

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

○ دکتر مهدی صلاح

۳۳

اشاره

ناکامی جنبش اصلاحات در ایران عصر قاجار تا مشروطه را باید به ضعف مبانی نظری و ناهم سازی آن با ساختهای اجتماعی-اقتصادی جامعه ایران و نیز عدم ظرفیت نظام استبدادی قاجار در پذیرش برنامه های اصلاحات درون ساختاری نسبت داد که سرانجام در جامعه نخبگان ایرانی بویژه آنهایی که زندگی در مغرب زمین را با فرهنگ آن تجربه کرده یا به فرهنگ تازه غربی آشنا بودند، این اندیشه را تقویت کرد که ایران هنگامی از امنیت، آسایش، حیثیت بین المللی، ثبات و ترقی، برخوردار خواهد شد که بنیانهای استبداد فروریزد و یک نظام مشروطه دمکراسی گونه غربی جایگزین آن گردد.

دغدغه تحدید نظام استبداد بر محوریت قانون مبتنی بر عدالت، بدون فراهم شدن شرایط ساختاری لازم، برخی از پیشگامان نوگرایی را به این نتیجه رسانید که تبیین مبانی و نظامات غربی و مدرن بدون آشتی دادن آن با مفاهیم مذهبی و سنتی در جامعه ایرانی، کاری عبث و بی فایده است. بنابراین اولین گامها در تبیین مفاهیم نوین و همسان سازی آن با مفاهیم دینی برداشته شد. پیشگامان این طرز فکر، نوگرایانی همچون ملکم خان و یوسف خان مستشارالدوله بودند که اندیشه های لیبرالی خود را در قالب مفاهیم مأنوس دینی تنظیم نمودند تا از رهگذر همراهی علمای نواندیش، توده های مردم را با خود همراه سازند. این

دسته را می توان واقع گرایان مصلحت اندیش نامید. اینان مفاهیم سیاسی - اجتماعی مغرب زمین از قبیل اومانیسم ، دموکراسی ، پارلمنتاریسم و بویژه قانون گرایی را وارد فرهنگ سیاسی جامعه ایران کردند و از این حیث بیشترین تأثیر را در آشنایی ایرانیان با مفاهیم نوین سیاسی - اجتماعی مغرب زمین بر جای گذاردند.

دسته دوم از متفکران مشروطه خواهی ، نواندیشانی همچون آخوندزاده و طالب آف بودند که در تبیین مبانی لیبرالیزم به همان راهی رفتند که اندیشمندان عصر روشنگری در اروپا رفته بودند. این عده بدون در نظر گرفتن ساختار اجتماعی - فرهنگی - اقتصادی جامعه ایران می کوشیدند تا اندیشه های تازه غرب در عرصه سیاست و اجتماع را با همان ماهیت غیردینی تبیین نمایند. نگاه سکولاریستی آنان در عرصه های مذکور حداقل در مراحل اولیه جنبش و قبل از پیروزی تأثیر بنیادینی در جامعه نگذارد. اگرچه در مرحله تکوین دولت مشروطه بویژه در تدوین قانون اساسی مؤثر واقع شد. این دسته را می توان آرمان گرایان سکولار نامید.

و اما دسته سوم که در تدوین ایدئولوژی مشروطه خواهی و جهت دادن آن به سمت اندیشه دینی نقش داشتند و می کوشیدند تا راه همسان سازی و تلفیق مفاهیم نو با مفاهیم دینی را هموار سازند، نواندیشان دینی بودند. از نمایندگان این گروه می توان سیدجمال الدین اسدآبادی ، شیخ هادی نجم آبادی و سید محمد طباطبایی را نام برد.

اندیشه های سید جمال قبل از آنکه در ایران منتشر گردد در سرزمینهای اسلامی از جمله مصر و شامات انتشار یافت. هر چند وی به صورت مستقیم به مشروطه اشاره نکرده ، حکومتی نیکخواه و روشنگر را مناسب حال مردم خاورزمین و از جمله ایران می دانست ؛ اما مبارزه سرسختانه او علیه استبداد داخلی و استعمار خارجی و رواج روح وطن دوستی و ترقی خواهی در جامعه اسلامی باعث شد تا وی نقش بسیار مهمی در بیدارگری جامعه اسلامی ایفا کند. به طوری که در عثمانی ، ظهور فکر مشروطه خواهی و ترقی خواهی با نام سیدجمال همراه شد و از این رو در ایران نیز بروز فکر مشروطه خواهی نمی تواند بی نام سیدجمال مطرح گردد. بویژه آنکه وی و دیگر علمای نواندیش ، پلی بین نواندیشان دسته اول با توده های مردم برقرار ساختند و در بسیج توده ای برای دفاع از مشروطه خواهی مؤثر واقع شدند. ارتباط بین نواندیشان دسته اول با این گروه که در اصل تاکتیک مبارزاتی به شمار می رفت سرانجام موجب بروز تطبیق ناصوابی بین موازین مشروطه غربی و موازین اسلامی شد و برداشت ناصواب از معنا و مفهوم واقعی و حقیقی مشروطه را به همراه آورد و بسیاری از علما را حداقل در برهه ای ، در زمره مدافعان سرسخت مشروطه غربی قرار داد. هر چند

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

در نهایت نه مشروطه به مفهوم دقیق غربی آن در ایران تحقق پیدا کرد و نه شکل دینی شده آن توانست تفسیری صحیح و پیوندی عمیق با مبانی معرفتی دین بیابد. ناهماهنگی بین بنیانهای معرفتی این دو حوزه نتیجه ای جز تشتت آراء، افکار و عملکرد در جامعه ایران به دنبال نداشت به طوری که کمتر از دو دهه بعد، نظام نیم بند مشروطه با نظام استبدادی و شبه مدرنیستی رضاخان پیوند خورد.

این مقاله در صدد است به اختصار اندیشه های نمایندگان سه گروه مذکور را تبیین نموده به این پرسش پاسخ دهد که چرا تلاشهای اندیشه وران ایرانی در انتقال مفاهیم غربی به مفاهیم دینی، سرانجام توفیقی حاصل نکرد؟ برای یافتن این پرسش، گریزی جز بررسی هر چند مختصر آراء نخبگان ایدئولوژی مشروطه خواهی نیست.

الف) رئالیستهای مصلحت گرا

۱. میرزا ملکم خان

همچنان که اشاره شد، از چهره های برجسته این جریان، میرزا ملکم خان است. ملکم خان هم به لحاظ زمینه سازی فکری مشروطیت و انتقال مفاهیم تازه غربی از قبیل اومانیزم، دمکراسی، پارلماناریسم و قانون گرایی در ایران شهرت دارد و هم به لحاظ شخصیتی، یکی از پر سر و صداترین^۱ متفکران عصر جنبش است. گذشته از قضاوتهای متضاد و متعارضی که علیه او شده، اساس فکر ملکم بر عقل گرایی، مذهب اصالت انسان، آزادی عقیده، لزوم تخصص در مدیریت اجرایی کشور^۲ و بویژه قانون مداری است. مبانی معرفت شناختی مذکور به نقل از استاد محیط طباطبایی چیزی نیست جز آنچه که متفکران و اندیشمندان غربی همچون جان استوارت میل، میرآبو و روسو و...^۳ پیش تر در مغرب زمین گفته بودند و افکار ایشان در شکل گیری بنیان نظامهای پارلمانی غرب مؤثر واقع شده بود.

ملکم به خوبی واقف بود که در جامعه ایران آن عصر، سخن راندن از حقوق طبیعی مردم و نظام پارلمانی و آزادیهای مترتب بر آن به آسانی میسر نیست؛ از این روی برخلاف آخوندزاده^۴، با مذهب مردم مخالفت علنی نکرد و اندیشه هایش را در لفافه دین عرضه می کرد. او می گوید:

ملاحظه فناتیک اهل مملکت لازم است برای پیشرفت این امر عظیم جوانان فرزانه و اندیشمندی می بایست که از علوم مذهبییه ما و قوانین فرانسه و غیره و وضع ترقی آنها استحضار کامل داشته باشند. بفهمند کدام قاعده فرانسه را باید اخذ نمود و کدام را بنا به اقتضای حالت اهل مملکت باید اصلاحی کرد.^۵

هر چند در نهایت ملکم معتقد بود که باید از غرب تقلید کرد:

... اگر در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش دوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم ، چگونه می توانیم در صنایع دیوانی که هزار مرتبه دقیق تر از جمیع علوم و صنایع دیگر است از پیش خود اختراعی نماییم ...^۶

اساس اندیشه های ملکم را قانونگرایی تشکیل می دهد و وی بیشتر به عنوان شخصیتی قانونگرا شناخته شده است که راز عقب ماندگی جامعه ایرانی را فقدان قانون می داند.^۷ نام گذاری روزنامه اش به نام قانون نوعی اعتراض به حکومت ناصری است که منویات شخص شاه ، جای قانون را گرفته است .

موضوع مهم دیگر در بررسی اندیشه ملکم ، خرده گیری وی از نظام اجرایی و مدیریت اجرایی کشور است که چگونه می توان مناصب را خرید و بر مناصب عالیه بدون داشتن تخصص و مدیریت تکیه زد.^۸

گذشته از قانون خواهی و لزوم تخصص در مدیریت اجرایی کشور اندیشه برجسته دیگر وی ، نفی استبداد دینی و سیاسی و آزادی و آزادیخواهی است که در این باره بی تردید تحت تأثیر متفکران عصر روشنگری در اروپا قرار گرفته است . او در جایی به نقل از حکیم و سخندان فرانسوی ، میرآبو ، می نویسد:

حریت کامله دو قسم است یکی حریت روحانیه و دیگری حریت جسمانیه ، حریت روحانیه را اولیای دین عیسوی از دست ما گرفته و حریت جسمانیه را فرمانروایان دیسپوتی یعنی ظالمان از دست ما گرفته ...^۹

اما مهم ترین نقش ملکم در جریان جنبش مشروطه خواهی ، برقراری ارتباط با علمای نواندیش دینی بود که از رهگذر همین ارتباط مفاهیم نو غربی در عرصه سیاست و اجتماع را به علمای مذکور منتقل ساخت . ناظم الاسلام کرمانی می گوید که ملکم در ملاقات با پدر سیدمحمد محیط طباطبایی و هم با خود سیدمحمد طباطبایی آنان را به شدت تحت تأثیر اندیشه های لیبرالی خود قرار داد به گونه ای که ملاقات آنان که نیم ساعت پیش بینی شده بود شش ساعت به طول انجامید و علمای مذکور همچنان خواهان ادامه بحث با ملکم بودند.^{۱۰} تأثیر اندیشه های ملکم را می توان هم در اندیشه علمای نواندیش ملاحظه کرد و هم در تدوین نظام مشروطه خواهی و قانون اساسی .

