

ما اوذی نبیّ مثل ما اوذیت
پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله

تقدیم به

آنانی که آمدند

رنج بردند

رفتند

و رنجشان متبرک بود!

و پیش از همه به اوایی که بیش از همه در رنج بود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تأملی بر مسأله وحدت اسلامی

از دیرباز تا دیروز

با تکیه بر جنبش اتحاد اسلام

دکتر محمد حسین امیراردوش



مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

نام کتاب: تأملی بر مسأله وحدت اسلامی از دیرباز تا دیروز

با تکیه بر جنبش اتحاد اسلام

تألیف: دکتر محمد حسین امیراردوش

ویراستار: سید حسین ترابی

ناشر: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی - معاونت فرهنگی

نوبت چاپ: دوم، 1389 هـ. ش

شمارگان: 1000 نسخه

شابک: 978-964-167-114-5 ISBN: 978-964-167-114-5

قیمت: 90,000 ریال

نشانی: تهران - ص. پ: 6995 - 15875 تلفکس: 88321412

حق چاپ و نشر محفوظ

سرشناسه

امیر اردوش، محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور : تأملی بر مسأله وحدت اسلامی از دیرباز تا دیروز با تکیه بر جنبش اتحاد اسلام /

تألیف: محمد حسین امیراردوش.

مشخصات نشر : تهران : مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی ، 1389.

مشخصات ظاهری : 760 ص. : مصور.

شابک : 978-964-167-114-5

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : چاپ قبلی: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی، 1384 (696ص).

یادداشت : واژه نامه.

موضوع : وحدت اسلامی - تاریخ

موضوع : اسلام - تاریخ

موضوع : کشورهای اسلامی - تاریخ

شناسه افزوده : مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی. معاونت فرهنگی

رده بندی کنگره : 1389 ت 2 36 الف / 233/5 BP

رده بندی دیویی : 297/482

شماره کتابشناسی ملی : 2025219

258.....	1 - 2 - 2 - سلاطین ضعیف، سلطنت حرمسرا
264.....	2 - 2 - 2 - امپراطوری روسیه
269.....	3 - 2 - 2 - عقب ماندن از غرب
282.....	3 - 2 - اصلاحات
290.....	4 - 2 - دوران لاله
303.....	5 - 2 - نظام جدید - مشروطیت
349.....	بخش سوم: مسأله وحدت اسلامی؛ اتحاد اسلام
351.....	1. مؤلفه‌ها و مقومهای نظریه وحدت اسلامی در این عصر
377.....	2. چهره‌ها، اندیشه‌ها و تکاپوها
377.....	1 - 2 - سید جمال‌الدین
377.....	1 - 1 - 2 - در حدیث دیگران
405.....	2 - 1 - 2 - پرورش
425.....	3 - 2 - 1 - باروری
543.....	4 - 2 - 1 - سید و سلطان
593.....	5 - 2 - 1 - سلطان پس از سید
651.....	2 - 2 - شیخ الرئیس قاجار
674.....	1 - 2 - 2 - رساله اتحاد اسلام
695.....	- پایان سخن و نتیجه
701.....	- پیوستها و تصاویر
733.....	- منابع و مآخذ

فهرست

7.....	مقدمه
	بخش نخست: تأملی در ناهمسازگریها و پیشینه تلاشهای همسازگرایانه
15.....	در جهان اسلام از آغاز تا قرن سیزده هجری / نوزده میلادی
17.....	1. ریشه‌های ناهمسازگری - آموزه‌های همسازگرایانه
21.....	2. عصر خلفای راشدین
34.....	3. عصر اموی
50.....	1 - 3 - عمر بن عبدالعزیز؛ درنگی می‌بایست
54.....	4. عصر عباسی
73.....	5. پس از سقوط بغداد
93.....	6. عصر صفوی - عثمانی
140.....	1 - 6 - یاووز سلیم؛ تأملی می‌بایست
149.....	7. طرح نادری برای وحدت
	بخش دوم: زمینه‌های طرح مسأله وحدت اسلامی در ایران
171.....	قاجاری و امپراطوری عثمانی
174.....	1. وضعیت ایران عصر قاجار
174.....	1 - 1 - انحطاط کلی
200.....	2 - 1 - دو ویژگی عصر قاجار
201.....	1 - 2 - 1 - همسایگی با غرب
223.....	2 - 2 - 1 - اصلاحات
243.....	2. وضعیت عثمانی
243.....	1 - 2 - دوران انحطاط و زوال
257.....	2 - 2 - عوامل انحطاط و زوال

مقدمه

موضوع این پژوهش یعنی وحدت اسلامی را به دو دلیل بنیادین، زنده، و به تعبیری کاربردی، ارزیابی می‌توان کرد. این پژوهش از سویی در حوزه تاریخ اسلام به ویژه در ارتباط با صدر این تاریخ قرار می‌گیرد. و از سویی دیگر در زمره مقولات برجسته تاریخ معاصر ایران و جهان اسلام به شمار می‌آید.

روشن است که مباحث این دو تاریخ یعنی تاریخ اسلام و به‌خصوص صدر اسلام و تاریخ معاصر، تاچه میزان بر جنبه‌های مختلف حیات فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ما تأثیرگذار است. رویدادهای امروزی ما همچنان دنباله وقایع سده‌های سیزدهم و چهاردهم هجری (نوزدهم و بیستم میلادی) است. و ایام، سیر و ملاحم تاریخ اسلام همچنان از مستندات کنشها و واکنشهای امروزی ماست.

ما امروز همچنان در افت و خیز، در سرازیریها و سربالاییهایی هستیم که ایرانیان عصر قاجار و اتباع همسایه ایشان، امپراطوری عثمانی، و دیگر مسلمانان بودند. و همچنان از مسأله‌هایی که ایران و دیگر اجزاء جهان اسلام، از دیرباز تا دیروز به‌ویژه در دوران معاصر، ناگزیر از حل آن بود، فراغت نیافته‌ایم. یکی از این مسائل، مسأله وحدت اسلامی است. ادبیات مقدس اسلام (کتاب و سنت) مشحون از مفاهیمی است که با تصریح یا تلویح، مسلمانان را دعوت و امر به وحدت می‌نماید و از تجزیه و تفرقه هراسانیده و پرهیز می‌دارد.

ادبیات سیاسی - مذهبی اسلام نیز از قدیمی‌ترین متون فقهی، اخلاقی، کلامی و نظریه‌پردازانه سیاسی گرفته تا جدیدترین آن، همواره سهم سنگینی را به آموزه‌های همسازگرایانه تخصیص داده است.

اسلام که در میان ادیان، اجتماعی‌ترین دین شمرده می‌شود، تمامیت اعتقادی آن جز در جماعت تجسد نمی‌یابد. از میان اساسی‌ترین احکام شریعت، شاید فقط روزه است که می‌تواند عبادتی کاملاً فردی به شمار آید. کمال نماز مشروط بر گزاردن آن به جماعت است و حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، بیرون از جماعت، نامفهوم می‌گردند.

مبدأ تاریخ اسلام یعنی هجرت پیامبر(ص) به یثرب، مدینه النبی، سرآغاز تأسیس دولت است و بدین ترتیب اسلام حتی پیش از پایان تبیین نظری خود در نیمه عصر رسالت، وارد عرصه عمل و به عبارتی مقوله حکومت و سیاست گردید.

توجه و تأکید ادبیات مقدس اسلام به وحدت مسلمانان، میراث مدینه می‌باشد؛ زیرا در مدینه است که مناسبات مدنی مسلمانان شکل می‌گیرد. و از همین جاست که برخورد منافع

مقدمه

«...مؤمنان معدود لیک ایمان یکی غیر فهم و جان که در گاو و خرس باز غیر جان و عقل آدمی جان حیوانی ندارد اتحاد گر خورد این نان نگردهد سیر آن بلک این شادی کند از مرگ او جان گرگان و سگان هر یک جداست

مولانا

پژوهش تاریخی را مانند هر اثر انسانی دیگر، در گونه‌ای طبقه‌بندی می‌توان به دو گروه تقسیم نمود: دسته‌ای از آثار می‌باشند که صرفاً از روی تکلیف و وظیفه به وجود می‌آیند، و دسته‌ای دیگر نیز هستند که بیش از هر چیز کار دلند. نگارنده، این پژوهش را در شمار دسته دوم می‌داند.

البته از دیده دور نمانده است که کار پژوهش بر خلاف کار هنری چنانچه دل آلود شد، در معرض آفت خلط میان علائق و باورهای درونی، با حقایق و واقعیات بیرونی قرار می‌گیرد. و بدیهی است چنانچه پژوهش، زده این آفت شود، به آفت میزان ارزش و اعتبار علمی دچار می‌آید. تلاش بر این بوده است که پژوهش حاضر، از چنین آفتی محفوظ ماند.

شاید پس زمینه‌های دلبستگی به موضوع این پژوهش، یعنی وحدت اسلامی، ریشه در فرصتهایی دارد که سرنوشت در اختیارم نهاد و امکان مطالعه میدانی و شناخت حسی و آشنایی درونی، با پاره‌ای از دیگر فرهنگها و باورها را فراهم ساخت. نگرستن از دریچه چشم دیگران را تجربه نمودم. تجربه‌ای گران سنگ که از سویی موهبت وقوف برگستره و ژرفای ابهامات و مجهولات، و از سوی دیگر توان همدلی با دیگری را به آدمی می‌بخشد.

فردی، گروهی، طبقاتی، قبیله‌ای و قومی می‌تواند به جامعه اسلامی آسیب برساند.

بنابراین آموزه‌های همسازگرایانه، تعالیم مذهبی یا اخلاقی صرف به شمار نمی‌آیند، بلکه قاعده‌های حیاتی برای تشیید و تداوم جامعه اسلامی محسوب می‌گردیدند.

عمیق‌ترین، مانا‌ترین و مؤثرترین بزرگراه ناهمسازگرایی مسلمانان بلافاصله پس از وفات پیامبر اسلام (ص) روی می‌دهد؛ مسأله جانشینی پیامبر (ص).

شکاف سیاسی که میان مسلمانان بر سر جانشینی پیامبر اسلام پدید می‌آید، به طور طبیعی ماهیتی مذهبی می‌یابد و بتدریج آغشته به سمت و سوگیریهای اجتماعی، اقتصادی و قبیله‌ای و قومی می‌گردد. با توسعه اسلام به خارج از شبه جزیره عربستان، باورها، اندیشه‌ها و تعلقات قومی و خاستگاههای اجتماعی و اقتصادی جدید بر تنوع رقابتها افزود و لایه‌های تفرقه سنگین‌تر و سفره ناهمسازگریها متنوع‌تر و رنگین‌تر گردید.

بدیهی است که در این میان، از همان ابتدا، یعنی روزهای نخستین پس از وفات پیامبر اسلام (ص) به موازات تزايد ناهمسازگریها، تلاشهای وحدت طلبانه نیز رشد نمود و بالندگی گرفت. و بدین ترتیب مسأله وحدت اسلامی یا همسازگری و خصم و همزادش، یعنی تفرقه یا ناهمسازگری که بیش از هر چیز در اختلافات مذهبی بروز می‌یابد، به برجسته‌ترین مؤلفه‌های تاریخ اسلام تبدیل می‌گردد.

در طول تاریخ اسلام از وحدت اسلامی مانند بسیاری دیگر از آموزه‌ها و ارزشها، تعاریف متفاوت و قرائتهای گوناگونی شده است. و حتی پاره‌ای از تلاشهای وحدت طلبانه با ماهیتی متناقض و دوگانه (پارادوکسیال) با هدف وحدت مسلمانان به ناهمسازگریهای جهان اسلام دامن زده‌اند. تا آنجا که گاه شعار وحدت به حربهای علیه جوهره خود یعنی همسازگری تبدیل شده و مستمسکی برای توجیه بیداد و یا انکار اقلیت از سوی اکثریت بدل آمده است. نمونه‌های متعددی از این دست تلاشها را چه در حوزه اندیشه و چه در حوزه قدرت سیاسی، در تاریخ اسلام می‌توان یافت.

از سوی دیگر در پس زمینه‌های تلاشهای وحدت طلبانه در تاریخ اسلام، انگیزه‌های متنوعی می‌توان جست که بی تردید جملگی برخوردار از سرشتی یگانه و صمیمیتی یکسان نمی‌باشند.

وحدت اسلامی در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، در قالبی که به "اتحاد اسلام" یا "پان اسلامیسیم" مشهور است طرح گردید. اتحاد اسلام با تعاریفی که از وحدت اسلامی مطرح بوده است، شباهتها و تفاوتهایی را داراست.

..... تأملی بر مسأله وحدت از دیر باز تا دیروز

جهان اسلام از قرن سیزدهم هجری به این سو، در کشاکش رویارویی با هیمنه استعماری غرب، علاوه بر وقوف به برتری مادی غرب، همانند قرن دوم هجری، باری دیگر با انبوهی از مفاهیم و معارف بیگانه مواجه شد و البته این بار جهان اسلام، نشاط و شادابی و سلامت و قدرت گذشته را درمقابله با هیمنه مادی بیگانگان و هضم مطلوب داده‌های فرهنگی جدید نداشت. از این رو در مقابله با عالم جدید (که خود در عرصه‌های اندیشه و سیاست، به عوالم متعددی تقسیم می‌گردد) موضع‌گیریهای متفاوتی اتخاذ نمود که بیشتر مابین افراط و تفریط "غرب‌گریزی تا غرب‌ستیزی" و "غرب‌گرایی تا غرب‌زدگی" در نوسان بود.

در این میان دیدگاههایی نیز تلاش می‌داشت که از بهت واقعه درآمده و نسبت به امر واقع، یعنی پیشرفت و برتری غرب، نه دچار تسلیم، وادادگی و شیفتگی شود و نه روی درکشود و در انزوا فرو رود و یا به انکار و ستیز برخیزد، بلکه با اعتماد به نفس و دیده انصاف به حل‌جی درست وضعیت و چاره‌جویی بپردازد؛ "غرب‌شناسی". جنبش وحدت اسلامی یا اتحاد اسلام را در مجموع می‌توان دارای چنین دیدگاهی شمرد.

وحدت اسلامی در این عصر، جنبشی است اندیشه‌ای و عمل‌گرا که تلاشی گران، فشرده و پراکنده به خرج داد تا با احیاء، اصلاح و بیداری، جهان اسلام را که در آن دوران، مهمترین و معتبرترین واحدهای سیاسی آن، امپراطوری عثمانی و ایران قاجاری بودند، توانایی درک دنیای جدید و دفاع از استقلال و صیانت آن در مقابله با سلطه‌جوییهای استعماری غرب ببخشد. وحدت اسلامی با وجود تنوع در گرایشها و سمت و سوهای سیاسی- فرهنگی، یکی از محوری‌ترین نظریه‌های مطرح در این دوران بوده، و در میان اقشار مختلف از سیاستمداران حاکم تا علما، اندیشمندان، روشنفکران و حتی توده مردم، مبلغان و داعیانی داشت.

و اگرچه فشار و شتاب رویدادهای متوالی آن دوران، فرصت پختگی و کارآمدی مؤثر را به این جنبش نداد و لیکن مسئله وحدت اسلامی در این عصر، تأثیراتی جدی، مانا و پردامنه برجای گذارد و علیرغم کثرت و تنوع در تعریف، در اشکالی دیگر، همچنان تا امروز مطرح می‌باشد و حتی باورهای سکولار و نظامهای لائیک، با پاره‌ای از تعاریف آن که دارای مصادیقی چون اتحادیه کشورهای اسلامی و تفرعات آن می‌باشد، موافقت دارند.

پرسش اصلی در این پژوهش، بررسی چگونگی طرح نظریه وحدت اسلامی با خصیصه‌های ویژه این جنبش در این دوران، که از آن تحت عنوان "اتحاد اسلام" یاد می‌شود و نتایج مترتب بر آن می‌باشد. و فرضیه اساسی که چارچوب این پژوهش، مبتنی بر آن شکل گرفته است، این

است که وحدت اسلامی در این دوران جنبشی است وحدت طلبانه، اصلاح گرا و استعمارستیز و مهمترین عامل در ولادت آن، نیاز جهان اسلام به وحدت، در مصاف با دنیای جدید بود.

در این پژوهش تلاش گردیده است که با استنادهای پژوهشگرانه و حفظ شیرازه و استمرار مطالب نوشتار، تألیفی از گزیده منابع و مآخذ و تحقیقات معتبر، همراه با استنتاجات و اجتهادات محتاطانه نگارنده، با رعایت بی طرفی لازم و دقت و نظم تحلیلی مقدر و اجمال ممکن، در تبیین موضوع پژوهش ارائه شود.

در پژوهشی پنهانگر و جان دار، قهرماً تنوع و تعدد منابع و مآخذ، افزایش می یابد. روشن است که تمامی این منابع و مآخذ به ویژه مآخذ تحقیقاتی، از ارزش یکسانی برخوردار نیستند؛ و استفاده از این دست منابع و مآخذ در پژوهشی این چنین، گاه به ضرورت برای کند و کاوهای بیشتر، اجتناب ناپذیر می نماید.

تلاش گردید در این پژوهش، حتی المقدور از مهم ترین منابع دست اول، مطرح ترین مآخذ تحقیقاتی و نیز آثاری مهجور که نکته بدیعی مغفول داشته، و هر اثری که به گونه ای فضای کنکاش را مایه ای می بخشد، بهره برداری شود.

و در بیشتر احیان در کنار داده هایی که از منابع دست اول تاریخی نقل می گردد، از مآخذ تحقیقی، نظر و یا تحلیل نیز آورده شود.

آثار پیرامون مسأله وحدت اسلامی در تاریخ معاصر جهان اسلام، اعم از منابع دست اول و مآخذ تحقیقی، و اعم از آثاری که بالاستقلال و تفصیلی به این مسأله پرداخته اند، و یا آثاری که به گونه ای به این مسأله پیوند خورده اند، به ندرت از تأثیر عقیده و باور مؤلفین و نویسندگانشان برکنار مانده اند و در بسیاری موارد آکنده از داوریه های پنهان و آشکار ایشان راجع به مسأله وحدت اسلامی و موضوعات مرتبط با آن می باشند.

و البته این وضعیت چنانچه پسندیده هم نباشد، غیر طبیعی نمی تواند بود. وحدت اسلامی، آرمان دینی - سیاسی زنده ای است و قهرماً پدیدآورندگان آثار مرتبط، قدیم و جدید، شفاف یا ملفوف، در قبال این آرمان و بیش از آن، نسبت به رجال آن، که غالباً چهره هایی اندیشمند، پرتکاپو، نقش آفرین و تأثیرگذار بوده اند، موضع گیری نموده اند. داوریه ها و موضع گیریها، قطع نظر از درستی و نادرستی آن، تا جایی که بیانگر نظر و عقیده خالق اثر است، به جا و شاید مفید نیز می تواند باشد. لیکن چنانچه مؤلف و محقق، عامدانه با هرانگیزه ای یا به سهو با هرگونه فروگذاری، خواست و یا جهل خود را بر واقعیت رجحان دهد، آنجاست که خواسته یا ناخواسته،

وقایع تخریب می شوند و حقایق قلب می گردند. در میان منابع و مآخذ دست اول و تحقیقی تاریخ معاصر ایران و جهان اسلام، آثار متعددی را می توان یافت که به هرانگیزه و یا دلیل، در کار دگرگون سازی وقایع و واژگون سازی حقایق بوده اند. بدیهی است این وضعیت در آثار پیرامون مسأله وحدت اسلامی که علاوه بر چالشهای سنتی با قومیت گرایی، مذهب گرایی، تجزیه طلبی و انحصار گرایی، به دلیل شرایط ویژه دوران معاصر، بر تنوع و تعدد چالشها با آن افزوده شده است، تشدید می گردد. به هرروی تلاش گردیده است که در این پژوهش، با رعایت شیوه تضارب آراء، از نظریات متفاوت مؤلفین و محققین مختلف بهره برداری شود. و ای بسا، آرای متضاد در کنار هم آورده شده است. و گاه به گاه به ضرورت، در خلال پژوهش، تحلیل اشاره وار از میزان اعتبار پاره ای مطالب مأخوذه، آمده است. بدیهی است که این پژوهش کمابیش پنهانگر چنانچه از تازگی برخوردار باشد، به همان میزان در معرض خطا، کاستی و فروگذاری است؛ به ویژه آنکه عهده دار آن قلمی شطاح و خام نگار باشد. لیکن امید آن می رود که این تلاش با راهنمایی و نقادی اندیشمندان و محققان گرامی، تمهیدی باشد برای گامهایی بلندتر و محکم تر در زمینه پژوهشهای تاریخی به ویژه در حوزه وحدت اسلامی؛ انشاء الله.

دوام، قوام و طبع این پژوهش به صورت کتاب حاضر بی تردید با مساعدت اشخاص حقیقی و حقوقی و خصوصاً با دستگیریه های اساتید بزرگوار، دوستان مشفق و فرهیخته و خانواده همراه و شکیبیا در سایه لطف بی کرانه حضرت حق بود که فرجام گرفت. حرمت و سپاسی صمیمانه باد یکایکشان را.

و در نهایت، این کتاب نیست چیزی جز تأملی بر مسأله وحدت اسلامی از دیرباز تا دیروز. به آن امید که در تکاپوهای همسازگرایان مسلمان امروز برای وحدت اسلامی فردا مفید افتد. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و السلام علی سیدنا محمد و آله الاطهار و صحبه الابرار و من دعا بدعوته.

محمد حسین امیر اردوش

بهمن 1383 / ذی الحجه 1425

بخش نخست

تأملی در ناهمسازگریها و پیشینه تلاشهای
همسازگرایانه در جهان اسلام از آغاز تا قرن
سیزده هجری / نوزده میلادی

از دلایل عمده گرایش یثربیان به آموزه‌های پیامبر اسلام (ص)، به تنگ آمدنشان بود از ستیزه‌های بی‌پایان داخلی.⁽¹⁾ گستره این ناهمسازگریها از رقابتهای میان دو بطن مانند بنی‌هاشم و بنی‌امیه تا ستیزه‌های میان دو شعب (مجموعه چندقبیله)⁽²⁾ مانند بنی عدنان و بنی قحطان (عرب شمالی و عرب جنوبی) متغیر بود.

ادبیات مقدس، قرآن کریم و مآثورات (احادیث و روایات) اشارات متعددی به ناهمسازگریهای عرب پیش از اسلام (عصر جاهلیت) دارد⁽³⁾ و بارها مؤمنان را به پاسداری از وحدتی که اسلام پدید آورده است می‌خواند و از درغلطیدن به جداییها و ستیزه‌جوییها پرهیز می‌دهد. قرآن کریم مکرر از تفرقه به نکبت و جهل و تباهی یاد می‌کند⁽⁴⁾ و همسازگری را نعمتی الهی می‌شمارد که بی‌عنایت پروردگار دستیابی به آن ناممکن می‌بود و مؤمنین را به نگهداشت آن تحریص می‌نماید:

"والف بین قلوبهم لو انفقت ما فی الارض جمعاً ما الفت بین قلوبهم و لكن الله الف بینهم انه عزیز حکیم".⁽⁵⁾ و بین دل‌هایشان الفت برقرار نمود و ای پیامبر چنانچه هر آنچه بر روی زمین است را هزینه می‌کردی بین دل‌هایشان الفتی پدید نمی‌آمد اما خداوند ایشان را به یکدیگر نزدیک نمود و اوست عزیز و حکیم." و اعتصموا بحبل الله جمعاً ولا تفرقوا و اذکروا نعمه الله علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخواناً وکنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها".⁽⁶⁾

(۱) رجوع شود به رفیع الدین اسحاق ابن محمد همدانی، سیرت رسول الله، نشر مرکز، تهران، 1373، ص 212 و یعقوبی، همان، صص 395 - 396. محمد حسنین هیکل، زندگانی محمد، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات سوره، تهران، 1375، صص 281 - 282.

(۲) راجع به اصطلاح شعب و قبیله و غیره رجوع شود به محمد ابراهیم آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، تجدید نظر و اضافات از ابوالقاسم گرجی، چ 6، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1376، ص 20.

