومت و نه از طرف رعیت...» آخرین سطرهای این برنامه‌ی ناتمام مربوط است به آزادی اعتصاب که از آن به «تعطیل» یاد شده است. بدین عبارت: «آزادی تعطیل یعنی عمله و مزدور هرگاه خواسته باشند متفقاً جمع شده، محض پیشرفت مطالب خود در خصوص...»^{۶۳۴} متن نوشته در همین جا ناتمام مانده است.

این نوع خوش‌خیالی‌ها را در نظامنامه و مرامنامه‌ای که در ۱۹۰۷ میلادی (۱۵ شعبان ۱۳۲۵) برای شعبات تهران، تبریز، مشهد، اصفهان، رشت، تفلیس، یعنی شعب ایالتی نوشته شده بود نیز می‌بینیم. اما در مورد مالکیت زارعین بر زمین، و تقسیم املاک که در مرامنامه‌ی قبلی، به‌طور کلی بدان به این شیوه تصریح شده بود که «جمیع ملک و زمین باید در تحت اختیار آن کسی باشد» که زمین را با دست خود می‌کارد، در مرامنامه‌ی ۱۹۰۷، تغییر اساسی دیده می‌شود. در این مرامنامه گفته شده: «دهات و املاک سلطنتی و همچنین دهات و املاک مالکینی که علاوه بر احتیاج زندگی آنها باشد بایستی، اولی‌ها بلاعوض و دومی‌ها توسط بانک خریداری شده، بین اهالی و دهاقین تقسیم گردد.»^{۶۳۵}

آزادی بیان به «ابراز عقیده و نظر اشخاص در امور سیاسی و در زمینه مقاصد ملت و دولت» تعبیر گردید. درباره‌ی آزادی جمعیت‌ها و احزاب آمده است: «هر طبقه و عده‌ای حق دارند بمنظور بحث در امور داخلی و یا سیاسی، جمعیت و یا اجتماعی تشکیل دهند و دولت نمی‌تواند مانع و رادعی برای این جمعیتها بوجود آورد.» در مرامنامه با استناد به آیه‌ی قرآن و جنبه‌ی تقدس مبارزه‌ی مجاهدین سوسیال دموکرات نوشتند: «کلام مقدس می‌فرماید لیس للانسان الا ما سعی. از اینجا می‌توان به قرب و منزلت عالی و مقدس بودن کوشش مجاهدین پی برد...» و در نظامنامه تصریح کردند: «هرکس نسبت به مذهب، مردم و وطن گناه کبیره مرتکب شود، معدوم می‌شود.»^{۶۳۶}

اجتماعیون عامیون ایران، با این ترفندها می‌خواستند اندیشه‌ی سوسیال دموکراسی و نظریات مارکس را در ایران پیش ببرند. حکم اعدام برای گناه کبیره، نسبت به مذهب، آن‌هم در نظامنامه‌ی سوسیال دموکرات‌های ایران، نشان می‌دهد که تا چه اندازه جامعه‌ی ایران آن زمان می‌توانست پذیرای حرف‌هایی از آن دست باشد تا چه رسد به اندیشه‌ی سوسیال دموکراسی و یا اندیشیدن بر سر این مباحث.^{۶۳۷}

این نظامنامه و مرامنامه که ترجمه‌ی بخش‌هایی از آنها را خوانده‌ایم در سال ۱۹۰۷ میلادی منتشر شده بود، اما نامه‌هایی که از گروهی از سوسیال دموکرات‌های تبریز در دست است و در سال ۱۹۰۸ میلادی نوشته شده است، عمق فاجعه و حد و حدود بی‌ریشگی و بی‌اطلاعی سوسیال دموکرات‌های وطنی و سوسیال دموکراتیسم ایرانی آن دوره را به نمایش می‌گذارد و نشان می‌دهد «چپ» ایران در آن دوره تا چه اندازه بی‌هویت و ناآشنا و بیگانه به تاریخ و جامعه‌ی خود بوده است.

در ۱۶ ژوئیه سال ۱۹۰۸ میلادی (۱۷ جمادى الثانی ۱۳۲۶ قمری)، یعنی ۲۳ روز پس از کودتای محمدعلی شاه و به توپ بستن مجلس، آرشاویر چلنگریان یکی از سوسیال دموکرات‌های ایران، نامه‌ای از تبریز به کارل کائوتسکی یکی از رهبران برجسته‌ی جنبش سوسیال دموکراسی آلمان

می‌نویسد و از طرف گروه، دست به دامن او می‌شود تا درباره‌ی ماهیت انقلاب مشروطه و وظیفه‌ی سوسیال دموکرات‌ها در چنین انقلابی نظر بدهد. در بخشی از این نامه آمده است که به‌تازگی گروه سوسیال دموکرات‌های تبریز با شرکت جمعی از روشنفکران این شهر تشکیل شده است و قرار است در ماه آینده، جلسه‌ی بعدی خود را «بصورت مجمع عمومی بمنتظر تجدیدنظر در طرح برنامه‌ی عمل» تشکیل دهد. در نامه تصریح می‌شود که گروه سوسیال دموکرات‌های تبریز «از آغاز پیدایش خود، هم خود را صرف ترویج اصول مارکسیسم (و به عبارت دقیق‌تر سوسیال دموکراسی بین‌المللی) کرده است.»

بعد از این مقدمات، چلنگریان به موضوع اختلاف نظر سوسیال دموکرات‌های ایران درباره‌ی ماهیت انقلاب مشروطه اشاره می‌کند و می‌نویسد، در میان گروه سوسیال دموکرات‌های تبریز درباره‌ی انقلاب مشروطه، این که این انقلاب مترقی یا ارتجاعی است، دو نظر مخالف وجود دارد. «موافق نقطه نظر اول، انقلاب ایران دارای هیچ‌گونه مضمون مترقی نیست. متفکران این دسته مدعی هستند» که جنبش مشروطه، جنبشی است علیه سرمایه‌ی خارجی و هدف آن این است «که بر سر راه تمدن اروپائی سد به پاکند». اما هواداران نظریه‌ی دوم معتقدند که انقلاب مشروطه «جنبش مترقی است، زیرا علیه نظام فئودالی ... است» و به مردمی متعلق است که «به دست اربابان زمیندار... استثمار می‌شوند.»

پس از طرح این اختلاف نظر، چلنگریان خطاب به کائوتسکی می‌نویسد: «ضمن ارائه خلاصه‌ی این دو نقطه نظر، ما مطمئن هستیم که در عین حال، شما آن حدی در جریان واقعیت کشور ما قرار دارید تا بتوانید نظر شخصی خودتان را درباره خصلت انقلاب ایران بمانویسید... [و] به سؤالات زیر که مربوط به مسائل نظری و عملی است، جواب دهید. این مسائل باید در مجمع آینده ما مورد بحث قرار گیرند و جوابهای شما خواهند توانست اخذ تصمیمات ما را بسی تسهیل کند. ۱- نظر شما درباره خصلت انقلاب ایران چیست؟ (توضیح):

آیا قهقرایی است؟ ۲- شرکت سوسیال دموکراتها در یک جنبش کاملاً دموکراتیک پیشرو و مترقی یا در یک جنبش قهقرایی از چه نوع می‌تواند باشد؟ (توضیح): بدیهی است که این شرکت جستن نباید به اصول اساسی ما خدشه وارد سازد.»^{۶۳۸}

منظور چلنگریان از جمله‌ی اخیر این بود که شرکت در انقلاب دموکراتیک نباید مانع از اجرای اصول اساسی سوسیال دموکراسی گردد. چلنگریان خود مدافع نظریه‌ی اول بود و معتقد بود که انقلاب مشروطه ارتجاعی است. نیز معتقد بود با آن که در ایران کارگر صنعتی (پرولتر) وجود ندارد، باز می‌توان حزب مارکسیستی به وجود آورد و به تبلیغ اندیشه‌های مارکس پرداخت.

اما کائوتسکی این مایه خرد و معرفت داشت که در پاسخ چلنگریان بنویسد: «برای من میسر نیست جواب کاملی به نامه شما بدهم... مشکل بتوان وضع کشوری را که کم می‌شناسم و در آن ناگهان نیروها و اقشار نوینی ظاهر گشته‌اند... داوری کنم. لیکن به نظرم با راحتی وجدان میتوان گفت که سوسیالیست‌های ایرانی وظیفه دارند در جنبش دموکراتیک شرکت جویند. سوسیالیست‌ها چون دموکرات‌های ساده در میان دموکرات‌های بورژوا و خرده‌بورژوا، در مبارزه شرکت می‌جویند. لکن نزد آنان مبارزه برای دموکراسی یک مبارزه طبقاتی است.» کائوتسکی در نامه‌ی خود تصریح کرد که «برخورد خصمانه با سرمایه‌ی خارجی ضرورتاً ماهیتی ارتجاعی ندارد.» دیگر آن که «ایران و ترکیه که در مبارزه برای رهایی خویش‌اند»،^{۶۳۹} در نهایت برای آزادی کارگران جهان مبارزه می‌کنند. منظور روشن او از طرح این مباحث این بود که سوسیال دموکرات‌های ایران به‌جای آن که به تجهیز کارگران و تبلیغ اندیشه‌های مارکسیستی پردازند، باید به حمایت از انقلاب مشروطه و آزادی‌های بورژوایی برخیزند و فعالانه در انقلاب شرکت کنند. اما نظریه‌ی کائوتسکی مورد موافقت اکثریت سوسیال دموکرات‌های تبریز قرار نگرفت. این گروه از سوسیال دموکرات‌های تبریز، سرانجام جلسه‌ی عمومی خود را در اواسط اکتبر ۱۹۰۸ میلادی به پایان برد و صورت جلسه‌ی خود را

در ۱۶ اکتبر همان سال با حضور سی نفر از اعضا تنظیم کرد. یک نسخه از ترجمه‌ی این صورت جلسه، بعدها از آرشیو شخصی «گ. و. پلخانف»، مارکسیست معروف روس، به دست آمد. م. س. ایوانف در شماره‌ی ۵ سال ۱۹۵۹ مجله‌ی «مسائل خاورشناسی»، از نشریات آکادمی علوم شوروی، مقاله‌ای بر اساس همین صورت جلسه و اسناد و نامه‌های دیگری که سوسیال دموکرات‌های تبریز به پلخانف فرستاده بودند، منتشر کرد.^{۶۴۰}

از این سی نفر، ۲۸ نفر به نظریه‌ی اول رأی دادند، یعنی به این نتیجه رسیدند که «ایران در مرحله‌ی سرمایه‌داری است»، و در کنار تولیدکنندگان کوچک، «پرولتاریای صنعتی نیز وجود دارد، این وضع زمینه کار سوسیالیستی را به وجود می‌آورد.» نیز «وظیفه هر سوسیال دموکرات آن است که به پرولتاریا، سازمان داده و بدان برای مبارزه برای سوسیالیسم، آگاهی طبقاتی بدهد.» در صورت جلسه نوشتند اگر انقلابیون از راه‌حلی که بورژوازی ارائه می‌دهد، حمایت کنند، عملاً به طبقه بورژوا خدمت خواهند کرد. دیگر آنکه «یک سوسیالیست نمی‌تواند دموکراسی سرمایه‌داری را از آن خود بداند» پس «با توجه به همه این نکات به جلسه پیشنهاد [می‌نمایند که] یک گروه سوسیال دموکرات تشکیل شود که فعال‌ترین و آگاه‌ترین... کارگران و روشنفکران ایران را به دور خود جمع نماید تا با فعالیت، تبلیغات و سازمان دادن، جنگ طبقاتی را آغاز نماید.»^{۶۴۱}

جنگ طبقاتی، پرولتاریای صنعتی، مبارزه برای سوسیالیسم و تجهیز کارگران، آن هم در شرایط تاریخی آن دوره‌ی ایران، دوره‌ای که جنگ «مشروع» با «مشروطه» به اوج خود رسیده بود، بیشتر به یک شوخی بی‌مزه‌ی تاریخی شبیه بود تا به یک تحلیل اجتماعی و سیاسی از شرایط انقلاب ایران. از این سی نفر، فقط دو نفر به نظریه‌ی اول رأی مخالف دادند واقع‌بینانه مسائلی را مطرح می‌کردند که چکیده‌ی آنها این بود که در ایران پرولتاریای صنعتی وجود ندارد و ایران در آغاز راه سرمایه‌داری است، پس باید فعالانه در انقلاب ایران شرکت کرد و به علت وضع اقتصادی و سیاسی مملکت از

فعالیت سوسیال دموکراسی صرف نظر کرد... اما تحلیلشان درباره‌ی انقلاب مشروطه سخت پا در هوا بود. انقلاب مشروطه، انقلابی علیه نظام فئودالی نبود. اینان ظاهراً نه انقلاب را درست می‌شناختند و نه نظام فئودالی را.

تندروی‌هایی از این دست، زمانی اتفاق می‌افتاد که به اعتراف خود افراطیون، سوسیال دموکرات‌های تبریز، فاقد معلومات سیاسی بودند. «واسو» یکی از سوسیال دموکرات‌های افراطی تبریز که به نظریه‌ی اول رأی داده بود، در نامه‌ای (مورخ ۱۹ نوامبر ۱۹۰۸ میلادی / ۲۴ شوال ۱۳۲۶ قمری) به پلخانف تصریح می‌کند که در میان کادرهای سوسیال دموکرات‌های تبریز، از کسانی که از خارج به ایران آمده‌اند، «چهار نفر و در میان محلی‌ها تنها دو نفر کادر وجود دارند که بتوانند از پرنسیپ‌های سوسیال دموکراسی دفاع نمایند»^{۶۴۲} تیگران درویش، یکی از سوسیال دموکرات‌های تبریز، در همان سال در نامه‌ای به پلخانف، صریحاً اعتراف کرد که «در میان سوسیال دموکرات‌های ایران حتی یک پرولتر هم نمی‌توان یافت».^{۶۴۳}

نامه‌ها و گزارش‌های سوسیال دموکرات‌های تبریز به کائوتسکی و پلخانف نشان دهنده‌ی سردرگمی جریان‌های سوسیال دموکرات در ایران آن دوره است. گرچه اکثریت آنها با پذیرفتن رهنمود کائوتسکی، استقلال عمل خود را نشان دادند، اما از پرسش‌هایی که در نامه‌های هر دو گروه (گروه طرفدار نظریه‌ی اول و نظریه‌ی دوم) به پلخانف مطرح شده است، می‌توان فهمید که این جریان در تحلیل اوضاع ایران تا چه اندازه در مانده بود و تا کجا در بحث‌های انتزاعی مربوط به یک ایدئولوژی وارداتی، سردرگم بودند. «واسو» در پرسش‌های خود از پلخانف می‌پرسد: «آیا ما سوسیال دموکراتها می‌توانیم به نفع تجارت خارجی آزاد تبلیغ کنیم؟» «آیا این درست است که ما در مبارزه علیه سرمایه خارجی شرکت کنیم؟ چه زمانی چنین مبارزه‌ای ارتجاعی است و چه زمانی ارتجاعی نیست؟» یا «آیا سوسیال دموکراسی در ایران می‌تواند یک نیروی نظامی چریکی تشکیل دهد؟»^{۶۴۴} تحلیل‌ها و پرسش‌هایی از این دست نشان می‌دهد که سوسیال دموکرات‌های تبریز مقید

بودند در چهارچوب ایدئولوژی‌ای که چندان هم به چند و چون آن واقف نبودند، به تحلیل اوضاع سیاسی ایران پردازند و برنامه‌ی خاصی هم برای شیوه‌ی مبارزه فراهم کنند.

تقید و وابستگی آنها به ایدئولوژی وارداتی تا بدان‌جا بود که از خود نمی‌پرسیدند که کائوتسکی و پلخانف چه صلاحیتی برای اظهارنظر درباره‌ی مسائل و مشکلات ایران دارند. این گروه سوسیال دموکرات، هراس اصلی‌شان این بود که کاری نکنند که مخالف اصول سوسیال دموکراسی باشد. برای اینان، بستگی و وفاداری به این اصول در درجه‌ی اول اهمیت بود. شناخت واقع‌بینانه و اصولی مسائل ایران، ظاهراً چندان اهمیتی نداشت. نگاهشان به مسائل ایران، نگاهی از درون نبود، نگاهی بود از بیرون. نگاهی عاریه‌ای که از درون پاره‌ای اصطلاحات و برداشت‌های مارکسیستی سر برمی‌کشید و سخت سطحی‌نگر، بی‌محتوا و ناآشنا بود.

اختلاف نظرشان درباره‌ی ماهیت انقلاب ایران هم، باز در چهارچوب همان تعبیرات و اصطلاحات ایدئولوژیک، معنا می‌گرفت و بیشتر ناظر بود به برداشت‌های متفاوتشان از مبانی سوسیال دموکراسی، یعنی چندان ریشه در واقعیت ایران نداشت. تیگران درویش در ۱۹۰۹ در مقاله‌ای که در یکی از مجلات حزب سوسیال دموکرات آلمان منتشر کرد، از این اختلاف نظر سوسیال دموکرات‌های تبریز چنین سخن گفت: «مدتی قبل کوشش شد تا در تبریز یک حزب سوسیال دموکرات تشکیل گردد تا تحت پرچم این حزب، تمام پرولتاریا بصورت حزب طبقاتی متحد شوند. بعلت مسائل تاکتیکی و سازمانی، این حزب در حال حاضر به دو بخش و گروه که با یکدیگر مبارزه می‌نمایند تقسیم شده است، اما بطور عام هر دوی این گروه، در این باره کار می‌کنند که انقلاب ایران را تا آنجا [که] ممکن است به طرف چپ بکشانند.»^{۶۴۵}

متأسفانه نظامنامه و مرامنامه‌ی این گروه سوسیال دموکرات تبریز که از ارامنه‌ی این شهر و یا از ارامنه‌ی قفقاز بودند، در دست نیست تا بتوان با مقایسه‌ی آنها با نظامنامه و مرامنامه‌ی شعبه‌ی ایرانی جمعیت مجاهدین،

متشکله در مشهد (۱۹۰۷ میلادی / ۱۳۲۵ قمری) به تفاوت‌ها و مشابهت‌هایشان پی برد. ظاهراً این گروه سوسیال دموکرات ارمنی تبریز باید مستقیماً با حزب سوسیال دموکرات روسیه و آلمان در تماس بوده باشند. حال آن‌که سوسیال دموکرات‌های مشهد که به «جمعیت مجاهدین» معروف بودند، چنان‌که از نظامنامه‌شان برمی‌آید، شعبه‌ای بودند از جمعیت مجاهدین قفقاز، و در نظامنامه‌شان به این موضوع به عبارت زیر تصریح شده است: «مرکز کل اداره مجاهدین کمافی‌السابق در قفقاز خواهد بود، کلیه شعب داخل مملکت و خارجه موظفند اوامر اداره (کمیته) مرکزی را بی‌چون و چرا به موقع اجرا گذارند.»^{۶۴۶} این کمیته‌ی مرکزی یا کمیته‌ی اجتماعیون‌عامیون ایران در بادکوبه، از مسلمان‌ها تشکیل شده بود.

آدمیت می‌نویسد، حزب سوسیال دموکرات ماورای قفقاز، شامل همه‌ی عناصر مسلمان و گرجی و ارمنی و روسی مقیم آن‌جا می‌شد و از نظر جغرافیایی تاریخی هم «لفظ قفقاز به معنای اخص... اطلاق می‌گردید به سراسر نواحی مسلمان‌نشین آنجا در مقابل گرجستان و ارمنستان که مجموعاً سرزمین ماورای قفقاز را تشکیل می‌دادند.»^{۶۴۷} به عبارت دیگر کمیته‌ی اجتماعیون‌عامیون قفقاز گرچه به حزب سوسیال دموکرات ماورای قفقاز وابسته بود، اما به مسلمانان اختصاص داشت و اجتماعیون‌عامیون ایران در بادکوبه، شعبه‌ای از آن بود. حیدرخان عمواغلی در خاطرات خود به این فرقه‌ی اجتماعیون‌عامیون مسلمان‌ها تصریح می‌کند و می‌گوید: «چند نفر از وکلا [مجلس ملی ایران]... با فرقه اجتماعیون‌عامیون مسلمان‌های قفقازیه رابطه داشتند.»^{۶۴۸}

بنابراین ارامنه‌ی تبریز نباید ارتباط تشکیلاتی منظمی با اجتماعیون‌عامیون مسلمان قفقاز می‌داشتند و به همین جهت نظامنامه و مرامنامه‌شان هم باید با نظامنامه و مرامنامه‌ی جمعیت مجاهدین یا سوسیال دموکرات‌های مسلمان متفاوت بوده باشد. دیگر آن‌که جمعیت اجتماعیون‌عامیون مسلمان در تبریز، باید مرامنامه و نظامنامه‌ی متفاوت و تشکیلاتی جدا از تشکیلات سوسیال دموکرات‌های ارمنی تبریز می‌داشتند. همین جدایی تشکیلات

سوسیال دموکرات‌های ارمنی و مسلمان باعث شده است که عده‌ای به اشتباه گمان کنند که این گروه‌های سوسیال دموکرات از وجود یکدیگر بی‌اطلاع بودند.^{۶۴۹} حال آن‌که جدایی این تشکیلات بر اساس دین و ملت، به دلایلی که توضیح داده‌ام، امری سازمانی و تشکیلاتی بود. مسلمان‌ها تشکیلات خودشان را داشتند و آرامنه هم تشکیلات خاص خود را. چگونگی ارتباط و همکاری اینها، اگر همکاری‌ای داشتند، به سبب فقدان اسناد و مدارک بر ما پوشیده است. اما در همان زمانی که گروه سوسیال دموکرات‌های ارمنی در تبریز فعال بودند، اجتماعيون عاميون یا جمعیت مجاهدین مسلمان هم فعالیت آشکار داشتند و قطعاً هر دو گروه از یکدیگر بی‌اطلاع نبودند. اجتماعيون عاميون مسلمان سعی می‌کردند در لوای اسلام، پاره‌ای از اندیشه‌های سوسیال دموکراسی را مطرح کنند و با مسلمانان در ارتباط نزدیک باشند. کمیته‌ی اجتماعيون عاميون تبریز، فرقه‌ی مدافع اسلام، در ۱۳۲۳ قمری در آن شهر فعالیت داشته است و در ۱۳۲۴ قمری در بیانیه‌ای اعلان مشروطیت را به آزادی‌خواهان جهان، علما و تجار طرفدار ملت تبریک گفته است. متن فارسی این بیانیه در دست نیست. بخشی از ترجمه‌ی فارسی متن روسی آن را نقل می‌کنم:

«رنجبران جهان متحد شوید، ما سوسیال دموکرات‌ها [اجتماعيون عاميون] مدافعین حقیقی اسلام، اعلام مشروطیت ایران را در این روز مسعود به دوستان آزادیخواه جهان تبریک می‌گوئیم... هموطنان، برادران! شکر خدای عادل را که به ما فرصت داد اولین قدم را برای رسیدن به هدف مقدس خود... برداریم... ما مجاهدین اسلام نیز که مردان راه خدائیم نمی‌توانیم به موفقیت حاصله قناعت کرده و به جای خود بنشینیم. موقع آن رسیده است که علم سرخ آزادی را برافرازیم...»^{۶۵۰}

شعبه‌ی اجتماعيون عاميون مسلمان تبریز که از خود به مدافعان اسلام یاد

می‌کردند، از همان برنامه و سیاستی حمایت می‌کردند که مورد تأیید مرکز این شعبه در بادکوبه بود. شعبه‌ی مرکزی اجتماعیون عامیون ایرانی در بادکوبه در ارتباط مستقیم با فرقه‌ی اجتماعیون عامیون مسلمان‌های قفقاز بود. برنامه‌ی اجتماعیون عامیون مسلمان‌های قفقاز این بود که با حمایت از اسلام و مشروطیت، مبانی نظری سوسیال دموکراسی را در جامعه‌ی اسلامی مطرح کند. همین برنامه و اهداف را شعبه‌های آن در ایران نیز دنبال می‌کردند. از این نظر، تفاوت‌های اساسی و آشکاری بین دیدگاه‌های این فرقه با فرقه‌ی سوسیال دموکرات‌های ارمنی در تبریز وجود داشت. فرقه‌ی اخیر برنامه‌های حزب سوسیال دموکراسی روسیه را دنبال می‌کرد و هدف اصلی آن ایجاد حزب پرولتاریای ایران بود. اما شعب مختلف اجتماعیون عامیون با نام‌های متفاوت و شاخه‌های متعدد، سعی می‌کردند با ایجاد این همانی بین مفاهیم اصولی سوسیال دموکراسی و اسلام، در جامعه‌ی اسلامی نفوذ کنند. این نوع این-همانی‌ها ناگزیر به تقلیل اصول و مبادی سوسیال دموکراسی نیز می‌انجامید.

اسلام‌نمایی و تهدید به ترور مخالفان سیاسی، یکی از ویژگی‌های بارز اجتماعیون عامیون ایران بود. در اوج کشمکش‌های محمدعلی شاه با مجلس که خطر انحلال مجلس حس می‌شد، «حزب انجمن اجتماعیون» اعلانی منتشر کرد و خطاب به مخالفان مجلس گفت: «همچو تصور می‌کنید که... می‌توانید این اساس مقدس را که بنای آن از اولین شرایط مذهب اسلام است برهم زنید و باز مثل سابق اهل و عیال ما را در بازار اجانب برده، بفروشید... و ما را عبد و عبید خود بدانید. به حقوق اسلامیت و شرایط اسلامیت قسم است که تا یکنفر از ما باقی است، امکان ندارد شماها بتوانید این اساس مقدس را برهم بزنید.» و اگر تا به حال «اقدامی در رفع شماها نکرده‌ایم، بواسطه عجز یا بی‌اساسی» نبوده است. «قوائی که برای دفع شماها لازم است، مدت‌ها است... [که] حاضر است»، پس «از این تاریخ تا چهار روز دیگر به شما چند نفر مستبد مفسد مهلت می‌دهیم و این آخرین تکلیف است که بشما می‌کنیم، اگر در این چند روزه دست از فتنه و فساد و استبداد» برندارید، چاره‌ای نداریم جز آن که «وجود

ناقابل شما را از روی زمین برداریم و مسلم به تکلیف خود رفتار خواهیم نمود.»^{۶۵۱}

در روزنامه‌ی *صور اسرافیل* (۱۵ جمادى الاولى ۱۳۲۵ قمری) زیر عنوان «اخبار خارجه» آمده است «در بادکوبه چندی قبل یکی از اعضای کمیته انقلابیون عامیون ایران (سوسیال دموکرات) را که موسوم به مشهدی عسکر بوده به تحریک یکی از اجزاء قونسولخانه باکو، بقتل میرسانند. انقلابیون در همان روز، قاتل را بمجازات خود رسانیده و در صدد کشتن محرک که مسمی به رضی خان بوده برمی آیند.» رضی خان باخبر شده به تهران می‌گریزد و پس از مدتی هنگامی که مشیرالملک عازم فرنگ بود، در رشت از او استدعای شغلی در قونسولخانه‌ی تفلیس می‌کند و با او به باکو می‌رود. «چند ساعتی که جناب مشیرالملک در بادکوبه توقف داشتند، محض احترام ایشان متعرض رضی خان نمی‌شوند اما همین که جناب مشیرالملک حرکت می‌نمایند، در حالتی که رضی خان با میرزا محمدعلی خان اجزاء قونسولخانه سوار درشکه بوده‌اند، غفلتاً درشکه را تیرباران می‌نمایند. از قرار مذکور به رضی خان آسیبی نرسیده، ولی بیچاره محمدعلی خان مجروح می‌شود و الان در مریضخانه در تحت معالجه است.»^{۶۵۲}

گرچه در تاریخ جدید ایران، دفتر ترور سیاسی به دست میرزا رضا کرمانی و با قتل ناصرالدین شاه گشوده شد، اما ترور سیاسی به معنای جدید و به شیوه‌ی سازمان یافته، تشکیلاتی و ایدئولوژیک، میراثی است که از اجتماع‌یون عامیون ایران و قفقاز به فرهنگ سیاسی این عصر راه یافت. ترور امین السلطان، سوء قصد به جان محمدعلی شاه، ترور بهبهانی، از نمونه‌های بارز ترورهایی است که به دست عوامل اجتماع‌یون عامیون و حزب دموکرات طرح‌ریزی و انجام شد. یکی از وظایف گروه فداییان شعب اجتماع‌یون عامیون، ترور بوده است. حیدرخان در سرگذشت و خاطرات خود درباره‌ی ترور امین السلطان چنین توضیح می‌دهد: «حوزه مخفی اجتماع‌یون عامیون طهران... اعدام اتابک را رأی داده به "کمیته مجری" حکم اعدام اتابک را

فرستادند. کمیته مجری هم حکم را به هیئت مُدهشه که عبارت از دوازده نفر تروریست، تقسیم به سه جوقه چهارنفری و در تحت ریاست من بودند، فرستادند...»^{۶۵۳}

هیئت مدهشه یعنی هیئت مرکب از تروریست‌های حرفه‌ای، بخشی از تشکیلات مخفی اجتماعیون عامیون بوده است. نه تنها اعدام مخالفان بلکه اعدام خاطیان، چنان ساده و بدیهی تلقی می‌شد که بخشی از نظامنامه‌ی شعبه‌ی جمعیت ایرانی مجاهدین مشهد، به موضوع اعدام‌هایی از آن دست اختصاص یافته است. در ماده ۴۵ این نظامنامه که «راجع به حدود مجازات مجرمین» است، آمده است: «۱- هرکس یکی از اعضای جمعیت خصوصی و یا عمومی یا فدائی را به مأمورین دولتی تسلیم کند، باید اعدام شود. ۲- هرکس به نام جمعیت مهر جعل کند و یا مکتوب بنویسد، اعدام می‌شود. ۳- فردی از اعضاء جمعیت که سرّی را فاش کرده و عالماً عامداً خیانت نشان دهد، معدوم می‌شود. ۴- هرکس نسبت به مذهب، مردم و وطن گناه کبیره مرتکب شود، معدوم می‌شود. ۵- هرکس عالماً عامداً علیه وطن اقداماتی انجام دهد و دو دفعه مدلل گردد، محکوم به مرگ است. ولی اگر کسی گناه کم‌اهمیت تری مرتکب گردد، طبق قرار محکمه به توقیف و یا جریمه و یا تحریم محکوم خواهد شد.»^{۶۵۴}

در نظامنامه، درباره‌ی «عایدات کمیته مرکزی و شعب» آن، در ماده ۳۸ آمده است که «به جز از مستبدین، اجازه داده نمی‌شود از کسی جبراً پولی اخذ شود.» به عبارت روشن‌تر یعنی آزادند که از مستبدین به زور اخاذی کنند و برای این که نشان دهند در این نوع اخاذی‌های زوری، تابع مقررات هم هستند، نوشتند: «بدون قبض رسید، اخذ پول مجاز نیست.»^{۶۵۵}

اخاذی و اعدام، ترور و ایجاد رعب و وحشت، زمانی (۱۵ شعبان ۱۳۲۵ قمری) در نظامنامه‌ی سوسیال دموکرات‌های وطنی به طور رسمی پذیرفته می‌شد که حکومت، به ظاهر حکومت مشروطه بود و مجلس ملی در مملکت ما استقرار داشت. در مرامنامه‌ی همین جمعیت تصریح شده بود که «... محافظت وطن مقدس و محو ظلم... فقط از طریق مجلس ملی و مشروطیت و بسط

عدالت و اجرای مساوات ممکن خواهد بود.» و اضافه کرده بودند که «غمخواران ملت و مردم وطن پرست، همواره باید جمعیتی از مجاهدین داشته باشند که همشان مصروف حفظ و مصونیت اساسی ملت و مجلس ملی باشد و برای دفاع از مجلس و بسط عدالت از فدا ساختن جان و مال دریغ نکنند.»^{۶۵۶}

به راستی این چه نوع قانون خواهی، آزادی خواهی و مشروطه طلبی بود که در حکومت قانونی و مشروطه، تشکیلاتی سیاسی به خود اجازه می داد که به نام دفاع از مشروطیت و آزادی، به اخاذی از مستبدین پردازد و برای بعضی از جرایم و تخلفات پیش پا افتاده قانون اعدام وضع کند و ترور مخالفان را هم در دستور کار خود قرار دهد؟ ظاهراً سوسیال دموکرات های وطنی (اجتماعيون عاميون) بر آن بودند که به هر وسیله ای که شده باشد حتی زور و ترور، آرمان های سوسیالیستی، و آزادی های اجتماعی و سیاسی را در جامعه ی ایران به ثمر برسانند. یعنی با رفتار و عمل غیردموکراتیک، از دموکراسی و دموکراسی اجتماعی حمایت کنند. این تناقض بین «عمل» و «آرمان» به شیوه ای آشکار، تناقض «نظامنامه»ی اینان را با «مرامنامه»شان به پیش چشم می نهد. در مرامنامه که دنیای آرمانی را منعکس می کند، آزادی های هفت گانه (از آزادی قلم و مطبوعات و بیان و مجامع و آزادی فردی گرفته تا آزادی جمعیت ها و اعتصابات)، پاس داشته می شود و از تقسیم اراضی، آموزش اجباری، ایجاد بیمارستان ها و دارالمساکین برای مردم تهیدست و حق اعتصاب برای کارگران و هشت ساعت کار روزانه و... سخن گفته می شود و در نظامنامه برای جعل مهر انجمن یا نشر اطلاعیه ای جعلی به نام انجمن، مجازات اعدام در نظر گرفته می شود و تصریح می گردد که هرکس نسبت به دین و وطن گناه کبیره ای مرتکب شود باید اعدام گردد. به عبارت روشن تر یک تشکیلات سیاسی به منزله ی قوه ی قضاییه و اجراییه، هم در باره ی فعالیت و جرم های سیاسی افراد به قضاوت می نشیند و هم به صدور و اجرای حکم می پردازد و این همه در دوره ای اتفاق می افتد که مجلس ملی و حکومت نوپای مشروطه، اداره ی مملکت را در دست دارد.

حقیقت این است که ایدئولوژی وارداتی سوسیال دموکراسی، گرچه تا حدی رنگ و بوی اسلامی گرفته بود، هیچ بستری برای رشد و بالندگی در ایران آن دوره نداشت. بعد از خلع محمدعلی شاه در دوره‌ی مجلس دوم (که فعالیت‌های اجتماعیون عامیون در حزب دموکرات ایران متمرکز شده بود)، تناقض‌ها و ناهمخوانی‌های این ایدئولوژی با آرمان‌های مشروطه‌ی ایرانی، کار را به ترور یکی از مدافعان برجسته‌ی مشروطیت ایران یعنی آیت‌الله بهبهانی کشاند و با اخراج تقی‌زاده از مجلس و خروج محمدامین رسول‌زاده از ایران، به مرور از اعتبار حزب دموکرات کاسته شد. یأس و سرخوردگی سیاسی، جناح دیگری از مشروطه‌خواهان را که از مدافعان مرام سیاسی و اجتماعی اجتماعیون عامیون بوده‌اند و در جریان نهضت مشروطه نقش فعالی داشته‌اند، تماماً به سوی تروریسم تشکیلاتی سوق داد.

ابراهیم منشی‌زاده که در جریان مشروطیت تا به توپ بستن مجلس اول، «در غالب انجمن‌های انقلابیون و در ردیف اعضای تندرو و احزاب دست‌چپ شرکت داشت و غالب اوقات او... با مجاهدین و جانبازان مشروطه می‌گذشت»،^{۶۵۷} در ذیقعدہ‌ی ۱۳۳۴ قمری (شهریور ۱۲۹۵ شمسی) یعنی ده سال پس از اعلان مشروطیت، با همکاری اسدالله خان ابوالفتح‌زاده و محمد نظر خان مشکوة‌الممالک، طرح تشکیل «کمیته مجازات» را می‌ریزد و کمی بعد کریم دواتگر، علی‌اکبر خان ارداقی و محمدحسین عمادالکتاب قزوینی نیز به گروه آنها می‌پیوندند. هدف کمیته‌ی مجازات، ترور و کشتار کسانی بود که به زعم گردانندگان کمیته، خائن به منافع ملت، تشخیص داده می‌شدند. چنان که میرزا اسماعیل خان رییس انبار غله را به جرم خیانت و ایجاد قحطی مصنوعی ترور کردند. نیز عبدالحمید خان ثقفی متین‌السلطنه، مدیر روزنامه‌ی عصر جدید را در غره‌ی شعبان ۱۳۳۵ قمری (۲ خرداد ۱۲۹۶ شمسی) «به جرم طرفداری از انگلیس و روس» و به سبب حمایتش از میرزا اسماعیل خان، رییس انبار غله به قتل رساندند. کریم دواتگر هم که خود عضو کمیته بود و پس از مدتی با اعضای کمیته دچار اختلافاتی شد به دست رشیدالسلطان «از

اعضای هیئت مُدِه‌شه»ی کمیته‌ی مجازات به قتل رسید. جدا از اینان، آقا سید محسن مجتهد که داماد آیت‌اله بهبهانی و برادر صدرالعلما بود، و نیز متخب‌الدوله، خزانه‌دار کل کشور، به دست تروریست‌های کمیته‌ی مجازات ترور شدند. در بیان‌نامه‌ای که پس از ترور متین‌السلطنه منتشر کردند، نوشتند: «ما جامعه را از وجود این عنصر... پاک کردیم تا برای سایر اشخاص خیانت-پیشه سرمشق باشد و شاید رویه خود را عوض کنند... هموطنان ساعت کار و عمل فرارسیده است، نباید بیش از این اجازه داد که جاسوسان و وطن‌فروشان، ذلت و سرافکندگی... وطن را فراهم ساخته و آنرا در بدبختی و عذاب غوطه‌ور سازند. اعضای کمیته مجازات به یاری خداوند متعال تصمیم دارند که جان خود را در این راه فدا نمایند. بدینجهت بنام خدای ایران و در راه تأمین سعادت و خوشبختی افراد ملت، ما دست بکار شدیم و با اولین تیر انتقام کمیته مجازات، میرزا اسماعیل خان، اولین آکتر تاتر و وطن‌فروشی و جاسوسی و خیانت را بخاک و خون کشانیدیم.»^{۶۵۸}

منشی‌زاده در سال ۱۳۲۸ قمری در وصیت‌نامه‌ای که برای فرزندانش به جا گذاشت خطاب به آنان نوشت: «وطن خود را که ایران است بر جان و مال خود ترجیح دهید، از برای حفظ استقلال و وطن از هیچ چیز مضایقه نکنید، همه وقت منافع عامه را بر نفع شخصی مرجح دارید، همیشه منافع ملت اسلام را در نظر داشته و برای قوت آن کوشش کنید، مگر وقتی که ببینید که سایر ملل نیز قانون مساوات را جاری و در فکر اضمحلال اسلام نیستند، آن وقت شماها هم تفاوتی در بین ملل اجنبیه با ملت اسلام نگذارده، همه را به یک نظر دیده، تحت لوای نوعیت و بشریت سلوک نمائید.» می‌گوید، تصور نمی‌کنم که در دوره‌ی شما «قانون تساوی بشر» به اجرا درآید، باید «زحمتهای بکشید تا [قدرت] اسلحه و پول و شخصیت را از بین ببرید و شرکت عمومی را معمول دارید که سعادت نوع بشر در اوست.»^{۶۵۹} منظور او از شرکت عمومی، همان اشتراک عمومی یا سوسیالیسم است. منشی‌زاده از دوستان نزدیک حیدرخان عمواوغلی بوده است. خاطرات حیدرخان به تقریر او و به خط منشی‌زاده

سال‌ها پیش منتشر شده است. در بیانیه‌ی کمیته‌ی مجازات، شیوه‌ی عمل آن، در وصیت‌نامه‌ی منشی‌زاده و بازجویی‌هایش، تأثیر اندیشه‌ی اجتماعیون عامیون و دموکرات‌ها را به وضوح می‌توان دید. گرچه اینان به وطن و به عدالت و تساوی، آن‌گونه که خود می‌شناختند و تعبیر می‌کردند عشق می‌ورزیدند، اما درک محدود و مبهمی از آزادی داشتند. این نوع ابهام و محدودیت، در برداشت‌های عامی که از آزادی در مشروطیت ایران می‌شد، نیز به وضوح وجود داشت. با این همه در بررسی‌های تاریخی معاصر، از منشی‌زاده به‌عنوان کسی که «از معتقدان آزادی بود» و «سرش را در آن راه بر کف نهاد» یاد کرده‌اند.^{۶۶۰}

کمیته‌ی مجازات در دوره‌ی فعالیت کوتاه خود، سایه‌ی وحشت و ترور را بر سر جامعه گستراند و حتی بعضی از اعضای آن، ترور را وسیله‌ی اخاذی و منفعت‌طلبی‌های شخصی هم قرار دادند. اکثر اعضای کمیته در کابینه‌ی وثوق‌الدوله دستگیر، زندانی، اعدام یا کشته شدند. رشیدالسلطان و حسین‌لله، تروریست‌های کمیته در میدان توپخانه به دار آویخته شدند و منشی‌زاده و ابوالفتح زاده که ظاهراً به کلات تبعید شده بودند، در بین راه سمنان و دامغان، در ۲۷ ذی‌قعدة ۱۳۳۶ قمری (۱۲ شهریور (سنبله) ۱۲۹۷ شمسی) به دست عوامل حکومت کشته شدند.

اندیشه‌ی ترور سیاسی و تروریسم در معنای تشکیلاتی آن، چنان که گفتم با اندیشه‌ی سوسیال دموکراسی به جریان نهضت مشروطیت راه یافت. از ترورهایی از این دست و از اندیشه‌ی ترور به‌عنوان مظهری از اقدامات انقلابی، در روزنامه‌ها و شب‌نامه‌های دوره‌ی مشروطه به کرات ستایش و دفاع شده است. گرچه فکر دموکراسی اجتماعی حتی به آن شیوه‌ای که اجتماعیون عامیون مطرح می‌کردند، در ایران امکان رشد و گسترش نداشت، اما اجتماع عامیون رشت موفق شدند که در نخستین سال استقرار مشروطیت، نهضت بزرگ روستاییان گیلان را علیه ملاکان و اربابان بزرگ تشکیل دهند. انجمن مجاهدین اجتماعیون عامیون، فرقه‌ی مجاهدین انزلی و انجمن عباسی

در تحریک مردم روستایی نقش مهمی داشتند. نهضت روستایان گیلان که در سایه‌ی تندروی‌های بعضی از اعضای انجمن‌های یاد شده به هرج و مرج کشیده شده بود، مایه‌ی آشوب و ناامنی بسیار گردید. روستایان از پرداخت مال‌الاجاره اربابی سرباز زدند و از ورود اربابان به روستاها جلوگیری کردند. خانه‌های اربابی را به آتش کشیدند و از زد و خورد و حتی کشت و کشتار خودداری نکردند. مردمی که سال‌ها به دست مالکان، چپاول و غارت شده بودند، این زمان با استقرار حکومت مشروطه به خود نوید می‌دادند که از ظلم مالکان کاسته خواهد شد. گرچه مجلس رسم تیول را برانداخت، و از تجاوز عاملان مالیات کاست، اما همچنان نظم مالیاتی پیشین به جای خود حفظ شده بود. در نهضت روستایان گیلان، تأثیر اندیشه‌ی سوسیال دموکراسی را که انجمن‌های وابسته به اجتماع‌یون عامیون، مُبلِّغ آن بودند به وضوح می‌توان دید.

پیش‌تر دیدیم که گروه کوچکی از سوسیال دموکرات‌های ارمنی تبریز در تحلیل‌های خود، نهضت مشروطه را نهضتی ضداستبداد فئودال‌ها خوانده بودند. در دوره‌ی استبداد صغیر که مجلس ملی به توپ بسته شد و محمدعلی شاه مجدداً بساط استبداد را پهن کرد گروهی از مشروطه‌خواهان به خارج از کشور گریختند. در استانبول، «انجمن سعادت» مرکز تجمع ایرانی‌ها بود. در ۲۱ شوال ۱۳۲۶ قمری (۲۴ آبان ۱۲۸۷ شمسی)، آزادی‌خواهان میتینگ‌ی در آن شهر به ریاست پرنس صباح، برپا می‌کنند. از ترک و فارس و کرد و ارمنی و فرانسوی^{۶۶۱} در این میتینگ درباره‌ی مسائل مشروطیت ایران و جنایات شاه و مستبدان سخن گفتند. یحیی دولت‌آبادی و سعید سلماسی هم از سخنرانان بودند. سلماسی که از اجتماع‌یون عامیون بود در خاتمه‌ی سخنانش گفت:

«ما مشروطه دهقانی و برزگری می‌خواهیم، نه مشروطه‌ای که مالکین و ارباب املاک و سایر رؤسا و حکام می‌خواهند و ما فرقه سوسیالیست هستیم. زنده باد مشروطه ایران.»^{۶۶۲}

اما واقعیت چیز دیگری بود، نه نهضت مشروطه، ضداستبداد ملاکان بود و

نه حتی مجلس ملی در آن دوره‌ی تاریخی امکان آن را داشت که علیه منافع ملاک‌ها کاری اساسی از پیش ببرد. در حقانیت و مظلومیت نهضت روستاییان گیلان علیه اجحاف ملاکان، حرفی نیست، اما شیوه‌ای که در پیش گرفتند جز آشوب و سردرگمی نتیجه‌ای نمی‌داد. همان‌گونه که نهضت به نتیجه‌ای هم دست نیافت و کاری از پیش نبرد.

شیوه‌ی عملکرد اعضای انجمن عباسی هم بیشتر به هرج و مرج دامن می‌زد. «در برانگیختن دهقانان دو تن از اعضای انجمن عباسی، میرزا رحیم شیشه‌بر و سیدجلال معروف به شهرآشوب، سهم عمده‌ای داشتند.»^{۶۶۳} در باره‌ی این سیدجلال شهرآشوب در یادداشت‌های رایینو آمده است که او نماینده‌ی اصناف بود در انجمن، و با دو سه نفر دیگر برای تشکیل انجمن به لشته‌نشا فرستاده شده بودند. «از اعمال او شکایت بسیار رسید و او را به رشت احضار کردند. نیامد و معلوم می‌شد که صیغه‌ی امین الدوله [را] به عقد خود درآورده است و خود را سیدجلال‌الدین شاه موسوم کرد و هفت سال مال-الاجاره و مالیات را به رعایا بخشید و به این بهانه دو سه هزار نفر رعایا دور خود جمع کرده، ادعای سلطنت می‌کرد و حکم انجمن نمی‌خواند.» نیز میرزا رحیم شیشه‌بر یکی دیگر از وکلای انجمن «به دهات نوشته است که رعایا مال الاجاره خودشان را ندهند.» دیگر آن که سیدجلال شهرآشوب «چهار هزار قوتی برنج مال امین الدوله» را بین اهالی لشته‌نشا تقسیم کرده بود.^{۶۶۴} کارهایی از این دست، آن هم در نخستین سال استقرار دولت نوپای مشروطه، نه به نفع مشروطیت بود و نه به نفع مردم. سیدجلال شهرآشوب از کیسه‌ی چه کسی هفت سال مال الاجاره و مالیات را به رعایا می‌بخشید؟ و میرزا رحیم شیشه‌بر، چکاره‌ی مملکت بود که در حکومت قانونی مشروطه، خودسرانه روستاییان را تحریک می‌کرد که سهم «پيله اربابی» و مال الاجاره‌ی مالکان را نپردازند؟ بعد از به توپ بستن مجلس، اجتماعیون عامیون ایران چه در تبریز و چه در رشت در مقابله‌ی مسلحانه علیه طرفداران محمدعلی شاه مشارکت فعال داشتند. سوسیال دموکرات‌های روسی و فداییان و مجاهدان گرجی و ارمنی و

ایرانی و ترک که از قفقاز به ایران آمده بودند، نیز در سازمان‌دهی مبارزه، اسلحه و نیروی خود را برای استقرار مجدد مشروطیت، در خدمت آزادی-خواهان ایرانی قرار دادند. در دید آنان مبارزه با محمدعلی شاه که از متحدان حکومت‌گران روس بود، نوعی مبارزه علیه حکومت روسیه هم تلقی می‌شد. درباره‌ی نقش این مجاهدان و فداییان در جریان این مبارزه، اغراق‌های بسیار کرده‌اند.^{۶۶۵} گروهی از این مجاهدان، حقوق‌بگیرانی بودند که برای پول و چپاول می‌جنگیدند و گروهی از سر اعتقاد و ایمان. در بمب‌افکنی و بمب-سازی مهارت بسیاری داشتند و در بسیاری از جنگ‌ها پیش‌قراول بودند. چه در تبریز و چه در گیلان، فداکاری‌های بسیار کردند. کمیته ستار که نقش اصلی آن با اجتماع‌یون عامیون بود،^{۶۶۶} در رشت اداره‌ی امور را در دست داشت. فداییان و مجاهدان ترک و گرجی و ارمنی و ایرانی زیر نظر معزالسلطان، حکومت استبداد را در رشت برانداختند و «دارالحکومه» گیلان به دست «فداییان قفقازی» افتاد.^{۶۶۷} در تبریز هم مجاهدان قفقازی دوشادوش ستارخان و مبارزان مشروطه‌خواه جنگیدند. در حرکت اردوی مشروطه-خواهان به قزوین در همه‌ی مراحل تا فتح تهران، مجاهدین قفقازی حضور داشتند. مجاهدین اجتماع‌یون عامیون چه ایرانی و چه آنانی که از قفقاز آمده بودند، به واسطه‌ی اقتداری که کسب کرده بودند، کم‌کم دست به تعدی و تجاوز گشودند و به نام مجاهد و فدایی به غارت اموال مردم و ایجاد جو ارباب و تهدید دست زدند.

«سالار فاتح» که بعد از لشکرکشی محمدعلی شاه مخلوع به ایران، از تهران عازم مازندران شده بود تا از پشت جبهه به سپاه شاه مخلوع حمله کند، در گزارشی که از جریان فعالیت «اردوی برق»، به دست می‌دهد می‌نویسد: «موقع حرکت از ساری، میرزا غفارخان و منتصرالدوله و گریگور تقریباً چهارصد بار غارتی با خود داشتند و من مجبور بودم ساکت بمانم و حالا هم قلم خود را نگاه می‌دارم و از ذکر معایب همراهم خودداری می‌کنم و عیب و عار عملشان را به خودشان وامی‌گذارم. حرکات آنها سبب شد که ترک مجاهدت گفته، دیگر

هیچگونه خود را موظف به معاونت آنها نبینم. خلاصه غارت و چپاول آنها که خود را طرفدار رنجبر می‌شمردند بقدری بود که قلم از ذکرش شرم دارد. وای از مسلک و فرقه تشکیل دادن این زمان در ایران! حقیقتاً آیا باید منتظر بود که از این راه و با این کارهای پرمفسده، ترقیاتی برای ما دست دهد؟»^{۶۶۸}

و این سخن سرداری است که از سقوط حکومت استبداد در رشت تا فتح تهران و پس از آن در تعقیب محمدعلی شاه مخلوع نیز با این مجاهدان و فداییان همراه و هم‌رزم بوده است و در نوشته‌ی خود شجاعت و فداکاری آنان را هم بسیار پاس داشته است. احتمالاً این نوع خودسری‌ها و تجاوزات و تعدی‌ها سبب شد که بعد از فتح تهران، مرکز فرقه‌ی اجتماعیون عامیون ایران در قفقاز، به انحلال تمام شعب اجتماعیون عامیون در ایران بپردازد و در اطلاعیه‌ای در بیان علت این انحلال، به‌طور روشن، به شیوه و رفتار آنان اعتراض کند. در این اطلاعیه که با عنوان «انتباه‌نامه» تقریباً دو ماه بعد از تأسیس مجلس دوم در تهران انتشار یافت، آمده است: «پس از تبریک افتتاح مجلس مقدس شورای ملی شیدالله ارکانه بر صاحبان حس سلیم پوشیده نیست که در این مدت خدمات و اقدامات این فرقه مقدسه در ایفای وظایف انسانیت و استقرار اساس حریت و مشروطیت ایران تا چه اندازه بوده است. در این موقع که بر وفق آمال نوع خواهان، خدمات اجتماعیون حسن نتیجه داده، بساط عدالت و مشروطیت در ایران گسترده شده، متأسفانه بعضی اشخاص بمناسبت به این فرقه، خود را عزیز بی‌جهت قرار داده، پیرو اصول کیف مایشاء شده، بنای پارتنی‌بازی را گذاشته‌اند. با اینکه در این بحران مملکت تشکیل پارتنی و اجرای مقاصد خودپرستی نهایت مضرت را دارد... لهنذا از طرف مرکز فرقه مقدس، عجالاً دستجات اجتماعیون عامیون فرقه مجاهد از تهران و سایر بلاد ایران توقیف، و تجدید شعبات آتیه را به انتخاب اشخاص لایق نوع پرست بی‌غرض، به بعد موکول نمودیم... مجدداً اعلام می‌داریم که از این تاریخ رسماً شعبات فرقه اجتماعیون از ایران موقوف است و شعبه رسمی نداریم و احدی نمی‌تواند خود را نسبت به این فرقه بداند و هر نوع لایحه به عنوان و

مهری منسوب به این فرقه انتشار یابد از درجه اعتبار ساقط است...»^{۶۶۹} با انحلال این شعبات، فعالیت اجتماعيون عاميون، بعد از فتح تهران در بستر مبارزات پارلمانی و سیاسی، در حزب دموکرات ایران متمرکز می‌شود که محمدامین رسول‌زاده از نظریه‌پردازان آن و سیدحسن تقی‌زاده از رهبران آن حزب در مجلس دوم بوده‌اند. مشابهت‌های اصولی مرامنامه و نظامنامه‌ی حزب دموکرات با مرامنامه و نظامنامه‌ی پیشین اجتماعيون عاميون که در مشهد اعلام شده بود، نشان‌دهنده‌ی این پیوند و نزدیکی بنیادی است. گرچه احزاب کوچکی مانند «اتفاق و ترقی» هم به وجود آمده بودند، اما مخالفان حزب دموکرات، عمدتاً در حزب دیگری به نام «اجتماعيون اعتداليون» گرد آمدند و اعتدالی را از آن جهت به نام خود افزودند تا نشان دهند که با تندروی‌های انقلابی حزب دموکرات مخالفند.

ملک‌الشعراى بهار که خود از اعضای فعال حزب دموکرات بود، می‌نویسد: «دموکراتها که [در مجلس] ۲۸ نفر بودند، مخالفان خود یعنی اعتداليون را که ۳۶ تن می‌شدند، ارتجاعی می‌نامیدند. زیرا آن حزب [اعتداليون]، هوادار روش ملایمتر و رعایت سیر تکامل بود و اعتقاد به کشتن و از بین بردن مستبدان و ارتجاعی‌ها نداشت و از این‌رو بیشتر اعیان، بدان حزب پناه می‌بردند... غالب اعیان و روحانیون و اکثریت مجلس دوم، طرفدار یا عضو این حزب شدند. اینها دموکراتها را انقلابی و تندرو می‌خواندند و در جراید خود از آنان انتقاد می‌کردند و احياناً از تهمت‌های دینی و تکفیر خودداری نداشتند...»^{۶۷۰} بررسی چند و چون اختلافات و کشمکش‌های دموکرات‌ها و اعتداليون در مجلس دوم از موضوع گفتار این کتاب خارج است. آن مباحث و چگونگی فعالیت‌های جریان‌های روشنفکری ایران از مجلس دوم به بعد را باید در دفتری جداگانه به بحث گذاشت.