۲ . میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی

مستشارالدوله نیز در زمره واقع گرایان مصلحت اندیشی است که همچون ملکم راز پیشرفت مغرب زمین را حول محور قانون (Code) می داند . او در رساله یک کلمه خود منظور از یک

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

کلمه را همان «کتاب قانون» می داند.^{۱۱} مستشارالدوله در این رساله سعی می کند اندیشه های سیاسی - اجتماعی اسلام را با مفاهیم تازه غربی پیوند زند. از جمله آنکه همانند ملکم مجلس شورا را به مشورت در اسلام، برابری را با مفهوم مساوات طلبی اسلامی، آزادی بیان را به امر به معروف و نهی از منکر و اندیشه های حقوقی غرب را به فقه اسلامی با ارائه اختلافاتی در میان کتب شرعی و کود فرانسه، تفسیر و تحلیل می نماید.^{۱۲} حامد الگار معتقد است: «این توازن که در بسیاری از عناوین روزنامه ملکم تکرار می شد، خیلی بیشتر و مخصوصاً با درجه بیشتری از ایمان درونی به وسیله میرزا یوسف خان مستشارالدوله در مقالات او تحت عنوان یک کلمه عرضه می شد.»^{۱۳} پرسش اساسی این است که آیا می توان واژه هایی چون آزادی و برابری را با مساوات و امر به معروف و نهی از منکر مترادف دانست و این مفاهیم را با مفاهیم دینی به لحاظ محتوا یکسان فرض کرد؟

مستشارالدوله نیز همان طریقی را پیمود که اسلاف او پیموده بودند؛ یعنی تطبیق ناصحیح مفاهیم سیاسی - اجتماعی - فرهنگی تمدن جدید مغرب زمین با مفاهیم سیاسی - اجتماعی - فرهنگی اسلام. بنا به گفته حائری: «به نظر نمی رسد که بحث مؤلف یک کلمه بر شالوده ای استوار ریخته باشد... بحث او آمیزه ای است از مطالب مربوط به نظامهای مشروطه باختری که سخت از آنها هواخواهی می کند و از تصورات نادرست، تفسیرهای غلط، مقایسه های بی بنیان و آستی گراییهایی نامتناسب...»^{۱۴} برای مثال مستشارالدوله در رساله یک کلمه آزادی و شرح و تفسیر پیرامون اقسام آن همچون آزادی مطبوعات، آزادی بیان، آزادی تشکیل اجتماعات^{۱۵} را می ستاید؛ همان آزادی که با توضیحات فیلسوفان مغرب زمین در سده ۱۹ بیشتر مطابقت دارد تا با دستور اسلام پیرامون امر به معروف و نهی از منکر؛ چرا که امر به معروف و نهی از منکر بیشتر در حوزه درون دینی و نیز در چارچوب مقررات دینی تنظیم یافته و در نهایت نمی تواند به نفی و انتقاد از قوانین مسلمة دینی بینجامد. در حالی که بر طبق ماده ۲ اعلامیه حقوق بشر مصوب ۱۷۸۹ م که به عنوان مقدمه به قانون اساسی ۱۷۹۱ م فرانسه پیوست شده، فرد تا آنجا که قانون دمکراسی محل حکم کند آزاد است که هر چه می خواهد بگوید و بنویسد و انتشار دهد. این بدان معناست که یک فرد حتی حق دارد از خود قانون اساسی نیز انتقاد کند.^{۱۶} در حالی که امر به معروف و نهی از منکر تحت شرایطی بر همه مسلمین واجب است و فرد نمی تواند در صورت فراهم بودن شرایط که وصف آن در رساله های عملیه و کتب فقهی آمده از آن طفره رود، حال آنکه آزادی بیان در نظام دمکراسی غربی عبارت است از حقی که «فرد در استفاده کردن و استفاده نکردن از آن آزاد است.»^{۱۷}

به هر روی تلاشهایی از این دست، یعنی تطبیق موازین مشروطه غربی با موازین اسلامی،

ضمن نفوذ این اندیشه‌ها و صاحبان آن در جامعه ایران، برداشت ناصواب اکثر رهبران دینی از معنا و مفهوم واقعی و حقیقی مشروطه را به دنبال آورد و آنان را به دفاع از مشروطه غربی وارد صحنه مبارزه با استبداد داخلی نمود که خود نیز با دیدگاه اسلامی آن را تفسیر و تحلیل می‌کردند؛ مبارزه‌ای که در حکم جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا له الفداه تعبیر شد و یا حتی شخصیتی چون نائینی از رهبران درجه دوم مشروطه‌خواهی پا را فراتر گذارده در خصوص نظام مشروطه این گونه تعبیر می‌کند: «هذه بضاعتنا ردت الینا»^{۱۸}

ب) ایده آلیستهای سکولار

۱. میرزا فتحعلی آخوندزاده

وی نمونه‌ای بارز از نوگرایانی است که مشروطه را با همان مفهوم غربی تفسیر و تحلیل می‌کرد. این هواخواهی یکجانبه که با شرایط سیاسی - اجتماعی - فرهنگی آن روز جامعه ایران هماهنگ نبود از سوی نوگرایان مصلحت‌گرایی همچون میرزا ملکم خان به نقد کشیده شد و علی‌رغم آنکه ملکم به وی سفارش کرد که نباید متعرض اندیشه‌های مذهبی ملل قفقاز، عثمانی و ایران شود و همانند او تلاش نماید اندیشه‌هایش را در لفافه دین عرضه بدارد، سخن ملکم را نشنیده گرفت و جنبه‌های ضداسلامی مشروطه غربی را به شیوه‌ای بسیار آشکار و روشن بیان کرد. اگرچه مشروطه‌گری در ایران بیشتر نشأت گرفته از اندیشه رهبران لیبرال و نوگرا بود، اما او خواهان حکومت مشروطه‌ای بود که خود مردم به دست آورند نه آنکه صرفاً از رهبران نوگرا سرچشمه گیرد؛ تمنايي که در آن روز دست نیافتنی بود.

وی همچون ملکم از طرفداران تشکیل فراماسونری در ایران بود و همچون گروهی از نواندیشان ناصواب می‌پنداشت این کار از لوازم آزادی و آزادیخواهی است؛ غافل از آنکه این تشکل، دامی گسترده از جانب انگلیسیها و دیگر دول غربی برای ایجاد نفوذ و پوششی بر جنایات خویش بود، آن گونه که امروز تحت لوای آزادی، برابری و به تعبیر دیگر حقوق بشر، همان اهداف را دنبال می‌کنند.

تأثیر پذیری آخوندزاده از نواندیشان مغرب زمین همچون ولتر، روسو، مونتسکیو، میرآبو به گونه‌ای است که پیامبران و فیلسوفان را به درخواست از ستمگر برای دست برداشتن از ظلم و ستم متهم می‌کند و مدعی است که نواندیشان، ستم‌دیدگان را به مقابله با ستم ستمگران تشویق می‌کنند. از این رو، آخوندزاده در جایگاه نواندیشان، مردم را به برانداختن ناصرالدین از اریکه قدرت مطلقه از طریق تأسیس پارلمان ملی، متشکل از دو مجلس شورا و سنا تشویق می‌کند.^{۱۹} آخوندزاده، یکی از مهم‌ترین مبانی نظری نظام مشروطه، یعنی ناسیونالیسم را در تعارض با

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

مذهب دانسته، فرد وطن پرست را کسی می داند که جان خویش را فدای ملت و کشور خود کند. «دیگر آن زمان گذشت که کسی زندگی خود را قربانی مذهب کند.»^{۲۰} از منظر آخوندزاده، آموزش روح وطن دوستی و وطن پرستی و ملت و ملیت خواهی از طریق سوادآموزی راهی است برای برون رفت از عقب ماندگی و رهایی از یوغ بیگانگان. آخوندزاده در نقدی که بر کتاب یک کلمه مستشارالدوله تبریزی نوشت علی رغم تمجید از کتاب وی تلاشهای مستشارالدوله مبنی بر هماهنگی میان اسلام و نوحو خواهی را رد کرد و به این ترتیب باورهای سکولاریستی خود را بروز داد و با بیان مواردی از مسائل فقهی همانند نابرابری موجود میان زن و مرد در برخی از مسائل اقتصادی خصوصاً قانون مجازات اسلامی را سخت مورد حمله قرار داد،^{۲۱} اظهار می دارد این قوانین با روح یک نظام قانونی و دمکراسی غربی^{۲۲} یعنی نظام مشروطه منافات دارد. وی برخلاف مستشارالدوله که تلاش می کرد با در نظر گرفتن شرایط حتی به صورت تصنعی هم که شده با نقل قول از آیات و روایات به ایجاد هماهنگی میان قواعد اسلامی و ارزشهای اروپایی پردازد، بیشتر در پی شفاف سازی نکات مورد اختلاف بویژه نکات بنیانی بود. اما این شفاف سازی وی در ماهیت سکولاریستی نظام مشروطه، به مقابله جدی با اسلام انجامید. به گونه ای که پروتست در مذهب و نسخ برخی آیات قرآنی و احکام فقهی از جمله پیشنهادهای اوست. در این حال او آرزو می کرد که ایرانیها متوجه این نکته باشند که او از فرزندان ایران و میهن او ایران و کیش او شیعه دوازده امامی است!^{۲۳}

اندیشه های رادیکالی آخوندزاده هر چند در ابتدای جنبش با اقبال حتی نواندیشان لیبرال مآب اروپایی رو به رو نشد؛ اما در پروسه دولت سازی مشروطه در ایران بویژه در تدوین قانون اساسی و متمم آن مورد توجه واقع گردید. هر چند در اصولی از متمم قانون اساسی (از جمله اصل دوم، مبنی بر نظارت پنج تن از علما بر مصوبات مجلس) به مقتضای زمان امتیازاتی به علما داده شد اما زیرکانه به گونه ای تدوین یافت که دیدگاه سکولاریستهای همچون فتحعلی آخوندزاده را تأمین می کرد. از جمله اصولی که (۷۱ و ۸۶ متمم) به حوزه قضاوت مربوط می شود ضربت سختی به قدرت قضایی علما وارد کرد و این در حالی بود که حتی اصل دوم هم به تدریج عملاً به دست فراموشی سپرده شد و یا اصولی که پیرامون آزادی و برابری (۲۰ و ۲۹) در این متمم آمده بود همان دیدگاههای سکولاریستی بود که آخوندزاده از ابتدا دنبال می کرد در حالی که میرزا ملکم خان و هم فکran او به اقتضای زمان، مدعی بودند نظام نو با اسلام منافاتی ندارد، قانون اسلام کامل ترین قوانین جهان است و بر حضور گسترده مجتهدین در مجلس شورای ملی تأکید می کردند.^{۲۴} آخوندزاده با تشریح ماهیت غیردینی نظام مشروطه و اندیشه مشروطه خواهی، ماهیت نظام جدید (مشروطه) را در قالب پروتستانتیزم مطرح کرد و با نقش و

کارکرد دین و علما در جامعه مخالفت ورزید؛ مشروطه ای که فی نفسه غیردینی و حتی ضددینی بود.