(۳) رجوع شود به قرآن کریم، آل عمران: 103 "خداوند محمد (ص) را مبعوث داشت که بیم‌دهنده جهانیان باشد و امین وحی او. و شما ای جماعت عربها، ...خون یکدیگر می‌ریختید و از خویش و پیوند بریده بودید...". نهج البلاغه، (خطبه 26)، گردآورنده سیدشرف رضی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چ 7، دفتر نشر فرهنگ اسلامی و بنیاد نهج البلاغه، تهران، 1379، صص 79 - 81.

(۴) قرآن کریم، انعام: 65، 153، 159 و روم: 32، بقره: 213 و یونس: 19 و نحل: 64 و شوری: 13.

(۵) قرآن کریم، انفال: 63.

(۶) قرآن کریم، آل عمران: 103.

1 - ریشه‌های ناهمسازگری - آموزه‌های همسازگرایانه

موضوع وحدت یا همسازگری در اسلام و همزاد اهریمنی آن یعنی تفرقه و ناهمسازگری، قدمتی به اندازه تاریخ اسلام دارد.

حجاز، زادگاه اسلام که برزخی است میان عربستان صحرائی و عربستان خوشبخت،⁽¹⁾ سرزمینی بود آکنده از ستیزه‌جوییها - أنا علی اخی و أنا و اخی علی ابن عمی، و أنا و اخی و ابن عمی علی الغریب⁽²⁾ و به هر بهانه در آن ستیزی نو می‌توانست آغاز گردد. تنها عامل همسازگری که این ستیز مستمر را تعدیل می‌نمود، نیاز تداوم بقا بود، طرز بقایی که طبیعت بر آن تحمیل نموده بود؛ بقا در شقاء.⁽³⁾

این درآویختنهای متمادی که دست مایه حکایت‌های "ایام العرب" گردیده است⁽⁴⁾ و گاه مانند ایام بسوس بین بنی تغلب و بنی بکر که هر دو از شاخه ربیع‌اند تا چهل سال به درازا می‌انجامید،⁽⁵⁾ غالباً آبشخوری معیشتی داشت که به تدریج پیرایه‌های قومی و قبیله‌ای به خود گرفته بود. از مشهورترین و متأخرین این ستیزها حروب فجار به شمار می‌آید که میان قریش و بنی اسد بن خزیمه از سوی و بنی قیس بن عیلان از سوی دیگر روی داد و پیامبر اسلام (ص) آن را درک نموده است.⁽⁶⁾

(۱) رجوع شود به علی‌اکبر فیاض، تاریخ اسلام، چ 6، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1374، ص 4.

(۲) من با برادر می‌ستیزم، من و برادرم با عموزاده‌ام ستیزه می‌کنیم، من و برادر و عموزاده‌ام با غریبه درستیزیم، مثال مشهور عربی که گویای وضعیت ستیزه‌آلود عرب پیش از اسلام است.

(۳) رجوع شود به همان مأخذ، ص 7.

(۴) رجوع شود به برتولد اشپولر، جهان اسلام (دوران خلافت)، ترجمه قمرآریان، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1354، ص 20.

(۵) ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج 2، چ 8، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1378، چ 8، ج 1، ص 282 (از این پس این مؤلف به صورت یعقوبی یاد می‌شود).

(۶) رجوع شود به همان مأخذ، صص 370 - 371.

و همگی به ریسمان خداوندی چنگ زنی و پراکنده نشوید و نعمت خدا بر شما را بیاد بیاورید که بین شما دشمنی بود و خدا میان دل‌های شما الفت انداخت و با نعمت خداوندی با یکدیگر برادر شدید و شما بر لبه پرتگاه سقوط بودید و خداوند شما را از آن نجات داد.

پیامبر اسلام (ص) مناسبات میان اعضای جامعه مؤمن را به حساسیت عضوهای یک پیکر نسبت به یکدیگر⁽¹⁾ یا پیوستگی اجزای یک بنا⁽²⁾ شبیه می‌نماید، جماعت و وحدت را رحمت و پراکندگی را عذاب می‌شمارد،⁽³⁾ ناهمسازگرا را شکار شیطان می‌خواند⁽⁴⁾ و وحدت‌ستیزی را اگرچه اندک، با کفر برابر اعلام می‌کند⁽⁵⁾ و بر لزوم همراهی با توده امت تأکید می‌ورزد.⁽⁶⁾ برتری جوییهای طبقاتی و قومی که سرچشمه ناهمسازگریهاست را باطل اعلام کرده،⁽⁷⁾ تمامی خرده حسابهای مانده از جاهلیت را لگدکوب می‌نماید⁽⁸⁾ و می‌گوید:

"..... مردم در اسلام برابرند، مردم به یک اندازه کامل، فرزند آدم و حوایند، عربی را بر عجمی و عجمی را بر عربی جز به پرهیزکاری و ترس از خداوند برتری نیست. هان آیا رسانیدم؟.... خدایا گواه باش.... نسبه‌های خود را نزد من بیاورید بلکه عملهای خویش را پیش من آورید. مردم را چنین و شما را نیز چنین می‌گویم. هان آیا رسانیدم؟.... خدایا گواه باش...."⁽⁹⁾

اما همان‌گونه که خود در آخرین روزهای زندگانی پیش‌بینی می‌نمود، فتنه‌ها مانند پاره‌های شب تیره نزدیک می‌شدند.⁽¹⁰⁾ پس از وی نه تنها آموزه‌هایی از این دست به تدریج به سویی

(۱) مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر و الحمى. رجوع شود به صحیح بخاری، ادب، ص 37 و صحیح مسلم، ص 66 و مسند احمد بن حنبل، ج 4، ص 27 به نقل از کتاب وحدت، اداره کل تبلیغات و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، 1362، ص 146.

(۲) المؤمن للمؤمن کالبنيان يشد بعضه بعضاً ثم شبك بين اصابعه. رجوع شود به بخاری، کتاب الادب باب فضل تعاون المومنین به نقل از همان، ص 87.

(۳) الجماعة رحمة و الفرقة عذاب، محمدی ری شهری، میزان الحکمة، ترجمه حمیدرضا شیخی، 15 ج، چ 2، مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، تهران، 1379، ج 2، ص 758.

(۴) یدالله علی الجماعة فاذا اشتد الشد منهم احتطفه الشيطان كما يحتطف الذئب الشاة الشاة من القم، همان جا.

(۵) من خرج من الجماعة قيده شبر فقد خلع ربة الاسلام من عنقه، همان جا.

(۶) لا يجمع الله عز و جل امر امتي على ضلالة أبداً، اتبعوا السواد الأعظم، يد الله على الجماعة من شد شد في النار، همان مأخذ، ص 758 - 760.

(۷) رجوع شود به یعقوبی، همان، ج 1، ص 504.

(۸) رجوع شود به همان مأخذ، ص 504 - 505.

(۹) همان مأخذ، ص 504.

(۱۰) اقبلت الفتن كقطع البيل المظلم رجوع شود به رفیع الدین اسحاق ابن محمد همدانی، همان، ص 540. محمد

نهاده شد،⁽¹⁾ بلکه احادیثی در اصالت تبعیضهای قومی و قبیله‌ای جعل گردید و آنچه را که از آن بیم می‌داد، روی داد: "... مبادا پس از من کافرانی گمراه کننده شوید که بعضی از شما مالک الرقاب بعضی باشد(گردنهای یکدیگر را بزنید)..."⁽²⁾

عوامل وحدت‌گریز و وحدت‌ستیز طبقاتی و قومی عصر جاهلیت پس از وفات پیامبر(ص) از اغمایی که هیمنه حضور پیامبر اسلام (ص) بر آن تحمیل نموده بود درآمده و دوباره در شریانه‌های روابط اجتماعی عربستان دوید و تأثیرگذار شد - "دست از خاک مزار پیامبر برنداشته، دل‌هایمان به انکار برخاست"⁽³⁾ - تا جایی که در کشاکش با آموزه‌های اسلامی و قواعد جدید، خمیر مایه پاره‌ای از مذاهب، مشارب اندیشه‌ای و جریان‌های فرهنگی - سیاسی روزگار اسلامی گردید که هر یک به نوعی ناهمسازگری را در جوامع اسلامی دامن می‌زدند: "این ناهمسازگریها و کشتارهایی که از نخستین نیم سده روزگار اسلام در جامعه اسلامی روی نمود، اندیشمندان جهان اسلام را پیرامون علل و عوامل آن پدیده‌های بیگانه با روح آموزشهای قرآنی به اندیشه واداشته است. برخی از متفکران ریشه این ناهمسازگریها را در پیوندهای اجتماعی روزگار پیش از اسلام عرب جستجو ... کرده‌اند..."⁽⁴⁾

بن جریر طبری، تاریخ طبری، "تاریخ الرسل و الملوك"، ترجمه ابوالقاسم پاینده، 16 ج، چ 5، انتشارات اساطیر، تهران، 1375، ج 4، صص 1314 - 1315 و 1325. (از این پس این مؤلف به صورت طبری یاد می‌شود).

(۱) رجوع شود به عبدالهادی حائری، دیباچه‌ای بر پیشینه تاریخی جنبشهای پان اسلامیسیم، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، سال 14، شماره 4، ص 752. همو، ایران و جهان اسلام - پژوهشهای تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبشها، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، 1368، ص 12. (نظر به یکسان بودن این دو مأخذ، از این پس ارجاع به نشانی دوم یعنی کتاب، خواهد بود).

(۲) "... لا ترجعوا بعدی کفاراً مضلین ینک (یا یضرب) بعضکم رقاب بعض...."، رجوع شود به یعقوبی، همان، ج 1، ص 507 (متن و حاشیه)

(۳) این عبارت جالب و پراهمانس بن مالک صحابی از اوضاع پس از رحلت پیامبر(ص) که یادآور گفتار عیسی (ع) به پطرس حواری در شام آخر است (شب پیش از به صلیب آویختنش به روایت عهد جدید): "گفت تو را می‌گویم ای پطرس امروز خروس بانگ زده باشد که سه مرتبه انکار خواهی کرد که مرا نمی‌شناسی". (انجیل لوقا: باب 22 آیه 34 و در دیگر اناجیل به تعبیری دیگر) را در طرزهای گوناگون، این کثیر در البدایة و النهایة و امام احمد بن حنبل، ترمذی و ابن ماجد در کتب حدیث خود آورده‌اند. رجوع شود به القاضی ابی بکر بن العری، العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابه بعد وفاة النبي (ص)، حقه و علق حواشیه محب الدین الخطیب، المكتبة العلمية، بیروت، ۱۴۰۳ هـ / ۱۹۸۳ م. ص ۳۷.

(۴) عبدالهادی حائری، همان، ص 13.

2 - عصر خلفای راشدین

رویدادهای شتاب‌آلود ساعات و روزهای اولیه پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) تأثیراتی ژرف و دیرپا بر تمامی جوانب اسلام تا به امروز گذارد و هر آنچه در آن برهه کوتاه زمانی در چند کوی و کوچه مدینه گذشت، در طول پانزده قرن موضوع هزاران منبر و مجلس و کتاب گردید و هیچ عالم و عامی مسلمانی نبوده است که در قلمرو اندیشه و یا عاطفه در آن به تأمل ننشسته یا به هیجان برنخاسته باشد.

طرفه آنکه همواره هم آنانی که وحدت میان مسلمانان را رؤیای کاذبه‌ای بیش برآورد نکرده‌اند یا در نهایت مصلحتی سطحی و مقطعی، و هم آنانی که وحدت را آرمانی اصیل و ضرورت اجتناب‌ناپذیر باور داشته‌اند، در تأیید آرای خود، بیش از هر چیز از این چند کوچه، در آن چند روز، دست مایه آثار خود فراهم می‌کنند.

عمر بن خطاب که مؤثرترین و پرتحرک‌ترین نقش‌آفرین در این برهه است و تقریباً در تمامی صحنه‌های مهم این چند روز جز مراسم تدفین پیامبر (ص) حضور دارد، خود بعدها از فرایند انتخاب ابوبکر بن ابی قحافه به "فلته" (امری ناگهانی)⁽¹⁾ یاد می‌کند که خداوند شر آن را بازداشت و نمی‌بایست که تکرار شود.⁽²⁾ اخبار این چند روز و روزهای پس از آن تا تثبیت خلافت بر ابوبکر بن ابی قحافه پر از آشفتگی است. صفحاتی چند از تاریخ طبری به یمن شیوه تاریخ‌نگاریش⁽³⁾ این آشفتگی در اخبار را به وضوح به پرده می‌کشد. جایی از قول حبیب بن ابی ثابت می‌گوید: "علی در خانه بود که آمدند و گفتند ابوبکر برای بیعت نشسته و او با پیراهن، بدون روپوش و ردا، برون شد که شتاب داشت و خوش نداشت در کار بیعت تأخیر شود و با ابوبکر بیعت کرد و پیش او بنشست و فرستاد تا جامه وی را بیاورند و پوشید و در مجلس بماند"⁽⁴⁾ و در جایی دیگر از زیاد بن کلیب روایت می‌کند "عمر بن خطاب به خانه علی رفت که

طلحه و زبیر و کسانی از مهاجران آنجا بودند و گفت اگر برای بیعت نیابید خانه را آتش می‌زنم"⁽¹⁾ و از قول حمید بن عبدالرحمن حمیری می‌گوید: "مردم بیعت کردند و بر آن بماندند، اما علی و زبیر بیعت نکردند و زبیر شمشیر عریان کرد و گفت آن را در نیام نکنم تا با علی بیعت کنند. این سخن به ابوبکر و عمر رسید و عمر گفت شمشیر زبیر را بگیرد و به سنگ بزنید..... آنگاه عمر سوی علی و زبیر رفت و آنها را به ناخواه بیاورد و گفت یا به دلخواه بیعت کنید و یا نا به دلخواه بیعت می‌کنید و آنها بیعت کردند"⁽²⁾ و همو در دیگر جای از زهری روایت می‌کند که علی بن ابی طالب و بنی‌هاشم تا شش ماه - مدت زمانی که فاطمه زهرا(س) پس از پدر بزیست - با ابوبکر بیعت نکرد.⁽³⁾

به هررو مسلم آن است که اگرچه قدرت نسبتاً به صورتی مسالمت‌آمیز به ابوبکر منتقل گردید، اما با آرامش و خالی از تشنج و اعتراض نبود: «پس از آن حضرت، امت اسلام به سه فرقه منقسم گردیدند: (1) گروهی به شیعه نامیده شدند و ایشان هواخواه علی بن ابیطالب (ع) بودند [که پیروی از وی را شیوه خود ساخته و به کس دیگر نگریدند]⁽⁴⁾ و همه تیره‌های شیعه از این دسته برخاستند. (2) گروهی دعوی فرمان‌روایی و سلطنت کردند و آنان انصار پیغمبر بودند که مردم را به امارت سعد بن عباد خزرجی می‌خواندند. (3) گروهی به بیعت ابوبکر بن ابی قحافه گراییدند و گفتند که پیغمبر هرگز کسی را به جانشینی خود نامزد نفرمود و انتخاب امام را به اختیار امت واگذار کرد تا هر که را خواهند و از وی خشنود باشند برگزینند».⁽⁵⁾ در تقسیم بندی‌ای شاید قدری دقیق‌تر، مسلمانان پس از وفات پیامبر (ص) به چهار دسته تقسیم شده‌اند: «در این هنگام مسلمانان به چهار دسته شده بودند: گروه کثیری طرفدار بیعت ابوبکر بودند و گروهی از انصار امید امارت سعد بن عباد را داشتند، عده‌ای قلیل از بنی‌هاشم و انصار طرفدار خلافت علی بودند و دسته چهارم عثمان و بنی‌امیه بودند که هنوز در امر خلافت متردد بودند و نمی‌دانستند به کدام دسته روی آورند».⁽⁶⁾

(۱) همان مأخذ، ص 1328.

(۲) همان مأخذ، ص 1330.

(۳) همان مأخذ، ص 1335.

(۴) آنچه در میان دو قلاب آمده نسخه بدل است که ما در متن افزودیم.

(۵) حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، ترجمه و تعلیقات محمد جواد مشکور، ج 2، علمی - فرهنگی، تهران، 1361، صص 3 - 4. (از این پس این مؤلف به‌صورت نوبختی یاد می‌شود).

(۶) محمد جواد مشکور، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، ج 6، انتشارات اشرافی، تهران، 1379، ص 9.

(۱) "صحیح بخاری - (شرح) قسطلانی، ج 10، ص 22. فلتته: کاری است برقی و ضربتی و بدون مشورت‌های قبلی...". رجوع شود به عبدالله احمدیان، سیمای خلیفه دوم عمر بن خطاب، چ 3، مؤسسه انتشارات سقز (محمدی)، تبریز، 1376، زیرنویس ص 128.

(۲) طبری، همان، ج 4، ص 1332.

(۳) رجوع شود به فرانتس روزنتال، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، ج 2، چ 2، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، 1366، ج 1، ص 157.

(۴) طبری، همان، ج 4، ص 1334.

نشست سقیفه بنی ساعده که خلافت ابوبکر محصول آن بود عرصه رقابت دو دسته از سه یا چهار دسته فوق‌الذکر گردید. گروهی از انصار که نگران موقعیت بومیان مدینه‌النبی یا یثرب قدیم بودند، تا آنجا که از حضور در مراسم تدفین پیامبر (ص) غفلت ورزیده و بر گرد سعد بن عباده تنها نامزد مطرح انصار که از فرط بیماری خود را در گلیمی پیچیده بود،^(۱) به رایزنی آمده بودند و تعدادی از مهاجرین که جانشینی پیامبر(ص) را فقط حق مهاجرین قریش می‌دانستند و به محض اطلاع از گردهم‌آیی انصار در سقیفه، مراسم تدفین پیامبر را پشت سر گذاشته و در سقیفه حضور یافتند، صاحب‌نام‌ترین ایشان ابوبکر بن ابی‌قحافه، عمر بن خطاب و ابوعبیده جراح بودند.

در فضای سنگین مذاکرات سقیفه بنی‌ساعده و عبارات رد و بدل شده میان سخنرانان آن که گاه بسیار تند و گزنده می‌گشت و حتی به خشونت آلوده می‌آمد، رگه‌های مشهودی از رسوبات باورهای قومی و قبیله‌ای و رشک و رقابتهای طایفه‌ای می‌توان یافت که در لابه‌لای گوشت و پی‌آموزه‌های اسلامی خلیفه است.^(۲) نتیجه سقیفه بنی ساعده گذشته از دلخوری، بخش قابل ملاحظه‌ای از انصار چه آنانی که خواهان امیری انصاری بودند و چه آنانی که دل در گرو خلافت علی بن ابی‌طالب بسته بودند^(۳) و علاوه بر مخالفت یاران علی (ع) از مهاجرین -

(۱) عبدالله احمدیان، همان. ص 123. ".... مردی به جامه پیچیده در آن میان بود. گفتم: "این کیست؟" گفتند: "سعد بن عباده..." طبری، همان، ج 4، ص 1332.

(۲) "ای گروه انصار کار خویش را از دست مدهید که اینان در سایه شما هستند و جرئت مخالفت شما ندارند و کسان از رأی شما تبعیت می‌کنند که عزت و ثروت و جمع و قوت و تجربه و دلیری و شجاعت دارید..." از گفتار حباب بن منذر صحابی در سقیفه بنی ساعده.

".... به خدا عرب رضایت ندهد که امارت به شما دهد که پیغمبر از غیر شماست ولی عرب دریغ ندارد که قوم پیامبر عهده‌دار امور آن شود و ما در این باب بر مخالفان حجت روشن و دلیل آشکار داریم..."، از گفتار عمر بن خطاب به انصار در سقیفه بنی ساعده.

"به خدا اگر خزر جیان بر شما امارت یابند پیوسته بدین کار بر شما برتری جویند و سهمی برای شما منظور ندارند. برخیزید و با ابوبکر بیعت کنید". از گفتار اسید بن حضیر انصاری خطاب به اوسیان انصار در سقیفه بنی ساعده.

"اگر نیروی برخاستن داشتیم در اقطار و کوچه‌های مدینه چنان بانگی از من می‌شنیدید که تو و یارانت گم شوید و تو را پیش کسانی می‌فرستادم که در میان ایشان مطیع بودی نه مطاع". از گفتار سعد بن عباده انصاری به عمر بن خطاب در سقیفه بنی ساعده، طبری، همان، ج 4، صص 1345-1348.

(۳) "عبدالرحمن بن عوف برخاست و آغاز سخن کرد و گفت: ای گروه یاران پیامبر، شما هر چند برتری داشته‌اید،

هاشمی و غیر هاشمی - نارضایتی پیر بنی امیه، ابوسفیان بن حرب را نیز به دنبال داشت که انتقال قدرت از بنی عبد مناف به طایفه کوچک و بی‌اهمیت "تیم" را نمی‌توانست برتابد و تنها علی بن ابی‌طالب را سزاوار جانشینی پیامبر(ص) معرفی می‌نمود.^(۱) علی بن ابی‌طالب دعوت ابوسفیان را به سردی رد نمود: "از این کار جز فتنه منظور نداری به خدا برای اسلام جز بدی نمی‌خواهی. ما را به نصیحت تو حاجت نیست"^(۲) و حتی هنگامی که عتبه بن ابی‌لهب در حمایت از او چنین سرود:

"ما كنت احسب ان الامر منصرف
عن اول الناس ايماناً و سابقة
و اعلم الناس بالقران و السنن
و آخر الناس عهداً بالنبي و من
من فيه ما فيهم لا يمترون به
عن هاشم ثم منها عن ابي الحسن
و ليس في القوم مافيه من الحسن"^(۳)

لیکن مانند ابوبکر و عمر و علی در میان شما نیست. و منذر بن ارقم بپا خاست و گفت برتری کسانی را که نام بردی انکار نمی‌کنیم و به راستی در میان ایشان مردی است که اگر این امر را خواستار می‌شد هیچ‌کس با او به نزاع بر نمی‌خاست و مقصود او علی بن ابی‌طالب بود". یعقوبی، همان، ج 1، صص 522 - 523.

"... در این هنگام عمر از جای برخاست و گفت کی راضی می‌شود کسی را که پیامبر پیش انداخته پس اندازد، این بگفت و با ابوبکر بیعت کرد و مردم نیز بیعت کردند و انصار یا بعضی از انصار گفتند ما جز با علی بیعت نمی‌کنیم!" (لا نبايع الا علياً)، طبری، همان، ج 4، ص 1328.

(۱) ابوسفیان در مدینه ندا سر داد: "ما را با ابوفضیل چکار، به خدا دودی می‌بینم که تنها خون آن را فرو می‌نشانند. ای خاندان عبد مناف ابوبکر را با کار شما چکار، دو ضعیف زبون علی و عباس کجایند." همان، ج 4، ص 1336. و می‌سرود آشکارا:

"بنی‌هاشم لاتطمعوا فيكم و لاسيما تيم بن مرة اوعدى
في الامر الا فيكم و اليكم و ليس لها الا ابوالحسن علي
اباحسن فاشدد بها كف حازم فانك بالامر الذي يرتجي ملي
و ان الامراء يرمي قصيا وراه عزيز الحمي و الناس من غالب قصي

ای بنی هاشم، چنان نباشید که مردم و به ویژه تیم بن مرّه یا عدی (در حق) شما طمع کنند. چه امر (زمامداری) جز در میان شما و به دست شما نیست و جز ابوالحسن شایستگی آن را ندارد. ای ابوالحسن با دستی‌کاردان و نیرومند خلافت را قبضه کن؛ چه تو بر آنچه امید می‌رود نیرومند و توانایی و البته مردی که قصی پشتیبان او است حق او پامال شدنی نیست و تنها قصی مردمی از نسل غالب‌اند." یعقوبی، همان، ج 1، ص 526.

(۲) طبری، همان، ج 4، ص 1336.