در حقیقت با اعدام شیخ فضل‌الله نوری پس از فتح تهران و شکست مشروع خواهان و مستبدان، با انحلال شعبات اجتماعيون عاميون و تشکیل حزب دموکرات و حزب «اجتماعيون اعتداليون»، مشروطیت ایران وارد

مرحله‌ی تازه‌ای شد. اگر تا پیش از فتح تهران، روحانیون مشروطه‌خواه، علما و مراجع مشروطه‌خواه نجف، روشنفکران عرف‌گرا و سوسیال دموکرات، در جبهه‌ی واحد علیه «مشروع خواهان»، شاه و مستبدان می‌جنگیدند. این زمان با فتح تهران و شکست مشروع خواهان، اختلاف اساسی و بنیادی روحانیون مشروطه‌خواه، روشنفکران حامی آنها با بخش دیگری از روشنفکران عرف-گرایی که برداشت متفاوتی از مشروطیت، جامعه‌ی قانونی و عرفی داشتند، به جنگی رو در رو مبدل شد و بحران مشروطه ایرانی ابعاد واقعی خود را به نمایش گذاشت. در صفوف روشنفکران عرف‌گرا هم، شکافی عمیق ایجاد شد. علی‌اکبر دهخدا که پیش‌ترها از مدافعان اجتماعیون عامیون بود، این زمان از رهبران «اجتماعیون اعتدالیون» بود که مورد حمایت آیت‌الله طباطبایی، بهبهانی و ناصرالملک نایب‌السلطنه، فرمانفرما، سپهدار اعظم تنکابنی و... قرار داشت. عرف‌گرایان مخالف که بیشتر آنها از بقایای سوسیال دموکرات‌ها یا اجتماعیون عامیون پیشین بودند، جزو هواداران حزب دموکرات، فعالیت می‌کردند. ۶۷۱

سیدحسن تقی‌زاده که هم در مجلس اول و هم در بخشی از مجلس دوم، تلاش بزرگی را برای استقرار قوانین عرفی و محدود کردن مداخلات روحانیون، رهبری می‌کرد، این زمان رهبری پارلمانی حزب دموکرات را در دست داشت. گرچه «مشروطه ایرانی» تابِ پاره‌ای تندروی‌های او و اشتباهات حزب دموکرات را نداشت، اما نمی‌توان از نقش پراهمیت او در ایجاد استقرار جامعه‌ی قانونی و مدنی در ایران چشم پوشید یا کارنامه‌ی مخالفان را از اشتباهات بزرگ مبرا جلوه داد. در تاریخ‌نگاری معاصر در حق تقی‌زاده، ناروایی‌های بسیاری شده است. اینک زمان آن رسیده است که رها از حب و بغض‌های شخصی، پست و بلند کارنامه‌ی زندگی سیاسی او را، بدون پیشداوری و توطئه‌پنداری‌های مرسوم وطنی، به نقد و بررسی بگیریم. تردید ندارم که یکی از درخشان‌ترین فصل‌های کارنامه‌ی او به تلاش ارجمندی اختصاص خواهد یافت که سربلندی ایران را در استقرار جامعه‌ی قانونی و رشد و گسترش

جامعه‌ی مدنی و دستاوردهای والای دموکراسی جستجو می‌کرد.^{۶۷۲} دموکراسی‌ای که به جهت فقدان نظم جامعه‌ی مدنی (civil society) در نهضت مشروطیت و در جریان مبارزه‌ی «مشروع» خواهان و «مشروطه»-خواهان، «ذبح اسلامی» شد و به پای «استقلال» ایران و در راه ایجاد حکومت مقتدر مرکزی، قربانی گردید و به هیئت «مشروطه ایرانی» درآمد تا در دنیای کلمات هم، با پسوند «ایرانی»، از اساسی‌ترین دستاوردهای نظام دموکراسی فاصله گیرد. آن‌گاه که جنگ مشروطه خواهان با مشروع خواهان به پایان خود نزدیک می‌شد، جنگ تازه‌ای در میان جناح‌های مختلف مشروطه خواه آغاز گردید. در این جنگ تازه هم، سخن نهایی را درباره‌ی چند و چون مشروطیت ایران، دو مرجع بزرگ تقلید، مازندرانی و خراسانی، به گوش مردم ایران می‌رساندند:

«چون بموجب مکاتیب معتبره واصله از اصحاب بلاد، مواد فاسده مملکت، این موقع را مغتنم و باسم مشروطه خواهی، خودی بمیان انداخته، مفساد فاسده خود را در لباس مشروطیت اظهار، و موجبات مفساد اذهان مسلمین را فراهم نموده و می‌نمایند، لهذا محض سد این باب‌الابواب فساد و افساد... اظهار نظر مینمائیم: مشروطیت هر مملکت، عبارت از محدود و مشروطه بودن ادارات سلطنتی و دوائر دولتی است، به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه، بر طبق مذاهب رسمی آن مملکت... پس حقیقتاً مشروطیت و آزادی ایران عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاده از مذهب، و بنیه بر اجرای احکام الهیه، عزاسمه و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامیات و اشاعه عدالت و محو مبانی ظلم و سوار تکابات خودسرانه و صیانت بیضه اسلام و حوزه مسلمین و صرف ماخوذه مالیه از ملت در مصالح نوعیه راجعه به نظم و حفظ و سد ثغور مملکت خواهد بود... و همچنان که مشروطیت و آزادی سایر دول و ملل عالم بر مذاهب رسمیه آن ممالک استوار است، همینطور در ایران هم بر اساس مذاهب جعفری... کاملاً استوار از خلل و پایدار خواهد بود. و هیچ صاحب غرض فاسد و مفسدی متمکن

نخواهد بود که خدای نخواستہ، خودی بمیان اندازد و بر خلاف قوانین و احکام مذاهب جعفری، حکم قانونی جعل و زندقه و بدعتی احداث، و قانون اساسی و اصل مشروطیت ایران را نقض و استبداد به شکل ملعون دیگر... برپا نماید.»^{۶۷۳}

به زبان روشن‌تر، مشروطیت یعنی مقید و مشروط شدن دوایر دولتی و سلطنت به قوانین، تا از حالت خودکامگی و بی‌قانونی پیشین درآید: قوانینی که مطابق با شریعت اسلام و مذهب جعفری باشد. هدف اصلی این سلطنت و دولت مشروطه‌شده، حفظ و صیانت «بیضه اسلام» است که به قول آیت‌الله نائینی در زبان سایر ملل از آن به «حفظ وطن» تعبیر می‌کنند. و منظور از آزادی و «حریت»، چنان که پیش‌تر هم گفته‌اند و به کرات هم گفته‌اند، «آزادی نوع ملت است از قید رقیب استبداد پادشاه و فعال مایشاء بودن او و اعوانش» و چنین آزادی هم نمی‌تواند «از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه استفاده از مذهب» تجاوز کند.

بدین ترتیب در مشروطیت ایران، آزادی (freedom) بطور عام و آزادی‌های فردی (personal freedom) به‌طور مشخص، آن‌گونه که در نظام دموکراسی فهمیده می‌شد، به کنار نهاده شد و آن چه که اهمیت و وضوح یافت، استقلال (independence) بود، استقلال سیاسی که در عمل با ایجاد حکومت مقتدر مرکزی امکان‌پذیر می‌شد تا وطن و «جامعه اسلامی» ایران را حفظ و حراست کند. شکل‌گیری چنین مفهومی از مشروطیت، با ساختار تاریخی و اجتماعی جامعه‌ی ایران و با چگونگی شکل‌گیری مفهوم «ملت» در تاریخ جدید ایران، ارتباط تاریخی بنیادی دارد. در غرب، فی‌المثل در کشوری کهن‌سال چون فرانسه و در کشور نوپایی چون آمریکا، مفهوم ملت و مفهوم دولت - ملت (nation - state) مفهوم وارداتی نبود، با رشد جامعه‌ی مدنی (civil society)، «ملت» پدید آمد و چون جامعه‌ی مدنی و نهادهای آن، واجد کارآیی لازم بود، مفهوم «ملت» و «دولت - ملت»، هم بر اساس مفاهیم دموکراسی و هم بر اساس مفهوم «استقلال»، شکل می‌گرفت.^{۶۷۴} حال آن‌که در کشورهایی چون ایران که مفهوم جدید «ملت» و مفهوم «دولت - ملت» مفهومی وارداتی بود، و

مهم‌تر از آن در کشور از «جامعه‌ی مدنی» و نظم‌های آن اثری وجود نداشت و «استقلال» ایران در خطر تجاوز روزافزون قدرت‌های استعمارگر روس و انگلیس قرار داشت، آن چه که اهمیت می‌یافت «استقلال» بود نه دموکراسی و آزادی‌های فردی. به همین جهت مفهوم «ملت» و مفهوم «دولت ملی» بر اساس مفهوم «استقلال» شکل گرفت. اما این سخن به آن معنی نیست که در جریان نهضت مشروطه‌خواهی از آزادی و آزادی‌های فردی سخنی به میان نیامده باشد. بخشی از جریان روشنفکران عرف‌گرا و دموکرات این دوره، بر اساس برداشت‌هایی که از آزادی داشتند، مدافع آزادی هم بودند. اما آن چه که به‌طور اصولی و در بستر سیر حوادث در مشروطیت ایران، اهمیت یافت و با تحول مسایل سیاسی، روز به روز بر اهمیت آن افزوده شد، استقلال بود نه دموکراسی و آزادی‌های فردی.

می‌توان از اصلی‌ترین خواست‌های انقلاب مشروطه ایران که جناح‌های مختلف درگیر، به شیوه‌های متفاوت از آن خواست‌ها حمایت می‌کردند، به طور عام این‌گونه سخن گفت:

۱- ایجاد یک حکومت مقتدر مرکزی و دولتی مقید به قانون که امنیت اجتماعی و استقلال سیاسی کشور را تضمین کند. این خواست مورد حمایت همه‌ی جناح‌های درگیر مشروطه‌خواه از روحانی و روشنفکر بود.

۲- محدود کردن قدرت شرع و نفوذ روحانیون با ایجاد نظام حقوقی عرفی و ایجاد دادگستری، مدرن کردن سازمان‌های اداری و مملکتی، رشد تجارت و صنایع داخلی، ایجاد راه‌ها، مدارس جدید و دانشگاه‌ها، و آن چه که در مجموع از آن به «تجدد» (مدرنیسم) می‌توان یاد کرد.^{۶۷۵} روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی عرف‌گرا و بعضی از روحانیون مشروطه‌خواه، از این خواست‌ها حمایت می‌کردند.

۳- آزادی احزاب، اجتماعات، قلم و بیان و مطبوعات و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و فردی که عمدتاً مورد حمایت روشنفکران دموکرات و بخشی از روشنفکران مذهبی عرف‌گرا بود. روحانیون مشروطه‌خواه از این

نوع آزادی‌ها به طور محدود و مشروط حمایت می‌کردند، درکی هم که از این نوع آزادی‌ها به طور عام وجود داشت، درکی محدود و مبهم بود. از این محدودیت و از موانع اساسی‌ای که بر سر راه رشد آزادی وجود داشت، به تفصیل سخن گفته‌ام.

تعطیل مجلس دوم، و حوادثی که پس از آن در کشور ما اتفاق افتاد، آغاز جنگ جهانی اول، مداخلات دو کشور خارجی در ایران، بی‌ثباتی و بی‌امنیتی اجتماعی، به تقلیل یافتن و محدود شدن کمی و کیفی این خواست‌ها منجر شد و خواست ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و «تجدد» به همان مفهومی که گفته‌ام، به مهم‌ترین خواست‌های سیاسی مبدل گردید. دموکراسی کم‌رنگی که مبانی آن روز به روز در جریان گسترش مشروطیت تقلیل می‌یافت، به کنار نهاده شد و «آزادی» در راه حفظ استقلال ایران و ایجاد حکومت مقتدر مرکزی مدت‌ها پیش از آن که سردار سپه قدرت سیاسی را در دست بگیرد، قربانی شد. سردار سپه، رضاشاه بعدی، زمانی از راه رسید که ایران، خسته از همه‌ی اُفت و خیزها تشنه‌ی امنیت و آرزومند یک حکومت مقتدر مرکزی بود. او قهرمان توانمند و مقتدر مشروطیتی بود^{۶۷۶} که دموکراسی در آن، در پای درخت استقلال و اقتدار ایران قربانی شده بود. او دو خواست مهم مشروطیت ایران، یعنی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی و مدرن ساختن جامعه‌ی سنتی عقب مانده را با همه‌ی تناقضاتی که در مدرنیسم و تجدد ایرانی وجود داشت و پیش‌تر از آن سخن گفته‌ام، در برنامه‌ی کار خود قرار داد و در ظرف بیست سال چهره‌ی جامعه‌ی ایران را دگرگون ساخت. این که منافع دولت استعمارگر انگلیس و حکومت نوپای شوروی با برکشیدن و استقرار حکومت رضا شاه همسویی یافت، موضوع کاملاً جداگانه‌ای است که باید رها از پیشداوری‌های رایج، در جایی دیگر و به شیوه‌ای دیگر، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

فکر نمی‌کنم هیچ‌کس به دقت و ظرافتِ ملک‌الشعراى بهار، سرنوشت پرتناقض «آزادی» و «مشروطه ایرانی» را تصویر کرده باشد. بهار از مشروطه‌خواهان دموکرات و آزادی‌خواه بود که سال‌ها، هم برای استقرار

«آزادی» و هم برای ایجاد حکومت مقتدر مرکزی، مبارزه کرده بود و به همین جهت با همه‌ی نهضت‌هایی که به شکلی رنگ و بوی تجزیه‌طلبی داشتند یا مایه‌ی تضعیف حکومت مرکزی می‌شدند، مثل نهضت جنگل^{۶۷۷}، نهضت خیابانی و نهضت کلنل محمدتقی خان پسیان، مخالف بود. بهار در مقدمه‌اش بر تاریخ مختصر احزاب سیاسی، چنین می‌نویسد:

«من آن روز و دیروز و امروز و همیشه صاحب همین عقیده‌ام که باید دولت مرکزی مقتدر باشد و شکی نیست دولت مقتدر مرکزی که با همراهی احزاب و مطبوعات آزادیخواه و بشرط عدالت بر سر کار آمده باشد، میتواند همه کار برای مملکت بکند... بر حسب همین عقیده بود که من با تمام سرکشان و نهضت‌کنندگان اطراف و با هر قسم فحاشی و دشمن ماجرایبی نسبت به حکومت مرکزی بحکم تجربه مخالف بوده‌ام، نه به جنگلی‌ها عقیده داشته‌ام و نه با خیابانی همراه و هم‌سلیقه بوده‌ام و نه با قیام کلنل محمدتقی خان (به آن طریق) موافقت داشته‌ام... مجلس چهارم را با سخت‌ترین و بدقیافه‌ترین وضع‌ها گذرانیدم... از بدو افتتاح مجلس پنجم اوضاع دیگرگون شد... مردی قوی [سردار سپه = رضاشاه] با قوای کامل و وسائل خارجی و داخلی بر اوضاع کشور و بر آزادی و مجلس و بر جان و مال همه مسلط شد، و یکباره دیدیم که حکومت مقتدر مرکزی که در آرزویش بودیم بقدری دیر آمد که قدرتی در مرکز بوجود آمده، بر حکومت و شاه و کشور مسلط گردیده است. تصور کنید مردی که تا دیروز به آرزوی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی با هرکس که احتمال قدرتی در او میرفت، همداستانی کرده بود، اینک باید با مقتدرترین حکومت‌ها مخالفت کند، چه وی را خطرناک می‌دید. حیات سیاسی من در این مرحله تقریباً به کوچه بن بست رسیده بود.»^{۶۷۸}

در حقیقت این حیات سیاسی آزادی‌خواهان و حیات سیاسی آخرین ملک‌الشعراى ایران و برجسته‌ترین ستایشگر آزادی در شعر این دوره نبود که به بن بست می‌رسید، بلکه این «مشروطه ایرانی» بود که بنیادی‌ترین تناقض-هایش را به عریان‌ترین و تلخ‌ترین شکل‌ها به نمایش می‌گذاشت.

یادداشت‌ها

- ۱- کسروی، احمد: تاریخ هیجده ساله آذربایجان یا سرنوشت گردان و دلبران. چاپ هفتم. ناشر: موسسه انتشارات امیرکبیر. تهران ۱۳۵۵. ص ۱.
- ۲- کرمانی، ناظم الاسلام: تاریخ بیداری ایرانیان. به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی. بخش دوم. چاپ سوم. ناشر: انتشارات آگاه. تهران ۱۳۶۱. ص ۳۰۰.
- ۳- آدمیت، فریدون: ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران. جلد دوم: مجلس اول و بحران آزادی. چاپ اول. ناشر: انتشارات روشنگران. تهران. ۱۳۷-۴. ص ۱۴۸.
- ۴- احتشام السلطنه: خاطرات احتشام السلطنه. به کوشش سید محمد مهدی موسوی. چاپ اول. انتشارات زوار. ۱۳۶۶. صص. ۶۷۷ و ۶۷۸.
- ۵- کرمانی، مجدالاسلام: تاریخ انحطاط مجلس، فصلی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. چاپ دوم. با مقدمه و تحشیه محمود خلیل پور. ناشر: دانشگاه اصفهان. ۱۳۵۶. ص ۸۰. و نیز در همین مورد نگاه کنید به نوشته‌ی احتشام السلطنه که همان حرف‌ها را به شیوه‌ای دیگر مطرح می‌کند و نتیجه‌ای دیگر می‌گیرد، می‌نویسد گرچه «محمدعلی شاه که ذاتاً مستبد و عاشق حکومت فردی بود و برای اعاده‌نظام سابق، از هیچ تلاش و کوشش خودداری نمی‌کرد و برای سرکوبی مجلس و مشروطه‌خواهان دنبال بهانه می‌گشت، ولی بعقیده من با شرایطی که وکلای تندر و انجمن‌هایی که با هزار غرض تشکیل شده و وضعی که جراید هرزه و هتاک پیش آورده بودند، هر پادشاه ترقیح‌خواه و عاشق آزادی و حکومت مشروطه‌ای را هم که بجای محمدعلی شاه بود متنفر و عاصی و وادار بدشمنی و جنگ با آن مجلس و آن نوع مشروطه‌خواهی مینمود، چه رسد به پادشاهی نظیر محمدعلی شاه که از سرپای وجودش بهانه برای تعطیل مجلس و بازگرفتن آنچه خود و پدرش بزور از دست داده بودند، هویدا بود، افسوس که گوش کسی به این حرفها بدهکار نبود.» خاطرات احتشام السلطنه. ص ۶۲۴.
- ۶- مجدالاسلام کرمانی: تاریخ انحطاط مجلس. ص ۸۲. درباره‌ی همین مسئله، مسئله ارتش ملی و خواست‌های انجمن‌های مشروطه‌خواه و مشکلات و تدابیر احتشام السلطنه، نگاه کنید به خاطرات احتشام السلطنه. صص ۶۲۲ و ۶۲۳. و برای نقد اصولی این مسئله نگاه کنید به کتاب فریدون آدمیت: مجلس اول و بحران

آزادی. صص ۲۱۰ تا ۲۱۵.

۷- «پسرکی موسوم به میرزا داودخان» در جلسه‌ی علنی مجلس از صف تماشا-
چیان به معین‌التجار یکی از نمایندگان مجلس تعرض و فحاشی می‌کند. حال آن که -
بر اساس مقررات - روی کارت ورود افراد به جلسه نوشته شده بود: «تماشاچی حق
ندارد در مذاکرات مجلس دخالت نموده و حرفی بزند. بخصوص بدگویی به وکلا و
مجلس یا هرگونه تظاهری در حین انعقاد مجلس، ممنوع بوده و مرتکب مجازات
میشود.» خاطرات احتشام‌السلطنه. ص ۶۴۲. احتشام‌السلطنه برای حفظ نظم و رعایت
همان مقررات، دستور توقیف این میرزا داودخان را صادر می‌کند. نیز این سخن
احتشام‌السلطنه که «مجلس باید به تنقیح و تصویب قوانین و نظارت در حسن اجرای
آن پردازد، نه اینکه آلت دست انجمنها و سران و سرکردگان مغرض و مفسد باشد»،
چون تیری به قلب مخالفان فرود آمد. پس بلندگوهای تبلیغاتی‌شان علیه رئیس مجلس
به کار افتاد. انجمن «دروازه قزوین» از دیگر انجمن‌ها دعوت می‌کند که دو نماینده به
آن انجمن بفرستند، و بعد قطعنامه‌ای را علیه احتشام‌السلطنه مهر می‌کنند و در آن از
او می‌خواهند که از ریاست مجلس استعفا کند. قطعنامه را به امضای افراد و انجمن‌ها
می‌رسانند و با چند نفر مسلح که میرزا جهانگیر خان صوراسرافیل هم در میان آنها
بود، به خانه‌ی احتشام‌السلطنه می‌برند و تحویل او می‌دهند و استعفایش را می‌خواهند.
غافل از این که او شب پیش از ریاست مجلس استعفا کرده بود. بخش‌هایی از آن
قطعنامه را در زیر نقل می‌کنم، تا لحن و شیوه‌ی استدلال افراطیون را ببینید: «از طرف
عموم ملت... میدانید که مدتی است سوءاعمال و افعال جنابعالی که همه ضد با قانون
اساسی ماها است، مطرح مذاکره است. بواسطه بعضی ملاحظات تابحال با اغماض
گذرانیدیم، تا اینکه سه روز قبل یکی از افراد ملت را که حق نظارت به مجلس
مقدس دارد و بعد از اختتام مجلس اعتراض حقه خود را به یکی از وکلا نموده و
جنابعالی که رئیس هیئت مقننه و حافظ قانون بودید، اقدام به اعمال قوه مجریه کرده و
حکم به حبس آن نمودید و بموجب اصل نهم و دهم قانون اساسی، مقصر سی‌کرو
نفوس ایرانید و باید بدون تأمل و اهمال، محترمانه استعفا بدهید والا ملت به تکالیف
خود عمل خواهد نمود. ۲۵ شهر صفرالمظفر ۱۳۲۶ ق...» خاطرات احتشام‌السلطنه.
صص ۶۴۲ و ۶۴۳. برای نقد این قطعنامه، نگاه کنید به فریدون آدمیت: مجلس
اول و بحران آزادی. صص ۲۹۸ و ۲۹۹.

۸ تا ۱۰- میرزاده عشقی، محمدرضا: دیوان. به کوشش علی‌اکبر مشیر سلیمی.

انتشارات جاویدان. ۱۳۵۷. صص ۱۶۵ و ۱۸۵.

- ۱۱ و ۱۲- عارف قزوینی، ابوالقاسم: دیوان. به اهتمام عبدالرحمن سیف آزاد. چاپ ششم. انتشارات امیرکبیر. ۱۳۵۶. صص ۲۲۴ و ۲۷۱.
- ۱۳- گرچه در پاره‌ای از نوشته‌ها، نویسنده‌ی «مکالمات مقیم و مسافر...»، حاج آقا نورالله نجفی اصفهانی معرفی شده است، اما نام نویسنده یا نویسندگان این رساله بر من معلوم نیست. آن چه هم که در فهرست کتاب‌های چاپی فارسی، گردآورده‌ی خاناباا مشار آمده است، تکرار همان مطلبی است که در صفحه‌ی اول همین رساله نوشته شده است، بدین شرح: «مکالماتی است که در غره شهر محرم هزار و سیصد و بیست و هفت، مابین جناب حاجی مقیم تاجر کاشی و آ میرزا مهدی مسافر، در قریه سعادت آباد، در خانه جناب آ میرزا هدایت‌الله اله آبادی واقع شد... و مسمی است به مقاله مقیم و مسافر.» (ص ۱ - مقیم و مسافر) اما در صفحه‌ی عنوان کتاب، تصریح شده است که رساله، ریخته‌ی قلم یکی از علماست. با آنکه چاپ رساله در ماه رجب ۱۳۲۷ قمری به پایان رسید، باز نخواستند که نام صاحب یا صاحبان رساله را افشا کنند. گویا جلد دومی هم برای این رساله در نظر گرفته شده بود، یا در دست بود، چرا که در پایان رساله آمده است: «جلد اول از کتاب حاجی مقیم و مسافر، به اتمام رسید. فی شهر رجب سنه ۱۳۲۷.»
- ۱۴- آجودانی، ماشاءالله: «روشنفکر: مشروطیت و امروز». مجله‌ی فصل کتاب. سال سوم. شماره سوم (شماره پیاپی ۹) پاییز ۱۳۷۰. صص ۳-۱۰.
- ۱۵- در نامه‌های آخوندزاده هرجا به روح‌القدس یا روح به عنوان شخص اشاره شده است، منظور همین میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله است. آخوندزاده در نامه‌ای به «مسیونیکلای» که سابقاً از طرف دولت فرانسه، در رشت «جنرال قنسول» بوده است، می‌نویسد: «اوصاف کمالات شما را از بسیار کس شنیده‌ام. خصوصاً که در این اقرب زمان جناب ناظم‌الملک [بعدها ناظم‌الدوله] میرزا ملکم خان که در نوشتجات دیگرم او را روح‌القدس می‌نامم، فضایل شما را تعداد کرده شما را کماینبغی معروفم ساخت.» میرزا فتحعلی آخوندزاده: *القبای جدید و مکتوبات*. چاپ تبریز. ناشر: نشر احیاء. ۱۳۵۷. ص ۲۹۹.
- ۱۶- همان مأخذ. صص ۲۱۶ و ۲۱۷.
- ۱۷- مجموعه‌ی موردنظر (مجموعه آثار میرزا ملکم خان)، قسمت اول، به اهتمام محیط طباطبایی، نخستین بار در سال ۱۳۲۷ شمسی. در تهران در قطع رقعی و به صورت سربی چاپ شده است. (نگاه کنید به فهرست کتابهای چاپی فارسی، خاناباا مشار، ص. ۱۳۸۵). چند سالی پیش، انتشارات علمی همین مجموعه را تجدید چاپ

کرد و به نام چاپ اول به بازار فرستاد. ارجاعات ما به همین چاپ اخیر است. پیش از محیط طباطبایی، در اوایل مشروطیت، هاشم ربیع‌زاده، یازده رساله‌ی او را در ایران، در مجموعه‌ای به نام کلیات ملکم منتشر کرد. ملکم آن زمان زنده بود و به جعلی بودن یکی از رساله‌ها به نام «رساله غیبیه» که به نام او منتشر شده بود اعتراض کرد. کلیات ملکم در ۲۶۰ صفحه رقعی در ۱۳۲۵ قمری، چاپ سنگی شد. نیز یک سال بعد، در ۱۳۲۶ قمری، سه رساله‌ی ملکم: اصول آدمیت، مفتاح صحت و توفیق امانت به نام کلیات ملکم در تهران منتشر شد. نگاه کنید به: فهرست کتابهای چاپی فارسی. صص ۱۲۷۶ و ۱۲۷۷.

۱۸- همان مأخذ. ص (مط).

۱۹ و ۲۰- همان مأخذ. صص ۱۷۳، ۱۵.

۲۱- روزنامه قانون. شماره ۵. ص ۲.

۲۲- آخوندزاده، میرزا فتحعلی: مکتوبات کمال‌الدوله. با پیشگفتار حامد

محمودزاده. ناشر: نشریات «علم». باکو. ۱۹۸۵. ص ۳.

۲۳- از جمله در سال ۱۸۷۲ میلادی به «مسیو نیقلای» می‌نویسد: «میخواهم...

نسخه کمال‌الدوله را که در باب حالات و اوضاع ایران و تأثیرات دین اسلام با نظر حکمت و فیلسوفیت بقلم آورده‌ام به نزد شما بفرستم و بر شما جمیع حقوق چاپ آنرا در فرنگستان و ترجمه آنرا به کل السنه یورپا مسلم دارم و منافع فروش و انتشارش را کلاً بشما واگذار نمایم. چونکه من خودم برای چاپ کردن این نسخه، در هیچیک از اراضی مشرقیه که اهلس مسلمانند، آزادی ندارم و در یورپا هم بچاپ آن، خودم وسیله و امکان نمی‌بینم.» نگاه کنید به: آخوندزاده: الفبای جدید و مکتوبات. ص ۲۹۹. و نیز نگاه کنید به صص ۳۰۰، ۳۲۳ و ۳۳۲.

۲۴- آخوندزاده: مکتوبات کمال‌الدوله. چاپ باکو. ص ۱۱.

۲۵- متن ترکی آن برای نخستین بار در ۱۹۲۴ میلادی در باکو از طرف کمیته

الفبای جدید ترکی، با مقدمه مختصر ص. آقامعلی اوغلی، در مطبعه «شرق سرخ» چاپ و منتشر گردید. متن فارسی ده سال قبل، در ۱۹۸۵ میلادی جزو انتشارات نشریات علم در باکو منتشر شد. نیز با مقدمه و تصحیح و تجدیدنظر: م. صبحدم، در خرداد ۱۳۶۴ خورشیدی در خارج از کشور، از روی چاپ باقر مومنی، چاپ و منتشر شده است. اما این چاپ باقر مومنی هم سرنوشت خاص خود را دارد. در سال ۱۳۵۰ (۱۹۷۱)، پانصد نسخه از آن پنهانی در تهران به چاپ رسید و به صورت کتاب جلد سفید (کتاب‌هایی که اجازه چاپ نداشت و ناگزیر روی جلد آن چیزی

نمی‌نوشتند) انتشار یافت. نگاه کنید به: مکتوبات میرزا فتحعلی آخوندزاده با مقدمه و تصحیح و تجدید نظرم. صبحدم. از انتشارات مرد امروز. صص ۱۳ و ۳۷ مقدمه مصحح.

۲۶- مخزن آثار خطی آکادمی علوم آذربایجان شوروی، آرشیوم. ف. آخوندوف. سند نمره ۳۶۱. به نقل از مقدمه مکتوبات کمال الدوله. چاپ باکو. ۱۹۸۵ ص ۱۲. و نیز نگاه کنید به نوشته‌ی من با عنوان: «ایام محنت و روزگار ما.» در مجله‌ی فصل کتاب. شماره ۴، سال اول. چاپ لندن صص ۹۰ و ۹۵.

۲۷- نگاه کنید به:

Encyclopaedia Iranica, Edited by Ehsan Yar Shater, Volume 1. 1985. p 738.

۲۸- الفبای جدید و مکتوبات. ص. ۳۳۲.

۲۹- نگاه کنید به یحیی آرین پور: از صبا تا نیما. جلد اول. چاپ دوم. ۱۳۵۱. شرکت کتابهای جیبی. ص ۲۸۹. طالبوف خود نوشته است: «... اگر نوشتجات بنده معنی داشت، مشایخ محترمه چنان سرزده تکفیرم نمی‌کردند.» همان مأخذ. همان صفحه.

۳۰ تا ۳۲- تبریزی، ثقة الاسلام: مجموعه آثار قلمی شادروان ثقة الاسلام شهید تبریزی. به کوشش نصرت‌الله فتحی. چاپ اول. تهران. ناشر: انجمن آثار ملی. ۱۳۵۵. صص ۴۲۰ و ۴۲۱. ارجاعات بعدی ما به این رساله به همین چاپ است.

۳۳ تا ۳۹- همان مأخذ. صص ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۳۱ و ۴۳۹.

۴۰- نگاه کنید به شفیعی کدکنی، محمدرضا: «تلقى قدما از وطن»، مجله‌ی الفبا. شماره ۲، صص ۲ و ۳. نیز نگاه کنید به آجودانی، ماشاءالله: «درونمایه‌های شعر مشروطه»، ایران‌نامه. سال یازدهم. شماره ۴ پاییز ۱۳۷۲. صص. ۶۲۱ تا ۶۴۶. اگر در شعر عارف و عشقی، مفهوم وطن: وطن ایرانی، مجرد از رنگ و بوی اسلامی، جلوه‌ی بارز و آشکار دارد، در شعر شاعرانی چون ادیب‌الممالک فراهانی، ملک‌الشعرای بهار، اشرف‌الدین حسینی (نسیم شمال) و حتی فرخی یزدی، نمونه‌های بسیاری را می‌توان نشان داد که در آن نمونه‌ها «وطن» در مفهوم ایران اسلامی و گاه شیعی، جلوه‌های اسلامی و غیراسلامی ایران را با هم و در کنار هم به عنوان یک واقعیت تاریخی به نمایش می‌گذارد... در این نوع نگرش، تصور وطن یا ایران، بدون اسلام رنگ و بویی ندارد. هر قیامی برای حفظ وطن، در حقیقت قیامی برای حفظ اسلام هم است. به این نمونه‌ها نگاه کنید: بهار،

هان ای ایرانیان، ایران اندر بلاست مملکت داریوش دستخوش نیکلاست

مرکز ملک کیان در دهن اژدهاست
برادران رشید این همه سستی چراست
به کین اسلام باز، خاسته بر پا صلیب
روح تمدن به لب آیه‌ امن یجیب
بر این یتیم و غریب نیکی آئین ماست
دولت روس از شمال رایت کین بر فراشت
به خاک ایران نخست تخم عداوت بکاشت
کنون به مردانگی پاسخ دادن سزاست

فرخی یزدی:

ای وطن پرور ایرانی اسلام پرست
بیرق ایران از خصم جفا جو شده پست
خلفا را همه دل غرقه به خون است زکفر

مسجد ار باید امروز کلیسا نشود
سبحة زنار و حرم دیر بحیرا نشود
بُود ایران ستم دیده چو اسلام غریب

نیز از فرخی است:

آخر ای بی شور مردم عرق ایرانی کجاست
حشمت هر مز چه شد، شاپور ساسانی کجاست
گنج باد آور کجا شد، زر دست افشار کو؟

اشرف:

اسلام رفت، غیرت اسلامیان چه شد

غیرت اسلام کو، جنبش ملی کجاست
ایران مال شماست، ایران مال شماست
خصم شمال و جنوب داده ندای مهیب
دین محمد یتیم، کشور ایران غریب
ایران مال شماست، ایران مال شماست
به محو دین مبین به خیره همت گماشت
به غصب ایران سپس، پیش کند یادداشت
ایران مال شماست، ایران مال شماست

دیوان ج ۱، ص ۲۵۷

همتی زانکه وطن رفت چو اسلام زدست
دل پیغمبر را ظلم ستم کاران خست
حال حیدر نتوان گفت که چون است زکفر

یا وطن فردا منزلگه ترسا نشود
شور اسلامی بایست ولی تا نشود
وین دو معدوم ز جور و ستم اهل صلیب

دیوان صص ۱۹۱ و ۱۹۲

شد وطن از دست، آئین مسلمانی کجاست
سنجر سلجوق کو، منصور سامانی کجاست
صولت خصم افکن نادر شه افشار کو

دیوان ص ۱۸۷

ناموس رفت، همت ایرانیان چه شد

دست بلند نادر گیتی ستان چه شد

بیکس وطن، غریب وطن، بینوا وطن
جان کنندست زندگی ما حیات نیست
از هیچ سمت راه گریز و نجات نیست

ای تیره بخت، دست زبیکر جدا وطن
در هیچکس حمیت و دین و ثبات نیست

ای مبتلا به درد و غم بی‌دوا وطن بیکس وطن، غریب وطن، بینوا وطن
دیوان ص ۴۷

ادیب‌الممالک،

گر خواننده‌ای به مدرسه اندر کتاب فقه فصل جهاد و مسأله واجبات را
دانی که حفظ دین و وطن بهر مرد حق فرض است آنچنان که طهارت صلاة را
دیوان ص ۱۰

همان مقاله صص ۶۲۸ و ۶۲۹، ۶۳۸ تا ۶۴۰

۴۱ و ۴۲- الفبای جدید و مکتوبات، صص ۳۷۰ و ۳۷۲. نیز مقایسه کنید با
فریدون آدمیت: اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده. چاپ اول. تهران. ۱۳۴۹.
ناشر شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. ص ۱۵۵.

۴۳ و ۴۴- الفبای جدید و مکتوبات. صص ۱۴۳ و ۲۶۷.

۴۵- آدمیت می‌نویسد: «زمانی که مستشارالدوله شارژ دافر ایران در پاریس بود
به دو کار عمده دست زد. در ۱۲۸۴ به ترجمه مجموعه قوانین ناپلئون به‌عنوان
"قانون ناپلئونی" پرداخت»، بعد بخشی از نامه‌ی مورخ ۳ صفر ۱۲۸۵ قمری (۲۶ مه
۱۸۶۸) مستشارالدوله را نقل می‌کند که در آن به اشاره می‌گوید «به انجام کار
بزرگی که منافع دولتی و ملتی آن زیادتر از وضع الفبا است، مشغول هستم». آدمیت
از این سخن او چنین نتیجه می‌گیرد که منظور یوسف خان مستشارالدوله از «کار
بزرگ» همین ترجمه‌ی قوانین ناپلئونی است. نگاه کنید به آدمیت: اندیشه‌های میرزا
فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۵۵، برای سهولت در بررسی نامه‌هایی که نقل خواهم
کرد، از این نامه، نامه‌ی مورخ ۳ صفر ۱۲۸۵ (۲۶ مه ۱۸۶۸)، به نامه‌ی (شماره
یک) یاد خواهم کرد و به نامه‌های دیگر نیز به ترتیب شماره خواهم داد.

اما آخوندزاده از سخن مستشارالدوله در نامه‌ی شماره یک، برداشت دیگری
داشته است. فکر می‌کرد منظور مستشارالدوله از «کار بزرگ» چاپ و نشر مکتوبات
کمال‌الدوله اثر خود آخوندزاده است. تا این که نامه‌ی دیگری (نامه‌ی شماره ۲) از
مستشارالدوله به دست او می‌رسد و به اشتباه خود پی می‌برد. متأسفانه این نامه‌ی
(شماره‌ی ۲) مستشارالدوله در مکتوبات آخوندزاده نیامده است، اما آخوندزاده به
موضوع آن در نامه‌ی دیگری (نامه‌ی شماره ۳) که در سوم ماه سپتامبر ۱۸۶۸
میلادی، یعنی سه ماه و چند روز بعد از تاریخ نگارش نامه‌ی شماره یک به
مستشارالدوله نوشته است، اشاره می‌کند. بنابراین نامه‌ی شماره ۲ باید بعد از نگارش
نامه‌ی شماره یک مستشارالدوله و قبل از نگارش نامه شماره ۳ آخوندزاده (یعنی بعد

از ماه مه ۱۸۶۸ و قبل از سپتامبر ۱۸۶۸) نوشته شده باشد.

آخوندزاده در همین نامه‌ی شماره ۳ که تاریخ سوم سپتامبر ۱۸۶۸ را دارد، به مستشارالدوله می‌نویسد: «مکتوب جناب جلالت نصاب شما که با خط مخصوص خودتان نوشته بودید رسید. حقیقتش این است که من کلام شما را نمیفهمم... در مکتوب مقدم خودتان این عبارت را مرقوم داشته بودید: "من به کار بزرگی که منافع دولتی و ملتی آن زیادت‌تر از وضع الفباست مشغول هستم. اگر سعادت یاری کرد، اهتمامات من و همکاران من که با من یک رأی هستند موثر افتاد، بهترین نعمات قسمت ما و هموطنان ما خواهد شد. این یک فقره را محرمانه بشما نوشتم. امانت بدارید تا ببینیم چه اثر خواهد داد." خودتان خیال بکنید که از این عبارت چه مضمون به ذهن ما تبادر می‌توانست کرد؟... من چنان فهمیدم که شما به چاپ کردن تصنیف معلوم، که آنرا بجان دانش [منظور از جان دانش مکتوبات کمال الدوله است] معبر میفرمایید، مشغول هستید. از فرط وجد و فرح نزدیک بود که برقصم... حالت‌م بدان میماند که گویا خواب خوشی دیده‌ام و تعبیرش را بدولت و سعادت میکنم... خلاصه از لذت این نوع خیالات شیرین مدهوش میبودم. چرا از این مدهوشی مرا به هوش آوردید. چرا در مکتوب مؤخر [منظور نامه‌ی شماره ۲ است] خودتان نوشتید که شما نسخه چاپ خواهید کرد که در دنیا برای شما بهتر از حسین [نام پسر مستشارالدوله است] خواهد بود، هم اثنی عشری هم اهل سنت و هم فرنگی و هم بت پرست و هم یهود به مضامین آن در نهایت احترام خواهند نمود. پس کار بزرگی که به آن مشغول میبودید چه شد؟ معلوم میشود که این نسخه جدید، ناسخ جان دانش شده، فاسخ نیت شما از کار بزرگ آمده است. یحتمل که مراد شما از کار بزرگ، همین نسخه بوده باشد و من سهو کرده بسبب کندی ذهن آن را حمل به جان دانش [مکتوبات کمال الدوله] نموده‌ام. در این صورت چرا نوشته‌اید: این یک فقره را محرمانه بشما مینویسم امانت بدارید؟ نسخه‌ای که مقبول طبع جمیع فرق باشد، پوشیده داشتن آن چه معنی دارد؟» نگاه کنید به: الفبای جدید و مکتوبات. صص ۱۲۱ و ۱۲۲. چنان که پیدا است در نامه‌ی شماره‌ی ۲ که به مضمون آن در نامه‌ی شماره ۳، اشاره شده است و در حقیقت پرده از «کار بزرگ» مستشارالدوله برمی‌دارد، سخن از چاپ نسخه‌ای است که برای مستشارالدوله اهمیت ویژه‌ای دارد. حتی از پرسش آن را عزیزتر می‌داند و متذکر می‌گردد که موضوع آن به شیوه‌ای نوشته خواهد شد که سنی و شیعی، فرنگی و یهودی و بت پرست با خواندنش قانع شوند. چنین نسخه‌ای با چنین توصیفات، جز نسخه «روح‌الاسلام»، یعنی همان

رساله‌ی «یک کلمه» نمی‌تواند باشد که ترجمه‌ای است از مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر مندرج در قانون اساسی فرانسه.

بعد از این نامه‌ی گله‌آمیز (نامه‌ی شماره ۳)، آخوندزاده نامه دیگری هم به مستشارالدوله می‌نویسد (نامه‌ی شماره ۴)، اما هر دو نامه بی‌جواب می‌ماند. این موضوع را در سومین نامه‌اش یعنی در نامه‌ی (شماره ۵) مورخ اگوست ۱۸۶۹ میلادی، بدین صورت تصریح می‌کند: «قریب ششماه میشود که من از طرف جناب شما مکتوب نگرفته‌ام و دو طغرا مکتوب من تا حال بی‌جواب میماند، با وجودی که مقتضی جواب بودند.» در خاتمه‌ی همین نامه می‌نویسد: «شما در خصوص قولونیل شدن من تبریکم ننوشته‌اید... از احوالات خودتان فصلی مرقوم فرمائید ببینم که در چه کار هستید. شنیدم که تصنیف نگارنده را چاپ کرده‌اید. خیلی خوبست و قدم اولست به دائره سیویلز و هم ظاهراً قانون ناپالیونی را نیز به زبان فارسی ترجمه میکنید.» القیای جدید و مکتوبات، صص ۱۴۱ - ۱۴۳.

همان‌گونه که پیش‌تر گفته‌ام آخوندزاده بعد از دریافت نامه‌ی شماره ۲ مستشارالدوله، تا آگوست ۱۸۶۹ یعنی تا تاریخ نگارش نامه‌ی شماره ۵، هیچ نامه‌ای از مستشارالدوله دریافت نکرده است که مؤید این معنی باشد که مستشارالدوله به ترجمه‌ی «قوانین ناپلئونی» مشغول است، چرا که هر دو نامه‌ی شماره ۳ و ۴ بی‌جواب مانده است. در ضمن آخوندزاده در همین نامه‌ی شماره ۵ می‌نویسد که شنیده‌ام مکتوبات کمال‌الدوله را چاپ کرده‌اید و قوانین ناپالیونی را ترجمه می‌کنید. به احتمال قوی آخوندزاده بر اساس شنیده‌هایش و یا بر اساس حدس‌هایی که از محتوای نامه‌های شماره ۱ و ۲ برایش حاصل شده بود، فکر می‌کرد که مستشارالدوله در کار ترجمه‌ی قوانین ناپلئونی است. حال آن‌که او سرگرم ترجمه‌ی مواد اعلامیه‌ی حقوق بشر، مندرج در قانون اساسی فرانسه و در فکر تطبیق آنها با احادیث و آیات و شرع بوده است، و این موضوع در سومین نامه‌ی مستشارالدوله یعنی نامه‌ی (شماره ۶) که در پاسخ به نامه‌ی آگوست ۱۸۶۹ آخوندزاده نوشته شده است به‌خوبی مشخص می‌شود:

«مخدوم مکرم با احترام من! نوشته عزیز شما مورخه ۱۲ ماه آوغوست، مدتی است بمن رسیده، از سلامت احوال شما متشکر شده‌ام. منصب و رتبه کولونلی شما را که از جانب اعلیحضرت امپراطور التفات شده، از جان و دل تهنیت میگویم... جناب میرزا کاظم بیگ... "کمال‌الدوله" را شبانه‌روزی که در سفارت منزل داشتند، مطالعه کردند و زیاد پسندیدند، ولی از راه ملاحظه عاقبت کار، چندین تغییرات، لازم

دیدند. ولی به اجازه شما اگر آن تغییرات داده بشود، بلا حرف میتوان منتشر کرد که احدی را هم راه گله و حرف نباشد. نسخه آنرا نیز به صبر و فرصت بشما خواهم رسانید که ببینید. کتاب «روح الاسلام»، انشاءالله تا دو ماه تمام می‌شود. مدتی است نسخه در دست دارم ولی بواسطه قلت معاون و کثرت کار تمام نشده، ولی خواهد شد. خوب نسخه است، یعنی به جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون از قرآن مجید و احادیث صحیح، آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آئین اسلام یا آئین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است.» نگاه کنید به: *الفبای جدید و مکتوبات*. صص ۳۷۰ و ۳۷۲، نامه‌ی مورخ ۲۹ شهر جمادی‌الثانیه سنه ۱۲۸۶ قمری. *الفبای جدید و مکتوبات*. صص ۳۷۰ و ۳۷۲، نامه‌ی مورخ ۲۹ شهر جمادی‌الثانیه سنه ۱۲۸۶ قمری. [۲۶ مه ۱۸۶۹] در این نامه، مستشارالدوله خبر چاپ و انتشار *مکتوبات کمال‌الدوله* را صریحاً تکذیب می‌کند و می‌افزاید «روح الاسلام» تا دو ماه دیگر تمام می‌شود و هنوز نسخه‌ی آن را در دست تألیف دارد. طوری از «روح الاسلام» سخن می‌گوید که انگار عهد ذهنی در کار است. این سخن مستشارالدوله پاسخی است به اشاره‌ی آخوندزاده درباره‌ی ترجمه قانون ناپلئونی. بنابراین اگر مستند آدمیت در انتساب چنین کتابی به مستشارالدوله همان اشاره‌ی آخوندزاده باشد، چنین استناد درست نمی‌نماید و موضوع نامه شماره یک هم باید مربوط باشد به همین «روح الاسلام» که به نام «یک کلمه» منتشر شده است.

۴۶- آدمیت، فریدون: *مجلس اول و بحران آزادی*. ص ۳۷۲.

۴۷- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان: *یک کلمه*. نقل از چاپ جدید. ص ۱۸. این رساله با دو رساله دیگر: *رویای صادق و لباس التقوی*، جزو رسائل قاجاری، کتاب چهارم و پنجم، نشر تاریخ ایران، منتشر و تجدید چاپ شده است. اما در عنوان روی جلد کتاب منتشر شده، نامی از «یک کلمه» نیامده است. نامهای دو رساله دیگر که در روی جلد آمده است، و مشخصات کتاب از این قرار است: *رویای صادق*، *لباس التقوی*، به کوشش صادق سجادی و هم‌رضوانی. کتاب چهارم و پنجم. نشر تاریخ ایران. ۱۳۶۳. سومین رساله این مجموعه، «یک کلمه» است.

۴۸- *الفبای جدید و مکتوبات*. ص ۳۷۴، نامه جلال‌الدین میرزا به آخوندزاده.

۴۹- همان مأخذ. صص ۱۸۴ و ۲۰۸.

۵۰ تا ۵۲- آخوندزاده، میرزا فتحعلی: *مقالات*. گردآورده باقر مومنی. چاپ

اول. تهران. ناشر: نشر آوا. ۱۳۵۱. صص ۹۶ تا ۱۰۲.

۵۳- آدمیت، فریدون: *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*. صص ۹-۱۵۸.

۵۴- همان مأخذ. ص ۱۶۵.

۵۵- الفبای جدید و مکتوبات. ص ۲۶۸.

۵۶- آخوندزاده: مقالات. ص ۱۰۱.

۵۷ تا ۵۹- الفبای جدید و مکتوبات. صص ۱۸۴ و ۱۸۵.

۶۰- همان مأخذ. ص ۲۶۸.

۶۱- نگاه کنید به داریوش آشوری: «ظاهر و باطن تجربه تاریخی ما در رویارویی با غرب»، فصل کتاب، شماره اول. بهار ۱۳۶۷. چاپ لندن. بخش‌هایی از آن مقاله را برای مقایسه به جهت اهمیت موضوع در زیر نقل می‌کنیم:

«هنگامی که برخورد ما و غرب از حالت پیشامدی و گه‌گاهی بدر آمد و پیوسته و پایدار شد، سیر تاریخ غرب حاصل خود را به صورت یک نظم سیاسی - اجتماعی تازه به بار آورده و در راه علم و تکنولوژی بسیار پیش‌تاخته بود. ما از راه برخورد با این جنبه‌های آشکار تمدن غربی و دیدن آنها و سنجیدن وضع خود با آنها چاره ضعف و حقارت خود و راه نجات خود را در این عوامل می‌جستیم. ما رمز برتری تمدن غرب را در نظم سیاسی و اجتماعی آن، که بر پایه مفهوم حکومت قانون و دموکراسی بود، دانستیم و همچنین در رویکرد آنان به علم تجربی و سرانجام در دستاوردهای تکنیک. این بود که آستین‌ها را بالا زدیم و نمونه‌هایی از آنها را وارد کردیم: چندتا کارخانه، یک مدرسه بزرگ (دارالفنون) برای تدریس علوم جدید و سرانجام با مشروطیت بذر حکومت قانون و دموکراسی را. اما این بذرها در خاک ناسازگار ما رشد نمی‌کرد و بر نمی‌داد... در عالم نظر، پیوستگی ذاتی و بنیانی این عوامل را، که جدا جدا در تمدن غربی می‌دیدیم، در نمی‌یافتیم. ما نمی‌توانستیم بفهمیم، و هنوز هم نمی‌توانیم، که چه پیوندی است میان روی آوردن به علم تا حد علم‌پرستی و نظم اجتماعی و سیاسی بر پایه قانون، و این هردو از کجا سرچشمه می‌گیرند. ما این نکته را در نمی‌یافتیم، و هنوز هم در نمی‌یابیم، که اگر برای آنها این اصل به کرسی نشسته و به خاطر آن خونها ریخته‌اند و انقلابها کرده‌اند که نظم سیاسی و اجتماعی باید بر پایه قانون باشد، از آن جهت است که از چند قرن پیش از آن برای آنان یقین حاصل شده بود و ارسطو از دو هزار سال پیش به آنان آموخته بود که جهان بر پایه قانون می‌گردد... ایمان به علیت و علیت باوری (دترمینیسم) طبیعی بود که راه را به قانون باوری (لگالیسم) در زندگی سیاسی و اجتماعی گشود... قانون طبیعی و قانون موضوعه از یک ریشه‌اند و ریشه هردوشان در عقل است و شناسنده آنها نیز عقل است... این ارتباط ذاتی میان این سه عنصر به ظاهر جدا از هم

از کجا فراهم شده است؟ از فلسفه، فلسفه جدید با ایمان به عقل (راسیونالیسم) و ایمان به تجربه (آمپیریسیم) زمینه این حرکت انقلابی را فراهم کرد. اما با فلسفه چه نسبتی داشتیم؟ چیزی به این نام هم در گوشه و کنار برخی مدرسه‌های ما در جوار فقه و حدیث و کلام و اصول درس داده می‌شد، اما بیشتر در حد ورزشی بود برای گروهی مردم هوشمند. مثل یک بازی فکری که حدود "طاقة بشری" را نیک می‌شناخت... پس به راستی ما در تاریکی دست به این فیل می‌سودیم و دست هریک از ما به هر جای آن می‌خورد گمان می‌کردیم که فیل همان است: یکی رمز چیرگی و برتری اروپائیان را در آزادیهای سیاسی و اجتماعیشان می‌دید و در حکومت قانون، یکی در علم، یکی در صنعت، و هیچکس نمی‌توانست آن را در تمامیتش ببیند. دیدن آن در تمامیتش برای ما ممکن نبود.» فصل کتاب. سال اول. شماره اول. بهار ۱۳۶۷. صص ۱۲ و ۱۳. و نیز همهی آنها را مقایسه کنید با عبارات زیر از یک نامه‌ی دیگر آخوندزاده به میرزا یوسف خان: «جمع تنظیمات و تجدیدات خوب است. ولی بناست و پای بست ندارد و بی‌دوام است، امر موقتی است. بعد از چند روز نسیاً منسی خواهد شد... حالا با پاره‌ای بازیچه‌ها دل خودتان را خوش بدارید، عیب ندارد. مسلم است که راه آهن وطن شما را آباد و ایمن خواهد کرد، اما سعادت کامله ملت شما منوط به شروط و اوضاع دیگر است که مبداء کل آنها انتشار علوم و ترویج مطالب کمال‌الدوله است و این هر دو موقوف به تغییر الف‌باست...» الفبای جدید و مکتوبات. ص ۳۱۰.

۶۲- آدمیت، فریدون: اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده. صص ۱۵۹ تا ۱۶۲.

۶۳ تا ۶۵- آخوندزاده، میرزا فتحعلی: الفبای جدید و مکتوبات. صص ۱۹۹-۲۰۱. نیز نگاه کنید به آدمیت همان مأخذ و همان صفحات.
۶۶- برای نمونه نگاه کنید به ابیاتی که در زیر نقل شده است:

ادیب الممالک فراهانی،

بیا که ملت ایران حقوق خویش گرفت شبان دادگر از چنگ گرگ، میش گرفت
(دیوان ص ۱۰۷)

ملک‌الشعرا ی بهار،

شه که به ملت سپرد اختیار از دل ملت بزداید غبار
(دیوان ص ۱۴۲)

عارف قزوینی،

همیشه مالک این ملک ملت است که داد قباله دست فریدون، سند به دست قباد
(دیوان ص ۲۸۳)

اشرف «نسیم شمال»،

مالک این آب و خاک و مملکت ملت بود تاج گیر و تاج بخش سلطنت ملت بود
(دیوان ص ۱۵۱)

فرخی یزدی،

دولت هر مملکت در اختیار ملت است آخر ای ملت به کف کی اختیار آید ترا
(دیوان ص ۷۹)

تو در طلب حکومت مقتدری ما طالب اقتدار ملت هستیم

(دیوان ص ۲۵۱)

۶۷- آدمیت، فریدون: اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده. صص ۳-۱۶۲.
۶۸ و ۶۹- همان مأخذ. همان صفحه.

۷۰ و ۷۱- طباطبایی، سید جواد: زوال اندیشه سیاسی در ایران. ج اول. تهران
۱۳۷۳. ناشر: انتشارات کویر. صص ۱۱۸ و ۱۱۹.

۷۲- در شاهنامه، حماسه‌ی ملی ما، فره ایزدی، یعنی تأییدات الهی و شایستگی
معنوی برای سلطنت، با عدالت و خردمندی ملازم دارد. در پادشاهی نوذر
می‌خوانیم که چند صباحی از پادشاهی‌اش نگذشته بود که نوذر، بیداد پیشه کرد و فره
ایزدی از او گم شد:

برین بر نیامد بسی روزگار که بیدادگر شد سر شهریار

همه مردمی نزد او خوارگشت دلش بر ره گنج و دینارگشت

...

ز بیدادی نوذر تاجور که بر خیره گم کرد راه پدر

...

نگردد همی بر ره بخردی از او دور شد فره ایزدی

شاهنامه چاپ خالقی مطلق - جلد اول صص ۲۸۵ و ۲۸۸

هنگامی که نوذر در اسارت تورانیان درگذشت، جز طوس و گسته‌م دو فرزند
او، کسی دیگر وارث تاج و تخت نبود. اما طوس و گسته‌م از خرد و از فره ایزدی و
دادگری بی‌بهره بودند. زال آنان را درخور جانشینی نوذر نمی‌شناخت، می‌گفت:

بباید یکی شاه خسرو نژاد
بگردار کشتی است کار سپاه
اگر داردی طوس و گسته‌م فر
نزیبد بریشان همی تاج و تخت
که باشد برو فره ایزدی
که دارد گذشته سخن‌ها به یاد
همش باد و هم بادبان تخت شاه
سپاهست و گردان بسیار مر
بباید یکی شاه بیدار بخت
بتابد ز دیهیم او بخردی
(شاهنامه چاپ خالقی جلد اول صص ۳۲۲ و ۳۲۳)

و نیز نگاه کنید به ماشاءالله آجودانی: «شاهنامه و ارزش‌های تاریخی پس از آن»، فصل کتاب. سال دوم. شماره دوم. (شماره پیاپی ۶) بهار ۱۳۶۹. صص. ۱۶، ۱۷، ۱۸.

۷۳- نگاه کنید به سهروردی: «پرتو نامه». ص ۷۶ و نیز نگاه کنید به مقدمه‌ی دانش‌پژوه بر فلسفه اشراق به زبان فارسی (حیات النفوس). نگارش اسماعیل بن محمدریزی. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. ناشر: موقوفات دکتر محمود افشار یزدی. تهران ۱۳۶۹. ص ۳.

۷۴- طباطبایی، سید جواد: زوال اندیشه سیاسی در ایران. ص ۱۱۹.

۷۵- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی: «المشارع و المطارحات» در مجموعه تصنیفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هنری کربن. تهران ۱۳۵۵. ناشر انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران. صص. ۵۰۲ و ۵۰۳.

۷۶- ظاهراً تاکنون مقاله‌ای جداگانه درباره زندگی ابوالعباس قصاب آملی منتشر نشده است، یا من ندیده‌ام. پس فهرست‌وار اطلاعات و دانسته‌های مربوط به او را که در متون یافته‌ام به اختصار در زیر می‌آورم: اگر از منابع نسبتاً متأخرتری چون *نفحات الانس جامی و طرائق الحقایق بگذریم*، قدیمی‌ترین و مهم‌ترین مآخذ عرفانی که از او سخن گفته‌اند یا به نام او اشاره کرده‌اند از این قرار است: رساله قشیریه، طبقات الصوفیه انصاری، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، کشف المحجوب هجویری، اسرار التوحید محمد بن منور، نامه‌های عین‌القضات و تذکرة الولیای عطار. تاریخ تولد و درگذشت او ظاهراً در هیچ مآخذی نیامده است و یا من ندیده‌ام. همین قدر می‌دانیم که در قرن چهارم هجری می‌زیسته است و شاید در اواخر همان قرن در گذشته باشد. بر خلاف پاره‌ای از منابع که او را از آمل خراسان یاد کرده‌اند و همین اشتباه در تاریخ ادبیات استاد صفا هم تکرار شده است (تاریخ ادبیات ایران، جلد اول ص ۶۰۳)، قطعاً از آمل مازندران بوده است و به طبری بودن او و حتی لهجه و گویشش در منابع و مآخذ، اشاره شده است. (نفحات الانس جامی ص ۲۹۴،

طرائق الحقایق، جلد اول، ص ۵۰۹)، قشیری در رساله‌اش در ذکر مشایخی که در زمان او بوده‌اند و او ایشان را دریافته است، «اگر چه دیدار ایشان اتفاق نیافتاد»، از «شیخ ابوالعباس قصاب [به] طبرستان» (رساله قشیری ص ۸۵) یاد می‌کند که از جمله پیرانی است که قشیری با آن که در زمان او می‌زیسته است او را ندیده است. خواجه عبدالله انصاری هم در آرزوی دیدار این قصاب‌زاده آملی می‌سوخ (طبقات ص ۳۷۲). همین انصاری نام و نشان او را چنین به دست می‌دهد: «نام وی احمد بن محمد بن عبدالکریم بود. شیخ آمل و طبرستان، صاحب کرامات عظیم و فراست تیز و متدین به مذهب احمد» (طبقات ص ۳۷۲)، هجویری و پاره‌ای منابع دیگر به‌آمی بودندش تصریح دارند. «آمی بود اما کلام و نُکتش سخت عالی بود.» (کشف‌المحجوب ص ۲۰۳)، ابو عبدالله خیاطی امام طبرستان که در علم رسمی، از سرآمدان زمان بود اعتراف می‌کند که «از افضال خدای عز و جل یکی آن است که کسی را بی‌تعلیم چنان گرداند که چون ما را در علوم دین و اصول آن و دقایق توحید چیزی مشکل شود از وی پرسیم و آن ابوالعباس قصابست.» (همان مأخذ، همان صفحه). انصاری هم به نوعی دیگر بر آمی بودن او انگشت می‌نهد، آن جا که از قول شیخ احمد کوفانی نقل می‌کند که قصاب: «همه شب فریاد میکردید و سخن میگفتید، به آخر گفتمی، ما بکی شیء، لیس کمثله شیء، یعنی مابقی شیء.» (طبقات ص ۳۷۳) در منابع موجود قصاب را از مریدان محمد بن عبدالله طبری یاد کرده‌اند و نوشته‌اند از دست او خرقة گرفته است. (اسرار التوحید جلد اول ص ۴۹ - طرائق الحقایق، جلد دوم ص ۳۶۴)، ابوسعید و خواجه عبدالله انصاری، از جمله شاگردان و مریدان قصاب، از ابوالحسن خرقانی و ابوعبدالله داستانی و محمد قصاب آملی نام برده‌اند. (طبقات ص ۳۷۳ - حالات و سخنان ابوسعید ص ۴۳) ابوسعید ابوالخیر خود از مریدان و تربیت یافتگان او بوده است و یک سالی را در خانقاه آمل، خدمت او کرده بود و از قصاب خرقة «تبرک» گرفته بود که داستان آن هم در حالات و سخنان ابوسعید و هم در اسرار التوحید و منابع متأخر به تفصیل آمده است. (حالات و سخنان ص ۴۳، اسرار التوحید ص ۴۵). این ماجرای خرقة گرفتن در تاریخ تصوف از اهمیت خاصی برخوردار است. این که آیا صوفی می‌تواند از دو پیر، خرقة دریافت کند یا نه؟ و آیا خرقة‌ی دوم (خرقة‌ی تبرک)، حقانیت خرقة‌ی نخست (خرقة اصل) را ابطال می‌کند یا نه، مسئله‌ای است که هم در اسرار التوحید و هم در منابع دیگر به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است: (اسرار التوحید جلد اول ص ۴۲، جلد دوم تعلیقات شفیعی صص ۴۵۷ تا ۴۷۰. نیز جامه زهد صص ۱۰۶-۱۰۷).