۲. عبدالرحیم طالب‌اف

عبدالرحیم طالب‌اف (۱۹۱۱ - ۱۸۳۴) از بازرگانان روشنفکر ایرانی بود که بیش از نیم قرن زندگی در قفقاز و روسیه، اندیشه‌هایش را پخته کرد. وی از منتقدان سرسخت ایرانیانی است که به محض دوری از وطن و قدم گذاردن در اروپا، خود و میهن خویش را فراموش می‌کنند. طالب‌اف نیز همانند اکثر نوگرایان جنبش مشروطه خواهی در ایران تحت تأثیر متفکران عصر روشنگری اروپا قرار دارد. آشنایی با افکار روسو، ارنست رنان، ولتر و مونتسکیو باعث شد تا به جنبه‌های مثبت حقوق طبیعی فرد و اجتماع، و نسبت آن با حکومت توجه کرده، مشروطه غربی و اصول آن را ستایش کند. تبیین مفاهیم نو از واژه‌هایی چون وطن، ملت و دولت و ناشی دانستن قدرت حکومت از ملت مبین آن است که طالب‌اف تا چه میزان به مفهوم سکولاریستی مشروطه توجه دارد. این ادعا هنگامی روشن تر می‌گردد که طالب‌اف پیرامون آزادی، برابری و حقوق اکثریت جامعه سخن می‌راند.

۴۰

طالب‌اف آزادی را به شش گونه تقسیم کرده است.

- ۱- «آزادی هویت» (آزادی فردی) تا حدی که به حقوق دیگران تجاوز نشود.
- ۲- «آزادی عقاید»، البته به فرد فاسد نباید اجازه داد که در عقاید مردم فساد ایجاد کند.
- ۳- «آزادی قول» منوط به عدم ایجاد اختلال و عدم بیان مطالب موهن و افتراآمیز.
- ۴- «آزادی مطبوعات» مگر آنکه انتشار آن موجب وهن و افترا باشد.
- ۵- «آزادی اجتماع» برای دخالت در سرنوشت خویش و مکلف ساختن دولت به رأی و نظر مردم.

۶- «آزادی انتخاب» در چارچوب مقررات افراد حق انتخاب کردن و انتخاب شدن دارند.^{۲۵} نکته حائز اهمیت دیدگاه‌های لیبرالیستی طالب‌اف توجه ویژه وی، همانند ملکم به قانون است. از منظر وی قوانین بر دو قسم اند؛ یکی مادی و دیگری معنوی.

قوانین معنوی را پیامبران به وسیله وحی برای نوع بشر می‌آورند؛ اما قوانین مادی منشأ و حیانی ندارند، مثل قانون مدنی و سیاسی که به وسیله خردمندان تدوین می‌شود. هر دو این قوانین برای بشر و استفاده مردم لازم است.^{۲۶}

به این ترتیب طالب‌اف ضمن عدم انکار مذهب و قوانین مترتب بر آن، آن را جدای از جنبه‌های مادی و زندگی این جهانی تعبیر و تحلیل می‌نماید. نتیجه چنین تفکری ترسیم نظامی

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

مبتنی بر قوانین عرفی و غیرمذهبی است. هر چند طالب‌اف به لحاظ اعتقادات مذهبی فردی معتقد بود و همانند ملکم و مستشارالدوله جانب مقتضیات را داشت از جمله هنگامی که ناگزیر شد اظهار بدارد «آنچه مخالف تمدن است در شرع شریف ما که اساس قانون ایران خواهد بود ممنوع و مادام‌الدهر حرام است.»^{۲۷} این سخنان بیشتر برای آن بود تا در مردم که افکارشان بیشتر با مسائل مذهبی پیوند داشت، نفوذ کند. علی‌رغم این بیان، کتابهایش به وسیله شیخ فضل‌الله نوری تحریم و خود طالب‌اف به نقل از کسروی تکفیر گردید.^{۲۸}

تقسیم‌بندی رژیم‌های سیاسی نکته دیگری است که در بررسی اندیشه‌های طالب‌اف به چشم می‌خورد. وی در این تقسیم‌بندی حکومتها را چنین تقسیم می‌کند:

۱. حکومت استبدادی مطلق که خود به دو نوع تقسیم می‌شود:

الف) حکومت مطلقه با قانون ساخته و پرداخته دست پادشاه مانند روسیه قدیم و ممالک عثمانی.

ب) حکومت مطلقه بی‌قانون مانند حکومت «عربستان و ایران و افغانستان و ختا» که اراده افراد جای قانون را گرفته است.

۲. رژیم مشروطه سلطنتی که دارای نظام دو مجلسی است.

۳. رژیم جمهوری مانند فرانسه که یک نفر برای مدت چند سال از سوی مردم انتخاب می‌شود و حکومت می‌کند.^{۲۹}

در این میان ضمن انتقاد سخت از رژیم حاکم بر ایران که در این تقسیم‌بندیها جزو بدترین نوع حکومتها قلمداد می‌شود،^{۳۰} به کرات رژیم مشروطه سلطنتی انگلستان را می‌ستاید در جایی که می‌گوید: «مرحبا به قومی که در یک زندگی... شرف دو حیات را قایل هستند یکی حیات ابدان و دیگری حیات وجدان.»^{۳۱} طالب‌اف نیز همانند برخی دیگر از نوگرایان لیبرال، قدمت و پیشی گرفتن حکومت مشروطه در انگلیس را ارج می‌نهد ولی از این نکته غافل است که این پیشینه دراز نباید مانع از آن شود که عملکرد امپریالیستی دولت انگلیس در امور ملتهای جهان از جمله در آسیا و بویژه در ایران و نبردهای استعمارگران انگلیسی به منظور تأمین رفاه برای شهروندان خود علیه ملل مستعمرات، از ذهن روشنفکر مشروطه طلبی چون طالب‌اف، پاک گردد و تبلیغات امپریالیستی دولت به اصطلاح مشروطه خواه انگلیس هر گاه با سیاست خارجی استعماری آن قیاس می‌گردید چنین ستایش مبالغه آمیزی از مشروطه انگلیس نمی‌کرد که قوانین مشروطه دیگر کشورها را تنها رنگ و بوی گل و طراوت مشروطه انگلستان فرض کند. به قول کسروی، تعجب برانگیزتر اینکه به رغم آن همه نوشته‌های سودمند و روشنگرانه اش در پشتیبانی از رژیم مشروطه در ایران، پس از انتخاب از سوی مردم تبریز به نمایندگی در مجلس، به این انتخاب

پاسخ نداد و به مجلس نیامد^{۳۲} بلکه متعاقباً واسطه‌ای شد برای تطهیر علی اصغر خان اتابک برای به دست گرفتن صدارت اعظمی محمدعلی شاه مستبد.

بررسی اندیشه‌های این دو گروه نشان می‌دهد که اولاً ملکم خان و مستشارالدوله ضمن تبیین مبانی نظری دولت مشروطه به خاطر مقتضیات و شرایط زمان و مکان، اصول مشروطه و دمکراسی غربی را با عناصری از مبانی اسلام درآمیختند که همین وجه از نوشته‌های آنها موجب تفسیر نادرست علمای مذهبی طرفدار مشروطه از ماهیت مشروطیت گردید. آخوندزاده و طالب‌اف تفسیر درست‌تر و شفاف‌تری از مشروطیت به دست دادند اما بین این دو در چگونگی بیان واقعیتهای متفاوتی مشاهده می‌گردد که شاید به عدم اعتقاد یکی (آخوندزاده) و اعتقاد دیگری (طالب‌اف) به مذهب باشد. آخوندزاده ضد مذهب بود ولی طالب‌اف به مذهب اعتقاد داشت. طالب‌اف مشروطیت را تقریباً با موازین غربی تفسیر می‌کرد بدون آنکه صراحتاً به وجوه اختلاف آن با مبانی دینی پردازد در حالی که آخوندزاده اصول مشروطه غربی را بالصراحه با همان مبانی معرفتی تمدن مغرب زمین تعبیر می‌کرد و مهم‌تر آنکه جسورانه به تناقضاتی اشاره می‌کرد که میان مبانی اسلامی و مبانی مشروطه غربی وجود داشت به گونه‌ای که حتی نسخ بعضی از آیات الهی تحت عنوان پروتست در مذهب را خواستار شد. (حال این نکته بماند که آخوندزاده هم بر سفره تزارها نشست و پس از انقلاب اکتبر از خوان بلشویکها متنعم گشت و سستی اعتقادات خود را به نمایش گذارد.)

با این حال اگر ارتباطات دسته اول از نخبگان مذکور با دسته سوم، یعنی نواندیشان دینی نبود امکان تکوین دولت مشروطه در ایران آن عصر بسیار دور از ذهن بود.

نظر به نقش درخور توجهی که نواندیشان دینی در بیدارسازی افکار عمومی و آماده‌سازی آن برای پذیرش جنبشی فراگیر داشته‌اند که متعاقباً تحت عنوان مشروطه‌گری خود را نمایند، بررسی اندیشه‌های سیاسی تنی چند از آنان مورد توجه قرار می‌گیرد.

ج) نواندیشان دینی

۱. سید جمال‌الدین اسدآبادی

همان‌گونه که نوگرایان سکولار و آشتی‌گرایان مفاهیم غربی و اسلامی، در تحول اندیشه سیاسی ایران معاصر بویژه در شکل‌گیری جنبش مشروطیت - صرف نظر از کم و کاستی آن - ایفای نقش نمودند، بررسی نقش نوگرایان دینی نیز از اهمیت بسزایی برخوردار است که همچون واسطه‌ای، اندیشه‌های لیبرال را به توده‌ها منتقل کردند، و در این تحول سهیم شدند. در رأس آنان و سرسلسله جنبان این جریان نام سید جمال‌الدین اسدآبادی به چشم می‌خورد.

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

آوازه نام وی تا بدانجا بلند است که او را مجدّد و اصلاح گر بزرگ اسلامی برشمرده اند. او بود که جریان اصلاح گرایی متأثر از غرب را که در مدرنیسم و اشکال مختلف آن جلوه گر شده بود، در جوامع خواب آلود اسلامی از منظر دین مطرح کرد و در واقع آن را در حد امکان اسلامی نمود.