(۳) "گمان نمی‌کردم که امر (خلافت) از بنی‌هاشم و در میان ایشان از ابوالحسن بگذرد؛ از کسی که از همه مردم در ایمان و سابقه پیش‌تر و به قرآن و سنتها داناتر است، آخر کسی که پیامبر را دید و کسی که در غسل دادن و

عموزاده‌اش را به سکوت و آرامش فرا خواند و گفت: "سلامة الدین احب الینا من غیره" (سلامت اسلام بر هر چیز دیگر نزد ما ترجیح دارد)⁽¹⁾ و در پاسخ به معترضینی که از او اجازه برای رویارویی عملی با حاکمیت جدید را می‌خواستند، باز همواره می‌گفت: "حسبنا سلامة الدین" (سلامت دین ما را کافی است).⁽²⁾

قطع نظر از باورهای شیعی که علی بن ابیطالب (ع) را به دلیل اراده الهی که در وصایت نبوی تبیین گردیده، جانشین بلافضل پیامبر (ص) می‌شمارد، جایگاه برجسته وی در میان خاندان و یاران پیامبر (ص) به طور طبیعی او را به عنوان نامزدی مطرح برای خلافت معرفی می‌کرد. علی (ع) با وجود آنکه به صراحت بارها - چه در همان اوان و چه در سالها بعد - بر شایستگی بیشتر خود برای خلافت تأکید داشت تا آنجا که انتخاب ابوبکر به خلافت او را شگفت‌زده نمود⁽³⁾ و علیرغم آنکه حاکمیت جدید با دست‌گذاشتن بر دهکده فدک که در تصرف او و همسرش فاطمه زهرا (س) بود، عدم حسن نیت خود را نسبت به او به سرعت نشان داد،⁽⁴⁾ پیش از بیعت با ابوبکر بن ابی‌قحافه از هر گونه اقدامی که به آشوب در جامعه نوپای اسلامی بیانجامد پرهیز داشت و پس از بیعت با ابابکر و همچنین در دوران خلافت عمر بن خطاب و عثمان ابن عفان نیز برخلاف سعد بن عباده که پس از پیامبر (ص) تا پایان عمر، حاکمیت (خلافت ابوبکر و بخشی از خلافت عمر) را کاملاً تحریم نموده بود،⁽⁵⁾ با حفظ حق اعتراض خود به اصول مشروعیت خلافت ابوبکر بن ابی‌قحافه و دو جانشین او، حاکمیت را هیچ‌گاه از وجود

خود محروم نساخت و هر گاه که خلفا به او اعلام نیاز می‌کردند از همکاری کامل دریغ نورزید. علی (ع) خود در پاسخ به پرسش تعدادی از یاران درباره موضعش نسبت به خلفای پیش از خود چنین بیان می‌نماید: ".... درگذشت رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله بسیار بزرگ بود. در میان نزدیکان، خویشاوندان و عامه مسلمانان این مصیبت اثر گذاشت؛ مصیبتی که قبل از آن مانند نداشت و بعد از آن هم نخواهد بود.

بعد از آنکه پیامبر خدا جهان را وداع کردند و به جوار رحمت حق رفتند، مسلمانان در جانشینی او اختلاف کردند. به خداوند سوگند هرگز در فکر و ذهن و عقل من نمی‌گذشت که عرب خلافت را از خاندان او بیرون بیاورد و یا آن را از من باز دارند و مرا از آن دور کنند. ناگهان مشاهده کردم که مردم به طرف ابوبکر رفته‌اند و شتابان با او بیعت کرده‌اند. من از بیعت خودداری کردم چون خود را از همگان به مقام رسول خدا شایسته‌تر می‌دانستم. من مدتی صبر کردم تا آنکه که مشاهده نمودم گروهی از اسلام برگشتند و از دین اسلام دست برداشتند.

جماعتی بر ضد اسلام قیام کردند و در نظر داشتند دین خدا و ملت محمد صلی‌الله علیه و آله و ابراهیم علیه‌السلام را از میان بردارند. در این هنگام ترسیدم اگر به یاری اسلام و مسلمانان نشتابم در اسلام رخنه‌ای ایجاد گردد و اساس آن واژگون شود و مصیبتی پیش آید که از موضوع غصب خلافت هم مهم‌تر خواهد بود. من با خود در اینجا به مصلحت اسلام فکر کردم و دیدم اکنون مسئله‌ای مهم‌تر از موضوع خلافت پیش آمده و خلافت در اینجا چندان اهمیتی ندارد. خلافت چند روزی بیش نیست و مانند سراب و ابری است که از آسمان عبور می‌کند و زود از دیدگان محو می‌گردد.

در این هنگام برای حفظ اسلام به طرف ابوبکر رفتم و با او بیعت نمودم و از شریعت اسلام دفاع کردم تا آنکه که باطل از میان رفت و نابود گردید و کلمه خدا بار دیگر بر جامعه تسلط پیدا کرد. اگرچه کافران از این موضوع راضی نبودند و کراهت داشتند.

ابوبکر زمام خلافت را به دست گرفت. گاهی به نرمی و گاهی به شدت با مردم رفتار کرد. او خود را به مردم نزدیک ساخت و با میانه‌روی حکومت نمود. من او را نصیحت کردم و در کارها راهنمایی نمودم و در کارهایی که مرضی خداوند بود، با او همکاری کردم.

من انتظار داشتم اگر او از دنیا برود و من زنده باشم، خلافت و امامت را به من بازگرداند. من قبلاً درباره خلافت با او نزاع کرده بودم، ولی حالا برای من اطمینان حاصل شده بود که او خلافت را به من تحویل می‌دهد و از این کار مأیوس نبودم.

-
- کفن کردن (پیامبر) جبرئیل یاورش بود، کسی که آنچه در آنها است در او هست و خود آنان را در این شبهه‌ای نیست، لکن آنچه از نیکی در اوست، در دیگران نیست". یعقوبی، همان، ج 1، ص 523.
- (1) سید احمد موثقی، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، 2، ج 2، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1375، ج 1، ص 122.
- (2) صدرالدین شرف الدین، حلیف مخزوم عمار یاسر، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، انتشارات جعفری، تهران، 1345، ج 1، ص 161، به نقل از سیداحمد موثقی، همان، ص 122.
- (3) رجوع شود به ابراهیم بن محمد ثقفی، الغارات، ترجمه و نگارش عزیزالله عطاردی، انتشارات عطارد، تهران، 1373، ص 159.
- (4) رجوع شود به طبری، همان، ج 4، صص 1334 - 1335 و یعقوبی، همان، ج 2، ص 1.
- (5) رجوع شود به طبری، همان، ج 4، صص 1348 - 1349 و ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، 2، ج 6، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1378، ج 1، ص 657. (از این پس این مؤلف به صورت مسعودی یاد می‌شود)

اما از آن طرف بین او و عمر خصوصیتی وجود داشت که این موضوع سبب می‌شد او خلافت را به من ندهد. از این رو در هنگام احتضار، عمر را دعوت کرد و خلافت را به او واگذاشت. ما هم چیزی نگفتیم و سخنان او را گوش دادیم و حق را گفتیم.

بعد از آن عمر سرکار آمد و به کارهای خلافت مشغول شد. او روشی نیک داشت و جامعه را به خوبی اداره می‌کرد تا آنکه او نیز در بستر مرگ قرار گرفت. من با خود گفتم که او خلافت را از من دریغ نخواهد داشت و به دیگری واگذار نخواهد کرد.

اما او مرا در میان شش نفر گذاشت که خلیفه از میان آنها انتخاب شود. آنها هیچ‌کدام نمی‌خواستند من به عنوان خلیفه برگزیده شوم. آنها شنیده بودند که من در هنگام وفات رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله با ابوبکر احتجاج کردم و او را شایسته خلافت ندانستم.

.... آنها می‌ترسیدند اگر من در آن روز به خلافت می‌رسیدم آنها بهره و نصیبی در آن پیدا نمی‌کردند... و خلافت را به عثمان دادند و مرا از آن منع کردند؛ به امید اینکه در خلافت سهیم باشند و از آن استفاده کنند و بین خود بگردانند.

بعد از این به من گفتند: بیایید با او بیعت کنید و الا با شما جنگ خواهیم کرد. من هم از روی کراهت بیعت کردم و برای رضای خداوند صبر نمودم.... هنگامی که شما بر اعمال عثمان اعتراض کردید و او را مورد بازخواست قرار دادید، بعد او را کشتید و آمدید تا با من بیعت کنید، در آن هنگام من از قبول خلافت امتناع کردم و دست خود را نگه داشتم اما شما با من به نزاع برخاستید و مرا از جای خود حرکت دادید. شما دست مرا باز کردید و من کف خود را برهم نهادم. شما دست مرا به طرف خود کشیدید. من آن را کشیدم تا از دست شما خلاص گردم.

شما در آن هنگام چنان پیرامون مرا گرفتید که من احتمال دادم گروهی در این میان یکدیگر را بکشند یا اینکه بخواهند مرا به قتل برسانند. شما گفتید با ما بیعت کن. ما امروز کسی غیر از تو را نداریم و جز تو به دیگری رضایت نمی‌دهیم. امروز بیعت ما را قبول کن. ما متفرق نمی‌گردیم و اختلاف کلمه پیدا نمی‌کنیم.

در این هنگام من با شما بیعت کردم و مردم را به بیعت خود فراخواندم. هرکس از روی میل بیعت کرد از او پذیرفتم و هرکس بیعت نکرد او را به بیعت مجبور نکردم⁽¹⁾.

علی بن ابی طالب (ع) در دوران خلفای سه‌گانه در جمعه و جماعت شرکت می‌جست. خود، افراد خانواده و یارانش قبول مسئولیت می‌کردند.⁽¹⁾ با خلفا پیوند خانوادگی برقرار نمود.⁽²⁾ رأی و اندیشه او آسان محل توجه بود که عمر بن خطاب مقرر کرده بود "با حضور علی (ع) در مسجد هیچ‌کس حق رأی و فتوا ندارد."⁽³⁾ همواره طرف مشورت خلفا به ویژه عمر قرار می‌گرفت و بارها آرای او از سوی خلیفه دوم ارج گذارده شده و تقدیر گردیده بود⁽⁴⁾ تا آنجا که درباره نقش او در

(۱) علی بن ابی طالب (ع) به دفعات در غیاب خلیفه دوم جانشین وی در مدینه شد. طبری، همان، ج 4، صص 1632 - 1633 و ج 5، صص 1872. رجوع شود به مسعودی، همان، ج 1، صص 663 و یعقوبی، همان، ج 2، صص 43 و جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، تاریخ الخلفاء، بتحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، انتشارات الشریف الرضی، قم، 1411 هـ/ 1370 هـ، صص 177 - 178. (از این پس این مؤلف به صورت سیوطی یاد می‌شود). و سید احمد موثقی، همان، صص 128 - 129. پاره‌ای از محققین با تأکید بر پذیرفتن مسئولیت اجرایی از سوی باران علی بن ابی طالب (ع)، در عصر خلفاء، پذیرش این دست مسئولیتها را از سوی علی بن ابی طالب (ع) رد نموده‌اند: "علی (ع) از طرفی شخصاً هیچ پستی را از هیچ یک از خلفا نمی‌پذیرد، نه فرماندهی جنگ و نه حکومت یک استان و نه اماره الحج و نه یک چیز دیگر از این قبیل را. زیرا قبول یکی از این پستها به معنی صرف نظر کردن او از حق مسلم خویش است...". محمد تقی شریعتی مزینانی و...، خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت (مقدمه)، انتشارات حسینیة ارشاد، بی‌تا، تهران، 1349، صص 20 - 21 (مقدمه).

(۲) علی بن ابی طالب با همسر بیوه خلیفه اول، اسماء بنت عمیس الخثعمیة، که پیش از ابوبکر بن ابی‌قحافه همسر جعفر ابن ابی طالب بود، ازدواج نمود و فرزند اسماء از ابوبکر محمد را مانند فرزند خویش پروراند. محمد از وفادارترین پیروان ناپدری خویش شد و جان بر سر این پیروی گذارد. عمر بن خطاب نیز با ام کلثوم دخت علی بن ابی طالب (ع) ازدواج نمود و از وی دارای دو فرزند به نامهای رقیه و زید شد. رجوع شود به یعقوبی، همان، ج 2، صص 35. و محمد الریشهری، و السید محمد کاظم الطباطبائی و السید محمود الطباطبائی نژاد، موسوعه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ج 12، دارالحدیث، قم، 1421 هـ، صص 111 - 113 و 126 - 128 و سید احمد موثقی، همان، صص 125. "پس از آن علی بن ابی طالب او (اسماء) را به زنی گرفت و فرزندان او آورد که دنباله نداشتند... اسماء زن جعفر و ابوبکر و علی بود... ام فروه دختر قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق مادر جعفر بن محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (معروف به صادق) بود...". مسعودی، همان، ج 1، صص 656 - 657. "امام صادق (ع) فرمودند: ابوبکر از دو راه جد مادری من است". سید احمد موثقی، همان، صص 135.

(۳) عبدالفتاح عبدالمقصود، الامام علی ابن ابی طالب (ع)، ترجمه سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، تهران، بی‌تا، ج 1، صص 384. به نقل از سید احمد موثقی، همان، صص 126.

(۴) "و أخرج عن ابن هريرة رضي الله عنه، قال: قال عمر بن الخطاب: علي أفضأنا.... وأخرج عن سعيد بن المسيب قال: كان عمر بن خطاب يتعوز بالله من معضلة ليس فيها أبو حسن،" سيوطي، همان، صص 170 - 171. ".... طلب مشورتها از جانب عمر و رهنمودها و اظهار نظرهای علی (ع) به حدی بود که "در تاریخ بیش از چهل بار

آن دوران گفته شده است: "راهنمائیهای امیر المؤمنین علی علیه السلام دربارهٔ مسائل پیچیده و مشکل فقه و قانونگذاری و دربارهٔ روشهای جنگی و پیشرفت و تعیین فرماندهها و چگونگی اخلاق و آداب ملل و ادارهٔ آنها پس از کتاب و سنت، علت پیشرفت و بقاء اسلام بوده و حکومت واقعی که همان حکومت فکر و تدبیر است تا اواخر خلافت عثمان به دست آن حضرت بوده است."⁽¹⁾ به عبارتی دیگر شاید بتوان گفت علی بن ابی طالب (ع) عقلانیت منفصل حاکمیت در بیشتر عهد خلافت پیش از خود بوده است. نمونه‌های ذیل از سیرهٔ علی بن ابی طالب (ع) مصادیق بارزی است از همکاری و همدلی او با خلافت پیش از خود و الگوهای استوار و کارساز در همسازگری اسلامی:

"..... علی برای دفاع از اسلام مجهز شد (در عهد خلافت ابوبکر) و همه اصحاب و اتباعش را برای انجام این منظور مجهز کرد و نشان داد که اولین حامی اسلام اوست و پیشاهنگ مدافعین قرار گرفت. آنگاه دیگران پشت سر او به راه افتادند و در برابر طلیحه پسر خویلد و هواخواهان او از قبیلهٔ "اسد" و "غطفان" و "طی" و "کنانه" که چشم طمع به تسخیر مدینه دوخته بودند، قیام کردند.... حقیقت امر این است که علی برای حفظ کلمهٔ "توحید" و "توحید کلمه" همکاری با دستگاه حکومت ابوبکر را بر عزلت و انزوا ترجیح می‌داد."⁽²⁾

"ابوبکر خواست به روم لشکرکشی کند و با گروهی از صحابهٔ پیامبر خدا مشورت کرد. پس امر کردند و نهی کردند و سپس از علی بن ابوطالب مشورت خواست و او فرمود دست به انجام این کار شود و گفت: ان فعلت ظفرت، "اگر دست به این کار زنی ظفر یابی". پس ابوبکر گفت: نوید نیک دادی."⁽³⁾ و چنین شد.

"به عمر بن الخطاب هنگامی که با او مشورت کرد گفت که خود به جنگ ایرانیان برود. این کاری بود که نه پیروزی در آن به انبوهی لشگر بود و نه شکست در آن به اندک بودن آن. آن دین خدا بود که خدایش پیروز گردانید و لشگر او بود که مهبای نبردش کرد و یاریش داد. تا به

نقل شده است که عمر بعد از شنیدن رأی آن حضرت می‌گفت: "لولاك لاقتضحنا، لولا علی هلك عمر، ما بقیت لعضلة لیس فیها ابوالحسن" و مانند این کلمات. "سید احمد موثقی، همان، ص 126.

(۱) عبدالفتاح عبدالمقصود، همان جا، پاورقی سید محمود طالقانی، به نقل از سید احمد موثقی، همان، ص 164.
(۲) صدرالدین شرف‌الدین، حلیف مخزوم - عمار یاسر، ج 1، ترجمهٔ سید غلامرضا سعیدی، تهران، انتشارات جعفری، تهران، 1345، صص 187 - 188، به نقل از سید احمد موثقی، همان، ص 124.

(۳) یعقوبی، همان، ج 2، ص 11.

آنجا رسید که باید برسد و پرتوش بر آنجا تافت که باید بتابد. خداوند ما را وعدهٔ پیروزی داده و خدا وعدهٔ خویش برمی‌آورد و لشگر خود را یاری می‌دهد.

جایگاه فرماندهٔ سپاه همانند رشته‌ای است که مهره‌ها را در آن کشند و او آنها را در کنار هم جای داده. اگر آن رشته بگسلد، مهره‌ها پراکنده شوند و هر یک به سوی روند، آنسان که گردآوردنشان هرگز میسر نگردد. عربها امروز اگرچه به شمار اندک هستند ولی با وجود اسلام بسیارند و به سبب اتحادشان پیروزمند. تو محور این آسیاب باش و ساکن برجای. به نیروی عرب آسیاب را به چرخش درآور و آتش جنگ را به ایشان برفروز، نه به خود. زیرا اگر از این سرزمین بروی، عربها از اطراف و اکناف پیمان بشکنند و کار به جایی کشد که نگهداری آنچه پشت سر نهاده‌ای، از آنچه رویاروی آن هستی، دشوارتر گردد.

ایرانیان فردا تو را ببینند و گویند این است ریشهٔ عرب. اگر آن را قطع کنید، از جنگ آسوده شوید. و همین سبب می‌شود که حرص و طمعشان در نابود کردن تو افزون گردد. اما آنچه از آمدن این قوم به جنگ مسلمانان گفتی، خداوند سبحان از آمدن آنها به جنگ مسلمانان ناخشنودتر از توست و او تواناتر است تا آنچه را سبب ناخشنودی او می‌شود، دگرگون سازد. اما در باب شمار بسیارشان، ما در گذشته هرگز به پشت گرمی انبوهی سپاه نمی‌جنگیدیم، به امید یاری و مددکاری خداوند بود که می‌جنگیدیم."⁽¹⁾

خطاب به خلیفهٔ سوم هنگام شورش مردم علیه حاکمیت:

"مردم پشت سر من هستند و مرا چون سفیری از سوی خود به نزد تو فرستاده‌اند. به خدا سوگند، ندانم که تو را چه گویم. من از چیزی آگاه نیستم که تو خود آن را ندانی و تو را به چیزی راه ننمایم که آن را نشناسی. هر چه ما می‌دانیم تو نیز می‌دانی. ما در چیزی از تو پیشی نکرده‌ایم که تو را از ماجرای آن آگاهی دهیم. تو دیده‌ای چنانکه ما دیده‌ایم و شنیده‌ای آنسان که ما شنیده‌ایم. با رسول الله (صلی الله علیه و آله) صحبت داشته‌ای، همان‌گونه که ما صحبت داشته‌ایم. فرزند ابو قحافه و فرزند خطاب، به کار حق و صواب سزوارتر از تو نبودند. تو در خویشاوندی از آن دو به رسول الله (صلی الله علیه و آله) نزدیکتری. تو به دامادی او مرتبتی یافته‌ای که آن دو نیافته‌اند. پس خدای را بر جان خود بترس. نابینا نیستی که چشمانت

(۱) نهج البلاغه، همان، خطبه 146، ص 329.

بگشایند و نادان نیستی که چیزی به تو آموزند. راهها روشن است و نشانه‌های دین برپای.

بدان که بهترین مردم در نزد خداوند پیشوای دادگری است که خود هدایت یافته و مردم را هدایت نماید. سنت شناخته شده را برپای دارد و بدعت ناشناخته را بمیراند. سنت‌ها روشن است و نشانه‌هایش برپاست و بدعتها آشکار است و نشانه‌هایش برپا. بدترین مردم در نزد خداوند پیشوایی ستمگر است که خود گمراه است و سبب گمراهی دیگران شود. سنتی را که مردم فراگرفته‌اند بمیراند و بدعتی را که متروک افتاده زنده کند. من از رسول الله (صلی الله علیه وآله) شنیدم که می‌گفت: در روز قیامت پیشوای ستمگر را می‌آورند. هیچ یآوری ندارد و کسی عذر خواه او نیست. در جهنمش می‌افکنند و او چون سنگ آسیابی که می‌چرخد در جهنم بچرخد. سپس در قعر جهنم به زنجیرش می‌کشند. به خدا سوگندت می‌دهم، چنان مکن که پیشوای مقتول این امت گردی. زیرا گفته می‌شد - از رسول الله (ص) - که "در این امت پیشوایی کشته می‌شود و در کشت و کشتار تا روز قیامت به روی امت گشوده می‌شود و کارها را بر آنان مشتبه می‌کند. پس بذر فتنه‌ها پراکنده گردد و مردم حق از باطل نشناسند و در کشاکش آن فتنه‌ها با یکدیگر بستیزند و آشوب کنند و کارشان به هرج و مرج کشد." در این سالهای پیری و سراسیب عمر برای مروان چون مرکبی مباش که به هر سو که خواهد، تو را براند."⁽¹⁾

علی بن ابی طالب (ع) در دوران تصدی خلافت با آنکه از اصول باورهای خویش ذره‌ای کوتاه نیامد - تا آنجا که به بی‌سیاستی متهم گردیده‌است⁽²⁾.

حاضر به چانه‌زنی با دو رقیب خود در شورای خلافت عمر بن خطاب، عبدالله بن زبیر و

(۱) نهج البلاغه، همان، خطبه 163، صص 383 - 384.

(۲) رجوع شود به محمد مسجد جامعی، زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، انتشارات الهدی، تهران، 1369، صص 94 - 95 و 127. علی بن ابی طالب (ع) در برابر ادعای ستیاس و زیرک‌تر شمردن رقیب وی معاویه ابن ابوسفیان چنین گفت: "به خدا سوگند معاویه از من زیرک‌تر نیست. او پیمان شکنی می‌کند و گنه‌کاری. اگر پیمان شکنی را ناخوش نمی‌داشتم من زیرک‌ترین مردم می‌بودم. ولی پیمان شکنان گنه‌کارند....". نهج البلاغه، همان، ص 469. "حضرت اوضاع و احوال آن زمان و دگرگونیهای فراوانش را در جمله‌ای کوتاه و پر مغز بیان داشت. روزی به هنگام خلافت آن حضرت فردی به گونه‌ای طعنه‌آمیز به آن حضرت گفت که چرا مردم این همه بر تو اختلاف کرده‌اند، در حالی که بر دو خلیفه نخستین اتفاق داشتند؟ حضرت در جواب فرمود: "چون آنها بر کسانی چون من حکومت می‌کردند و من بر افرادی چون تو حکومت می‌کنم". محمد مسجد جامعی، همان، صص 92 - 93.

طلحة بن عبیدالله نشد.⁽¹⁾ تن به گروکشی مقتدرترین امیر دو خلیفه پیش از خود، معاویه ابن ابوسفیان نداد.⁽²⁾ سیاست ابداعی خلیفه دوم در تخصیص سهمیه بیت‌المال بر اساس امتیازات معنوی - اجتماعی⁽³⁾ را به رغم نارضایتی شدید بسیاری از بزرگان صحابه برهم زد و نظام تسویه را مجدداً برقرار نمود.⁽⁴⁾ برتری جوییهای عرب بر موالی را به هیچ گرفت.⁽⁵⁾ تسلیم جزم‌اندیشی و مرعوب تقدس خشک و خشن خوارج که شرط همراهی با او را توبه و تجدید شهادتین اعلام نموده بودند نشد⁽⁶⁾ و... علی رغم محفوظ داشتن حق انتقاد نسبت به مشروعیت جایگاه و سلامت پاره‌ای از کردار حکومتی خلفای پیشین برای خود،⁽⁷⁾ سیاست حکومتی وی همواره مدارامدار بود:

(۱) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 1، صص 730 - 731، و یعقوبی، همان، ج 2، ص 77.

(۲) رجوع شود به طبری، همان، ج 6، صص 2340 و مسعودی، همان، ج 1، صص 711 - 713 و 731، و یعقوبی، همان، ج 2، ص 77.