۷۷ و ۷۸- نگاه کنید به: ماشاءالله آجودانی: «شیوه بررسی فرهنگ عارفانه ایران: درون‌نگری یا زبان رمز»، مجله‌ی صوفی. شماره ۲۳، تابستان ۱۳۷۳. صص ۱۳ و ۱۴. من این وجوه اشتراک را در رساله‌ای به نام «عرفان ایرانی و حکمت خسروانی» به تحقیق و بحث گرفته‌ام. بخشی از مقدمه‌ی این رساله در مجله‌ی صوفی در ۱۳۷۳ شمسی چاپ و منتشر شده است. (نگاه کنید به ارجاع شماره ۷۸). فهرست‌وار این وجوه اشتراک را در این جا برمی‌شمارم. همه‌ی اینان اصحاب «سکر» اند، در مقابل اصحاب «صحو». «ابلیس» را بخشوده می‌دانند و گاه از او به فتوت و جوانمردی یاد می‌کنند. او را عاشق صادق می‌دانستند. از دید اینان کفار هم بخشوده‌اند. برای «کرامت»، هیچ اعتباری قائل نیستند. به «بهشت» و «جهنم» هم، آن گونه که در شرع مطرح است باور ندارند. «شطاح» اند و شطح معروفشان بر محور «سبحانی ما اعظم شأنی» در پیش هر کدامشان جلوه‌ای گوناگون گرفته است. مثل «انالحق» منصور حلاج و... بیشتر به «حالات» و «واردات» قلبی در سیر و سلوک معتقدند تا مقامات خانقاهی و طریقتی. به «وحدت جوهری» ادیان اعتقاد دارند و هیچ دینی را بر دین دیگری برتری نمی‌دهند. اهل «تساهل» اند یعنی صاحبان عقاید و آرا و ادیان مختلف و حتی کفار را چون صاحب عقیده‌اند، معذور می‌دانند. به همین جهت با مجوس و یهود و نصاری و گبر و کافر، حسن سلوک و رفتار داشته‌اند...

۷۹- ابوسعید ابوالخیر: حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر. تالیف جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله ابن ابی سعید بن ابی سعد. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. ۱۳۶۷. تهران. ناشر: موسسه انتشارات آگاه. صص ۷۵ و ۷۶.

۸۰- قمی، میرزا ابوالقاسم: ارد بر میرزا عبدالوهاب منشی الممالک، نسخه دست‌نوشته فارسی، ورق ۶۹-۷۰. به نقل از حائری، عبدالهادی: نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب. چاپ اول. ۱۳۶۷. تهران. ناشر: انتشارات امیرکبیر. صص. ۳۲۷ و ۳۶۹.

۸۱- تنکابنی، میرزا محمد: قصص العلماء. ناشر: کتابفروشی علمیه اسلامیة. تهران. بدون تاریخ. ص ۳۴۷.

۸۲- موسوی خمینی، روح‌الله: ولایت فقیه، حکومت اسلامی. چاپ جدید. ۱۳۵۷. مؤسسه انتشارات امیرکبیر با همکاری نمایشگاه کتاب قم. صص ۹۸-۱۳۱ - ۱۴۲-۱۴۴-۱۷۲ و ۱۷۳.

۸۳ و ۸۴- همان مأخذ، صص ۹۸ و ۱۷۳.

۸۵- نگاه کنید به نراقی، احمد: *عوایدالایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، ۱۳۲۱ قمری. و نگاه کنید به نائینی، شیخ محمدحسین: *تنبیه‌الامة و تنزیه الملة یا حکومت از نظر اسلام*. با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی. چاپ هشتم. زمستان ۱۳۶۱. شرکت سهامی انتشار. صص. ۹۸-۹۹-۱۰۰ و ۱۰۱. اصل نوشته‌ی نائینی در ۷ فصل تنظیم شده بود. دو فصل از این هفت فصل مربوط بود به ولایت و نیابت فقها و عدول عصر غیبت، که نائینی آنها را حذف کرد. علت حذف هم رؤیایی بود که دیده بود و در آن رؤیا امام غایب به او حکم کرده بود که آن دو فصل را حذف کند. شرح آن را بهتر است از قلم خود او بخوانیم. می‌نویسد: «اول شروع در نوشتن این رساله، علاوه بر همین فصول خمسه، دو فصل دیگر هم در اثبات نیابت فقها عدول عصر غیبت، در اقامه وظایف راجعه به سیاست امور امت و فروع مرتبه بر وجوه و کیفیات آن، مرتب و مجموع فصول رساله، هفت فصل بود. در همان رؤیای سابقه... از لسان مبارک حضرت ولی عصر ارواحنا فداه، حقیر سؤال کردم که رساله‌ای که مشغولش هستم حضور حضرت مطبوع است یا نه؟ فرمودند بلی مطبوع است مگر دو موضع، بقرائن معلوم شد که مرادشان از آن دو موضع، همان دو فصل [فصل‌های مربوطه به ولایت و نیابت فقیه] بود و مباحث علمیه که در آنها تعرض شده بود با این رساله که باید عوام هم منتفع شوند بی‌مناسبت بود، لهذا هر دو فصل را اسقاط و بفصول خمسه اقتصار کردیم...» صص ۱۳۹-۱۴۲.

۸۶- برای بحث اصولی در این زمینه نگاه کنید به حائری یزدی، مهدی: *حکمت و حکومت*. چاپ اول [لندن] ۱۹۹۵. چاپ و صحافی انتشارات شادی. صص ۱۷۷-۱۷۸ و نیز نگاه کنید به حائری، عبدالهادی: *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب*. صص ۳۳۲-۳۳۷ و ۳۳.

۸۷- آملی، سید حیدر: *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود. با تصحیحات و مقدمه هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. ترجمه فارسی مقدمه‌ها از سید جواد طباطبایی. تهران. ۱۳۶۸. ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی انجمن ایرانشناسی فرانسه. صص ۳۸۳-۳۸۴. و نیز نگاه کنید به این عبارت از ص ۳۹۱ همین کتاب. «لا ینقال: هذا خلاف طریقه المصنفین، اعنی نقل کلام المشایخ فصلاً فصلاً - لان فی هذا لنا اغراضاً لا تخفی علی اهلها، منها اثبات الخلافة المطلقة و المقيدة لعلی امیرالمومنین - علیه السلام - و ابنه المهدی - علیه السلام - کما مر.»

۸۸- همان، صص ۴۳۲ و ۴۴۷.

۸۹- همان، صص ۴ و ۵ - بخشهایی از سخنان او را از همان صفحات نقل می‌کنیم: «لان من بین الفرق الاسلامیة و الطوائف المختلفة المحمدیة لیس احد ینکر علی الطائفة الصوفیة مثل طائفة الشیعة، ولا علی الشیعة مثل الطائفة الصوفیة، مع ان ماخذهم واحد، و مشربهم واحد، و مرجعهم الی واحد...» و «كنت (مجداً) فی تحصیل عقائد اجدادی الطاهرین الذین هم الائمة المعصومون - علیهم السلام - و طریقتهم، بحسب الظاهر - التي هی الشریعة المخصوصة بطائفة الشیعة الامامیة من اهل الفرق الاسلامیة و بحسب الباطن - التي هی الحقیقة المخصوصة بالطائفة الصوفیة من ارباب التوحید و اهل الله تعالی...» و نیز نگاه کنید به طباطبایی، سید جواد: زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۱۹.

۹۰- همان مأخذ صص ۴۹۴ و ۴۹۹.

۹۱- حائری، عبدالهادی: نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب. صص ۳۳۸-۳۴۰. مثنوی طاقدیس نخستین بار در سال ۱۳۷۴ قمری در تهران چاپ و منتشر شد. غزل‌های او با عنوان غزل ملاحمد نراقی متخلص به صفایی در ۱۳۵۱ شمسی به‌اهتمام اختر نراقی منتشر شد. در ۱۳۶۲ جزو انتشارات امیرکبیر مثنوی طاقدیس به همراه منتخبی از غزلیات نراقی که در پایان کتاب آمده است به اهتمام حسن نراقی مجدداً چاپ و منتشر شده است. گرچه عبدالهادی حائری پاره‌ای از شعرهای او را که صبغه عرفانی دارد در کتاب خود (نخستین رویاروییهای...) نقل کرده است، برای این که خواننده نمونه‌ای از این نوع شعرهای او را پیش چشم داشته باشد، بخشهایی از دو غزل او را از همین منتخب غزلیات او که همراه مثنوی طاقدیس منتشر شده است، از این کتاب: مثنوی طاقدیس. به اهتمام حسن نراقی، چاپ دوم. ۱۳۶۲. صص ۴۵۶ و ۴۵۷ نقل می‌کنم:

۱- عاشق ار بر رخ معشوق نگاهی بکند نه چنانست گمانم که گناهی بکند
ما به عاشق نه همین رخصت دیدار دهیم بوسه را نیز دهیم اذن که گاهی بکند

...

۲- آنچه با این دل ویرانه غم عشق تو کرد کافرم گر به دهی هیچ سپاهی بکند
تا میکده باز و می به جام است کار من خسته دل به کام است
تا مغ بچگان مقیم دیرند در دیر مغان مرا مقام است

...

آن آیه که منع عشق دارد ای واعظ هرزه گو کدام است

و آن می‌که به دوست ره نماید
از خانه ما که باد آباد
در میکده زان شده صفایی*
آیا به کدام نص حرام است
تا منزل دوست یکدو گام است
کاین مدرسه منزل عوام است

* نراقی در شعر صفایی تخلص می‌کرده است.

۹۲- برای کتاب‌شناسی آن کتاب‌ها و دیگر نوشته‌های آیت‌الله خمینی در موضوع مورد بحث، نگاه کنید به: استادی، رضا: *چهل مقاله، کتابنامه - کتابشناسی - شرح حال، چاپ اول، قم، ۱۳۷۱*. ناشر: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله عظمی مرعشی نجفی. بخش ۱۷: تألیفات امام خمینی، صص: ۳۰۴ تا ۳۰۷. نیز نگاه کنید به عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم: *فقهای نامدار شیعه*. چاپ دوم. ۱۳۷۲. ناشر: کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی. صص ۴۷۸-۴۷۹.

۹۳- میرزا ابوالقاسم قمی: *ارد بر میرزا عبدالوهاب منشی‌الممالک*، نسخه دست‌نوشته فارسی، ورق ۶۹-۷۰. به نقل از عبدالهادی حائری: *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران... ص ۳۲۸ و ۳۶۹*.

۹۴- در این عبارت: «عقل و نقل معاضدند در اینکه...»، معاضد به معنی یاری کننده، تأییدکننده، در قرائت و بازخوانی عبدالهادی حائری، اشتباهاً به صورت دو کلمه جدا، «معاً» و «ضدند» خوانده شده است و نوشته است: «عقل و نقل معاً [باهم] ضدند...»، یعنی عقل و نقل با هم ضدند در اینکه... در حالی که منظور عبارت این است که عقل و نقل تأیید می‌کنند که... البته حائری در برداشت خود از مجموع عباراتی که از دست‌نوشته‌ی میرزای قمی نقل کرده است، مفهوم عبارات را درست طرح کرده است. فکر می‌کنم در بازخوانی نوشته‌های چاپی به واسطه‌ی خطای باصره، این لغزش در خواندن دست داده است. ما را به اصل نوشته‌ی میرزای قمی دسترسی نبوده است. ارجاعات ما همه جا به نقل قول‌هایی است که حائری آورده است. امیدوارم طرح این لغزش ناچیز که از مقوله‌ی خطای باصره است، باعث نشود که عده‌ای آن را پیراهن عثمان کنند و بر کار ارزشمند او خرده بگیرند. من در همین کتاب از یادداشت‌ها و ارجاعات او بهره‌ها برده‌ام. نگاه کنید به حائری، همان مأخذ پیشین. ص ۳۲۸.

۹۵- حائری، عبدالهادی: *نخستین رویاروییها ص ۳۳۱*.

۹۶- حائری یزدی، مهدی: *حکمت و حکومت*. ۱۷۸.

۹۷- همان، صص ۱۷۸ و ۱۷۹ و نیز نگاه کنید به عبدالهادی حائری: *نخستین رویاروییها... صص ۳۳۷ و ۳۳۸* و نیز نگاه کنید به: ملا احمد نراقی: *عوائدالایام*

- فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام. چاپ سنگی. ۱۳۲۱ قمری. ص ۱۸۵-۱۹۰. (به نقل از هر دو مأخذ پیشین).
- ۹۸- امام خمینی: ولایت فقیه، حکومت اسلامی، تهران ۱۳۵۷. صص ۱۱۶، ۱۲۹ و ۱۳۰.
- ۹۹ و ۱۰۰- آملی، سید حیدر: جامع الاسرار. صص ۴۹۴ تا ۵۱۵ و نیز نگاه کنید به این عبارات از همان متن ص ۵۰۴: «الشیء المكتسب ليس بموروث... ان الموروث ليس بمكتسب، و ان كل ما يصدق عليه الكسب، لا يكون ارثاً، والعلم الظاهر صدق عليه انه مكتسب، فلا يكون ارثاً، فعلمواوه لم يكونوا وارثين و هو المطلوب.» و نیز نگاه کنید به صفحات ۱۸۲ تا ۱۸۴ حکمت و حکومت، و مقایسه کنید با جامع الاسرار، صفحاتی که پیش تر ذکر کردیم.
- ۱۰۱- نسفی، عزیزالدین، کتاب الانسان الكامل. به تصحیح و مقدمه ماریژان موله. تهران. تجدید چاپ. ۱۳۶۲. ناشر: کتابخانه طهوری. [چاپ نخست کتاب در ۱۹۶۲ در پاریس منتشر شده است.] صص ۳۱۹ و ۳۲۰.
- ۱۰۲- نگاه کنید به مقدمه‌ی محمدامین ریاحی بر مرصادالعباد. تالیف نجم رازی معروف به دایه. چاپ دوم. ۱۳۶۱. ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ص ۴۶.
- ۱۰۳- نسفی: کتاب الانسان الكامل... صص ۳۲۰ و ۳۲۱.
- ۱۰۴- آملی، سید حیدر: جامع الاسرار... صص ۲۳۸ و ۲۳۹.
- ۱۰۵ و ۱۰۶- نگاه کنید به مقدمه‌ی استاد جلال همایی بر مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تألیف عزالدین محمود بن علی کاشانی. چاپ سوم. تهران ۱۳۶۷. ناشر: مؤسسه نشر هما. صص ۴۵ و ۴۶.
- ۱۰۷- کاشانی، عزالدین محمود بن علی: مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه... (مأخذ پیشین) صص ۲۱۸ و ۲۱۹ و ۲۲۶ متن کتاب.
- ۱۰۸- نگاه کنید به مقدمه‌ی محمدامین ریاحی بر مرصادالعباد. صص ۲۸-۲۹ و ۳۰.
- ۱۰۹ و ۱۱۰- رازی، نجم‌الدین (دایه): مرصادالعباد... (مأخذ پیشین) صص ۴۸۳ و ۴۹۶ متن کتاب.
- ۱۱۱ تا ۱۱۴- کشفی، سیدجعفر دارابی بروجردی: میزان الملوک. نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی فارسی. «در روز آخر سال ۱۲۴۶ قمری (۱۸۳۱) پایان پذیرفته و صفحه‌شماری ندارد.» تماماً به نقل از عبدالهادی حائری: «نخستین رویاروییهای...»

صص ۳۴۴-۳۴۵ و ۳۷۰. نقل قول‌ها همه از این مأخذ است و چون ما را به اصل دستنویس کشفی دسترسی نبود، ناگزیر شیوه‌ی حائری را در گزینش متن و بحث مربوط به آن حفظ کردیم.

۱۱۵- ولایت مهم‌ترین و اصلی‌ترین مسئله تصوف است، به قول هجویری، «قاعده و اساس طریقت تصوف و معرفت جمله بر ولایت و اثبات آن است که جمله مشایخ (رض) اندر حکم اثبات آن موافقند. اما هرکسی بعبارتی دیگرگون بیان این ظاهر کرده‌اند...» (کشف‌المحجوب، چاپ دوم. ۱۳۷۱. با مقدمه قاسم انصاری. ناشر: کتابخانه طهوری. ص ۲۶۵). «ولی» و «ولایت» در تصوف، همان اهمیتی را دارد که «امام» و «امامت» در تشیع دارد. بحث جدی درباره‌ی آن در قرن سوم هجری آغاز شده است. در این قرن ابو عبدالله محمد بن علی حکیم الترمذی با نوشتن رساله‌ای به نام «ختم الاولیاء» (هجویری از آن به «ختم الولاية» یاد کرده است. کشف‌المحجوب، پیشین ص ۱۷۸). مسائل مهمی را در باب نبوت، ولایت و خاتم اولیا مطرح می‌کند که بعدها مورد نقد و بررسی ابن عربی قرار می‌گیرد و رساله‌ای جداگانه به نام «الجواب المستقیم عمّا سال عنه الترمذی الحکیم» در جواب پرسشهای او می‌نویسد. با آثار ابن عربی - به خصوص فتوحات مکیه - مسئله‌ی ولایت و موضوع ولایت مطلقه و مقیده و خاتم ولایت، وارد مرحله‌ی تازه‌ای می‌شود. (نگاه کنید به شفیعی کدکنی، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. چاپ دوم. ۱۳۶۷. جلد دوم. (بخش تعلیقات). ناشر: انتشارات آگاه. صص ۵۸۰ و ۵۸۱). در دیگر متون معتبر صوفیه از جمله رساله قشیریه و کشف‌المحجوب هجویری که این یکی از قدیمی‌ترین متن‌هایی است که در باب تصوف به زبان فارسی نوشته شده است، مطالبی درباره‌ی ولایت آمده است که نشان می‌دهد مباحث مربوط به ولایت در آن دوره (قرنهای چهارم و پنجم) هنوز چندان پیچیده نبود. خلاصه‌ی کلام قشیری (۳۷۶-۴۶۵ ه. ق.) این است که «ولی را دو معنی است» یکی آن که پروردگار «متولی کار او بود» دیگر آن که «بنده به عبادت و طاعت» قیام نماید و عبادت او به «هیچگونه معصیت آمیخته نباشد.» و در شرایط «ولی» می‌گوید، که ولی باید «محفوظ» باشد، چنان که «نبی معصوم بود.» بحث مهم دیگری که قشیری پیش می‌کشد این است که آیا رواست «که ولی داند که او ولی هست یا نه» و پاسخ می‌دهد گرچه گروهی گفته‌اند که «روا بود که ولی داند که او ولی است...»، اما می‌گوید «پیران که ما دیدیم برین بودند که باید که ولی نداند که او ولی است.» کرامات اولیا یکی دیگر از مباحث قشیری است. قشیری با نقل سخنانی از ابراهیم ادهم، یحیی بن

معاذ، ابویزید بسطامی، ابوبکر صیدلانی، ابوعثمان مغربی، ابو عبدالرحمن سلمی، سهل بن عبدالله و ابوعلی جوزجانی بحث ولایت را ختم می‌کند. (ترجمه رساله قشیریہ - با تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم. ۱۳۶۱. ناشر: انتشارات علمی و فرهنگی. صص ۴۲۶ تا ۴۳۵). هجویری در آغاز بحثش درباره ولایت، با ذکر نام ابو عبدالله محمد بن علی حکیم الترمذی، می‌گوید: «قاعده سخن و طریقی بر ولایت بود و عبارت از حقیقت آن کردی... و ابتداء کشف مذهب وی آن است که بدانی که خداوند تعالی را اولیاست که ایشان را از خلق برگزیده است...» سپس می‌گوید من «عبارات آن پیر بزرگوار» را شرح و بسط می‌دهم. «چنانک اعتقاد من بدان مهتر است» و حاصل سخن او این است که: «خدای عز و جل را اولیاست که ایشان را به دوستی و ولایت مخصوص گردانیدست و والیان ملک و بند که برگزیده‌شان و نشانه اظهار فعل گردانیده و به انواع کرامات مخصوص گردانیده و آفات طبیعی از ایشان پاک کرده و از متابعت نفسشان برهانیده تا همتشان جز وی نیست و انشان جز با وی نی، پیش از ما بوده‌اند اندر قرون ماضیه و اکنون هستند و از پس این تا الی یوم القیامة می‌خواهند بود...» بعد مطالبی در ربط با «معتزله» و «حشویان» و نقد عقایدشان در باب ولایت و «تخصیص» می‌آورد و طبقات اولیا را بر می‌شمارد بدین ترتیب: از ایشان چهارهزار تن‌اند که پوشیده‌اند، یکدیگر را نمی‌شناسند و «جمال حال خود هم» نمی‌دانند. و در همه حال از خود و از «خلق مستورند.» و نیز سیصد تن‌اند که اهل «حل و عقد» و مستجاب الدعوه و «سرهنگان» در گاه حق‌اند که ایشان را «اخیار» خوانند و باز چهل تن‌اند که ایشان را «ابدال» خوانند و نیز هفت تن دیگر که «ابرار»ند و چهارتن که «اوتاد» و سه تن دیگر که «نقیب» خوانند و «یکی که ورا قطب خوانند و غوث خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند...» (کشف‌المحجوب، پیشین. صص ۲۶۵-۲۶۹) چنان که دیدیم نه در رساله قشیری و نه در کتاب هجویری، در بحث ولایت، از احادیثی چون العلماء ورثة الانبیاء یا علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل، سخنی نیست. ظاهراً مفهوم ولایت آن گونه که بعدها توسع و پیچیدگی یافت، بیشتر حاصل بازتاب عقاید ابن عربی بوده است. از قرن ششم به بعد، بحث محوری ولایت بر سر مسئله‌ی ولایت مطلقه و ولایت مقیده و خاتم اولیا متمرکز می‌شود. شاید به جهت اهمیت همین بحث، بحث خاتم اولیا بود که مریدان ابوسعید ابوالخیر در خوابی که از او نقل کرده‌اند مدعی شدند که او خود را خاتم اولیا خوانده است. این که ابوسعید چنین ادعایی کرده باشد، جای تردید است. (نگاه کنید به شفیع - جلد دوم اسرار التوحید. ص ۵۸۰).

و نیز نگاه کنید به متن *اسرار التوحید*، جلد اول صص ۲۳۴ و ۲۳۵ به روایتی که از خواجه ابوعلی العثماني و عزالدین محمود ایلباشی نقل شده است. در یکی از آن روایت‌ها آمده است: «یا باسعید! همچنانک من، که محمدم، آخرین پیغمبران بودم تو نیز آخرین جمله اولیایی. بعد از تو هیچ ولی ظاهر نباشد.» (*اسرار التوحید*. جلد اول. ص ۲۳۵) و نیز نگاه کنید به سخن و شیوه استدلال جمال‌الدین ابوروح در دیباچه‌اش بر *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر* که صریحاً ابوسعید را خاتم اولیا می‌داند. می‌گوید: «و سید، علیه الصلوة و السلام فرمود که نبوت به پایان رسید و لکن، حق سبحانه و تعالی، امت مرا پس از نبوت، درجه ولایت کرامت کردست و ایشان را بدین بشارت خلعت تشریف ولایت فرموده... و چون مرغ روح آن مهتر و بهتر عالم از این کاشانه عاریتی بدان آشیانه اصلی رفت... بعد از ایشان این ولایت درین امت قرناً بعد قرن می‌آمد تا به عهد منصور حلاج، از اسرار این ولایت چیزی بروی کشف شد که طاقت آن نداشت، آوازی از وی برآمد که «انا الحق»، جانش نیاز آن کلمه شد و از خود برست. همچنین بویزید بسطامی را رحمة الله علیه، ولایتی بود و کشفی افتاده بود، عبارت از آن این آمد که «سبحانی ما اعظم شانی». همچنین هر قرن، قاعده کرامت و بنیاد ولایت را والائی مینهادند تا عهد شیخ امام اجل، سلطان طریقت و شریعت، نور ملت و حقیقت ابوسعید بن ابی‌الخیر... آنچه مطلوب همگنانست بود از ولایت در کنار وی نهادند و او را به انواع لطایف مخصوص کردند... چون نور ولایت ظاهر و باطن او را شامل شد، عبارت از آن، این آمد که «لیس فی الجبیه غیر الله». چون محققان این بشنیدند، گفتند: ولایت بکمال رسید، و رای کمال این در جهان راهی نماند، که دیگران خود را با حق اثبات میکردند لاجرم آن اثبات حجاب راه ایشان آمد از بلوغ کمال درجه ولایت، چون شیخ ابوسعید... خود را از راه برداشت... برین متفق شدند که پیش از او، در ولایت، هیچکس را این درجه و منزلت نبوده است و وراء این درجه نتواند بود مر آدمی را بعد از نبوت. *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. تالیف جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله ابن ابی سعید بن ابی سعد. مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. ۱۳۶۶. ناشر: انتشارات آگاه. صص. ۳۴ و ۳۵.

۱۱۶ و ۱۱۷- نسفی، عزالدین: *کتاب الانسان الکامل*. صص ۳۲۰ و ۳۲۱.
 ۱۱۸- درباره‌ی چگونگی تلقی از «ولایت» در بین درویشان دوره‌ی قاجار، سند ارزنده‌ای از ظهیرالدوله در دست است که بخشی از آن را در زیر نقل می‌کنم. علی خان قاجار مشهور به ظهیرالدوله از مریدان صفی‌علیشاه بود و بعدها (در ۱۳۱۶

هجری) به جانشینی و خلافت او برگزیده شد و پیر طریقت درویشان صفی علیشاهی گردید. «میان مریدان و اهل فقر سلسله خود به مصباح‌الولایه و «صفاعلی» شهرت داشت.» در محرم ۱۳۲۴ هجری، در پاسخ به پرسش‌های میرزا حسن نوری معروف به بحرالعلوم که از مجتهدان مشهور مازندران بوده است، در باب ولایت چنین نظر می‌دهد:

(سوال ۶) - «اطاعت ولی‌الله، مراد از اطاعت چیست و ولی کیست و حد آن چه مقدار است؟»

(جواب): فقیر خودم حضرت صفیعلیشاه را قدس سره در غیبت کبری ولی میدانستم و بدون حد و شرط هم بضمون:

گر حریف مجلس رازهر بنمائی بنوشد
ور ندیم صحبت را کفر فرمائی بگوید
برای اطاعت ولی‌الله حاضر بودم. جناب مستطاب عالی مختارید. صفاعلی» (نگاه کنید به خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، به کوشش ایرج افشار. چاپ دوم. ۱۳۶۷. ناشر: انتشارات زرین. صص ۵۶ تا ۵۹ مقدمه.)

۱۱۹- نجم رازی: مرصادالعباد. ص ۴۹۶.

۱۲۰- کتاب الانسان الكامل. ص ۳۲۲.

۱۲۱- خمینی، روح‌الله: ولایت فقیه «حکومت اسلامی». صص ۱۲۹ تا ۱۴۲.

۱۲۲- مکتوب چهاردهم خواجه رشیدالدین فضل‌الله (متوفی ۷۱۸ ه. ق) به نقل از مقدمه‌ی عوارف المعارف ص ۱۹. این مکتوبات را ظاهراً پس از مرگ رشیدالدین فضل‌الله جمع آوری کرده‌اند. محمدابرقوهی گرد آورنده آن است، و محمد شفیع لاهوری آن را منتشر کرده است. اما مینوی می‌نویسد: «بنده اعتقاد دارد که این مکاتیب از قلم رشیدالدین یا حتی به امر او هم نوشته نشده بوده است، و بنام او جعل کرده‌اند.» نگاه کنید به نقد حال. چاپ دوم. جلد دوم. حاشیه. ص ۳۵۹.

۱۲۳- سهروردی، شهاب‌الدین: عوارف‌المعارف. ترجمه ابومنصور عبدالمومن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران ۱۳۶۴. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. صص ۷، ۸ و ۲۰ تا ۳۶. درباره ویژگی‌های این ترجمه نگاه کنید به مقدمه‌ی قاسم انصاری. سه ترجمه شناخته شده از عوارف در دست است. ۱- ترجمه قاسم داود (حدود سال ۶۴۲ ه. ق، یعنی ده سال بعد از وفات مؤلف)، ۲- ترجمه ظهیرالدین بزغش شیرازی. ۳- ترجمه شیخ اسماعیل بن عبدالمومن بن ابومنصور اصفهانی (این متن در ۶۶۵ ه. ق. ترجمه شده است). بعضی‌ها (از جمله نجیب مایل هروی، نگاه

کنید به مقدمه‌ی *آداب المریدین*. چاپ اول. تهران. ۱۳۶۳. زیرنویس صفحه ۱۳).
پنجاه‌ساله‌اند که ترجمه اسماعیل بن عبدالمومن قدیم‌ترین ترجمه کتاب عوارف است.
حال آنکه قدیم‌ترین متن مترجم موجود همان ترجمه قاسم داود است. (مقدمه
انصاری - عوارف المعارف ص ۶۵ مقدمه).

۱۲۴ و ۱۲۵: سهروردی، شهاب‌الدین: *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور
عبدالمومن اصفهانی. صص: ۷-۸ و ۳۵.

۱۲۶- فروزانفر، بدیع‌الزمان: *زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور* به
مولوی. تهران. ۱۳۳۳. انتشارات زوار. ص ۲۵ و نیز مقدمه محمدامین ریاحی بر
مرصادالعباد. ص ۴۵.

۱۲۷- رشیدالدین فضل‌الله بن ابی‌الخیر بن عالی‌الهمدانی: *وقفنامه ربیع رشیدی*.
چاپ حروفی از روی نسخه اصل. به کوشش مجتبی مینوی - ایرج افشار. تهران.
۱۳۶۵. انتشارات انجمن آثار ملی. صص: ۱۳۷ و ۲۰۳.

۱۲۸- نگاه کنید به مصراع‌های زیر که از فرهنگ *واژه‌نمای حافظ* به انضمام
فرهنگ بسامدی، فراهم آورده دکتر مهین دخت صدیقیان، چاپ اول، ۱۳۶۶. ناشر
موسسه انتشارات امیرکبیر، نقل کرده‌ام:

به نیم جو نخرم طاق خانقاه و رباط	غزل	۶۵	از متن خانلری بیت ۵
زخانقاه به میخانه میرود حافظ	غزل	۱۷۱	» » » ۸
تا خرجه‌ها بشوئیم از عجب خانقاهی	غزل	۴۸۰	» » » ۱۲
منم که گوشه میخانه خانقاه من است	غزل	۵۴	» » » ۱

۱۲۹- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی: *اورادالاحباب و فصوص الاداب*. جلد دوم.
تهران ۱۳۴۵. به کوشش ایرج افشار. ص ۲۷. و نیز نگاه کنید به این عبارت از تذکره
میخانه در وصف شیخ علی کلاه: «در شیراز... بر سجاده شیخی و ارشاد متمکن بوده
و او جبه ازرق آستین کوتاه پوشیدی» حواشی ص ۹۲. تذکره *میخانه*، ملا عبدالنبی
فخرالزمانی قزوینی. به اهتمام احمد گلچین معانی. تهران ۱۳۴۰.

۱۳۰- *اورادالاحباب و فصوص الاداب*. ص ۴۰.

۱۳۱- *کتاب الانسان الكامل*. ص ۳۲۲.

۱۳۲- برای نمونه‌های دیگر نگاه کنید به فرهنگ *واژه‌نمای حافظ*، به انضمام
فرهنگ بسامدی. زیر واژه: *درویش*، *درویشی*.

۱۳۳- حائری: *حکمت و حکومت*. ص ۱۸۱.

۱۳۴- عین عبارات حائری را می‌آورم: «تنها راهی که برای تبیین نظریه ولایت

فقیه ایشان [نراقی] و پیروان ایشان تا عصر حاضر باقی می‌ماند، طریقه مغالطه، آن هم مغالطه لفظی است که از نازلترین اقسام مغالطات منطقی به‌شمار می‌رود. در میان مغالطات لفظی، مغالطه اشتراک در لفظ از همه اقسام آن عامیانه‌تر است. این مغالطه را مولانا جلال‌الدین رومی در مثنوی معنوی به‌گونه زیبایی ضمن داستان طوطی و دکان عطاری، تمثیل و تشریح می‌کند، تا آنجا که می‌گوید: کار نیکان را قیاس از خودمگیر / گرچه باشد در نوشتن، شیر، شیر. یعنی شیر آدم‌خوار و شیری که آدمی آن را می‌نوشد، هر دو در نوشتن شیر اند، اما آن یکی شیرست کادم می‌خورد، وان دگر شیرست کادم می‌درد. آری، این است مغالطه اشتراک در لفظ که تنها به خاطر همنامی و همگونگی در لفظ میان شیری که انسان آن را می‌خورد و شیری که او انسان را می‌خورد، تفاوتی قائل نباشد. این عیناً اشتباهی است که نخست فاضل نراقی و پس از او پیروان وی تا عصر حاضر مرتکب شده‌اند و ولایت فقیه را بر اساس آن طرح‌ریزی و سازندگی کرده‌اند.» نگاه کنید به حکمت و حکومت. ص ۲۰۶.

۱۳۵- حکمت و حکومت. صص ۲۰۶ و ۲۰۷.

۱۳۶- ناطق، هما: ایران در راه یابی فرهنگی. ۱۸۴۸-۱۸۳۴. چاپ اول.

لندن. ناشر: سازمان نشر و پخش پیام. ص ۳۶.

۱۳۷- اقبال آشتیانی، عباس: [شرح حال] حجة الاسلام حاج سید محمدباقر شفتی

(۱۱۸۰-۱۲۶۰ قمری) مجله یادگار. سال پنجم. شماره دهم. خرداد ۱۳۲۸

شمسی. ص ۳۰.

۱۳۸ و ۱۳۹- ناطق، هما: ایران در راه یابی فرهنگی. ص ۵۶.

۱۴۰ و ۱۴۱- شرح مأموریت آجودانباشی صص ۴۱۵ و ۴۳۸، به نقل از

هما ناطق. ایران در راه یابی فرهنگی. ص ۵۶.

۱۴۲ تا ۱۴۴- تنکابنی، میرزا محمد: قصص العلماء. صص ۱۴۷، ۱۴۲، ۱۴۹،

۱۴۱ و ۱۴۵. نیز برای شرح حال و اقدامات سیاسی او نگاه کنید به: مجله یادگار.

سال پنجم. شماره دهم. صص ۲۸ تا ۴۳. نیز به هما ناطق: ایران در راه یابی

فرهنگی. صص ۵۲ تا ۶۰.

۱۴۵ و ۱۴۶- برای همه‌ی نقل قول‌ها نگاه کنید به اوژن فلاندن: سفرنامه اوژن

فلاندن به ایران. ترجمه حسین نورصادقی. چاپ سوم. تهران انتشارات اشراقی.

۱۳۵۶ ص ۱۳۴. در شرح مجازات و شکنجه جنایتکاران چنین می‌نویسد: «شاه

دیوانخانه‌ای تشکیل داد. هزاران اشخاص مختلف می‌آمدند تا سرگذشتهای خود را

شرح دهند. زنان وقایع شوم خود را با وضعی دلخراش بیان میکردند. قضاوت مبهم و

پیچیده شد، در نتیجه جنایتکاران را با حالی شکنجه‌آور محکوم می‌ساختند. آنچه از جهت من نقل شده این است: گیسوانشان را می‌بردند، عده‌ای را در وسط معرکه سربازان نگاهداشته، با سرنیزه نابود می‌کردند. برخی را چشم در می‌آوردند و قسمتی را ناخن و دندان می‌شکستند. بعضی را تا نیمه تن در خاک کرده به قسمی که سرشان در زمین فرو میرفت. چند نفری را با نخ بهم بسته، پاهایشان را در هوا معلق نگاه می‌داشتند. این حرکت را ایرانیها باغ انگور مینامند. یکی از رؤسای لوطیان را پس از اینکه بینی و زبانش را بریده، دندانهایش را با آهن گداخته سوزانیدند، بگردنش خورچین گاهی آویزان کرده، مانند الاغ باین طرف و آنطرفش کشانیدند، مدت سه روز آنقدر به او شکنجه روا داشتند تا نابود گردید. من با چشم خود بسیاری زنان را دیدم که در اثر حس انتقام با چشم اشکبار باز تقاضا داشتند بدانها اجازه داده شود دست و سر این جنایتکاران را که آنها را بی‌عصمت کرده بودند، ببرند. از این عملیات میتوان خوی ایرانی را قضاوت کرد. قاضی راضی نمیشود مگر بعد از اجرای اعمال شاق و مجازات دادن مجرم، و خلاصه خوی خون آشام این ملت، فسق و فجور را با قمه آدم‌کشی جواب میگوید.» همان مأخذ صص ۱۳۴ و ۱۳۵. و نیز نگاه کنید به همان ناطق:

ایران در راه یابی فرهنگی. صص ۵۷ و ۵۸.

۱۴۷- نگاه کنید به عبدالهادی حائری: نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران، ص ۳۲۷. میرزای قمی در پاسخ کسی که درباره‌ی جهاد با روس‌ها و نقش مجتهدان پرسش‌هایی از او کرده بود چنین نوشت: «کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن، صرف غزات و مدافعین نماید. و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت‌گیری را نازل منزله غزای فی سبیل الله کند... نام حلوا بر زبان راندن نه چون حلواستی.» میرزای قمی، جامع الشتات، ج. اول. ص. ۹۲، به نقل از عبدالهادی حائری همان مأخذ. همان صفحه.

۱۴۸- تعبیر «حکومت شرع و عرف» را عیناً از نوشته‌ی مجدالاسلام کرمانی اخذ کرده‌ام. در باب کشتن بابیه در اصفهان و یزد در دوره مظفرالدین شاه و نقش علما شرع و حکومت اصفهان می‌نویسد: «بعد از آنکه این وقایع هولناک در اصفهان پیش آمد، سایر بلاد هم یا بصرافت طبع، تأسی به اهل اصفهان کردند و یا آنکه حکومت شرع و عرف اصفهان بملاحظه آنکه مطلب را عمومی کنند و خودشان تنها مسؤولیت نداشته، بتوسط آقایان علمای یزد و شیراز و سایر ولایات خواهش مساعدت کردند، که آنها هم شروع بکشتن بابیها بنمایند و این فتنه در اغلب بلاد ایران مشتعل شد و در هر جا که حکومت [عرفی] مقتدری داشت کمتر فروخته شد، چنانکه علاءالدوله در

شیراز جلوگیری کرد و آقایان را مانع شد از اینکه شروع بقصابی نمایند و هرکس را که آنها صورت دادند از شیراز تبعید کرد، اما در یزد چندین مقابل اصفهان خونریزی شد و فضاحت یزد از اصفهان زیادتر شد و مطابق خط آقا شیخ جعفر مجتهد یزدی که خطاب به آقای حاج آقا نورالله نوشته بود و خود بنده خواندم، یکصد و پنجاه نفر بین مقتول و مصلوب و محروق از این طایفه رهسپار دیار عدم شدند و حوادثی که در یزد واقع شده، هزار درجه شنیع‌تر از حوادث اصفهان است. مثلاً در اردکان که یکی از قصابات یزد است در یک روز هشت نفر از قبیل صدرالعلما و نظام‌الشریعه و کسان آنها را قطعه قطعه کردند. در قزوین و همدان و کاشان هم مختصری شروع شده، بزودی ختم شد و در واقع این قضیه اولین قضیه دوره سلطنت مظفرالدین شاه مرحوم است و نظیر آن ابداً واقع نشده مگر در سلطنت پدرش، فرقی که دارد در آن عصر دولت در مقام قتل این طایفه بود اما در این عصر مردم برخلاف میل دولت این قسم اقدام کردند.» نگاه کنید به مجدالاسلام کرمانی: *تاریخ انحطاط مجلس*. چاپ دوم. ص. ۲۲۵. قصدم از نقل این یادداشت نسبتاً مفصل این است که نشان دهم قدرت مجتهدان و مراجع در جنب قدرت حکومت چگونه عمل می‌کرده است. نیز برای کاربرد «حکومت شرع و عرف» نگاه کنید به دولت‌آبادی، آن جا که می‌نویسد سید جمال واعظ «در ضمن غمخواری برای اسلام و اهل اسلام و شکوه بیحد از ظلم و ستم اهل جور، می‌گوید حکومت شرع و عرف هر دو باید تابع قانون اسلام باشد. هرکس در هر لباس از این حوزه مقدس که مجمع علمای اعلام است خارج باشد و بر ضد این حوزه قدم بردارد، از ربه‌اسلام خارج است. ما تابع کسی هستیم که او تابع اسلام باشد. اگر پادشاه هم تابع اسلام نباشد، ما تابع او نخواهیم بود...» *حیات یحیی* جلد ۲ ص ۱۳.

۱۴۹- آدمیت، فریدون: *مجلس اول و بحران آزادی*. ص ۲۹۲.

۱۵۰- همان. ص ۲۹۰.

۱۵۱- *احتشام‌السلطنه: خاطرات احتشام‌السلطنه* ص ۶۳۰. او در جای دیگری از یادداشت‌هایش، در این باره چنین نوشته است: «تلگراف سختی بحکومت خمسه کردم و نسبت بی‌ربطی به آن حکم دادم. و حتی بعبارت دیگر نوشتم که فلان کرده‌اند چنین حکم داده‌اند. مصدر صدور احکام، وزارتین داخله و عدلیه میباشند، و هیچ حاکم و مأمور دولتی حق ندارد دستورات مقامات و اشخاص غیرمسئول و فاقد صلاحیت را اجرا نماید و ابداً حق ندارید این حکم را قابل اجرا بدانید. پس از تحقیق معلوم شد یک خروار روغن و دوهزار تومان پول به میرزا محسن صدرالعلما داماد

آقا رشوه داده و ایشان هم آن حکم کذایی را صادر فرموده‌اند... البته من رشوه‌خوار را آیت الله که نمیدانستم، سهل است از هر بیدینی هم بدتر می‌دانم و چنانچه در مجلس علنی در خطباتی که با آیت الله بهبهانی کردم ذکر نمودم چون حکم صادره از ناحیه ایشان حکم الله نبود... این شخص را بنده کافر میدانستم و همینطور هم در حضور همه گفتم و البته مثل همیشه قیمت گزافی هم برای اینگونه تندروی و صراحت لهجه و خشونت پرداختم...» *خاطرات احتشام السلطنه*. صص ۱۴۲ و ۱۶۴.

۱۵۲- آدمیت: *مجلس اول و بحران آزادی*. ص ۲۹۰.

۱۵۳- *احتشام السلطنه* می‌نویسد: «پس از انعقاد مجلس، قریب نیمساعت سیئات اعمال و اقدامات ناصواب و رشوه‌خواریهای آقا سید عبدالله را علناً برای مردم نقل کردم. ازدحام و هیاهویی بر ضد سید شد که خودم بوحشت افتادم که مبادا اقدامی بر علیه ایشان بشود و هتک حرمت و حیثیتی بنمایند. در صورتی که باطناً من چنین پیشامدی را طالب نبودم و بمصلحت مشروطه و مملکت نمیدانستم.» *خاطرات احتشام السلطنه*. ص ۶۳۰.

۱۵۴- همان. ص ۵۳۳.

۱۵۵- دولت آبادی، یحیی: *حیات یحیی*. جلد دوم. ص ۵۹.

۱۵۶- *احتشام السلطنه: خاطرات احتشام السلطنه*. ص ۵۳۳.

۱۵۷- دولت آبادی، یحیی: *حیات یحیی*. جلد دوم. ص ۶۱.

۱۵۸- *احتشام السلطنه: خاطرات احتشام السلطنه*. ص ۵۳۴.

۱۵۹- آدمیت، فریدون: *مجلس اول و بحران آزادی*. صص ۲۱۷-۲۲۷.

۱۶۰- هدایت، مخبر السلطنه: *گزارش ایران*. به اهتمام محمدعلی صوتی. چاپ

دوم. تهران. ۱۳۶۳. ناشر: نشر نقره. ص ۱۸۷.

۱۶۱ و ۱۶۲- دولت آبادی. *حیات یحیی*. جلد دوم. صص ۱۷۸ و ۱۷۹.

شایعه به سلطنت رساندن ظل السلطان و نقش بهبهانی در این کار در منابع دیگر از جمله در *خاطرات میرزا ابراهیم خان کلانتر* ملقب به «شرف الدوله» هم تکرار شده است. شرف الدوله در دوره‌ی اول از تبریز به نمایندگی مجلس انتخاب شده به تهران آمده بود. بر اساس نوشته‌ی یحیی ذکاء، او *خاطراتش* را «از روز حرکت از تبریز (۲۳ ذی‌قعدة ۱۳۲۴ ه. ق.) تا تاریخ ۲۶ ربیع‌الثانی ۱۳۲۷ ه. ق. همه روز به رشته نوشتن کشیده» است. در بخشی از *خاطرات* او که درباره‌ی جریان قتل میرزا علی‌اصغر خان اتابک و بازتاب آن در *مجله‌ی سخن* (سال ۱۳۴۲) به همت یحیی

ذکاء منتشر شده است، آمده است: «شخصی تقریر می‌کرد... آقا سیدعبدالله و ظل‌السلطان و یک دو نفر دیگر مجلس محرمانه کرده‌اند و چنان قرار داده‌اند که شاه را از سلطنت خلع نمایند. و ظل‌السلطان را سلطان نمایند.» به نقل از «قتل اتابک و شانزده مقاله تحقیقی دیگر». نوشته دکتر جواد شیخ‌الاسلامی. ص ۴۴.

۱۶۳ و ۱۶۴- احتشام‌السلطنه: خاطرات احتشام‌السلطنه. ص. ۵۳۴.

۱۶۵- تقی‌زاده، سیدحسن: زندگانی طوفانی، خاطرات سید حسن تقی‌زاده. به

کوشش ایرج افشار. چاپ دوم. ۱۳۷۲. انتشارات علمی. ص ۳۲۲.

۱۶۶. هدایت، مخبرالسلطنه: گزارش ایران. ص ۱۸۵.

۱۶۷- احتشام‌السلطنه: خاطرات احتشام‌السلطنه. صص ۶۰۵ و ۶۰۶. نیز

نگاه کنید به ماجرای که در صفحه ۵۳۱ همین کتاب نقل شده است با عنوان: «صداقت واقعی آقا سید محمد طباطبایی». احتشام‌السلطنه در زیر همان عنوان می‌نویسد: «یک نکته جالب که حکایت از صداقت و سادگی آقا سید محمد دارد... بخاطر آمد که در اینجا نقل آن بموقع است: بنده و ملک‌المتکلمین و حاجی میرزا یحیی [دولت‌آبادی] قبلاً مطالبی حاضر کرده بودیم و شب وقتی که آقا [منظور طباطبایی است] راضی بملاقات با عین‌الدوله شد، آن مطلب را برایشان چندبار خواندیم، که در حین مذاکره و گفتگو با صدراعظم، مفاد آنرا اظهار کنند. در این مطالب دیکته شده، وقتی گفتگو بظلم و تعدی حکام و فقر و تنگدستی مردم مظلوم رسید، به آقا تکلیف کردیم که باید در ضمن اظهار این قسمت‌ها، حالت تأثر بخود بگیرید و حتی چنین وانمود کنید که از فرط تأثر بگریه افتاده‌اید. سید وقتی این تکلیف را شنید با عصبانیت فریاد کرد، من چطور گریه دروغی بکنم؟ نه‌نه، من نمیتوانم بدروغ بخندم یا گریه کنم.»

۱۶۸- بهبهانی را چنان «غرور گرفته که هیچکس و هیچ چیز را در نظر نمی‌آورد.

بعلاوه بر تجملات خود افزوده، در سواری بوضع امرای بزرگ حرکت میکند. خانه‌اش مانند خانه وزرا آمد و رفت و محل ارباب حاجت است و بالجمله وضع آقا سیدعبدالله را در خرج فوق‌العاده و بی‌بند و باری زندگانی جز به کارهای بی‌بند و بار میرزا علی اصغرخان امین‌السلطان بچیز دیگر نمیتوانم تشبیه کنم. چند کالسکه و درشکه نگاه داشته، چهل اسب در سر طویله‌اش بسته میشود... لااقل در ماه چند هزار تومان خرج دارد... در صورتی که عایدی معینی ندارد و تمام را باید از اینجا و آنجا بدست آورد. البته این رفتار از کسی که دعوی حجة‌الاسلامی مینماید و خود را مرد خدا و اهل آخرت می‌داند، پسندیده نیست... سید بهر وسیله هست از هرکس و هرجا

دخلهای عمده نموده، هرکجا احتمال بدهد می‌توان استفاده‌ای کرد با تمام قوا رشته کار را محکم نگاه میدارد تا دخل خود را بکند و رها نماید. از شرعیات و عرفیات هر دو فایده می‌برد. عدلیه اعظم را یک دکه اجرائی برای احکام خود تصور مینماید و توقع دارد ناسخ و منسوخ احکام او، هر دو را اجرا کنند تا از هر دو راه استفاده کرده باشد. این است که همه، چه مستبد و چه مشروطه‌خواه از او رنجش حاصل نموده‌اند. حتی آقا سید محمد طباطبایی هم که یکی از سیدین سندین است از رفتار سید ناراضی است و بر اعمال وی خرده‌گیری می‌کند...» دولت‌آبادی: *حیات یحیی*. جلد دوم. صص ۲۲۰ و ۲۲۱. و نیز نگاه کنید به احمد مجدالاسلام کرمانی: *تاریخ انحطاط مجلس*. ص. ۱۷۱، و *مخبرالسلطنه هدایت: گزارش ایران*. ص ۲۰۹ و ۲۱۰.

۱۶۹- *اوراق تازه یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده*. به کوشش ایرج افشار. چاپ اول. ۱۳۵۹. تهران. انتشارات جاوید. ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۱۷۰ و ۱۷۱- تقی‌زاده، سیدحسن: *زندگانی طوفانی*. ص ۳۴۹-۳۵۰.
 ۱۷۲ تا ۱۷۴- دولت‌آبادی، یحیی: *حیات یحیی*. جلد سوم. صص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۱۷۵- نگاه کنید به *اوراق تازه یاب مشروطیت*. ص ۲۳۰ که همین ماجرای مورد اشاره ما را عباس زریاب خویی هم از او شنیده است و نقل کرده است.
 ۱۷۶ و ۱۷۷ و ۱۷۸- تقی‌زاده، سیدحسن: *زندگانی طوفانی*. صص ۱۵۳ و تا ۱۵۶.

۱۷۹- همان. ص ۱۴۴.

۱۸۰- این علی محمد تربیت نباید با برادرش محمدعلی تربیت ناشر و مؤلف کتاب *زاد و بوم و دانشمندان آذربایجان* اشتباه شود. وصفی که ایرج افشار در بخش تعلیقات کتاب *زندگانی طوفانی*، خاطرات سیدحسن تقی‌زاده، در صفحه ۳۸۸ نوشته است و به صفحه‌ی ۲۲ متن کتاب ارجاع داده است به محمدعلی تربیت مربوط است و این ارجاع به صفحه‌ی ۲۲ متن خاطرات نادرست است، چرا که در متن صفحه‌ی ۲۲ از علی محمد خان تربیت نام برده شده است. شاید این اشتباه به متن مربوط باشد و در متن صفحه‌ی ۲۲، به جای «علیمحمد»، «محمدعلی» صحیح باشد. در همین خاطرات، تقی‌زاده می‌گوید: «از همه تندتر میرزا علیمحمد خان بود (حال می‌گویم تربیت). برادر بزرگ او که میرزا محمدعلی خان تربیت باشد شوهر خواهر من بود... میرزا علیمحمد خان آدم بی‌کس و غریب بود. فقط شجاعت فراوان داشت»

و باز در جای دیگری از همین خاطرات با اشاره به قتل بهبهانی می‌گوید: «آنها [طرفداران بهبهانی]، در مقابل میرزا علیمحمد خان را کشتند. او مثل اولاد من بود. او را به کلی بی‌گناه کشتند.» رجوع کنید به زندگانی طوفانی. صص ۱۳۵ و ۱۳۶ و ۱۴۴.

بعد از قتل بهبهانی هنگامی که محمدعلی خان تربیت در استانبول بوده است و تقی‌زاده در اروپا، تربیت نامه‌ای به او می‌نویسد که تاریخ ۷ ذی‌الحجّة الحرام [۱۳۲۹ ه. ق] را بر خود دارد. این نامه همان‌گونه که ایرج افشار توضیح داده است، حاوی نکات مهمی است درباره‌ی خلیقات و رفتار اجتماعی تقی‌زاده. نویسنده‌ی این نامه، محمدعلی خان تربیت، رفیق گرمابه و گلستان تقی‌زاده بود و به شهادت سخن تقی‌زاده با او «جمع‌المال» هم بوده است. می‌گوید: «من و او یک نوع شراکت زندگانی داشتیم. بقول معروف «جمع‌المال» بودیم، اگرچه مالی نداشتیم.» ص ۹۳ زندگانی طوفانی. تربیت در نامه‌ی ۷ ذی‌الحجّة الحرام می‌نویسد: «آنچه از شما فهمیده‌ام محتاج باصلاح نیست. همان طبیعت دیرینه و ارثی شماست که برگ و ریشه آن بلد [آشنا] هستم. غیر از خودخواهی بینه و برهانی ندارد و همه‌کس چون من بیست سال اغماض و بجز صداقت و فداکاری نمی‌کند. این اواخر فهمیده‌ام که با خود شما نیست. عنان نفس از دستتان خارج است و چون من، ریاضت نفس ندارید و گمان نکنید که من شما را می‌فروشم. حاشا! ولی عقیده خود را درباره شما کم‌کم مشغول تغییرم. خدا میداند چقدر صاحب نفس عالیه هستم که دو سه روز قبل صحبت شما را با بعضی‌ها می‌کردم، همان عقیده بیست سال قبل را در حق شما تقریر و بدرجات ملکوت و الوهیت رسانده و بر همه کس حتی خودم (که در دنیا محال است) ترجیح دادم و بعد دیدم این تعریف من شیادی است. بهتر آن بود که تخطئه کردن محال است، اقلأ تعریف دروغ نکنم... متمنی هستم که هیچوقت از شخصیات حرف نزنید. بگذارید بحال خود باشد. زبان و قلم چرب شما همه کس را، حتی مرا هم گول می‌زند. خوش تقریر و بی‌حقیقت هستید که هر دیپلمات طریقه‌اش این است... بشخصیات نپردازید و فکر خود را جمع کرده مشغول وطنپرستی باشید که ان شاءالله آن هم بیریاست.» اوراق تازه‌یاب مشروطیت. صص ۴۳۶-۴۳۷.

۱۸۱- نگاه کنید به: فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. صص ۱۳۷ تا ۱۵۱ و نیز فکر آزادی... ص ۳۴۴ و نیز مجلس اول و بحران آزادی. صص ۱۴۷-۱۴۸ و ۱۷۱-۱۷۳.

۱۸۲- نگاه کنید به فصل کتاب. چاپ لندن شماره‌های ۹ و ۱۰ و ۱۱. مقاله

- رضا مرزبان با عنوان: «نگاهی به خاطرات تقی‌زاده». صص ۸۴-۹۳، ۹۴-۱۱۲. پاییز و زمستان ۱۳۷۰ و بهار ۱۳۷۱.
- ۱۸۳ و ۱۸۴-زندگانی طوفانی. صص ۱۱۰ و ۱۱۶.
- ۱۸۵-همان. ص ۱۱۱.
- ۱۸۶-مجله‌ی یادگار. سال سوم، شماره چهارم. آذرماه ۱۳۲۵. ص ۵۰. درباره‌ی این خاطرات در شماره‌ی پنجم همان سال مجله یادگار. دی ماه ۱۳۲۵. صص ۶۲ و ۶۳. شرحی آمده است که به نقلش می‌ارزد: «مرحوم میرزا ابراهیم خان منشی‌زاده... وقتی در صدد بوده است که تاریخ تفصیلی نهضت مشروطیت و ترجمه احوال مشروطه‌خواهان بزرگ را گرد آورد و برای این کار اسناد و مدارک و یادداشتهای نفیسی گرد آورده بوده است... از جمله این اوراق شرحی است که در طی آن حیدرخان عمو اوغلی تفصیل احوال خود را از بدو ورود به ایران تا موقع قتل اتابک (از حدود سال ۱۳۲۰ تا ۲۲ رجب ۱۳۲۵ قمری) برای مرحوم منشی‌زاده تقریر کرده و آنرا آن مرحوم بخط خود نوشته است.»
- ۱۸۷-مجله‌ی یادگار. سال پنجم. شماره اول و دوم. مهرماه ۱۳۲۷. ص ۵۳.
- ۱۸۸-نوایی می‌نویسد: شاید خوانندگان تعجب کنند که شرح این وقایع را از کجا بدست آورده‌ایم. در صورتیکه رسول‌زاده خود در ایران نیست و این سرگذشت را هم جایی ننوشته است. در جمع این اطلاعات، نگارنده مرهون‌الطاف بی‌پایان حضرت مخدومی جناب آقای تقی‌زاده است که در سالهای ۱۹۲۱-۱۹۲۲ بسمت نماینده فوق‌العاده ایران برای عقد معاهده تجارتهی بین ایران و روسیه شوروی به مسکو رفته و هم در آن شهر بر احوال رسول‌زاده دوست دیرین خود اطلاع پیدا کرده‌اند... و ایشان هم این اطلاعات را در اختیار نگارنده... برای نشر در مجله یادگار گذارده‌اند.» یادگار. سال پنجم. شماره اول و دوم. ص ۶۵.
- ۱۸۹-یادگار. سال پنجم. شماره اول و دوم. ص ۶۷.
- ۱۹۰-تقی‌زاده می‌نویسد: «در آن زمان اینجانب در استانبول بودم و رسول‌زاده آنجا وارد شد... و از آن تاریخ که سال ۱۳۲۹ قمری و ۱۹۱۰ مسیحی بود ما دو نفر با هم زندگی کردیم و این معاشرت و مؤانست قریب یک سال و نیم دوام داشت.» نگاه کنید به مجله‌ی سخن، جلد ۶ (۱۳۳۴) صص ۳۴۲-۳۴۴ و نیز به پیوست ششم، ص ۴۶۷ زندگانی طوفانی. در خاطرات تقی‌زاده به این موضوع مفصل‌تر اشاره شده است و زمان این «همخانگی با رسول‌زاده» یا «هم منزل» شدن با او، دو سال ذکر شده است: رسول‌زاده «آمد به استانبول، همانروز اول آمد پیش من. من

نگهش داشتم. کفش نداشت. کفش خودم را به او دادم. گفتم بیاید نزد من بماند. با من هم منزل شد. نزدیک به دو سال با او هم منزل بودم.» زندگانی طوفانی. صص ۱۶۹-۱۷۰.