هر چند سید جمال الدین کمتر پیرامون اصول مشروطه غربی سخن گفته است اما بیشترین تأثیر را در میان مسلمین و در بیداری اسلامی از طریق مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی داشته است و از این رهگذر به قول ناظم الاسلام کرمانی، می توان سید جمال را جزو پیشروان مشروطه خواهی و حتی جمهوری خواهی در ایران قلمداد کرد.^{۳۳} البته این سخن بدان معنا نیست که سید در زمره اندیشه ورانی بوده است که به طور خاص مشروطه گری یا جمهوری خواهی را تبلیغ و ترویج کرده اند؛ چرا که او در ابتدا چنین حکومتی را ضروری نمی دانست زیرا مردم خاورزمین از جمله ایران سالیان دراز زیر یوغ استبداد بوده بر اذهان آنان خرافات حاکم است و از آگاهی و بصیرت لازم برای پاس داشت چنین حکومتی برخوردار نیستند و قبل از انتشار چنین اندیشه ای در جامعه، حکومتی «نیکخواه روشنگر» را مناسب حال مردم خاور از جمله ایران می دانست که مقدمه ای بود بر ترویج حکومت مشروطه و یا حکومت جمهوری در این قبیل کشورها. اما علی رغم همه اینها آنچه که «درباره سید اهمیت دارد تأثیر او بر جنبشهای سیاسی کشورهای اسلامی در قرن گذشته و حاضر است که در آن به هیچ روی تردید نمی توان کرد. نهضت ضد استعماری و حس وطن دوستی در مصر قرن سیزدهم به رهبری او و میردانش گسترش یافت، و در قرن بیستم نیز سعد زغلول، مؤسس حزب وفد که زمانی ابتکار مبارزات ضد استعماری مردم مصر را بر عهده داشت از شاگردان او بود. از آن مهم تر نویسندگان امروز عرب، از هر حزب و دسته، او را یکی از پایه گذاران اصلی جنبش عرب در راه یگانگی و استقلال می شمارند. در ترکیه ظهور فکر مشروطه خواهی و ترقی خواهی، خاصه در مبانی آموزش و تربیت با ذکر مکرر نام او همراه است.»^{۳۴} و بنا به گفته ای: «در میان همه اندیشه گران مشرق، هیچ کس را جز سید جمال الدین اسدآبادی نمی شناسیم که نفوذ کلامش از جبل الطارق تا جاوه گسترده باشد.»^{۳۵} و باز در همان جا می خوانیم: «در برانگیختن روح اعتراض [در مشروطه] سید جمال الدین اسدآبادی هم سهمی داشت. سید با شخصیت چند جانبه اش در تاریخ فکر و سیاست کشورهای اسلامی و جامعه مسلمان هند به درجات مختلف تأثیر گذارده است. او مروج اخذ دانش و علم جدید بود، داعی اصلاح دین بود [شخصیتی]^{۳۶} مغناطیسی داشت. شاگردانش در مصر و هند او را می پرستیدند. در هند وی را آزاداندیشی از نوع آزاداندیشان فرانسوی و سوسیالیست و مبلغ آیین «آزادی، برادری، مساوات» می شناختند. [هنگامی که] به دعوت شاه و صدراعظم به ایران آمد

[۱۳۰۷ هـ] در انتقاد روش حکمرانی و پریشانی احوال مردم بی پرده سخن راند. او خواستار اصلاح، آزادی، قانون و عدالت بود. سید که در سخنوری سحر می کرد، بیانی آتش و ش داشت. کلامش در دل مردمی خاصه از طبقه تاجر و کاسب و طلبه مؤثر افتاد. گروهی مرید شوریده دل یافت. سرانجام او را از ایران راندند و بر وی ستم روا داشتند.^{۳۷} سید پس از این ماجرا به نقش تاریخی و حساس خود در جریان قیام تحریم تنباکو پرداخت - که خود مقدمه ای بر انقلاب مشروطیت بود - و با نگارش نامه ای به میرزای شیرازی آن مجتهد نامی را برانگیخت.

وی معاصر اندیشه گرانی همچون آخوندزاده، مشیرالدوله، مستشارالدوله، ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی و طالب آف بود. و برخی از ایشان همچون ملکم خان و میرزا آقاخان کرمانی به نقل از استاد محیط طباطبایی^{۳۸} با وی ارتباط و همکاری موقت داشتند بویژه آن دسته از نوگرایانی که در جنبش پان اسلام، سید را همراهی می کردند از او بهره وافی بردند. علاوه بر این روشنگران، آزادیخواهان پیشرو در جنبش مشروطه، همچون ملک المتکلمین، طباطبایی، نجم آبادی و دولت آبادی با وی در ارتباط بودند و از رهگذر جنبش اتحاد اسلام، سید را در تحقق اهدافش یاری می کردند.^{۳۹} سید برای یافتن رمز و راز پیشرفت و ترقی تنها به فراگیری دروس مرسوم حوزه بسنده نمی کرد. برای سید آموزش زبان فرانسه، علم طب، ریاضیات و... به منظور باز نمودن دربهای تمدن مغرب زمین و یافتن رمز و راز پیشرفت غریبان و علل عقب ماندگی جوامع اسلامی، بوده است. سید علاوه بر آنکه همت خود را مصروف مبارزات علیه استعمارگران خارجی از جمله دولت انگلیس در کشورهای اسلامی نمود، مبارزه با استبداد داخلی را نیز مدنظر داشت. با جهان پیماییهای خود دریافت که عامل عقب افتادگی جوامع اسلامی استبداد داخلی از یک سو و استعمار خارجی از سوی دیگر است و برای ایجاد صف واحد در مبارزه، اتحاد اسلام را تبلیغ کرد و برای آنکه جوامع اسلامی بتوانند متحد و یکپارچه عمل کنند به زدودن خرافات و پیرایه های سفارش کرد که بر دین بسته شده بود، تا اتحاد اسلام را تحقق بخشد. بنابراین سید علاوه بر مبارزه در جبهه استبداد داخلی و استعمار خارجی، برای زدودن خرافات و پیرایه های دین به ناچار در جبهه ای دیگر، یعنی جبهه مقابله با علمای متعصب و کج اندیش وارد شد. سید برای مقابله با متحجرین حوزه های علمیه، خصوصاً در میان اهل سنت، اولین گامها را برای تغییر سازمانهای فرهنگی و آموزشی برداشت. برای این منظور و هنگامی که در استانبول بود به عضویت انجمن دانش و شورای عالی آموزش یعنی بالاترین هیئت مأمور تجدید سازمان فرهنگی عثمانی منصوب شد. کهنه اندیشانی که در جامعه روحانیت وجود داشتند نه تنها با سید و ایجاد دارالفنون، بلکه با کوششهایی که برای اشاعه آموزش عالی به شیوه نو انجام می گرفت مخالف بودند و علاوه بر نگرانی از تأثیر آنها بر

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

معتقدات دینی مردم، به حق بیم داشتند که با این اقدامات، انحصار تعلیم را از دست بدهند. در این میان خطابه سید بهانه ای مغتنم برای برانگیختن احساسات مذهبی بر ضد نظام تازه آموزشی برای ایشان فراهم کرد. اندکی پس از این واقعه تحسین افندی از ریاست دارالفنون برکنار و سید از استانبول اخراج شد و دارالفنون را نیز پس از یک سال بستند.^{۴۰} سید پس از اخراج از استانبول از پای ننشست و راهی قاهره شد و در آنجا شرایط را مساعدتر دید و تلاشهای خود را برای تربیت روشنفکران مصری و سوری، اعم از مسلمان، مسیحی و یهودی به کار گرفت و در این راه توفیق شایان توجهی به دست آورد؛ به قولی «سید پس از ورود به قاهره در محرم ۱۲۸۷/۱۸۷۱ م» پرثمرترین دوره زندگی خود را همراه با تربیت شاگردان برجسته ای چون شیخ محمد عبده، سعد زغلول، یعقوب صنوع یهودی و لوئی صابونچی و ادیب اسحق و شبلی شمیل مسیحی و... آغاز کرد و نتیجه تربیت چنین مریدانی آن بود که از یک سو روزنامه نگاری در مصر رونق یافت و از سوی دیگر مردم مصر را علیه دخالت‌های دولتهای استعمارگر انگلیس و فرانسه برانگیخت.^{۴۱} به این ترتیب حرکت میهن پرستان مصری تأثیر خود را در بیداری دیگر ملل آسیایی گذارد. جبهه ای که سید گشود و راهی که در مبارزات ملل اسلامی ترسیم کرد تنها در زمینه مسائل سیاسی نبود که دیگر زمینه‌ها و از جمله زمینه فرهنگی و معرفی اسلام به عنوان دین اجتماعی و تأمین کننده سعادت و خوشبختی هر دو جهان را شامل می شد.

دفاع از اسلام در برابر مکاتب و اندیشه‌های مادیکرایانه دیگر، لزوم ترویج اندیشه اصلاح طلبی از منظر دین و مجهز شدن مسلمین به علوم و فنون جدید، بازگشت به اسلام نخستین یعنی اسلام بدون خرافه و پیرایه‌هایی که بر او بسته‌اند همه و همه گوشه‌هایی از مبارزات فکری و فرهنگی سید جمال است.

از جمله مباحث مهم در زندگی سید جمال‌الدین اسدآبادی، عضویت او در سازمان فراماسونگری است که در آن زمان محفل و معبد آزاداندیشان به شمار می رفت و ماهیت آن همانند امروز تا حدودی روشن نشده بود. بنابراین «تکاپوهای فراماسونگری بویژه برای اندیشه گران نوخواه ایرانی [و غیر ایرانی] شایان نگرش جلوه می کرده زیرا، شعار «آزادی، برابری و برادری» را یدک می کشید.»

شاید از همین روست که در چهره‌های برجسته نوگرایی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی مشهور به افغانی و یوسف خان مستشارالدوله تبریزی میان فراماسونرها دیده می شوند و از سوی اندیشه گر نوگرایی دیگری مانند میرزا فتحعلی آخوندزاده، گرایشهای فراماسونگری به چشم می خورد تا جایی که آخوندزاده فراموشخانه‌ها را وسیله ای برای «اتفاق» و دوری از «عبودیت» به شمار آورده، می نویسد:

ای اهل ایران! اگر تو از نشئه آزادی و حقوق انسانیت خبردار بودی، به این گونه عبودیت و به این گونه رذالت متحمل نمی گشتی، طالب علم شده، فراموشخانه‌ها گشادی، مجمعه‌ها بنا می نمودی، وسایل اتفاق را دریافت می کردی.