(۳) رجوع شود به یعقوبی، همان، ج 2، صص 40 - 41. "عمر با این که پاسدار سنتهای اساسی اسلام بود که هرگونه تبعیض نژادی را نفی می‌کند، معتقد بود که مسلمانان از لحاظ ایمان یکسان نیستند و چون تشخیص درجه ایمان و تقدس مسلمانان دشوار بود خلیفه در تقسیم غنائم جنگی دو اصل بسیار ممتاز از یک دیگر را ملحوظ می‌داشت. یکی خویشاوندی با پیامبر و دیگری تاریخ ایمان آوردن به اسلام و این خصوصیات در مستمری سالانه‌ای که از بیت المال به اشخاص پرداخت می‌شد موردنظر قرار می‌گرفت". فن گوستاو گرونباوم، اسلام در قرون وسطی، ترجمه غلامرضا سمیعی، نشر البرز، تهران، 1373، ص 172.

(۴) ".... علی املاک را که عثمان به بعضی مسلمانان به تیول داده بود، پس گرفت و موجودی بیت المال را به مردم تقسیم کرد و هیچ‌کس را با دیگری تفاوت نگذاشت". مسعودی، همان، ج 1، ص 710.

"علی مردم را در عطا برابر نهاد و کسی را بر کسی برتری نداد و موالی را چنان عطا داد که عرب اصلی را". یعقوبی، همان، ج 2، ص 82.

(۵) ".... علی (ع) چوبی از زمین برداشت و آن را میان دو انگشت خود نهاد و گفت: قرأت ما بین الدفتین فلم اجد لولد اسماعیل علی ولد اسحاق فضل هذا، ... تمام قرآن را تلاوت کردم و برای فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحاق به اندازه این چوب برتری نیافتم،" یعقوبی، همان، ج 2، ص 82.

(۶) رجوع شود به طبری، همان، ج 6، صص 2593 - 2594 و 2600 - 2601، مسعودی، همان، ج 1، ص 764.

(۷) علی بن ابی طالب (ع) با وجود حمایت از خلفای پیشین و همکاری و همدلی با ایشان به دفعات پیش و پس از تصدی خلافت از چگونگی انتخاب ایشان به خلافت و برخی از اعمالشان انتقاد نموده است که نمونه بارز آن خطبه مشهور ششقیه است. نهج البلاغه، خطبه 3، همان، صص 44 - 50. و رجوع شود به ابی عبدالله محمد بن محمد بن النعمان الشیخ المفید، الجمل والنصرة لسید العتره فی حرب البصرة. تحقیق السید علی میر شریفی، الطبعة الثانیة، مکتب الاعلام الاسلامی - مرکز النشر، قم، ۱۴۱۶ هـ.ق / ۱۳۷۴ ش، صص ۱۲۶ - ۱۲۷. (از این پس این مؤلف به صورت شیخ مفید یاد می‌شود).

بازماندگان گروهی که پس از اعلان خلافت ابوبکر بن ابی قحافه در مسجد النبى برای آوردن وی به مسجد، ولو به اجبار، تهدید را به خاندانش آورده بودند،⁽¹⁾ مؤاخذه نکرد. دیده‌های فدک را که در اوان حکومت خلیفه اول صادره شد، به خود و خانواده‌اش بازنگرداند.⁽²⁾ پاره‌ای از بزرگان صحابه که از بیعت یا همراهی او روی گردانده بودند مانند سعد بن ابی وقاص، سعید بن زید، ابوالمیسر السلمی، زید بن ثابت، محمد بن مسلمة، عبدالله بن عمر، اسامة بن زید و صهیب رومی⁽³⁾ را به حال خود گذارد.⁽⁴⁾

در هیچ یک از جنگهای سه‌گانه (جمل، صفین و نهروان) آغازگر نبرد نبود،⁽⁵⁾ بر سر بریده زبیر بن عوام که در حاشیه واقعه جمل به قتل رسیده بود گریست و قاتل او را که انتظار مزدگانی داشت به دوزخ بشارت داد،⁽⁶⁾ با مشاهده جنازه طلحة بن عبیدالله اظهار تأثر نمود.⁽⁷⁾ عایشه ام المؤمنین را پس از جنگ جمل با رعایت حرمت جایگاه وی به مدینه بازگرداند⁽⁸⁾ و دیگر سردمداران سپاه جمل مانند عبدالله بن زبیر و مروان حکم را نیز امان داد و رها ساخت.⁽⁹⁾ یاران خود را از خصومت‌پروری و افراط‌کاری پرهیز می‌داد⁽¹⁰⁾ و خوارج که او را کافر می‌شمردند

(۱) رجوع شود به طبری، همان، ج 4، ص 1328 و یعقوبی، همان، ج 1، ص 527.

(۲) نهج البلاغه، همان، نامه 45، صص 700 - 706.

(۳) شمس الدین ابی عبدالله الذهبی، دول الاسلام، بیروت: منشورات مؤسسة الأعلمی للطبوعات، ص ۲۱. و رجوع شود به طبری، همان، ج 6، ص 2332 و مسعودی، همان، ج 1، ص 709.

(۴) رجوع شود به طبری، همان، ج 6، صص 2329 و 2332، و مسعودی، همان، ج 2، ص 19. و شیخ مفید، همان، صص 94 - 96. و عبدالمتعال صعیدی، علی بن ابی طالب و تقریب بین مذاهب، ترجمه عبدالکریم بی‌آزارشیرازی، همبستگی مذاهب اسلامی، عبدالکریم بی‌آزارشیرازی (گردآورنده)، ج 2، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1357، ص 214.

(۵) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 1، صص 718 - 719 و 732 - 733 و 735 و 764 - 765. و یعقوبی، همان، ج 2، صص 80 و 88 - 89. و شیخ مفید، همان، ص 342.

(۶) مسعودی، همان، ج 1، صص 721 - 722.

(۷) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 1، ص 723.

(۸) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 1، صص 727 - 728.

(۹) همان مأخذ، ص 726.

(۱۰) "هنگامی که شنید گروهی از اصحابش در جنگ صفین، شامیان را دشنام می‌گویند چنین فرمود: دوست ندارم که شما دشنام‌دهنده باشید ولی اگر به توصیف اعمال و بیان حالشان بپردازید، سخنتان به صواب نزدیک‌تر و عذرتان پذیرفته‌تر است. به جای آنکه دشنامشان دهید، بگویید: بار خدایا خونهای ما و آنها را از ریختن نگه دار و میان ما و ایشان آشتی انداز و آنها را که در این گمراهی هستند راه بنمای تا هر که حق را

و در کوی و بازار و مسجد با او ستیزه‌جویی می‌کردند، تا آن هنگام که بر مسلمانان تیغ برنکشیده بودند، از هیچ یک از حقوق مسلمانی محروم نساخت.⁽¹⁾

می‌توان گفت که علی بن ابی طالب وحدت مسلمانان را اصلی می‌دانست مقدم بر بسیاری از دیگر اصول و یا مصلحتی گران سنگتر از حقیقت.

وی در نامه‌ای به ابوموسی اشعری، اهمیت وحدت مسلمانان را در باورهایش چنین بیان می‌دارد: ".... و بدان که هیچ کس آزمندتر از من به گرد آمدن امت محمد (صلی الله علیه و آله) و الفت و مهربانی آنها با یکدیگر نیست. من در این کار خواستار پاداش نیکو و بازگشت به جایگاه نیکو هستم...."⁽²⁾

در دوران معاصر نیز آنانی که دل به اندیشه وحدت اسلامی بسته‌اند و در راه همسازگری مسلمانان تلاش می‌دارند، منش و روش علی بن ابی طالب (ع) را در تعامل با ناهمسازگریها الگو قرار داده‌اند:

"این فضل بزرگی برای علی بن ابی طالب رضی الله عنه و کرم الله وجهه است که اولین بنیانگذار تقریب بین مذاهب است."⁽³⁾

3 - عصر اموی

علی بن ابی طالب (ع) در سال چهارم از هجرت توسط خوارج به قتل می‌رسد، کوفه با حسن بن علی (ع) بیعت می‌کند و این در حالی است که معاویة ابن ابوسفیان در شام مسند امارت را به خلافت تبدیل نموده بود. در سال چهارم و یکم هجری در پی صلح حسن بن علی (ع) و معاویة ابن ابوسفیان، خلافت امیر سابق شام رسمیت و عمومیت می‌پذیرد.

سالهای 40 و 41 هجری را می‌توان پایان دوره‌ای و آغاز دوره‌ای دیگر از ادوار تاریخ اسلام شمرد؛ پایان عهد خلفای راشدین، دوران طلایی حکومت و خلافت⁽⁴⁾ و آغاز روزگار خلافت

نمی‌شناسد، بشناسد و هر که آزمند گمراهی و دشمنی است از آن بازایستد "نهج البلاغه، همان خطبة 197، ص 477.

(۱) رجوع شود به طبری، همان، ج 6، صص 2594 - 2595.

(۲) نهج البلاغه، همان، مکتوب 78، ص 789.

(۳) عبدالمتعال صعیدی، همان، ص 208.

(۴) رجوع شود به حاتم قادری. تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، انتشارات بنیان، تهران، 1375، صص 81 و 98.

سلطنت‌مآب یا دوران ملوکیت.⁽¹⁾ تشکیک در حقانیت خلافت بنی امیه و تفکیک مابین خلافت و سلطنت، منحصر به شیعیان و خوارج یا مربوط به نظریات مصلحان دینی معاصر نبوده است. و از همان صدر اسلام، بسیاری از مسلمانان این دو حکومت را از دو گِل متفاوت سرشته می‌دانستند؛ خلافت و سلطنت. در حدیثی که تعدادی از مشهورترین محدثان مانند احمد بن حنبل، ترمذی، ابوداود و حاکم آن را نقل کرده‌اند، پیامبر(ص) به وضوح این تقسیم‌بندی را تبیین می‌کند:

"پس از من خلافت سی سال است و از آن پس سلطنت خواهد بود."⁽²⁾ و در پاره‌ای از روایات این سلطنت به گزندگی موصوف است: ".... و از آن پس سلطنتی گزنده خواهد بود."⁽³⁾ این کثیر با استناد به همین حدیث است که در "البدایة و النهایة" می‌گوید: ".... خلافت پس از رسول خدا(ص) سی سال است و از آن پس سلطنتی گزنده فرا می‌رسد. این سی سال با خلافت حسن بن علی پایان یافت. پس دوران معاویه آغاز همان سلطنت است."⁽⁴⁾

و از همین روست که صحابی نامدار سعد ابن ابی وقاص چون بر معاویه وارد می‌گردد او را چنین سلام می‌دهد: "سلام بر تو ای پادشاه" و معاویه (اگرچه خود را نخستین پادشاه می‌خواند)⁽⁵⁾ با خنده می‌گوید: "چه می‌شد اگر مرا امیر المؤمنین خطاب می‌کردی، ای اباسحق!"⁽⁶⁾

جالب آنکه معاویه سالها پیش از دستیابی به این مسند، به دلیل منش شاذ خود در امارت از سوی خلیفه دوم خسروی عرب خوانده شده بود.⁽⁷⁾ و شاید بتوان گفت تباین ماهیت خلافت اموی با جانشینی پیامبر(ص) و هم‌سرشتی آن با نظام سلطنت بود⁽⁸⁾ که برای اولین بار معاویه و

(۱) همان ماخذ، ص 98.

(۲) مسعودی، همان، ج 2، ص 3.

(۳) راضی آل یاسین، صلح امام حسن پرشکوه‌ترین نرمنش قهرمانانه تاریخ، ترجمه سید علی خامنه‌ای، مؤسسه انتشارات آسیا، تهران، 1354، ص 345.

(۴) ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج 8، ص 19 به نقل از راضی آل یاسین، همان، ص 368.

(۵) یعقوبی، همان، ج 2، ص 166.

(۶) عزالدین ابی الحسن علی بن ابی‌الکرم المعروف بابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج 11، دارصادر، بیروت، 1399 هـ ق/ 1979 م، ج 3، ص 409 (زاین پس این مؤلف به صورت ابن اثیر یاد می‌شود).

(۷) سیوطی، همان، ص 195.

(۸) معاویه در ابتدای امر، ناخشنودی خویش را از اینکه به او بیشتر به چشم پادشاه نگریسته می‌شود تا جانشینی

بعد از وی بیشتر جانشینانش و بعدها خلفای بنی‌عباس را به به‌کارگیری گسترده عنوان غیر معمول "خلیفه الله" تشویق نمود.⁽¹⁾ سال 41 هجری به دلیل عقد معاهده صلح میان حسن بن علی(ع) و معاویه ابن ابوسفیان، "عام الجماعة" خوانده شد،⁽²⁾ اگرچه خوارج آن را نپذیرفتند و شیعیان آن را با تلخی پذیرفتند و حتی پاره‌ای از ایشان اعتراض خود را به تندی بیان داشته و امام خود را "عار المؤمنین" یا "مسود الوجوه المؤمنین" خطاب کردند.⁽³⁾ اما حسن بن علی(ع) در پاسخ ایشان گفت: "لست بجدل المؤمنین و لکن کرهت ان اقتلکم علی الملک"⁽⁴⁾ (من خوارکننده مؤمنین نیستم لیکن ناخوش داشتم که شما را برای حکومت به کشتن دهم).

احادیثی از پیامبر(ص) مبنی بر این که خدا به دست حسن بن علی(ع) میان دو گروه بزرگ از مسلمانان را اصلاح خواهد نمود،⁽⁵⁾ این صلح را مستحکم نمود و مقبول ساخت. از میان دلایل متعددی که از برای دست یازیدن حسن بن علی(ع) به صلح با معاویه بن ابوسفیان می‌توان شمرد، مهم‌ترین آنها همانهایی است که به نوعی در حوزه این پژوهش قرار می‌گیرد:

- ادبار عمومی از تداوم تنازعات خونین و آشفتگیها و نا امنیهای چندین ساله که از پیش از کشته‌شدن خلیفه سوم تا پس از قتل خلیفه چهارم بر سرزمینهای اسلامی سایه‌ای سنگین افکنده بود و آخرین و زشت‌ترین آن، قتل و نهیهای وحشیانه سردار امیر شام، بسر بن ابی ارطاة، بود.⁽⁶⁾

پیامبر(ص) و امیرمؤمنان پنهان نمی‌کرد و لکن ظاهراً به تدریج تن به این واقعیت داده و آن را پذیرفت. در کوفه "نخستین کسی که او را بر بیعت خویش سوگند داد و بر او درآمد، سعد بن مالک بود. پس گفت: سلام بر تو ای پادشاه. معاویه به خشم آمد و گفت: چرا نگفتی سلام بر تو ای امیرمؤمنان؟ گفت: آن در صورتی بود که ما تو را امیر کرده باشیم، و تو خود بدین کار پریده‌ای." یعقوبی، همان، ج 2، ص 144. و رجوع شود به سیوطی، همان، ص 199.

(۱) رجوع شود به حاتم قادری، همان، صص 64 - 73.

(۲) ذهبی، همان، صص 25 و 27 و سیوطی، همان، ص 196.

(۳) ذهبی، همان، ص 25 و سیوطی، همان، ص 192.

(۴) ذهبی، همان، و سیوطی، همان.

(۵) این احادیث با مضمونی واحد و عباراتی نزدیک به هم توسط محدثین بسیاری نقل شده است و بیشتر کتابهایی که راجع به تاریخ صدر اسلام می‌باشد از منابع کهن گرفته تا تحقیقات جدید، هنگامی که به صلح امام حسن(ع) و معاویه می‌رسند به این احادیث اشاره دارند. و از آن جمله‌اند صحیحین بخاری و مسلم، حلیة الاولیاء از حافظ ابونعیم اصفهانی، ینابیع الموده از سلیمان حنفی قندوزی و.... رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 4. و سیوطی، همان، ص 192. و ذهبی، همان، ص 25. و راضی آل یاسین، همان، صص 230 - 237.

(۶) رجوع شود به یعقوبی، ج 2، صص 104 - 109. و ابراهیم بن محمد ثقفی، همان، صص 319 - 325.

- گذاردن پایانی بر خونریزیهای به ظاهر بی‌پایان و بی‌نتیجه میان مسلمین که با توجه به جامعه عراق، شام و حجاز آن روزگار، راست آمدن کار بر او محال می‌نمود و به ویژه حفظ جان و حیثیت اهل بیت پیامبر (ص) و صحابه و تابعین علوی.

سومین دلیلی که شاید تا حدی مغفول مانده است، نگرانی خلیفه پنجم راشد⁽¹⁾ و امام دوم شیعیان نسبت به کیان عالم اسلام می‌تواند بود. بی‌تردید شورشها و جنگها و آشفتگیهای داخلی، امپراطوری جوان اسلام را آسیب‌پذیر نموده بود و دشمنان داخلی و به ویژه خارجی آن، از این وضعیت غافل نبودند و دور نبود که در صورت تداوم انقسام حاکمیت و نزاعهای خونین داخلی، ایشان از تردید درآمده و جهان اسلام با خطرهای جدی بیرونی روبرو گردد. از این خطر بیرونی، عرض اندام امپراطوری روم شرقی در دوران خلافت علی بن ابی طالب(ع) و اوان خلافت معاویه ابن ابوسفیان نگرانیهای مذکور را تأیید می‌کند.⁽²⁾ بعدها در خلافت عبدالملک بن مروان نیز که جهان اسلام دچار انقسام و جنگهای داخلی گردید،⁽³⁾ مجدداً روم شرقی به صورت خطری جدی درآمد.⁽⁴⁾ صلح سال 41 هجری اگرچه آرامش نسبی را به جهان اسلام بازگرداند، اما درنگ گاهی برای ناهمسازگریهای جوامع اسلامی به شمار نمی‌رفت و این نبود جز به این دلیل که طرفی از معاهده یعنی معاویه ابن ابوسفیان نه تنها تعهدی به احترام به روح توافقات معاهده صلح و یا اجرای مفاد آن از خود نشان نداد، بلکه آشکارا پس از اطمینان از موقعیت جدید خود عدم التزامش را به آن اعلام نمود.⁽⁵⁾

تمامی عواملی که زمینه نارضایتیهای عمومی را در نیمه دوم خلافت عثمان ابن عفان⁽⁶⁾

پدید آورده بود، مجدداً احیا گردید و این بار به مراتب شدیدتر، وسیع‌تر، عمیق‌تر و بی‌ملاحظه‌تر تا آنجا که بعدها عایشه، ام‌المؤمنین، سیاست‌مدارترین و متنفذترین بانوی آن دوران گفت: "اگر نه این بود که هر بار ما انقلابی برپا کردیم و اوضاع را زیر و رو نمودیم، کارها مشکل‌تر شد و حوادثی ناگوارتر به بار آمد، این بار هم دست به انقلاب می‌زدیم و قتل حجر⁽¹⁾ را بی‌انتقام نمی‌گذاشتیم....."⁽²⁾ و عبدالله بن عمر در اواخر عمر از این که همراه با علی بن ابی طالب(ع) در صفین به جنگ با معاویه نشتافته بود، افسوس خورد.⁽³⁾ مشاجره ذیل میان خلیفه اول اموی و گروهی از هاشمیان و انصار در سال 44 هجری در مدینه، تصویر روشنی از ناهمسازگریهای عالم اسلام آن عصر ترسیم می‌نماید: "ای بنی‌هاشم، با آنکه شما عثمان را کشته‌اید، به این‌که از خون شما بگذریم قانع و خشنود نیستید و چنین و چنان می‌گوئید. پس به خدای سوگند که خون شما از این و آن محترم‌تر و گفتار شما مهم‌تر نیست. پس ابن عباس به او گفت ای معاویه هر بدی که به ما گفتمی میان دو پهلوی توست و تو خود به خدا سوگند از ما بدان سزاوارتری. تو عثمان را کشتی و سپس به مردم دروغ می‌گویی که خون خواهی او می‌کنی... . سپس انصار با او سخن گفتند و در گفتار با آنان درستی کرد و به ایشان گفت شتران آبکش شما کجاست؟ گفتند: روز بدر که برادر و نیا و دایی تو را کشتیم، آنها را از دست دادیم و اکنون هم همان می‌کنیم که پیامبر خدا ما را بدان وصیت کرده است. گفت شما را به چه وصیت کرده است؟ گفتند: ما را وصیت به صبر کرده است. گفت: پس صبر کنید. سپس معاویه رهسپار شام شد و حاجتی برای ایشان برآورده نساخت."⁽⁴⁾ این تصویر گویی پرده‌ای از همان هراسی است که حباب بن منذر در سقیفه بنی ساعده بدان اشارت داشت؛ آنجایی که رو به انصار کرده و می‌گوید: "ایا مرا آرام می‌کنید و کردید آنچه را کردید (بیعت با ابوبکر بن

(۱) حجر بن عدی بن جبلة صحابی پیامبر (ص) و یار بزرگوار امام علی (ع). طبری به تفصیل جریان شهادت وی را بیان نموده است. طبری، همان، ج 7، صص 2813 - 2848.

(۲) سید مرتضی عسگری، نقش عایشه در تاریخ اسلام، ترجمه عطا محمد سردارنیا، محمد صادق نجمی و هاشم هریسی، ج 3، چ 4، مجمع علمی اسلامی، تهران، 1368، ص 198. "عایشه می‌گفت: "اگر چنان نبود که از هر چه جلوگیری کردیم به نتیجه‌ای بدتر از آن منجر شد، از کشته شدن حجر نیز جلوگیری کرده بودیم...". طبری، پیشین، ج 7، ص 2846.

(۳) رجوع شود به ابراهیم بن محمد ثقفی، همان، صص 474 - 475. و حاتم قادری، همان، ص 94.

(۴) یعقوبی، همان، ج 2، ص 152.

(۱) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 3. و سیوطی، همان، ص 188.

(۲) رجوع شود به طبری، همان، ج 6، ص 2345. "معاویه در سال 41 به شام بازگشت و خبر یافت که سرکش روم با سپاهیان بسیار و مردمی انبوه راه جنگ را در پیش گرفته است. پس ترسید که او را از آنچه به تدبیر و رسیدگی آن نیازمند است بازدارد و کس نزد وی فرستاد و بر صد هزار دینار با او صلح کرد و معاویه نخستین کسی بود که با رومیان صلح نمود و صلح او با ایشان در آغاز سال 42 بانجام رسید". یعقوبی، همان، ج 2، صص 144 - 145.

(۳) خلافت عبدالله بن زبیر و امارت مختار بن ابی عبید.

(۴) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 101.

(۵) رجوع شود به مطهر بن طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، ج 6، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ج 6، ص 7. (زاین پس این مؤلف به صورت مقدسی یاد می‌شود).

(۶) "چون شش سال از خلافت عثمان سپری شد، مردم از او بدگویی کردند و کسانی درباره او به سخن آمدند". یعقوبی، همان، ج 2، ص 69.