۱۹۱- در بخشی از اسناد فرقه‌ی دموکرات که «به جلسات شعب مجلس محلی پارته‌ی دموکرات» نوشته شده است، آمده است: «روح مواد پروگرام را مرکز موقتی بواسطه‌ی ارگان و ناشر افکار فرقه، روزنامه‌ی "ایران نو" انتشار داده و پیوسته جدّ وافر در تشویقات و بسط مسلک بکار برده و همچنین در مطبوعات قفقاز بزبان ترکی منتشر ساخته است.» نگاه کنید به: اوراق تازه‌یاب مشروطیت. ضمیمه صفحه ۳۶۶-۴.

۱۹۲- رسول‌زاده در پایان نامه‌ای که در ۱۵ مارس ۱۹۲۴ از استانبول به تقی‌زاده نوشت، می‌گوید «اشاراتی که درباره‌ی محرمانه بودن نامه‌تان فرموده بودید، طبعاً شامل این نامه نیز که جواب آن است خواهد بود.» زندگی طوفانی. بخش پیوست ششم. ص ۴۷۶.

۱۹۳- نگاه کنید به قتل اتابک و شانزده مقاله تحقیقی دیگر. جواد شیخ‌الاسلامی. چاپ اول. ۱۳۵۵. انتشارات کیهان. ص ۱۶.

۱۹۴- تقی‌زاده، سیدحسن: مجله‌ی سخن، بهمن ماه ۱۳۴۴. نیز، قتل اتابک. صص ۳۶ و ۳۷.

۱۹۵ و ۱۹۶- قتل اتابک و شانزده مقاله تحقیقی دیگر. صص ۵۰-۵۱.
 ۱۹۷- دولت‌آبادی، یحیی. حیات یحیی. جلد سوم. صص ۱۱۶ و ۱۲۹.
 ۱۹۸- مفهوم روشنفکر مذهبی و غیرمذهبی آن‌گونه که در دوره‌ی پهلوی و یا امروز، در متن مناسبات سیاسی و اجتماعی جامعه ما فهمیده می‌شد و می‌شود، با مفهوم و مصداق آن در دوره‌ی قاجار و عصر مشروطیت، تفاوت‌های اساسی دارد. چگونگی این تفاوت‌ها خود می‌تواند موضوع یک تحقیق جداگانه قرار گیرد.

۱۹۹- بعد از قتل بهبهانی و افشای حکم دو مرجع تقلید، مجلس به جهت خروج تقی‌زاده از تهران، با درخواست مرخصی سه‌ماهه‌ی او موافقت کرد و موضوع این موافقت را در حکمی که تاریخ ۲۸ جمادی‌الثانی ۱۳۲۸ قمری را دارد به اطلاع او رساند. تقی‌زاده از تهران به تبریز رفت و پس از چندماه در اول ذی‌الحجه همان سال به سوی استانبول حرکت کرد. پیش از آن کمیته‌ی مرکزی فرقه‌ی دموکرات ایران در نامه‌ای با خروج او از ایران موافقت کرده بود و در بخشی از آن نامه به او نوشت: «رفقا متفقاً در این رأی و لزوم حرکت شرکت نموده، بملاحظات عدیده رفتن باسلامبول را در اینموقع لازم شمرده و زیاده از حد و حساب، نافع و مفید نیز

دیدند... مظفریت و نصرت فرقه [دموکرات] را با ملاحظات سابق‌الذکر درین دانسته که بموجب این مشروحه، اخطار نماید که تهیه حرکت را دیده، ضمناً با دستورالعملهای خود کمیته تبریز را منظم نموده و تا رسید این ورقه خبر تلگرافی با ارسال وجه مصارف مسافرت خواهد رسید.» نگاه کنید به اوراق تازه یاب مشروطیت. صص ۲۲۶ تا ۲۲۹.

۲۰۰- اوراق تازه یاب مشروطیت. صص ۲۱۶ و ۲۱۷.

۲۰۱- حبل‌المتین، شماره ۱۵. ۲۸ رمضان ۱۳۲۸ هجری. این نامه و متن دیگر تلگراف‌ها و اسناد مربوط به موضوع آن حکم، به همت ایرج افشار در اوراق تازه یاب مشروطیت صص ۲۰۷-۲۱۷ جمع آمده است.

۲۰۲ تا ۲۰۴- برای مأخذ همهی آن نقل قول‌ها، نگاه کنید به اوراق تازه یاب مشروطیت. صص: ۲۰۹ و ۲۱۴ و ضمیمه صفحه ۳۶۶-۱۰.

۲۰۵- حبل‌المتین، شماره ۱۵-۲۸ رمضان ۱۳۲۸ هجری، نیز نگاه کنید به اوراق تازه یاب مشروطیت. ص ۲۱۴.

۲۰۶- برای همه متن این نظامنامه و دیگر اسناد مربوط به فرقه‌ی دموکرات نگاه کنید به بخش دهم کتاب ارزنده و پرفایده‌ی اوراق تازه یاب مشروطیت. ظاهراً نظامنامه و مرامنامه‌ی فرقه دموکرات با آن که مدت‌ها بود که نوشته و چاپ شده بود، بطور علنی منتشر نگردید. شیخ ابراهیم زنجانی از اعضای فرقه‌ی دموکرات در نامه‌ای که بعد از قتل بهبهانی و حرکت تقی‌زاده از تهران به او نوشت، (تقی‌زاده این زمان در تبریز بود و ذکاءالملک فروغی رئیس مجلس شده، کابینه‌ی مستوفی‌الممالک بر سر کار بود) به این موضوع اشاره کرد: «نظامنامه و مرامنامه طبع شده. اگر مقتضی شد باید علنی شود. بنده عقیده‌ام مدتهاست بر علنی بودن است. فعلاً چند روز است اختلاف رو بضعف گذاشته، ائتلافی نمایان است.» اوراق تازه یاب مشروطیت. ص ۳۳۹. مازندرانی در همان نامه‌ای که در ۲۸ رمضان ۱۳۲۸ قمری در شماره ۱۵ حبل‌المتین منتشر شد و مطالب آن مکرر مورد بحث ما قرار گرفته است، درباره‌ی فعالیت فرقه‌ی دموکرات می‌نویسد: «یازده فصل از مقاصد آنها [منظور فرقه‌ی دموکرات و دموکرات‌هاست] که روی کاغذ زرد طبع شده بود و چون جلوگیری کردیم، جمع کردند، اگر دیده بودید... نادم [می‌شدید] و انگشت عبرت بدن‌دان می‌گرفتید.»

۲۰۷- نامه‌ی شیخ محمد خیابانی به تقی‌زاده، به تاریخ ۲۱ شوال ۱۳۲۸ هجری. نگاه کنید به اوراق تازه یاب مشروطیت. ص ۳۴۶.

۲۰۸ و ۲۰۹- مجلس اول و بحران آزادی. صص ۷۲ و ۲۲۸. در صفحه‌ی ۷۲ در «ترکیب انجمنی که در کاخ گلستان گرد آمد»، ذکر شده است: «هیئت وزیران و عضدالملک، سه مجتهد طباطبایی و بهبهانی و شیخ فضل‌الله، گروه منتخب مجلسیان از جمله نمایندگان تجار و وکلای آذربایجان جملگی به دربار آمدند.»

۲۱۰- آدمیت در فکر دموکراسی اجتماعی می‌نویسد: «گزارش وقایع مشهد بقلم دکتر احمدخان، ضمیمه یادداشتهای رابینو، سید محمد طالب‌الحق آخوند استبدادطلبی بود. سابقه کار او را دکتر احمدخان نوشته است. بگفته او...» حاشیه‌ی ص ۱۴۱ فکر دموکراسی. اما نام نویسنده‌ی این گزارش که با عنوان «تفصیل وقایع مشهد» ضمیمه‌ی یادداشت‌های رابینو در کتاب مشروطه‌گیلان به کوشش محمد روشن چاپ شده است، نامعلوم است. قطعاً دکتر احمدخان نویسنده‌ی آن نیست. او این گزارش را با عکسی که از ملک‌الشعراى بهار رسیده بود برای ادوارد براون فرستاده بود و کاظم‌زاده ایرانشهر آن را به خط خود برای براون استنساخ کرد. دکتر احمدخان در دو نامه‌ای که به تاریخ ۱۳ فوریه به براون فرستاده است به این موضوع تصریح کرده است: «عکس جناب ملک‌الشعراى بهار رسید با یک جزوه شرح توپ بستن بحرم مطهر حضرت ثامن‌الائمه ع... جزوه مذکور از محل موثقی رسیده، از کسانی که خودشان در بمباردمان در بست متحصن بوده‌اند و خیلی بسیار صحیح و محل اعتماد تام است.» نگاه کنید به مشروطه‌گیلان. ص ۹۹ و مقدمه‌ی آن ص ۱۱.

و نیز نگاه کنید به اطلاعات مفیدی که در همین مورد در پیش‌گفتار حسن جوادی بر «نامه‌هایی از تبریز» آمده است. نامه‌هایی از تبریز. ادوارد براون. چاپ دوم. ۱۳۶۱. ص ۲۳. در این پیش‌گفتار، یک اشتباه مهم رخ داده است که باید تصحیح گردد و آن این است که تقی‌زاده پس از واقعه‌ی قتل آیت‌الله بهبهانی و متهم شدن به شرکت در توطئه‌ی قتل او از ایران به استانبول رفت، نه پس از واقعه‌ی قتل اتابک امین‌السلطان. جوادی در پیش‌گفتار خود نوشته است: «پس از فتح تهران بدست مجاهدان، تقی‌زاده مدتی بعنوان وکیل دوره دوم مجلس در تهران میماند تا واقعه‌ی قتل اتابک پیش میاید و او را نیز در این توطئه متهم میکنند. پس تقی‌زاده در اواسط رجب ۱۳۲۸ قمری (ژوئیه ۱۹۱۰) به تبریز می‌رود و پس از سه چهار ماه روانه‌ی استانبول میگردد و...» همان مأخذ، صفحه ۲۰ پیش‌گفتار.

۲۱۱- مشروطه‌گیلان. بخش دوم: تفصیل وقایع مشهد. صص ۸۷ و ۸۸ و نیز نگاه کنید به فکر دموکراسی اجتماعی ص ۱۴۱.

۲۱۲- نامه‌هایی از تبریز. ص ۱۷۰. نامه‌ی مورخ ۲۳ صفر ۱۳۳۰ قمری

(۱۲ فوریه ۱۹۱۲ میلادی). نویسنده‌ی نامه مشخص نیست. براون آن را ضمیمه‌ی نامه‌ی شماره ۱۵ که حسین کاظم‌زاده ایرانشهر آن را برای او فرستاده بود، دریافت کرد. نگاه کنید به همان کتاب ص ۱۵۷.

۲۱۳- سفرنامه صنیع‌الدوله مشهور به اعتمادالسلطنه. به کوشش محمدگلبن. چاپ اول. تهران. ناشر: انتشارات سحر. ص ۲۱.

۲۱۴- مجله یادگار. سال سوم. شماره ششم و هفتم. صفحه ۱۲۲. نیز نگاه کنید به آدمیت فریدون: مجلس اول و بحران آزادی. ص ۱۷۷.

۲۱۵- مجلس اول و بحران آزادی. ص ۱۴۳.

۲۱۶- صوراسرافیل، شماره ۱۵ (۲۹ رمضان ۱۳۲۵ قمری) در صفحه‌ی اول این شماره زیر عنوان «تشکر» آمده است: «از عموم برادران وطنی که در موقع توقیف روزنامه اظهار همراهی فرموده‌اند کمال امتنان را حاصل نموده... ولی همانطور که کتباً و تلگرافاً خدمت همه معروض داشته‌ایم، چون حکم از مجلس مقدس شوری صادر شده بود و امر مجلس عجالاً در حکم قانون است، مخالفت با آن با تقوای دوره آزادی مبیانت دارد و حُب قانون و وطن، راهی برای تشبثات مخالفانه نمیگذارد.»

۲۱۷- این اعلان دو هفته بعد از انتشار خبر قتل امین السلطان در صوراسرافیل، در بعضی از نسخ آن منتشر شده است. خبر قتل او با عنوان «اتفاق شب یکشنبه» در صوراسرافیل شماره ۱۲ (پنجشنبه ۲۶ رجب ۱۳۲۵ قمری) در صفحه ۶ درج گردید با این آغاز: «تقریباً دو ساعت ونیم از شب یکشنبه ۲۲ رجب گذشته وزیر داخله (میرزا علی اصغرخان اتابک اعظم)... بدست عباس آقا نام پسر حاج محمد آقای آذربایجانی... مقتول شد...»

۲۱۸ و ۲۱۹- صوراسرافیل. شماره ۱۲ (پنجشنبه ۲۶ رجب ۱۳۲۵ قمری). صص ۲ و ۳.

۲۲۰- صوراسرافیل. شماره ۱۳ (پنجشنبه ۳ شعبان ۱۳۲۵ قمری) ص ۱.

۲۲۱- صوراسرافیل. شماره‌ی ۱۴ (پنجشنبه ۱۰ شعبان ۱۳۲۵ قمری) ص ۲.

۲۲۲- کسروی، سید احمد: تاریخ مشروطه ایران. چاپ شانزدهم. ص ۱۹.

۲۲۳- از جمله نگاه کنید به دولت آبادی، یحیی: حیات یحیی. جلد اول. صص ۱۸۱-۱۸۲ و... نیز نگاه کنید به ناظم‌الاسلام کرمانی. تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. صص ۴۳۱ و ۴۳۲، و نگاه کنید به خاطرات احتشام‌السلطنه. صص ۳۱۸-۳۲۴ و ۳۲۵.

۲۲۴- این کتاب با عنوان: «زندگینامه پیر معارف، رشدیّه، بنیانگذار فرهنگ نوین ایران» تألیف و نگارش فخرالدین رشدیّه، جزو انتشارات هیرمند در ۱۳۷۰ شمسی در تهران منتشر شده است.

۲۲۵- کرمانی، ناظم‌الاسلام: تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. ص ۳۲۲.
 ۲۲۶- در صفحه‌ی پنج «صورت خرج و داده انجمن ایالتی گیلان» چنین ضبط شده است: «مخارج آوردن میرزا حسن رشدیّه در وجه مجاهدین - پانزده تومان» نگاه کنید به کتاب مشروطه گیلان ص ۲۵۴. این صورت حساب‌ها که به همت محمد روشن در چاپ اخیر مشروطه گیلان منتشر شده است، جدا از آن که «نشانه بیدار دلی و هشیاری مردم و رهبران انقلاب مشروطیت در گیلان است.» (صفحه‌ی هفت پیشگفتار) از اسناد باارزش و در نوع خود کم‌نظیری است که در سال‌های اخیر منتشر شده است. در پایان این صورت حساب‌ها چنین آمده است: «کتابچه عایدات و مصارف ریولسیون گیلانات است که ابتدا از ۱۶ محرم بیجی ثیل ۱۳۲۷ [قمری] با آن هنگامه عبرت‌انگیز شروع شده و بعون‌الله بمرامات ملی موفق گشته، همت غیورانه ملی ملت چندین هزار ساله ایرانیت را در استرداد حقوق حقه خودشان بتمام دنیا آشکار داشته‌اند. محض اطلاع هموطنان عزیز بطبع رسیده است تا افراد هموطنان مستحضر شده باشند.»

۲۲۷- کرمانی، ناظم‌الاسلام: تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. ص ۴۳۱.

۲۲۸- هدایت، مخبرالسلطنه: گزارش ایران. صص ۱۸۸ و ۱۸۹.

۲۲۹- اصل دوم متمم قانون اساسی، تصریح دارد که تشخیص موافقت یا مخالفت قوانین مصوب مجلس به عهده مجتهدان است. مجلس متن پیشنهادی شیخ فضل‌الله را با تغییراتی به تصویب رساند و برای این که بهانه به دست مخالفان ندهد، خارج از نوبت و پیش از آن که متمم قانون اساسی به صحنه‌ی شاه برسد، در هشتم جمادی‌الاول ۱۳۲۵ قمری، آن را با یادداشت زیر برای درج و نشر به روزنامه‌ی مجلس فرستاد: «مورخه‌ی ۸ جمادی‌الاول ۱۳۲۵. جناب مستطاب شریعت مآب، مدیر محترم روزنامه مجلس، سلمه‌الله تعالی. بملاحظه بعضی از مصالح و اطمینان قلوب، این فصل که در ورقه علیحده، لفاً فرستاده میشود، در مجلس محترم شورای ملی تصویب شده که در قانون اساسی، ضمیمه شود. متمنی است مقرر دارید در روزنامه مجلس درج نمایند. زیاده زحمتی نیست. (مجلس شورای ملی ایران)، نگاه کنید به: روزنامه مجلس، شماره ۱۲۲، چهارشنبه ۱۴ جمادی‌الاول ۱۳۲۵ قمری. به نقل از مقدمه‌ی هما رضوانی، بر لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری. ص ۱۸.

۲۳۰- کسروی. تاریخ مشروطه. ص ۳۷۴.

۲۳۱- این که بعضی‌ها گمان کرده‌اند که شیخ فضل‌الله با طباطبایی تعهدی نکرده است و طباطبایی برای فرو نشانیدن خشم مردم، موضوع تعهد را جعل کرده است، ظاهراً نباید درست باشد. دو روز بعد از ماجرای تحصن در حضرت عبدالعظیم، در ۱۱ جمادی‌الاول ۱۳۲۵ قمری، بهبهانی در مجلس، در حضور طباطبایی به ماجرای این تعهد و پیشینه‌ی آن چنین اشاره کرد: «چند روز قبل پاره‌ای گفتند که بعضی‌ها در صدد تخریب این مجلس هستند و پاره‌ای اقدامات میکنند، و بطوری اظهار شد که بر ما هم امر مشتبه شد. این بود که پاره‌ای اقدامات شد که مبدا بی‌احترامی نسبت باهل علم صادر شود. همه قسم جلوگیری شد که شرافت اهل علم واضح و احترام تمام آنها هم لازم است. ولی یک وقتی کار از دست بیرون می‌رود و جمهور مردم عقیده‌شان این میشود که اینگونه اشخاص در صدد برهم زدن مجلس هستند. و در حقیقت این اتفاق جمهور بود و تمام مردم لازم میدانند که همه قسم حمایت از مجلس نمایند. تمام این داد و ببیدادها بجهت این بود که مردم این مرد [منظور شیخ فضل‌الله است] را مخالف مجلس می‌دانستند. این بود که آقا هم پذیرفتند و رفع غائله شد... حالا با وجود آن تعهد، سبب عدول چه بود؟... پس این رفتن سبب می‌خواهد. اگر منشأ دارد باید رفع کرد، و اگر منشأ ندارد، چرا رفتند؟ با آن تعهداتی که با آقای آقا سید محمد [طباطبایی] کردند، دیگر این مخالفت چه بود؟ اگر بد بود چرا کردند؟ و اگر خوب بود، دیگر این مخالفت چیست؟» نگاه کنید به روزنامه مجلس شماره‌ی ۱۲۱. دوشنبه ۱۲ جمادی‌الاول ۱۳۲۵ قمری. به نقل از مقدمه‌ی هما رضوانی بر لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری. ص ۱۶ و ۱۷.

۲۳۲- صور اسرافیل، شماره‌ی ۵ پنجشنبه ۱۵ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری.

ص ۴.

۲۳۳- لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری. به کوشش هما رضوانی. نشر تاریخ

ایران. ۱۳۶۷. ص ۶۳.

۲۳۴- نوری، شیخ فضل‌الله: رساله حرمت مشروطه یا پاسخ به سؤال از علت موافقت اولیه با مشروطیت و مخالفت ثانویه با آن. نگاه کنید به: رسایل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت). به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد. انتشارات کویر. تهران ۱۳۷۴. صص ۱۵۹ و ۱۶۰.

۲۳۵- صور اسرافیل. شماره‌ی ۵. ۱۵ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری. صص ۵ و ۶.

۲۳۶ و ۲۳۷- شریف کاشانی، محمد مهدی: واقعات اتفاقیه در روزگار. جلد

اول. ص ۱۵۷.

۲۳۸- حیات یحیی. جلد ۲. ص ۱۸۷.

۲۳۹- برای تمام آن متن نگاه کنید به: *واقعات اتفاقیه در روزگار*. جلد اول. ص ۱۶۰. شریف کاشانی درباره‌ی نوشته‌ی رشدیه شرحی مختصر نوشت که به خواندنش می‌ارزد: «عصر امروز اظهاراً عصر روز شنبه سی‌ام ذی‌الحجه الحرام ۱۳۲۵ قمری]، جناب مستطاب شریعت مآب، حاجی میرزا حسن رشدیه در باب چوب زدن قاتلین فریدون شرحی مرقوم داشته، بجهت داعی فرستاده که در واقع موجب حیرت است. خیلی بموقع دید، که در تاریخ ثبت و ضبط شود. چون فقره‌ای تازه و شنیدنی است. [رشدیه] مرقوم فرموده‌اند: "امروز دیدم که جمعی را در عدلیه بجرم قتل فریدون چوب میزنند. یعنی از استنطاق بمقصود نرسیده، باستعمال شلاق پرداخته‌اند. لازم دیدم که یکی از معجزات حقیقت اسلام را بجناب‌عالی که مورخ وقایع ایام این ملک هستید عرض کنم... " نگاه کنید به همان متن و به همان صفحه.

۲۴۰- مجدالاسلام کرمانی در جایی، در پاسخ کسی که از او درباره‌ی روحانیون ایران و موقعیت آنان پرس و جو می‌کرد، درباره‌ی تبریز، علمای آن جا و رشدیه این‌گونه قضاوت کرده است: «از حالت آذربایجان خبر ندارم و علمای آنجا را نمیشناسم مگر حاجی میرزا حسن [رشدیه] که آخوند احمقی است و اگر سائرین هم مثل او باشند، از آنها خیلی باید ترسید.» *سفرنامه کلات*. ص ۴۲۲. حسین جودت می‌نویسد: رشدیه «عقاید سیاسی خاصی نیز داشت. پس از آنکه با رؤسای انقلاب گیلان، توفیق ملاقات حاصل کرد، پیشنهادش این بود که یک نفر از علمای اعلم و مجتهدین اولوالعظم را به سلطنت انتخاب کنند تا کار کشور سرانجام گیرد، زیرا که بمحض نشستن به تخت، فتوایی صادر خواهد کرد، مبنی بر تحریم کلیه امتعه خارجه. دولتهای خارجی مستأصل شده، متوسل باو میشوند، بشرطها و شروطها، استعمال امتعه را آزاد خواهد کرد و همیشه حکمش بر خارجیان رواست. این یک فکر، یک فکر دیگر هم در کله‌های تندروان انقلاب، ببین تفاوت ره از کجاست تا بکجا.» نگاه کنید به: حسین جودت. *یادبودهای انقلاب گیلان و تاریخچه جمعیت فرهنگ رشت*. چاپ اول. ۱۳۵۱. ص ۱۳۰.

۲۴۱- نیما در ۱۱ اردیبهشت ۱۳۲۷ سرود: *یاد بعضی نفرات / روشنم می‌دارد: اعتصام یوسف، / حسن رشدیه. / قوتم می‌بخشد / ره می‌اندازد / واجاق کهن سرد سرایم / گرم می‌آید از گرمی عالی دمشان. / نام بعضی نفرات / رزق روحم شده است... مجموعه کامل اشعار نیما یوشیج، فارسی و طبری. تدوین*

سیروس طاهباز. انتشارات نگاه. چاپ دوم. ۱۳۷۱. ص ۴۳۶.

۲۴۲- نامه‌هایی از تبریز. صص ۱۸۲-۲۲۲ تا ۲۲۵. نیز نگاه کنید به صص ۸۸-۹۲-۹۳-۱۶۸. خانم هما ناطق، در مقاله‌ای با عنوان «مشروطیت و نهادهای فرهنگی مآب تبریز» (مجله‌ی دبیره. شماره ۲. زمستان ۱۳۶۶) احتمال داده بودند که ممکن است مدیر این مدرسه ثقة‌الاسلام تبریزی بوده باشد. اخیراً در کتاب تازه و ارزشمندشان با نام کارنامه فرهنگی فرهنگی در ایران، درباره‌ی مدرسه سعادت و مدیر آن حاجی علی چنین نوشته‌اند: «اما، با نام حاجی علی خان، ما نخست حاجی علی ثقة‌الاسلام را می‌شناسیم که سردهسته فرقه شیخی بود... دیگر حاجی علی دوا فروش را به خاطر داریم... دور نیست، مدیر سعادت همین حاجی علی خان دوافروش باشد که در دهم محرم ۱۳۳۰ (۲ ژانویه ۱۹۱۲) همزمان با ثقة‌الاسلام کشته شد.» ص ۷۸ همان کتاب. نیز نوشته‌اند: «شگفت آور است که در هیچیک از نوشته‌های دوره مشروطه، موافق یا مخالف، شرحی از مدرسه لقمانیه و سعادت نیامده است... چنانکه تا امروز نمی‌دانیم که این حاجی علی در واقع که بود؟» نگاه کنید به هما ناطق: کارنامه فرهنگی فرهنگی در ایران. چاپ اول. پاریس ۱۳۵۷. انتشارات خاوران. ص ۸۰.

در نامه‌هایی از تبریز، اطلاعات مهمی درباره‌ی این مدرسه و مدیر آن، نیز در خاطرات تقی‌زاده: زندگانی طوفانی، اشاراتی درباره‌ی لقمانیه و مدرسه سعادت و مدیر آن که داروخانه‌ای به نام ناصری داشت، آمده است. چند نکته جزئی دیگر هم باید در ربط با نوشته‌ی خانم ناطق تصحیح گردد: این حاجی علی دوافروش را با ثقة‌الاسلام در ده محرم اعدام نکردند. او را چند روز بعد و با عده‌ای دیگر به دار کشیدند. دیگر آن که مدرسه‌ی سعادت که در نوشته‌ی مخبرالسلطنه هدایت، گزارش ایران، نام آن آمده است، هیچ ربطی به مدرسه سعادت تبریز ندارد. اشاره‌ی هدایت به مدرسه‌ی سعادت تهران است. از همه‌ی اینها مهم‌تر «صورت لایحه‌ای است» از شاگردان مدرسه‌ی «سعادت» تبریز که نزدیک به ۵ ماه پس از به توپ بستن مجلس ملی، در شماره ۱۹، سال سوم روزنامه انجمن تبریز، (چهاردهم شوال ۱۳۲۶ قمری) منتشر شد. این لایحه نشان می‌دهد که مدرسه‌ی «سعادت» تا پیش از استبداد صغیر، یکی از فعال‌ترین مدارس تبریز بوده است و بعد از به توپ بستن مجلس، به دست عوامل استبداد به تاراج رفت و ویران شد. در جنگ و جدال تبریزیان با عوامل استبداد، هنگامی که اداره‌ی شهر تبریز به دست مشروطه‌خواهان افتاد، شاگردان مدرسه‌ی «سعادت» در شوال ۱۳۲۶ قمری به نمایندگی از سوی همه‌ی شاگردان

مدارس آن شهر به محل انجمن تبریز رفتند و از نمایندگان شهر خواستند که مدارس ویران را آباد و دائر کنند تا در کار آموزش وقفه‌ای ایجاد نشود. در همان لایحه‌ای که در محل انجمن خواندند، چنین گفتند: «... افسوس که مدارس ما بکلی بواسطه پاره‌ی از مفسدین و مستبدین، در دست جهال و از دنیا بیخبران بتاراج رفته و عموم شاگردان بی تحصیل بی تربیت مانده، لهذا هیئت شاگردان مدرسه سعادت جمع و شرفیاب... شده از طرف شاگردان مدارس عموماً، و مدرسه سعادت خصوصاً، بعد از اظهار تظلم، هزاران تشکرات تقدیم مینمائیم و امیدواریم... مشروطه ما پایدار بشود. اصحاب خبرت و بصیرت را معلوم و پرواضح است مشروطه‌ای که بتقویت سفرای تحصن قونسولخانه‌های اجنبی تحصیل بشود، عاقبتش چنان نتیجه و خیم خواهد داد که همه دیدیم. مشروطه باید بسعی و مجاهدت خود ملت تحصیل شود. ولی علت عمده ترقی و پیشرفت نمودن مشروطه و ذلت ملت راجع بمبدأ واحد و منشأ مفرد است و شبهه نیست که آن مبدأ... همانا عبارت از بی علمی است... مشروطه ما تنزل نکرد مگر بواسطه بی علمی. هرگاه ما هم مثل سایر ملل متمدنه علم داشتیم، مملکت ما در اول دوره مشروطیت ترقی [می کرد] و دچار اینگونه صدمات نمیشد. پس ماراست که پیش از وقت تدارک خودمان را جهت انقلاب مشروطیت خود بنمائیم و مدارس عالییه تأسیس کنیم و در ترویج معارف و پیشرفت مدارس سعی بلیغ بکار بریم.» نگاه کنید به همان شماره روزنامه انجمن. صص ۱ و ۲.

۲۴۳- مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات. ص ۱۶۶.

۲۴۴- احتشام السلطنه: خاطرات. ص ۶۳۴.

۲۴۵- مجدالاسلام کرمانی: تاریخ انحطاط مجلس. ص ۲۸۸.

۲۴۶- مجدالاسلام کرمانی: تاریخ انحطاط مجلس. ص ۲۹۱. نیز نگاه کنید

به دولت آبادی. حیات یحیی. جلد ۲. صص ۲۴۲ و ۲۴۳.

۲۴۷- مجدالاسلام کرمانی. همان مأخذ. همان صفحات.

۲۴۸- دولت آبادی. همان مأخذ. همان صفحات.

۲۴۹- ترس خوردگی‌های او را، سعیدی سیرجانی در یادداشتی که با عنوان «چند

نکته» بر بخش دوم تاریخ بیداری نوشته است، نشان داده است. (صص ۳۶ تا ۷۳).

یادداشت‌های ناظم الاسلام در دوره‌ی تسلط خودکامگی محمدعلی شاه، رنگ و

بویی دیگر می‌گیرد. به همین جهت در استناد به نوشته‌های او در این دوره و

قضاوت‌هایش باید محتاط بود. همین موضوع درباره‌ی بخشی از نوشته‌های همشهری

دیگر او مجدالاسلام کرمانی که در همین دوران به نگارش درآمده است، صدق

می‌کند. در پایان تاریخ انحطاط مجلس می‌نویسد: «تاریخ ۲۹ شعبان از سال ۱۳۲۶ در قریه تجریش... با نهایت خوف و وحشت از مراقبت خفیه نویسان درباری به اختتام این کتاب موفق شدم.» تاریخ انحطاط مجلس. ص ۲۹۵.

۲۵۰- در متن تاریخ بیداری به تصحیح سعیدی سیرجانی عبارت نقل شده با علامت پرسش، این گونه ضبط شده است: «برای یک نفر فریدنی [؟] که کشته شد.» (علامت پرسش از سعیدی سیرجانی است). اما فریدن غلط است و صحیح آن، همان گونه که ما آوردیم، فریدون است و عبارت به ماجرای او و مسئله‌ی مجازات قاتلان اشاره دارد. متن کتاب باید تصحیح شود. نگاه کنید به تاریخ بیداری ایرانیان. بخش دوم. جلد چهارم. ص ۲۳۷.

۲۵۱- مجدالاسلام کرمانی: تاریخ انحطاط مجلس. ص ۲۹۲.

۲۵۲- روزنامه‌ی صبح صادق. شماره‌ی ۵۹. دوشنبه ۵ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری. به نقل از لویح آقا شیخ فضل‌الله نوری. به کوشش هما رضوانی. ص ۱۹ مقدمه.

۲۵۳- ناظم‌الاسلام کرمانی: تاریخ بیداری ایرانیان. بخش دوم. جلد چهارم. ص ۱۳۲ تا ۱۳۵. ناظم‌الاسلام فقط بخشی از آن نوشته را در تاریخش آورده است، بقیه‌ی مطلب را سیرجانی از روزنامه مجلس نقل کرده است. (ص ۱۳۳)

۲۵۴- آدمیت: مجلس اول و بحران آزادی. ص ۱۱۷.

۲۵۵ و ۲۵۶- واقعات اتفاقیه در روزگار. جلد اول صص ۱۳۴-۱۳۵.

۲۵۷- احتشام‌السلطنه: خاطرات. صص ۶۲۸ و ۶۲۹.

۲۵۸ و ۲۵۹- واقعات اتفاقیه در روزگار. به ترتیب نگاه کنید به صص ۱۴۱ و

۱۴۲ و ۱۳۵.

۲۶۰- احتشام‌السلطنه: خاطرات. صص ۶۳۱ و ۶۵۰.

۲۶۱- راهنمای کتاب، ۱ (۱۳۳۷): صص ۱۱۸-۱۱۳. نیز نگاه کنید به

زندگانی طوفانی صص ۶۴۱ تا ۶۴۷.

۲۶۲- می‌نویسد: اگر از من پرسند که سهم بزرگ در نهضت مشروطه عاید چه

کسی است، به عقیده من هیچ‌کسی بیش از مرحوم آقا سید عبدالله بهبهانی سهمی ندارد و آقا میرسید محمد طباطبایی، این دو نفر مجتهد طهران. ولی بهبهانی خیلی خیلی بلکه صد برابر سهمش زیادتر است...»، «در نهضت مشروطیت... به عقیده من از یک جهات سهم او نود درصد بود. ولی تأثیر آقا میرسید محمد طباطبایی در بین مردم خیلی بود» زندگانی طوفانی صص ۳۲۱ و ۳۲۲.

- ۲۶۳- احتشام السلطنه: *خاطرات*. ص ۱۲۴.
- ۲۶۴- دولت آبادی، یحیی: *حیات یحیی*. جلد اول. صص ۴۴ و ۵۰ و ۵۱.
- ۲۶۵- زنجانی، شیخ ابراهیم: «سرگذشت زندگانی من»، خطی. صص ۱۳۳ و ۱۳۵ و ۱۳۶. عکسی از این نسخه به همت استاد یان ریشارد، استاد زبان و ادبیات فارسی، در اختیارم قرار گرفته است که به کتابخانه‌ی مطالعات ایرانی در لندن اهدا گردید. اصل نسخه که ظاهراً از روی خط شیخ ابراهیم زنجانی کتابت شده است و کامل هم نیست، در کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران موجود است و از دست‌رس افراد خارج. اگر زحمات و همراهی‌های دکتر احسان نراقی، مهندس خلیل محلوجی و لطف و گشاده‌دستی استاد یان ریشارد نبود، دست‌رسی من به این مأخذ ارزنده، امکان‌پذیر نمی‌شد.
- ۲۶۶- دولت آبادی، یحیی: *حیات یحیی*. جلد اول. صص ۱۳۶ و ۱۳۷.
- ۲۶۷- متن این نامه در روزنامه‌ی *قانون* شماره ۲۰ منتشر شده است. نیز نگاه کنید به فریدون آدمیت: *شمورش بر امتیازنامه رژی*. چاپ اول. ۱۳۶۰. انتشارات پیام. ص ۱۴۰ و حاشیه همان صفحه.
- ۲۶۸ و ۲۶۹- احتشام السلطنه: *خاطرات*. صص ۲۴۳ و ۲۴۴ و ۵۷۰.
- ۲۷۰ و ۲۷۱- کرمانی، *مجدالاسلام*. *تاریخ انحطاط مجلس*. صص ۲۸۴ و ۲۸۸.
- ۲۷۲- شهرستانی، ابی‌الفتح محمدبن عبدالکریم: *الملل والنحل*. [متن عربی]. تحقیق: محمدسید کیلانی. *الجزء الاول*. دارالمعرفه بیروت. صص ۱۲ و ۱۳. نیز نگاه کنید به ترجمه‌ی فارسی *ملل و نحل* به نام *توضیح الملل*. تحریر: مصطفی خالقداد هاشمی. با حواشی و تصحیحات سیدمحمدرضا جلالی نائینی. جلد اول. تهران. ۱۳۷۳. چاپ چهارم. انتشارات اقبال. صص ۲۶ و ۲۷. پیداست که عبارت «ملت مجوس» به دین و آیین ایرانیان و فارسیانی اشاره دارد که مسلمان نبودند. این که بعدها، «امت» و «ملت»، در پاره‌ای از نوشته‌ها، به جای هم یا به صورت مترادف به کار رفته‌اند، موضوع دیگری است که باید در جای دیگری بررسی شود. در متون کلاسیک، کاربرد این کلمات و چند و چون مفاهیم آنها، مشخص بود. دیگر آن که «امت» در همان معنای قومی و نژادی، به‌طور کلی با دین و مذهب، بی‌ارتباط نبود. شهرستانی در تقسیم مردم جهان به چهار امت بزرگ: عرب، عجم، روم و هند به نزدیکی مذاهب امت هند و عرب و نزدیکی مذاهب امت عجم و روم، این گونه تصریح می‌کند و می‌گوید: «هند و عرب در مذهب نزدیکند و بیشتر میل ایشان بیان

خاصیت‌های اشیاء [و حکم به] احکام [ماهیت‌ها] و چگونگی حقیقت و استعمال کارهای روحانی خواهد بود و روم و عجم در مذهب بهم نزدیک‌اند و رغبت ایشان بیان طبیعت‌های اشیاء و واضح ساختن حکمت‌های چندی و چگونگی هر چیز و استعمال امور جسمانی میباشد.» نگاه کنید به: توضیح الملل. صص ۲۶ و ۲۷. نیز نگاه کنید به متن عربی الملل والنحل. ص ۱۲. در کشف المحجوب ابویعقوب سجستانی، از امت به معنی مردمان عصر و از «سیاست شریعی»، این گونه سخن گفته شده است: «و طبیعت را از نفس مدد کشیدنی دیگرست شریف‌تر همه، و آن ریاست یافتن است بر آن کسان که در عصر او باشند، و این یافتن سیاست شریعی بود که بدان آرامش امت بود. از پس یکدیگر، در هر زمانی.» و روشن‌تر از آن چه که نقل کردیم، «امت» و «ملت» را این گونه به کار می‌برد و می‌گوید در این که رسولی را پیشین را تصدیق کند «فایده‌ای بزرگ است، و آن، آن است که اُمتان چون بینند که این پیغمبر، پیغمبران ایشان را براست داشت... ایشان را دشمنی او کم شود... اگر او منکر شود پیغمبران پیشین را، بدان رسول عداوت ایشان محکم شود و از او نفرت گیرند. و هر که بر عداوت بیستاد از ایشان، جمله آن بودند که نشناختند از پیغمبران خویش بجز از تقلید محض دور از حقیقت، تا بر بیراهی دلیر شدند و استکبار کردند در آمدن اندر طاعت او و پذیرفتن ملت [شریعت] او، تا زیانکاران شدند...» نگاه کنید به: سجستانی، ابویعقوب: کشف المحجوب، رساله در آئین اسماعیلی از قرن چهارم. با مقدمه هنری کرین. تهران ۱۳۶۷. ناشر: کتابخانه طهوری. صص ۴۹ و ۷۴. ۲۷۳- زنجانی، شیخ ابراهیم: «سرگذشت زندگانی من.» خطی، نسخه عکسی. صص ۲۳۵.

۲۷۴- برای آن نمونه‌ها نگاه کنید به: لغت‌نامه دهخدا، ذیل ملت و دولت، نیز نگاه کنید به: بیهقی، تاریخ بیهقی. به کوشش خلیل خطیب رهبر. جلد اول. تهران. ۱۳۶۸. انتشارات سعدی. صص ۱۵۲.

۲۷۵- نیشابوری، معین‌الدین محمد بن محمود: تفسیر بصائر یمینی. به تصحیح علی رواقی. تهران. ۱۳۵۹. انتشارات بنیاد فرهنگ. صص ۸۷ و ۱۰۱.

۲۷۶- میدی، ابوالفضل رشیدالدین: کشف الاسرار و عدة الابرار، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. جلد دوم. چاپ چهارم. ۱۳۶۱. موسسه انتشارات امیرکبیر. صص ۲۰۶.

۲۷۷- خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان: سلوک الملوک. به تصحیح محمدعلی موحد. چاپ اول. ۱۳۶۲. شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. صص ۹۱.

- ۲۷۸- شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن عبدالکریم: *الملل والنحل* [متن عربی]. صص ۳۸ و ۳۹. نیز نگاه کنید به ترجمه‌ی فارسی *ملل و نحل* به نام *توضیح الملل*. صص ۵۹ و ۶۰.
- ۲۷۹- خنجی اصفهانی: *سلوک الملوک*. ص ۸۲. همچنین نگاه کنید به مقدمه‌ی ارزشمند و محققانه‌ی محمد علی موحد بر همین کتاب. صص ۲۹ تا ۴۰ مقدمه.
- ۲۸۰- یادداشتی که قوام‌السلطنه به سفارت انگلیس فرستاد تا آنها از برنامه‌ی قوام برای نخست‌وزیری مطلع شوند، در اصل به خط دیگری است و امضای ذیل صفحات «رقم احمد قوام» دارد. نگاه کنید به مقاله‌ی فخرالدین عظیمی با عنوان: «قوام‌السلطنه و سودای چیره‌گر قدرت»، در مجموعه‌ی *هفتاد مقاله*. جلد اول، گردآوری یحیی مهدوی، ایرج افشار. چاپ اول. ۱۳۶۹. تهران. انتشارات اساطیر. صص ۲۵۰ و ۲۶۲ تا ۲۶۵. نیز نگاه کنید به توضیح گردآوردگان در همین صفحه ۲۶۵.
- ۲۸۱- بهار، محمدتقی «ملک‌الشعرا»: *سیک‌شناسی*. جلد سوم. چاپ پنجم. تهران. ۱۳۶۹. ناشر انتشارات امیرکبیر. ص ۳۷۸. در سال‌های اخیر، همایون کاتوزیان در مقاله‌ای با عنوان: «یادداشتی درباره‌ی ملت، ملی، ملی‌گرا و ناسیونالیسم» (منتشر شده در فصل کتاب شماره ۲ و ۳. تابستان و پاییز ۱۳۶۷. چاپ لندن)، حاصل تأملات پیشین خود را در باب ملت، ملی، ملی‌گرا به صورت مدون‌تری منتشر کرده است. کاتوزیان مقاله‌اش را با این بحث آغاز کرد که «لفظ ملت در گذشته به پیروان ادیان گوناگون اطلاق می‌شد. مانند "ملت مسلمان"، "ملت یهود"، "ملت مسیح" و... اما «ملت» رفته رفته مفهوم «مردم» را یافته بود و به مجموعه‌ی طبقات اجتماعی اطلاق می‌شد. لیکن مفهوم و محتوای اجتماعی این لفظ با واژه‌ی فرنگی ناسیون یا نیشن یکسان نبود... ناسیون در فرنگ مجموعه‌ی طبقات اجتماعی است به اضافه‌ی دولت که (در فرنگ) به نحوی از انحا مشروعیت خود را از طبقات اجتماعی گوناگون می‌گرفت. حال آن که در ایران لفظ ملت به کلی از واژه و استنباط سیاسی و اجتماعی دولت جدا بوده و اغلب به عنوان متضاد آن به کار می‌رفت... در نتیجه، ملی صفتی بود به معنایی که امروز اصطلاح «مردمی» را برای آن ساخته‌اند. و نزدیک‌ترین الفاظ فرنگی به آن واژگان «پوپولر» و «دموکراتیک» است. اما مفهوم دقیق اجتماعی آن «غیردولتی» و «هنگام برخورد ملت و دولت» «ضد دولتی» بود، نه به معنای «آناشیسست» بلکه به مفهوم ایرانی «ضد استبدادی» و این از آن جهت بود که دولت نماینده‌ی زیربنای استبدادی جامعه بود، و در نتیجه در فوق طبقات، یعنی در فوق

ملت، یعنی در فوق اجتماع قرار داشت (و نه فقط در رأس آن). در انقلاب مشروطه، از نیروهای ضد استبدادی توأمأً به عنوان «ملیون» یاد می‌شد و از نیروهای استبدادی به عنوان «مستبدین و دولتی‌ها.» (فصل کتاب شماره ۲ و ۳، ص ۷ و ۸). بنابراین ملت در معنای دین و شریعت و مهم‌تر از آن اختلاف بین ملت (شریعت) با دولت (سلطنت)، در این مقاله مورد بررسی او قرار نگرفته است.

۲۸۲- عمادالعلماء خلخالی، سید عبدالعظیم: رساله در معنی سلطنت مشروطه. چاپ شوال ۱۳۲۵ قمری در دارالخلافة طهران. ص ۲۵. (دست‌رسی من به یک کپی از این رساله، به همت دوستم دکتر حمید دباشی امکان‌پذیر شد).
۲۸۳- آخوندزاده، میرزا فتحعلی: مقالات. گردآورده باقر مومنی. تهران. چاپ اول. ۱۳۵۱. انتشارات آوا. صص ۴۴ و ۴۵.

۲۸۴- آخوندزاده، میرزا فتحعلی: مکتوبات کمال‌الدوله. با پیش‌گفتار حامد محمودزاده. چاپ باکو. انتشارات «علم» ۱۹۸۵. صص ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۴۳، ۱۳۶، ۱۵۲. نیز نگاه کنید به آخوندزاده میرزا فتحعلی: الفبای جدید و مکتوبات. ص ۳۳۲.

۲۸۵- نگاه کنید به یادداشت دکتر غلامحسین صدیقی در مجله‌ی راهنمای کتاب، جلد ۱۲ (سال ۱۳۴۹) ۲۱، به نقل از ایرج افشار، قانون قزوینی، چاپ تهران. ۱۳۷۰. ص ۴۰ و ۴۱. نیز نگاه کنید به رسائل مشروطیت، (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت). به کوشش دکتر غلامحسین زرگری نژاد. تهران ۱۳۷۴. انتشارات کویر. ص ۲۵۹.

۲۸۶- تقوی، سید نصرالله: مقاله‌ی «سوال و جواب در فواید مجلس شورای ملی.» چاپ شده در رسائل مشروطیت. صص ۲۶۹ تا ۲۷۲.

۲۸۷- اهرمی بوشهری، شیخ حسین: «احیاء الملة.» چاپ شده در رسائل مشروطیت. صص ۲۸۶ و ۲۸۹ و ۲۹۰ و ۲۹۲. اما در مورد ملی به معنی مردمی، و این اشتباه در برداشت در فرهنگ بزرگ انگلیسی فارسی حمیم هم رخ داده است. در این فرهنگ، democracy به حکومت ملی، democrat به طرفدار حکومت ملی و popular به «ملی»، و popularity به وجهه ملی ترجمه شده است. فرهنگ حمیم شاید به جهت کاربرد وجهه ملی و جاهت ملی، ملی را در برابر popular نشانده است. (در جایی دیگر ملی را معادل national هم آورده است).

حتی اگر در پاره‌ای کاربردها، در فارسی، توسعاً بتوان ملی را معادل popular گرفت، اما نمی‌توان به این نتیجه رسید که ملی به معنای مردمی و popular استعمال

می‌شده است و چنین استعمالی جنبه‌ی عام داشته است. کاتوزیان نوشته است: «... ملی صفتی بود به معنایی که امروز اصطلاح مردمی را برای آن ساخته‌اند و نزدیک‌ترین الفاظ فرنگی به آن، واژگان "پوپولر" و "دموکراتیک" است.» فصل کتاب شماره ۲ و ۳، صص ۷ و ۸). در فرهنگ معین برای ملی و کاربرد آن توضیحی آمده است که کم و بیش با جریان تاریخ معاصر در دوره‌های اخیر، مطابقت دارد: «در زبانهای اروپایی معادل ملی، national است، ولی به معنی دولتی (متداول در ایران) بکار می‌رود، زیرا دولت نماینده ملت است: صنایع ملی (national)، (یعنی صناعی که در دست دولت است) [و] مدارس ملی (یعنی مدارس دولتی). [اما] در ایران ملی را به معانی مختلف و گاه متضاد بکار می‌بردند. الف - در موارد محدود به همان معنی national اروپائی، (یعنی دولتی) استعمال می‌کنند: صنعت ملی نفت. ب - به معنی آنچه که تعلق به یک یا چند فرد از افراد ملت دارد، نه همه ملت: مدرسه ملی.»

۲۸۸- نگاه کنید به: اصفهانی کربلایی، شیخ حسن: تاریخ دخانیه. به اهتمام رسول جعفریان. چاپ شده در: سده تحریم تنباکو. به اهتمام موسی نجفی و رسول جعفریان. چاپ اول. تهران. ۱۳۷۳. ناشر: امیرکبیر. [دفتر دوم]. ص ۴۱. برای مأخذ سخن شیخ فضل‌الله نوری، نگاه کنید به: رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری. گرد آورده: محمد ترکمان. چاپ اول. ۱۳۶۲ ناشر: موسسه خدمات فرهنگی. جلد اول. ص ۲۲۱. «تاریخ الدخانیه»، در ۱۳۳۳ شمسی به همت ابراهیم دهگان، چاپ و منتشر شد. بعد از انقلاب ۱۳۵۷، کتاب تاریخ دخانیه شیخ حسن کربلایی، با عنوان «تحریم تنباکو»، و به نام رضا زنجانی، یک بار دیگر به بازار آمد و نخستین بار مورد اعتراض فریدون آدمیت قرار گرفت و نوشت: این رضا زنجانی کیست؟ رسول جعفریان هم در چاپ تازه‌ای که از تاریخ دخانیه به دست داده، به همین موضوع اشاره کرد. اما نکته‌ی جالبی که از دید آدمیت و دیگران پنهان مانده است، این است که همین کتاب تحریم تنباکو با مقدمه و به سعی و کوشش: جواد - س - ه - و به نام مرحوم حجة الاسلام زنجانی در دی ماه ۱۳۳۳ شمسی، یعنی همان سال که متن تاریخ دخانیه ابراهیم دهگان منتشر گردید، انتشار یافت و در مقدمه‌ی کتاب، از زنجانی این گونه سخن گفته شد: «کتاب تحریم تنباکو... از تالیفات مرحوم حجة الاسلام و ملاذالانام آقای آقا شیخ رضا زنجانی مؤلف کتاب غایة القصوی، در ترجمه عروة الوثقی آیت‌الله یزدی می‌باشد. (نیز) مخفی‌نماند مرحوم مؤلف نسبتی با شیخ عبدالکریم زنجانی معروف ندارد.» ص ۳ مقدمه. تحریم تنباکو به سرمایه حاج حسین مصدقی در دی ماه ۱۳۳۳ منتشر گردید.

۲۸۹- کاشانی عبدالرسول: رساله انصافیه. چاپ شده در رسائل مشروطیت. ص ۵۷۰.

۲۹۰- نگاه کنید به رسائل مشروطیت. ص ۴۷۹. همان گونه که در متن نقل کرده‌ام، آیت‌الله خراسانی در یادداشتش بر لایحه‌ی محلاتی به مردم گوشزد می‌کند که حقیقت احکام ماها را از بیانات روشن محلاتی، «استفاده نموده» و اساس مشروطیت را «استوار نمائید.» اما جمع آورندهٔ «رسائل مشروطیت»، در ص ۴۷۲، آن جا که به بخشی از همین یادداشت خراسانی استناد می‌کند، عبارت خراسانی را با افزودن شناسه (ایم) بر فعل (نموده)، اشتباهاً به شیوه‌ای نوشته است که چنین فهمیده می‌شود که خراسانی گفته است که ما حقیقت احکاممان را «از عبارات واضح» محلاتی «استفاده نموده [ایم]» و حال آن که «نموده» در جمله‌ی خراسانی به معنی «نمائید» به کار رفته است و تفاوت مفهوم هم به حد کافی روشن است.

۲۹۱- محلاتی، شیخ محمداسماعیل: اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه. چاپ شده در رسائل مشروطیت. ص ۵۲۰.

۲۹۲- نائینی، محمدحسین: تنبیه الامة و تنزیه الملة. ص ۶۸. آیت‌الله نائینی در نقد استبداد دینی و سیاسی و استبداد روحانیون و حکومت‌گران، سخن نغزی دارد و به کرات از «دو شعبه استبداد دینی و سیاسی» سخن گفته است. در همین تنبیه الامة و تنزیه الملة به جود استتباط و صحت گفتار بعضی از علما که «استبداد را به [استبداد] سیاسی و دینی» تقسیم کرده‌اند و «هر دو را مرتب به هم و حافظ یکدیگر و با هم توأم دانسته‌اند»، تصریح می‌کند (ص ۲۷) به نظر او مبارزه با استبداد دینی و به زبان او «علاج شعبه استبداد دینی»، مشکل‌ترین کارهاست. می‌گوید: «از آن قوای ملعونه که بعد از جهالت ملت، از همه اعظم و علاجش هم بواسطه رسوخش در قلوب، از لوازم دیانت محسوب بودن، از همه اصعب [دشوارتر] و در حدود امتناع است، همان شعبه استبداد دینی است.» (ص ۱۰۸) و نیز نگاه کنید به صفحات ۶۰، ۶۲ و ۱۱۹ و ۱۲۵. در این کتاب به کرات، به عبارت موردنظر او، یعنی عبارت «دو شعبه استبداد دینی و سیاسی» اشاره کرده‌ام.

۲۹۳- محلاتی، شیخ اسماعیل: اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه. (مأخذ پیشین) صص ۵۱۸ و ۵۱۹.

۲۹۴ تا ۲۹۶- لاری، سید عبدالحسین: قانون مشروطه مشروعه. و رسالهٔ قانون در اتحاد دولت و ملت. چاپ شده در رسائل مشروطیت. صص ۳۷۸ و ۳۸۲ و ۳۸۶ تا ۴۱۴.

- ۲۹۷- نامه میرزای آشتیانی به ناصرالدین شاه. نگاه کنید به: تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. صص ۲۴ تا ۲۷.
- ۲۹۸- تلگراف میرزای شیرازی به ناصرالدین شاه. تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. ص ۳۵.
- ۲۹۹- نامه میرزا حسین خان به ناصرالدین شاه، به نقل از اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، نوشته دکتب فریدون آدمیت. چاپ دوم. ۲۵۳۶ شاهنشاهی. انتشارات خوارزمی. ص ۲۷۵.
- ۳۰۰- کرمانی، ناظم‌الاسلام: تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. صص ۴۹ و ۵۰.
- ۳۰۱ و ۳۰۲- آخوندزاده، میرزا فتحعلی: مکتوبات کمال‌الدوله. چاپ باکو. صص ۱۵۵ و ۴۶ و ۶۶.
- ۳۰۳- آجودانی، ماشاءالله: «پیش زمینه‌های ادب مشروطه». فصل کتاب (چاپ لندن). سال چهارم. شماره دوم و سوم. (شماره پیاپی ۱۲ و ۱۳). زمستان ۷۱ و بهار ۱۳۷۲. صص ۵۱ و ۵۲.
- ۳۰۴ و ۳۰۵- این منظومه و «مقاله مفیده در خاتمه کتاب» که پیش در آمد آن، قرار گرفته است، به همت ناظم‌الاسلام کرمانی در «تاریخ بیداری ایرانیان» ثبت و ضبط شده و از دستبرد روزگار مصون مانده است. برای ابیاتی که از این منظومه و نکاتی که از آن «مقاله مفیده...» نقل کردیم، نگاه کنید به تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، صص ۲۲۸ و ۲۳۳ و ۲۲۲ و ۲۲۳.
- ۳۰۶- تلگراف ناصرالدین شاه به ظل‌السلطان (۷ رجب المرجب ۱۳۱۳) قمری. تلگراف مربوط است به «شکایت وزیر مختار روس و انگلیس و نبود امنیت برای فرنگیان مقیم اصفهان و ارمینان آن شهر و شورشی که در اواخر جمادی‌الثانی ۱۳۱۳ قمری در اثر مرگ مشکوک دو مسلمان در اصفهان پدیدار شده است». نگاه کنید به ابراهیم صفایی: اسناد برگزیده دوران قاجاریه. تهران ۲۵۳۵ شاهنشاهی. انتشارات بابک. صص ۱۰۲ و ۱۰۴ سند چهاردهم.
- ۳۰۷- ملکم خان: نوم و یقطه. نگاه کنید به مجموعه آثار میرزا ملکم خان. ص ۱۷۳.
- ۳۰۸- امین‌الدوله، میرزا علی خان: خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین‌الدوله. به کوشش حافظ فرمانفرمایان. چاپ اول. تهران ۱۳۴۱. شرکت سهامی کتابهای ایران. صص ۱۶۵ و ۱۶۶.