با غلبه چنین جو و تعریفی از فراماسونگری که حتی آن را واجد ریشه شرقی دانستن و فرض دانستن بر ایرانیان که به این سنت باستانی زندگی دوباره بخشند^{۴۲}، چندان غیرمنتظره نیست که روشنگران ایرانی و اسلامی از جمله سید جمال به این جرگه پیوسته آنجا را محفلی برای مبارزه با استعمار پندارند اما به محض آنکه دریافت «لوج کوب الشرق» در مصر مکانی نیست که برای مقابله با فزونخواهی استعمارگرایانه دولت انگلیس و دیگر قدرتهای استعماری بتوان از آن بهره جست، از این لژ بیرون آمد و یا آنکه او را اخراج کردند. خود وی در زمینه پیوستن و گسستن از فراماسونگری چنین می گوید:

نخستین چیزی که مرا تشویق کرد که در پناه آزادیخواهان شرکت کنم همان عنوان بزرگ آزادی، مساوات، برادری بود که مقصود منفعت عالم انسانی است که در پشت سر آن برای نابود کردن ستمکاران کوشش می نمایند تا بنیاد عدالت حقیقی را استوار سازند... این تعریف فراماسون مرا راضی ساخت تا در جرگه فراموشخانه داخل شوم. لکن با کمال تأثر می بینم که تکبر و غرور و ریاست دوستی و هوا و هوس و «مطیع کردن شرق از برای اروپا» کارهایی است که اساس فراماسون بر روی آن قرار گرفته است...^{۴۳}

۴۶

رشید رضا نیز به نقل از شیخ محمد عبده علت بیرون آمدن سید جمال الدین از سازمان فراماسونگری در مصر را هنگامی می داند که «استاد بزرگ فراماسونگری انگلیس یعنی شاهزاده ویلز از مصر دیدن کرد، لژهای فراماسونگری و فراماسونان مصر مقدم وی را بسیار گرامی داشتند و یکی از فراماسونان او را ولیعهد خطاب کرد. سید جمال الدین بر این کار اعتراض کرده، گفت که کسی اجازه ندارد هیچ عضو فراماسونگری را این گونه خطاب کند، حتی اگر ولیعهد بریتانیا باشد.» سرانجام این اعتراض سید منشأ مناقشاتی شد که به همراه گروهی از خواص از جمله مریدش عبده از جرگه فراماسونان خارج شد. حمید عنایت نیز پس از ذکر علل پیوستن و گسستن سید به جرگه فراماسونان چنین معتقد است:

با توجه به این نکته و نیز نتیجه کلی کوششهای سید در مصر و دیگر کشورهای اسلامی، یعنی بیداری مسلمانان و همت گماردن آنان به پیکار با استعمار، نارواست که عضویت او را در جمعیت فراماسونان، دلیل همکاری پنهان او با استعمار انگلستان بدانیم یا در صمیمیت سیاسی او تردید کنیم.^{۴۴}

گذشته از این نمی توان نقش سازمانهای فراماسونری و شخصیتهای مطرح در این جرگه را در

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

انقلاب مشروطیت نادیده گرفت. از جمله سازمانهای شبه ماسونی در ایران جامع آدمیت بود که «اندیشه‌های ملکم را تبلیغ می کرد. سرپرست این انجمن پنهانی عباسقلی خان آدمیت بود و اعضای آن را بسیاری از سرشناسان ایران تشکیل می دادند... جامع آدمیت در انقلاب مشروطیت ایران سخت درگیر شد و در پیشبرد آرمانهای انقلاب کوشید... و سرانجام جامع آدمیت از سوی محمدعلی شاه بسته شد. از دیگر انجمنهای شبه ماسونی که در پیشبرد اهداف انقلاب مشروطیت تلاش نمود «انجمن اخوت» بود که اعضای آن از مریدان صفی علیشاه، صوفی نعمت‌اللهی بودند. این انجمن، تکاپوهای آشکار خود را از سال ۱۳۱۷ ق/ ۱۸۹۹ م به سرپرستی ظهیرالدوله، داماد ناصرالدین شاه، آغاز کرد و به انقلاب مشروطه یاری رساند ولی محمدعلی شاه، ساختمان انجمن را ویران و وابستگان بدان را نیز تار و مار ساخت. با این همه تا دیری باز زندگی خویش را پی گرفت.»^{۴۵} دیگر سازمان مرتبط با سازمان فراماسونگری جهانی که از سوی «خاور بزرگ فرانسه» بنیاد یافت، لژ بیداری ایران بوده است. «بسیاری از کسانی که بدان لژ وابسته بودند از چهره‌های سرشناس و پرنکابوی انقلاب مشروطیت ایران به شمار می آمدند. یکی از آنان حاج علیقلی خان سردار اسعد بختیاری بود که حتی به عنوان فرمانده و رهبر مشروطه گران اصفهان به سال ۱۳۲۷/ ۱۹۰۹ تهران را گشود... کارگردانان و چهره‌هایی مانند سردار اسعد بختیاری در انقلاب مشروطیت نقشی به جز به بیراهه کشاندن انقلاب نداشتند...»^{۴۶}

۴۷

تأثیرگذاری سید در جوامع اسلامی تنها در بعد سیاسی نبود بلکه او در زمینه‌های دیگر نیز دارای ایده و نظریات روشنگرایانه‌ای بود. از جمله فایده و لزوم دین برای جامعه بشری، وحدت بین المذاهب و بین‌الادیان، خرافه‌زدایی، اجتهاد مستمر و فقه پویا و... علی‌رغم این اندیشه‌های درخشان و تابناکی که سید برای جامعه بشری بویژه جوامع اسلامی در به روز کردن اندیشه دینی داشت، در تاکتیک به کار گرفته شده دچار خبط شد. شریعتی می گوید: «سید جمال‌الدین این همه قدرت انقلابی، این همه نیروی تلاش و حرکت و بویژه آن درخشش خیره کننده نبوغ فکری و سیاسی اش را در رفت و آمد میان دربارها و بازی میان رجال و بازیگران کثیف سیاست به هدر داد و بارورترین سالهای پرتلاش را در آوارگی و دوندگی میان روسیه و ایران و ترکیه [عثمانی] و لندن تباه کرد. و در نتیجه قربانی خیانتها، بی شرمیها و توطئه‌سازیهایی رجال منحط خیانتکار یا مأمور عصر خویش شد.»^{۴۷} و جالب اینکه سید در نامه‌ای به یکی از دوستان خود، بر این نکته اذعان داشته، متوجه کاستیهای کار خویش شده است. در بخشی از این نامه چنین آمده است: «دوست عزیز... در موقعی این نامه را به دوست عزیز خود می نویسم که در محبس محبوس و از ملاقات دوستان خود محروم... جسم برای آزادی نوع، کشته می شوم برای زندگی قوم، ولی افسوس می خورم از اینکه کشته‌های خود ندرویدم... ای کاش من تمام تخم افکار خود را در مزرعه

مستعد افکار ملت کاشته بودم ، چه خوش بود تخمهای بارور و مفید خود را در زمین شوره زار سلطنت ، فاسد نمی نمودم ، آنچه در آن مزرعه [ملت] کاشتم به ثمر رسید و هر چه در این کویر [سلطنت] غرس نمودم فاسد گردید.» آن گاه در ادامه نامه به هجوم تجدد به شرق اشاره کرده سفارش می کند برای قدم گذاردن در راه ترقی و پیشرفت «در خرابی اساس حکومت مطلقه بکوشید نه با قلع و قمع اشخاص.» و به ایرانیان تأکید می کند که در نابودی آداب و رسوم و عاداتی که «میانه سعادت و ایرانی سد سدیده گردیده کوشش نمایند نه در نیستی صاحبان عادات» و در پایان سفارش می کند: «سعی کنید موانعی را که میانه الفت شما و سایر ملل واقع شده رفع نمایید و گول عوام فریبان را نخورید.»^{۴۸} علاوه بر ایراد سید بر عملکرد خویش نکته قابل توجه در این نامه ، لزوم مبارزه بر اساس استبداد است نه مبارزه با مستبد که در سیر تاریخ مبارزاتی مسلمین ، بویژه ایرانیان مبارزه با مستبد جای مبارزه با استبداد را به خود اختصاص داده بود. بنابراین تأکید و سفارش سید جمال الدین بر رفع این بیماری مزمن در تاریخ مبارزاتی ملل مسلمان از جمله ملت ایران است که هرگاه در صدد مقابله با ظلم برمی آمده بیشتر حاکم ظالم را نشانه می رفته تا اساس ظلم و به قولی «سقوط یک دولت استبدادی [در ایران] سبب تغییر نظام استبدادی نمی شد. چون نه بدیلی برای این نظام متصور بود، نه ضابطه و مکانیسم مستقری برای انتقال قدرت وجود داشت.»^{۴۹} البته این روند تا انقلاب مشروطه ادامه داشت اما مشروطه برای امر جایگزینی نظام استبداد، نه حاکم مستبد چون سابق ، دارای بدیلی است که در جای خود می تواند مورد بررسی قرار گیرد.