ابی قحافه) لیکن سوگند به خدا، گویی با فرزندان شمایم. آن هنگام که بر در خانه‌های ایشان (مهاجران) ایستاده‌اند، آب می‌طلبند و به آنان داده نمی‌شود.... پس ابابکر - رضی الله عنه - گفت: "آیا بیم آن از من داری ای حباب؟" و حباب گفت: "از تو هراسی ندارم، بلکه از آنی می‌هراسم که پس از تو خواهد آمد." ابوبکر - رضی الله عنه - گفت: پس چون این‌گونه شد و دیدی آنچه را نمی‌پسندیدی، پس در آن هنگام زمام امور را به دست گیر." و حباب گفت: "هیئات ای ابوبکر، چگونه چنین شود هنگامی که من و تو رفتیم؟ بعدها، گروه دیگری ما را می‌آیند که بر فرزندانمان ظلم و ستم روا می‌دارند و یاری‌دهنده خداست."⁽¹⁾

خلیفه اول اموی با بهره‌برداری از اشتیاق عمومی به استقرار امنیت و یأسی فراگیر از اصلاح انحرافات و با همراهی پاره‌ای از صحابه و تابعین عافیت طلب و قدرت پرست و با تکیه بر ناآگاهی توده‌هایی که بعد مکان و زمان آنان را از حقایق آموزه‌های اسلامی و وقایع عصر پیامبر(ص) و شیخین دور نگاهداشته بود⁽²⁾ و در نهایت با به‌کارگیری ماهرانه دو حربه ارباب و تطمیع، توانست پایه‌های حکومت بنی‌امیه را که قریب 90 سال به طول انجامید (41 - 132هـ) مستحکم نماید. معاویه بن ابوسفیان به دستیابی بر مسند جانشینی پیامبر اسلام(ص) و پیروزی سیاسی بر رقبای علوی خود قانع نبود؛ وی اولین خلیفه‌ای بود که به صراحت خود را "خلیفه الله" اعلام نمود و بدین ترتیب با دور زدن رسول الله(ص) مشروعیت جایگاه خود را نه از طریق پیامبر(ص) که به دلیل جانشینی خدا بر زمین بیان می‌داشت⁽³⁾ و بدین گونه او و غالب خلفای بعد از او اعم از اموی و عباسی سادگی رابطه مؤمنین و امیرشان در عهد خلفای راشدین

(۱) "أستكونني وقد فعلتم ما فعلتم؟ أما والله وكأني بأبنائكم وقد وقفوا على أبو ايهم يسألون الناس الماء فلا يسقون). قال فقال أبو بكر - رضی الله عنه - (و منى تخاف ذلك يا حباب؟) فقال: (اني لست أخاف منك، ولكن أخاف من يأتي من بعدك). قال أبو بكر - رضی الله عنه -: (فاذا كان ذلك، و رأيت مالاتب، فالأمر في ذلك الوقت اليك). فقال الحباب: (هيئات يا أبابكر. من أين يكون ذلك، اذا مضيت أنا و أنت و جاءنا قوم من بعد يسومون أبناءنا سوء العذاب والله المستعان). ابی عبدالله محمد بن عمر واقدالو اقدی، كتاب الردة، قدم له و حققه و علق عليه و وضع فهرسه محمود عبدالله ابوالخير، عمان: دارالفرقان، ۱۴۱۱هـ.ق. ۱۹۱۱ م. ص 72. (زاین پس این مؤلف به صورت واقدی یاد می‌شود).

(۲) مسعودی نمونه‌های شگفتی از میزان ناآگاهیهای توده مردم آن عصر به ویژه شامیان نقل می‌کند. رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، صص 35 - 39.

(۳) "معاویه اولین کسی است که در اشاره به خود و با آوردن پسوند "الله" خود را خلیفه الله می‌نامد." حاتم قادری، همان، ص 65.

را برهم زده و آن را به ارتباط رعیت و پادشاه تبدیل نمودند.⁽¹⁾ معاویه با اغتشاش عظیمی که در احادیث با هدایت و حمایت پنهان و آشکار از جاعلین حدیث پدید آورد⁽²⁾ و آلودن محراب و منبر به سب علویان به ویژه خلیفه چهارم راشد، علی بن ابی طالب،⁽³⁾ در باورمند نمودن خصومت‌های شخص خود و طایفه‌اش تلاش نمود و با توجه به در اختیار داشتن منابر جمعه و جماعت تا اندازه‌ای توفیق یافت. در تاریخ جوامع اسلامی، اظهار و ابرام در محبت به خلفای اموی حتی یزید بن معاویه⁽⁴⁾ و به ویژه معاویه بن ابوسفیان، شعار تسنن ناهمسازگرا و ستیزه‌جو درآمد؛⁽⁵⁾ برخلاف اظهار عشق و علاقه به اهل بیت پیامبر(ص) به ویژه علی بن ابی طالب(ع) که وجه بارز تسنن همسازگرا و وحدت‌طلب بوده است.⁽⁶⁾ خلافت اموی زایدۀ تفرقه و فتن بود - زیرا که بدیهی است چنانچه خلیفه سوم راشد به جای آن که در شورش و بلوا به قتل

(۱) "و سعید بن مسیب می‌گفت: خدا معاویه را چنین و چنان کند چه او نخستین کسی است که این امر را به صورت پادشاهی بازگرداند." یعقوبی، همان، ج 2، ص 166.

(۲) رجوع شود به سید مرتضی عسگری، همان، ج 3، صص 265 - 272.

(۳) رجوع شود به طبری، همان، ج 7، صص 2748 - 2749، و مسعودی، همان، ج 2، صص 18 و 30. و یعقوبی، ج 2، صص 152 و 162 - 163 و 170. ".... سب همگانی بر علی (ع) که امویان پنجاه سال تمام در زمان معاویه و یزید و معاویه دوم و مروان حکم و عبدالملک مروان و ولید و سلیمان بن عبدالملک مردم را بدان مجبور می‌کردند." کامل مصطفی الشیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکواتی قراگزلو، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ج 2، 1374، ص 49. جای اشاره است که معاویه بن یزید نقشی در این بد سگالی نداشت. رجوع شود به یعقوبی، ج 2، ص 195 - 196.

(۴) دوران خلافت یزید بن معاویه (60 - 64 هـ.ق) کوتاه و رسا (قلّ و دلّ) چنین توصیف شده است: "سعید بن مسیب سالهای یزید بن معاویه را بد میمنت می‌نامد. در سال اول حسین بن علی و اهل بیت پیامبر خدا را کشت و در سال دوم حرم پیامبر خدا مباح شمرده شد و حرمت مدینه پامال گردید و در سال سوم خونها در حرم خدا ریخته شد و کعبه را سوزاندند." یعقوبی، همان، ج 2، ص 194.

(۵) رجوع شود به ابن اثیر، همان، ج 8، ص 273 و ج 9، ص 418. و ابی بکر بن العربی، همان، صص 162 - 222، (متن کتاب نمونه جالبی از سلف تسنن ناهمسازگرا، و تعلیقات آن از محب‌الدین الخطیب نمونه جالب معاصر آن می‌باشد) و آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة في الاسلام، نقله الى العربية محمد عبدالهادی ابوریده. الطبعة الرابعة، مكتبة الحانجي، القاهرة، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۳۸۷ هـ.ق / ۱۹۶۷ م، ج ۱، صص ۱۲۱، ۱۲۳ و ۱۲۸ - ۱۳۱. و جوئل ل. کرم، احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی تهران، تهران، 1375، صص 104، 108 و 109.

(۶) در صفحات آتی شواهد متعددی از اظهار عشق و علاقه و همدلی پاره‌ای از پیشوایان بزرگ اهل سنت نسبت به علویان آورده خواهد شد.

می‌رسید، به مرگ طبیعی وفات می‌یافت، تنها نامزد مطرح خلافت علی بن ابی طالب (ع) بود و دورترین فرد از این مسند فرزند ابوسفیان⁽¹⁾ - و ماهیتاً نمی‌توانست حامی و مجری روح شریعت و ارزشهای اصیل اسلامی باشد (به استثنای دوران کوتاه خلافت عمر بن عبدالعزیز که نظر به اهمیت آن در این پژوهش، اشارتی مبسوط‌تر بدان خواهد شد.) و به دیگر تعبیر امپراطوری عرب را بر ویرانه‌ها و مجموعه‌های نظام نو اسلامی پایه‌گذاری کرد و یا به تعبیر علی‌الوردی⁽²⁾ "دین برابری که محمد بن عبدالله آورد همراه با علی بن ابی طالب در آرامگاه وی به خاک سپرده شد".⁽³⁾ رویدادهایی چون واقعه کربلا، واقعه حرّه و سنگ و آتش باران کعبه صدماتی عمیق و ترمیم‌ناپذیر بر پیکره امت اسلامی وارد آورد. قاضی ابوبکر بن عربی (متوفای 543 هـ.) در کتاب "العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلی الله علیه و سلم" که گویی هدفی از تألیف آن جز تبریر و تنزیه بنی امیه نداشته است و علی‌رغم آنکه قیام حسین بن علی (ع) علیه یزید ابن معاویه را محکوم می‌نماید درباره واقعه کربلا چنین می‌گوید: "یا أسفاً علی المصائب مرة، و یا أسفاً علی مصیبة الحسین ألف مرة. و ان بوله یجری علی صدر النبی صلی الله علیه و سلم، و دمه یراق علی البوغاء"⁽⁴⁾ و لا یحقن ینا لله و یاللمسلمین".⁽⁵⁾ اصل اخوت اسلامی از اقدامات امیرانی چون زیاد ابن عبید (زیاد ابن ابیه: زیاد ابن ابوسفیان؟!)⁽⁶⁾، عبیدالله بن زیاد، مسلم بن عقبه⁽⁷⁾ و حجاج ابن یوسف ثقفی که مقام خلیفه

(۱) "ابوسعید از عبدالرحمن بن ابی از عمر (ابن خطاب) نقل کرده که گفت: "تا وقتی یک تن از حاضران جنگ بدر زنده است، حکومت از آنان نباید خارج شود و پس از آنان تا وقتی یک تن از اهل جنگ احد زنده است، دیگران را از حکومت سهمی نیست و ... و بردگان آزاد شده و اولاد آنان و تسلیم شدگان روز فتح هیچ‌یک شایسته زمامداری نیستند." راضی آل یاسین. همان. ص 345.

(۲) علی الوردی مؤلف وعاظ السلاطین؛ این کتاب با این ویژگیها به فارسی درآمده است: نقش وعاظ در اسلام، ترجمه محمد علی خلیلی، بی تا.

(۳) عبدالهادی حائری، همان، ص 14.

(۴) البوغاء: التراب النائم = خاک نرم.

(۵) ابی بکر ابن العربی، همان، ص 228.

(۶) استلحاق زیاد به ابوسفیان از بدعتهای مشهور معاویه می‌باشد. رجوع شود به یعقوبی، ج 2، صص 146 - 147 و سیوطی، همان، ص 196.

(۷) مسلم بن عقبه فرمانده سفاک یزید بن معاویه در واقعه حره. رجوع شود به طبری، همان، ج 7، صص 3099 - 3119. او پس از فجایع مدینه تا آنجا منفور مردمان شد که چون در راه مکه مرد (64 هـ) مردم جنازه از گوردار آورده شده‌اش را سنگباران نمودند. یعقوبی، همان، ج 2، ص 1091.

(عبدالملک بن مروان) را از مقام انبیاء و ملائکه برتر می‌دانست⁽¹⁾ و حرمت مؤمنان یا حقوق افراد جامعه را به هیچ می‌انگاشت، بی‌معنی گردیده بود. حسن بصری عالم و عارف قرن اول هجری در توصیف یکی از ایشان چنین می‌گوید: "اگر هر امتی افراد شریر و پلید خود را به صحنه آورند و ما هم حجاج را به صحنه آوریم در این رقابت ما برنده خواهیم شد".⁽²⁾

مذاهب اسلامی که با رویدادهای سیاسی وجود خود را اعلام کرده بودند و در ابتدا بیشتر نشانه‌های حزبی سیاسی را داشتند تا مذهبی فقهی یا کلامی، در محیطی سیاست‌زده و خصم‌آلود با شتاب، روند قوام‌گیری خود را که کمابیش برای مذاهب بزرگ و ماندگار تا قرن سوم هجری به طول انجامید، می‌پیمودند و تحت تأثیر شرایط زمان و مکان و اندیشه‌های نو به توالد و تناسل می‌پرداختند. شیعه و خوارج کمابیش شاکله‌ای قابل تشخیص داشتند و لکن بیشتر توده مردم یا "جماعت" در آن فضای پرابهام و ستیز تلاش می‌داشتند با تمسک به "سنت" برای خود گریزگاهی معنوی بیابند. در آن روزگار فتنه‌خیز، برای ایشان امروز از فردا بهتر و دیروز از امروز و روزگار پیامبر(ص) و شیخین بهترین روزگاران که روز به روز از ایشان دور و دورتر می‌شد⁽³⁾ و بر این منوال هر نسلی بر روزگار نسل پیش از خود غبطه می‌خورد. امویان تلاش داشتند که با سوءاستفاده از سردرگمی توده‌ها آنان را به مذهب سیاسی خود که از آن تحت عنوان عثمانیان (عثمانیه)، سفیانیه، نواصب و... یاد می‌شود⁽⁴⁾ و مهم‌ترین شاخصه آن

(۱) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 149. و حاتم قادری، همان، ص 65.

(۲) محمد مسجد جامعی، همان، ص 203.

(۳) رجوع شود به حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ 3، انتشارات خوارزمی، تهران، 1372، ص 51. شایان ذکر است این اثر ترجمه دیگری نیز به فارسی دارد که آن نیز مورد بهره‌برداری قرار گرفته است: حمید عنایت، تفکر سیاسی در اسلام، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: انتشارات امیرکبیر، 1362.

(۴) مسعودی افراد و گروههایی را که پس از قتل عثمان بن عفان از بیعت با علی ابن ابی طالب (ع) امتناع ورزیدند و یا بعدها نسبت به علی (ع) و علویان مواضعی ناملاپم داشتند، عثمانی می‌خواند. رجوع شود به مسعودی، همان، ج 1، صص 709 - 710 و ج 2، ص 596. راجع به "عثمانیه" و "سفیانیه" رجوع شود به و. و. بارتولد، خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1377، صص 18 - 19. بارتولد با قاطعیت فرقه عثمانیه و سفیانیه را در روزگار بنی امیه با اهل سنت و جماعت یکی شمرده است و به نظر می‌آید این ادعا جای تأمل دارد. زیرا چنانچه عثمانیه و سفیانیه را شیعیان و حامیان امویان معنی کنیم نمی‌توان تمامی مسلمانان غیر شیعی و غیر خارجی را در آن عهد عثمانی و سفیانی شمرد و مهمترین دلیل آنکه مخالفت با امویان چه در عرصه اندیشه و چه در میدان مبارزه مسلحانه به شیعیان و خوارج محدود نمی‌شد.

عداوت با اهل بیت پیامبر (ص) به ویژه علی بن ابیطالب (ع) بود، درآوردند و همان‌گونه که اشاره شد، تا اندازه‌ای نیز توفیق پیدا نمودند و لکن جمهور این جماعت اگرچه نامتأثر از تبلیغات امویان نماند اما به مذهب ایشان نیز درنیامد؛ به ویژه در حجاز و عراق که بیشترین صحابه، تابعین و بعدها علما را در خود جای می‌داد و گفت و شنودهای درون مساجد و خانه‌ها با آن چه از منابر اعلام می‌شد، یکی نبود. و از همین روست که بیرون از دایره نفوذ علویان و خوارج در میان جماعت نیز شاهد اعتراضات و قیامهایی علیه سلطه امویان می‌باشیم؛^(۱) مانند شورش مدینه که منجر به واقعه حره شد (سال 62 هـ.ق) و قیام عبدالله ابن زبیر که برای برهه‌ای کوتاه نظام خلافت را دوباره نمود (از 61 تا 73 هـ.ق) و چنانچه رهبری قیام از تدبیری بیشتر برخوردار بود، احتمال بسیار می‌بود که خلافت اموی در همان سالها پایان پذیرد.^(۲) در نهایت می‌توان گفت که بیش از هر چیز تباه‌کاریهای خلفای اموی که اوج آن واقعه عاشورا بود (61 هـ.ق) قیام و شهادت زید بن علی بن حسین (ع) (121 هـ.ق)^(۳) و یحیی بن زید (125 هـ.ق)، تبلیغات شیعیان و خوارج، آموزه‌های عالمان آخرت طلب و زاهدان دنیا فروش،^(۴) ورود

(۱) "یکی از گروههای مخالف بنی امیه گروه پرهیزکاران مسلمان بودند که با شیعه و خوارج ارتباط نداشتند. فقیهان و قاریان قرآن و یاران پیغمبر و اعیان آنها جزو این گروه بودند که حکومت اموی را دشمن داشتند و بسیاری از آنها بر ضد امویان شورش کردند". حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، 3 ج، 4، انتشارات جاویدان، تهران، 1360، ج 1، ص 432.

(۲) طبری می‌نویسد که اوضاع آن قدر به زیان امویان و به نفع ابن زبیر بود که حتی مروان هم می‌خواست با ابن زبیر بیعت کند که به وسیله عبیدالله بن زیاد بازداشته شد. طبری، پیشین، ج 7، ص 3170. باین حال عبدالله بن زبیر آن گونه که باید از آشفتگی که پس از مرگ یزید بن معاویه به سود او پیش آمده بود استفاده نمود: "مروان بن حکم به حصین بن نمیر که سرگرم جنگ با ابن زبیر بود، نوشت: آنچه پیش آمده است (مرگ یزید) تو را نترساند و کار خود را دنبال کن. لیکن خبر به ابن زبیر رسید و در میان لشکر فاش گردید و روحیه سپاهیان ضعیف شد و حصین بن نمیر نزد ابن زبیر فرستاد که امشب در امان یکدیگر را ملاقات کنیم. شبانه ملاقات کردند و حصین بن نمیر به او گفت: یزید مرد و پسرش کودک است، اکنون میل داری تو را به شام برم چه در شام کسی نیست و با تو بیعت کنم و در آن صورت دو نفر درباره تو اختلاف نخواهند کرد؟ ابن زبیر با صدای بلند گفت: نه به خدایی قسم که جز او خدایی نیست مگر آنکه به جای اهل حره مانندشان از مردم شام کشته شود. حصین به او گفت: کسی که تو را خردمند پنداشته است (خود احمق است) من آنچه را به نفع تو است پنهانی می‌گویم و تو آنچه را به زیان من است، ناآشکارا به من می‌گویی سپس بازگشت." یعقوبی، همان، ج 2، صص 193 - 194. رجوع شود به طبری، همان، ج 7، صص 2094، 3124 - 3125.

(۳) به قولی 122 هـ.ق.

(۴) رجوع شود به سیوطی، همان، ص 199. "در محافل دینی اهل تسنن سوءظن و خصومت شدیدی نسبت به

اندیشه‌های نو در جوامع اسلامی و رواج کنکاش در مباحث کلامی به ویژه راجع به عقل، عدل، جبر و اختیار، رویگردانی معاویه بن یزید از خلافت^(۱) و تبرای وی از اعمال پدر و جدش،^(۲) دوران خلافت عمر بن عبدالعزیز که الگویی متفاوت از پیشینیان و پسینیان خود در میان خلفای اموی (و عباسی) ارائه نموده^(۳) و حتی تغییر ذائقه شامیان را نیز موجب گردیده بود،^(۴) از توفیق کامل بنی امیه در تحمیل تمایلات طایفه‌ای خود بر مذهب اکثریت یا جماعت اهل سنت، و جماعت، جلوگیری نمود. امویان بیشتر به پادشاهان عرب می‌مانستند تا خلفای اسلام، احمد امین در ضحی الاسلام این دولت عربی را^(۵) چنین معرفی می‌کند:

"حقیقت این است که رژیم اموی یک رژیم اسلامی نبود که در آن مساوات انسانی... برقرار باشد.... حکومت اموی صرفاً یک حکومت عربی بود و کارگزاران آن فقط نوکران عرب بودند.... در این رژیم فقط عربها با خلق و خوی جاهلی و نه اسلامی، سیادت و آقایی داشتند."^(۶)

سلطنتی عربی برآمده از دل نظام قبیله‌ای عرب که خواهی نخواهی بیشتر در حال و هوای عربیت جاهلی بود تا چارچوبهای اسلامی. از این روست که رقابتهای و نزاعهای قبایلی عرب پیش از اسلام دوباره جان می‌گیرد و گویی فصلی تازه از ایام العرب آغاز می‌گردد. رقابتهای خونین

خلافت بروز کرده بود و بسیاری از رهبران دینی سنی مذهب اگرچه از اصل حکومت که تبلوری از وجود اجتماع مسلمانان بود حمایت می‌کردند اما سیاستهای اداری و نظامی، تافخر به اقتدار سلطنتی و مداخلات ناشی از ملاحظات سیاسی در امور دینی همگی از جمله مواردی بود که آنان رانسبت به حکومت ناخشنود می‌کرد". ایرا ماروین لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم، ترجمه محمود رمضان‌زاده، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، 1376، ص 114. و حسن ابراهیم حسن، همان جا.

(۱) رجوع شود به طبری، همان، ج 7، ص 3158. و مسعودی، همان، ج 2، صص 77 - 78.

(۲) یعقوبی، همان، ج 2، صص 195 - 196.

(۳) رجوع شود به و.و. بارتولد، همان، ص 41.

(۴) "خليفة مسلمانان (وليد بن يزيد ياوليد دوم، 125 - 126 هـ.ق) که اوقات خود را با ساز و نوش می‌گذراند عاقبت در نتیجه شورش مردمی که سستی رأی او و بی‌اعتنائیش را به امور دین نمی‌پسندیدند و او را به زندانه متهم می‌کردند و رفتار عمر بن عبدالعزیز را هنوز به خاطر داشتند، به قتل رسید". غلامحسین صدیقی، جنبشهای دینی ایران در قرنهای دوم و سوم هجری، ج 2، پازنک، تهران، 1375، ص 61.

(۵) حسن ابراهیم حسن، همان، ج 1، ص 430.

(۶) محمد رضا افتخار زاده، بررسی انتقادی نهضتهای ملی - تاریخی ایران، شعوبیه ناسیونالیسم ایرانی، دفتر نشر

معارف اسلامی، قم، 1376 ص 74.

قحطانی - عدنانی یا مضرى - یمانی و این بار با نام قیسی - یمانی⁽¹⁾ در تمامی عصر اموی و بخش قابل ملاحظه‌ای از عصر عباسی رویداد آخرین بود. "تا آنگاه که عنصری دیگر (نژاد ترک) در دولت عباسی پدید شد و این کشمکش ضعیف شد و سپس پایان یافت."⁽²⁾ اوج نقش آفرینی ستیزهای قبیله‌ای در عصر اموی نبرد مرج راهط (64 هـ) بود که خود آغازی بود بر تشدید این خصومتها.⁽³⁾ "خلفای اموی آتش اختلاف قبایل یمنی و مضرى را دامن می‌زدند و گاهی به قیسیان و زمانی به یمنیان می‌پیوستند."⁽⁴⁾ حکمرانان اموی، از سر چاره‌اندیشی یا ناچاری - بسته به میزان قوت و ضعف هر یک - از کشاکش بین قبایل برای حفظ اقتدار یا موقعیت خود سود می‌جستند. لکن این وضعیت، منحط‌ترین نوع ناهمسازگری جاهلی را مجدداً در جهان اسلام احیاء نمود.

بدیهی است خصیصه قومیت‌گرایی امویان که از ماهیت غیر دینی غالب بر خلافت اموی سرچشمه می‌گرفت به دامن زدن بر اختلافات تیره‌های عرب با یکدیگر محدود نبود و دامنه آن علاوه بر طوایف و قبایل عرب، دیگر اقوام، عرقها و نژادها را نیز فرا می‌گرفت. تفاخر به عربیت و تحقیر اعاجم که بیشترین مصداقش در آن روزگار ایرانیان بودند از ویژگیهای بارز عصر اموی است و تأثیرات آن و واکنشهای مقابل آن تا سده‌ها پس از پایان کار ایشان به ویژه در عصر عباسی در دنیای اسلام بماند.

ایرانیان آن عصر را در چگونگی مناسباتشان با حاکمیت می‌توان به سه دسته تقسیم نمود: "دسته‌ای که به دل خواه و ایمان کامل، تعلیم اسلامی را پذیرفته و به دین اسلام گرویده بودند و دسته دیگر که به سبب فرار از جزیه و خراج و تحصیل اعتبار و آسایش، خود را مسلمان نشان می‌دادند و در واقع نه به دین پیشین بودند و نه به دین تازه و بخشی دیگر که عده ایشان درین دوره (عصراموی) بسیار بود به دین نیاکان خود مانده بودند"⁽⁵⁾ و کمابیش هر سه دسته از

(۱) سید جعفر شهیدی، قیام حسین(ع)، 1378، ج 24، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1378، ص 73.

(۲) همان جا.

(۳) رجوع شود به طبری، پیشین، ج 7، صص 3163 - 3172، و نیز صص 3126 - 3163 از همان مأخذ، تصاویری از رقابت‌های خشونت بار قبیله‌ای را ترسیم می‌نماید. و مسعودی، همان، ج 2، صص 100 - 101. و حسن ابراهیم حسن، همان، ج 1، صص 356 - 357.

(۴) حسن ابراهیم حسن، همان، ج 1، ص 426. و رجوع شود به همان مأخذ، صص 424 - 430. و سید جعفر شهیدی، همان، صص 69 - 78.

(۵) غلامحسین صدیقی، همان، ص 41.