- ۳۰۹- ابوالحسن میرزا قاجار (شیخ‌الرئیس): اتحاد اسلام. به کوشش صادق سجادی. تهران ۱۳۶۳ شمسی. نشر تاریخ ایران. ص ۵۲.
- ۳۱۰- تلگراف علمای شیراز به ولیعهد. نگاه کنید به تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. صص ۳۹۵ و ۳۹۶.
- ۳۱۱- رسائل مشروطیت. ص ۳۵۵.
- ۳۱۲- برای آن نقل قول‌ها به ترتیب نگاه کنید به روزنامه قانون شماره ۲۹. روزنامه قانون شماره ۲۶. نیز نگاه کنید به رسائل مشروطیت. مدخل صص ۵۶ و ۵۷.
- ۳۱۳ و ۳۱۴- کرمانی، مجدالاسلام: تاریخ انحطاط مجلس. چاپ دوم. ۲۵۳۶. صص ۸۱ و ۸۲.
- ۳۱۵- کرمانی، ناظم‌الاسلام: تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول. ص ۵۶۲.
- ۳۱۶- نائینی، شیخ محمد حسین: تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة. ص ۸۹.
- ۳۱۷- کرمانی، ناظم‌الاسلام: تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. صص ۵۸۳ و ۵۸۴.
- ۳۱۸ و ۳۱۹- مأخذ پیشین. بخش اول. ص ۴۶۵.
- ۳۲۰- صور اسرافیل، سال دوم. شماره ۳. صص ۵ و ۶. نگاه کنید به (دوره کامل) صور اسرافیل. چاپ تهران. ۱۳۶۱. نشر تاریخ ایران.
- ۳۲۱- نجفی مرندی، ابوالحسن: رساله «دلائل براهین الفرقان»، چاپ شده در رسائل مشروطیت. صص ۲۲۳ و ۲۲۴.
- ۳۲۲- تلگراف علمای شیراز به ولیعهد. نگاه کنید به تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. ص ۳۹۶.
- ۳۲۳- نامه‌ی حاج آقا نورالله ثقة‌الاسلام مجتهد اصفهانی به میرزا ابراهیم مجتهد شیرازی. نگاه کنید به: تاریخ بیداری ایرانیان. بخش دوم. ص ۱۰ و ۱۳.
- ۳۲۴- نگاه کنید به این نمونه‌ها از یادداشت‌ها و نوشته‌های تقی‌زاده: «ملت رشید قشون خیز آذربایجان بود که رشادت تاریخی آنها مقابل دشمن... نقل داستانهاست.» نیز «مسأله دیگر این است که یک تلگرافی به فرانسه نویسانده به امضای ستارخان و عموم ملت آذربایجان.» اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده، به کوشش ایرج افشار. تهران ۱۳۵۹. صص ۱۲۷-۱۳۵ و نیز نگاه کنید به این عبارات از نوشته مجدالاسلام کرمانی «انتخاب وکلای یک ملت البته باید در تحت قواعد صحیحه باشد که مناسبت با طبایع ملت و عادات مملکت داشته باشد... و تمام افراد ملت را

هواخواه مجلس قرار [دهند]. اما در ایران انتخاب را از روی طبقات ... مقرر کردند و بر ترتیب اضافی انتخاب کردند. یعنی ملت طهران را بچند طبقه منقسم کردند...» احمد مجدالاسلام کرمانی: تاریخ انحطاط مجلس. صص ۳۰ و ۳۱.

۳۲۵- متحدالمآل - فرقه دمکرات ایران، پروگرام در تربیت سیاسی، نگاه کنید به اوراق تازه یاب مشروطیت، ص ۳۶۴. تقی زاده در پیش نویس فارسی نامه‌ای به روزنامه‌ی تایمز، که بعد از کودتای محمدعلی شاه نوشته شده است، در فواید مجلس و مشروطیت چنین نوشت: «تمام اولاد ایران را از هر ملت و مذهب، بر خلاف سابق، در برابر قانون مساوی کرد.» همان کتاب ص ۱۱۶.

۳۲۶- نامه‌ی ملکم به مظفرالدین شاه: بیستم ماه مه ۱۹۰۳ (۱۳۲۰) قمری. نگاه کنید به اسماعیل راثین: میرزا ملکم خان، زندگی و کوششهای سیاسی او. چاپ دوم. تهران ۱۳۵۳. ص ۱۵۵. و نیز صص ۱۴۸ و ۱۴۹ همان کتاب.

۳۲۷- کرمانی، میرزا آقاخان: سه مکتوب. با مقدمه و تصحیح بهرام چوبینه. چاپ اول. [چاپ خارج از ایران]. مهر ۱۳۷۰. صص ۲۶۵ و ۲۶۶. و نیز نگاه کنید به این تعبیرات و عبارات در نوشته‌های مختلف آقاخان کرمانی: «افسانه‌های ملی»، «افتخار ملی»، «غیرت ملی»، «شورش ملی»، «ادراکات ملی»، «ثروت ملی»، «ریشه ایرانیگری»، «ابقای ملت و اعاده‌ی حیات نوعیت»، «ملیت و قومیت و جنسیت»، «ملت قدیم و جنس شریف سخت عناصر»، «احساسات و مدارک همجنسی و هموطنی برادران ملی» و «اعصاب یگانگی و اتحاد ملی و وحدت جنسیت». نگاه کنید به فریدون آدمیت: اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی. چاپ سوم. ۱۳۶۴. [چاپ خارج از کشور]. ناشر: انتشارات خاوران - انتشارات نوید. صص ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۹، ۲۸۶، ۲۷۶ و ۲۷۸.

۳۲۸- عارف قزوینی در مقدمه‌ای بر منتخبات اشعارش چنین نوشته است: «اگر عقیده آزاد باشد یا نباشد، من تنها کسی هستم که در راه عقیده از همه چیز گذشته‌ام. خواهم گفت که تمام بهشت را با یک وجب از خاک مملکت ایران، معاوضه نخواهم کرد. من همه چیز وطنم را دوست دارم و بیاکی خون و نژاد خویش نیز اطمینان دارم. همان کشش خون و تعصب نژادی است که مرا وادار به ثناگویی از پیغمبر پاک نهاد ایرانی نژاد ازرتشت [نموده است و بس. اشتباه نشود مقصود من مذهب نیست. در قرن بیستم کسی پایبند این سخنان نیست.» نگاه کنید به: «دینشاه ایرانی: منتخبات اشعار عارف، با ترجمه انگلیسی، بمبئی ۱۳۱۴ شمسی. مقدمه به قلم عارف. ص ۲۷.

۳۲۹- تبریزی، ثقة‌الاسلام: مجموعه آثار قلمی شادروان ثقة‌الاسلام شهید

تبریزی. صص ۴۳۹ تا ۴۴۳ و ۴۴۴.

۳۳۰- کرمانی، آقاخان: هشت بهشت. صص ۱۲۲ تا ۱۲۱، به نقل از فریدون آدمیت: اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی. صص ۲۵۹ و ۲۶۰. «هشت بهشت»، نوشته مشترک میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی است. اما به استناد فهرست کتاب‌های چاپی فارسی، گردآورده‌ی خانابا مشار، «هشت بهشت»، در ۱۹۰۵ میلادی. در کلکته، به نام شیخ احمد بن آخوند ملا محمد جعفر روحی کرمانی، چاپ و منتشر شده است.

۳۳۱- آیت‌الله مازندرانی و خراسانی در یک لایحه‌ی کوتاه، از مشروطیت و آزادی ایران، این گونه سخن گفته‌اند: «... چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه حقه‌ی اثنا عشریه، صلوات‌الله علیهم اجمعین است، پس حقیقه، مشروطیت و آزادی ایران، عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاده از مذهب... و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامیات و اشاعه عدالت و محو مبانی ظلم... خواهد بود.» نگاه کنید به رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه...) صص ۴۸۵ و ۴۸۶.

۳۳۲- تبریزی، ثقة‌الاسلام: مجموعه آثار قلمی شادروان ثقة‌الاسلام شهید تبریزی. ص ۴۳۱.

۳۳۳- پیشداد، امیر و محمدعلی همایون کاتوزیان: ملی کیست و نهضت ملی چیست؟ نشریه شماره ۱. از انتشارات (کوشش برای پیشبرد نهضت ملی ایران). چاپ دوم. لندن. ص ۱۲. من هر دو نویسنده‌ی آن جزوه، به خصوص دوست عزیزم دکتر همایون کاتوزیان را به دانش و فرهیختگی می‌شناسم. قصدم از نقل آن عبارات، طرح بنیادی‌ترین پرسش‌ها درباره‌ی اساسی‌ترین مسائل است. مسائل اساسی‌ای که همچنان در تاریخ و فرهنگ ما در بوته‌ی ابهام و اجمال باقی مانده است. با این همه بی‌انصافی است اگر به یک نکته‌ی مهم و ضروری اشاره نکنم و آن این است که آن جزوه، جزوه‌ای است سیاسی که حدوداً دوسالی پس از انقلاب بهمن ۵۷ به نگارش درآمد تا صریحاً با حکومت استبدادی چه از نوع شرعی و «مشروع» و چه از نوع «ناسیونالیستی» آن مخالفت کند. دیگر این که در این نوع نوشته‌های سیاسی که مشخصاً هدف خاصی را دنبال می‌کند، ممکن است تعبیرات، ترکیبات و اصطلاحات با دقت لازم - دقتی که شایسته‌ی یک کار تحقیقی است - به کار گرفته نشود.

۳۳۴- Clara C. Rice: Mary Bird in Persia, London, Church Missionary

Society, 1916. pp 28-29. ریس کتابش را با استناد به نامه‌ها و یادداشت‌های مری برد

که در ایران به «خانم مریم» معروف بود، درباره‌ی زندگی او نوشت. از نامه‌ها و یادداشت‌های خانم مریم، اطلاعات ارزنده، موثق و مهمی درباره‌ی اوضاع اجتماعی ایران، قدرت و نفوذ روحانیون، شیوه‌ی زندگی زنان و مردم اصفهان و کرمان و آداب و رسوم رایج در کشور به دست می‌آید که نظایر آن اطلاعات و آگاهی‌ها را در کمتر کتاب مشابه می‌توان سراغ کرد. مری پرد در ۱۸۹۱ میلادی به ایران آمد. به مدت ۶ سال در اصفهان و جلفا کار و زندگی کرد. در ۱۸۹۷ به انگلیس برگشت و اوایل ۱۸۹۹ میلادی دوباره به ایران آمد و چندسالی در یزد و کرمان ماند و در سال ۱۹۱۴ درگذشت. ترجمه‌ی کتاب رایس و مهم‌تر از آن ترجمه‌ی نامه‌ها و یادداشت‌های بازمانده از مری پرد به فارسی، به شناخت اوضاع اجتماعی ایران در دوره‌ی ناصری و مظفری کمک بسیار خواهد کرد.

۳۳۵- فرخی یزدی در اشاره به انقلاب مشروطه و سرنوشت نهایی آن چنین می‌گوید:

انقلاب ما چو شد از دست ناپاکان «شهید» نیست غیر از خون پاکان خونبهای انقلاب نیز

از انقلاب «ناقص» ما بود کاملاً دیدیم اگر نتیجه معکوس انقلاب دیوان فرخی یزدی، با تصحیح و مقدمه به قلم حسین مکی. انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۷. صص ۹۲ و ۹۳. عارف قزوینی و یحیی دولت‌آبادی هم از انقلاب مشروطه به «انقلاب ناقص» یاد کرده‌اند: عارف در شرح حالی از خودش که با عنوان «تاریخ حیات عارف» در دیوان او درج شده است، از رواج «رشوه، زور... بعد از هفده سال دوره مشروطیت و انقلاب ناقص ایران» و استمرار استبداد حکام ولایات، سخن می‌گوید. دیوان عارف قزوینی، به اهتمام عبدالرحمان سیف آزاد. انتشارات امیرکبیر. چاپ ششم. ۱۳۵۶. ص ۹۱. یحیی دولت‌آبادی می‌نویسد: «اگر مشروطه ما بحقیقت مشروطه بود باید آقا نجفی و امثال او را در هر کجای مملکت باشند، محاکمه عادلانه [می‌کرد]... ولی مشروطه ما «ناقص» و غیرخالص بود و نتوانست بوظایف حقیقی خود قیام کرده، حق را از باطل جدا نماید. این است که به اینصورت فضیح بدست اینگونه اشخاص وقیح، برهم می‌خورد، تا کی ملت رشد سیاسی یافته، بتواند به احقاق حق مشروع خود قیام نماید.» دولت‌آبادی، یحیی: حیات یحیی. جلد ۲. ص ۳۴۹ و ۳۵۰.

محمدعلی سپانلو در توضیح و شرح تعبیر «انقلاب ناقص» در این مصراع فرخی: از انقلاب ناقص ما بود کاملاً... چنین نتیجه می‌گیرد و می‌نویسد: «به عبارت انقلاب

ناقص دقیق شویم. بیانگر این نظریه است که انقلاب بورژوازی باید بوسیله انقلاب سوسیالیستی تکمیل شود.» سپانلو، محمدعلی: چهار شاعر آزادی. چاپ اول. سوند. ۱۳۷۲. انتشارات افسانه و باران. ص ۴۲۷. حاشیه شماره ۱. ظاهراً تمایلات سوسیالیستی فرخی، باعث این اشتباه سپانلو شده است. تعبیر انقلاب ناقص در نوشته‌ها و سروده‌هایی از آن دست، تعبیر شناخته شده و رایجی برای انقلاب مشروطه و ناکامی آن انقلاب است و در آن هیچ اشاره‌ای به انقلاب سوسیالیستی وجود ندارد.

۳۳۶- آخوندزاده: *القبای جدید و مکتوبات*. صص ۲۰۰ و ۲۰۱. پرهیز از همکاری با دولت و پرهیز از آلودگی به کارهای دولتی، آن چنان ریشه‌ای در فرهنگ ما داشته است که نه تنها گروه‌های مختلف مردم عادی، دولت را غاصب و همکاری با آن را بد می‌دانستند، بلکه بسیاری از روشنفکران و درس خواندگان جامعه هم بر اساس همان ساختار جدایی بین ملت و دولت که مبنای شریعتی داشت، نیز به جهت مستبد بودن دولت و سلطنت، از همکاری‌های نزدیک و اساسی با دولت پرهیز داشتند. نامه‌ای از علامه قزوینی به تقی‌زاده، در دست هست که در آن به همین موضوع اشاره شده است. تقی‌زاده در ۱۹۲۲ میلادی، نمایندگی دولت ایران را برای عقد قرارداد تجارتنی با اتحاد جماهیر شوروی پذیرفت و در ۲۶ آوریل همان سال به‌عنوان نماینده‌ی دولت ایران به شوروی رفت. نامه‌ی قزوینی دو ماه پیش از سفر تقی‌زاده به شوروی، یعنی در ۲۷ فوریه ۱۹۲۲ میلادی، به او نوشته شد. قزوینی از این که تقی‌زاده این مأموریت دولتی را پذیرفته بود، شاد بود و چنین نوشت: «مسئله دیگر که باعث خوشوقتی بنده گردید، این است که گویا (اگر من سهو نکرده باشم)، این اولین مرتبه باشد که سرکار، کاری دولتی (نه ملتی) را از دولت ایران قبول می‌کنید و این حاکی است که تجربیات سرکار در طول اقامتان در اروپا، بسیار سرکار را پخته کرده و از آن تیزی و حدت... و یکدندگی... ده دوازده سال پیش سرکار، بسیار کاسته است و این بعقیده من بسیار جای امیدواری است. چه سرکار و امثال سرکار (اگرچه امثالی برای سرکار سراغ ندارم) اگر هم دویست سال عمر بکنید ولی همیشه جدا... از دولت ایران مثل از یک "لولو" ترسیده و کناره بگیرید، پس هیچوقت امید اینکه بجای فلان الملک و فلان الدوله، یک آدم کامل، من جمیع‌الوجود، مثل رجال دولتی اروپا (که در اروپا فراوان است) بیاید، اصلاً و ابداً نخواهد بود... من رجاء واثقِ قطعی دارم که این قبول کردن سرکار یکی از کارهای دولتی را، اولین و آخرین مرتبه نباشد، بلکه اولین پله مدارج سعادت ایران باشد...» نگاه کنید به: نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده. به کوشش ایرج افشار. چاپ دوم. تهران.

- ۲۵۳۶ [شاهنشاهی]. ناشر: انتشارات جاویدان. صص ۶۶ و ۶۷.
- ۳۳۷- فرخی یزدی. دیوان. ص ۷۹.
- ۳۳۸ و ۳۳۹- آشتیانی، آقامیرزا مهدی: اساس التوحید، در قاعده‌الواحد و وحدت وجود. با مقدمه منوچهر صدوقی سُها. تهران [چاپ دوم]. انتشارات مولی. ۱۳۶۰. صص ۲۸۲ و ۲۸۳ و نیز نگاه کنید به مقدمه صدوقی سُها. ص ۲.
- ۳۴۰- رجوع شود به کتابنامه علوم ایران، تهیه و تنظیم غلامحسین صدری افشار. از انتشارات مرکز مدارک علمی، موسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی. ۱۳۵۰. به نقل از کیکاوس جهاننداری. سفرنامه پولاک، ص ۷.
- ۳۴۱- زرین کوب، عبدالحسین: نقد ادبی، جلد ۲. ص ۶۳۶.
- ۳۴۲- اساس التوحید، مقدمه منوچهر صدوقی سُها. ص ۴.
- ۳۴۳- آراین پور، یحیی: از صبا تا نیما. جلد اول. ص ۲۰۲.
- ۳۴۴ تا ۳۴۶- آدمیت، فریدون: اندیشه ترقی ص ۲۳. نیز نگاه کنید به ماشاءالله آجودانی: پیش زمینه‌های ادب مشروطه. فصل کتاب. شماره ۱۲ و ۱۳. سال چهارم. ۱۳۷۱-۷۲. صص ۳۵-۳۶.
- ۳۴۷- درباره‌ی این ترجمه و دیگر ترجمه‌ها و کتاب‌هایی که در همین دوره منتشر شده، نگاه کنید به: «پیش‌زمینه‌های ادب مشروطه». فصل کتاب. شماره ۱۲ و ۱۳. سال چهارم ۷۲-۱۳۷۱.
- ۳۴۸- نگاه کنید به بخش اول همین کتاب: «گذرگاه خشونت». ص ۲۱.
- ۳۴۹- آن نتیجه‌گیری از آن دکتر فریدون آدمیت است. نگاه کنید به اندیشه ترقی. صص ۲۶-۲۷.
- ۳۵۰- نجفی قوچانی: سیاحت شرق یا زندگینامه آقا نجفی قوچانی. تصحیح ر.ع. شاکری. چاپ دوم. ۱۳۶۲. تهران. انتشارات امیرکبیر. ص ۷۲.
- ۳۵۱- نراقی، ملاحمد: معراج السعاده. تهران. [بدون تاریخ]. انتشارات کتابفروشی اسلامیة. صص ۴۷ و ۴۸. اصل عربی معراج السعاده، با عنوان جامع السعاده از تالیفات پدر ملاحمد نراقی است. احمد نراقی آن را مختصر کرده و به فارسی برگردانده است. نگاه کنید به ص ۴ معراج السعاده.
- ۳۵۲- آقا نجفی قوچانی: سیاحت شرق... ص ۷۳.
- ۳۵۳- نراقی، ملاحمد: معراج السعاده. صص ۴۸ و ۴۹.
- ۳۵۴- آقا نجفی قوچانی: سیاحت شرق. ص ۳۴۷.
- ۳۵۵- نه تنها مجتهدان و فقها و صوفیه، حتی بسیاری از شاعران و نویسندگان

غیرصوفی هم با آمیزش فلسفه با دین و به‌طورکلی با تفکر و تعقل فلسفی از دیر باز مخالف بوده‌اند. در دنیای شعر فقط شاعرانی چون مولوی نبودند که پای استدلالیان را چوبین می‌دانستند. خاقانی هم می‌سرود:

فلسفه در سخن می‌آمیزید	وانگهی نام آن جدل منهدید
مرکب دین که زادهٔ عرب است	داغ یونانش بر کفل منهدید
قفل اسطورهٔ ارسطو را	بر در احسن الملل منهدید
نقش فرسودهٔ فلاطون را	بر طراز بهینِ جِلل منهدید
فلسفی مردِ دین می‌پندارید	حیز را جفت سام یل منهدید

دیوان خاقانی شروانی. به کوشش دکتر ضیاءالدین سجادی. چاپ سوم. تهران. ۱۳۶۸. انتشارات امیرکبیر. ص ۱۷۲.

۳۵۶ و ۳۵۷- آدمیت، فریدون: اندیشه ترقی. ص ۱۶. برای اصل نامه میرزا آقاخان نوری، نگاه کنید به: سفرنامه فرخ خان امین‌الدوله «مخزن الوقایع» نوشته حسین بن عبدالله سرابی. به کوشش کریم اصفهانیان و قدرت الله روشنی. چاپ دوم. ۱۳۶۱. تهران. انتشارات اساطیر. تصویر شماره ۳۶ و نیز ص ۲۷ یادداشت ایرج افشار با عنوان: بحثی در اسناد مربوط به فرخ خان، در همان کتاب.

۳۵۸- روزنامه‌ی ثریا در قاهره به مدیریت میرزا علی محمدخان کاشانی تأسیس شد. نخستین شماره‌ی آن در شنبه ۱۴ جمادی‌الآخر ۱۳۱۶ قمری، مطابق ۲۹ اکتبر ۱۸۹۸ میلادی منتشر گردید. از شماره ۲۷ سال دوم بر اثر اختلافاتی که پیش آمده بود، امور روزنامه‌ی ثریا به سید فرج‌الله تاجر کاشانی سپرده شد و او به انتشار آن پرداخت. میرزا علی محمدخان کاشانی که مدیر و مؤسس اصلی ثریا بود، از آن کناره گرفت و روزنامه‌ی پرورش را در قاهره انتشار داد. نخستین شماره‌ی پرورش با همان سبک و سیاق پیشین ثریا، در جمعه دهم شهر صفر ۱۳۱۸ قمری، مطابق ۸ ژوئن ۱۹۰۰ میلادی منتشر گردید. هر دو روزنامه به مدیریت علی محمدخان کاشانی، در بسط اندیشه‌ی آزادی‌خواهی نقش مهمی داشتند. نگاه کنید به تاریخ جراید و مجلات ایران. تالیف محمد صدر هاشمی. جلد دوم. چاپ دوم. ۱۳۶۸. اصفهان. انتشارات کمال. صص ۵۷ و ۵۸ و ۱۵۱ و ۱۵۵.

۳۵۹ تا ۳۶۱- زنجانی، شیخ ابراهیم: سرگذشت زندگانی من. عکس نسخه خطی. صص ۱۴۵ و ۱۷۱ و ۱۷۲ و ۲۶۶. زنجانی در بخشی از خاطراتش که مربوط است به سالهای ۱۳۱۲ تا ۱۳۲۰ قمری درباره‌ی این منابع و چگونگی آشنایی‌ش با مفاهیم جدید و مسائل سیاسی، چنین می‌نویسد: «کم‌کم من قدم به عالم

دیگری گذاشتم و اول تنبه من از خواندن حبل‌المتین کلکته و روزنامه پرورش مصر شد که از وضع جهان اشاراتی می‌کردند و ایران را بدبخت می‌شمردند و من در خلوت که آخوندی یا یک نفر عوام و مرید، آگاه نشود، [آنها را] خوانده و پنهان می‌کردم. میرزا علی اصغر خان مشیرالممالک که به یک درجه مایل به ترقی و تمدن و اطلاعات بود، محرمانه یک جلد کتاب به من داد که سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ بود و گفت احدی مطلع نشود. این را یک نفر از حجاج در میان اشیای سفر، در وسط لحاف از مصر آورده و محرمانه به من هدیه کرده، این کتاب قاچاق و ممنوع است. من گمان کردم از مطالب بابیه است که آخوندهای نادان ما مردم را از اطلاع بر خرافات اینها [بابیه] منع کرده... باری با ترس و لرز که مبدا کسی دانسته، مرا متهم به بابیگری کند، کتاب را گرفته پنهانی شبها خواندم. دیدم نویسنده واقعاً شخص بیدار وطن دوست ایران خواهی است که خواسته ایرانیان را از بدبختی و تاریکی و مردابی که در میان آن فرو رفته‌اند، آگاه کند. واقعاً یک دری از افکار به روی من باز کرد. بعد میرزا هاشم خان یک روز مرا ملاقات کرد و گفت، آخر شماها چرا باید تنها آخوند باشید، مگر دیانت از آگاهی و بصیرت مانع است؟ خوب است لامحاله رمان بخوانید. پرسیدم رمان چیست؟ گفت کتاب حکایت را می‌گویند که در فرنگستان رسم است. خیلی می‌نویسند و می‌خوانند. مانند حکایات قدیم ما، از نوش آفرین و شیرویه و الف لیله. گفتم من که زبان فرنگی نمی‌دانم. گفت چند کتاب ترجمه... هست من می‌دهم بخوانید. پس کتاب سه تفنگدار، جلد اول و دویم و سیم را محرمانه خواندم و وضع غریبی در ادای مطالب و طرز نوشتن دیدم. بعد کتاب کنت مونت کریستو را دادند خواندم و رمانهای کوچک دیگر. در آن سالها، سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ، از کتب «ضاله» محسوب می‌شد و خواندن آن موجب تکفیر، با این همه رندانی چون ناظم‌الاسلام کرمانی، برای خواندن آن و برای این که گرفتار تکفیر آخوندهای متعصب نشوند، به «حیله‌ی شرعی» متوسل می‌شدند. روز پنجشنبه هیجدهم ماه ذیحجه سال ۱۳۲۲ قمری که عده‌ای از فضلا در خانه‌ی ناظم‌الاسلام مهمان بودند، او بخشی از سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ را در میان جمع خواند و در همین مورد، در تاریخ بیداری ایرانیان نوشت: «این جواب را هم نگارنده با بعضی مهیا کرده بودیم که اگر گرفتار شویم و یکی از ملاها بر ما ایراد وارد سازد که این کتاب از کتب ضاله است، چرا می‌خواندید، به او بگوییم ما برای این که ردی بر آن بنویسیم و بعض مطالب آن را نقض کنیم، آن را می‌خواندیم.» نگاه کنید به تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. صص ۲۴۶ و ۲۴۹.

- ۳۶۲- نامه‌ی مورخ ۱۸۷۲ آخوندزاده به مسیو نیقلای. الفبای جدید و مکتوبات. ص ۲۹۹.
- ۳۶۳- الفبای جدید و مکتوبات. ص ۲۲۸.
- ۳۶۴- نامه‌ی مورخ ۱۸۷۰ آخوندزاده به علی خان قونسول ایران در تفلیس، الفبای جدید و مکتوبات. ص ۱۷۸.
- ۳۶۵- نامه‌ی مورخ ۱۸۷۱ آخوندزاده به روح‌القدس [ملکم]. الفبای جدید و مکتوبات. صص ۲۳۴ و ۲۳۵.
- ۳۶۶- نامه‌ی مورخ ۱۸۷۲ آخوندزاده به روح‌القدس ملکم خان، الفبای جدید و مکتوبات. ص ۲۸۰.
- ۳۶۷- شرح حال آخوندزاده به قلم خود او، الفبای جدید و مکتوبات. ص ۳۵۳. نیز نگاه کنید به مقالات میرزا فتحعلی آخوندزاده. گرد آورده باقر مومنی. ص ۱۴.
- ۳۶۸- نگارش مکتوبات کمال‌الدوله «از اواخر سال ۱۲۸۰ هجری قمری مطابق ۱۸۶۳ میلادی شروع و در اواسط سال ۱۲۸۲ قمری (۱۸۶۵ میلادی) پایان پذیرفته است.» نگاه کنید به مقدمه‌ی حامد محمودزاده بر مکتوبات کمال‌الدوله. چاپ باکو ۱۹۸۵. ص ۳.
- ۳۶۹- شرح حال آخوندزاده به قلم خود او. الفبای جدید و مکتوبات. ص ۳۵۴. نیز نگاه کنید به مقالات میرزا فتحعلی آخوندزاده. گرد آورده باقر مومنی. ص ۱۵.
- ۳۷۰ و ۳۷۱- آدمیت، فریدون: اندیشه ترقی. صص ۳۲۸ و ۳۲۹.
- ۳۷۲- دکتر فووریه: سه سال در دربار ایران. ترجمه‌ی عباس اقبال. تهران ۱۳۲۶ شمسی. ناشر کتابخانه علی اکبر علمی و شرکاء. ص ۱۲۶.
- ۳۷۳- نامه‌ی میرزا یوسف خان مستشارالدوله به آخوندزاده. الفبای جدید و مکتوبات. ص ۳۶۸.
- ۳۷۴- الفبای جدید و مکتوبات. ص ۲۹۰.
- ۳۷۵- آدمیت، فریدون: اندیشه ترقی. صص ۱۷۳ و ۱۷۴. این «یادداشت» که آدمیت از آن به «مقاله کوتاه» هم یاد کرده است، در واقع همان رساله‌ی کوتاه، معروف و شناخته شده‌ی ملکم است با عنوان «نوم و یقطه» که در مجموعه آثار میرزا ملکم خان، تدوین محیط طباطبایی هم آمده است. برای همین بخش از مطلب نقل شده درباره‌ی روزنامه‌ی عدلیه نگاه کنید به: «نوم و یقطه»، در مجموعه آثار

میرزا ملکم خان، ص ۱۷۴. وزیر مخاطب این رساله، میرزا حسین خان مشیرالدوله است که هنگام نگارش رساله (۱۲۸۸ قمری)، وزارت عدلیه‌ی دوره ناصرالدین شاه را هم در اختیار داشته است.

۳۷۶- ساسانی خان ملک: سیاستگران دوره قاجار. جلد اول. تهران. انتشارات بابک. ص ۷۱.

۳۷۷- نامه‌ی مارس ۱۸۷۱ به ملکم. الفبای جدید و مکتوبات ص ۱۹۷.
 ۳۷۸ و ۳۷۹- نامه‌ی ۲۸ مارس ۱۸۷۲ به ملکم. الفبای جدید و مکتوبات. ص ۲۷۹. ملکم در ۱۲۸۱ قمری، زمانی که در استانبول بود به تبعیت عثمانی درآمد. خان ملک ساسانی به استناد گزارش میرزا حسین خان مشیرالدوله (میرزا حسین خان در این زمان وزیر مختار ایران در عثمانی بود) به وزارت امور خارجه می‌نویسد: ملکم در نامه‌ای به میرزا حسین خان نوشته بود، «اگر دولت ایران او را وزیر مختار لندن نکند، اسرار دولتی را که در نزد اوست به عثمانیها خواهد فروخت. میرزا حسین خان هم مراتب را بطهران مینویسد. لیکن پیش از آنکه جوابی از طهران برسد، یک روز ملکم را در اسلامبول می‌بیند که با فینه قرمز عثمانی می‌گردد، سفارت تحقیق میکند، معلوم میشود تبعه عثمانی شده و با ماهی چهل لیره در وزارت امور خارجه اسلامبول مستخدم گردیده و هرچه دلش میخواهد به ایران می‌گوید.» نگاه کنید به سیاستگران دوره قاجار. جلد اول. ص ۱۲۹.

۳۸۰- نامه‌ی مورخ ۱۸۷۲ میلادی به مستشارالدوله. الفبای جدید و مکتوبات. صص ۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۷.

۳۸۱- الفبای جدید و مکتوبات. ص ۳۱۰. (این نامه تاریخ ندارد).

۳۸۲ تا ۳۸۴- آدمیت، فریدون: اندیشه ترقی. صص ۲۶۵-۲۶۸.

۳۸۵- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: سفرنامه صنیع‌الدوله مشهور به اعتماد السلطنه. به کوشش محمدگلبن. صص ۶۵-۶۷.

۳۸۶- امین‌الدوله، میرزا علی خان: خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین‌الدوله. ص ۵۲.

۳۸۷- دستخط شاه به میرزا حسین خان مشیرالدوله، از مجموعه اسناد سپهسالار. به نقل از آدمیت: اندیشه ترقی. ص ۲۷۱.

۳۸۸- امین‌الدوله، میرزا علی خان: خاطرات سیاسی. ص ۵۲.

۳۸۹- صنیع‌الدوله (محمدحسن خان اعتمادالسلطنه) درباره‌ی این سید صالح عرب، شرحی دارد که به خواندنش می‌ارزد. می‌نویسد: «علمای طهران با

[مشیرالدوله] نقاضت ورزیدند. از جمله علمایی که او را تکفیر میکردند و در طعن و لعنش غلو داشتند، مرحوم آقا سید صالح عرب بود. وقتی کاغذی بمهر صدراعظم [مشیرالدوله] نزد او بودند که برای مرافعه و مطلبی نگاشته بود، آقا سید صالح آن کاغذ را پاره کرد و به حوض انداخت و بعد گفت حوض هم نجس شد، آبش را خالی کنید. چهار پنج ماه بیشتر از این قضیه طول نکشید که من خود شبی مرحوم آقا سید صالح را در مجلس روضه‌خوانی صدراعظم دیدم که گلاباش در دست دارد و محض خصوصیت با صدراعظم به مردم گلاب می‌دهد و... من با مرحوم سید خصوصیتی داشتم، در مجلس صدراعظم چون بمحاذی من رسید، گلابم داد. من محض احترام او از جا برخاستم و دستش را بوسیده، آهسته گفتم شما که نوشته این زندیق را در حوض انداختید و آب حوض را هم نجس دانستید، چطور شده است که حالا در خانه او گلاب افشانی میفرمایید؟ مرحوم سید چون این سخن شنید، بطور تغیر بمن نگاهی کرده، گفت ای زندیق! اگر دیگر تکرار این مطلب بکنی، آشکارا تکفیرت میکنم. من دم در کشیدم و هیچ نگفتم. نگاه کنید به محمد حسن خان اعتمادالسلطنه: *صدرا التواریخ*. به کوشش محمد مشیری. چاپ دوم. تهران ۱۳۵۷. انتشارات روزبهان. صص ۲۷۹-۲۸۰.

۳۹۰ و ۳۹۱- آدمیت فریدون: *اندیشه ترقی*. ص ۲۷۴.

۳۹۲- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: *مرآة البلدان*. جلد ۲ و ۳. به کوشش

عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث. صص ۱۸۲۵ و ۱۸۲۶.

۳۹۳- نامه‌ی ناصرالدین شاه به میرزا حسین خان سپهسالار. (۴ شعبان ۱۲۹۰

قمری) به نقل از فریدون آدمیت: *اندیشه ترقی*. صص ۲۷۸ و ۲۷۹.

۳۹۴- نامه‌ی میرزا حسین خان به ملکم (سوم جمادی‌الاول ۱۲۹۱)، به نقل از

خان ملک ساسانی: *سیاستگران دوره قاجار*. صص ۸۶ و ۸۷.

۳۹۵- نامه‌ی میرزا حسین خان به شاه (رمضان ۱۲۹۲) به نقل از فریدون

آدمیت: *اندیشه ترقی*. صص ۲۸۰ و ۳۰۷.

۳۹۶- آدمیت می‌نویسد: در دوره بلافضل پیش از سپهسالار، چهار روزنامه دایر

بود. آن روزنامه‌ها عبارت بود از: «روزنامه دولت علیه ایران»، «دیگر» روزنامه

علمیه... سوم «روزنامه ملت سنیه ایران»، چهارم «روزنامه ملتی». نگاه کنید به *اندیشه*

ترقی ص ۳۸۶ (متن و حاشیه شماره ۱). اما همانگونه که در متن نوشته‌ام روزنامه‌ی

ملتی همان روزنامه ملت سنیه ایران است. اعلانی که در شماره‌ی ۵۹۱ روزنامه‌ی

دولت علیه ایران (مورخ هشتم ربیع‌الاول ۱۲۸۳) منتشر شده است، مشخصات آن

چهار روزنامه را به دست می‌دهد: «چون توجه ملوکانه در انتظام امور دولتی از همه جهت زیاده است و در طبع روزنامجات که در اداره وزارت علوم است، اهمتامی تمام فرموده‌اند، حکم قضا توأم، به اعتضادالسلطنه وزیر علوم صادر شده که در هر ماهی چهار طغرا روزنامه از این قرار طبع شود... اول روزنامه دولتی بدون تصویر، دوم روزنامه دولتی مصور [همان روزنامه دولت علیه ایران است]، سوم روزنامه ملتی که بطور آزادی نوشته شود، چهارم روزنامه علمی.» نیز مقایسه کنید با محمد صدرهاشمی، تاریخ جراید و مجلات ایران. جلد دوم. ص ۳۰۶.

۳۹۷ و ۳۹۸- صدر هاشمی، تاریخ جراید و مجلات ایران. جلد ۴، ص ۲۳۸.
۳۹۹- آدمیت، فریدون: اندیشه ترقی. ص ۳۹۲.

۴۰۰- نگاه کنید به: «روزنامه نگاری در ایران، در قرن سیزدهم»، کاوه، شماره ۶، سال دوم، (دوره جدید. نمره شوال ۱۳۳۹ قمری. ۸ ژوئن ۱۹۲۱ میلادی). ص ۱۶. نیز نگاه کنید به: تاریخ جراید و مجلات ایران. جلد اول. ذیل «الفارس». میرزا تقی خان سرتیپ در شماره‌ی اول روزنامه‌ی فرهنگ (دوم جمادی‌الاولی ۱۲۹۶ قمری، ۲۴ آوریل ۱۸۷۹ میلادی) شرحی از پیشینه‌ی کار خود در امر روزنامه‌نگاری و چگونگی انتشار روزنامه‌ی فارس (الفارس یا المنطبعة فی الفارس) به دست می‌دهد که نقل آن خالی از فایده نیست. می‌نویسد: «بنده نگارنده که اکنون زیاده از نه سال است بشرف چاکری و ملازمت آستان مبارک حضرت... شاهنشاه زاده اکرم افخم ظل السلطان مسعود میرزا... قرین مفاخرت و مباحاتم، بروزگار فرمانفرمایی شاهنشاه زاده معظم در مملکت فارس، جریده حوادث و صحیفه وقایع آن مرز و بوم را به سال ۱۲۸۹ هجری بنوعی شایسته و بایسته بطبع رسانیده، منتشر میساخت. جمعی از هموطنان و گروهی از غیرتمندان را دلپسند و بعضی از دانشمندان نیکو نهاد و برخی از بخردان پاکتراد را از دور و نزدیک، مطلوب و مرغوب افتاده بود. یکسال پیوسته، تکمیل و انتشار «روزنامه فارس» روز افزون بود تا آنکه شخصی عاری از انصاف و حقوق بشریت و بری از صفات تمدن و لوازم تربیت، محض اغراض شخصی... مرا از طبع روزنامه ممنوع و فارغ البال نمود...»

۴۰۱- آدمیت، فریدون: اندیشه ترقی. ص ۳۸۷. برای این که با چند و چون حدود مسئولیت صنایع الدوله در اداره‌ی نشریات دولتی آشنا شویم، عین نوشته‌ی او را که به صورت اعلان در نخستین شماره‌ی روزنامه ایران منتشر شده است، نقل می‌کنم. در این اعلان، صنایع الدوله تصریح می‌کند که مسئولیت درستی و نادرستی «اخبار رسمی داخله و خارجه»، با اوست. می‌نویسد: «اسم روزنامه برحسب اراده علیه

ملوکانه تغییر کرد. روزنامه دولتی و علمی و ملتی که سابق بود، مبدل به یک روزنامه شد موسوم به ایران که در او من بعد اخبار رسمی داخله و هم اخبارات رسمی و غیررسمی خارجه و مسائل علمیه و اعلانات تجارتنی و غیره مندرج خواهد بود. مسوولیت این خانه‌زاد دولت جاوید آیت، در اخبار رسمی داخله و خارجه است که در این اخبار اگر مطلبی برخلاف واقع نوشته و طبع شود، این خانه زاد باید مواخذه بشود... اما از اخبار غیررسمی که هرکسی آزاد است هرچه می‌خواهد بنویسد، روزنامه ابداً مسوولیتی ندارد. اخبار غیررسمی چنانکه در سایر دول آزاد است، در این روزنامه آزاد خواهد بود.» ایران، شماره اول. یازدهم محرم ۱۲۸۸. نیز نگاه کنید به محمد صدر هاشمی، تاریخ جراید و مجلات ایران. جلد اول. ص ۳۰۶.

۴۰۲- به نقل از آدمیت: اندیشه ترقی. ص ۳۹۰.

۴۰۳- صدر هاشمی، محمد: تاریخ جراید و مجلات ایران. جلد ۴، ص ۴۳.

۴۰۴- «شرف»، نمره اول. غره محرم ۱۳۰۰، ص ۲. نگاه کنید به دوره

روزنامه‌های شرف و شرافت. با مقدمه و فهرس جواد صفی‌نژاد. تهران ۱۳۶۳. انتشارات یساولی.

۴۰۵ و ۴۰۶- برای تمامی آن اطلاعات ارزشمند نگاه کنید به آدمیت، فریدون:

اندیشه ترقی. صص ۳۸۸ و ۳۸۹.

۴۰۷ و ۴۰۸- اقبال، عباس: «تاریخ روزنامه‌نگاری در ایران»، مجله‌ی یادگار.

سال اول. شماره ۷، صص ۱۲ تا ۱۷. در جلد چهار تاریخ جراید و مجلات ایران، از این روزنامه در حرف لام، زیر عنوان «لاپاتری» یاد شده و مؤلف چنین گمان کرده است که روزنامه فقط به زبان فرانسه بوده است. حال آن که روزنامه‌ی وطن به دو زبان فارسی و فرانسه منتشر شده و بنا بود که به همین دو زبان منتشر گردد. شاید به جهت همین اشتباه، نام روزنامه در حرف واو و زیر عنوان «وطن»، در تاریخ جراید و مجلات ایران نیامده است. مأخذ صدرهاشمی، نوشته‌ی محمدعلی تربیت در شماره‌ی ۱۲، سال چهارم مجله تعلیم و تربیت و نیز مطالبی است که در روزنامه‌ی کاوه در شماره پنجم و ششم، سال دوم (دوره جدید) آمده است. نگاه کنید به جلد چهارم تاریخ جراید و مجلات در ایران. صص ۱۷۶ و ۱۷۷.

۴۰۹- صدر هاشمی، محمد: تاریخ جراید و مجلات ایران. جلد ۴ صص

۲۰۴ و ۲۰۳.

۴۱۰- تاریخ آخرین سال انتشار مریخ در کتاب اندیشه ترقی، ۱۲۹۶ قمری

نوشته شده و اشتباه چاپی است. صحیح آن ۱۲۹۷ قمری است.

۴۱۱- تعبیر «خارج خوانی» یا «ناهمزمان خوانی» را از آن جهت به کار گرفته‌ام تا شیوه‌ای از خواندن و یا در واقع شیوه‌ای از بدخواندن و درست نخواندن متون را به دست دهم. هر نوشته‌ای آن‌گاه درست خوانده و درست فهمیده می‌شود که در متن فرهنگ و تاریخ همان عصر و زمانی که نوشته شده است، درست خوانده شود. امروز مفاهیمی که ما از «آزادی»، دولت (state) و ملت (nation) در ذهن داریم، قطعاً با مفاهیم «آزادی»، دولت (به معنی سلطنت) و ملت (به معنی شریعت و پیروان شریعت)، در دو‌یست سال پیش در ایران، تفاوت‌های اساسی و بنیادی دارد. اگر این تفاوت‌ها را در نظر نداشته باشیم و در یک متن تاریخی مربوط به دو‌یست سال پیش، کلمات «آزادی»، «ملت» و «دولت» را، نه به معنایی که در آن زمان داشته‌اند، بلکه به معنایی بخوانیم که در زمان ما رایج است، آن متن تاریخی را «ناهمزمان» و خارج از زمان خودش خوانده‌ایم. طبیعی است که با «ناهمزمان» خواندن متنی، دچار اشتباه‌های فاحشی در تعبیر و تفسیر و تحلیل گردیم. چنین اشتباه‌هایی، آن‌جا که با مطالعه‌ی تاریخ یک کشور سروکار داریم، گاه می‌تواند به معنی واقعی کلمه فاجعه‌آمیز باشد و باعث آشفته‌گی‌های بسیاری در تفکر تاریخی گردد.

۴۱۲- یکی از نمونه‌های بارز این نوع اشتباه خواندن کلمات، ترکیبات و مصطلحات، نمونه‌ای است که در کتاب فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، رخ داده است. قصدم از طرح این نمونه، بی‌ارج کردن کار آدمیت نیست. ارزش و اعتبار نوشته‌های پراهمیت او بر کسی که با تاریخ این دوره سروکار دارد، پوشیده نیست. نقل این نمونه، می‌تواند نشان دهد که عدم دقت در خواندن بعضی مصطلحات و ترکیبات زبان، چه نتایجی می‌تواند به بار آورد. وقتی مورخ و محقق پروسواسی چون آدمیت دچار این گونه لغزش‌ها بشود، حساب دیگران از پیش روشن است. آدمیت درباره‌ی برقرار شدن مجدد «مجلس شورای کبریا» در دوره‌ی ناصرالدین شاه، به دستخط شاه استناد می‌کند تا نشان دهد که نوآوری‌های عصر سپهسالار و مهم‌تر از آن، «نفوذ روح زمان» بر ناصرالدین شاه چگونه بوده است. شاه این بار مجلس شورای کبریا را در ذی‌عقده‌ی ۱۲۹۲ افتتاح کرد. آدمیت می‌نویسد: «وزیران فعلی و برخی از درباریان و شاهزادگان بیکار داخل مجلس شدند. لازم افتاد آقاابراهیم امین‌السلطان آبدارباشی هم به عضویت آن سرافراز آید... در دستخط شاه که بعنوان امین‌الملک ناظم مجلس، دو سه هفته بعد صادر گردید، سخنی آمده شنیدنی: اهالی مجلس در گفتگو و حرف آزاد هستند، و هر چیزی را باید بدون شائبه هیچ غرض و بدون هیچ ترس و واهمه، تقریر نمایند.

فی‌المثل از صنف نعال اگر شخصی برخیزد و بر وزرای بزرگ ایرادی وارد بیاورد، و بگوید تو فلان کار را نفهمیده کردی به این دلیل، نباید آن وزیر کدورتی حاصل کند، بلکه هیچ حق ندارد. باید کاری که میکند، جواب آن شخص را موافق قاعده، یا رد نماید یا اذعان نماید.» آدمیت پس از نوشتن آن سطرها و نقل دستخط شاه چنین نتیجه می‌گیرد و می‌نویسد: «اینکه ایرادگیری مرد نعلبند هیچ ربطی با کار آن شورای کبرا نداشت، بماند. و نیز از این مطلب که خبرگی آن مرد پیشه‌ور در کار خویش بیشتر از دانایی اکثر آن بزرگان در فن حکومت بود، بگذریم. اما اینکه آن سخن از قلم شاه جسته، نفوذ روح زمان را میرساند.» نگاه کنید به اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار. صص ۲۹۲-۲۹۳.

اما واقعیت این است که آدمیت عبارت را غلط خوانده است و اشتباه دریافته است. «صنف نعال» یک غلط فاحش و آشکار است و چنین چیزی در دستخط شاه نیامده است. صحیح آن «صف نعال» است به معنی کفش کن و پایین‌ترین قسمت مجلس که قاعدتاً افراد کم‌اهمیت‌تر در آنجا می‌نشستند. صدر مجلس به بزرگان اختصاص داشت. منظور شاه این بود که همه اعضای مجلس شورای کبرا، چه بلند پایگان و چه دون‌پایگان، در ابراز عقیده آزادند. (برای صورت صحیح دستخط شاه نگاه کنید به *مرآة البلدان*، تألیف محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، جلد ۲ و ۳، ص ۱۷۷۳ و نیز نگاه کنید به حواشی *خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین‌الدوله*، صص ۵۵ و ۶۷). راستی نعلبند آدمی را با شورای دربار شاه، آن هم ناصرالدین شاه چه کار بود که در کنار وزیران و شاهزادگان بنشیند و در امور دولت شاه نظر دهد؟ در ضمن آقا ابراهیم امین‌السلطان آبدارباشی، یک قهوه‌چی یا آبدار باشی معمولی نبود. قدرت او و نفوذ کلمه‌ی او در شاه از بسیاری از وزرا و درباریان بیشتر بود و در دربار شاه، مقام و منزلت خاصی داشت. دیگر آن که ظاهراً میرزا ابراهیم امین‌السلطان در این دوره (سال ۱۲۹۲ قمری) عضو مجلس شورای کبرا نبوده است. این احتمال را از آن جهت داده‌ام که اعتمادالسلطنه در *مرآة البلدان*، (جلد ۲ و ۳، ص ۱۷۹۹) در وقایع ربیع‌الاول سال ۱۲۹۴ قمری می‌نویسد، «آقا محمد ابراهیم امین‌السلطان به لقب جنابی ملقب و از اجزای دارالشورای کبری گردید.»

۴۱۳ و ۴۱۴- امین‌الدوله، میرزا علی‌خان: *خاطرات سیاسی*، صص ۶۱ تا ۶۳.

۴۱۵- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: *مرآة البلدان*. جلد ۲ و ۳. صص

۱۸۲۰-۱۸۲۱.

۴۱۶- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: *صدرالتواریخ*. ص ۲۷۷.

۴۱۷- برای شرح حال او نگاه کنید به اعتمادالسلطنه: روزنامه خاطرات. نیز ناظم الاسلام کرمانی: تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. صص ۱۷۰-۱۷۷. مهدی بامداد: تاریخ رجال ایران. جلد چهارم. صص ۴۹۰-۴۹۳. فریدون آدمیت: فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران. چاپ اول. تهران. ۱۳۴۰. انتشارات سخن. صص ۱۸۲-۱۹۸؛ حامد الگار: میرزا ملکم خان. ترجمه جهانگیر عظیمیا. چاپ اول. تهران. انتشارات مدرس. صص ۱۴۷ تا ۱۴۹.

۴۱۸- در روزنامه‌ی دولت علیه ایران، (پنجشنبه شانزدهم شهر جمادی الاخری ۱۲۸۱ قمری، شماره ۵۶۵، ص ۶) آمده است: «میرزا یوسف خان در مأموریت کارپردازی حاجی ترخان و بعد از آنکه بسمت شارژدفری مأمور سفارتخانه این دولت، مقیم پترپورغ شده بود... و از وقتیکه در تفلیس بصف جنرال قونسولگری که عبارت از کارپردازی اول باشد، اختصاص حاصل کرد... به اعطای یک قطعه نشان از درجه دوم سرتیپی و حمایل مخصوص بارتبه آن مفتخر و سرافراز گردید.» نگاه کنید به متن تجدید چاپ شده روزنامه‌ی دولت علیه ایران، جلد ۲. از انتشارات کتبخانه ملی جمهوری اسلامی ایران. ۱۳۷۲. ص ۷۳۴.

۴۱۹- نامه مستشارالدوله به آخوندزاده، به تاریخ پنجشنبه ۲۱ صفر ۱۲۸۳ قمری. به نقل از الفبای جدید و مکتوبات. ص ۳۶۱.

۴۲۰- الفبای جدید و مکتوبات. ص ۹۰.

۴۲۱- در روزنامه‌ی دولتی، نمره ۶۰۲، پنجشنبه چهارم محرم ۱۲۸۴، ص ۴ آمده است: «میرزا یوسف خان سرتیپ... به منصب شارژ دفری مأمور سفارت پاریس گردیده...» نیز در روزنامه‌ی دولتی نمره ۶۳۹، پنجشنبه دوم ذی القعدة ۱۲۸۶ قمری، ص ۲ آمده است: «میرزا یوسف خان شارژ دفر این دولت قوی شوکت که در پاریس اقامت داشت، این اوقات احضار شده [و به جای او] نظر آقا... به اعطای منصب شارژ دفری دولت فرانسه... سرافراز... و دوازدهم شهر شوال عازم محل مأموریت خود گردید.» نگاه کنید به روزنامه‌ی دولت علیه ایران. جلد دوم متن تجدید چاپ شده. صص ۹۸۵ و ۱۲۰۲.

۴۲۲- راین، اسماعیل: فراموشخانه و فراماسونری در ایران، جلد اول. چاپ سوم. تهران ۱۳۵۷. ناشر امیرکبیر. ص ۴۷۷.

۴۲۳- آخوندزاده، میرزا فتحعلی: مکتوبات کمال الدوله. ص ۵۹. نیز نگاه کنید به اسماعیل راین: فراموشخانه و فراماسونری در ایران. جلد اول. صص ۴۶۰-۴۵۹.

۴۲۴- آل احمد، جلال: غرب زدگی. ص ۸۰. حاشیه شماره ۲.

- ۴۲۵- آخوندزاده. میرزا فتحعلی: الفبای جدید و مکتوبات. ص ۳۳۳.
- ۴۲۶- اعتمادالسلطنه: مرآة البلدان. جلد ۲ و ۳ ص ۱۶۶۱.
- ۴۲۷- نامه ۷ جمادی الثانی ۱۲۸۸ قمری میرزا یوسف خان به آخوندزاده. نگاه کنید به الفبای جدید و مکتوبات. ص ۳۹۹.
- ۴۲۸ و ۴۲۹- اعتمادالسلطنه: مرآة البلدان. جلد ۲ و ۳. ص ۱۶۹۹. نیز همان جلد، ص ۱۸۰۰.
- ۴۳۰- اعتمادالسلطنه: تاریخ منتظم ناصری. جلد سوم. به تصحیح دکتر اسماعیل رضوانی. چاپ اول. ۱۳۶۷. ناشر دنیای کتاب. صص ۲۰۳۸ و ۲۰۳۹.
- ۴۳۱- به نقل از مهدی بامداد: تاریخ رجال ایران. جلد ۴ ص ۴۹۲.
- ۴۳۲- امین الدوله، علی خان: خاطرات سیاسی. صص ۱۴۸ و ۱۷۳. نیز مقایسه کنید با مهدی بامداد. تاریخ رجال ایران. جلد ۴ ص ۴۹۳.
- ۴۳۳- آدمیت، فریدون: فکر آزادی. ص ۱۸۶.
- ۴۳۴- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان: یک کلمه. صص ۲۱-۴۷. و نیز نگاه کنید به فکر آزادی. صص ۱۹۰ تا ۱۹۲.
- ۴۳۵- برای متن کامل آن نامه نگاه کنید به: عصر بی خبری یا تاریخ امتیازات در ایران. تألیف ابراهیم تیموری. چاپ چهارم. ۱۳۶۳. انتشارات اقبال. صص ۱۲۵ و ۱۲۶.
- ۴۳۶- اعتمادالسلطنه که از مخالفان و دشمنان مشیرالدوله بود، چندسالی پس از مرگ او، در شرح حالش چنین نوشت: «میرزا حسین خان مشیرالدوله صدراعظم، به جمیع حکام، تعلیقه مشروحه‌ی نگاشت که دیناری بر عایا احجاف نکنند و باسم تفاوت عمل و استصوابی و سایر عنوانات مختلفه، دیناری مأخوذ ندارند. این تعلیقه، به هر ولایتی که رفت مردم آنجا آسوده میشدند و حکام و رؤسای تلگرافخانه مجبور بودند که باید این تعلیقه را در مساجد جامعه ولایات، قرائت نمایند که جمیع رعایا اصفا کنند. از اینگونه احکام زیاد صادر کرد و هیچگونه از حکام قدرت تخلف نداشتند... جای اشتباهکاری و عذر نبود... و عذر احدی مسموع نمیشد.» نگاه کنید به اعتمادالسلطنه: صدرالتواریخ. ص ۲۶۸. نیز چنان که در متن به استناد تحقیق ارزشمند آدمیت نشان داده‌ایم، انگیزه‌ی اصلی در پذیرش قرارداد زیان‌بار رویترا، حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران بود که عملاً به واسطه‌ی تجاوزات روسیه به خاک ایران، از مدت‌ها پیش در خطر افتاده بود. شاه و مشیرالدوله می‌اندیشیدند که با اعطای آن امتیاز، دولت انگلیس عملاً مجبور خواهد شد که به جهت حفظ منافع اتباع

خود، مانع تجاوزات روسیه به خاک ایران شود و در نهایت، استقلال ایران حفظ گردد. این موضوع در مکالمات و مکاتبات صدراعظم و نمایندگان او با مسئولان وزارت امور خارجه‌ی انگلیس به کرات مطرح شده بود. بعضی از سیاست‌پیشگان انگلیس هم که در سال‌های اخیر به نحوی درباره‌ی این قرارداد سخن گفته‌اند، صریحاً به انگیزه‌ی اصلی شاه و مشیرالدوله در انعقاد آن قرارداد برای حفظ استقلال ایران، اشاره کرده‌اند. نگاه کنید به Wright Denis: THE ENGLISH AMONGST THE PERSIANS. London 1977. p: 103.

۴۳۷- کرمانی، ناظم‌الاسلام: تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. ص ۱۶۹.
 ۴۳۸- بامداد، مهدی: تاریخ رجال ایران. جلد چهارم. ص ۴۹۳. و نیز نگاه کنید به تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. ص ۱۷۱.
 ۴۳۹- نگاه کنید به فهرست کتابهای چاپی فارسی. گردآورده خانابا مشار. زیر عنوان‌های یاد شده.
 ۴۴۰- کرمانی، ناظم‌الاسلام: تاریخ بیداری ایرانیان. بخش اول. صص ۱۷۳ تا ۱۷۷.