۲. آقا شیخ هادی نجم آبادی

آقا شیخ هادی نجم آبادی (۱۹۰۲ - ۱۳۲۰/۱۸۳۴ - ۱۳۵۰ ق)، عالمی وارسته ، آزادیخواه و عقلگرا بود. وی تحصیلات خود را در حوزه نجف طی نمود و در ۱۲۸۰ ق به تهران آمد. «از حاجی میرزا حسن رشدی که [آموزش به شیوه نوین را ترویج می کرد] حمایت کرد. امثال ناظم الاسلام [کرمانی] در تهران از حوزه درس او بهره برده اند و از مرتبطين با سید جمال بود.»^{۵۰} او را در زمره نوگرایان مذهبی و علاقه مند به تحولات اجتماعی در ایران برشمرده اند. رفتار شایسته او نسبت به طبقات فرودست و حمایت از آنان ، مبین روحیه ضد استبدادگری او نسبت به نظام استبدادی حاکم بر ایران بود. «او به کسانی که به دیدنش می آمدند سفارش می کرد که بشردوست ، فروتن و مخالف تکبر و استبداد باشند. بیشتر ایرانیان آزادیخواه و روشنگری که در راه آزادی سیاسی فعالیت می کردند از آشنایان شیخ هادی بودند که گاهگاهی به خانه او می رفتند و تحت تأثیر سخنان سودمند و آزادگرایانه او قرار می گرفتند. او با «جامع آدمیت» ملکم خان پیوند

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

داشت. ^{۵۱} بنا به گفته دولت آبادی، پس از پایه گذاری انجمن «پان اسلام» توسط سید جمال در استانبول و تشکیل انجمنی تحت همین عنوان در تهران توسط دوستان و یاران سید جمال، شیخ هادی نجم آبادی در زمره ایشان و از اعضای فعال آن به شمار می رفت. ^{۵۲}

عمده آفات اجتماعی از منظر شیخ هادی بر اساس آنچه که در تحریرالعقلاء آورده است، حاکمیت اوهام و خرافات و دوری از تعقل و تفکر و تقلید کورکورانه از آباء و اجداد است؛ همچنان که خاطر نشان می سازد: «اگر به کسی بگویی چرا مجاهده (و کوشش در راه معرفت) دین نمی کنی و از تقلید (کورکورانه) آباء و (اجداد خود) بیرون نمی آیی... می گوید: من یقین تحصیل نموده ام و مذمت قرآن ^{۵۳} در حق کسانی بود که یقین تحصیل ننموده (و از آن) پیروی می نمودند. ای بیچاره آنها هم مثل تو یقین داشتند. لکن منشأ نقل (آنها) اوهام ایشان بود که از آباء (شان) رسیده بود، پس به عقلت رجوع کن. ^{۵۴} شیخ هادی عامل حاکمیت اوهام و خرافات بر اذهان و افکار مردم را و عاظ و مبلغان اجتماع می داند که اجازه سؤال کردن و اندیشیدن را به مردم نمی دهند و این ایراد را در وهله نخست در صنف خود جستجو می کند که اگر بر فرض، فردی برای روشن شدن مسئله ای که نسبت به آن اطلاع و آگاهی لازم ندارد ایراد و اشکال را مطرح سازد با وی برخوردی می شود که هم سؤال کننده و هم دیگران جرئت کنکاش و محاجه نداشته باشند، به گونه ای که اگر «مخاطبی (که پای صحبت واعظی نشسته) بگوید که جناب واعظ این فرق (مختلفه را که رد و طرد می کنید) من (مخاطب)، خود که نمی فهمم و اگر به فرمایش شما (ی واعظ) قبول کنم، تقلید می شود (و تقلید در اصل دین که جایز نیست)، یا خواهد گفت تو مرضی برو چاره مرضت کن، یا می گوید در نطفه ات شبهه است، یا می گوید این ملعون (سؤال کننده) را از مجلس بیرون کنید، قابل هدایت نیست، بعد از این افتضاح دیگر کسی جرئت معارضه می نماید؟» ^{۵۵} این نوع برخورد شیخ هادی با هم صنفان خویش موجب نسبت های ناروایی چون بایی گری به وی گردید حتی سید صادق طباطبایی، عالم معروف تهران، او را تکفیر کرد. ^{۵۶} چنین به نظر می رسد که در پاسخ به تکفیر خویش به سید صادق چنین نوشته است: «اگر کسی حرف حقی زند و خواهد از خواب غفلت بیدارت کند و متبتهت سازد چون مخالف هوای و همت باشد تکفیرش می کنی و در صدد ایداء و قتلش بر می آیی و حکم به نفی بلدش می نمایی.» ^{۵۷} برای همین است که به گفته وی: «حال ما ایرانیان بدتر از یهود شده است ^{۵۸} در نزد دول و اهل ملل کمال ذلت را داریم. هیچ اعتباری باقی نمانده و نیست مگر از عصیان و اعتداء ما و اعراض از آیات الله و تفسیر (به رأی) نمودن کلمات الهیه ^{۵۹} (بنابراین) در پیش اهل ملل اسم ملت تو، به خواری و وهن برده می شود، در نزد دول، دولت نمی شمردند، هر دولت آن چه بگویند و تحکم نمایند مطیع هستی...» ^{۶۰}

به طور کلی شیخ هادی به اصالت همه ادیان الهی (تحریرالعقلاء، ص ۱۲۷)، مقابله با

تحریفات و لزوم اصلاح در دین با توجه به مقتضیات زمان (همان، ص ۸)، هماهنگی و توافق عقل و شرع (ص ۱۸۶)، عقلانیت دین و در محدوده عقل قرار داشتن دین و مبارزه با جزمیت و تعصبات و خرافات در دین و تسامح مذهبی (صص ۴۳ - ۴۲ و ص ۱۲۵)، ضرورت نقد خردمندانه و عقلانی احادیث و روایات دینی (ص ۱۸۸)، انتقاد از وضع نابسامان و موجود مسلمین (صص ۱۲۲ - ۱۲۱)، انتقاد از وضعیت جامعه روحانیت، خصوصاً برخی مجتهدین (ص ۸۸) و... اعتقاد داشت.

همچنان که از عنوانهای فوق بر می آید شیخ هادی اندیشه‌هایی بسیار متفاوت با اندیشه‌های دیگر روحانیان و مجتهدان رسمی داشته است؛ بنابراین با چنین تفکری بی تردید یکی از متقدمان و نمایندگان برجسته نوگرایی و آزاداندیشی در کشور است که افکارش بویژه در زمینه مبارزه با استبداد قاجاری بر بسیاری از روشنگران مبارز تأثیرگذار بوده است که بعداً در انقلاب مشروطیت ایفای نقش کردند و عملاً بسیاری از رهبران مشروطیت شاگرد مکتب اویند. علی‌الخصوص اینکه شیخ هادی از درون حوزه دین لزوم تجدد و نوآوری و مقابله با انحرافات اجتماعی را یادآور شده که علت العلل آنها نهادینه شدن روح استبداد و حاکمیت نظام استبداد در جامعه بود. بدین ترتیب نه تنها مشوق آزاداندیشان و نخبگان فکری گردید که با این اندیشه‌ها، توده‌ها را به تکاپو واداشت و مشروعیت فعالیتهای اجتماعی و سیاسی را اعلام کرد.

۵۰

۳. سیدمحمد طباطبایی

سیدمحمد طباطبایی شخصیت برجسته و متفکر روحانی نهضت مشروطیت است که غالباً نام او در کنار دیگر هم‌رزم خستگی‌ناپذیر و شجاع وی یعنی سید عبدالله بهبهانی آورده می‌شود. اگر از میان علمای جنبش، بهبهانی بازوی انقلاب مشروطیت نامیده شود، طباطبایی نیز مغز متفکر مشروطه خواهی است که به گفته ناظم الاسلام کرمانی «مردی بود دانشمند و رهبری با انصاف، سیاسی می‌داند، خطوط خارجه را می‌خواند، به حقوق ملل عارف، به قوانین ممالک و دول واقف، ملت دوست، معارف خواه، وطن شناس، به موافق و مقتضیات عصر آگاه...»^{۶۱} این مجتهد عالی قدر، بی تردید تحت تأثیر اندیشه‌های سید جمال‌الدین و شیخ هادی نجم‌آبادی قرار داشت که به گفته کرمانی، نزد شیخ هادی اخلاق خوانده بود. برخورد صادقانه و اخلاق کریمانه اش، متأثر از شیخ هادی نجم‌آبادی بود. در تحول اندیشه سیاسی طباطبایی، علاوه بر آشنایی او با شخصیهایی مانند شیخ هادی و سید جمال‌الدین و تسلط بر زبان خارجه، عوامل دیگری نیز دخیل بوده است. سفرهای وی به کشور روسیه و ولایات امپراتوری عثمانی و مرکز آن، ارتباط با سازمان فراماسونری و انجمنهای آزادیخواهی، سبب آگاهی وی به اصول

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

نوگرایی و مفاهیم نوین سیاسی مغرب زمین گردید. هرچند در بدو ورود به ایران با اشتها به اینکه از جانب میرزای شیرازی به ایران اعزام شده، با عدم استقبال از جانب دولت ناصری مواجه شد اما مردم از او به گرمی استقبال کردند.^{۶۲} اشتها نمایندگی از سوی میرزای شیرازی کافی بود تا مردم تحت فشار دولتمردان، او را به عنوان ملجأ و مأمن خویش بشناسند. طباطبایی در خاطرات خود در این خصوص می نویسد: «سنه ۱۳۱۲ (۱۸۹۴) از سامراء وارد طهران شدم. ناصرالدین شاه گمان کرده بود که غفران مآب میرزای شیرازی اعلی الله مقامه مرا برای برهم زدن وضع به طهران فرستاده اند. خبر ورود من به کرمانشاه که رسید ناصرالدین شاه خبر شد. به رجال دولت گفت به فلانی هر چه ممکن است بدهید برگردد. اعتنا نکرده رو به تهران کردم. به حضرت عبدالعظیم (ع) که وارد شدم نایب السلطنه به شاه گفت فلان کس وارد طهران می شود، تشریفاتی از جانب دولت لازم است. جواب داد هیچ لازم نیست. وارد طهران شدم از جانب دولت تشریفاتی نبود ولی مردم زیاد احترام کردند.»^{۶۳} ناظم الاسلام این ماجرا را به عکس تعریف کرده است. او معتقد است که ناصرالدین شاه برای از میدان به در کردن میرزا حسن آشتیانی، روحانی متنفذ تهران، طرحی ریخت که طباطبایی از سامره به تهران بیاید و او را رقیب آشتیانی قرار دهد.^{۶۴} چرا که به قول حامد الگار «رهبری میرزا حسن آشتیانی در تهران در قضیه تحریم تنباکو، ناصرالدین شاه را ناگزیر کرد که در برابر خواسته های علما تسلیم شود»^{۶۵} لذا انتقام از میرزا حسن از طریق دعوت طباطبایی چندان غیر منطقی به نظر نمی رسد. به هر روی، چه طباطبایی با انگیزه شخصی به ایران آمده باشد و چه به اشاره میرزای شیرازی و چه با طرح حکومت ناصری، عملکرد طباطبایی به خصوص پس از اتحاد با بهبهانی، نشان داد که در زمره علمایی است که در پی حل مشکلات فزاینده جامعه است و تا به آخر نیز بر سر این مقصد و مقصود ایستادگی کرد.

درباره دخالت آگاهانه و یا ناآگاهانه طباطبایی در مشروطیت، نظرگاههای متفاوتی ارائه شده است. عده ای از محققان چون آدمیت بر این عقیده اند که دخالت او همچون سایر علما در مشروطه، دخالتی آگاهانه نبود^{۶۶} و برخی دیگر بر این باورند اگر بتوانیم از میان علما چند تن را نام ببریم که معنی و مفهوم نظام مشروطه را می دانستند و به اقتضای حال به لزوم آن تن دردادند بی شک در رأس آنها، طباطبایی قرار دارد.