امویان ناراضی بودند: "دسته اول از عدم اجرای شرایع و تعالیم دین دلتنگ و ناخشنود بودند. دسته دوم، بدان گونه که می‌خواستند با ایشان معامله نمی‌شد. عرب با ایشان با سروری و بزرگی رفتار می‌کردند و از امتیازات اجتماعی آن طور که خود بهره‌مند می‌شدند به ایشان نصیب نمی‌دادند و این امر سبب نارضائی ایشان بود. اما دسته سوم، پیوسته منتهز فرصت برای استخلاص و رهایی از حکم غالبان بودند."⁽¹⁾ دولت اموی علی رغم آنکه به بدویت عربی موصوف است⁽²⁾ در اشتیاق شبیه‌سازی به امپراطوریهای سلف خود⁽³⁾ با شتاب از ارزشهای محوری عصر پیامبر(ص) و خلفای راشدین دور می‌شد. نظامی که روزگاری امیری ساسانی از مشاهده ساده‌زیستی خلیفه آن به شگفتی درمی‌آمد،⁽⁴⁾ به جایی رسیده بود که یکی از امرای خلیفه عایدات سجستان و سیستان را برای مخارج مطبخش کافی نمی‌شمرد.⁽⁵⁾ "بار تسلط عرب کم‌کم بر ایرانیان سنگین‌تر می‌شد و منظور دینی عرب با اغراض شخصی و حکومت قوم غالب بر مغلوب و تحقیر مردم غیر عرب و استفاده از زحمت تابعان تبدیل می‌گشت."⁽⁶⁾

موالی یا ایرانیان مسلمان که تحت ولایت یکی از خاندانهای عرب درآمد بودند⁽⁷⁾ به ویژه موالی ساکن عراق، بیش از پیش از دیگر هم‌میهنان خود، با ارزشها، قوانین و مقررات اسلامی، راه و روش پیامبر(ص) خلفای راشدین و خلفای اموی و گروه‌بندیهای مسلمانان عرب آشنا شده و چیزی نگذشت که بسیاری از ایشان تحت تأثیر عواملی مانند جایگاه اجتماعی پیشین،

(۱) همان مأخذ، صص 41 - 42.

(۲) جاحظ بصری، م. 255 هـ می‌نویسد: "دولت بنی عباس ایرانی و خراسانی ولی دولت بنی امیه عرب بدوی است." جاحظ بصری، البیان و تبیین، تحقیق عبدالسلام هارون، قاهره: 1906 م، ج 3، ص 206. به نقل از غلام رضا صاف پور، روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (مؤسسه انتشارات فرانکلین سابق)، تهران، 1359، ص 56.

(۳) رجوع شود به ایرا ماروین لاپیدوس، همان، صص 110 - 111. بیت ذیل از یزید بن ولید عبدالملک ملقب به یزید ناقص، خلیفه اموی، م. 126 هـ. گویای قرابت خلافت اموی به هر چیز غیر از پیامبر اسلام(ص) و خلفای راشدین است: "أنا ابن کسری و أبی مروان و قیصر جدی و جدی خاقان"، سیوطی، همان، ص 252.

(۴) هرمزان، رجوع شود به طبری، همان، ج 5، صص 1900 - 1901.

(۵) امیه بن عبدالله عامل عبدالملک بن مروان در خراسان. رجوع شود به طبری، همان، ج 8، ص 3656.

(۶) غلامحسین صدیقی، همان، ص 41.

(۷) برای آگاهی بیشتر از نظام حقوقی "ولاء" در میان عرب پیش و پس از اسلام، رجوع شود به جمال جوده، الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالی فی صدر الاسلام، دارالبشیر للنشر و التوزیع، عمان، ۱۹۸۹ م.

قابلیتهای فردی، باورهای جدید و با شرایط روز، به خدمت حاکمیت اموی درآمده یا به گروههای مخالف آن مانند خوارج یا شیعیان پیوستند. یعقوبی می‌نویسد:

"و دسته‌ای از موالی (عجمها) زیر فرمان ابوعلی کوفی مولای بنی حارث ابن کعب (در دوران خلافت معاویه در عراق) خروج کردند و اینان نخستین دسته‌ای از خوارج بودند که موالی در آن خروج کرده بودند. پس مغیله مردی از بجیله را بر سر ایشان فرستاد و در بادوریا با هم روبرو شدند. پس بجلی آنان را فریاد زد که ای گروه عجمها، این عرب است که به نام دین با ما نبرد می‌کند. شما را چه می‌شود؟ پس بر او فریاد زدند که ای جابر، انا سمعنا قرآنا عجبا یهدی الی الرشد فأمنا و لن نشکرک برینا احدا⁽¹⁾" همانا ما قرآنی شگفت را شنیدیم که به سوی راستروی رهبری می‌کند. پس ایمان آوردیم و هرگز کسی را با پروردگار خویش انباز نگیریم." و خدا پیامبر ما را برای همه مردم برانگیخته و او را از هیچ کس دریغ نداشته است. پس (بجلی) با آنان نبرد کرد تا ایشان را کشت⁽²⁾.

اما فارغ از وابستگیهایی که به آن اشاره شد و به عبارتی دیگر، محیط بر تمامی آن پیوستگیها، ناشایست‌کاریها و بیدادگریهای مضاعف مادی و معنوی حاکمیت اموی، نسبت به اتباع غیرعرب نظام خلافت، موجب پدیدآیی نهضتی موسوم به شعوبیه⁽³⁾ شد. "از جمله انحرافهای جامعه اسلامی آن روز دوری از اصل برادری و همسازگرایی و گرایش سخت به اختلاف نژادی و جدایی عرب و غیرعرب بود. در واپسین دهه‌های حکمرانی امویها بود که نطفه ناسازگاریهای عقیدتی، نژادی و قومی رو به گسترش نهاد که در تاریخ اسلام جنبش شعوبی نام گرفته است. این جنبش که واکنش فراگیر و دیرپای ایرانیان و دیگر مسلمانان غیرعرب در برابر برتری جوییهای عربها بر آنها بود تا چند سده همچنان به درازا کشید و اثراتی ژرف در باورهای مذهبی، سبکهای ادبی، امور اجتماعی و سیاسی جامعه‌های اسلامی گذاشت و ناهمسازگری مسلمانان را بیش از پیش دامن زد." ⁽⁴⁾ ماهیت، فرآیند، عمق، عمر، عرصه‌ها، تأثیرات و بازتابهای

نهضت شعوبیه توجه بسیاری از اندیشمندان و پژوهشگران قدیم و معاصر را به خود جلب نموده است.⁽¹⁾ نهضت شعوبی در ابتدا جنبشی بود با مطالبات عدالت طلبانه در چارچوب آرمانهای اسلامی در میان مسلمانان ایرانی (= موالی) که دیگر موالی مانند نبطیها، ترکها، رومیها، زنگیها، حبشیهها، صقلیها و.... نیز در آن شرکت داشتند⁽²⁾ و حتی مسلمانان عرب بیزار از راه و رسم دولت اموی نیز با آن همدلی و همراهی می‌کردند. شعوبیه در این مرحله به "اهل تسویه" موسوم است⁽³⁾ اما این نهضت در فرایند پیچیده خود به تدریج از مساوات‌طلبی به برتری جویی قومی استحاله یافت و در تجاوب به تفاخرات عربی و تحقیر اعاجم به ویژه ایرانیان به ستیز با عربیت پرداخت و این ستیز از پیشینه، عادات و آداب عرب آغاز شد و تا حاکمیت و حتی زبان عرب پیش رفت. شعوبیان را در این مرحله "اهل تفضیل" می‌خوانند،⁽⁴⁾ اما جناحهایی از شعوبیه از این مرحله نیز تجاوز کرده و با هر آنچه از عرب آمده بود و از آن جمله دین پیامبر عربی (ص) یعنی اسلام، ستیز کردند. "شاید دشمنی آنان ناشی از تعصب باشد زیرا تمامی کسانی که در اسلام شک برده‌اند از روی عقاید شعوبیه با اسلام دشمن شدند چرا که هر کس از کسی متنفر باشد از آنچه هم که بدان کس انتساب دارد، متنفر می‌شود. از عرب متنفر هستند از جزیره العرب نیز بیزارند و با این تنفر که روز به روز شدت می‌یابد از اسلام خارج می‌شوند، زیرا دین اسلام به عرب منتسب است."⁽⁵⁾

عبارت فوق از جاحظ که ظاهراً علی‌رغم ادعایش مبنی بر پرهیز از تعصبات قومی از حامیان

(۱) از آن جمله‌اند: ابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ (م. 255 هـ.ق.) در "البیان و التبیین"، "الرسائل" (رسائل الجاحظ)، "الحيوان". ابن عبد ربه الاندلسی (متوفی. 159 هـ.ق.) در "العقد الفريد"، حمزة بن حسن الاصفهانی (متوفی بعد 350 هـ.ق.) در "سني ملوك الارض و الانبياء" (= تاريخ پیامبران و شاهان). ابوالفرج اصفهانی (متوفی 356 هـ.ق.) در "الاغانی". راغب الاصفهانی (م. 502 هـ.ق.) در "محاضرات الادب". محمد حسین. در "الهجاء و الهجاءون فی صدر الاسلام". خير الله طلفاح در "الشعوبية عدوالعرب الاول". احمد امين در "ضحی الاسلام". ادوارد براون در "تاريخ ادبی ایران". برتولت اشپولر در "جهان اسلام". فن گوستاو گرونباوم در "اسلام در قرون وسطی". حسینعلی ممتحن در نهضت شعوبیه، جلال‌الدین همایی در شعوبیه، محمودرضا افتخارزاده در "بررسی انتقادی نهضتهای ملی - تاریخی ایران" و....

(۲) محمودرضا افتخارزاده، همان، ص 73.

(۳) غلام رضا انصاف پور، همان، ص 52 - 53 و ابوالفضل نبئی، نهضتهای سیاسی مذهبی در تاریخ ایران (از صدر اسلام تا عصر صفوی)، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، 1376، ص 74.

(۴) غلامرضا انصاف پور، همان، ص 54 و ابوالفضل نبئی، همان جا.

(۵) جاحظ، کتاب الحيوان، ج 7، ص 68. به نقل از غلامرضا انصاف پور، همان، ص 58.

(۱) قرآن کریم: س 72 ی 1 - 2.

(۲) یعقوبی، همان، ج 2، ص 149.

(۳) شعوبیه نام و آرمان خود را در مرحله مساوات‌طلبی و پیش از افراط، وامدار قرآن کریم، سوره حجرات، آیه 13 بود.

(۴) عبدالهادی حائری، همان، صص 14 - 15. و ایضاً توضیحاتی قریب به همان مضمون در: سید احمد موثقی، همان، ص 170.

عروبت شناخته می‌شود،⁽¹⁾ اگرچه قابل تعمیم نیست اما عاری از حقیقت و فاقد مصداق نیز نمی‌باشد. عرصه‌های ستیز شعوبیه با حمیت عربی بسیار متنوع بود و از فرش تا عرش، از میادین رزم تا محافل بزم و از شعر و تاریخ و موسیقی تا حدیث و فقه و کلام، تمامی عرصه‌های فرهنگ را در برمی‌گرفت. به نظر می‌آید در میزان تأثیر و شعاع نفوذ نهضت شعوبیه در تاریخ اسلام، گاه مبالغه‌هایی صورت گرفته است؛⁽²⁾ تا جایی که از قتل خلیفه دوم راشد⁽³⁾ و دست داشتن در شورش علیه خلیفه سوم راشد و قتل وی⁽⁴⁾ تا سقوط بغداد و قتل آخرین خلیفه عباسی بغداد معتصم بالله⁽⁵⁾ (656 هـ.ق) به شعوبیه نسبت داده می‌شود و گویی مانند ابو محمد مقریزی (متوفی 841 هـ.ق) که "منازعات خونین بین امویان و هاشمیان و در واقع کل تاریخ خلافت اسلامی پس از وفات پیامبر را المثنای کاملی از تاریخ بنی‌اسرائیل می‌شمارد،"⁽⁶⁾ تاریخ خلافت اسلامی عبارت است از مجموعه توطئه‌ها و ستیزهای شعوبیه و عربان و بعدها ترکان علیه یکدیگر.

اگرچه به این مبالغه‌ها تمکین نمی‌توان کرد، لیکن نقش ویرانگر شعوبیه به ویژه آن هنگامی که نقاب یکی از مذاهب اسلامی را بر چهره زده است در آلودن میراث فرهنگی مکتوب و شاید مهم‌تر از آن، میراث فرهنگی شفاهی مسلمانان به پیرایه‌های ناهمسازگرایانه و نفرت‌زا را از نظر دور نمی‌بایست داشت. «شعوبیه دست به اخبار و احادیث و تواریخ هم بردند و آنچه راجع به مطاعن عرب و محاسن عجم بود بیرون آورده، منتشر ساختند. به علاوه، همان‌طور که عربها احادیث و اخبار در فضیلت خود ساخته بودند شعوبیه نیز چیزها ساخته در کتب تاریخ و حدیث داخل کردند. این مناظرات و مجادلات باعث ایجاد یک نهضت مهم علمی و ادبی و فکری در فرق اسلامی گردید. و چنانچه خاصیت این نوع کشمکشهاست که قریح و اذهان به جوش و خروش افتد اما یک نتیجه عجیب پیدا کرد که هنوز محقق دقیق را به حیرت می‌اندازد و آن عبارت است از سلب اطمینان از قسمت مهمی از آثار تاریخی و ادبی و دینی که به هیچ وجه از آنها نتوان گذشت".⁽¹⁾ در کوران ناهمسازگریهای قومی، قبیله‌ای، مذهبی و طبقاتی این عصر، عمر بن عبدالعزیز در زمره بزرگترین رجال همسازگرا جای می‌گیرد.

1 - 3 - عمر بن عبدالعزیز؛ درنگی می‌بایست

دوران خلافت عمر بن عبدالعزیز (خلافت از 99 تا 101 هـ.ق) در عصر اموی و حتی عباسی پدیده‌ای شگفت و استثنایی بود.⁽²⁾ "عمر بن عبدالعزیز با دیگر خلیفه‌های بنی‌امیه تفاوت بسیار داشت؛ تا آنجا که بعضی مسلمانان خلافت او را در پیشانی آن قرن که بلامذهبی و استبداد و خون‌ریزی آلوده بود همانند خالی سفید می‌دانستند".⁽³⁾ تفاوت ماهوی وی با اسلاف و اخلافش در توصیفی رسا و زیبا چنین بیان شده است: "مثل عمر فی بنی‌امیه مثل مؤمن آل‌فرعون".⁽⁴⁾ پاره‌ای هشتمین خلیفه اموی را از مجموعه خلفای بنی‌امیه درآورده و او را خلیفه پنجم راشد شمرده‌اند⁽⁵⁾ و حتی "مهدی" خوانده‌اند⁽⁶⁾ و آورده‌اند که در دوران خلافت وی گرگها نیز با

(۱) محمودرضا افتخارزاده، همان، ص 87.

(۲) به عنوان نمونه رجوع شود به کتاب بررسی انتقادی نهضت‌های ملی - تاریخی ایران، شعوبیه، ناسیونالیسم ایرانی، از دکتر محمود رضا افتخارزاده.

(۳) رجوع شود به محمود رضا افتخارزاده، همان، ص 114 - 120. و غلام‌رضا انصاف‌پور، همان، ص 52. برخلاف نظریه اشاره شده پاره‌ای از پژوهشگران قتل خلیفه دوم را به اشرافیت عرب به رهبری امویان نسبت می‌دهند و بدین ترتیب در این نظریه فیروز ملقب به ابولؤلؤ، قاتل خلیفه دوم از فدایی شعوبی به عامل اموی تبدیل می‌گردد. رجوع شود به سید جعفر شهیدی، تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان، ج 11، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1370، ص 129 - 130.

(۴) رجوع شود به محمود رضا افتخارزاده، همان، ص 120. و باز برخلاف این نظریه، پاره‌ای از پژوهشگران قتل خلیفه سوم را بیش از هر چیز نتیجه توطئه بنی‌امیه به رهبری معاویه بن ابوسفیان برآورد می‌کنند؛ نمونه: ".... اساساً کشتن عثمان به دست خود بنی‌امیه بوده و بزرگان اصحاب پیغمبر (ص) معاویه را سبب اصلی قتل عثمان می‌دانستند و معتقد بودند که مؤاخذه و مطالبه خون عثمان باید از او به عمل آید و از او قصاص شود..."; محمد تقی شریعتی مزینانی و... همان جا ص 121. "و أخرج عن أبي الطفيل عامر بن وائلة الصحابي أنه دخل على معاوية فقال له معاوية: ألسنت من قتل عثمان؟ قال: لا، ولكني ممن حضره فلم ينصره. قال: نو ما منعك من نصره؟ قال: لم تنصره المهاجرون والأَنْصار. فقال معاوية: أما لقد كان حقّه واجباً عليهم أن ينصروه. قال: فما منعك يا امير المؤمنين من نصره و معك أهل الشام؟ فقال معاوية: أما طلبي بدمه نصرته له؟ فضحك أبو الطفيل ثم قال: أنت و عثمان كما قال الشاعر: لا ألفينك بعد الموت تُتدبني و في حياتي ماؤدعتني زاداً. سيوطي، همان، ص 200.

(۵) رجوع شود به غلام‌رضا انصاف‌پور، همان، ص 55.

(۶) حمید عنایت، همان، ص 52.

(۱) ابوالفضل نبئی، همان، ص 78.

(۲) رجوع شود به و. و. بارتولد، همان، ص 41.

(۳) حسن ابراهیم حسن، همان، ج 1، ص 403.

(۴) جایگاه عمر (بن عبدالعزیز) در بنی‌امیه مانند مومن آل فرعون است (در خاندان فراعنه)، سیوطی، همان، ص 232.

(۵) همان مأخذ، ص 228.

(۶) همان مأخذ، ص 233 و 234.

گوسفندان در صلح و صفا به سر می‌بردند!⁽¹⁾ این توصیفات مبالغه‌آمیز راجع به دوران کوتاه حکمروایی عمر بن عبدالعزیز، گویای حسرتی است که مسلمانان در ادوار بعد نسبت به سلامت حاکمیت در این دوره پیدا نموده‌اند و با گذشت زمان بر میزان آن افزوده می‌شد زیرا بیش از پیش از تکرار آن عهد مأیوس می‌گردیدند. المهتدی بالله (خلافت از 255 تا 256 هـ.ق) "که از همه خلیفه‌های عباسی منزهرتر و نیک سیرت‌تر بود و به عبادت دل بسته"⁽²⁾ به عمر بن عبدالعزیز غبطه می‌خورد و او را الگوی حکومتی خود می‌شمرد⁽³⁾ و مردم نیز در شورش غلامان ترک علیه وی که به قتل او انجامید در اطلاعیه‌هایی که به طرفداری از خلیفه عباسی در مساجد توزیع می‌کردند او را به عمر بن عبدالعزیز تشبیه می‌نمودند.⁽⁴⁾ شاید مهم‌ترین دلیل عطف توجه مسلمانان در اعصار مختلف به دوران خلافت عمر بن عبدالعزیز این بود که وی با آنکه در زمره اصحاب نبود - چه رسد به صحابه درجه اول - و از اهل بیت (ع) نیز به شمار نمی‌آمد، نابرخوردار از هاله تقدس اکتسابی و عصمت ارثی، توانست کمابیش نوعی از حکومت آرمانی اسلام را ارائه نماید.

عمر بن عبدالعزیز خون‌ریزیه‌ها و تبعیضها و تحقیرهای قومی و قبیله‌ای را متوقف نمود، ورودی و خروجی بیت‌المال را از وضعیت نهب و تبذیر پیشین درآورد، کارگزارانی که به اصلاحات وی تن در نمی‌دادند برکنار نمود.⁽⁵⁾ رسم زشت ناسزاگویی به اهل بیت پیامبر (ص) به ویژه علی بن ابی‌طالب (ع) در منابر که مؤسس خلافت اموی مقرر نموده بود، را لغو کرد⁽⁶⁾ و گاه حتی آموزه‌های علوی را در حکمداری به کار بست،⁽⁷⁾ از مسببین واقعه کربلا بی‌زاری جست،⁽⁸⁾

(۱) همان مأخذ، ص 233.

(۲) حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 377.

(۳) رجوع شود به سیوطی، همان، ص 361.

(۴) رجوع شود به همان مأخذ، ص 363.

(۵) رجوع شود به طبری، همان، ج 9، صص 3947 - 3976. و مسعودی، همان، ج 2، ص 185 - 197. و یعقوبی، همان، ج 2، ص 261 - 274. و سیوطی، همان، صص 228 - 246.

(۶) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 187. و یعقوبی، همان، ج 2، ص 268 - 269. و سیوطی، همان، ص 243. و مقدسی، همان، ج 6، ص 49.

(۷) رجوع شود به یعقوبی، همان، ج 2، ص 271.

(۸) "نقل است از عمر بن عبدالعزیز که گفت: "اگر من از قاتلین حسین بودم و خداوند مرا می‌بخشید و مرا روانه بهشت می‌ساخت هیچ گاه وارد بهشت نمی‌شدم زیرا که از روی پیغمبر (ص) شرم می‌کردم." رجوع شود به

دیه فدک را به وارثین فاطمه زهرا (س) بازگرداند⁽¹⁾ و علویان را پاس می‌داشت،⁽²⁾ تا آنجا که محمد بن علی بن حسین (ع) او را نجیب بنی‌امیه خواند.⁽³⁾ با خوارج تا آنجا که دست به خونریزی نمی‌یازیدند مدارا می‌کرد،⁽⁴⁾ شیوه حکومتی وی خوارج را نیز به درنگ واداشت و با عمر بن عبدالعزیز وارد مذاکره شدند، و گویا استدلالهای عمر بسیاری از ایشان را متقاعد نمود⁽⁵⁾ و اما استدلالهای ایشان در موضوع ولایتعهدی، عمر را به تأمل واداشت⁽⁶⁾ و تعدادی از خویشاوندانش که گویا با دقت مراقب این دست اقدامات و مذاکرات وی بودند ترسیدند که خلافت را از بنی‌امیه بیرون برد. او را در سی‌ونه⁽⁷⁾ یا چهل سالگی⁽⁸⁾ با زهر به قتل رساندند.⁽⁹⁾

شیوه حکمداری عمر بن عبدالعزیز رشد سرطانی ناهمسازگریها را در میان مسلمانان متوقف نمود. او با آنکه همانند زمامدارانی چون مأمون بن هارون الرشید (خلافت از 198 تا 218 هـ.ق) و یا نادر شاه افشار (سلطنت از 1148 تا 1160 هـ.ق) و... مستقیم و رسمی به مسئله وحدت اسلامی نپرداخت، با احیای روح عدالت و مدارای اسلامی در حاکمیت، یگانگی را به جامعه اسلامی برای کوتاه مدت بازگرداند. بی‌تردید اصلاحات عمر بن عبدالعزیز با مقاومتها، کارشکنیها و اعتراضات متعددی از سوی بسیاری از امویان و کارگزاران حکومت‌های پیشین روبه‌رو گردید.⁽¹⁰⁾ شام اموی زده که با این نوع زمامداری ناآشنا بود او را "مسحور" (= جن زده)

علی الجندی، گفته‌ها و اندیشه‌ها درباره اهل بیت (ع)، ترجمه عبدالکریم بی‌آزارشیرازی، همبستگی مذاهب اسلامی، همان، صص 299 - 300.

(۱) رجوع شود به یعقوبی، همان، ج 2، ص 269. سیوطی، همان، صص 231 - 232.

(۲) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 187 - 188. یعقوبی، همان، ج 2، صص 267 - 269. و سیوطی، همان، ص 235.

(۳) رجوع شود به سیوطی، همان، ص 230.

(۴) رجوع شود به طبری، همان، ج 9، صص 3953 - 3954. سیوطی، همان، ص 240.

(۵) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، صص 193 - 195. و یعقوبی، همان، ج 2، صص 272.

(۶) رجوع شود به طبری، همان، ج 9، ص 3955.

(۷) رجوع شود به طبری، همان، ج 9، صص 3966 - 3967. مقدسی، همان، ج 6، ص 49.

(۸) رجوع شود به طبری، همان، ص 3967.