۴۴۱- الگار، حامد: میرزا ملکم خان. ص ۱۴۹. متن و حاشیه شماره ۴۴.
 ۴۴۲- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان: یک کلمه. صص ۴۹ و ۵۱ و ۵۲.
 ۴۴۳- به نقل از آدمیت: اندیشه ترقی. ص ۳۹۹.
 ۴۴۴- رشدیه، میرزا حسن: «خاطرات رشدیه». نسخه خطی. جلد اول. ص ۵.
 این نسخه که دو صفحه‌ی اول آن افتاده است و از صفحه‌ی ۳ آغاز می‌شود، حاوی شرح حال مفصل رشدیه است که به خط خود او نوشته شده است. متأسفانه عنوان آن نیز مشخص نیست. «خاطرات رشدیه» عنوانی است که من به آن داده‌ام. تاریخ نگارش متن هم دقیقاً معلوم نیست. قطعاً در روزگار پیری و کهن سالی رشدیه به نگارش درآمده است، چرا که یک جا می‌نویسد: «قریب شصت سال قبل روزنامه‌ای بنام اختر... بدست پدرم دادند که نوشته بود...» (ص ۵ متن) و این ماجرا باز می‌گردد به سالهای ۱۲۹۷ و ۱۲۹۸ قمری. بنابراین اگر رشدیه در آن دوره بیست ساله بوده باشد، (تاریخ تولد او سال ۱۲۷۸ قمری است)، ظاهراً باید این نسخه در اواخر عمر او یعنی در ۸۰ سالگی، در ۱۳۵۶ قمری نوشته شده باشد. او در سال ۱۳۶۳ قمری در گذشته است. اینها فقط احتمالات است. رشدیه جلد دومی هم برای این نوشته در نظر گرفته بود، در پایان این نسخه می‌نویسد: «باقی وقایع در جلد دوم.» (ص ۱۶۷ متن). هیچ اطلاعی در دست نیست که بدانیم رشدیه جلد دوم این متن را نوشته است

یا نه. این نسخه گرچه همچنان که در متن نشان داده‌ام، در ذکر تاریخ سال‌ها، مغشوش و مغلوط است، اما حاوی اطلاعات ارزنده‌ی بسیاری درباره‌ی زندگی او و چگونگی وضع معارف ایران است. با این همه مثل بسیاری از خاطرات دیگر، از خودستایی، اغراق و مبالغه و گزافه‌گویی خالی نیست. بخش‌هایی از مطالب این نسخه، به‌عینه یا به‌صورت نقل به‌مفهوم، در کتاب *سوانح عمر و زندگانی پیر معارف*، رشدی به‌بازگو شده است. به‌ضمیمه‌ی این نسخه، دست‌نوشته‌ی کوتاه و بسیار مختصری در ۱۱ صفحه وجود دارد که ظاهراً در سال ۱۳۴۰ قمری با عنوان «معارف‌خواهان بخوانند» نوشته شده است. و مقاله‌ای است که شرح ماجرای تأسیس نخستین مدرسه‌ی ایروان و تبریز در آن بازگو شده است. روی سخن آن با اعضای «کمیسیون معارف» وقت است. این نسخه‌ها را انسان فرهیخته خانم شهلا لاهیجی با گشاده‌دستی و بزرگواری در اختیارم نهاده‌اند و اصل آنها با پاره‌ای نامه‌ها و اطلاعاتی‌ها به‌طور موقت و امانت در «کتابخانه مطالعات ایرانی» در لندن نگهداری می‌شود.

۴۴۵- رشدی، میرزا حسن: [خاطرات رشدی]، خطی. صص ۶۹ و ۷۰ و ۸۲ تا

۸۸ و ۹۱.

۴۴۶- رشدی میرزا حسن: معارف‌خواهان بخوانند. خطی. صص ۱ و ۸.

۴۴۷- نگاه کنید به شمس‌الدین رشدی: *سوانح عمر*. ص ۲۴. نیز نگاه کنید به

فخرالدین رشدی: *زندگینامه پیر معارف*، رشدی. ص ۲۱.

۴۴۸- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: *مرآة البلدان*. جلد ۲ و ۳. صص ۱۸۰۹

و ۱۸۱۹.

۴۴۹- دکتر فووریه: *سه سال در دربار ایران*. صص ۲۹ و ۳۷ و ۴۹.

۴۵۰- یک نمونه از این «سرکاغذ» در *راهنمای کتاب* سال ۲۱ شماره

(۸-۱۲)، در بخش «اسناد و مدارک حاج میرزا حسن رشدی»، منتشر شده است. کپی

نمونه‌هایی از این «سرکاغذ»ها و نامه‌های رشدی نیز در «کتابخانه مطالعات ایرانی» در

لندن، وجود دارد.

۴۵۱- نگاه کنید به *سوانح عمر*. ص ۲۵. نیز نگاه کنید به: هما ناطق، *کارنامه*

فرهنگی فرنگی در ایران. چاپ اول. پاریس. بهار ۱۳۷۵. ناشر: انتشارات خاوران.

ص ۶۴.

۴۵۲ و ۴۵۳- ناطق، هما: *کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران*. ص ۶۴. نیز خانم

ناطق در مورد تعداد شاگردان مدرسه‌ی رشدی می‌نویسد که «ارقامی که بستگان

رشدی به دست داده‌اند... سخت مبالغه‌آمیزند» و استدلال می‌کند که «تا انقلاب

مشروطه نه تنها شمار دانش آموزان هیچ‌یک از مدارس دو زبانه تبریز، هرگز از ۱۰۰ تن فراتر نرفت، بلکه به گفته‌ی "بولتن آلیانس فرانسه" که در این تاریخ مدرسه رازیر بال خود داشت، تا ۱۹۰۵ (۱۳۲۳ ق) یعنی یک سال پیش از انقلاب و پس از آنکه مدرسه رشدیه چندین بار باز و بسته شده بود، هنوز تعداد دانش آموزانش از ۱۵ تن نمی‌گذشت.» (ص ۶۴) همان گونه که در متن گفته‌ام، مدرسه‌ای که رشدیه در تبریز بنیان نهاد، مدرسه‌ی دوزبانه نبود و حتی به گفته‌ی کسروی، مدیر آن از ترس ملایان «چیزی از دانشهای نوین نمی‌آموخت و پروای بسیار مینمود.» (کسروی، تاریخ مشروطه. ص ۲۱). این مدرسه پس از چندین بار باز و بسته شدن، در آخرین دوره‌اش در دوره‌ی ناصری یعنی در ۱۳۱۲ قمری، تدریس صرف فرانسه هم جزو برنامه‌های درسی آن بود. اما بعدها در دوره‌ی مظفرالدین شاه، زمانی که رشدیه در تبریز نبود، مدرسه‌ی رشدیه تبریز در دوره‌ای، مدرسه‌ی دوزبانه شد و عده‌ای دانش آموز داشت که زبان فرانسه هم تحصیل می‌کردند و در همین دوره از «آلیانس» کمک می‌گرفت. این که در فهرست منتشره آلیانس، تعداد شاگردان مدرسه‌ی رشدیه تبریز تا ۱۹۰۵ (۱۳۲۳ قمری)، یعنی یک سال قبل از اعلان مشروطیت، پانزده نفر عنوان شده است، معنایش این نیست که همه‌ی دانش آموزان مدرسه‌ی رشدیه، به این ۱۵ نفر محدود می‌شد، این پانزده نفر، نشان دهنده‌ی تعداد آن عده از دانش آموزان است که تحصیل زبان فرانسه می‌کردند و از کمک و یاری آلیانس برخوردار بودند. ۴۵۴ و ۴۵۵- رشدیه، میرزا حسن: [خاطرات رشدیه]. صص ۹۰، ۹۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۵۴ و ۱۵۷.

۴۵۶ و ۴۵۷- دولت آبادی، یحیی. حیات یحیی. جلد اول صص ۱۸۳ تا ۲۰۵.

۴۵۸- میرزا علی محمدخان مجیرالدوله کاشانی، شیخ مهدی عبدالرب آبادی ملقب به شمس‌العلماء، محمدحسین خان ادیب‌الدوله، محمد باقرخان اعتمادالسلطنه، حاج محمد حسن امین‌الضرب، حاج حسین آقا امین‌الضرب، میرزا علی اکبر خان ناظم‌الاطباء کرمانی، میرزا غیاث‌الدین ادیب کاشانی، محمداسماعیل خان آجودان باشی، حاج شیخ مهدی شریف کاشانی، از جمله کسانی‌اند که به مرور به عضویت انجمن معارف درآمدند. نگاه کنید به دولت آبادی، حیات یحیی. جلد اول. صص ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲ و ۱۹۸.

۴۵۹- احتشام‌السلطنه: خاطرات احتشام‌السلطنه. صص ۳۲۴، ۳۲۶ و ۵۹۸. قضاوت‌های احتشام‌السلطنه درباره‌ی اقدامات فرهنگی امین‌الدوله و به‌طورکلی

درباره‌ی کارنامه‌ی سیاسی او، به اغراض شخصی یا سوء تفاهم‌های بسیاری آلوده است. گرچه *خاطرات احتشام السلطنه* در میان خاطرات مشابهی که نوشته شده است. از مزیت‌های بسیار برخوردار است و خود او نیز از راست‌کردارترین و پاک‌دامن‌ترین سیاستمداران این دوره است، اما در قضاوت‌هایش درباره‌ی اقدامات فرهنگی امین‌الدوله، جانب انصاف را از دست نهاده است. قصدم مبرا جلوه دادن امین‌الدوله نیست. او هم مثل دیگر سیاستمداران ما پست و بلند زندگی خود را داشته است و کارنامه‌ی سیاسی او از اشتباه و خطا مبرا نیست. (برای مثال نگاه کنید به *خاطرات احتشام السلطنه* صص ۲۸۱ تا ۳۰۸). اما منصفانه‌ترین قضاوت‌ها درباره‌ی کارنامه‌ی فرهنگی امین‌الدوله، از آن یحیی دولت‌آبادی است. حیات یحیی، دقیق‌ترین و مستندترین سندی است که درباره‌ی فعالیت‌های فرهنگی این دوره در دست است. هم احتشام السلطنه و هم دولت‌آبادی سهم درخشانی در پیشبرد معارف و فرهنگ در ایران داشته‌اند.

۴۶۰ و ۴۶۱- دولت‌آبادی، یحیی: *حیات یحیی*. جلد اول. صص ۲۰۶ و

۲۰۷.

۴۶۲- سپهر، عبدالحسین خان ملک المورخین: *مرآةالوقایع مظفری و یادداشت‌های ملک المورخین*. با تصحیحات و توضیحات و مقدمه‌های دکتر عبدالحسین نوایی. چاپ اول. تهران. انتشارات زرین. ص ۲۲۴ *مرآةالوقایع*.

۴۶۲ و ۴۶۴- کرمانی، مجدالاسلام: *تاریخ انحطاط مجلس*. صص ۱۶۴-۱۶۵.

۴۶۵- سپهر، عبدالحسین خان: *مرآةالوقایع مظفری*. ص ۱۰۷. سپهر در ادامه‌ی

همان مطلب می‌نویسد: «چون دولت نفوذ آنها [روحانیون] را نمیخواست، مقرر داشت که از نقره نشانی ساختند و این کلمه بر آن کنده بود: «موسائی» و چند ماهی یهود استعمال کردند و بقبای خود آویختند. بعد از آن متروک داشتند.»

۴۶۶- معیرالممالک، دوستعلی خان: *رجال عصر ناصری*. چاپ اول. تهران.

۱۳۶۱. ناشر: نشر تاریخ ایران. صص ۷۰ و ۷۱. در متن چاپ شده به جای ۱۳۱۵

قمری، ۱۳۱۰ آمده است که قطعاً اشتباه است. از آن بدتر، سال درگذشت امین‌الدوله، ۱۳۱۷ قمری ضبط شده است (ص ۷۱)، حال آن که امین‌الدوله در

۱۳۲۲ قمری درگذشته است. در متن چاپی "رجال عصر ناصری"، غلط‌های فاحش

از آن دست که برشمرده‌ایم، کم نیست. جالب آن است که ناشر کتاب، «نشر تاریخ ایران» است.

۴۶۷- کرمانی، مجدالاسلام: *تاریخ انحطاط مجلس*. صص ۱۶۷ و ۱۶۸.

۴۶۸- برای همه‌ی آن نقل قول‌ها نگاه کنید به عبدالحسین خان سپهر «ملک المورخین»: *مرآة الوقایع مظفری*. صص ۱۸۳ و ۲۲۴.

۴۶۹- درباره‌ی این هردو وام نگاه کنید به: [صفایی، ابراهیم] *نهضت مشروطه ایران بر پایه اسناد وزارت امور خارجه*. تهران. چاپ اول. ۱۳۷۰. ناشر: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وابسته به وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران. صص ۲۷ تا ۳۳. این کتاب بر پایه‌ی اسناد موجود در آرشیو وزارت خارجه و با پژوهش و نگارش ابراهیم صفایی و با دیباچه‌ی علی‌اکبر ولایتی منتشر شده است. گرچه در مشخصات کتاب‌شناسی آن، نام ابراهیم صفایی نیامده است، اما هم در دیباچه‌ی کتاب و هم در یادداشتی که صفایی با عنوان «سرآغاز کوتاه»، بر کتاب نوشته است، تصریح شده است که نویسنده‌ی کتاب و بررسی‌کننده اسناد، ابراهیم صفایی است. در حقیقت خواسته‌اند گزارشی از انقلاب مشروطه، آن گونه که مورد تأیید دولت و حکومت باشد، ارائه دهند. کتاب، حاوی پاره‌ای اسناد و اطلاعات ارزشمند است، گرچه ظاهراً سعی شده است که در نقد و نقل اسناد برگزیده، بی‌طرفی نشان دهند، اما جانبداری در قضاوت‌ها و تفسیرها را جای کتاب می‌توان دید. برای نمونه از آن همه مخالفت روحانیون با اقدامات مترقیانه‌ی امین‌الدوله در کار آموزش و معارف، نشانی در کتاب نیست و کم و بیش سعی شده است که انقلاب مشروطه را دست‌پخت سفارت انگلیس و توطئه و سازش دو دولت انگلیس و روس قلمداد کنند. با این همه کتاب از جهت اشمال بر پاره‌ای از اسناد وزارت امور خارجه، درخور نگرش است.

۴۷۰- امین‌الدوله، میرزا علی خان: *خاطرات سیاسی امین‌الدوله*. ص ۲۳۶. در مقدمه‌ی حافظ فرمانفرمایان بر *خاطرات سیاسی امین‌الدوله* تصریح شده است که این کتاب «تا صفحه ۲۴۷ به قلم خود امین‌الدوله است، ولی از آن صفحه تا انتهای کتاب را... شخص دیگری نوشته است.» اما واقعیت این است که در متن کتاب در بسیاری جاها، شیوه‌ی نقل مطالب، نشان دهنده‌ی آن است که نویسنده و گزارشگر *خاطرات کس دیگری است*، از جمله در ص ۸۹ آمده است: «این اوقات باز مستوفی الممالک به تعدیل و کسر مرسومات مأمور است. شنیدم میرزا علی خان امین‌الملک [امین‌الدوله بعدی] به شاه عرض کرده بود: بجای این زحمت مکرر...»، نظایر این نمونه را در جاهای دیگر هم می‌توان دید.

۴۷۱- امین‌الدوله پس از استعفا مدتی در تهران در ملک بیلاقی خود زندگی می‌کرد تا آن که به اشاره‌ی شاه از تهران خارج شد و به لشت‌نشارفت. پس از مدتی به

مکه سفر کرد و چون بیماری او شدت یافت، مظفرالدین شاه به او اجازه داد که به ایران برگردد و او به لشت‌نشا برگشت و در صفر ۱۳۲۲ قمری درگذشت. امین‌الدوله سال‌ها در دربار ناصری به‌عنوان منشی حضور، وزیر رسایل و مدیر شورای دولتی یا سلطنتی، خدمت کرد. مدتی هم وزیر وظایف و اوقاف ایران بود. چندسالی هم اداره‌ی پست ایران نیز بر عهده‌ی او بود و در ایام تصدی این کار، پست ایران نظم تازه‌ای یافته بود. با زبان فرانسه آشنایی کامل داشت و در فارسی نویسی منشیانه، و فصیح و بلیغ، از بازماندگان نسل هنرآفرینی بود که مدت‌هاست رو به انقراض نهاده‌اند. لرد کرزن در معرفی او نوشته است: «مرد آزادی‌خواه روشنفکری است... زبان فرانسه را به‌خوبی حرف می‌زند. از اوضاع ایران و جهان کاملاً اطلاع دارد. نسبت به میهن خویش عشق و علاقه مفرطی ابراز میکند...» لرد کرزن: *ایران و مسئله ایران*. ترجمه‌ی علی جواهر کلام، چاپ سوم. تهران. ۱۳۴۷. ناشر: انتشارات ابن سینا. صص ۹۰ و ۹۱.

جدا از ایجاد مدارس جدید، از اقدامات مهم او تأسیس کارخانه‌ی قند کهریزک و تأسیس کارخانه‌ی کبریت سازی است. در هنگام صدارتش برای سر و سامان دادن به اداره‌ی گمرک ایران و ازدیاد درآمد آن، چند نفر بلژیکی، از جمله «نوز» را به استخدام ایران درآورد. آن‌گاه که صدارت را به‌عهده داشت، آن اندازه آزاداندیشی داشت که «محض اینکه از آراء دانشمندان فایده بگیرد و بمردم بنماید که خود در اعمال دولتی تابع نفس نیست»، در رمضان ۱۳۱۵ قمری به فکر «تشکیل مجلس آزادی» افتاد تا از «بزرگان هوشمند ایران» هشت تن در آن مجلس گرد آیند و «بدون ترس» آن‌چه را که در کار مملکت و حسن اداره آن می‌اندیشند بر زبان آورند. اما به‌قول عبدالحسین خان سپهر، «هزار افسوس که نه امین‌الدوله به صدارت ماند و نه مجلس تشکیل یافت.» نگاه کنید به *مرآة الوقایع مظفری*، ص ۲۰۹.

۴۷۲- دولت آبادی، یحیی: *حیات یحیی*. جلد اول. ص ۲۰۸.

۴۷۳ تا ۴۷۵- به ترتیب نگاه کنید به: [صفایی، ابراهیم]: *نهضت مشروطه ایران بر پایه اسناد وزارت امور خارجه*. صص ۲۲ تا ۲۴، نیز ۲۹ تا ۳۳ و ص ۵۶.

۴۷۶- آدمیت، فریدون: *فکر آزادی*. صص. ۹۹ و ۱۱۳.

۴۷۷- الگار، حامد: *میرزا ملکم خان*، صص ۲۷۲ و ۲۷۳ و ۲۷۴.

۴۷۸- جلال‌الدین میرزا قاجار که از نزدیکان ملکم و از وابستگان به «فراموشخانه» بوده است، تا سال ۱۲۸۷ قمری، رساله‌ی «وزیر و رفیق» ملکم را ندیده بود، در نامه‌ای به آخوندزاده می‌نویسد: «اگر نامه "وزیر و رفیق" وی را داشته

باشید، خواهش دارم روانه فرمائید.» و آخوندزاده در پاسخ او، در نامه‌ای که در اواخر سپتامبر ۱۸۷۰ میلادی به او نوشت، چنین گفت: «شما با این میرزا یوسف خان [مستشارالدوله] آشنایی بکنید و رساله‌هایی را که او برای منفعت سلطنت ایران و ترقی ملت اسلام نوشته است، ملاحظه فرمائید و رساله "وزیر و رفیق" را هم در نزد او خواهید دید. من خودم این نسخه را ندارم و گفتگوی با هدایت و احتمال پاره‌ای چیزهای دیگر را نیز، اگر خصوصیت بمیان آید، در نزد میرزا یوسف خان خواهید یافت.» نگاه کنید به: الفبای جدید و مکتوبات. صص ۱۷۵ و ۳۷۸.

۴۷۹ تا ۴۸۱- آدمیت، فریدون: فکر آزادی. به ترتیب نگاه کنید به صص ۱۱۰، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۱۳ و ۱۲۱.

۴۸۲- ناظم‌الدوله، ملکم: مقدمه ندای عدالت. صص ۸ تا ۱۰. چاپ شده در دوره تجدید چاپ شده روزنامه‌ی قانون. به کوشش و با مقدمه هما ناطق، چاپ اول. تهران. ۲۵۳۵ شاهنشاهی. ناشر: موسسه انتشارات امیرکبیر. ارجاع ما به شماره‌های روزنامه‌ی قانون، به همین متن تجدید چاپ شده، به کوشش خانم ناطق است.

۴۸۳- ناظم‌الدوله، ملکم: «کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات.» مجموعه آثار میرزا ملکم خان. به تدوین و تنظیم محیط طباطبایی. ص ۱۳.

۴۸۴ و ۴۸۵- ناظم‌الدوله، ملکم: «دستگاه دیوان.» مجموعه آثار میرزا ملکم خان. صص ۸۵ و ۹۴ و ۹۵.

۴۸۶ و ۴۸۷- ناظم‌الدوله، ملکم: «دفتر قانون.» مجموعه آثار میرزا ملکم خان. به ترتیب نگاه کنید به: صص ۱۴۸ و ۱۵۰ و ۱۴۹ و ۱۲۶. و نیز مقایسه کنید با آدمیت: فکر آزادی. صص ۱۲۰ تا ۱۲۶.

۴۸۸- قانون. شماره ۳۶. صص ۳ و ۴.

۴۸۹- الگار، حامد: میرزا ملکم خان. ص ۲۶.

۴۹۰- در حکم آمده است: «در این روزها بعرض رسید که بعض از اجامر و اوباش شهر گفتگو و صحبت از وضع و ترتیب فراموشخانه‌های یورپ میکنند و بترتیب آن اظهار میل مینمایند. لهذا صریح حکم همایون شد که اگر بعد از این، عبارت و لفظ فراموشخانه از دهن کسی بیرون بیاید تا چه رسد بترتیب آن، مورد کمال سیاست و غضب دولت خواهد شد، البته این لفظ را ترک کرده، پیرامون این مزخرفات نروند که یقیناً مواخذه کلی خواهند دید.» نگاه کنید به: مقدمه‌ی محیط طباطبایی بر مجموعه آثار میرزا ملکم خان. ص «ح» و نیز نگاه کنید به متن تجدید چاپ شده روزنامه دولت علیه ایران، جلد اول. ص ۶۲۶.

- ۴۹۱ و ۴۹۲- ناظم‌الدوله، ملکم: «کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات.» مجموعه آثار میرزا ملکم خان. صص ۱۰ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴.
- ۴۹۳- نگاه کنید به: نامه‌ی ملاعلی کنی به ناصرالدین شاه، به تاریخ ۱۲۹۰ قمری، مندرج در عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران. صص ۱۲۴ و ۱۲۵.
- ۴۹۴- نامه‌ی مورخ ۲۹ شهر جمادی‌الثانیه سنه ۱۲۸۶ قمری میرزا یوسف خان مستشارالدوله به آخوندزاده، نگاه کنید به: الفبای جدید و مکتوبات. ص ۳۷۲.
- ۴۹۵- آدمیت، فریدون: اندیشه ترقی. صص ۱۷۴ و ۱۷۵.
- ۴۹۶- ناظم‌الدوله، ملکم: «نوم و یقظه.» مجموعه آثار میرزا ملکم خان. صص ۱۶۸ تا ۱۷۷.
- ۴۹۷- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان: مرآة البلدان. جلد دوم و سوم. صص ۱۶۹۲. ملکم در همان سال ۱۲۸۹ قمری «ناظم‌الملک» لقب یافت. همان مأخذ. ص ۱۶۹۰.
- ۴۹۸ و ۴۹۹- الگار، حامد: میرزا ملکم خان. فصل هفتم. صص ۱۷۱ تا ۱۹۳.
- ۵۰۰- ساسانی، خان ملک: سیاستگران دوره قاجار. جلد اول. صص ۱۳۲ و ۱۳۳. نیز نگاه کنید به: اسماعیل رائین. میرزا ملکم خان. زندگی و کوششهای سیاسی او. چاپ دوم. تهران ۱۳۵۳. ناشر: صفی‌علیشاه. صص ۹۳ تا ۹۷. صورت متنی که در سیاستگران دوره قاجار آمده است با آن چه که در نوشته رائین، ضبط شده است، اندکی تفاوت دارد. «نقل» ما از نوشته رائین است.
- ۵۰۱- آدمیت، فریدون: فکر آزادی. صص ۹۹ و ۱۰۰.
- ۵۰۲- الگار. حامد: میرزا ملکم خان. صص ۱۸۹ و ۱۹۰.
- ۵۰۳- نامه‌ی ملکم به میرزا عباس خان قوام‌الدوله. مورخ (۱۶ جینوری ۱۸۹۰)، نگاه کنید به: صفایی، ابراهیم. پنجاه نامه تاریخی دوران قاجاریه. چاپ اول. تهران. انتشارات بابک. ۲۵۳۵ شاهنشاهی. صص ۱۲۴ و ۱۲۵.
- ۵۰۴- صفایی، ابراهیم: اسناد نو یافته. ص ۱۳۴. (به نقل از مقدمه‌ی هما ناطق بر روزنامه قانون. ص ۱۲).
- ۵۰۵- رائین، اسماعیل: فراموشخانه و فراماسونری در ایران. جلد اول. صص ۵۰۱.
- ۵۰۶- نامه‌ی ملکم به امین‌السلطان (۲۷ نوامبر ۱۸۹۰) نگاه کنید به: صفایی ابراهیم: اسناد سیاسی دوران قاجاریه. چاپ اول. تهران. ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

انتشارات بابک. صص ۳۰۱ و ۳۰۲.

۵۰۷- الگار حامد: میرزا ملکم خان. ص ۲۰۳.

۵۰۸- مطالب نقل شده از روزنامه‌ی قانون با ذکر شماره‌ی روزنامه و شماره‌ی صفحه، مشخص می‌شود. همه‌ی ارجاعات به متن تجدیدچاپ شده‌ی روزنامه قانون است که به کوشش هما ناطق منتشر شده است و پیش‌تر مشخصات کتاب‌شناسی آن را به دست داده‌ام.

۵۰۹- احتشام‌السلطنه در خاطرات خود، شرحی درباره‌ی یکی از دیدارهایش با ملکم نوشته است که بسیار خواندنی است. هم روحیات و خلقیات ملکم را نشان می‌دهد، و هم چند و چون نظر احتشام‌السلطنه را درباره‌ی او. می‌گوید: «خاطر دارم در سال ۱۹۰۳ میلادی (۱۳۲۱ قمری) که برای گردش و سیاحت به ایتالیا رفتم، در سفارت ایران در رم، ملاقاتی از ملکم خان نمودم. بعد از سلام و احوالپرسی، کاغذی از عین‌الدوله که بتازگی صدراعظم شده بود بمن نشان داد که عین‌الدوله در آن نامه راد اصلاح مملکت را از او پرسیده بود و باصرار و تأکید نوشته بود که "خوبست جنابعالی به ایران تشریف بیاورید تا..." بعد از ملاحظه مراسله صدراعظم جدید، بملکم گفتم مقصودم بی‌ادبی بشما نیست. ولی از این صدراعظم جدید هم با مطالعه این نامه بکلی ناامید و مأیوس شدم و گمان ندارم که برای دفع آلام و دردهای مملکت، معجزه‌ای بنماید. گفت چرا! گفتم شما سی سال بلکه بیشتر است که در خارجه اقامت دارید و در تمام اینمدت بجز چند روز در ایران نبوده‌اید. از مشکلات مملکت کمترین اطلاعی ندارید. مردم را مطلقاً نمیشناسید... با این وصف چطور میتوانید برای اصلاح مملکت اظهار رأی بنمایید و بموفقیت صدراعظمی که بامید معجزه همکاری و ارائه طریق و راهنمایی شما نشسته است، چه امیدی میتوان داشت؟ از ملکم خان سؤال کردم جنابعالی بنامه صدراعظم چه جوابی دادید؟ او چند ورق کاغذ بدستم داد که بر روی هریک از آنها دو تا سه سطر نوشته بود... نوشته بود: "حالا خواهید فرمود اینها که نوشته‌ای معایب است. برای رفع آن چه باید کرد؟ آن را هم بنده میدانم اما عرض نخواهم کرد. چرا باید عرض کنم؟... شما از راهنمایی من فایده ببرید و من در این کنج غربت محروم بمانم؟ فقط یکجمله را برای نمونه و اینکه یقین فرمائید علاج دردها را میدانم، عرض میکنم و آن این است که باید دولت امضاء خودش را معتبر نماید... همین و بس." من ملکم را خوب میشناختم و قبل از آنجلسه و ملاحظه مهملاتی که در جواب عین‌الدوله بهم بافته بود، هم میدانستم که او طبل میان تهی است و چیزی در چنجه ندارد. اما بعد از آن جلسه و مطالعه استمدادنامه

صدراعظم ایران و جوابهای مبتدل و مهملی که او نوشته بود، برآستی دلم بحال مملکت و مردمی که شخص اول و صدراعظم آن می‌خواهد کشتی شکسته دولت و ملت را با کمک و معاضدت این ناخدای دریا ندیده و کشتی ننشسته بساحل نجات برساند، سوخت. «خاطرات احتشام السلطنه. صص. ۴۱۶ و ۴۱۷ و ۴۱۸.

۵۱۰- در متن تجدید چاپ شده‌ی روزنامه قانون، به کوشش هما ناطق، شماره ۱۲، کپی روزنامه قانون است و ناطق آن را به‌عینه در مجموعه‌ی تجدید چاپ شده‌ی قانون آورده است. بی‌آن که توضیحی دهد که مطالب این شماره، یعنی شماره ۱۲ تماماً در شماره ۱۵ روزنامه قانون چاپ لندن به‌عینه آمده است. بدین ترتیب در مجموعه‌ی تجدید چاپ شده ناطق، شماره ۱۲ و شماره ۱۵ تکراری است. البته این احتمال هم وجود دارد که ملکم در شماره ۱۵، مطالب شماره ۱۲ را تکرار کرده باشد. ناطق در مقدمه‌ی خود تصریح کرده است که در مجموعه‌ی براون و دیگر مجموعه‌ها، شماره‌های ۱۲ و ۳۱ و ۳۲ و ۳۳ موجود نیست و «تاکنون در هیچ جای دیگر دیده نشده است» (نگاه کنید به مقدمه‌ی ناطق بر چاپ روزنامه قانون، ص ۴) پس این کپی شماره ۱۲ از کجا آمده است؟ نیز جای شگفتی است که خانم ناطق در همان مقدمه «قانون» (ص ۵) می‌نویسد: «متصدی نشر روزنامه‌ی قانون در لندن که مشخصاتش در روزنامه آمده، همان کسی است که دو سال بعد، یعنی از فوریه ۱۸۹۲/۱۳۰۹ قمری، به انتشار «ضیاء الخاقین»، روزنامه عربی سید جمال‌الدین اسدآبادی پرداخت. قانون در همان سالها بصورت مخفی در تهران و بصورت آزاد در تبریز تجدید چاپ می‌شد. از نظر ظاهر چاپ لندن با چاپ تبریز، تفاوت‌هایی دارد.» و در حاشیه‌ی همین مطلب، نوشتند: «قانون تبریز در چاپخانه «تربیت» منتشر میشد، از نظر قطع نیز کوچک‌تر از قانون لندن است.» نگاه کنید به صفحه ۵ و حاشیه شماره ۲۳، مقدمه‌ی خانم ناطق بر متن تجدید چاپ شده‌ی روزنامه قانون.

می‌پرسم چگونه ممکن بود که در همان سالها، روزنامه‌ی ممنوعی چون «قانون» که مطالبش از نظر دولت، از کفر ابلیس بدتر و پر از فحاشی به امین السلطان و ناصرالدین شاه بود، در تبریز به صورت آزاد تجدید چاپ شود و حکومت مانع نگردد. اگر چاپ آن در تبریز، آزاد بود، چرا باید در تهران به صورت مخفی چاپ می‌شد؟ مگر تبریز از ایران جدا بود؟ دیگر آن که کتابخانه «تربیت» سالها بعد، یعنی در دوره‌ای تأسیس شد که دیگر «قانون» منتشر نمی‌شد. پس نه در آن سالها، بلکه سالها بعد و پس از اعلان مشروطیت و در دوره‌ی آزادی مطبوعات، (سال ۱۳۲۵

قمری) بود که کتابخانه‌ی تربیت، که این زمان جدا از تبریز، در تهران هم شعبه‌ای داشت، به تجدید چاپ روزنامه قانون، اقدام کرد، و متن تجدید چاپ شده‌ی قانون، در تبریز و تهران و دیگر شهرها آزادانه به فروش می‌رفت. روزنامه‌ی «صور اسرافیل»، در شماره ۵ (۸ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری)، صفحه ۸، به ایرانیان وطن خواه مژده و بشارت می‌دهد که «جریده قانون جناب پرنس ملکم خان... که از سال هزار و سیصد و هفت هجری تا چند سال در لندن، ماهی یک نمره بطبع میرسید... مجدداً تجدید چاپ شده و تا شماره پنج در کتابخانه تربیت... تک نمره پنج شاهی و سالیانه دو تومان بفروش میرسد.» در شماره ۱۲، صفحه ۸، (۲۶ رجب ۱۳۲۵ قمری) روزنامه صور اسرافیل در اعلانی به خوانندگانش می‌نویسد: «مشترکین سالیانه روزنامه قانون و صور اسرافیل پس از دریافت همین نمره، وجه آئونه یکساله را» پردازند. «قانون» به همت کتابخانه تربیت و به دستگیری هاشم ربیع‌زاده تبریزی که این زمان با شعبه کتابخانه تربیت تهران همکاری داشت، در ۱۳۲۵ قمری تجدید طبع شده و به قول صدرهاشمی «به غیر از شماره اول، در بقیه شماره‌ها کلمه (کپی) در عنوان روزنامه چاپ شده...» (جلد ۴ تاریخ جراید و مجلات، ص ۱۰۱). ربیع‌زاده، یازده رساله ملکم را در همان سال، با عنوان کلیات ملکم به طبع رساند و روزنامه صور اسرافیل در شماره ۱۲، صفحه ۸ نوشت که این کتاب «در شعبه کتابخانه تربیت طهران (خیابان ناصری، نزدیک شمس‌العماره) و تبریز، مجلدی پانزده قران و بدون جلد، دوازده قران به فروش می‌رسد.»

۵۱۱- نامه‌ی آقاخان کرمانی به ملکم. (مجله‌ی بررسی‌های تاریخی. سال پنجم ۱۳۴۹. شماره ۲. صص ۲۲۰ و ۲۲۱. نیز Suppl. Pers. p. 110. اصل این نامه‌ها با سایر اسناد ملکم که نزدیک به ۹۰۰ سند را دربر می‌گیرد، توسط همسر ملکم به کتابخانه‌ی ملی پاریس اهدا شده است و در بخش کتاب‌ها و نوشته‌های خطی آن کتابخانه در ده مجلد به مشخصات زیر: مجموعه Supplement Persan, 1986-1997 نگهداری می‌شود. نامه‌های آقاخان به ملکم با عکس آنها از همین مجموعه، به همت سروان محمد کشمیری در چند شماره مجله‌ی بررسی‌های تاریخی، نشریه ستاد بزرگ ارتشتاران، سال چهارم و پنجم آن مجله (۱۳۴۸ و ۱۳۴۹) منتشر شده است. ارجاعات من به نامه‌های آقاخان به همین مجله‌ی بررسی‌های تاریخی است. در مقابل هر ارجاعی سعی شده است که مشخصات آن در اصل مجموعه هم به دست داده شود.

۵۱۲- آدمیت، فریدون: اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی. صص ۳۱ و ۳۲.

۵۱۳- نامه‌ی آقاخان کرمانی به ملکم. (مجله بررسیهای تاریخی. سال پنجم ۱۳۴۹. شماره ۲. صص ۲۱۳-۲۱۵، نامه شماره ۲۱). این نامه احتمالاً در سال ۱۳۰۹ قمری نوشته شده است. آقاخان در نامه‌ای دیگر که آن هم احتمالاً در ۱۳۰۹ قمری به ملکم نوشته شده است. در همین مورد به ملکم می‌نویسد: «به جهت ترویج این نیت مقدس اصحاب آدمیت، عجالاً در ایران، ماده [ای] مستعدتر از ظل السلطان نیست. اگر وسایل معتمد از کسان ایشان داشته باشید، بنویسید به آنطوری که لازم است ایشان را تشویقات بکنند، اما بیک طور خیلی مخفی که هراس بر ایشان مستولی نشود، زیرا که خیلی ملاحظه دارد و نمیخواهد در افواه مشهور شود به آنچه مقصود دارد. حال دیگر سرکار بهتر میدانید به نظر بنده وسیله این کار حاجی سیاح باشد خوب است» (Suppl. Pers. 1996. p. 92) نگاه کنید به نامه‌ی آقاخان به ملکم و نیز نگاه کنید به عکس آن، در مجله‌ی بررسیهای تاریخی، سال سوم، شماره ۶، ۱۳۴۷ شمسی. صص ۱۰۲ و ۱۰۴ (مقاله‌ی سرهنگ جهانگیر قائم مقامی، با عنوان: «روابط ظل السلطان و میرزا ملکم خان»).

۵۱۴- نامه‌ی ظل السلطان به ملکم. (۲۵ رجب ۱۳۲۵ قمری) (Suppl. Pers. 1990. pp. 34-37) نگاه کنید به مجله‌ی بررسیهای تاریخی. سال سوم، شماره ۶. ۱۳۴۷ شمسی. صص ۸۹-۱۱۵ و ۱۱۶.

۵۱۵- نامه‌ی آقاخان به ملکم. (Suppl. Pers. 1996. p. 107) نگاه کنید به مجله‌ی بررسیهای تاریخی. سال پنجم، شماره ۱. ۱۳۴۹ شمسی. صص ۲۰۹ و ۲۱۰ و عکس شماره ۱۲.

۵۱۶- این نامه که تاریخ ۴ صفر را دارد، زمانی از استانبول به ملکم نوشته شد که سید جمال‌الدین اسدآبادی مدتی بود که وارد استانبول شده بود، و در نامه از حضور سید در استانبول صریحاً سخن گفته شده است. سید جمال‌الدین در سال ۱۳۱۰ به استانبول وارد شده بود. بنابراین نامه باید در ۴ صفر ۱۳۱۰ نوشته شده باشد. اصل این نامه و کپی تصویر آن که در مجله‌ی بررسی‌های تاریخی نشریه‌ی ستاد بزرگ ارتشتاران، سال چهارم، ۱۳۴۸، شماره ۵ و ۶، مقاله‌ی سروان محمد کشمیری با عنوان: «نامه‌هایی از میرزا آقاخان کرمانی» آمده، در مجموعه‌ای در ده مجلد با مشخصات: Supplement Persan 1986-1997 در کتابخانه‌ی پاریس موجود است. (برگ ۶۶ مجموعه‌ی Suppl. Pers. 1996). بسیاری از این نامه‌های میرزا آقاخان کرمانی و عکس آنها از همان مجموعه برای نخستین بار به استنساخ سروان محمد کشمیری در همان مجله‌ی بررسی‌های تاریخی، سال چهارم، و سال پنجم ۱۳۴۹،

شماره ۲، آمده است. پاره‌ی دیگری از این نامه‌های آن مجموعه نیز به همت سرهنگ جهانگیر قائم مقامی با عنوان: «روابط ظل‌السلطان و میرزا ملکم خان» در مجله‌ی بررسی‌های تاریخی سال سوم، ۱۳۴۷، شماره ۶ منتشر شده است.

بعدها ۳۵ نامه از این نامه‌ها به استنساخ آقای محمد فیروز در مجموعه‌ای به نام: «نامه‌های تبعید»، به کوشش هما ناطق و محمد فیروز، و با مقدمه‌ی خانم ناطق در آلمان منتشر شده است. نگاه کنید به چاپ دوم: «نامه‌های تبعید» چاپ و صحافی، چاپ افق کلن، پائیز ۱۳۶۸، آلمان غربی. جا داشت که خانم ناطق و آقای فیروز در مقدمه یا در یادداشتی اشاره می‌کردند که استنساخ اکثر این نامه‌ها به کوشش سروان محمد کشمیری، قبلاً در مجله‌ی بررسی‌های تاریخی، نشریه‌ی ستاد بزرگ ارتشتاران، با عکس نامه‌ها منتشر شده بودند. همین نامه‌ی مورد استناد من در کتاب «نامه‌های تبعید» در صفحات ۱۳۳ تا ۱۳۶ آمده است.

۵۱۷ و ۵۱۸- نامه‌ی (۱۲ شهر ربیع‌الاول [۱۳۱۲ قمری] آقاخان به ملکم. Suppl. Pers. 1999. pp. 112-113) نگاه کنید به مجله‌ی بررسی‌های تاریخی سال پنجم. شماره ۱. ۱۳۴۹. صص ۲۲۵ تا ۲۲۸ و عکس شماره ۱۹.

۵۱۹- آدمیت، فریدون: اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی. ص ۳۶.

۵۲۰- به احتمال قوی این نامه باید در ۱۲ شهر ربیع‌الاول ۱۳۱۲ قمری نوشته شده باشد. چرا که در بخشی از آن می‌نویسد: «مجتهد تبریز را هنوز از طهران مرخص نکرده‌اند.» آقاخان در نامه‌ای دیگر به ملکم که خوشبختانه تاریخ آن مشخص است، یعنی نامه‌ی مورخ شهر شوال ۱۳۱۱ قمری، خبر دستگیری مجتهد تبریز را به ملکم می‌دهد. و می‌نویسد: «اخبار این صفحات، البته شنیده‌اید که مجتهد تبریز را بطور حبس نظر در تهران توقیف کرده‌اند.» (Suppl. Pers. 1996. p. 73) نگاه کنید به مجله‌ی بررسی‌های تاریخی سال پنجم. شماره ۱. ص ۲۲۱ و عکس شماره ۱۸. بنابراین نامه ۱۲ شهر ربیع‌الاول که در آن ذکر شده است که هنوز مجتهد از طهران مرخص نشده است باید پس از نامه‌ی شوال ۱۳۱۱ و در ربیع‌الاول ۱۳۱۲ قمری. نوشته شده باشد.

۵۲۱- نگاه کنید به نامه‌ی آقاخان به ملکم. نامه‌ی شماره ۲۳. مشخصات آن را

در ارجاع شماره ۵۱۱ به دست داده‌ام.

۵۲۲- برای گفته‌ی تقی‌زاده نگاه کنید به آدمیت، فریدون: فکر آزادی. ص

۱۱۴.

۵۲۳- آدمیت، فریدون: فکر آزادی. ص ۱۱۴.

۵۲۴- نگاه کنید به: کاوه. شماره ۱. سال پنجم. (شماره مسلسل ۳۶) ۱۳۳۸ قمری. ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰. ص ۲.

۵۲۵- تقی‌زاده، سیدحسن: زندگانی طوفانی. ص ۳۸۳.

۵۲۶- آدمیت، فریدون: مجلس اول و بحران آزادی. ص ۳۹۶. آدمیت در همین صفحه می‌نویسد: «... در فهرست وکلای مجلس اول، تقی‌زاده خود را نماینده تجار اعلام کرده. این اشتباه است، او نماینده اصناف بود. توضیح آنکه به مأخذ خبر رسمی انجمن هیأت نظارت که ارقام انتخاباتی شش تن کاندیدای اصناف را منتشر نموده، (جریده ملی، تبریز ۷ شوال ۱۳۲۴) بیشترین رأی را میرزا ابراهیم آقا تبریزی آورد. (۴۱۶ رای) و کمترین رأی را تقی‌زاده (۱۸۵ رای). در فهرست کامل نمایندگان آذربایجان نیز نام او جزو سه تن نماینده اصناف ثبت شده، و اعتبارنامه‌اش بهمان عنوان صادر گردیده. وکالت او از این نظر هیچ ابهامی ندارد. بنابراین اینکه خود را وکیل طبقه تجار معرفی کرده، لابد سهو حافظه است.» اما وکالت تقی‌زاده، با آن چه که آدمیت نوشته است، قطعاً «ابهام» خواهد داشت، چرا که تقی‌زاده به‌عنوان نماینده اصناف به مجلس راه نیافته است. اشتباه آدمیت در آن است که نوشته ۷ شوال ۱۳۲۴، جریده ملی، روزنامه انجمن تبریز را مستند خود قرار داده است. درست است که مطابق این شماره‌ی جریده ملی، تقی‌زاده با ۱۸۵ رای از طرف اصناف به وکالت انتخاب شده است و صورت آرای انتخاب شدگان هم به دست داده شده است. اما بلافاصله همان جریده ملی بر آن صورت اضافه کرده است که «از این طبقه، مبعوثین طهران هنوز مشخص نشده‌اند» (جریده ملی، تبریز ۷ شوال ۱۳۲۴ - نمره ۱۰ سال اول، صفحه اول) و اگر آدمیت جدا از این نمره ۱۰ جریده به نمره‌های ۷ و ۸ و ۹ همان جریده ملی، نگاه کرده بود، متوجه می‌شد که تقی‌زاده جزو نمایندگان تجار هم انتخاب شده بود. کسانی که به‌عنوان نمایندگان تجار انتخاب شده بودند، با تعداد رأیی که آورده‌اند، از این قرارند: نمایندگان تجار: حاج محمد باقر تاجرباشی (۷۶ رای). حاج محمد آقا حریری (۵۵ رای). میرزا عبدالرحیم طالب اوف، که در قفقاز اقامت داشت (۵۴ رای)، سیدحسن تقی‌زاده (۵۰ رای)، حاج میرزا آقا (۳۶ رای) و از میان این انتخاب‌شدگان، تقی‌زاده و حاج محمد آقا حریری به‌عنوان نمایندگان تجار به مجلس رفتند. از اصناف، حاج میرزا ابراهیم آقا و حاج میرزا آقا فرشی، نماینده مجلس شده بودند. بنابراین تقی‌زاده هم از جماعت تجار و هم از جماعت اصناف به نمایندگی انتخاب شده بود. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به رفیعی، منصوره: انجمن، ارگان انجمن ایالتی آذربایجان. چاپ اول. ۱۳۶۲.

ناشر: نشر تاریخ ایران. صص ۶۸ و ۶۹ و ۲۰۸.

۵۲۷ و ۵۲۸- الگار حامد: میرزا ملکم خان. صص ۲۱۶ و ۱۸۸.

۵۲۹- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان: یک کلمه. ص ۱۸.

۵۳۰- الگار، حامد: میرزا ملکم خان. ص ۱۴۹. ترجمه فارسی این عبارات

خیلی رساناست.

۵۳۱- جالب آن است که ملکم با ترور ناصرالدین شاه و روی کار آمدن مظفرالدین شاه، باز از سر فرصت طلبی، خواست «مجلس شورای کبرای ملی» را به یکسو نهاد و مدافع «مجلس دربار اعظم» شد و از مظفرالدین شاه به عنوان شاهی که از «آدمیان» است نام برد و در شماره‌ی ۳۴ قانون (یعنی نخستین شماره‌ای که پس از شماره ۲۹ قانون، در دست است)، چنین نوشت: «سلطنت ایران تازه شد... شاه غفرانپناه هیچ تقصیر نداشت. ویرانی ایران از وضع امور است نه از معایب اشخاص... هیچ شکمی نداشته باشید که استقلال ایران... ممکن نخواهد بود مگر بوجود یک پادشاه عادل و دولتخواه... این پادشاه نیکوسرشت [مظفرالدین شاه] در خرابیهای گذشته، هیچ شراکتی نداشته و هنوز از ذات همایون هیچ حرکتی سر نزده که خلاف آئین آدمیت باشد. وجود پاک شاه حقیقت پرست و سرور حقیقی آدمیان است.» و درباره‌ی اصول اصلاح مملکت و اساسی که باید قانون و ترتیبات را مشخص کند، چنین نوشت: «و امروز اساس و مرکز این ترتیبات واجبه در ایران، منحصر است بمجلس دربار اعظم» و اضافه کرد «این پادشاه ملت پرور... مجلس دربار اعظم را، یعنی این منبع تنظیمات مطلوبه ایران را با اجتماع علمای دین و بمعاونت دانشمندان ملک... اسباب نجات دولت و مایه مزید شوکت سلطنت خواهد فرمود.» (ش سی و چهارم، ص ۳). و در شماره‌ی سی و پنجم روزنامه‌ی قانون، مجدداً تأکید کرد که «مجلس مرکزی، امروز در ایران منحصر است بمجلس دربار اعظم، باید اعتبار و قدرت این مجلس را موافق قواعد علمی بر یک اساس محکم بلند کرد و بنای این مجلس را منبع اصلاحات و دارالقوانین ایران قرار داد.» اما برخلاف گذشته، این بار تصریح کرد که: «دربار اعظم در امور اداره و در اجرای قوانین بهیچوجه، فعلاً و مستقیماً مداخله نخواهد کرد. دایره اقتدار دربار اعظم، منحصر خواهد بود به وضع قوانین و مراقبت اجرای قوانین.» و جالب تر از همه آن که «اجرای قوانین بر عهده وزراست.» اما «وزرا را خود پادشاه از میان اعضای دربار اعظم منتخب خواهد فرمود.» (ش سی و پنجم، صص ۱ و ۲). خواننده اگر مطالب این دو شماره را درباره‌ی مجلس دربار اعظم، با مطالب روزنامه‌ی قانون، تا شماره ۱۲ آن مقایسه کند

به نتایج جالب توجهی دست خواهد یافت.

۵۳۲- الگار، حامد: میرزا ملکم خان. ص ۱۱.

۵۳۳- طباطبایی، محیط: مجموعه آثار میرزا ملکم خان، مقدمه محیط طباطبایی. صص (کب) (کج).

۵۳۴- راثین، اسماعیل: میرزا ملکم خان، صص ۲۷ و ۲۸، حاشیه‌ی شماره ۴. در کتاب‌های راثین اسناد بسیاری از نوشته‌های دیگران آمده است، بی آن که به آن نوشته‌ها اشاره شود. گاه از حافظه هم اطلاعات غلط سردستی نیز به خوانندگانش می‌دهد. یک جا در فراموشخانه و فراماسونری در ایران (جلد اول، چاپ سوم، ۱۳۵۷، حاشیه‌ی شماره یک، ص ۵۲۵) می‌نویسد: «دکتر تولوزان طبیب ناصر-الدین شاه بود که کتاب سه سال در ایران را در پایان مأموریتش نوشته و عباس اقبال آنرا بفارسی ترجمه کرده است.» اما کتابی که عباس اقبال ترجمه کرده است: «سه سال در دربار ایران» نام دارد و نویسنده آن هم دکتر فوریه است و نه تولوزان.

حد اخلاقی راثین در پرونده‌سازی علیه افراد و ظرفیت او در نقد و بررسی اسناد تا بدان جاست که به استناد دو نامه از تقی‌زاده که مطلب آن را خواهید خواند، تقی‌زاده را جزو حقوق‌بگیران انگلیس معرفی می‌کند. ماجرا از این قرار است که بعد از ترور بهبهانی و متهم شدن تقی‌زاده به قتل، او ناگزیر شد که از ایران به استانبول برود، یک بار از استانبول به پاریس رفت و با دوستانش سردار اسعد و ممتازالسلطنه، با «مستر لینچ» سرمایه‌دار انگلیسی که یکی از نمایندگان مجلس و از گردانندگان پرشیا سوسایتی (Persia Society) بود، چندبار ملاقات کرد و... همهی داستان در نامه‌ی تقی‌زاده به مشیرالملک چنین آمده است: «دوست محترم... اوقاتیکه در پاریس بودم، جناب مستر لینچ به پاریس برای دیدن سردار اسعد آمده بود و مخلص نیز در آن دو سه روزی که ایشان در پاریس بودند، هر روز با ایشان و سردار اسعد ملاقات میکردیم و در یکی از آن مجالس، ممتازالسلطنه سفیر پاریس هم بود. فقط روز آخر که مستر لینچ... بوداع سردار اسعد آمده بود، مخلص حاضر نبودم، ولی ممتازالسلطنه بوده است. باری مستر لینچ روزهای قبل بمن میگفت که شما در اسلامبول نمائید و البته به اروپا بیائید و در لندن یا کمبریج بمانید، در اسلامبول ترقی کمالات و استفاده معنوی ممکن نیست، ولی در اروپا علاوه بر آنکه انسان میتواند تحصیل کند، حتی بیکار نشستن و امرار زمان هم، انسان را تکمیل می‌کند، مخلص حرف او را تصدیق میکردم و چون عذرهای شخصی داشتم، بدفع‌الوقت میگذراندم، تا چنانکه عرض شد آن روز... گفته بود اگر فلانی، ترک اسلامبول گفته، به لندن بیاید و در انگلستان اقامت

گزیند، جمعیت ایرانیان پرشیا سوسایتی یعنی Persia Society همه مخارج و مصارف او را متکفل می‌شود و می‌پردازد. در این مقام، ممتازالسلطنه هم گفته بود که اتحادیه فرانسه و ایران... نیز حاضر است که اگر فلانی در پاریس اقامت کند، مصارف او را به عهده گیرد و این فقره مذاکره و قبول شده است. فردای این گفتگو که من سردار اسعد را دیدم تفصیل را به من نقل کرد و هم تکلیف کرد که من یکی از این دو مسأله را قبول کنم، زیرا می‌گفت وجود شما برای کار کردن برای ایران در اروپا لازم است و ما همیشه باید دو سه نفری در مرکز اروپا داشته باشیم که من غیر رسم پروپاگاندا و کار کند، مخلص گفتم با این مطلب کاملاً شریکم و همیشه گفته‌ام که چند نفر در اروپا باشند مفید است، علاوه بر اینها من شخصاً چندان مایل به اقامت اسلامبول نیستم و در صورت استطاعت، یک روز در آنجا نمیمانم و اروپا را ترجیح می‌دهم. ولی در نظر مخلص گرفتن وجه معاش از فرنگی‌ها، آنهم برای یک شخص که کم و بیش شهرت و عنوانی دارد، شایسته و مناسب نیست و بقدر مقدور باید امتناع کرد، وانگهی برای تقلا در امور ایران و حفظ وطن بر علیه روس یا انگلیس، از خارجه استفاده کردن، دلیل عجیبی بر کم همتی دولت خودمان و هم تناقض غریبی میشود، اگرچه هم این اشخاص دوستار ایران باشند! ولی باز انسان کاملاً آزاد نمیشود و هر قدر آنها راضی هستند باید به دلخواه آنها حرکت کند الخ... خلاصه شرحی از این قبیل گفتم تا مشارالیه یعنی سردار اسعد نیز با من کاملاً هم عقیده شده، گفت خوب است دولت ایران قراری در این باب بدهد و گفت چون من بطهران برسم فوراً در این باب قراری داده، نتیجه را به شما مینویسم... مشارالیه به طهران رفت تا امروز مکتوبی ننوشته... من نیز بحکم طبیعت خود، دیگر تا امروز چیزی به او ننوشته‌ام. حالا مقصود از مزاحمت سرکار این است که این اواخر ماندن در اسلامبول برای مخلص غیر میسر گشته و بهر نحو است میخواهم خاتمه به این نحو حیات بدهم... رفتن به پاریس را هم... بهیچوجه حاضر نیستم. اینک میخواهم از حضرت اجل عالی در عالم ارادت و دوستی خواهشمند شوم و مزاحمت دهم که در این کار یک استمزاج و استکشافی بفرمائید. یعنی مقصود عمل این است بطور شایسته و آبرومندانه از طرف خودتان (نه از قول مخلص) ابتدا در ملاقات با مستر لینچ مذاکره و در عرض کلام و بطور حسب حال بفرمائید و استمزاج فرمائید که چطور است فلانی را به اینجا بیاوریم و هکذا... دیگر ترتیب صحیح آن را آنجناب بهتر از من میدانند، منظور این است که در صورت ثابت بودن حضرات در قول خودشان، جزئیاتش معلوم شود که چطور متکفل میشوند و به چه اندازه مساعدت مینمایند و هم تا چند مدت متکفل میشوند؟

در صورت قرار بر حرکت از اینجا، مخارجی هم در مسافرت خواهد بود و هکذا... فقط استدعای مخصوص از آن حضرت این است که این مطالب و عرایض، خواه نتیجه داشته باشد یا نه، بطور خصوصی در حضور عالی مکتوم بماند... این را هم عرض کنم که در صورت انجام این عمل، مخلص می‌خواهم قدری اوقات بمطالعه و تکمیل معلومات بگذرانم. دیگر بیش از این و زیاد نمی‌خواهم در امور سیاسیہ امرار نمایم اگرچه آنچه در موقع لزوم ضرور شود یا فایده داشته باشد، مضایقه ندارم. بتصویب سرکار عالی است...» صفحات ۴۴۲ تا ۴۴۴ و عکس آخرین صفحه همین نامه در صفحه ۴۴۵. و در نامه‌ی دیگری از تقی‌زاده که عکس آن را ابراهیم صفایی در اختیار راین قرار داده و در ۲۸ جمادی‌الاول ۱۳۳۰ قمری (ماه می ۱۹۱۲ میلادی) به مشیرالملک نوشته شده، همین مطلب تکرار گردیده، عکس صفحه‌ی اول این نامه در کتاب راین، *حقوق‌بگیران انگلیس در ایران* ص ۴۳۵ گراور هم شده است. در بخشی از این نامه تقی‌زاده می‌نویسد: «گمان می‌کنم در این فقرات مختصرالتباسی* شده، زیرا اولاً مستر لینچ به خود مخلص چیزی نگفته بود و مأخذ مخلص در نقل قول او فقط روایت سردار اسعد و ممتازالسلطنه* بود که عیناً در عریصه سابق نقل کردم و روایت آنها این بود که مستر لینچ گفته اگر فلانی به انگلستان آمده و در آنجا بماند... متکفل مخارج او می‌شود...»

(*) * راین این نامه را با بخشی از نوشته‌ی ابراهیم صفایی در کتاب خود نقل می‌کند و متوجه نمی‌شود که صفایی «التباس» را اشتبهاً اقتباس و «ممتازالسلطنه» را اشتبهاً مختارالسلطنه خوانده و در حاشیه توضیح داده شده است که «صمدخان مختارالسلطنه وزیر مختار اطریش» بود. بی‌دقتی صفایی و راین در نقل این سند به حدی است که با آن که عکس چاپ شده‌ی سند بیش از حد کافی روشن و خواناست و جایی برای اشتباهاتی از این دست نمی‌گذارد و با آن که در نامه‌ی اول به‌طور مکرر از ممتازالسلطنه ذکر شده است، باز در این نامه‌ی مورخ ۲۸ جمادی‌الاول ۱۳۳۰، ممتازالسلطنه، مختارالسلطنه خوانده می‌شود. خواننده خود دقت کار این دو را در نوشته‌های دیگرشان قیاس بگیرد).