طباطبایی در سخنان و نامه های خود خطاب به ملت و دولت، بویژه در دوره صدارت عین الدوله همواره از گسترش عدالت خانه و مجلس و یا انجمنی که در خدمت مردم باشد، دفاع کرده از شاه و صدراعظم تقاضای تأسیس چنین مکانهایی می نماید. برای مثال در نامه ای با شش نسخه از شش طریق تلاش نمود مظفرالدین شاه را در جریان مشکلات کشور بگذارد. او تقاضای انجام اصلاحات فوری از طریق تأسیس مجلس عدالت داشت. در قسمتی از این نامه ها چنین

آمده است :

حالت حالیه این مملکت اگر اصلاح نشود عن قریب این مملکت جزء ممالک خارجه خواهد شد... اعلی حضرت تمام این مفاسد را مجلس عدالت یعنی انجمن مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه مردم برسند شاه و گدا در آن مساوی باشند [رفع می کند]. فواید این مجلس را اعلی حضرت همایونی بهتر از همه می دانند. مجلس اگر باشد این ظلمها رفع خواهد شد. خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد. در زاویه حضرت عبدالعظیم (ع) سی روز با کمال سختی گذرانیدیم تا دستخط همایونی در تأسیس مجلس مقصود صادر شد... [تاکنون] اثری ظاهر نشد... صریحاً می گویند این کار نخواهد شد و تأسیس مجلس منافی سلطنت است. نمی دانند سلطنت صحیح بی زوال، با بودن مجلس است. بی مجلس سلطنت بی معنی و در معرض زوال است.^{۶۷}

علیرغم کوشش طباطبایی این نامه به دست مظفرالدین شاه بیمار نرسید ولی پاسخ آن را عین الدوله به تندى و به اسم مظفرالدین شاه داد به گونه ای که «علما دانستند که پاسخ از خود عین الدوله است و نامه ایشان به شاه نرسیده...»^{۶۸} طباطبایی در نامه ای به عین الدوله سعی کرد او را قانع سازد. بنابراین لزوم اصلاحات و تأسیس مجلس را یادآور می شود. «اصلاح تمام (این خرابیها) منحصر است به تأسیس مجلس و اتحاد دولت و ملت و رجال دولت با علما. عجب در این است که مرض را شناخته و طریق علاج هم معلوم و اقدام نمی فرمایید. این اصلاحات عمماً قریب واقع خواهد شد. لیکن ما می خواهیم به دست پادشاه و اتابک خودمان باشد نه به دست روس و انگلیس و عثمانی... آیا مسامحه رواست و یا علاج را به تأخیر انداختن سزاوار است. به خداوند متعال و به جمیع انبیاء و اولیاء قسم، به اندکی مسامحه و تأخیر ایران می رود. من اگر جسارت کرده و بکنم معذورم زیرا که ایران وطن من است. اعتبارات من در این مملکت است. خدمت من به اسلام در این محل است. عزت من تمام بسته به این دولت است. می بینم این مملکت به دست اجانب می افتد و تمام شئون و اختیارات من می رود. پس تا نفس دارم در نگهداری این مملکت می کوشم بلکه هنگام لزوم، جان را در راه این کار خواهم گذاشت... یا انجام مقصود یا مردن، پروا ندارم زیرا اول از جان گذشتم بعد اقدام نمودم... متها آمالم انجام این کار است یا جان دادن در این راه...»^{۶۹}

لفظ مجلس به جای عدالت خانه که از خواسته های اولیه آزادیخواهان متحصن در حرم حضرت عبدالعظیم (ع) بود، در نامه های طباطبایی مبین اندیشه مشروطه خواهی او و تلاش وی برای پیش بردن درخواستهای قضایی مردم و تبدیل آن به درخواستهای سیاسی آنان است. از سخنان طباطبایی پیداست که از ابتدا مشروطه خواه بوده است اما به قول کسروی «این دو تن، طباطبایی و بهبهانی از نخست در اندیشه مشروطه و قانون و دارالشوری می بوده اند ولی بخردانه

بررسی آراء تئی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

می خواسته اند کم کم پیش روند تا بخواستن آنها رسند.^{۷۰} اگر چه در جای دیگر کسروی می آورد که طباطبایی و دیگر علمای موافق مشروطه «معنی مشروطه را چنان که سپس دیدند و دانستند، نمی دانستند.»^{۷۱} اما این سخن مانع از آن نمی شود تا خصوصاً طباطبایی را، بی اطلاع از مشروطه و نظام آن بدانیم.

طباطبایی نیک می دانست که حکومت مشروطه ابزاری لازم دارد که مهم ترین آن، آگاهی ملت از حقوق حقه خود می باشد. آگاه نمودن مردم به حقوق خویش از طریق علم و دانش و سوادآموزی است اما حاکمیت نظام استبدادی قاجارها مانع رشد و ترقی است. بنابراین اولین گام برای تحقق بیداری ملی چاره ای جز مبارزه با رژیم قاجار از طریق هواخواهی از نظام مشروطه نبود؛ هر چند تأسیس نظام مشروطه متناسب با وضعیت فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران نبوده باشد. به هر روی مشروطه گامی برای تحول اوضاع فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران بود. خود او در خاطراتش که به سال ۱۹۱۱ م/ ۱۳۲۹ ق می نویسد: «در سنه ۱۳۱۲ [۱۸۹۴] که به تهران آمدم از اول ورودم به طهران به خیال مشروطه نمودن ایران و تأسیس مجلس شورای ملی بودم. در منبر صحبت از این دو می کردم. ناصرالدین شاه غالباً از من شکوه می کرد و پیغام می داد که ایران هنوز قابل مشروطه شدن نیست، تا زنده بود به او مبتلا بودم تا رفت...»^{۷۲} تردیدی نیست که طباطبایی از مشروطه و نظام آن کاملاً آگاه بود و چون در اندیشه سیاسی اسلام، مفاهیم و واژه های متعددی در زمینه حقوق ملت و رعایت عدالت و لزوم مشورت و حق امر به معروف و نهی از منکر و... وجود داشت و این واژه ها نیز کمابیش در مشروطه خواهی مطرح می شد و از سوی دیگر هنوز نهاد روحانیت با توجه به مقتضای زمان نتوانسته بود مفاهیم سیاسی اسلام را در قالبی نو عرضه بدارد، عاریه گرفتن نظام مشروطه از مغرب زمین از سوی کسانی چون طباطبایی، گام نخست برای پویایی اندیشه سیاسی علمای مذهبی در این عصر از یک طرف و آماده نمودن جامعه برای تحول و دگرگونی از طرف دیگر، اجتناب ناپذیر به نظر می رسید. بویژه در جامعه ای که به نوگرایی و نوخواهی کمتر تمایل داشت، شخصیتی چون طباطبایی می دانست که این «اصلاحات عمماً قریب واقع خواهد شد.» اصلاحاتی که هم نظام کهن و استبدادی را مورد مخاطره جدی قرار می داد و هم دیدگاههای سنتی دینی را به چالشی جدی می کشاند. روی همین سبب و برخلاف بسیاری از همکاران روحانی خود از این جریان اجتناب ناپذیر - گسترش مدرنیسم - استقبال کرد و قبل از آنکه این جریان به صورت نظامی سکولار خود را به جامعه ایران عرضه و تحمیل کند، همچون اوایل تمدن اسلامی که مسلمانانی به استقبال فلسفه یونانی رفته، آن را اسلامی کردند، وی و معدود همراهان خود چنین می پنداشتند که می توان دستاوردهای نوین تمدن غرب را در عرصه های مختلف، با مفاهیم و

اندیشه دینی، هماهنگ کرد. همین طرز نگرش موجب حمایت طباطبایی از تأسیس مدارس تازه شد که رقیبی جدی و خطرناک برای مکتب خانه ها و مدارس دینی به شمار می رفتند، و با میرزا حسن رشديه تبعید شده از تبریز به تهران و پیشاهنگ این جریان نو، همکاری نماید. شاید بتوان طباطبایی را از این حیث در میان قشر علمای ایرانی آن دوره، استثنا فرض کرد که از نظامی هواخواهی می نمود که در نهایت از نفوذ و اقتدار نمایندگان مذهب، در عرصه های مختلف اجتماعی، می کاست و بهره دنیوی علما را به شدت کاهش می داد. این نکته از سخنان او در ملاقات با عین الدوله، کاملاً آشکار است: «... این عدالت خانه که می خواهیم زیانش به خود ماست، چه مردم آسوده باشند و ستم نبینند و دیگر از ما بی نیاز گردند و درهای خانه ما بسته شود ولی چون عمر من و تو گذشته کاری کنید که نام نیکی از شما در جهان بماند و در تاریخ بنویسند بنیادگذار مجلس و عدالت خانه عین الدوله بوده و از تو این یادگار در ایران بماند...»^{۷۳} چنانچه مشاهده می گردد طباطبایی به محدودیت حیطة نفوذ علما در نظام مشروطه کاملاً واقف بوده است، اما با این حال مدافع چنین نظامی شد، هر چند در مواجهه با عین الدوله جانب احتیاط را رعایت کرد و در ابتدا از عدالت خانه سخن گفت، آن گاه از مجلس نام به میان آورد تا مبادا بیش از اندازه عین الدوله را آزرده خاطر گرداند. بماند که به قول کسروی عین الدوله با شنیدن نام مجلس «ابروی در هم کشید»^{۷۴} ولی زیرکی طباطبایی با چنین تقاضایی از عین الدوله مانع از آن شد که بهانه ای به دست عین الدوله - برای طفره رفتن بیش از حد - بیفتد و سخن شاه را در خصوص تأسیس مجلس عدالت کاملاً نشنوده بگیرد. در مجموع نه طباطبایی و نه دیگر علمای طرفدار مشروطه هیچ گاه راضی به حاکمیت اندیشه های سکولاریستی بر نظام مشروطه نبودند. آنان مشروطه ای می خواستند که راه رواج قانون شریعت را هموار سازد نه آنکه موجب تحدید قوانین شرعی در نظام مشروطه گردد.

پانوشتها:

- ۱- ظل السلطان مقام او را از ارسطاطالیس بالاتر می برد و صنیع الدوله او را شخصی فرصت طلب برمی شمارد. ر.ک: محیط طباطبایی، محمد، مجموعه آثار ملکم، تهران، انتشارات علمی، بی تا، صص ز-ط؛ و نیز روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، تهران، امیرکبیر، چ چهارم، ۱۳۷۷، صص ۳۰۶ و ۴۵۸ و ۶۷۳.
- ۲- مجموعه آثار ملکم، تهران، انتشارات دانش، ۱۳۲۷، ص ۷۶.
- ۳- تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، تهران، نشر بعثت، ۱۳۶۶، صص ۱۷۸-۱۷۷.
- ۴- ر.ک: آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱ش، ص ۶۴؛ و نیز همو، افکار و اندیشه های آخوندزاده، انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹.