(۹) رجوع شود به طبری، همان، ج 9، ص 3955. یعقوبی، همان، ج 2، ص 273. سیوطی، همان، ص 246.

(۱۰) رجوع شود به طبری، همان، صص 3956 - 3962 و 3968 - 3969. مسعودی، ج 2، صص 187 - 188. یعقوبی، همان، ج 2، ص 262. سیوطی، همان، صص 232، 236 - 239 و 242.

می‌پنداشت⁽¹⁾ و در نهایت همان‌گونه که اشارت رفت جان بر سر اصلاحات گذاشت. و می‌توان گفت که پس از خلفای راشدین و به ویژه علی بن ابی طالب (ع) و حسن بن علی (ع) عمر بن عبدالعزیز در صدر فهرست زمامداران همسازگرا در تاریخ اسلام جای دارد. بدیهی است که جایگاه ویژه عمر بن عبدالعزیز در میان خلفای بنی امیه که به طور طبیعی وضعیت دیگر خلفای اموی و از آن جمله معاویه بن ابوسفیان را به زیر سؤال می‌برد، نمی‌توانست موجب خشنودی حزب اموی باشد. و از این روست که ناهمسازگرایان هیچ‌گاه با او میانه‌ای نداشتند و حتی غباری که داخل بینی اسب معاویه می‌شد را (به آن دلیل که در رکاب پیامبر (ص) بود!) از صد همچون عمر بن عبدالعزیز، برتر می‌دانستند.⁽²⁾ پس از مرگ خلیفه مصلح عمر بن عبدالعزیز در سال 101 هـ ق دیری نپایید که اصلاحات وی متوقف گردید⁽³⁾ و خلافت اموی به شاکله خود که مؤسس آن بنا نهاده بود، بازگشت و در نهایت در سال 132 هـ ق جای خود را به بنی‌عباس داد. از مهم‌ترین دلایل ضعف و فروپاشی امویان، سیاست ایشان در میدان دادن و دامن زدن به رقابتهای قبایلی عرب و بیداد و تبعیضهای قومی و نژادی شمرده می‌شود.

خلافت بنی‌امیه اگرچه تقریباً در تمامی طول عمر خود درگیر نزاعهای داخلی بود ولیکن وحدت سیاسی متمرکز در تمامی جهان اسلام در عصر امویان جز برهه‌هایی مانند خلافت کوتاه‌مدت عبدالله بن زبیر⁽⁴⁾ (متوفی 73 هـ ق) و امارت مختار بن ابی عبید (متوفی 67 هـ ق) حفظ شد. تا جایی که گفته شده است: "سقوط بنی‌امیه (سال 750 م.)⁽⁵⁾ برای همیشه به یگانگی جهان اسلام پایان داد."⁽⁶⁾ این یگانگی یا همانا وحدت سیاسی جهان اسلام بیش از هر چیز مرهون عمر نسبتاً کوتاه حاکمیت اموی بود؛ قدری کمتر از یک قرن (از سال 41 تا 132 هـ ق). و می‌توان گفت چنانچه خلافت دمشق قدری بیشتر پاییده بود، تجزیه سیاسی را که خلافت بغداد تجربه نمود، سرنوشت محتوم امویان نیز می‌بود.

(1) رجوع شود به سیوطی، همان، ص 246.

(2) ابوالحسن محمد بن ابویعلی، طبقات الحنابلة، تحقیق محمد حامد الفقهی، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1952/1371، ج 2، ص 21 به نقل از محمد مسجد جامعی، همان، ص 150. و نیز در این باره (تفضیل معاویه بن ابوسفیان بر عمر بن عبدالعزیز). رجوع شود به ابی بکر بن العربی، همان، صص 205، 208 و 210 (زیرنویسها).

(3) رجوع شود به سیوطی، همان، صص 246 - 247.

(4) دوران خلافت عبدالله بن زبیر هفت سال و ده ماه و سه روز بود. رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 239.

(5) 132 هـ ق.

(6) و.و. بارتولد، همان، ص 24.

4 - عصر عباسی

خلافت عباسی بیش از هر چیز زائیده تشدید و تغلیظ ناهمسازگریهای عصر اموی بود؛ آتشی که خود برافروخته بود و در آن سوخت.

جامعه اسلامی در اواخر عصر اموی به صورت بارزی قطب‌بندی شده بود. نمایی از این وضعیت را در سال صدم هجری، در اوامر محمد بن علی بن عبدالله بن عباس (متوفی 125 هـ ق) به داعیان عباسی می‌توان یافت: "کوفه همه شیعه علی‌اند و بصره شیعه عثمان و شام جز خاندان ابوسفیان کسی را نمی‌شناسد. مکه و مدینه نیز ابوبکر و عثمان بر ایشان غلبه دارند. بر شما باد خراسان چرا که من به برآمدنگاه خورشید فال نیک می‌زنم؛ آنجا که چراغ جهان و مصباح آفرینش است."⁽¹⁾

ائمه عباسی با مهارت ماهرانه ناهمسازگریهای قبایله‌ای، قومی، نژادی و مذهبی به سود خود توانستند بر کرسی خلافت دست یابند. شعار مبهم اما مرضی‌الاطراف "الرضا من آل محمد"⁽²⁾ و یا توصیه‌های ابراهیم بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس (متوفی 132 هـ ق) به دعوات عباسی در مخاطب‌شناسی و نوع تعامل با مخاطبان مختلف، گویای چگونگی بهره برداری ایشان از این ناهمسازگراییهاست: "... سفارش مرا بیاد داشته باش، این قبیله یمنی را بنگر و حرمت بدار و میانشان اقامت کن که خدا این کار را جز به کمک آنها به کمال نمی‌رساند. این قبیله ربیعه را بنگر و از کارشان به گمان باش. این قبیله مضر را بنگر که دشمنان همسایه‌اند. هر کس از آنها را که به کارش بدگمان شدی یا چیزی در خاطر افتاد خونش را بریز. اگر توانستی زبان عربی را از خراسان براندازی، برانداز. هر نوسالی را که پنج وجب رسید اگر از او بدگمان شدی خونش را بریز..."⁽³⁾

جاحظ در مقایسه‌ای میان خلافت بنی‌عباس و خلافت بنی‌امیه، عباسیان را دولتی ایرانی و خراسانی توصیف می‌نماید.⁽⁴⁾ توصیف مزبور در این مقیاس به نظر کاملاً درست می‌آید.

(1) مقدسی، همان، ج 6، ص 62.

(2) طبری، همان، ج 10، ص 4550 - 4552 و 4556. "و در سال صد و یک ابوریاح نبال (از نخستین مبلغان عباسی. م.) دعوات خویش را به خراسان فرستاد تا به امامت بنی‌هاشم و ولایت اهل بیت دعوت کنند" رجوع شود به مقدسی، همان جا.

(3) طبری، همان، ج 10، ص 4501.

(4) جاحظ، البیان و التبیین، ج 3، ص 206. به نقل از غلامرضا انصاف‌پور، همان، ص 56.

خراسانیان به ویژه عربان ایرانی مآب که از اوان فتوحات اسلامی به خراسان بزرگ مهاجرت نموده بودند و ایرانیان عرب مآب که با ایشان جوشیده بودند، در سقوط امویان و سرکارآیی عباسیان مؤثرترین نقش را ایفا نمودند^(۱) و در دوران اوج خلافت عباسی که معمولاً تا عصر خلافت متوکل (خلافت از 232 تا 247 هـ.ق) اندازه می‌گردد، کمابیش از منزلتی بی‌رقیب برخوردار بوده و مقامهای مؤثری را در دیوان و سپاه اشغال نموده بودند. عباسیان خود نیز همواره به ویژه در ابتدای روی کارآیی به منزلت ویژه خراسانیان اشعار داشتند.^(۲) داود بن علی، عموی ابوالعباس سفاح خلیفه اول عباسی (خلافت از 132 تا 136 هـ.ق) در اولین نماز جمعه خلافت عباسی در کوفه، در خطبه‌ای طولانی که مکمل خطبه کوتاه خلیفه بود، در عباراتی چند، علاوه بر تصریح به نقش خراسانیان در پیروزی نهضت عباسی به گوشه‌هایی از سمت‌گیریهای سیاسی - مذهبی مردم آن عصر اشاراتی دارد: "ای مردم کوفه به خدا ما پیوسته مظلوم و حق باخته بودیم تا خدای شعیان، خراسان را به ما داد و به وسیله آنها حقمان را تجدید کرد و حجتان را آشکار کرد و دولتشان را غلبه داد و چیزی را که منتظر و نگران آن بودید به شما وانمود و خلیفه‌ای از خاندان هاشم میان شما آورد و به سبب وی روهایتان را سپید کرد و بر مردم شام ظفرتان داد و قدرت را به شما انتقال داد..."^(۳)

قتل ابومسلم خراسانی به امر خلیفه دوم عباسی (137 هـ.ق) اگرچه اتحاد ایرانی - عباسی را سست نمود و دست مایه‌ای شد برای پاره‌ای از جنبش‌های ضد خلافت ایرانیان، اما این واقعه به معنای نابودی اتحاد مزبور نبود و علت العلل ستیزهای ایرانیان با خلافت عباسی به شمار نمی‌آید. اولین جنبش ایرانی که دامن عباسیان را گرفت، نهضت به آفرید، پیش از آن واقعه روی داد و به وسیله خود ابومسلم سرکوب گردید^(۴) (131 هـ.ق) و ایرانیان - اگرچه با فراز و نشیب‌های بسیار - تا سالیانی دراز جایگاه خود را در طبقه حاکمه عصر عباسی حفظ نمودند.

(۱) "ریاح بدو (ابوجعفر منصور) گفت: "ای امیرمؤمنان مردم خراسان شعیان و یاران تواند، مردم عراق شعیان خاندان ابوطالبند اما مردم شام علی به نزد آنها یک کافر است و به هیچیک از فرزندان وی اعتنا ندارند..." رجوع شود به طبری، همان، ج 11، ص 4773. و مانند این مفهوم به تصریح و اشاره در تواریخ عمومی اسلام بسیار می‌توان یافت.

(۲) رجوع شود به طبری، همان، ج 11، ص 4623 و 5032.

(۳) رجوع شود به طبری، همان، ج 11، ص 4623.

(۴) رجوع شود به غلامحسین صدیقی، همان، ص 163.

نفوذ ایرانیان در دستگاه خلافت عباسی منحصر به اقشار بالای طبقه حاکمه نبود؛ برخلاف عصر اموی که شاکله سپاهیان خلیفه را قبایل عرب تشکیل می‌دادند، بخش قابل ملاحظه‌ای از سپاهیان وفادار خلفای عصر اول عباسی از ایرانیان تشکیل می‌یافت.^(۱) تا جایی که در سپاه عیسی بن موسی عباسی که به دستور خلیفه دوم عباسی برای نبرد با محمد نفس زکیه و پیروانش به مدینه گسیل گردیده بود (145 هـ.ق) مانند سپاه مختار بن ابی عبید، پارسی زبانان بسیاری حضور داشتند.^(۲) منزلت رفیع - و گاه نه چندان پایدار - خاندانهای متنفذ ایرانی نزد خلفای عباسی و حضور ایرانیان اهل قلم یا شمشیر در دستگاه خلافت عباسی به معنای خشنودی همه ایرانیان از بنی عباس نبود و به ویژه آنکه نهضت شعوبیه که بذر آن را امویان کاشتند و باد کاشتند، در عصر بنی عباس درو گردید و طوفان درو گردید. گذشته از عرصه‌های متنوع فرهنگی که کمابیش تا قرن پنجم هجری جولانگاه شعوبیان و حریفانشان از عرب بود،^(۳) جنبش‌های خشنوت بار مذهبی - سیاسی متعددی نیز در ایران عصر عباسی شکل گرفت که با به‌آفرید آغاز می‌شود و اوج و خاتمه آن قیام بابک خرم‌دین است (مقتول 223 هـ.ق).^(۴) از سوی دیگر میدان‌یافتن خوارج در ایران و ازدیاد مراودات ایرانیان با طالبیان گویای زوال پرشتاب محبوبیت عباسیان نزد بسیاری از ایرانیان بود.

به هر رو مسلم آن است که با آغاز عصر عباسی جایگاه ایرانیان در جامعه اسلامی تغییراتی

(۱) رجوع شود به ایرام لاپیدوس، همان، صص 121 - 122.

(۲) راجع به حضور ایرانیان در سپاه مختار رجوع شود به طبری، همان، ج 8، صص 3327، 3367 و 3401. و راجع به حضور سپاه ایرانیان در سپاه عیسی بن موسی، رجوع شود به طبری، همان، ج 11، ص 4840 - 4841 و مقدسی، همان، ج 6، صص 86 - 87.

(۳) "جنبش شعوبی نیز تا دورانی که سخنی برای گفتن داشت دوام کرد و تا قرن دوازدهم (پنج هـ.ق) یعنی زمانی که تاریخ از خیلی پیشتر مسأله را به زبان اعراب ختم کرده بود ادامه یافت"، فن گوستاو گروبنام، همان، ص 203. "به نظر بعضی از محققان نهضت شعوبیه از قرن دوم هجری آغاز و دنباله آن تا قرن ششم هجری کشیده شد و از آن تاریخ به بعد حزب شعوبی در سایر احزاب سیاسی و مذهبی مستهلک گردید." غلامرضا انصاف‌پور، همان، ص 55.

(۴) راجع به این جنبشها علاوه بر منابع کلاسیک تاریخ اسلام به تحقیقات متعدد معاصر نیز می‌توان رجوع نمود که از آن جمله‌اند مآخذی که در این رساله مورد بهره‌برداری قرار گرفته‌اند، مانند: جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، تألیف دکتر غلامحسین صدیقی، نهضت‌های سیاسی مذهبی در تاریخ ایران (از صدر اسلام تا عصر صفوی)، تألیف دکتر ابوالفضل نبئی، روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران، تألیف غلامرضا انصاف‌پور.

شگرف نمود و عربها نه تنها وضعیت قوم ممتاز را از دست دادند⁽¹⁾ بلکه به تدریج برای همیشه سیادت عربها در جهان اسلام پایان یافت "... مردم ایران که تاریخ کهن داشتند و به دورانهای قدیم، قدرت خویش را بر بعضی کشورهای عرب مستقر کرده بودند در بسط دعوت آل محمد وسیله‌ای برای رهایی از تسلط جابرانه امویان و تجدید شمه‌ای از قدرت قدیم می‌جستند که مسلم بود کوشش ایشان در ایجاد دولت نوزاد عباسی کفه نفوذشان را سنگین می‌کرد و جز عنوان خلافت، همه قدرت را به‌دست می‌آوردند چنان که آوردند. در حقیقت آن کشاکش که میان عباسیان و امویان در جریان بود کشمکش ایرانیان و مردم عرب بود و به تدریج نفوذ عرب از دستگاه خلافت بغداد کاسته شد. فتنه مأمون و امین به حقیقت تصادمی بود که میان علویان و عباسیان و هم میان عرب و ایرانیان برای کسب قدرت رخ داد و فیروزی مأمون در آن غائله که به نیروی خراسانیان حاصل آمد به منزله فیروزی قطعی ایرانیان بود و از آن پس قدرت عرب از بغداد چنان برافتاد که هرگز تجدید نشد."⁽²⁾ تمایلات ایرانی عباسیان و نفوذ ایرانیان و بعدها ترکان در دستگاه خلافت عباسی مایه ناخشنودی عربان از بنی عباس بود.⁽³⁾ انتقام بی‌رحمانه عباسیان از امویان و کشتار طوایف عرب هوادار ایشان که ابراهیم امام آن را در دستور کار عباسیان قرار داده⁽⁴⁾ و ابوالعباس سفاح در اولین خطبه نماز جمعه خلافت عباسی در کوفه (132 هـ) به آن تصریح نموده بود "...آماده شوید که من خونریز رسم شکنم و انقلابی نابودی‌آور."⁽⁵⁾ شمار کشتارهای اوان عصر عباسی که اگرچه نمی‌تواند خالی از مبالغه باشد و لیکن گویای وسعت کشتارهاست،⁽⁶⁾ در آزرده‌گی عرب از خلافت عباسی مؤثر بود. از موجبات کینه عربان با عباسیان یکی کشتار هول‌انگیز امویان بود و هم آن ستمها که نسبت به خاندان علوی روا می‌داشتند...."⁽⁷⁾ با این همه، قبایل عرب علی‌رغم پیدا نمودن رقیبی تازه‌نفس که جا را در طبقه حاکمه جهان اسلام به شدت برای ایشان تنگ و تنگ‌تر می‌نمود، یعنی ایرانیان،

(۱) ابرام لاپیدوس، همان، ص 121.

(۲) حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 99.

(۳) رجوع شود به حسن ابراهیم حسن، همان، ج 3، ص 365.

(۴) رجوع شود به طبری، همان، ج 10، ص 4501.

(۵) همان مأخذ، ج 11، ص 4621.

(۶) رجوع شود به تاریخ طبری. (ج 10 - 11)، وقایع سالهای 131 - 136.

(۷) حسن ابراهیم حسن، همان، ج 3، ص 365.

اختلافات داخلی خود را که میراث عهد جاهلیت بود و در عصر پیامبر(ص) و خلفای راشدین متروک گردیده بود و در عصر اموی مجدداً احیا شد و همان‌گونه که اشاره شد از عوامل اصلی تلاشی خلافت اموی شمرده می‌شود، فراموش نکرده و رقابتها و ستیزهای قبایلی ایشان تا آن هنگام که به تمامی از حاکمیت حذف شدند تداوم یافت⁽¹⁾ و به انگار که خلیفه‌های عباسی از استمرار اختلافات قبایلی عرب چندان ناخشنود نبودند⁽²⁾ و این ستیزهای بی‌پایان قومی که از بزرگ‌ترین مؤلفه‌های ناهمسازگریها در جهان اسلام بود، مانند ویروسی مقاوم و واگیر به هر جا که پا می‌نهادند ایشان را همراهی می‌نمود و انتشار می‌یافت؛ تا آنجا که از عوامل انحطاط اقتدار مسلمین در اندلس نیز به شمار می‌آید.⁽³⁾

معتصم هشتمین خلیفه عباسی (خلافت از 218 تا 227 هـ) درصدد برآمد با ورود عنصری جدید به دستگاه خلافت، میدان دادن به غلامان ترک، جان تازه به دولت عباسی ببخشد.⁽⁴⁾ ولیکن دیری نپایید که ترکان بر گرده خلافت عباسی سوار گردیدند. با قتل متوکل، دهمین خلیفه عباسی (خلافت از 232 تا 247 هـ) به دست ترکان در سال 247 هجری قمری زوال اقتدار عباسیان آشکار گردید⁽⁵⁾ و از آن تاریخ تا استیلائی بوئیان بر بغداد (334 هـ)

(۱) "عرب شمالی که نصری بود با عرب جنوبی که یمنی بود پیوسته با هم در اختلاف و دشمنی بودند تا آنجا که در شهری که گروهی از دو قبیله مقیم بودند آرامش نبود." حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 32. رجوع شود به طبری، همان، ج 11، صص 4960 - 4961.

(۲) رجوع شود به حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 67.

(۳) رجوع شود به همان مأخذ، ص 324.

(۴) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 466 و السیوطی، همان، ص 335. "خلیفگان که پنداشتند به این بیگانگان (ترکان) که زخریدان مقام خلافتند بیشتر اعتماد می‌توان کرد که از غیرت و حسد عربان خبر داشتند و از جانب ایشان بیمناک بودند و هم از نفوذ پارسیان که به دوران بعضی از خلیفگان در بغداد اوجی عجیب گرفته بود و قدرت خلیفه را تهدید می‌کرد و همه کار دولت به دست ایشان بود خوشدل نبودند." حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 181.

(۵) اقتدار خلافت عباسی در دوران خلفای اولیه ایشان بود و اوج آن عصر هارون الرشید به‌شمار آمده است (رجوع شود به محمدبن علی بن طباطبا، ابن طقطقی، تاریخ فخری در آداب ملک‌داری و دولتهای اسلامی، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، ج 2، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، 1360، ص 36. - از این پس این مؤلف به‌صورت ابن طقطقی یاد می‌شود -). سیوطی آورده است که خلافت با مرگ معتصم بمرد. رجوع شود به (السیوطی، همان، ص 450)، لیکن در واقع قتل متوکل به دست غلامان ترک آغاز رسمی زوال درازمدت عصر عباسی محسوب می‌گردد. "دوران متوکل عباسی را آغاز سقوط عباسیان می‌توان شمرد...." حسن ابراهیم حسن، همان، ج 3، ص 365.

که نقطه عطفی در روند تجزیه سیاسی و تقسیم قدرت حاکمیت در جهان اسلام به شمار می‌آید، خلفای عباسی از صولت غلامان ترک حتی در اندرون سرای خویش نیز آرامش نمی‌یافتند⁽¹⁾ و بدترین روزگار خلافت بغداد نیز در این دوره بود.⁽²⁾ آغاز آلوده با فریب‌کاری، خون‌ریزی و انتقام‌جویی خلافت عباسی نمی‌توانست طلیعه‌ای برای همسازگری میان مسلمانان باشد و گویای دورانی جدید از ناهمسازگریها در جهان اسلام بود. بنی عباس تقریباً تا صد سال پس از وفات پیامبر (ص) در پندار خلافت نبودند⁽³⁾ و کمابیش در پشت سر تیره مقدم هاشمیان یعنی علویان قرار داشتند. پس از آن نیز که به سوی خود دعوت آغازیدند، مشروعیت دعوت خویش را بر اساس تفویض امامت از ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه بن علی بن ابی طالب (ع) به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس قرار داده بودند.⁽⁴⁾ البته بعدها منصور خلیفه دوم عباسی (خلافت از 136 تا 158 هـ.ق) که اولین هاشمی‌ای بود که دوپارگی هاشمیان را به عباسی و علوی رسمیت بخشید،⁽⁵⁾ مشروعیت خلافت عباسی را از توارث خلافت از علی بن ابی طالب (ع) به توارث آن از عباس بن عبدالمطلب عموی پیامبر (ص) تبدیل نمود.⁽⁶⁾ سفاح، خلیفه اول عباسی اگرچه چون برادر و جانشین خود منصور، آشکارا با عموزادگان خود یعنی علویان ستیزه آغاز نکرد، اما مانند وی از ایشان اندیشناک بود زیرا که او و برادرش منصور در گردهم‌آیی سیاسی هاشمیان در اواخر عهد اموی در مکه با محمد بن عبدالله بن حسن مشهور به نفس زکیه (مقتول 145 هـ.ق) به خلافت بیعت نموده بودند⁽⁷⁾ و نیز هیچ‌گاه خطری که از چرخش

(۱) از قتل متوکل تا التجاء مستکفی (خلافت از 333 تا 334) به معزالدوله احمد بن بویه، غلامان ترک خفتهای بسیاری را بر خلافت عباسی تحمیل نمودند، شکنجه معتز (خلافت از 252 تا 255) در صحن سرای و تندی قاهر (خلافت از 320 تا 322) بر در جامع منصور نمونه‌های بارزی از آن است.

(۲) رجوع شود به آدم متز، همان، ص 30.

(۳) منصور عباسی پس از دستگیری تعدادی از اعقاب حسن بن علی (ع) در خطبه‌ای که در هاشمیه ایراد می‌کند می‌گوید: "..... ما فرزندان ابوطالب را با کار خلافت واگذاشتیم و کم و بیش در کارشان دخالت نکردیم...". مسعودی، همان، ج 2، صص 304 - 305. و رجوع شود به حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 148.

(۴) رجوع شود به نوبختی، همان، صص 34 - 35. و یعقوبی، همان، ج 2، صص 255 - 256. پاره‌ای نیز بر این باورند که ابوهاشم بن محمد بن حنفیه، خلافت را به علی بن عباس تفویض نمود و محمد بن علی عباس آن را از پدر به ارث برد. رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 243.

(۵) رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 695 و سیوطی، همان، صص 261 و 270.

(۶) رجوع شود به طبری، همان، ج 11، ص 4812.

(۷) رجوع شود به طبری، همان، ج 11، صص 4740، 4748 و 4858 - 4859 و ابن طقطقی، همان، صص 222-223.