با آن که تقی‌زاده در هر دو نامه‌ی خود تصریح می‌کند که در آن جلسه، (جلسه‌ای که مستر لینچ پیغام داده بود که تقی‌زاده اگر به لندن بیاید مخارجش را جمعیت ایران خواهد پرداخت) حضور نداشته است، اما راین در توضیح نامه‌ی اول چنین می‌نویسد: «بموجب نوشته خود تقی‌زاده، بین لینچ و او و سردار اسعد چندین ملاقات روی می‌دهد که در یکی از ملاقات‌ها ممتازالسلطنه سفیر ایران در پاریس نیز حضور

داشته است. در ضمن گفتگوها، لینچ به تقی‌زاده پیشنهاد می‌کند تا به لندن برود و با او و "انجمن ایران" همکاری نماید و تعهد پرداخت و مخارج او را هم مینماید. لینچ به تقی‌زاده می‌گوید: وجود شما در اروپا بما فرصت می‌دهد که بطور غیر مستقیم تبلیغات مورد نظر را بنماییم. ولی لینچ هیچگونه توضیحی درباره اینکه چه نوع تبلیغاتی می‌خواهد بنماید نمی‌کند. و شاید هم منظور او از "تبلیغات غیر مستقیم" نعل وارونه زدن می‌باشد. تقی‌زاده که نه می‌توانسته به ایران برگردد و نه می‌خواست در استانبول بماند دست به دامان مشیرالملک وزیر مختار ایران در لندن می‌شود و از او می‌خواهد که به لینچ مراجعه کند و از او بخواهد تا بار دیگر وی را برای "تبلیغات غیر مستقیم" به انگلستان احضار کند. مثل اینکه در پشت این ماجرا، عده‌ای انگلیسی دیگر نیز بوده‌اند، زیرا تقی‌زاده در نامه‌اش صحبت از "حضرات" انگلیسی‌ها نموده... و باز درباره‌ی همین نامه می‌نویسد این نامه: «سند گویائی از ارتباط سید حسن تقی‌زاده با انگلیسی‌ها و قبول مقرری از طرف یک انگلیسی» است. برای همه‌ی این نقل قول‌ها و نامه‌های تقی‌زاده نگاه کنید به اسماعیل راین: *حقوق‌بگیران انگلیس در ایران*. صص ۴۳۳ تا ۴۴۶. راستی چه کسانی تاریخ مملکت ما را نوشته‌اند و اسناد آن را گرد آورده‌اند و تفسیر و توضیح کرده‌اند؟ خواننده‌ی نیک بین می‌داند که قصدم از پس زدن و دور ریختن این گونه داوری‌های مبتذل که از سر توطئه‌پنداری، به‌عنوان احکام و نتیجه‌گیری‌های تاریخی، به خورد مردم ما داده می‌شود، این نیست که از تقی‌زاده دفاع کرده باشم. تقی‌زاده هر کاره‌ای بود، بود، اما نمی‌توان او را به این آسانی حقوق‌بگیر انگلیس خواند، آن هم بر اساس نامه‌هایی از آن دست که خوانده‌ایم، نامه‌هایی که غلط خوانده شده‌اند و غلط هم تفسیر و تعبیر شده‌اند. ظاهراً نویسنده‌ی کتابی که عنوانش «حقوق‌بگیران انگلیس در ایران» است، معنی و مفهوم «حقوق‌بگیر» را نمی‌دانسته است. کتاب‌های راین از جهت اشتغال آنها بر پاره‌ای از اسناد که فقط او به آنها دسترسی داشته است و یا از نوشته‌های دیگران گرد آورده است، واجد ارزش است و در خور نگرش. وگرنه او همانند همکار دیگرش: ابراهیم صفایی، نه مورخ است و نه بینش تاریخی و تحقیقی دارد.

- ۵۳۵ و ۵۳۶- الگار، حامد: *میرزا ملکم خان*. ص ۱۰ و حاشیه‌ی شماره ۳۳.
 ۵۳۷ و ۵۳۸- نامه‌ی آقاخان به ملکم (با شماره ۲۱) و نیز نامه‌ی آقاخان به
 ملکم (با شماره ۲۷). نگاه کنید به: *مجله‌ی بررسی‌های تاریخی*. سال پنجم شماره ۲.
 ۱۳۴۹. صص ۲۱۴ و ۲۳۰ و ۲۳۱.
 ۵۳۹- الگار، حامد: *میرزا ملکم خان*. ص ۲۲۵.

۵۴۰- نامه‌ی آقاخان به ملکم (با شماره‌ی ۲۷). (Supplement Persan. pp. 117-118). مجله بررسیهای تاریخی سال پنجم. شماره ۲. ۱۳۴۹. صص ۲۳۰ و ۲۳۱.

۵۴۱ و ۵۴۲- الگار، حامد: میرزا ملکم خان. ص ۲۲۱ و حاشیه شماره ۲۹. ۵۴۳ و ۵۴۴- مأخذ پیشین. صص ۲۲۱ و ۲۲۲ و ۲۳۳. ۵۴۵- نگاه کنید به آل احمد، جلال: در خدمت و خیانت روشنفکران. متن کامل و منقح و سانسور نشده. چاپ دوم، تهران. ۱۳۵۶. ناشر: انتشارات رواق. ص ۵۲. عین عبارت آل احمد را می آورم: «در دهه اول بهمن ۱۳۴۷ که مشهد بودم، دو سه مجلس با این حضرت علی شریعتی افتخار نشست و برخاست داشته‌ام و در این زمینه‌ها بتفصیل گپی زده‌ایم و خوشحالم که در باب این مسائل به یک راه می‌رویم.» ذکر این نکته ضروری است که شریعتی گرچه در بازگشت به اسلام، با آل احمد همسویی و تاحدی نزدیکی فکر و اندیشه داشت، اما درباره‌ی «روحانیت»، روحانیون و نقش آنها، با آل احمد هم نظر نبود. شریعتی در جستجوی ارزش‌های ناب اسلامی، به اسلام، منهای روحانیت رسید و بر آن بود تا با پیراستن اسلام از آرایه‌ها و زواید جنبی، روایتی امروزی از آن ارائه دهد. گرچه هر دو، از اسلام به‌عنوان حربه‌ای برای مبارزه با حکومت استفاده می‌کردند، اما آل احمد، مذهبی، به معنایی که شریعتی بود، نبود. آل احمد به مذهب به عنوان وسیله‌ای قدرتمند برای مبارزه با حکومت و نفوذ خارجی، و به روحانیون به عنوان سردمداران چنین مبارزه‌ای نگاه می‌کرد. به همین جهت تلاش گسترده‌ای را سامان داد که با استفاده از اختلاف اساسی‌ای که در تلقی شیعه بین ملت و دولت وجود دارد، روحانیون را علیه حکومت عرف برانگیزاند.

۵۴۶- آل احمد در دیداری با نعمت آزرم در خراسان، از او می‌خواهد که اگر چیز دندان‌گیری درباره‌ی روشنفکران گیر آورد، او را خبر کند. مدتی بعد آزرم دو نامه به آل احمد می‌نویسد که در در خدمت و خیانت روشنفکران نقل شده است. در بخشی از نامه‌ی اول آمده است: «... و اما راجع به آن زندیق، خیام، مدرک را پیدا کردم و مسأله بسیار مهم این است که مطلب از کسی است که با او معاصر است... این مطالب را ابن فندق در کتاب تمه صوان الحکمة درباره خیام نوشته... و این هم ترجمه‌اش: "در کار تصنیف و تعلیم بخیل و کم کار بود... سلطان ملک‌شاه سلجوقی او را از ندمای خویش می‌شمرد... و جای دیگری گوید... "خیام دندانهای خود را با خلالی از طلا پاک میکرد، در حالی که مشغول مطالعه مبحث الهیات بود از کتاب شفا، و وقتی به فصل الواحد والکثیر رسید، خلال را میان دو ورق گذاشت" و این

موقعی است که خیام میخواستہ بترکد یعنی که بمیرد...» و در بخشی از نامه‌ی دوم می‌نویسد: «... جناب خیام هم که معلوم است مرتبه علم آنقدر بلند و مبراست از این عالم که حکیم را فرصت آن نیست که به مسائل جزئی از قبیل وجود ظلم و فقر، و مردمی که درو میشوند، بیندیشد. آخر او رئیس دپارتمان فلکیات سلجوقی است و مسؤول تعیین ساعت مناسب برای شکار! (رجوع کن به نادره‌ایام، حکیم عمر خیام) و نیز از طفیل دوستی با نظام‌الملک و همداستانی با حکومت، او را باغی هبه فرموده‌اند در نیشابور. لابد هبه مشروط که گذران عمر کند و با جهان در نیامیزد...» نگاه کنید به: در خدمت و خیانت روشنفکران. حواشی صص ۱۸۱ و ۱۸۲.

547- Edward W. Said: Culture and Imperialism. London 1993, p. 276 & 332.

548- H.R. Haweis: Talk With A Persian Statesman. The Contemporary Review. No. 367. July 1896. p. 76.

۵۴۹ و ۵۵۰- آل احمد، جلال، غرب‌زدگی، متن کامل و سانسور نشده. ص ۸۰، متن و حاشیه و ص ۸۲ حاشیه شماره‌ی یک.

۵۵۱ تا ۵۵۳- آل احمد، جلال. در خدمت و خیانت روشنفکران. به ترتیب نگاه کنید به صفحات: ۱۷۱ تا ۱۷۳، ۲۷۱ تا ۲۵۶. و نیز نگاه کنید به: «آخرین ضمایم» در خدمت و خیانت روشنفکران.

۵۵۴ و ۵۵۵- طبری، احسان: فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران. بخش دوم. جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران. ۱۳۵۴. از انتشارات حزب توده ایران. صص ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۲. گاه بی‌اطلاعی طبری در زمینه‌ی مباحثی که ظاهراً باید مورد علاقه‌ی او و حزب او می‌بود، تا بدان حد است که فی‌المثل وقتی از «ایران نو»، ارگان حزب دموکرات ایران سخن می‌گوید، نمی‌داند که مدیر آن روزنامه و نویسندگان‌ش چه کسانی بوده‌اند و اطلاعات نادرست می‌دهد. و این در حالی اتفاق می‌افتد که سال‌ها پیش تاریخ‌چراغ و مجلات ایران در سال ۱۳۲۷ شمسی از صدر هاشمی و فکر دموکراسی اجتماعی در سال ۱۳۵۴ از فریدون آدمیت منتشر شده بود. با وجود مآخذ و منابعی از این دست، اما همچنان مآخذ مورد رجوع طبری، مجله‌ی دنیا بود. او با بدخوانی یکی از نوشته‌هایی که در همین مجله منتشر شده بود، نوشت: سردبیر «ایران نو» سید جلال‌الدین کاشی (مؤیدالاسلام) است و چون به استناد مآخذش، (مقاله‌ی عبدالحسین آگاهی، با عنوان «دوران اولیه نفوذ اندیشه‌های مارکسیستی در ایران» در مجله‌ی دنیا. دوره دوم. سال سوم. شماره چهارم. زمستان ۱۳۴۱)، کسروی این سید جلال‌الدین کاشی را از مردم

سودجو بر شمرده بود، به دفاع از روزنامه‌ی ایران نو بر آمد و نوشت: «این روزنامه در بالا بردن اتوریته مارکسیسم، معرفی مارکس، معرفی نقش سوسیال دموکراتهای روس در جریان مشروطیت، نقش بزرگی داشته است. و این مسئله... مستقل از نیت خود مؤیدالاسلام است که کسروی او را از سودجویان جنبش مشروطه می‌شمرد.» نگاه کنید به: طبری، احسان: *جامعه ایران در دوران رضاشاه*. چاپ [اول] ۱۳۵۶. از انتشارات حزب توده. ص ۱۲۷. حال آن که در مآخذ او، به درستی سید جلال‌الدین کاشی (مؤیدالاسلام) که مورد خشم کسروی قرار گرفته بود، مدیر روزنامه‌ی *حبل المتین* معرفی شده بود که هیچ ربطی به روزنامه‌ی ایران نو نداشت. (نگاه کنید به: مقاله‌ی عبدالحسین آگاهی در همان شماره مجله‌ی دنیا، ص ۵۳، نیز نگاه کنید به: *تاریخ مشروطه کسروی*، صص ۴۲ و ۴۳ و *تاریخ جراید و مجلات در ایران*. جلد ۲ ص ۲۰۰). مدیر روزنامه‌ی ایران نو، سید محمد شبستری ملقب به ابوالضیاء، یکی از سوسیال دموکرات‌های ایرانی بود. از سال دوم او به‌عنوان صاحب امتیاز و سید مهدی افجه‌زاده به‌عنوان مدیر و محمد امین رسول‌زاده سردبیر این روزنامه بود و بیشتر آن مقالات که در باره‌ی مارکسیسم و سوسیال دموکراسی نوشته می‌شد از همین محمد امین رسول‌زاده بود که آدمیت نیمی از کتاب *فکر دموکراسی اجتماعی* را به نقد و بررسی افکار و احوال او اختصاص داده است. اما در نوشته‌ی طبری و همچنین در مقاله‌ی عبدالحسین آگاهی، در بحث درباره‌ی «ایران نو» هیچ اشاره‌ای به نام رسول‌زاده نمی‌شود. حال آن که او یکی از برجسته‌ترین اعضای حزب سوسیال دموکرات قفقاز و نظریه‌پرداز حزب دموکرات ایران و از بنیان‌گذاران آن حزب و شاخص‌ترین چهره‌ی سوسیال دموکراسی در ایران بوده است. سید محمد شبستری جدا از ایران نو، در تبریز هم دو روزنامه را راه می‌برد. روزنامه‌ی *الحدید* که در دوره‌ی دوم آن از سال ۱۳۲۳ قمری به مدیریت او منتشر می‌شد. نیز روزنامه‌ی *مجاهد* را، بعد از انقلاب مشروطیت با کمک میرزا آقا بلوری در تبریز منتشر می‌کرد. ظاهراً شبستری اولین روزنامه‌نگاری است که بعد از مشروطیت به‌جهت نوشتن یک یادداشت با عنوان «مکتوب از نجف»، که در آن از سید کاظم یزدی به ابن ملجم یاد شده بود، به‌دستور یکی از مجتهدین، پاهایش در محل انجمن تبریز به فلک بسته، چوب زده می‌شود. (*تاریخ جراید و مجلات در ایران*. جلد اول. صص ۲۵۶ و ۲۵۷).

۵۵۶- بهنام، جمشید: «درباره تجدد ایران». *ایران‌نامه*. سال هشتم. شماره ۳ و ۴.

۵۵۷- نگاه کنید به: اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده، ص ۲۰۹.

۵۵۸- شیخ فضل‌الله نوری در تمام مراحل مخالفت و دشمنی محمدعلی شاه با مشروطه‌خواهان مشوق و محرک او بود. هنگامی که محمدعلی شاه با محاصره و کشتار مردم تبریز و اعدام مشروطه‌خواهان، به‌طور علنی به مخالفت با ملت برخاست، نوری نه‌تنها پشتیبان او بود، بلکه او را به ایستادگی و مقاومت بیشتر هم تحریک می‌کرد و در نامه‌هایش به مشیرالسلطنه به شاه رهنمود می‌داد. در یکی از همین نامه‌ها که به مشیرالسلطنه نوشته شده است به شاه چنین پیغام می‌دهد: «صریحاً عرض میکنم که به شاه عرض نمائید... که اگر فی‌الجمله سستی اظهار شود، در این موقع... به اسوء حال گرفتار خواهید شد. این مردم که شاه را می‌خواهند، محض این است که علم اسلام دست ایشان است و اگر علم را از دست بدهند، مملکت بصد درجه زیاد اغتشاش میشود... اگر فی‌الجمله، میلی به آن طرف شود [یعنی به طرف مشروطه-خواهان]، اول حرفی که هست تکفیر است و آن وقت رودخانه‌ها از خون روان می‌شود... خدا میداند این حمله حضرات [مشروطه‌خواهان] و عجله ایشان برای این است که آثار این فتح پیش آمد، تبریز نزدیک تمامی است و بهم خوردن مجلس عثمانی بهتر مقوی برای ما است. دیدند که اگر چند روزی ساکت شوند، دیگر امید دادن مشروطه نخواهد بود، این است که سعدالدوله علیه ما علیه، حضرت سفرا را تهییج مینماید. اگر در این موقع از اعلیحضرت ثبات قدمی ظاهر شود، دیگر گذشته والله والله این تشرها مأخذ ندارد. بحمدالله اعلیحضرت مؤیدند در تقویت اسلام، اگر آنی بخواهند سستی نمایند، اول درجه ضعف است. آنچه را بنده یقین دارم و یقین خودم را بعرض میرسانم این است که غلبه با شماست. هیچ از این باده‌ها نلرزد و اگر فی‌الجمله لغزشی بشود، دیگر اصلاح نمیشود... اقلأً تجربه را از دست ندهند... آدم از جان گذشته خیلی کارها میتواند بکند. مختارید، مختارید.»

حتی هنگامی که پیروزی مشروطه‌خواهان نمایان گشت و تهران در خطر محاصره قرار گرفت، باز شیخ فضل‌الله نوری، دست از تحریک و تشویق شاه به مقابله با مردم برنداشت و در نامه‌ی دیگری به مشیرالسلطنه، شاه را به مقاومت مسلحانه تشویق کرد و حتی از او درخواست کرد که صد قبضه اسلحه برای مقابله و مدافعه با مشروطه-خواهان در اختیارش قرار دهد. به مشیرالسلطنه نوشت: «... گوش به حرف خائنین داده نشود. شهر خوب است. نوعاً اضطرابی ندارند. چیزی که اسباب وحشت مردم است [این است که] شهر یکنفر سرپرست ظاهری ندارد. امروز لازم است که یکنفر متکفل ترتیبات شهر بشود. توپها را بکشند بالای بارو و قراول مرتب شود، گمان

می‌رود که تمام قصد دشمن، اول تصرف شهر و اضافات سلطنت، از توپخانه و ذخیره و غیره و غیره، [است]. اگر خدای نخواستہ چنین شود، کار مدافعه بسختی خواهد کشید. مثل تبریز. پس باید معجلاً در این ترتیبات کوتاهی نشود... امروز حاجی سیف‌الشریعه شرفیاب حضور [شاه] شد، خیلی از اطمینان خاطر ملوکانه مسرور بلکه مطمئن شدیم... عرض دعاگو محض تذکار خاطر مبارک است که چنانچه اقدامات صوری بشود، این مردم شاه خواه، قوی القلب میشوند. مطلب دیگر که خیلی مهم است در باب توقف داعی در شهر است. جماعتی از دوستان... حضوراً و پیغاماً چنین صلاح دانستند که داعی حرکت کنم. شمیران... صلاح نمیدانم، چون حالت اهل شهر خیلی در اضطراب است، مجرد اینکه داعی حرکت نمایم، وحشت فوق‌الوحشه در شهر خواهد شد و خیلی اسباب شکست خواهد شد. خوب است بعرض [شاه] برسانید که چه صلاح میدانند. اهل شهر، خاصه سنگلجی همعهد شدند که داعی باشم و تماماً در حفظ بکوشند، لکن اسباب حربیه ندارند. حالا اگر صلاح در حرکت است، جایی را معین فرمایند و حرکت شود و اگر صلاح نیست چنانچه گمان داعی همین است، پس مقرر دارند، یک صد قبضه تفنگ دولتی داده شود، با قبضی که بعد از انقضاء این حادثه مسترد شود و اگر بخواهند که این اسلحه به این داعی داده شود، خوب است به اسم یک نفر از دیوانی‌ها مثل انتخاب‌الدوله دماندی که با داعی نسبت دارند، داده شود...» برای اصل هر دو نامه نگاه کنید به ترکمان، محمد: رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری. جلد اول. تهران ۱۳۶۲. ناشر: موسسه خدمات فرهنگی. صص ۲۱۶ تا ۲۲۲.

559 و 560- Malcom Khan: "Persian Civilisation", Contemporary Review, February 1891, pp. 241, 242, 243.

۵۶۱- کرمانی، میرزا آقاخان: آئینه اسکندری. به سعی و اهتمام زین‌العابدین مترجم الملوک. چاپ ۱۳۲۴ و ۱۳۲۶ قمری (برحسب دستور علاءالملک). بخش خاتمه کتاب. صص ۶۳۱ تا ۶۳۴.

۵۶۲- نگاه کنید به: «مکالمات مقیم و مسافر...» صص ۱۵۱ تا ۱۵۳.

۵۶۳- نائینی، شیخ محمد حسین: تنبیه الامة و تنزیه الملة، صص ۱ تا ۴.

۵۶۴- محلاتی، شیخ اسماعیل: اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه". چاپ

شده در رسائل مشروطیت. ص ۵۳۱.

۵۶۵ و ۵۶۶- کاشانی، ملا عبدالرسول: "رساله انصافیه". چاپ شده در رسائل

مشروطیت. صص ۵۶۷ و ۵۸۵.

۵۶۷- نگاه کنید به «رساله سؤالهائی دایر به مشروطیت» در رسائل مشروطیت. صص ۳۴۰ و ۳۴۱. در آغاز رساله آمده است: «سؤالهائی است دایر به مشروطیت که حاجی یوسف آقا تاجر تبریزی از جناب مستطاب فخرالعلماء شیخ مهدی نموده و جواب فرموده‌اند.»

۵۶۸- صوراسرافیل. شماره‌ی ۱۴ پنجشنبه ۱۰ شعبان ۱۳۲۵ قمری. صص ۳

و ۴.

۵۶۹- تبریزی، ثقة‌الاسلام: مجموعه آثار قلمی. صص ۱۹ و ۲۱.

۵۷۰- تقی‌زاده، سیدحسین: زندگی طوفانی. ص ۶۵.

۵۷۱- این سخنان به نقل از نوری در لایحه‌ای که روز سه‌شنبه ۱۲ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ قمری در زاویه‌ی مقدسه حضرت عبدالعظیم به طبع رسیده، درج شده است. نگاه کنید به: لویح آقا شیخ فضل‌الله نوری، به کوشش هم‌رضوانی صص ۴۴ و ۴۵. نیز نگاه کنید به رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری، جلد اول. صص ۲۴۵ و ۲۴۶.

۵۷۲- نگاه کنید به لویح آقا شیخ فضل‌الله نوری. ص ۴۳. نیز نگاه کنید به

مقدمه‌ی هم‌رضوانی بر همان کتاب ص ۱۱ و ۱۲.

۵۷۳ تا ۵۷۶- کسروی، احمد: تاریخ مشروطه ایران. صفحات ۳۱۷، ۳۱۸،

۳۲۲، ۳۷۰ تا ۳۷۳.

۵۷۷- برای متن این تلگراف نگاه کنید به: ترکمان، محمد: رسائل، اعلامیه‌ها،

مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری. جلد اول. صص ۲۳۷ و ۲۳۸. متن این تلگراف با توضیحی از شیخ فضل‌الله نوری در زاویه‌ی مقدسه حضرت عبدالعظیم به طبع رسید. نوری درباره‌ی این تلگراف آیت‌الله خراسانی و مازندرانی، نوشته بود: «مقارن مهاجرت داعی از خطه عراق عرب، به امضاء آن دو بزرگوار رسید و فی‌الوقت نزد جناب اجل رئیس مجلس فرستاده شد و بعد هرچه مطالبه و مراقبه کردیم، نه جوابی از این تلگراف عرضه داشتند و نه در مجلس، موضوع مذاکره قرار دادند...»

۵۷۸- بخشی است از نامه‌ی آیت‌الله مازندرانی به شیخ محمدتقی که در

مذاکرات شنبه ۷ شهر رجب ۱۳۲۵ قمری در مجلس خوانده شد. نگاه کنید به ترکمان، محمد: مکتوبات، اعلامیه‌ها... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت. جلد دوم. ص ۱۳۱.

۵۷۹- این تلگراف در مذاکرات روز یکشنبه سیم جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ در

- مجلس خوانده شد. نگاه کنید به مأخذ پیشین ص ۱۲۶.
- ۵۸۰- مذاکرات روز سه‌شنبه ۲۰ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ دارالشورای ملی و مذاکرات روز پنجشنبه ۲۲ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵، مذاکرات روز شنبه ۲۴ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری.
- ۵۸۱- مذاکرات روز یکشنبه ۸ رجب‌المرجب ۱۳۲۵ قمری دارالشورای ملی. برای متن هم‌ی این مذاکرات نگاه کنید به ترکمان، محمد. مأخذ پیشین. جلد دوم. صص ۱۰۹ تا ۱۴۷.
- ۵۸۲- کسروی، احمد: تاریخ مشروطه ایران. ص ۲۲۶.
- ۵۸۳ و ۵۸۴- مذاکرات پنجشنبه ۲۲ شهر محرم ۱۳۲۵ دارالشورای ملی.
- ۵۸۵- برای متن این نامه و پاسخ مجلس نگاه کنید به: لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری. صص ۶۷ و ۶۸.
- ۵۸۶- نگاه کنید به «چند استخاره از محمدعلی شاه» به قلم احمد توکلی. مجله‌ی یادگار، شماره ۸، سال پنجم. صص ۴۵ تا ۶۵.
- ۵۸۷- به نقل از آدمیت، فریدون: مجلس اول و بحران آزادی. صص ۳۳۶ و ۳۳۷ و نگاه کنید به شماره‌ی ۸ سال پنجم مجله یادگار. ص ۵۷.
- ۵۸۸- متن این لایحه در صور اسرافیل، شماره‌ی ۱ که در ایوردون سوئیس منتشر شده، (غره محرم الحرام ۱۳۲۷ قمری - ۲۳ ژانویه ۱۹۰۹ میلادی) آمده است: (ص ۸). در همین لایحه، محمدعلی شاه با اشاره به مخالفت بهبهانی با فتوای تحریم تنباکو، درباره‌ی او چنین نوشت: «اگر به یک آدمی که بموجب خط شریف مرحوم آیت‌الله شیرازی که مضبوط است خود را از سلسله خارج کرده و از حدود خود تخطی نموده، سردسته مفسدین فی الارض شده باشد، توهین وارد آید، از خود اوست...»
- ۵۸۹- صور اسرافیل، شماره ۱. (غره محرم الحرام ۱۳۲۷ قمری). ایوردون سوئیس. صص ۷ و ۸.
- ۵۹۰- نوری، شیخ فضل‌الله: حرمت مشروطه. صص ۱۵۹ و ۱۶۰. ارجاعات ما به این رساله، به متن چاپ شده آن در رسائل مشروطیت است. صص ۱۵۰ تا ۱۷۳.
- ۵۹۱ و ۵۹۲- محلاتی، شیخ اسماعیل: اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه. رسائل مشروطیت. صص ۵۱۹ و ۵۴۶.
- ۵۹۳- نوری، شیخ فضل‌الله: حرمت مشروطه. ص ۱۶۶.

- ۵۹۴- محلاتی، شیخ اسماعیل: "اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه". صص ۵۱۱ و ۵۱۶ و ۵۱۷ و ۵۳۹.
- ۵۹۵ و ۵۹۶- نوری، شیخ فضل‌الله: حرمت مشروطه. صص ۱۶۱ و ۱۶۲.
- ۵۹۷- رساله «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» که در «اذهان منتسب به حاجی شیخ فضل‌الله شده است»، در حقیقت نوشته‌ی میرزا علی اصفهانی است. این میرزا علی اصفهانی از معتقدان شیخ فضل‌الله و مورد حمایت او بوده است. شیخ فضل‌الله در یادداشتی به محمدعلی شاه از او و رساله‌اش حمایت کرده است. شاه در حاشیه‌ی یادداشت نوشت: «جناب وزیر اعظم، رعایتی کرده و تمجید و تحسین نمائید. شهر شعبان ۱۳۲۶». به گفته ایرج افشار، پشت ورقه‌ی عکس به خط نسخ با جوهر بنفش نوشته است: «در جواب عریضه و در ازاء تألیف رساله تذکره الغافل در حرمت مشروطیت و تفصیل انهدام مجلس شورای ملی که در رساله دارالکفر نامیده است، به موجب فرمان، یکصد تومان مستمری مرحمت شد.» نگاه کنید به افشار، ایرج: اسناد مشروطیت، خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق. جلد دوم. چاپ اول. ۱۳۶۲. ناشر: انتشارات فردوسی و انتشارات ایران و اسلام. صص ۲۳۵ و ۲۳۶.
- ۵۹۸- [اصفهانی، میرزا علی] کتاب تذکره الغافل و ارشاد الجاهل. ۱۳۲۶ قمری. صص ۹ و ۱۰ و ۱۱. یک کپی از چاپ این رساله را دوست عزیز دکتر حمید دباشی در اختیارم نهاده است و نیز نگاه کنید به متن تجدید چاپ شده آن در رسائل مشروطیت صص ۱۷۷ و ۱۷۸.
- ۵۹۹- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم خان: ندای عدالت. صص ۱۸ و ۱۹. نگاه کنید به: متن تجدید چاپ شده قانون به کوشش هما ناطق.
- ۶۰۰- محلاتی، شیخ اسماعیل: لایحه [مراد از سلطنت مشروطه...]. مندرج در رسائل مشروطیت. صص ۴۷۶ و ۴۷۷.
- ۶۰۱- نگاه کنید به متن تجدید چاپ شده‌ی مجموعه‌ی روزنامه‌ی روح القدس. به صاحب امتیازی و نگارندگی سلطان‌العلماء خراسانی. به کوشش محمد گلبن. چاپ اول. زمستان ۱۳۶۳. ناشر: نشر چشمه. و نیز نگاه کنید به مقدمه‌ی محمد گلبن بر همین متن تجدید چاپ شده. ص ۳.
- ۶۰۲ و ۶۰۳- نوری، شیخ فضل‌الله: حرمت مشروطه، صص ۱۶۳ و ۱۶۴.
- ۶۰۴- نامه‌ی ملاعلی کنی (رجب ۱۲۹۰ قمری) به ناصرالدین شاه. این همان نامه‌ای است که در آن از آزادی به «کلمه قبیحه آزادی» تعبیر شده است. نگاه کنید به عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران. صص ۱۲۴ و ۱۲۵.

- ۶۰۵ و ۶۰۶- محلاتی، شیخ اسماعیل: اللثالی مربوطه فی وجوب المشروطه. صص ۴۹۹ تا ۵۰۰ و ۵۰۲ و ۵۱۳.
- ۶۰۷ تا ۶۱۳- نائینی محمد حسین: تنبیه الامة و تنزیه الملة. به ترتیب نگاه کنید به صفحات ۶ تا ۱۷ و نیز ۴۰ تا ۵۳.
- ۶۱۴ و ۶۱۵- محلاتی، شیخ اسماعیل: اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه. صص ۵۲۲ و ۵۱۳.
- ۶۱۶- تلگراف میرزای شیرازی به ناصرالدین شاه (۲۷ شهر ذیحجه ۱۳۰۸ قمری) برای متن آن نگاه کنید به ابراهیم صفایی: اسناد سیاسی دوران قاجاریه. صص ۱۰ و ۱۱.
- ۶۱۷- تلگراف ناصرالدین شاه به ظل السلطان. گرچه تاریخ آن مشخص نیست، اما در آغاز جنجال رژی مخایره شده است. نگاه کنید به: اسناد سیاسی دوران قاجاریه. صص ۱۳ و ۱۴، ناصرالدین شاه در دستخطی به امین السلطان درباره‌ی آخوندها و مسئله‌ی رژی چنین نوشته بود، که کار به جایی رسیده است که «... هر آخوند شپشوی گوشه مدرسه را که احدی اسمش را نمیدانست، حالا مشیر و مشار رعیت بینم، آیا در این صورت نباید یک فکر دیگری کرد یا باید کرد؟ به اعتقاد من البته باید تدبیری کرد که از این مخمصه‌ها خلاص شد...». همان مأخذ، صص ۲۸.
- ۶۱۸- نائینی، محمد حسین: تنبیه الامة و تنزیه الملة. صص ۱۴.
- ۶۱۹- تبریزی، محمد حسین بن علی اکبر: کشف المراد من المشروطه و الاستبداد. مندرج در رسائل مشروطیت صص ۱۲۲ و ۱۳۴.
- ۶۲۰- [اصفهان، میرزا علی]: کتاب تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل. ۱۳۲۶ قمری. نگاه کنید به صص ۱۰ و ۱۱ و ۱۷ و ۲۳ و ۲۷ و ۲۸ و ۳۴.
- ۶۲۱ تا ۶۲۳- نجفی مرندی، شیخ ابوالحسن: دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکّمات القرآن. در رسائل مشروطیت. به ترتیب نگاه کنید به صفحات ۲۵۵، ۲۲۳، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶.
- ۶۲۴- کرمانی، مجدالاسلام: تاریخ انحطاط مجلس. صص ۲۸۴ و ۲۸۵.
- ۶۲۵- از جمله نگاه کنید به انقلاب مشروطیت و ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی آن. به قلم «م.پ. پاولویچ»، «و. تریا»، «س. ایرانسکی». ترجمه م. هوشیار. انتشارات رودکی. ۱۳۳۷. نیز فریدون آدمیت: فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. چاپ سوم. ۱۳۶۳، تهران. انتشارات پیام. نیز شاپور رواسانی: نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در

ایران. چاپ اول. تهران. ۱۳۶۳. نشر چاپخش. نیز عبدالصمد کامبخش: نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران. از انتشارات حزب توده ایران. ۱۹۷۲ میلادی. نیز عبدالحسین آگاهی: «دوران نفوذ اولیه اندیشه‌های مارکسیستی در ایران». مجله دنیا. سال سوم. دوره دوم. شماره ۴. زمستان ۱۳۴۱. از انتشارات حزب توده ایران.

۶۲۶- کامبخش، عبدالصمد: نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران. صص ۱۳ و ۱۴ و نگاه کنید به نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و... صص ۵۵ و ۵۶.

۶۲۷- این دستورنامه که حاوی ۱۴ ماده است، نخستین بار به همت «ن. ک.» به لواء معرفی گردید. برای ترجمه‌ی فارسی آن نگاه کنید به: نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران. بخش ضمایم صص ۳۱۷، ۳۱۸ و ۳۱۹. نیز نگاه کنید به عبدالصمد کامبخش: نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران. صص ۲۰ و ۲۱.

۶۲۸ تا ۶۳۱- مجله‌ی یادگار، شماره پنجم، سال سوم. صص ۶۸ تا ۷۲. آدمیت در کتاب فکر دموکراسی در نهضت مشروطیت ایران، (ص ۲۱) با نقل مطلبی از رابینو می‌نویسد که رابینو می‌گوید: فرقه‌ی اجتماع‌یون عامیون رشت «دو مجمع دارد، یکی علنی و دیگر مجمع سری با قانونهای سخت»، و در حاشیه‌ی این نوشته می‌افزاید «وجود مجمع علنی در یادداشتهای رابینو ذکر شده. همچنین به مأخذ گزارش رسمی او، در کتاب آبی نشر گردیده و "ویکتور برار" هم از همین مأخذ در کتاب خود (انقلاب ایران) نقل کرده است»، آن گاه در متن کتاب چنین می‌نویسد: «وجود مجلس علنی صحیح به نظر نمی‌آید. در تمام تشکیلات حزبی اجتماع‌یون عامیون و نظامنامه آن، هیچ کجا ذکری از مجمع علنی نرفته. تصور می‌رود منظور از مجمع علنی، محفل نطق و خطابه‌مانندی باشد که عموم اهالی بتوانند در آن حاضر گردند.» نگاه کنید به همان کتاب فکر دموکراسی، به همان صفحه و حاشیه‌ی شماره‌ی یک. آدمیت «عمومی» را در نوشته‌ی رابینو، به «علنی» تعبیر کرده و بازگردانده است، اما هم در یادداشتهای رابینو، نسخه‌ی عکسی، چاپ محمد روشن که مورد استناد آدمیت قرار گرفته است و هم در چاپ حروفی همین کتاب که بعد از انقلاب منتشر شده است، از مجلس عمومی سخن گفته شده است. در دست‌نوشته‌ی یادداشت‌های رابینو، در همان عبارتی که مورد استناد آدمیت قرار گرفته است، به‌طور واضح و آشکار آمده است که «فدائی‌ها دو مجلس دارند، یکی عمومی و در انتظار

مردم گفتگو میکنند و هر که میخواهد می‌تواند در آنجا حاضر شود و یکی مخفی که دیگر دارای قانونهای سخت است...» نگاه کنید به: مشروطه گیلان، از یادداشتهای رایینو، به انضمام وقایع مشهد. به کوشش محمد روشن. چاپ ۱۳۵۲ شمسی. ناشر: کتابفروشی طاعتی رشت. ص ۱۰۲. نیز نگاه کنید به چاپ حروفی آن. چاپ سال ۱۳۶۸. با عنوان: مشروطه گیلان - آشوب آخر زمان. ص ۶۵. حوزه‌ی عمومی و خصوصی یا مجلس عمومی و خصوصی، در تشکیلات اجتماعیون عامیون و مجاهدین، رسمیت داشت و در اسناد مختلف به آن اشاره و تصریح شده است. از جمله حیدرخان، در شرح حال خود می‌گوید: «زمان انتخاب وکلا رسید... یک حوزه غیرمنظمی که از خوبان اهل بازار تشکیل داده شده بود که مواقع لازمه، بالضروره جمع شده و شور می‌نمودند. سعی کردیم که آنها را تحت یک اصولی آورده، منظم نمائیم و به آن نقشه موفق شده، دو قسم حوزه تشکیل شد، یکی حوزه خصوصی که عبارت از هفت نفر بود، دیگری حوزه عمومی که اشخاص زیاد از خوبان اهل بازار، در آن عضویت داشتند. وکلا انتخاب شدند، رفته رفته انجمنها تشکیل شدند که تمام ترتیبات سابقه ما بهم خورده، و هرکس در انجمنی عضویت پیدا کرده، حوزه عمومی ما از هم پاشید، پس از آن من ماندم و همان هفت نفر حوزه خصوصی که با فرقه اجتماعیون عامیون کارگری روسیه نیز رابطه داشتیم.» نگاه کنید به مجله‌ی یادگار. سال سوم. شماره‌ی پنجم. ص ۷۰. در نظامنامه‌ی شعبه‌ی ایرانی جمعیت مجاهدین، متشکله در مشهد در ماه شعبان ۱۳۲۵ قمری، درباره‌ی مجلس خصوصی و عمومی، این‌گونه سخن گفته شده است: «شعب دارای دو مجلس یک خصوصی و دیگری عمومی هستند. راجع به مجلس خصوصی: ۱- اعضاء دائمی این مجلس باید حداقل ۷ و حداکثر ۱۱ نفر باشند. ۲- مجلس مزبور باید چنان سری باشد که هیچکس، حتی مجاهدین نتوانند جز از طریق مجلس عمومی با آن مربوط شوند. اعضاء مجلس عمومی حق کشف مجلس خصوصی را ندارند.» نگاه کنید به مجله‌ی دنیا. دوره‌ی دوم. سال چهارم. شماره‌ی سوم. ۱۳۴۲. صفحه‌ی ۹۱ و نیز ۹۲ و ۹۳؛ و درباره‌ی مجلس عمومی در همان نظامنامه و در همان مأخذ ص ۹۲ آمده است: «مجلس عمومی حق ارتباط با کمیته مرکزی و یا شعب دیگر را ندارد. باید کلیه اعضا را به گروه‌های ۲۵ نفری تقسیم کند و برای هر یک از گروه‌ها یک رئیس تعیین نماید... مجلس عمومی باید ناطقین تربیت کند که موظفند ماهی یک دفعه، اعضاء نواحی را توسط رؤسا جمع کرده، تعلیم دهند. مجلس عمومی باید در رسیدگی به امور و شکایات کمک کند. کمیسیون مخصوصی برای این کار انتخاب

- می‌شود. غیر از مأمورین ارتباط، اعضاء مجلس باید سری بمانند.»
- ۶۳۲- کامبخش، عبدالصمد: نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران. صص ۲۰ و ۲۱. نیز نگاه کنید به نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران. بخش ضمائم. صص ۳۱۷ تا ۳۱۹.
- ۶۳۳ و ۶۳۴- نگاه کنید به متن ناتمام این مرامنامه در بخش ضمائم نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران. صص ۳۲۰ و ۳۲۱.
- ۶۳۵ و ۶۳۶- مرامنامه‌ی جمعیت «مجاهدین» (۱۵ شعبان ۱۳۲۵ / ۱۰ سپتامبر ۱۹۰۷) دنیا سال چهارم، دوره‌ی دوم، شماره‌ی سوم. ۱۳۴۲. متن این مرامنامه و نظامنامه‌ی شعبه ایرانی جمعیت مجاهدین متشکله در مشهد را عبدالصمد کامبخش از روسی به فارسی برگردانده است.
- ۶۳۷- این نوع توجیهات شرعی و تقلیل دادن‌های نامعقول را در نوشته‌های فرقه‌ی دموکرات ایران هم به وضوح می‌توان دید. آدمیت درباره‌ی آن می‌نویسد: «می‌بینیم حزبی با مشرب دموکراسی اجتماعی در پی توجیه شرعی مسلک خود بر می‌آید، به اخبار و احادیث تکیه می‌جوید. و بالاخره اعلام می‌کند: اساس مسلک فرقه دموکرات "موافق روح مساوات اسلامی است". به علاوه از آنجا که فعالیت سیاسیش ستیزگی طبقه حاکم و ملاکان و توانگران را برانگیخته بود... تأویل‌های ناموجهی را روا می‌دارد. یکجا گوید: "اینکه گفته میشود این فرقه حامی رنجبر و ضعفاست، مقصود این نیست که بر ضد ثروت و غنا یا اغنیا است. بلکه مقصود... این است که حقوق از دست رفته ضعفا را باز ستاند و رنجبر را از فشار بندگی مقتدرین و ذلت خلاص نماید. نه اینکه اغنیا را فقیر کند، بلکه ضعفا را هم به ثروت و غنا و راحت برساند." جای دیگری می‌آورد...» نگاه کنید به فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. صص ۱۱۸. آن توجیهات شرعی به گفته آدمیت در رساله‌ی «اصول دموکراسی» به قلم «یک نفر دموکرات» آمده است (همان مأخذ صص ۱۱۷).
- ۶۳۸- [ترجمه] نامه آرشاور چلنگریان به کارل کائوتسکی (مورخ ۱۶ ژوئیه ۱۹۰۸ میلادی) نگاه کنید به: نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران. صص ۳۳۳ تا ۳۳۳.
- ۶۳۹- [ترجمه] نامه‌ی کارل کائوتسکی به آرشاور چلنگریان (اول اوت ۱۹۰۸). نگاه کنید به نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران. صص ۳۳۳ و ۳۳۴. شاپور رواسانی درباره‌ی این دو نامه می‌نویسد: «نامه چلنگریان به کائوتسکی و پاسخ کائوتسکی به چلنگریان برای اولین بار

از طرف نگارنده به دست آمد. از نامه کائوتسکی که در مجله مخفی بوربا (تفلیس ۱۹۰۸) انتشار یافته بود، نسخه‌ای در اختیار انستیتوی بین‌المللی تاریخ اجتماعی در آمستردام گذاشته شد...» همان کتاب ص ۳۳۵.

۶۴۰- نگاه کنید به عبدالصمد کاببخش: نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران. ص ۲۳.

۶۴۱- صورت جلسه‌ی ۱۶ اکتبر ۱۹۰۸ در تبریز. برای ترجمه‌ی کامل متن آن نگاه کنید به: نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران. صص ۱۰۱ تا ۱۰۵.

۶۴۲- نگاه کنید به نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران. ص ۲۴. هم در متن آلمانی و هم در متن ترجمه‌ی فارسی آن در نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران به جای کادر، کارگر آمده است.

۶۴۳ و ۶۴۴- نامه‌ی تیگران درویش به پلخانف (۱۲ آذر ۱۲۸۷ شمسی - ۳ دسامبر ۱۹۰۸ میلادی) نگاه کنید به: نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران. ص ۱۰۸. نیز برای نامه‌ی واسو به پلخانف (۱۹ نوامبر ۱۹۰۸) نگاه کنید به: همان مأخذ صص ۱۰۶ و ۱۰۷.

۶۴۵- برای مشخصات کتاب‌شناسی مقاله‌ی تیگران درویش و ترجمه‌ی بخش‌هایی از آن نگاه کنید به: نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران. صص ۱۱۰ و ۲۸۶.

۶۴۶- نظامنامه‌ی شعبه ایرانی جمعیت مجاهدین متشکله در مشهد. دنیا. سال چهارم دوره دوم. شماره سوم ۱۳۴۲. ص ۸۹. تاریخی که در پایان «مرامنامه»ی این جمعیت آمده، ۱۵ شعبان ۱۳۲۵ قمری، (۱۰ سپتامبر ۱۹۰۷) است. اما بر اساس تقویم میلادی رایج، دهم سپتامبر ۱۹۰۷، مطابق است با اول شعبان ۱۳۲۵ قمری و نه پانزدهم شعبان آن سال. علت این اختلاف در تاریخ، به برکت دقت و دانش دوست ارجمند ناصر مجد، بر من روشن شده است و چون موضوع این اختلاف در تاریخ، در تحقیقات این دوره اهمیت بسیار دارد، خلاصه‌ی یادداشت آقای مجد را که با استناد به منابع و مأخذ متعدد نوشته شده است، در این جا می‌آورم:

تا پیش از سال ۱۵۸۲ میلادی، گاه‌شماری مسیحی، «ژولین» نام داشت. در سال ۱۵۸۲ میلادی به فرمان پاپ گرگوری سیزدهم، تقویم میلادی را اصلاح کردند و ۱۰ روز را از تقویم حذف و پنجم اکتبر ۱۵۸۲ رابه پانزدهم اکتبر تبدیل کردند. انگلیس در سال ۱۷۵۲، تقویم گرگوری را پذیرفت و سوم تا سیزدهم سپتامبر

۱۷۵۲ را پاکسازی کرد. روسیه در سال ۱۹۱۸ تقویم گرگوری را پذیرفت و چون تا آن موقع ۱۳ روز بین تقویم ژولین و تقویم گرگوری فاصله پیدا شده بود، اول فوریه‌ی ۱۹۱۸، به چهاردهم فوریه تبدیل شد. بنابراین تاریخ ۱۰ سپتامبر ۱۹۰۷ که در پایان مرامنامه‌ی جمعیت مجاهدین با ۱۵ شعبان ۱۳۲۵ قمری تطابق یافته است، تاریخ ژولین است و نه گرگورین. این که به جای ۱۳ روز اختلاف، ۱۴ روز اختلاف مشاهده می‌شود، احتمالاً مربوط است به رویت ماه در تقویم قمری. به عبارت دیگر در آن سال، طبق تقویمی که از پیش تنظیم یافته بوده است، ۱۰ سپتامبر ۱۹۰۷ (ژولین) می‌بایست با ۱۴ شعبان انطباق یابد. اما در عمل، ماه، یک روز زودتر رویت شده و پانزدهم شعبان با دهم سپتامبر مطابق شده است. فرانسه، ایتالیا، اسپانیا، پرتغال، بلژیک در سال ۱۵۸۲، آلمان در ۱۷۷۶، مصر در ۱۸۷۵، ترکیه در ۱۹۲۶، تقویم گرگورین را پذیرفته‌اند. بنابراین در استناد به اسناد و مکاتباتی که پیش از این سال‌ها، در این کشورها، در ارتباط با ایران نوشته شده‌اند، باید این اختلاف در تاریخ را در نظر داشت.

۶۴۷- آدمیت، فریدون: فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. ص ۱۸.

۶۴۸- مجله‌ی یادگار سال سوم. شماره پنجم. ص ۷۰.

۶۴۹- عبدالصمد کامبخش معتقد است که این گروه‌های اجتماعیون عامیون که به‌طور پراکنده فعالیت داشتند از وجود یکدیگر اطلاع نداشتند. نگاه کنید به: نظری به جنبش کارگری و کمونیستی در ایران. صص ۱۸ و ۱۹ و ۲۵.

۶۵۰- انقلاب مشروطیت ایران و ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی آن. ص ۳۴. فریدون آدمیت درباره‌ی ترجمه‌ی فارسی این بیانیه می‌نویسد: «... در متن اصل فارسی بی‌گمان اصطلاح "اجتماعیون عامیون" را به کار برده بودند نه "سوسیال دموکرات" که مردم با آن نا آشنا بودند. دیگر اینکه لفظ "توده خلق" که در متن آمده، در آن زمان بهیچوجه مصطلح نبوده است...» نگاه کنید به فکر دموکراسی اجتماعی. ص ۲۷.

۶۵۱- برای متن اعلان «حزب انجمن اجتماعیون» نگاه کنید به: واقعات اتفاقیه در روزگار. جلد اول. صص ۱۷۹ و ۱۸۰.

۶۵۲- صور اسرافیل. شماره‌ی ۵ (۱۵ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ قمری) ص ۶.

۶۵۳- مجله‌ی یادگار، سال سوم، شماره‌ی چهارم. صص ۵۰ و ۵۱.

۶۵۴ تا ۶۵۶- نگاه کنید به نظامنامه و مرامنامه جمعیت مجاهدین، متشکله در

- مشهد. دنیا. سال چهارم. دوره‌ی دوم. شماره‌ی سوم. صص ۸۸ تا ۹۹.
- ۶۵۷- مجله‌ی یادگار. سال سوم. شماره‌ی ششم و هفتم. ص ۱۴۹.
- ۶۵۸- بیان‌نامه‌ی کمیته‌ی مجازات در مورد قتل متین‌السلطنه و میرزا اسماعیل رئیس انبار غله. نگاه کنید به: تبریزی، جواد: اسرار تاریخی کمیته مجازات. چاپ دوم. تهران. ۱۳۶۲. انتشارات فردوسی. صص ۳۸ تا ۴۲. برای جزئیات شرح حال او نگاه کنید به: مجله‌ی یادگار. سال سوم. شماره‌ی هشتم. صص ۴۵ تا ۴۷.
- ۶۵۹- مجله‌ی یادگار، سال سوم. شماره‌ی هشتم. ص ۵۱.
- ۶۶۰- آدمیت، فریدون: فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. ص ۱۰۷.
- ۶۶۱ و ۶۶۲- آقا میرجواد برادر تقی‌زاده، گزارش کار این میتینگ را در نامه‌ای به تاریخ ۲۲ شوال ۱۳۲۶ قمری به تقی‌زاده نوشته است. نگاه کنید به اوراق تازه‌یاب مشروطیت. صص ۴۰۲ و ۴۰۳. در بخشی از این نامه آمده است که یکی از ناطقان «فرنگی» بود. که «با شدت تمام نطق کرد و آنهم به این مضمون که اولاً من از طرف تمام فرانسویان نطق میکنم، و ما اوائل همچو خیال می‌کردیم که اسلام ضد است با آزادی. اما حالا به ما ثابت شده که آزادی و حریت عین دین اسلام است...»
- ۶۶۳- آدمیت، فریدون: فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. ص ۷۳.
- ۶۶۴- رایینو، ه. ل.: مشروطه‌گیلان. به کوشش محمد روشن. چاپ اول. (چاپ حروفی با اضافات). رشت. ۱۳۶۸. انتشارات طاعتی. صص ۱۷ و ۱۸.
- ۶۶۵- احسان طبری به همین شیوه‌ی اغراق آمیز می‌نویسد: «... در پیدایش و بسط پایداری تبریز و آذربایجان، سوسیال دموکراتهای قفقاز و سازمان "همت" در باکو... نقش بزرگی خواه از جهت تعلیم سیاسی و تئوریک، خواه از جهت آموزش سازمانی و نظامی، خواه از جهت رساندن اسلحه و خواه از جهت اعزام داوطلبان رزمجو، ایفا کردند. مردم ایران جاویدان سپاسگزار این یآوری واقعاً انترناسیونالیستی هستند که در این دوران و دورانهای بعد لنین، الهام‌بخش آن بود.» نگاه کنید به: جامعه ایران در دوران رضاشاه. ص ۲۱.
- ۶۶۶- نامه‌ای از شعبه‌ی کمیته ستار در قزوین در دست است که مهر «شعبه کمیته ستار قزوین، اجتماعیون عامیون ایرانیان» را دارد. نگاه کنید به اوراق تازه‌یاب مشروطیت. ص ۳۵۰ و ضمیمه صفحه ۳۶۶.
- ۶۶۷ و ۶۶۸- دیوسالار علی (سالار فاتح). فتح تهران و اردوی برق، بخشی از

تاریخ مشروطیت. صص ۵۵ و ۱۳۶.

۶۶۹- برای بخشی از متن این «انتباه‌نامه» نگاه کنید به مقاله‌ی عبدالحسین آگاهی با عنوان: «دوران اولیه نفوذ اندیشه‌های مارکسیستی در ایران»، مجله‌ی دنیا. سال سوم. دوره‌ی دوم. شماره‌ی چهارم. زمستان ۱۳۴۱ ص ۵۶. با آن که شعبات اجتماعیون عامیون در همان انتباه‌نامه رسماً منحل شده بودند، اما ظاهراً تا سال‌های بعد، وابستگان به اجتماعیون عامیون در ایران فعالیت تشکیلاتی داشته‌اند. در یکی از گزارش‌های اداره‌ی تأمینات نظمیه‌ی آذربایجان به تاریخ ۱۲ شهریور ۱۳۰۴ شمسی آمده است: «... از خانه عبدالله خان مدیر اطاق مراسلات، یک جلد مرام و نظامنامه (اجتماعیون) که اخیراً در تحت مدیریت میرزا علی اصغرخان سرتیپ‌زاده تشکیل یافته کشف، در نتیجه تحقیقات معلوم گردید که عبدالله خان و اسکندرانی نیز داخل فرقه اجتماعیون میباشند.» برای متن این گزارش نگاه کنید به کاوه بیات: *فعالیت‌های کمونیستی در دوره رضاشاه (۱۳۱۰-۱۳۰۰)* چاپ اول. تهران. ۱۳۷۰. ناشر: سازمان اسناد ملی ایران با همکاری انتشارات پروین. ص ۳۰.

۶۷۰ و ۶۷۱- بهار، محمدتقی (ملک الشعراء): *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، انقراض قاجاریه. جلد اول. چاپ چهارم. ۱۳۷۱. ناشر: انتشارات امیرکبیر. صص ۸ تا ۱۰.

۶۷۲- من در طی سال‌ها، یادداشت‌های بسیاری درباره‌ی تقی‌زاده، زندگی و اندیشه‌ی او گرد آورده‌ام. اگر روزگار بر سر مهر باشد ممکن است حاصل این یادداشت‌ها و تأملاتم را به صورت کتابی جداگانه - یک تک‌نگاری - منتشر کنم.

۶۷۳- برای متن آن نوشته «در تشریح مشروطیت» نگاه کنید به: محمد مهدی شریف کاشانی: *واقعات اتفاقیه در روزگار*. جلد اول. صص ۲۵۱ و ۲۵۶. نیز نگاه کنید به: *رسائل مشروطیت*. صص ۴۸۵ و ۴۸۶.

۶۷۴- در مورد این نظریه و درباره‌ی چگونگی شکل‌گیری «ملت»، نگاه کنید به مقاله‌ی ارزشمندی که در زیر مشخصات آن را به دست می‌دهم:

Nodia Ghia: "Nationhood and Self Recollection". *The Salisbury Review*, Volume 10. Number 2, December 1991, London pp: 4-9.

۶۷۵- بر این فهرست، خواست‌های بسیار دیگری هم می‌توان افزود.

۶۷۶- پس جای شگفتی نیست که آیت‌الله نائینی برجسته‌ترین نظریه‌پرداز «مشروطه ایرانی» که کتاب *تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله* او مهم‌ترین کتابی است که در آن دوره، در توجیه شرعی مشروطیت نوشته شده است، از حامیان سردار سپه و رضاشاه

بعدی شود. نائینی تا پایان عمر مناسبات دوستانه‌ای با رضاشاه داشته است. نگاه کنید به عبدالهادی حائری: تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق. چاپ دوم. ۱۳۶۴. انتشارات امیرکبیر. بخش «زندگینامه نائینی.» صص ۱۸۶ تا ۱۹۴. ۶۷۷- بهار در ۱۲۹۸ شمسی، قصیده‌ای در ستایش و ثوق‌الدوله سرود و در آن، از نهضت جنگل به «دولت دزدان جنگل» یاد کرد... ابیاتی از آن قصیده را نقل می‌کنم:

جنگل از خلخال و طارم امن شد تا انزلی	جنگلی	شد به اقبال شهنشه، ختم کار جنگلی
دولت دزدی بلی باشد بدین مستعجلی	دولت	دولت دزدان جنگل سخت مستعجل فتاد
آن یکی طهماسب شه شد آن‌دگر نادرقلی	آن یکی	بهر یغمای ولایت خواب‌ها دیدند ژرف

...

زین قبل انبوه شد جیشی بدین مستکملی	سارق و قاتل ز هر سو گرد شد برگردشان
جنگشان از تیره‌رایی، صلحشان از غافللی	از خیالی بود یکسر جنگشان و صلحشان
تا بر آشوبند مردم را به صد حیلت، ولی	هدیه‌ها دادند و رشوت‌ها به طماعان ری
روزگار آشفست بر نابخردان جنگلی	زودتر ز اندیشه این روزگار آشفنگان

...

دیوان اشعار، جلد اول. چاپ چهارم. ۱۳۵۸. ناشر: امیرکبیر صص ۳۳۱ و ۳۳۲. این قصیده، در متن تجدید چاپ شده‌ی دیوان بهار، ویراسته‌ی مهرداد بهار، که چند سال پیش منتشر شده است، حذف گردید و هیچ اشاره‌ای هم به این «حذف» نشد. ۶۷۸- بهار، محمدتقی (ملک الشعراء): تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران و انقراض قاجاریه. جلد اول. مقدمه‌ی کتاب، صص ح و ط.