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

- ۵- اندیشه ترقی و...، ص ۶۴.
- ۶- مجموعه آثار ملکم، ص ۱۲۷.
- ۷- روزنامه قانون، ش ۱، سرمقاله، چاپ لندن.
- ۸- مجموعه آثار ملکم، ص ۷۶.
- ۹- همان، صص ۱۷۸-۱۷۷.
- ۱۰- تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۲۰.
- ۱۱- رساله یک کلمه از مجموعه رسایل قاجاری، به کوشش صادق سجادی و هما رضوانی، نشر تاریخ ایران، ج اول، ۱۳۶۳، ص ۱۳.
- ۱۲- همان، فصول یکم و سوم و فصول هشتم تا یازدهم و نیز مقدمه در شرح یک کلمه.
- ۱۳- الگار، حامد، عزیز احمد و...، نهضت بیدارگی در جهان اسلام، ترجمه محمدمهدی جعفری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج اول، ۱۳۶۲، ص ۱۲۶.
- ۱۴- حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۳۵.
- ۱۵- رساله یک کلمه، ص ۳۲ به بعد.
- ۱۶- همان، ص ۳۸.
- ۱۷- همان، ص ۳۹.
- ۱۸- علامه نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ترجمه سیدمحمود طالقانی، ص ۶۰.
- ۱۹- ر.ک: آدمیت، فریدون، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹، صص ۱۵۲-۱۵۱.
- ۲۰- همان، ص ۱۱۷.
- ۲۱- البته مستشارالدوله در یک کلمه، صص ۳۳-۳۰، پیرامون مسئله جان و عرض و مال که طبق قواعد دمکراسی غرب از جمله قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه باید از تعرض مصون باشد، با استناد به آیات (۲ سوره نور و ۳۸ از سوره مائده) که کیفر بدنی را برای زناکار و بریدن دست دزد را سفارش می کند به صورت تلویحی بیان و به تفاوت های بین این دو حوزه اشاره می کند.
- ۲۲- همان، صص ۱۵۸-۱۵۶.
- ۲۳- ر.ک: آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده و حامد ارسالی، باکو، ۱۳۶۳؛ و نیز آدمیت، فریدون، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹.
- ۲۴- ر.ک: روزنامه قانون، ش ۳، ص ۴ و ش ۵، ص ۲ و ش ۶، صص ۲-۱.
- ۲۵- طالب آف، مسائل الحیات (مجموعه آثار)، کتاب احمد، به کوشش م. ب. مؤمنی، تهران، ۱۳۴۶، صص ۷۳-۱۷۲؛ آدمیت، فریدون، سخن، ش ۱۶، ۱۳۴۵، صفحات متعدد؛ همو، بررسی اندیشه های عبدالرحیم طالب آف.
- ۲۶- کتاب احمد، ج ۲، ص ۱۲۶.
- ۲۷- مسائل الحیات، ص ۲۰۹.
- ۲۸- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۳۰، ص ۴۵.
- ۲۹- کتاب احمد، ج ۲، ص ۱۲۹.
- ۳۰- همان، صص ۱۳۰-۱۲۹.
- ۳۱- مسائل الحیات، ص ۱۹۱.
- ۳۲- کسروی، همان، ص ۳۵۲؛ و نیز نگاه کنید به چگونگی آمدن اتابک به ایران از همین کتاب.

- ۳۳- تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، بخش یکم، ص ۶۴؛ و نیز ر.ک: خطرات سیاسی امین الدوله، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، صص ۱۳۰ - ۱۲۹؛ کسروی، احمد، تاریخ مشروطه، تهران، صدای معاصر، ۱۳۷۸، ص ۷۱. اینان سید را از جمله پیشگامان مبارزه با خودکامگی پادشاهی در ایران می‌دانند؛ عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، چ چهارم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰، ص ۷۹.
- ۳۴- سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۷۹.
- ۳۵- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، نشر پیام، ۱۳۳۵، ص ۲.
- ۳۶- نهر و در کتاب نگاهی به تاریخ جهان نو، ج دوم، ص ۱۱۳۳، تقی‌زاده در روزنامه کاوه ۱۳۳۹/۱۹۲۱ ق چ برلن، محمدرضا حکیمی و مرتضی مطهری به ترتیب در کتب دکتر علی شریعتی و علامه اقبال، چاپ حسینیه ارشاد و نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، نشر عصر، قم، از شخصیت سید تجلیل بسیاری کرده‌اند. تقی‌زاده در مقاله خود در همان روزنامه او را در ردیف مارتین لوتر و کارل مارکس آورده است. صرف نظر از این تجلیها از شخصیت سید، تأثیرگذاری او در حوزه شریعت و آشتی دادن مفاهیم آن با مسائل روز درخور اهمیت است.
- ۳۷- آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، صص ۳۳-۳۲؛ خطرات سیاسی امین الدوله، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، چ دوم، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۵ شاهنشاهی، صص ۱۲۰ و ۱۲۱ و ۲۲۴.
- ۳۸- تاریخ تحلیل مطبوعات ایران، تهران، نشر بعثت، ۱۳۶۶، ص ۷۹.
- ۳۹- ر.ک: تاریخ بیداری ایرانیان، صص ۷-۶ و صص ۴۹ و ۶۴ و ۶۸؛ تاریخ انقلاب مشروطیت ایران؛ مبارزات سیدجمال‌الدین اسدآبادی؛ با مقدمه هادی خسروشاهی، قم، دارالعلم، ۱۳۵۰، ص ۳۵.
- ۴۰- سیری در اندیشه سیاسی عرب، با دخل و تصرف، ص ۸۲.
- ۴۱- همان، با تلخیص، صص ۸۳-۸۲.
- ۴۲- حائری، عبدالهادی، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، با دخل و تصرف، ص ۴۸.
- ۴۳- مخزومی، محمدپاشا، خطرات سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی، ج ۱، ترجمه مرتضی مدرسی چهاردهی، تبریز، ۱۳۲۸ ش، صص ۳۸-۳۷.
- ۴۴- سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۸۴؛ بخش سوم همان کتاب از ص ۷۷ به بعد، توضیحات لازم در خصوص شخصیت سید جمال‌الدین خصوصاً عضویت وی در سازمان فراماسونگری آورده شده است.
- ۴۵- تاریخ جنبشها و تکاپوهای...، ص ۵۰.
- ۴۶- همان، صص ۵۲-۵۱.
- ۴۷- نهضت بیدادگری در جهان اسلام، صص ۱۱۶-۱۱۵.
- ۴۸- خسروشاهی، سیدهادی، نامه‌ها و اسناد سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، قم، ۱۳۵۴، با کمی دخل و تصرف، ص ۲۲۳.
- ۴۹- کاتوزیان، محمدعلی همایون، «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شم ۱۳۰-۱۲۹، س دوازدهم، ص ۶.
- ۵۰- فراستخواه، مسعود، سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۱، چ سوم، ۱۳۷۴، ص ۳۴۹.
- ۵۱- تشیع و مشروطیت، ص ۹۱.
- ۵۲- تاریخ معاصر یا حیات بحیی، ج ۱، تهران، ۱۳۳۶، صص ۱۲۴-۱۲۳.

بررسی آراء تنی چند از نخبگان جنبش مشروطه خواهی در ایران

- ۵۳- قرآن کریم ، سوره زخرف آیات ۲۰ تا ۲۵ .
- ۵۴- تحریرالعقلاء شیخ هادی نجم آبادی ، ص ۱۸ ، به نقل از کیوان لولویی ، حمید علامه ، «درآمدی بر خاستگاههای فکری مشروطیت ، با تکیه بر افکار و اندیشه های سیاسی اجتماعی حاج شیخ هادی نجم آبادی ...» ، مجموعه مقالات نهضت مشروطیت ایران ، ج ۱ ، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران ، تابستان ۱۳۷۸ ، ص ۲۳۶ .
- ۵۵- تحریرالعقلاء ، ص ۲۱ .
- 56- Browne, E. G. The persian Revolution of 1905-1909, cambridge, 1910, p. 106.
- ۵۷- نجم آبادی ، شیخ هادی ، تحریرالعقلاء ، با مقدمه میرزا ابوالحسن خان فروغی ، تهران ، ۱۳۱۲ ، ص ۱۳۰ ؛ ترجمه فارسی ، ص ۳۸۷ .
- ۵۸- قرآن کریم ، سوره بقره ، آیات ۶۱ و ۶۳ و ۶۴ و ۷۴ .
- ۵۹- تحریرالعقلاء ، ص ۱۲۹ .
- ۶۰- همان ، ص ۱۲۲ .
- ۶۱- تاریخ بیداری ایرانیان ، ج دوم ، صص ۱۶۴-۱۶۳ .
- ۶۲- ر.ک : ملک زاده ، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران ، ج ۲ ، چ چهارم ، انتشارات علمی ، ۱۳۷۳ ، ص ۲۴۶ ؛ تاریخ بیداری ایرانیان ، بخش یکم ، صص ۵۰-۴۸ .
- ۶۳- تاریخ جنبشها و ... ، ص ۱۰۲ ، به نقل از اسلام کاظمیه ؛ یادداشت‌های سیدمحمد طباطبایی ، کتاب ۱۴ ، ۱۳۵۰ ، ص ۴۷۴ .
- ۶۴- تاریخ بیداری ایرانیان ، ص ۴۸ .
- ۶۵- الگار ، حامد ، دین و دولت ، ص ۳۰ .
- ۶۶- استناد آدمیت به سخن طباطبایی در مجلس ۱۴ شوال ۱۳۲۵ است که می گوید: «ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم ولی آنچه شنیده بودیم ، آنهایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است . ما هم شوق و عشقی حاصل نموده ، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم .» خود آدمیت علاوه بر این استناد به این نتیجه نیز می رسد که «فکر آزادی و اصول مشروطگی و نظام دموکراسی نه از شریعت نشأت می گرفتند ، نه نوآوری ملایان بودند...» ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران ، ص ۲۲۷ .
- ۶۷- تاریخ مشروطه ایران ، صص ۸۶-۸۴ .
- ۶۸- همان ، ص ۸۷ .
- ۶۹- همان ، صص ۸۲-۸۱ .
- ۷۰- همان ، ص ۴۹ .
- ۷۱- همان ، ص ۲۵۹ .
- ۷۲- طباطبایی ، سیدمحمد ، خاطرات ، به نقل از حائری ، ص ۱۰۵ .
- ۷۳- تاریخ مشروطه ایران ، ص ۷۶ .
- ۷۴- همان ، ص ۷۶ .