نمایه

- آ
 آجودانباشی، ۹۹
 آخوندزاده، میرزا فتحعلی، ۱۳، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۳-۵۰، ۱۰۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۹، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۱۸-۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹-۳۲، ۲۵۱-۵۴، ۲۸۱، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۶۵، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۶-۴۵۳، ۴۹۱، ۴۹۴، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۹
 آدمیت، فریدون، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶، ۵۶-۱۵۴، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۴۳، ۴۵-۲۴۴، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۸۲-۴، ۲۸۶-۹۰، ۲۸۷-۹۰، ۳۳۷، ۳۳۷، ۳۲۹-۳۱، ۲۹۵، ۲۸۷-۹۰، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۵۱، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۲، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۱-۱۲، ۵۳۳، ۵۳۷، ۴۰-۵۳۹، ۵۴۲، ۴۵-۵۴۴
 آرای ابن عربی، ۶۹، ۸۰، ۸۴، ۸۵
 آزر، نعمت، ۵۳۱
 آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳، ۱۸۵، ۲۷۵، ۴۹۳
 آشوری، داریوش، ۴۹، ۴۵۵
 آقا خان، محلاتی، ۱۱۳
 آقا سید جمال واعظ، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۱۳، ۱۱۴
 آقا سید حسین، ۲۶۵
 آقا سیدعلی آقا، ۲۲
 آقا سید محسن مجتهد، ۴۳۰
 آقا علی مدرس، ۲۱۳
 آقامحمدخان قاجار، ۴۰۴
 آقا میرزا علی اکبر، ۳۷۳
 آقا میرزا فضلعلی آقا، ۳۷۸
- آقا میرزا محمود تاجر، ۳۷۸
 آقا میرهاشم، ۳۷۳
 آقا نجفی قوچانی، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۴۹۸، ۵۰۰
 آگاهی، عبدالحسین، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۴۰، ۵۴۶
 آل احمد، جلال، ۲۵۳، ۲۹۵، ۳۵۵-۵۸، ۳۶۲-۶۲، ۵۱۰، ۵۳۱، ۵۳۲
 آل بویه، ۵۵
 آل طباطبای، ۱۹۵
 آملی، سید حیدر، ۶۹، ۷۰، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۹۶، ۴۶۱، ۴۶۴
 آملی، شیخ محمد، ۱۴۶
- الف
 ابراهیم ادهم، ۵۸، ۴۶۵
 ابن تیمیه، ۱۷۱
 ابن عربی، محی الدین، ۶۹، ۷۰، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۹، ۴۶۵، ۴۶۶
 ابن فارض، ۷۹
 ابن فندق، ۵۳۱
 ابوالفتح زاده، اسدالله خان، ۴۳۱
 ابوروح، جمال الدین، ۶۰، ۴۶۰، ۴۶۷
 ابوسعید ابوالخیر، ۵۹، ۶۰، ۷۹، ۴۵۹
 احتشام السلطنه، میرزا محمودخان، ۲۳-۲۵، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵-۱۰۹، ۱۲۳، ۱۴۸، ۴۴۷، ۴۴۶، ۴۷۲-۷۶، ۴۸۱، ۴۸۶-۹۰، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۲۰، ۵۲۱
 احمد خان، دکتر، ۱۳۲، ۴۸۰
 احمدشاه، ۱۸۰
 ارباب جمشید، ۱۹۹
 ارداقتی، علی اکبر خان، ۴۲۷
 اردشیر بابکان، ۱۹۴
 ارشاد نامه، (ک)، ۷۳
 ارفع الدوله، ۲۷۷

- ازلی ها، ۳۲۹
استاندارد تراست، شرکت، ۲۷۹
اسدآبادی، سید جمال‌الدین، ۱۱۶، ۲۴۹، ۲۸۱، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۵۲۱، ۵۲۳
اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، (ک)، ۴۵۸، ۴۶۵
اسماعیلیه، ۱۱۲، ۱۱۳
اسناد مشروطیت، خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق، (ک)، ۵۳۸
اشرف، احمد، ۱۴
اشعریان، ۲۱۶
اصطهباناتی، محمدباقر، ۲۱۷
اصفهان‌ی، ابومنصور عبدالمومن، ۸۷، ۴۶۸، ۴۶۹
اصفهان‌ی کربلایی، شیخ حسن، ۴۹۲
اصفهان‌ی، میرزا علی، ۵۳۸
اصلاح خط اسلام، ۲۲۴، ۲۵۸
اعتدالیون، ۱۲-۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۷، ۴۳۶
اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، ۲۱۳
اعتمادالسلطنه، محمدباقر خان، ۲۷۱، ۵۱۴
اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، (صنیع الدوله)، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۵، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۱-۲۴۶، ۲۵۵، ۴۸۱، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۹
اعلامیه‌ی حقوق بشر، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۲۲۶، ۲۵۶، ۳۴۷
افشار، ایرج، ۴۶۸، ۴۶۹، ۷۶-۴۷۴، ۴۷۹، ۹۱-۴۹۰، ۴۹۵، ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۳۸
افشاریه، ۹۸
اقبال، عباس، ۹۸، ۲۴۴، ۴۷۰، ۵۰۳، ۵۰۷، ۵۲۷
اقتدارالدوله، ۱۵۱
اکبر شاه (سید)، ۳۸۰
الانسان الکامل، (ک)، ۷۷، ۴۶۴، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹
الغ بیگ گورکانی، ۱۷۹
القبا‌ی جدید و مکتوبات، (ک)، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۵۸-۴۵۱، ۴۹۱، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۸، ۵۱۹
- الکسیویچ، یاکوف، ۳۴
الگزار، حامد، ۲۵۸، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۸، ۵۴-۳۴۶، ۵۱۲
الثلثی المربوطه فی وجوب المشروطه، (ک)، ۱۸۱، ۳۶۹
المشارع و المطارحات، ۵۹، ۴۵۸، (ک)
الملل والنحل، (ک)، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۲
الناصرلدين عباسی، ۸۹
الهی نامه، (ک)، ۷۹
امویان، ۵۵
امیر تومان، ۳۴۰
امیرعلی هندی، ۲۵۸
امیرکبیر، ۲۵۹
امیر معزی، ۱۶۸
امین الدوله، ۴۳۳
امین الدوله، فرخ خان، ۲۱۷، ۲۹۶، ۵۰۱
امین الدوله، میرزا علی خان، ۱۶۰، ۱۹۳، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۵۰، ۲۶۵، ۲۶۷، ۷۲-۲۶۹
۵۱۷-۲۷۴، ۲۸۱، ۴۹۴، ۵۱۷
امین السلطان، آقاابراهیم، ۲۴۸، ۹-۵۰۸
امین السلطان، میرزا علی اصغر خان (اتابک)، ۱۱۶-۱۱۴، ۲۰-۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۵۴، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۰۵-۳۱۲، ۳۱۷، ۳۲۹، ۳۸۱، ۴۲۶، ۴-۴۷۳، ۴۸۰، ۴۸۱، ۵۲۱، ۵۳۹
امین الضرب، حسین آقا، ۲۷۱، ۵۱۴
امین الملک، ۲۴۸، ۵۰۸، ۵۱۶
انجمن تقویت کنندگان مشروطیت، ۸-۱۱۶
انجمن عباسی، ۴۳۱، ۴۳۳
انجمن معارف، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۵۱۴
اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، (ک)، ۲۲۹، ۴۹۴، ۵۰۸، ۵۰۹
اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، (ک)، ۴۱، ۴۳، ۴۵۱، ۴۵۴، ۴۵۷، ۴۵۷
انصاری، خواجه عبدالله، ۴۵۹
انصاری کاشانی، میرزا تقی خان، ۲۱۳
انصاری، میرزا سعیدخان (مؤتمن الملک)، ۲۹۹
انقلاب شهید، ۲۰۶
انقلاب ناقص، ۲۰۶، ۴۹۸، ۴۹۹
انوشیروان، ۳۹۶

- انيس الدوله، ۲۳۴
 اوج كليسا، ۲۶۲، ۲۶۴
 اوراق تازه‌ياب مشروطيت، (ك)، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۴۵
 اهرمی بوشهری، شيخ حسين، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۴۹۱
 ایدن، آنتونی، ۱۱۹، ۱۲۰
 ايران نامه، (ن)، ۳۶۲، ۴۴۹، ۵۳۳
 ايران نو، (ن) ۱۱۸، ۴۷۸، ۵۳۲، ۵۳۳
 ايسکرا، (ن)، ۴۱۱
 ايوانف، ۴۲۰
 ايوبی، صلاح‌الدين، ۳۶۷
- ب**
 باخري، سيف‌الدين، ۹۱، ۴۶۹
 بازرگان، مهدي، ۳۵۸
 باقرخان، سالار ملي، ۱۱۱
 بايزيد بسطامي، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۷۹
 بايزيدی، ۸۹
 بحر العلوم، ميرزا حسن نوري، ۸۲، ۴۶۸
 بحر العلومی، سيد مهدي، ۹۷
 براون، ادوارد، ۱۵۰، ۴۸۰، ۵۲۱
 برد، مری، ۴۹۷، ۴۹۸
 برنه، اميل، ۲۱۳
 بسطامي، ابوزيد، ۴۶۵
 بصری، حسن، ۵۸
 بغدادی، مجدالدين، ۸۰
 بوذرجمهر، ۳۹۶
 بوزی دوکاردوئل، ۳۰۵
 بوقل، ۴۸
 بهار، محمدتقی (ملک‌الشعرا)، ۱۷۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۴۳۶، ۴۴۱، ۴۴۹، ۴۵۶، ۴۸۰، ۴۹۰، ۵۴۶، ۵۴۷
 بهار، مهرداد، ۵۴۷
 بهاء‌الواعظین، ۱۴۸
 بههانی، آيت‌الله سيدعبدالله، ۱۹-۱۰۲، ۲۳-۱۲۱، ۳۰-۱۲۷، ۵۸-۱۵۳، ۱۹۹-۲۰۰، ۳۳۲، ۳۷۳، ۳۸۰، ۳۸۱-۸۳، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۷، ۴۷۳-۷۸، ۴۷۸-۸۲
 بهرامی، فرج‌الله، ۲۶، ۴۸۳، ۴۸۷، ۵۲۷، ۵۳۷
- به لواء. ن.ك.، ۴۱۴، ۵۴۰
 بهنام، جمشيد، ۳۶۲، ۵۳۳
 بیسمارك، ۳۱۰، ۳۳۶
 بیهقی، ابوالفضل، ۱۶۹، ۴۸۹
 پالمستون، ۹۹
 پرنس صباح، ۴۳۲
- پ**
 پرورش، (ن)، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۶۰، ۲۷۱، ۵۰۱
 پسیان، کلنل محمدتقی خان، ۴۴۲
 پطرکبیر، ۲۱۲، ۲۳۲
 پلخائف، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۵۴۳
 پهلوی، ۴۳، ۱۳۰، ۲۰۲، ۲۸۷، ۳۵۷، ۳۶۱، ۴۰۵، ۴۷۸
 پیشداد، امیر، ۴۹۷
- ت**
 تاریخ ادبیات ایران، (ك)، ۴۵۸
 تاریخ انحطاط مجلس، (ك)، ۴۴۵، ۴۷۲، ۴۷۵، ۹۰-۴۸۶، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۱۵، ۵۳۹
 تاریخ بیداری ایرانیان، (ك)، ۱۵۲، ۱۸۵، ۱۹۹، ۲۵۸، ۳۵۰، ۴۴۵، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۷، ۹۷-۴۹۳، ۵۰۲، ۵۱۰، ۵۱۲
 تاریخ بیهقی، (ك)، ۴۸۹
 تاریخ جراید و مجلات ایران، (ك)، ۵۰۱، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۳۲
 تاریخ دخانیه، (ك)، ۱۸۰، ۴۹۲
 تبریزی، محمد حسین بن علی اکبر، ۴۰۵، ۵۳۹
 تبریزی، میرزا ابراهیم آقا، ۵۲۵
 تبریزی، میرزا کاظم، ۲۵۱
 تجدد ایرانی، ۳۶۵، ۴۴۱
 تحریم تنباکو، (ك)، ۴۹۲
 تدین، احمد، ۱۴
 تذکره‌الاولیا، (ك)، ۴۵۸
 تذکره‌الغافل، (ك)، ۳۸۸، ۴۰۶، ۵۳۸
 تربیت، علی محمد، ۱۱۴، ۴۷۵
 تربیت، محمد علی، ۴۷۵، ۴۷۶، ۵۰۷
 تصوف ابن عربی، ۸۰
 تصوف سهروردی، ۸۸

- تصوف شیعی، ۹۶
 تصوف عابدانه، ۸۰-۷۸، ۸۵، ۸۹، ۹۲
 تصوف عاشقانه، ۷۸، ۷۹، ۸۹، ۹۲
 تصوف عملی، ۸۶، ۸۸
 تصوف مشرعانه و عابدانه، ۸۵، ۹۲، ۹۶
 تفرشی، سید محمد، ۳۸۰
 تفرشی، میرزا حسن خان، ۳۶۷
 تفسیر بصائر، (ک)، ۱۶۹، ۴۸۹
 تفسیر خواجه عبدالله انصاری، (ک)، ۴۸۹، ۱۶۹
 تقوی، حاجی سید نصرالله، ۱۷۷
 تقی‌اف، ۲۶۵
 تقی‌زاده، سید حسن، ۹، ۲۵، ۱۱۹-۱۰۹، ۲۴-۱۲۲، ۳۲-۱۲۶، ۱۴۸، ۱۵۰، ۲۸۴
 ۴۶-۳۴۴، ۳۶۱، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۰
 ۴۲۹-۷، ۴۳۶-۷، ۴۷۴-۸۲، ۴۹۹، ۵۲۴-۷، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۳، ۵۳۶، ۵۴۵-۴۸
 تقی‌زاده، میرجواد، ۵۴۵
 تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، (ک)، ۱۸۲، ۱۹۹، ۳۶۹، ۳۹۳، ۴۶۱، ۴۹۳، ۴۹۵، ۵۳۵
 تنکابنی، میرزا محمد، ۶۲، ۱۰۰، ۴۶۰
 تولوزان، دکتر، ۵۲۷
 تهرانی، آیت‌الله حاجی میرزا حسین، ۴۰۰
 تیگران درویش، ۴۲۱، ۴۲۲، ۵۴۳
 ثقة‌الاسلام تبریزی، ۳۵-۳۸، ۱۲۲، ۱۵۰، ۵۳۶-۲۰۴، ۴۴۹، ۴۸۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۳۶
ج
 جامع آتشکده، ۳۲۲
 جامع آدمیت، ۲۹۶
 جامع الاسرار و منبع‌الانوار، (ک)، ۶۹، ۷۰، ۷۶، ۷۸، ۴۶۱، ۴۶۴
 جامع‌الشتات، (ک)، ۷۳، ۴۷۱
 جامعه ایران در دوران رضاشاد، (ک)، ۵۴۵، ۵۳۳
 جامی، عبدالرحمان، ۸۹، ۴۵۸
 جانورنامه، (ک)، ۲۱۳، ۲۱۴
 جریده ملی، (ن)، ۵۲۵
 جزایری، سید نعمت‌الله، ۶۲
 جلوه، میرزا ابوالحسن، ۲۱۳
- جمعیته مجاهدین، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴
 ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴
 جنید، ۵۸
 جوادی، حسن، ۴۸۰
 جودت، حسین، ۴۸۴
 جوربندی، حبیب‌الله، ۱۵
 جوزجانی، ابوعلی، ۴۶۶
 جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، (ک)، ۵۳۲
 جهانشاد خان، ۱۰۳
 چلنگریان، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۵۴۲
 چنگیز، ۱۹۴
ح
 حائری، عبدالهادی، ۸۲، ۶۶-۶۷، ۴۶۱، ۴۷۱
 ۵۴۷
 حائری یزدی، مهدی، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۹۵، ۹۶، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۹
 حاج آقا نورالله مجتهد اصفهانی، ۲۰۱، ۴۴۷، ۴۷۲، ۴۹۵
 حاجب‌الدوله، ۲۵۵
 حاج سیاح محلاتی، ۲۵۵
 حاج شیخ عبدالرحیم، ۴۰۷
 حاج ملا علی (حاجی آخوند)، ۲۶۵
 حاجی فرخ صراف، ۲۶۹
 حاجی محمد تقی، ۳۸۰
 حاجی ملاصادق، مجتهد بزرگ قم، ۲۲۳
 حاجی میرزا ابوالحسن انگجی، ۱۲۳
 حاجی میرزا حسن خان، ۳۳۴
 حاجی میرزا خلیل، ۳۷۸
 حافظ شیرازی، ۷۹، ۹۳-۹۰
 حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، (ک)، ۴۵۸، ۴۶۷
 حبل‌المتین، (ن)، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۶۰، ۴۷۹، ۵۰۱
 حدیقه‌الحقیقه، (ک)، ۷۹
 حزب اتفاق و ترقی، ۴۳۶
 حزب اجتماعیون اعتدالیون، ۴۳۶، ۴۳۷
 حزب اجتماعیون عامیون، ۱۷-۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۸، ۴۱۳-۴۱۰، ۴۱۷، ۲۹-۴۲۳

خیابانی، شیخ محمد، ۱۲۸، ۱۲۹، ۴۴۲، ۴۷۹

خیام نیشابوری، ۳۵۴، ۵۳۱، ۵۳۲

د

دارالفنون، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۵۹، ۲۹۶، ۳۳۲، ۴۵۵

دارلان، دریا سالار، ۱۲۰

داروین، چارلز، ۲۱۳، ۲۱۴

دباشی، حمید، ۴۹۱، ۵۳۸

دکارت، رنه، ۲۱۳، ۲۱۴

دلایل براهین الفرقان... (ک)، ۲۰۰، ۴۰۷

دنباله‌ی جستجو در تصوف، (ک)، ۷۶

دواتگر، کریم، ۴۲۹

دوافروش (ناصری)، حاج علی، ۱۵۰، ۴۸۵

دولت آبادی، یحیی، ۱۰۳، ۱۰۸-۱۰۶، ۱۱۲

۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۰

۱۶۰، ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۳۲، ۳۳۲-۳۷۷، ۴۷۸

۴۸۱، ۴۸۶، ۴۹۸، ۵۱۵

دهخدا، علی اکبر علامه، ۳۷۱، ۳۸۲، ۴۳۷

دیکسون، دکتر، ۲۳۴

ر

رائین، اسماعیل، ۳۵۰، ۳۵۱، ۴۹۶، ۵۱۰، ۵۱۹

۵۲۷، ۵۲۹، ۵۳۰

راینو، ه. ل، ۴۳۳، ۴۸۰، ۴۸۰-۳، ۵۴۵، ۵۴۵

رازی، نجم‌الدین، ۴۶۴

ربیع‌زاده، هاشم، ۲۸۷، ۴۴۸، ۵۲۲

رجال عصر ناصری، (ک)، ۵۱۵

رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... و روزنامه

شیخ شهید فضل‌الله نوری، ۴۹۲، ۵۳۵، ۵۳۶

رسائل مشروطیت، (ک)، ۹۵-۴۹۱، ۴۹۵

۴۹۷، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۶

رساله آبله کوبی، ۲۱۲

رساله اتحاد اسلام، ۱۹۴، ۴۹۴

رساله احیاء‌المله، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۴

رساله اصول ترقی، ۲۸۸

رساله انصافی، ۱۸۰، ۴۹۲، ۵۳۵

رساله حاجی مقیم و مسافر، ۲۸، ۳۹

۳۶۷، ۳۶۸، ۴۴۷، ۵۳۵

۴۳۱، ۴۳۲-۳۷، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۴-۴۸

حزب دموکرات، ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۰۲

۲۱۸، ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۶-۷، ۵۳۲، ۵۳۳

حزب سوسیال دموکرات آلمان، ۴۲۲

حزب سوسیال دموکرات روسیه، ۴۱۱، ۴۱۲

۴۲۳، ۴۱۲

حزب همت، ۴۱۱، ۴۱۲

حسام‌الاسلام، ۳۷۸

حسام‌السلطنه، ۳۵۰، ۳۵۱

حسین‌الله، ۴۳۱

حکمت خسروانی، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۴۶۰

حکمت و حکومت، (ک)، ۷۷، ۴۶۱

۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۹، ۴۷۰

حکیم‌الملک، ۲۷۷

حلاج، حسین ابن منصور، ۵۹، ۶۰، ۷۹

۴۶۰، ۴۶۷

حموی، سعدالدین، ۷۷، ۷۸، ۸۳، ۸۴

حفظه، عمر بن، ۶۶، ۷۳، ۷۶

حیات یحیی، (ک)، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۵

۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۴، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۸

حیدرخان عمواغلی، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸

۱۱۴-۴۱۲، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۳۰، ۴۷۷، ۵۴۱

خ

خاطرات رشدیه، (ک)، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴

خاطرات سیاسی میرزا علی خان

امین‌الدوله، (ک)، ۴۹۴، ۵۰۴، ۵۰۹

خاقانی شروانی، ۱۶۹، ۵۰۱

خان ملک ساسانی، ۵۰۴، ۵۰۵

خبیرالملک، ۳۲۹

خراسانی، آیت‌الله محمدکاظم، ۱۱۰

۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۶۲، ۱۶۳

۱۸۱، ۲۰۰، ۳۶۹، ۳۷۷، ۳۷۸، ۴۳۸

۴۹۳، ۴۹۷، ۵۳۶

خرقانی، ابوالحسن، ۵۹، ۶۰، ۴۵۹

خلاصه‌الحوادث، (ن)، ۲۷۱

خمینی، آیت‌الله روح‌الله، ۶۵، ۷۱، ۷۲

۷۶، ۴۶۰، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۸

خنجی، فضل‌الله بن روزبهان، ۱۷۱

خواجه رشیدالدین فضل‌الله، ۸۶، ۴۶۸

خواجه نصیر طوسی، ۲۱۵

- رساله حرمت مشروطه، ۱۴۷، ۳۸۵، ۴۸۳، ۵۳۷، ۵۳۸
- رساله در معنی سلطنت مشروطه، ۱۷۳، ۴۹۱
- رساله دستگاه دیوان، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۷، ۵۱۸
- رساله دفتر تنظیمات، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۵۱۸
- رساله دفتر قانون، ۲۸۷-۸۸، ۲۸۷-۹۳، ۲۹۲-۹۳، ۵۱۸
- رساله رفیق و وزیر، ۱۷۳، ۲۹۷
- رساله رمز یوسفی، ۲۵۱، ۲۵۸
- رساله روح الاسلام، ۴۰، ۴۱، ۴۵۸، ۴۵۲، ۴۵۴ و نیز ن.ک. رساله یک کلمه رساله غیبیه، ۲۸۷، ۴۴۸
- رساله فواید مجلس شورای ملی، ۴۹۱
- رساله قانون در اتحاد دولت و ملت، ۱۸۴، ۴۹۳
- رساله قانون فرنگی، ۴۰، ۴۱
- رساله قانون (قوانین) ناپالیونی، ۴۰، ۴۱، ۲۵۸، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۴
- رساله قانون مشروطه مشروعه، ۱۸۴، ۴۹۳
- رساله قشیریه، (ک)، ۶۱-۶۸، ۴۵۸-۸
- رساله کلمات متخيله، ۳۲
- رساله کلمه حق یراد بهاالباطل، ۱۹۵
- رساله گنجینه دانش، ۲۵۸
- رساله لالان، ۳۶
- رساله ندای عدالت، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۸۸، ۵۳۸، ۵۱۸
- رساله نوم و یقظه، ۲۸۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۴۷، ۴۹۴، ۵۰۳، ۵۱۹
- رساله «یک کلمه»، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۲۱۳، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۴۵۳، ۴۵۴، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۲۶
- رسول زاده، محمد امین، ۱۱۸-۱۱۶، ۱۳۲، ۱۳۳، ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۵۳۳
- رشدیه، حاجی میرزا حسن تبریزی، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۰، ۲۶۰-۶۷، ۲۶۹
- ۲۷۰-۷۲، ۴۸۲، ۴۸۴، ۵۱۲
- رشدیه، فخرالدین، ۲۶۳
- رشیدالدین فضل الله، ۴۶۹
- رشیدالسلطان، ۴۲۹، ۴۳۱
- رضاشاه، ۱۳۶، ۴۴۱، ۴۴۲، ۵۳۳، ۵۴۵، ۵۴۶
- رضوانی، اسماعیل، ۵۱۱
- رضوانی، هما، ۴۵۴، ۸۵-۴۸۲، ۵۳۶
- رضی خان، ۴۲۶
- رواسانی، شاپور، ۵۳۹، ۵۴۲
- روح القدس تربتی (سلطان العلماء)، شیخ احمد، ۳۸۹، ۵۳۸
- روحی، شیخ احمد، ۲۰۴، ۲۵۰، ۳۲۹، ۴۹۷
- روزبهان خنجی، ۱۷۰، ۱۷۱
- روزنامه اختر، ۱۸۰، ۲۲۴، ۲۵۵، ۲۶۰
- روزنامه انجمن، ۴۸۵
- روزنامه ایران، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۵، ۵۰۶
- روزنامه تبریز، ۲۴۱
- روزنامه تربیت، ۲۷۰
- روزنامه ثریا، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۶۰، ۵۰۱
- روزنامه دولت علیه ایران، ۲۳۹، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۱۰، ۵۱۸
- روزنامه دولتی غیرمصور، ۲۳۹
- روزنامه روح القدس، ۳۸۹، ۵۳۸
- روزنامه شرف، ۲۴۲
- روزنامه شفق سرخ، ۲۶
- روزنامه صبح صادق، ۴۸۷
- روزنامه صور اسرافیل، ۹، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۰۰، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۸۲، ۴۲۶، ۴۴۶، ۴۸۱، ۴۸۳
- ۴۹۵، ۵۲۲، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۴۴
- روزنامه عدلیه، ۲۲۶، ۳۰۱، ۳۰۳، ۵۰۳
- روزنامه علمی، ۲۴۱، ۲۴۲، ۵۰۶
- روزنامه علمیه، ۲۳۹، ۳۴۰
- روزنامه فارس، ۲۴۱، ۵۰۶
- روزنامه فرهنگ، ۲۴۱، ۵۰۶
- روزنامه قانون، ۳۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۸۷-۸۹، ۲۹۱، ۲۹۴، ۴۹۷، ۴۹۵
- ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۰۹-۱۴، ۳۱۶-۲۰، ۳۲۲-۲۳، ۳۲۵-۲۷، ۳۲۹-۳۲، ۳۴۶-۴۸
- ۳۵۳، ۳۵۸، ۳۶۶، ۴۴۸، ۴۸۸، ۵۱۸
- ۵۱۹-۲۴، ۵۲۶

- روزنامه مجلس، ۱۴۵، ۱۵۳، ۳۶۸، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۷
- روزنامه مریخ، ۲۴۱، ۲۴۵
- روزنامه مصور، ۲۴۳
- روزنامه مظفری بوشهر، ۱۷۸
- روزنامه ملت سنه ایران، ۱۷۴، ۲۳۹
- روزنامه ملتی، ۲۳۹، ۲۴۰، ۵۰۵، ۵۰۶
- روزنامه ندای وطن، ۱۹۷
- روزنامه نظامی، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴
- روزنامه وطن، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵
- روزنامه وقایع عدلیه، ۲۲۶، ۲۴۱-۴۶
- روسو، ژان ژاک، ۳۱، ۳۲
- روضه کافی، (ک)، ۱۷۸
- ریاض العلماء، (ک)، ۶۳
- ریشارد، یان، ۴۹۰
- ز**
- زرین کوب، عبدالحسین، ۷۶، ۵۰۰
- زنجانی، شیخ ابراهیم، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۷
- ۲۱۷، ۲۱۸، ۴۷۹، ۴۸۸، ۴۸۹، ۵۰۱
- زنجانی، شیخ رضا، ۴۹۲
- زنجانی، میرزا ابوطالب، ۱۰۶، ۳۸۱
- زندگینامه پیر معارف، رشدیه، (ک)، ۲۶۱، ۴۸۱، ۵۱۳
- زندیه، ۹۸
- زوال اندیشه سیاسی در ایران، (ک)، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۲
- ژولین (تاریخ)، ۵۴۳، ۵۴۴
- س**
- سارتر، ژان پل، ۳۵۶
- سالارالدوله، ۱۴۹
- سالار فاتح، ۴۳۴، ۵۴۵
- سامانیان، ۵۵، ۱۶۹
- سزواری، ملا هادی، ۲۱۳
- سبک‌شناسی، (ک)، ۱۷۳، ۴۹۲
- سپانلو، محمد علی، ۴۹۸، ۴۹۹
- سپهدار اعظم تنکابنی، ۱۱۱، ۱۱۲، ۴۳۷
- سپهسالار، میرزا حسین خان، ۱۸۶، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۴۷
- ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۸۱، ۴۹۴، ۵۰۴، ۵۰۵ و نیز
- ن.ک. مشیرالدوله
- ستارخان، سردار ملی، ۱۱۱، ۱۱۵، ۴۳۴، ۴۹۵
- سجستانی، ابویعقوب، ۴۸۹
- سخن، (ن)، ۱۱۷، ۱۱۸، ۴۷۳، ۴۷۷، ۴۷۸
- سرابی، میرزا حسین، ۲۱۷
- سرتیپ‌زاده، میرزا علی اصغر خان، ۵۴۶
- سردار اسعد، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹
- سردار مکرم، ۱۹۴، ۲۷۱
- سрна، کارلا، ۲۴۴
- سزر، امه، ۳۵۶
- سعدالدوله، ۳۷۳، ۵۳۴
- سعدی شیرازی، ۱۶۹
- سعید، ادوارد، ۳۵۷
- سعیدی سیرجانی، علی اکبر، ۴۴۵، ۴۸۶-۷
- سلطان حمید، ۳۱۳
- سلماسی، سعید، ۴۳۲
- سُلَمی، ابوعبدالرحمن، ۴۶۵
- سلوک الملوک، (ک)، ۷۱-۱۷۰، ۴۸۹-۹۲
- سنایی، ۷۹
- سوانح عمر، (ک)، ۲۶۱، ۵۱۳
- سه تفنگدار، (ک)، ۲۱۸، ۵۰۲
- سهروردی، ابوالنجیب ۸۵
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۸۵، ۴۵۸، ۴۶۸
- سهروردی، شیخ اشراق، ۵۸، ۵۹، ۶۷، ۶۹، ۷۹، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۴۵۸
- سهروردیه، ۷۹
- سهل بن عبدالله، ۴۶۶
- سهل تستری، ۵۸
- سه مکتوب، (ک)، ۴۹۶
- سیاحتنامه ابراهیم بیگ، (ک)، ۲۱۸، ۵۰۲
- سید صالح عرب، ۲۳۴، ۲۳۵، ۳۳۳، ۵۰۴، ۵۰۵
- سید علی سیستانی، ۱۳۲
- سید لاری، ۱۸۴
- سید محمد مجاهد، ۱۹۵
- سید مطهر، ۱۵۲
- سیف‌الملک، عباسقلی خان، ۲۱۷

صدر هاشمی، محمد، ۲۴۰، ۵۰۱، ۵۰۶،
 ۵۳۲، ۵۰۷
 صفاریان، ۵۵
 صفایی، ابراهیم، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۹،
 ۵۳۹، ۵۳۰
 صفویه، ۶۲، ۶۳، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۸۴،
 ۲۷۳، ۳۵۸
 صمصام السلطنه، ۱۱۱
 صنیع الدوله، ن.ک. اعتماد السلطنه
 صنیع حضرت، ۱۴۸
 صیدلانی، ابوبکر، ۴۶۶
 ضرغام السلطنه بختیاری، ۱۱۲

ط

طالب الحق، سید محمد، ۱۳۲، ۴۸۰
 طالبوف، ۳۴، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۸۱، ۴۴۹
 طالقانی، سید محمود، ۳۵۸، ۳۹۴، ۴۶۱
 طاهر افندی، ۳۳۲
 طاهریان، ۵۵
 طباطبایی، آیت الله سید محمد، ۱۰۸،
 ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۵۵، ۱۵۷،
 ۱۷۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۸۷، ۳۷۸، ۳۸۳،
 ۴۳۷، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۸۰، ۴۸۳، ۴۸۷
 طباطبایی، سید جواد، ۶۰-۴۵۷، ۶۴-۶۶۱
 طبری، احسان، ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲، ۵۳۲،
 ۵۴۳، ۵۴۵
 طبقات الصوفیه، (ک)، ۴۵۸
 طرائق الحقایق، (ک)، ۴۵۸
 طهرانی، آیت الله، ۲۰۰

ظ

ظل السلطان، ۱۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۲۴۱، ۳۱۱،
 ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۴۰۴، ۴۷۳، ۴۷۴،
 ۴۹۴، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۳۹
 ظهیر الدوله، ۴۶۷، ۴۶۸

ع

عارف قزوینی، ۷، ۲۷، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۶،
 ۴۹۸، ۴۹۶
 عباس خان مهندس باشی، ۲۷۲

سیمون، ۱۴۷
 سینکی، مجد الملک، ۲۲۳، ۲۵۰
 ش
 شاه طهماسب صفوی، ۶۲، ۶۵
 شبستری (ابوضیا)، ۵۳۳
 شبلی، ۵۸
 شرح تجرید قوشچی، (ک)، ۲۱۵
 شرح دعای سحر، (ک)، ۷۲
 شرح مطالع، (ک)، ۲۱۵
 شرف الدوله، میرزا ابراهیم خان کلانتر،
 ۴۷۳

شریعتی، علی، ۳۵۶، ۵۳۱
 شریف کاشانی، محمد مهدی، ۱۴۴
 شعاع السلطنه، ۱۹۴
 شفتی، سید محمد باقر، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰،
 ۴۷۰، ۱۰۱
 شفیع کدکنی، محمد رضا، ۴۴۹
 شمس الدین رشیدی، ۲۶۱، ۲۶۳، ۵۱۳
 شوشتری، آقا سید حسن، ۱۰۶
 شهر آشوب، سید جلال، ۴۳۳
 شهرستانی، ابی الفتح، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۲،
 ۴۸۸، ۴۸۹

شهیدی، شیخ حسین، ۳۷۵، ۳۷۹
 شیخ ابو محمد مجتهد، ۲۲۴
 شیخ زین الدین، ۳۸۰
 شیخ عبدالرحیم، ۲۰۰
 شیخ عبدالرحیم مجتهد، ۲۲۴
 شیخ عبدالقادر، ۳۳۳
 شیخ عبیدالله، ۳۳۳
 شیخ محمد باقر، ۱۱۲، ۱۱۳
 شیرازی، میرزا ابراهیم مجتهد، ۲۰۱، ۴۹۵
 شیرازی، میرزا حسن، ۱۹۵، ۳۴۱
 شیرازی، میرزا محمد حسن، ۳۲۷، ۳۳۸
 شیشه بر، میرزا رحیم، ۴۳۳

ص

صبح ازل، ۳۲۹
 صدرالدین قزوینی، ۷۷، ۷۸
 صدرالعلماء، ۴۳۰، ۴۷۲
 صدرالمحققین، ۳۸۰

- فرقه دموکرات، ۴۷۹، ۵۴۲
فرمانفرما، ۴۳۷
فروغی، محمدحسین، ۲۷۰، ۲۷۱
فروغی، محمدعلی خان ۲۷۱
فرد ایزدی، ۵۷، ۵۸، ۴۵۷، ۴۵۸
فرهنگ واژه‌نمای حافظ، (ک)، ۴۶۹
فریدون فارسی (زرتشتی)، ۵۲-۱۴۸،
۴۰۶، ۴۸۴، ۴۸۷
فصل کتاب، (ن)، ۳۰، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۵
۴۵۶، ۴۵۸، ۴۷۶، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲
۴۹۴، ۵۰۰
فصوص الحکم، (ک)، ۷۲
فعالیت‌های کمونیستی در دوره رضاشاه،
(ک)، ۵۴۶
فکر دموکراسی اجتماعی، (ک)، ۱۳۲،
۴۷۶، ۴۸۰، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۹، ۵۴۲،
۵۴۴، ۵۴۵
فلاندن، اوژن، ۱۰۰، ۱۰۱، ۴۷۰
فلسفه‌ی ملاصدرا، ۲۱۱
فلک السعاده، (ک)، ۲۱۳، ۲۱۴
فواد پاشا، ۲۲۲
فوریه (دکتر)، ۵۰۳، ۵۱۳، ۵۲۷
- ق
- قاجار، ابوالحسن میرزا (شیخ‌الرئیس)،
۱۹۴، ۳۳۶، ۴۹۴
قاجار، جلال‌الدین میرزا، ۴۲، ۲۲۳،
۴۵۴، ۵۱۷
قراچه‌داغی، میرزا جعفر، ۴۲، ۲۱۳، ۲۲۳
قرارداد داری، ۲۷۸
قرارداد رویت، ۲۳۳، ۲۹۸
قریظیان، ۱۶۹
قزوینی، علامه محمد، ۹، ۲۷۱، ۴۹۹
قصاب آملی، ابوالعباس، ۵۹، ۷۹، ۴۵۸،
۴۵۹
قصص العلماء، (ک)، ۶۲، ۴۶۰، ۴۷۰
قمش‌ای، آقا محمدرضا، ۲۱۳
قوام، احمد (قوام‌السلطنه)، ۱۷۲، ۴۹۰
قوام‌الدوله، ۱۱۰، ۵۱۹
- عباس میرزا، ۲۱۲
عبدالرزاق خان، ۱۱۴
عراقی، شیخ علی، ۱۵۳
عراقی، فخرالدین، ۷۷
عرفان جنیدی، ۸۹
عرفان عاشقانه، ۹۲، ۹۳
عزالدین محمود بن علی کاشانی، ۷۹، ۸۶،
۴۶۴
عشقی (میرزاده)، ۲۶، ۲۷، ۴۴۶، ۴۴۹
عضدالملک، ۱۱۰، ۴۸۰
عطار نیشابوری، ۷۹، ۴۵۸
عظیمی، فخرالدین، ۱۴، ۴۹۰
علاءالدین کیقباد، ۸۹
علاءالدین محمد خوارزمشاه، ۸۹
عمادالعلمای خلخالی، ۱۷۳
عمادالکتاب قزوینی، محمدحسین، ۴۲۹
عنصری، ۱۶۸
عوارف المعارف، (ک)، ۷۹، ۸۵، ۸۶،
۴۶۸، ۴۶۹
عوالی‌الثالثی، (ک)، ۶۲
عوایدالایام، (ک)، ۶۶، ۷۲، ۴۶۰
عیسی بن مریم، ۶۹، ۳۴۱، ۳۶۹، ۳۷۰
عین‌الدوله، اتابک اعظم، ۱۰۹، ۲۰۰،
۲۷۹، ۴۷۴، ۵۲۰
- غ
- غازان خان، ۸۶
غزالی، ۱۷۱، ۲۱۶
غواص‌الثالثی، (ک)، ۶۲
- ف
- فارابی، ابونصر، ۵۶
فانون، فرانتس، ۳۵۶
فتحعلی شاه، ۳-۶۱، ۶۵، ۷۳، ۷۴، ۸۲
۸-۹۶، ۱۰۰، ۱۶۲، ۱۹۴، ۲۱۵، ۴۰۴
فراموشخانه و فراماسونری در ایران،
۵۱۰، ۵۱۹، ۵۲۷
فرج آقا، ۱۱۵
فرخی یزدی، ۲۰۷، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۷،
۴۹۸، ۵۰۰
فردوسی، ۱۹۰، ۵۳۸، ۵۴۵

ن.ک. اجتماعيون عاميون
 كنت مونت كريستو، (ك)، ۲۱۸، ۵۰۲
 كنى، حاج ملاعلى، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۵۰
 ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۹۸-۹۰، ۵۱۹، ۵۳۸
 كوفانى، شيخ احمد، ۴۵۹
 كيومرث، ۱۵۳

گ

گالچرين، ۴۱۱
 گرگورى، ۵۴۳، ۵۴۴
 گريگور، ۴۳۴
 گيون، ادوارد، ۲۱۲

ل

لارى، عبدالحسين، ۲۰۳
 لاهيجى، شهلا، ۵۱۱
 لغت نامه دهخدا، ۴۸۹
 لقمانيه، ۴۸۶
 لنين، ولادمير ا. اليانف، ۴۱۱، ۴۴۵
 لوايح آقا شيخ فضل الله نورى، (ك)،
 ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۷، ۵۳۶، ۵۳۷

م

ماركس، كارل، ۴۱۷، ۴۱۹، ۵۳۳
 ماركسيسم، ۳۵۵، ۴۱۸، ۵۳۳
 مازندراني، آيت الله شيخ عبدالله، ۱۱۰،
 ۲۷-۱۲۳، ۱۲۹، ۱۷۳، ۱۸۱، ۲۰۰، ۳۶۶،
 ۳۶۹، ۳۷۷، ۳۷۸، ۴۳۸، ۴۷۹، ۴۹۷،
 ۵۳۶
 متين السلطنه، عبدالحميد خان ثقفى، ۴۲۹
 مثل حكيم سيسموند، (ك)، ۲۱۳
 مثنوى طاقديس، (ك)، ۷۱، ۴۶۲
 مثنوى، معنوى، (ك)، ۷۹، ۲۱۵، ۴۷۰
 مجاهد، سيد محمد، ۵۳۳
 مجدالملك، ۲۶۹
 مجد، ناصر، ۱۴، ۵۴۳
 مجلل، ۱۴۸
 مجموعه آثار ميرزا ملكم خان، (ك)، ۳۲،
 ۳۴۹، ۳۵۱، ۴۴۷، ۴۹۴، ۵۰۳، ۵۱۸
 محقق ثانى، ۶۲، ۶۳، ۶۵
 محقق طوسى، ۱۷۹

ک

کائوتسكى، كارل، ۱۹-۴۱۷، ۲۲-۴۲۱، ۵۴۲
 قيصرى، داود، ۶۹
 كارمك، دكتور، ۲۱۲
 كاشانى، عبدالرسول، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۸،
 ۳۶۹
 كاشف الغطاء، شيخ جعفر، ۶۶، ۷۳، ۹۷
 كاظم زاده ايرانشهر، حسين، ۴۸۰، ۴۸۱
 كامبخش، عبدالصمد، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۲،
 ۵۴۳، ۵۴۴
 كيرويه، ۸۰
 كتاب آدميت، ۲۸۹، ۳۱۵
 كتابچه غيبى، ن.ك. رساله دفتر تنظيمات
 كتابخانه تربيت، ۵۲۱
 كربلايى، شيخ حسن، ۴۹۲
 كركى، شيخ نورالدين على عبدالعالي، ۶۲
 كرمانى، مجدالاسلام، ۸، ۹، ۲۴، ۲۵،
 ۵۲-۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۷۳،
 ۴۰۹، ۴۴۵، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۸۴،
 ۹۰-۴۸۶، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۱۵، ۵۳۹
 كرمانى، ميرزا آقاخان، ۱۳، ۱۶۲، ۱۶۳،
 ۱۹۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۳،
 ۲۴۹، ۲۸۱، ۲۹۵، ۳۱۹، ۳۲۷-۲۹
 ۳۸-۳۳۱، ۵۳-۳۵۱، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۷،
 ۳۶۸، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۲۲-۲۶، ۵۳۰، ۵۳۵
 كرمانى، ميرزا رضا، ۲۵۵، ۴۲۶
 كرمانى، ناظم الاسلام، ۲۲، ۱۴۳، ۱۵۲،
 ۱۶۰، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۴۸۱،
 ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۹۴، ۵۰۲
 كرويسكاييا، ناديرنا، ۴۱۱
 كسابى مروزي، ۱۶۹
 كسروى، احمد، ۲۱، ۱۴۲، ۲۶۳، ۴۴۵،
 ۴۸۱، ۴۸۲، ۵۱۴، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۶
 كشف الاسرار و غده الابار، (ك)، ۱۶۹، ۴۸۹
 كشف المحجوب، (ك)، ۴۵۸
 كشف المراد من المشروطه و الاستبداد،
 (ك)، ۴۰۵، ۵۳۹
 كشفى، سيد جعفر، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۴۶۴
 كليات ملكم، (ك)، ۴۴۸
 كميته ستار، ۴۳۴، ۵۴۵
 كميته سوسيال دموكرات ايران، ۴۱۱ و نيز

- مشروطه گیلان، (ک)، ۴۸۰، ۴۸۲، ۵۴۱، ۵۴۵
 مشکوة الممالک، محمد نظر خان، ۴۲۹
 مشهدی باقر بقال، ۳۷۳
 مشهدی عسکر، ۴۲۶
 مشیرالدوله، میرزا حسین خان، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۱-۲۲۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۹-۲۵۷، ۲۸۷، ۳۰۴-۲۹۸، ۳۲۷، ۳۵۰، ۳۹۰، ۳۹۱، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۱۱، ۵۱۲ و نیز ن.ک. سپهسالار
 مشیرالدوله (میرزا نصرالله خان نائینی)، ۲۷۸
 مشیرالدوله، یحیی خان، ۲۵۴، ۲۵۵
 مشیرالسلطنه، ۱۸۰، ۵۳۴
 مشیرالملک، ۴۲۶، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۳۰
 مشیرالملک، میرزا علی اصغر خان، ۵۰۲
 مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، (ک)، ۷۲، ۷۹، ۸۰، ۸۴، ۸۵
 مصدق، محمد، ۱۳۶، ۱۷۲
 مصری، ذوالنون، ۵۸
 مظفرالدین شاد، ۱۰۵، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۷، ۲۴۹، ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۳۵۷، ۴۷۲، ۴۹۶، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۲۶
 مظفرالملک، ۲۶۹
 معارف خواهان بخوانند، (دست‌نوشته) ۵۱۳
 معتزله، ۲۱۶، ۴۶۶
 معتمدالدوله، فرهاد میرزا، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱
 معراج السعاده، (ک)، ۵۰۰
 معزالسلطان، ۴۳۴
 معیرالملک، دوستعلی خان، ۲۷۵
 معین‌التجار، ۴۴۶
 معین‌الغربا، ۱۱۳
 معین‌الملک، ۳۵۰
 مفاخر، ۱۴۸
 مفتاح‌الملک، میرزا محمود خان، ۲۷۲
 مقتدر نظام، ۱۴۸
 مکالمات حاجی مقیم و مسافر در بیان حقیقت معنای مشروطه و مطلقه، ۲۸، ۳۹، ۳۶۷، ۳۶۸، ۴۴۷، ۵۳۵
- محللاتی، شیخ محمد اسماعیل، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۸، ۳۶۹، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۲-۹۴، ۴۰۲، ۴۹۳، ۵۳۷
 محلوجی، خلیل، ۴۸۸
 محمد شاه، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۶۲، ۴۰۴
 محمدعلی خان، ۴۲۶
 محمدعلی شاد، ۲۱-۲۴، ۲۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۹-۲۱، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۸۰، ۲۰۰، ۳۶۵، ۳۷۳، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۱۷، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۲-۳۵، ۴۴۵، ۴۹۶، ۵۳۴، ۵۳۷، ۵۳۸
 محیط طباطبایی، محمد، ۳۲، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۸، ۴۴۸، ۵۰۳، ۵۲۷، ۵۱۸
 مخبرالسلطنه هدایت، ۱۰۳، ۱۰۷-۹، ۱۴۵، ۱۶۰، ۱۸۴، ۳۷۳، ۴۷۳-۷۷، ۴۸۲، ۴۸۵-۸
 مختارالسلطنه، ۵۲۹
 مخزن الوقایع، (ک)، ۲۱۷
 مدرس، آخوند ملا عبدالحسین، ۲۲۴
 مدرسه رشدی، ۱۴۴، ۲۶۳، ۵۱۴
 مدرسه سعادت، ۱۵۰، ۴۸۵، ۴۸۶
 مرآة البلدان، (ک)، ۵۰۵، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۹
 مرزبان، رضا، ۴۷۶
 مرصاد العباد، (ک)، ۸۰، ۴۶۴، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۰۳، ۴۰۳
 مساوات، محمدرضا، ۱۱۶
 مستر لینیچ، ۵۲۷، ۵۲۹
 مستشارالدوله، جواد خان، ۲۵۱
 مستشارالدوله، صادق، ۲۵۱
 مستشارالدوله، میرزا یوسف خان، ۸، ۴۰، ۴۲-۴۴، ۴۶-۵۰، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۲۰-۲۱۸، ۲۲۳-۲۷، ۲۲۹-۳۲، ۲۳۴، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳-۵۶، ۲۸۱، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۶۳، ۳۶۷، ۴۵۱-۵۶، ۴۵۳، ۴۵۴، ۵۱۰، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۶
 مستوفی‌الملک، ۲۳۶، ۴۷۹، ۵۱۶
 مشار، خانابابا، ۲۵۳، ۴۴۷، ۴۹۷، ۵۱۲
 مشروطه ایرانی، ۳۸، ۲۰۴، ۲۰۵، ۳۵۴، ۳۶۵، ۳۷۰، ۳۸۴، ۴۰۹، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۶

میرزا ملکم خان، زندگی و کوششهای سیاسی او، (ک)، ۴۹۶، ۵۱۹، ۵۲۷، ۵۱۲، ۵۱۰، (ک)، ۵۱۰، ۵۱۲، ۲۲-۵۱۷، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۳۰، ۵۳۱
 میرزا نبی خان، ۲۳۰، ۲۳۱
 میرزا نصرالله مجتهد، ۲۲۴
 میرزای شیرازی، محمدحسن، ۱۳، ۹۸، ۱۶۲، ۱۸۶، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۳، ۴۰۳، ۴۹۴، ۵۳۹
 میرزا یعقوب، ۲۹۶، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱
 میرزای قمی، ۶۱، ۷۳، ۷۴، ۹۷، ۱۰۲، ۲۶۶، ۴۶۳، ۴۷۱
 میزان الملوک، (ک)، ۴۶۴
 میسر، شارل، ۲۳۰
 میلانی، ابراهیم، ۴۱۲، ۴۱۳
 مؤیدالاسلام، ۵۳۲، ۵۳۳

ن

نائینی، آیت الله شیخ محمدحسین، ۶۶، ۱۸۲، ۱۹۹، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۹۳-۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۹، ۴۳۹، ۴۶۱، ۴۹۳، ۴۹۶-۴۹۹، ۴۵۱، ۴۱، ۴۵۱
 ناصرالدین شاد، ۱۲، ۱۳، ۴۰، ۹۹، ۱۶۲، ۱۷۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۱۵، ۲۲۵، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۰-۲۶۵، ۲۶۷، ۲۸۱، ۲۸۷، ۲۹۴، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۶۱، ۳۹۰، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۲۶، ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۶، ۵۳۸، ۵۳۹
 ناصرالملک، محمود، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۷، ۴۳۷
 ناطق، هما، ۴۷۰، ۵۱۳
 ناظم العلوم، علی خان، ۲۷۲
 نامه های عین القضاة، (ک)، ۴۵۸
 نامه های قزوینی به تقی زاده، (ک)، ۴۹۹
 نامه هایی از تبریز، (ک)، ۱۵۰، ۴۸۰، ۴۸۵
 ناهمزمان (خارج) خوانی، ۲۴۶، ۳۳۷، ۵۰۷
 نجفی مرندی، شیخ ابوالحسن، ۲۰۰، ۴۰۷
 نجم آبادی، شیخ هادی، ۱۴۲، ۲۷۲
 نجم الدین کبری، ۸۰

مکتوبات آخوندزاده، ۳۲
 مکتوبات کمال الدوله، (ک)، ۱۳، ۳۳، ۴۲، ۴۹، ۱۷۵، ۲۱۹، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۲، ۴۴۸، ۴۴۹-۴۵۶، ۴۹۱، ۴۹۴، ۴۹۴، ۵۰۳
 مکنیل (دکتر)، ۹۹
 مکی، ابوطالب، ۷۹
 ملت مجوس، ۱۶۷، ۴۸۸
 ملک المورخین، ۲۷۵
 ملکم، میرزا ملکم خان ناظم الدوله (روح القدس)، ۵، ۸، ۱۳، ۳۴-۳۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۱۸-۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹-۳۱، ۲۳۸، ۲۴۹-۵۱، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۹۱-۲۸۱، ۳۱۲-۲۹۴، ۳۱۴-۲۰، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸-۳۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵-۷، ۳۶۵-۶۷، ۳۶۰-۶۳، ۳۵۸، ۳۸۸، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۹۴، ۴۹۶، ۵۰۳-۵۰۵، ۵۱۷-۲۶، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۸
 ممتازالسلطنه، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹
 ممتحن الدوله، مهدی خان، ۲۷۲
 منتخب الدوله، ۴۳۰
 منتصرالدوله، ۴۳۴
 منشی زاده، ابراهیم، ۳۱-۴۲۹، ۴۷۷
 منهج الحساب، ۲۵۸
 موسایی همدانی، العازار رحیم، ۲۱۳
 مولوی، ۷۹، ۸۹، ۵۰۱
 مونتسکیو، ۳۱، ۳۲، ۳۵۸
 میبدی، ابوالفضل، ۱۶۹
 میرابو، ۳۱، ۳۲
 میرزا آقا بلوری، ۵۳۳
 میرزا آقاسی، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۶۲
 میرزا احمد مجتهد، ۲۲۴
 میرزا اسماعیل خان، ۴۲۹، ۴۳۰
 میرزا باقر مجتهد، ۲۲۴
 میرزا تقی خان سرتیپ، ۲۴۱، ۵۰۸
 میرزا حسن آقا مدیر، ۱۴۳
 میرزا حسن مجتهد، ۱۱۷
 میرزا داودخان، ۴۴۶
 میرزا سعیدخان، ۲۳۵
 میرزا سلیمان خان، ۳۳۴
 میرزا غفارخان، ۴۳۴
 میرزا لطف الله روضه خوان، ۱۴۶

ولایت علویه، ۷۲
 ولایت فقیه، ۱۱، ۶۳، ۶۵-۶۸، ۷۶-۷۷، ۷۰،
 ۸۳، ۸۵، ۸۸، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۵۹، ۴۶۰،
 ۴۶۴، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰
 ولایت مطلقه، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۴۶۵، ۴۶۶
 ولایت مقیده، ۶۹، ۷۱، ۴۶۶
 ولتر، ۳۱، ۳۲، ۴۸
 ولی فقیه، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۵،
 ۸۱، ۸۵

ه

هاکوپ، ۳۴۹
 هشت بهشت، (ک)، ۴۹۷
 همایون کاتوزیان، محمدعلی، ۱۵، ۴۹۰،
 ۴۹۲، ۴۹۷
 همایی، جلال‌الدین، ۷۹، ۴۶۴

ی

یادگار، (ن)، ۴۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۶،
 ۱۳۸، ۱۵۰، ۲۴۴، ۴۷۰، ۴۷۷، ۴۸۱،
 ۵۰۷، ۵۳۷، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۴، ۵۴۵
 پیرم، ۱۱۳
 یحیی بن معاذ، ۴۶۵
 یزدی، شیخ جعفر مجتهد، ۴۷۲
 یزدی، شیخ محمد حسین، ۱۱۳، ۱۱۴

نجم دایه، ۸۰
 نجم رازی، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۴۶۴، ۴۶۸
 نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با
 دو رویه تمدن بورژوازی غرب، (ک)،
 ۴۶۲
 نراقی، احسان، ۴۸۸
 نراقی، اختر، ۴۶۲
 نراقی، ملااحمد، ۶۷-۶۵، ۷۶-۷۱، ۸۱،
 ۹۹-۹۵، ۱۶-۲۱۵، ۶۵-۴۶۲، ۴۷۰، ۵۰۰
 نسفی، عزیز، ۸۳، ۸۴، ۹۰، ۹۳
 نضیریان، ۱۶۹
 نظام‌السلطنه، ۱۰۷، ۱۰۸
 نفحات الانس، (ک)، ۴۵۸
 نوایی، عبدالحسین، ۱۱۶، ۱۱۷، ۴۷۷،
 ۵۰۵، ۵۱۵
 نوری، آیت‌الله شیخ فضل‌الله، ۱۲۵،
 ۱۳۱، ۴۷-۱۴۳، ۱۸۰، ۲۵۰، ۳۶۵
 ۸۱-۳۷۴، ۳۸۳، ۳۸۴، ۹۱-۳۸۵، ۳۹۴،
 ۴۳۶، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۷، ۴۹۲
 ۵۳۳-۵۳۸
 نوری، ملاعلی، ۲۱۲
 نوری، میرزا آقاخان، ۵۰۱
 نوری، میرزا آقاخان، ۲۱۷، ۵۰۱
 نهضت جنگل، ۴۴۲، ۴۴۷
 نهضت خیابانی، ۴۴۲
 نهضت کلنل محمدتقی خان پسیان، ۴۴۲
 تیرالملک، جعفرقلی خان، ۲۷۱
 نیمایوشیج، ۱۵۰، ۴۸۴
 نیوتن، ایزاک، ۲۱۳، ۲۱۴

و

وادینگتن، ۲۷۴، ۲۷۵
 واسو، ۴۲۱، ۴۴۳
 واقعات اتفاقیه در روزگار، (ک)، ۱۴۴،
 ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۴۴، ۵۴۶
 وثوق‌الدوله، ۴۳۱، ۵۴۷
 وقضنامه ربع رشیدی، (ک)، ۸۹، ۴۶۹
 ولایت، ۱۱، ۱۲، ۶۱-۵۸، ۶۸-۶۵، ۷۰،
 ۷۱، ۷۳، ۷۸-۷۵، ۸۵-۸۰، ۸۸، ۹۴
 ۳۱۲، ۳۶۹، ۴۰۰-۳۹۵، ۴۰۲، ۴۰۶،
 ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۵۴۷

دکتر ماشاءالله آجودانی مؤسس کتابخانه ایرانیان شده است و مشعل فرهنگی فارسی زبانی را روشن نگاه داشته است. کتابش در باره مشروطیت، از امهات آثاری است که باید قدر دانست و بر صدر نشانید.

ایرج افشار

بخارا، شماره ۲۴ خرداد - تیر ۸۱

من هیچ کتابی رانمی شناسم که مانند این کتاب مشکل عمیق و اساسی ایران را در دوران معاصر برای پیشرفت علمی و صنعتی و اقتصادی به درستی آشکار کرده باشد و تباین اصول تمدن غربی را با عادات ذهنی و آیینهای سنتی ما به دست داده باشد. اگر امروز بخواهم یک کتاب فارسی را در باره تاریخ مشروطیت مقدم بر سایر کتب توصیه کنم همین کتاب مشروطه ایرانی دکتر آجودانی است که آن را بیش از هر کتاب دیگری روشنگر کیفیت شکل گرفتن این مشروطه و آب و هوای خاص آن و شامل سیری در آثار اصیل دوران جنبش مشروطه و پیشینه آن می دانم.

احسان یارشاطر

ایرانشناسی، سال دهم، شماره یک، بهار ۷۷

کتاب دکتر ماشاءالله آجودانی حاصل پژوهش های بسیار پر اهمیتی است که پس از دهه ها که از انتشار نوشته های فریدون آدمیت در باره تاریخ اندیشه سیاسی جنبش مشروطه خواهی در ایران می گذرد، دریچه نویی به گستره اندیشه تجدد خواهی ایرانیان باز کرده و پرتوی بر برخی از زوایای ناشناخته آن افکنده است. نخستین ویژگی این کتاب رویکرد روش شناختی نویسنده آن است که آن را از این حیث از دیگر نوشته های مربوط به اندیشه مشروطه و تجدد خواهی ایرانیان متمایز می کند.

جواد طباطبایی

ایران نامه، سال شانزدهم، شماره یک، زمستان ۷۶

۶۲۰۰ تومان

ISBN:978-964-7514-49-1