کارگزار بزرگ عباسی ابو سلمه حفص بن سلیمان خلال همدانی که او را وزیر آل محمد (ص) می‌خواندند، به سمت علویان برای نهضت عباسی پدید آمده بود از خاطر نزدود تا جایی که گرچه به ظاهر او را بخشید قتل وی را به داعی بلند آوازه عباسی ابومسلم خراسانی، مشهور به امین آل محمد (ص) محول نمود و او نیز اجابت کرد⁽¹⁾ و نیز چنان چه قتل آخرین علوی‌ای که علیه امویان قیام نمود یعنی عبدالله بن معاویه بن جعفر بن ابی طالب (متوفی 129 یا 130 هـ.ق) در زندان یا سپاه ابومسلم⁽²⁾ به اشارت او و برادرش ابراهیم امام نبوده است، بی‌تردید رضایت ایشان را در پی داشته است.

تهدید علوی کابوسی بود برای عباسیان که از ابتدای نهضت ایشان تا انتهای خلافتشان گریبان‌گیرشان بود. از توطئه ابوسلمه خلال علیه ایشان و به نفع علویان در بحبوحه زوال امویان (132 هـ.ق)⁽³⁾ تا توطئه‌ای که به ابن العلقمی وزیر شیعی مستعصم آخرین خلیفه عباسی (خلافت از 640 تا 656 هـ.ق) و عالم شیعی خواجه نصیرالدین طوسی در سال 656 هجری قمری نسبت داده شده است⁽⁴⁾ و از قیام محمد نفس زکیه در سال 145 هـ.ق⁽⁵⁾ تا رقیب علوی خلافت، علاءالملک ترمذی که سلطان محمد خوارزمشاه از برای آخرین خلیفه توانمند عباسی الناصرالدین الله (خلافت از 575 تا 622 هـ.ق) تراشیده بود.⁽⁶⁾ و بیش از همه، هراس بلند مدت خلافت فاطمیان (از 297 تا 567 هـ.ق) که گاه مکه و مدینه که تسلط بر آن دو شهر از اسناد مشروعیت خلافت به شمار می‌آمد⁽⁷⁾ را از سلطه ایشان به‌در می‌آوردند⁽⁸⁾ و پاره زمانی در موصل و انبار و مدائن و کوفه به نام ایشان خطبه می‌خواندند⁽⁹⁾ و گاه حتی در

(۱) رجوع شود به یعقوبی، همان، ج 2، ص 334.

(۲) رجوع شود به نوبختی، همان، ص 34. و کامل مصطفی الشیبی، همان، ص 25.

(۳) رجوع شود به طبری، همان، ج 11، صص 4624 - 4628 و مسعودی، همان، ج 2، صص 257 - 260.

(۴) رجوع شود به سیوطی، همان، صص 465، 471 - 473 و "میرخوند" محمد بن خاوند شاه بلخی، "روضه الصفاء، تهذیب و تلخیص دکتر عباس زریاب، انتشارات علمی، تهران، 1373، صص 891 - 895. (از این پس مؤلف به صورت میرخوند یاد می‌شود). و عبدالهادی حائری، همان، صص 107 - 122.

(۵) طبری، همان، ج 11، صص 4786 - 4861.

(۶) رجوع شود به میرخوند، همان، صص 712 - 713.

(۷) رجوع شود به یعقوبی، همان، ج 2، ص 217. و وو، بارتولد، همان، ص 24 و آدم متز، همان، صص 23 و 24.

(۸) رجوع شود به سیوطی، همان، صص 406، 421، 423 و 425.

(۹) رجوع شود به سیوطی، همان، ج 9، ص 223.

بغداد هم⁽¹⁾ و پای دیواره‌های قصر خلافت بر له ایشان شعار می‌دادند.⁽²⁾ طبیعی بود که رقابت و ستیز علوی - عباسی که یکی از مهم‌ترین، بلندترین و پیچیده‌ترین فصول ناهمسازگری در تاریخ اسلام است، محدود به حوزه سیاسی نماند و بر تمامی عرصه‌های فرهنگی جهان اسلام به ویژه حیات معنوی مسلمانان تأثیراتی ژرف نهاد.⁽³⁾ به گونه‌ای که در قطب بندیهای جدید که به تدریج در عصر عباسی شکل می‌گرفت، عباسیان در فرایندی پیچیده از فرقه شیعی منشعب از کیسانیه⁽⁴⁾ که حتی گروهی از آن به غلو فرو غلطیدند (راوندیه)⁽⁵⁾ به نماد مذهبی توده اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دادند یعنی اهل سنت و جماعت که شالوده عقیدتی و مرزبندیهای مذهبی آن در همین عصر (عصر عباسی) قوام یافت،⁽⁶⁾ در مقابل بزرگترین اقلیتی که در نهایت باقی ماند یعنی شیعیان امامی درآمد. عصر بلند عباسی دارای تنوع فراوان در تمامی عرصه‌های حیات مادی و معنوی مسلمین است. تغییر تدریجی در میزان پیروان ادیان سرزمین خلافت به سود اسلام، آمیزش فرهنگهای مختلف، تنوع آبشخورهای اندیشه‌ای، تسرب آراء و اندیشه‌های جدید، قوام‌گیری، مرزبندی، فرود و فراز مذاهب فقهی و کلامی، تجزیه و وحدت سیاسی جهان اسلام و دیگر متغیراتی از این دست که بی‌تردید بر همسازگریها و ناهمسازگریهای جامعه اسلامی تأثیرگذار بود، از ویژگیهای این عصر است.

تنوع و ازدیاد کالا در بازار مزدحم اندیشه دینی در این عصر علاوه بر ائمه مذاهب و علمای دین، خلفا (و بعدها امرا، سلاطین و وزراء) را نیز به دخالت در این بازار وامی‌داشت، زیرا که بیش از هر چیز نوع و میزان کالای مصرفی این بازار در مناسبات مردم با حاکمیت، تأثیری مستقیم داشت.

عباسیان از دوران خلافت منصور که در واقع معمار اصلی دولت عباسی است پس از

اطمینان از عدم تمکین عموزادگان‌شان یعنی علویان به خلافت عباسی، از باورهای شیعی فاصله گرفته و توجه خود را به علمایی خارج از نفوذ آموزه‌های شیعی معطوف داشتند. لیکن عملکرد عباسیان بیشتر علمایی را که در کانون توجه مردم قرار داشتند نسبت به ایشان بدبین داشته بود. موضع‌گیریهای منفی علمای برجسته‌ای که شالوده مذاهب فقهی اهل سنت، بعدها بر اساس آرای مذهبی ایشان شکل گرفت، نسبت به خلفای عباسی، مبین مناسبات سرد این گروه با عباسیان و گاه حتی جانبداریهای ایشان از علویان است. بویژه آنکه از نظر دور نمی‌بایست داشت که جعفر بن محمد الصادق (ع) امام ششم شیعیان امامی استاد نسل معاصر خویش شمرده می‌شد.⁽¹⁾

عالمان دین که شاهد بودند علی رغم هزینه سنگینی که جامعه اسلامی در تغییر حاکمیت از اموی به عباسی پرداخت، فاصله‌اش تا حاکمیت آرمانی اسلام از گذشته کمتر نشد، نمی‌توانستند از وضعیت جدید خشنود باشند. حسرت علمای این عصر را نسبت به خلافت آرمانی می‌توان در پاسخ پرکنایه و ایهام عالم مشهور حجاز، مالک بن انس (متوفی 179 هـ.ق)⁽²⁾ به پرسشی راجع به جواز جنگ با مخالفان خلفا دریافت: "بلی اگر از امثال عمر بن عبدالعزیز رویگردان شوند باید با آنها جنگید."⁽³⁾ ابوحنیفه نعمان بن ثابت بن زوطی (متوفی 150 هـ.ق) عالم بلند آوازه عراق که بعدها امام اعظم خوانده شد و به دلیل حمایت از قیام زید بن علی بن حسین (ع) علیه هشام بن عبدالملک (خلافت از 105 تا 125 هـ.ق) و عدم پذیرش منصب قضاوت و تولیت بیت‌المال کوفه در عهد مروان دوم (خلافت از 127 تا 132 هـ.ق) مغضوب حاکمیت اموی بود و بارها شکنجه شد و به زندان افتاد،⁽⁴⁾ در عصر عباسی نیز به دلیل عدم پذیرش منصب قضاوت علی‌رغم پافشاری خلیفه دوم عباسی⁽⁵⁾ و بی‌اعتبار شمردن

(۱) سیوطی، همان، ص 418.

(۲) همان مأخذ، ص 414.

(۳) رجوع شود به حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 144.

(۴) رجوع شود به نوبختی، همان، صص 34 - 35.

(۵) رجوع شود به نوبختی، پیشین. و طبری، همان، ج 11، صص 5017 - 5018.

(۶) "عنوان اهل سنت به دوران عباسی پدید آمد که در آن روزگار مذهب اعتزال سامان یافته بود و هر کس در عقاید خویش به کتاب و سنت تکیه داشت اهل سنت بود و هر که بنای عقاید خویش را بر کلام و نظر می‌نهاد معتزلی بود." حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، صص 154 - 155.

(۱) کامل مصطفی الشیبی، همان، ص 16.

(۲) مسعودی وفات مالک را در سال 175 هـ. می‌داند. رجوع شود به مسعودی، همان، ج 2، ص 344.

(۳) محمد رئوف توکلی، چهار امام اهل سنت و جماعت، ج 6، انتشارات توکلی، تهران، 1377، ص 63.

(۴) محمد فرزند امام جعفر صادق (ع) در تمجید از حمایت ابوحنیفه از قیام زید بن علی (ع) گفته است: "رحم الله ابا حنیفه لقد تحققت مودته لنا فی نصرته زید بن علی...". ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، تحقیق کاظم المظفر، مؤسسه دار الکتب، قم، بی‌تا، ص 99 و رجوع شود به محمد رئوف توکلی، همان، صص 18، 34 - 35.

(۵) رجوع شود به محمد رئوف توکلی، همان، ص 35.

خلافت وی⁽¹⁾ و حمایت از قیام بنی‌حسن(ع)⁽²⁾ مغضوب حاکمیت عباسی شد، شکنجه گردید و به زندان افتاد و در نهایت جان بر سر ناسازگاری با عباسیان گذارد.⁽³⁾

مالک بن انس نیز به دلیل حمایت از قیام محمد نفس زکیه و فتوای جواز نقض بیعت منصور⁽⁴⁾ و عدم تأیید خلافت بنی‌عباس، خشم ایشان را علیه خود برانگیخت.⁽⁵⁾ حمایت از قیام حسنیون علیه خلافت عباسی منحصر به ابوحنیفه و مالک نبود؛ "همراهی عدۀ کثیری از فقها با قیام "محمد بن عبدالله" در مدینه به سال 145 قمری صرف‌نظر از جهت سیاسی آن به خاطر برتری نفس زکیه بر فردی چون منصور بود. آنها او را می‌شناختند و به سبب همین، با این که شیعه نبودند تخلف از او را جایز نمی‌دیدند. این حمایت به اندازه‌ای بود که کمتر فقیهی از میان اهل سنت از او تخلف کرد."⁽⁶⁾ منصور خود، پیروان محمد نفس زکیه را این گونه معرفی می‌کند: "فرزندان علی(ع) و فرزندان جعفر و فرزندان عقیل و فرزندان عمر بن خطاب و فرزندان زبیر و دیگر قریشیان با فرزندان انصار"⁽⁷⁾ که گویای همدلی اکثریت خاندانهای متنفذ مذهبی - سیاسی یا نجبای مذهبی (با قدری تسامح در تعبیر) آن عصر با علویان علیه عباسیان

(۱) محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة فی السیاسة والعقائد وتاریخ المذاهب الفقهیة، قاهره: دارالفکر العربی، بی‌تا، ص 351 به نقل از حاتم قادری، همان، ص 184.

(۲) "ابراهیم بن سوید گوید از ابوحنیفه سوال کردم، خروج با او (ابراهیم بن عبدالله، برادر محمد نفس زکیه‌نگارنده)، بهتر است یا سفر حج؟ ابوحنیفه گفت: یک جنگ پس از انجام حج واجب بهتر از پنجاه حج مستحبی است. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، تحقیق احمد حنفی، مؤسسة الاعلمی، بیروت، 1408، به نقل از رسول جعفریان، مرجع، تاریخ و اندیشه، نشر خرم، قم، 1371، صص 177 - 178." او (ابوحنیفه) شهدای جنگ ابراهیم را در ردیف شهدای بدر می‌دانست. "ابوالفرج الاصفهانی، همان، ص 313، به نقل از رسول جعفریان، همان، ص 179.

(۳) رجوع شود به‌السیوطی، همان، ص 261. حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 155. "ابوحنیفه عاقبت به دست منصور عباسی مدتی حبس و شکنجه و پس از آن نیز مسموم گردید." تقی‌الدین بن عبدالقادر التمیمی المصری الحنفی، الطبقات السنیه فی تراجم الحنفیة تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، الریاض: دارالرفاعی، الریاض، ۱۴۰۳، به نقل از رسول جعفریان، همان، ص 179.

(۴) رجوع شود به‌طبری، همان، ج 11، ص 4796، سیوطی، همان، ص 261.

(۵) "پیش جعفر بن سلیمان از او (مالک بن انس‌نگارنده) سعایت کردند و گفتند بیعت شما را نافذ نمی‌داند و جعفر او را تازیانه زد. او را دراز کردند و آنقدر زدند که بازوهایش از جا برفت." مسعودی، همان، ج 2، ص 344.

(۶) رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، 1368، ص 37. و نیز رجوع شود به سیوطی، همان، ص 261.

(۷) مسعودی، همان، ج 2، ص 298.

است، علاوه بر جایگاه اهل بیت پیامبر(ص) در باورهای دینی مسلمانان، حماسه‌های معصومانۀ علویان در تمایل علمای خارج از حاکمیت به سوی ایشان مؤثر بود: "سفیان الثوری به عیسی بن زید بن علی (ع) می‌گفت: "هرکس کم‌ترین ایمانی داشته باشد به خاطر فشارها و کشتارها و تهدیدهایی که در مورد بنی فاطمه می‌شود گریه خواهد کرد."⁽¹⁾ وی به همراه عباد بن کثیر در سال 185 قمری به امر منصور زندانی شد و بیم آن بود که خلیفۀ عباسی دستور به کشتن آنان دهد ولیکن پیش از هر گونه اقدامی راجع به آن دو، در همان سال وفات یافت.⁽²⁾ امام اوزاعی (متوفی 157 هـ.ق) نیز که از کردار عباسیان رویگردان بود، از تأیید حق ایشان برای خلافت سرباز زد.⁽³⁾ جانبداریهی آشکار محمد بن ادریس شافعی (متوفی 204 هـ.ق) از علویان برای او شهرت تشیع آورد⁽⁴⁾ و محمد بن جریر طبری (متوفی 310 هـ.ق) نیز به دلیل ابراز پاره‌ای از همین تمایلات به شیعیگری متهم گردیده و راجع به او گفته شده است: "ثقة صادق فیه تشیع و موالاته لاتضر."⁽⁵⁾

خلفای عباسی از سیاست مذهبی یگانه‌ای پیروی نمی‌کردند و نمی‌توانستند که پیروی نمایند، زیرا که گذشته از گرایشهای مذهبی متفاوت و گاه متناقض خلفا⁽⁶⁾ تحولات سیاسی،

(۱) رجوع شود به رسول جعفریان، همان، ص 43.

(۲) رجوع شود به سیوطی، همان، ص 262.

(۳) رجوع شود به حاتم قادری، همان، ص 183.

(۴) رجوع شود به رسول جعفریان، همان، صص 29 - 30.

(۵) ابو عبدالله الذهبی، میزان الاعتدال، تحقیق البحاوی، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۶۳ م، ج ۲، ص 379. به نقل از رسول جعفریان، همان ص 23.

(۶) پاره‌ای از خلفای عباسی آشکارا دارای تمایلات شیعی بودند مانند مأمون (خلافت از 198 تا 218 هـ.ق): "و کان معروفاً بالتشیع و قد حمله ذلك على خلع اخيه المؤمن و العهد بالخلافة الى علی الرضا... و فی سنة احدى و مائین خلع اخاه المؤمن من العهد و جعل ولی العهد من بعده علی الرضا بن موسی الکاظم بن جعفر الصادق، حمله ذلك افراطه فی التشیع.... و فی سنة احدى عشرة (هشت سال پس از درگذشت امام علی بن موسی الرضا. نگارنده). أمر المأمون بأن ینادی ببراءة الذمه ممن ذکر معاویه بخیر و أن افضل الخلق بعد النبی علیه الصلاة و السلام علی بن أبی طالب. و فی سنة اثنی عشرة اظهر المأمون القول بخلق القرآن مضافاً الى تفضیل علیّ علی أبی بکر و عمر، فاشمأزت النفوس منه و کاد البلد یفتن و لم یلتم له من ذلك ما أراد، فکف عنه الى سنة ثمان عشرة." سیوطی، همان، صص ۳۰۷ - ۳۰۸. و رجوع شود به حسن الأمین، الرضا(ع) و المأمون و ولایة العهد و صفحات من التاریخ العباسی، دارالمجدید، بیروت، ۱۴۱۶ هـ.ق / ۱۹۹۵ م، و معتضد (خلافت از ۲۷۹ تا ۲۸۹ هـ.ق): "عزم المعتضد علی لعن معاویة علی المنابر، فخوفه عبیدالله الوزير اضطراب العامة، فلم یلتمت و كتب کتاباً فی ذلك، ذکر فیه کثیراً من مناقب علی و مثالب معاویة فقال له القاضي یوسف: یا امیرالمؤمنین أخاف الفتنة عند سماعه، فقال: أن تحركت العامة وضعت

اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جهان اسلام در طول 6 قرن (عصرعباسی) به طور طبیعی تغییر و تبدیل را در سیاست مذهبی عباسیان ایجاد می‌نمود. پاره‌ای از خلفای عباسی بنا بر انگیزه‌های شخصی، اعتقادی، ایجاب مصالح حکومتی، تجاوز خواستهای اجتماعی و یا تسلیم در مقابل فشار گروههای متنفذ اجتماعی و...، به صورت مستقیم در حوزه اعتقادی جامعه اسلامی وارد می‌شدند و این ورود با آغاز دوران طولانی انحطاط و تکیه بیش از پیش خلفای عباسی بر وجه

السيف فيها...." (یادآور محاوره شاه اسمعیل اول و بزرگان تبریز پیش از اعلان رسمیت یافتن تشیع! نگارنده، سیوطی، همان، ص 371.

و ناصر (خلافت از 575 تا 622): "کان یتشیع و یبیل الی مذهب الامامیه بخلاف آباءه، حتی إن ابن الجوزی سئل بحضرتہ من افضل الناس بعد رسول الله صلی الله علیه و سلم؟ فقال: افضلهم بعده من کانت ابنته تحته و لم یقدر أن یصرح بتفضیل أبي بکر"، سیوطی، همان، ص 451. و رجوع شود به غریغوریوس ابوالفرج اهرن "ابن العبری". تاریخ مختصر الدول، ترجمه محمدعلی تاجپور و حشمت‌الله ریاضی، تهران: انتشارات اطلاعات، 1364، ص 310. از این پس این مؤلف به صورت ابن العبری یاد می‌شود) و کامل مصطفی الشیبی، همان، ص 50.

و پاره‌ای آشکارا با تشیع سرستیز داشتند مانند متوکل (خلافت از 232 تا 247). "... متوکل بگفت تا قیر حسین بن علی را ویران کنند و خیش بزنند و بذر بیاشند و آبیاری کنند و مردم را از رفتن به نزد آن ممنوع دارند". طبری، همان، ج 14، ص 6036. "عیسی بن جعفر عاصمی صاحب کاروان سرای عاصم را در بغداد تازیانه زدند. چنانکه گفته‌اند هزار تازیانه به او زدند. سبب آن بود... که ابوبکر و عمر و عایشه و حفصه را ناسزا گفته... وقتی تازیانه زدند در آفتاب رها کردند تا ببرد سپس او را در دجله انداختند...". همان مأخذ، صص 6050 - 6051. "و فی سنة ست و ثلاثین أمر بهدم قبر الحسین و هدم ما حوله من الدور و أن یعمل مزارع و منع الناس من زیادته و حُرِّب و بقى صحراء.. و کان المتوکل معروفاً بالتعصب، فتألم المسلمون من ذلك و كتب أهل بغداد شتمه علی الحیطان و المساجد و هجاه الشعراء فیما قیل فی ذلك:

بالله ان كانت امية قد آتت قتل ابن بنت نبيها مظلوما

فلقد آتاه بنو آبيه بمثلته هذا لعمرى قبره مهدوما

أسفوا علی أن لا یكونوا شارکوا فی قتله، فتتبعوه رمیما"

سیوطی، همان، ص 347. و نیز رجوع شود به همان مأخذ، صص 348 - 349. و قادر (خلافت از 381 تا 422). رجوع شود به ایرام لاپیدوس، همان، ص 247. پاره‌ای از خلفای عباسی به مبارزه با حنبله می‌پرداختند مانند راضی (خلافت از 322 تا 329). رجوع شود به آدم متر، همان، صص 134 - 135. و برخی از ایشان مذهب حنبلی را حمایت می‌کردند مانند قادر و قائم (خلافت از 422 تا 467). رجوع شود به ایرام لاپیدوس، همان جا. در مذاهب کلامی نیز تباین حمایت متعصبانه مأمون، معتصم (خلافت از 218 تا 227) و واثق (خلافت از 227 تا 232) از آراء معتزله با مخالفت متوکل با این آراء مشهور می‌باشد. رجوع شود به سیوطی، همان. دوران خلافت مأمون، معتصم، واثق و متوکل، صص 306 - 356. و حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، صص 86، 153 - 154 و 190.

معنوی خلافت تا وجه دنیوی آن که به تدریج از ایشان سلب می‌گشت،⁽¹⁾ افزایش می‌یابد. با تجزیه اقتدار سیاسی خلافت عباسی،⁽²⁾ تقسیم خلافت اسلامی (عباسی، فاطمی و اموی)⁽³⁾ و تبلیغات وسیع گروههای سیاسی - فرهنگی زیرزمینی⁽⁴⁾ بر میزان تنوع و ماهیت دخالت حاکمیت در حوزه‌های اعتقادی افزوده می‌گردد و بدیهی است که این دخالتها و تبعات آن در کاهش و یا افزایش همسازگریها در جهان اسلام تأثیراتی جدی و مانا داشته است و نیز در این میان می‌توان گفت که انگیزه معلوم پاره‌ای از دخالتهای حاکمیت در حوزه‌های اعتقادی در این عصر، تلاشی برای تقویت وحدت اجتماعی و تحدید ناهمسازگریهای اعتقادی بوده است. ولیکن در غالب موارد به مقصود نرسید و گاه نتیجه‌ای معکوس به بار آورد. بغداد پایتخت بلند آوازه خلافت عباسی که در زمان خود صرف نظر از قلمرو چین، بزرگ‌ترین شهر جهان محسوب می‌شد،⁽⁵⁾ و "به معنای حقیقی کلمه پایتخت بود، به دلیل آنکه امواج تمامی جنبش‌های معنوی سرزمین اسلام در بغداد بود که به تلاطم می‌افتاد و پیروان تمامی مذاهب در آن جای داشتند"،⁽⁶⁾ سیمای جالبی از ناهمسازگریهای قومی و مذهبی و تلاشهای همسازگرانه جهان

(۱) رجوع شود به حاتم قادری، همان، بویژه صص 71 - 72 و 121 - 125 و... و و. بارتولد، همان، بویژه صص 34 - 42.

(۲) "... ضعف و تجزیه دولت عباسی آغاز شد و آن دولتهای مستقل و نیمه مستقل که هر یک در گوشه‌ای از قلمرو عباسیان سربرداشتند چون صفاریان، سامانیان، غزنویان و علویان طبرستان و اغبلیان تونس و فاطمیان افریقیه و طولونیان و اخشیدیان مصر و امویان اندلس و زیدیان یمن، بر ویرانه‌های قدرتی بوجود آمد که تا چند قرن بعد عنوان خویش را حفظ کرده بود." حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 183.

(۳) " و لما ضعف أمر الخلافة فی هذه الأزمان و وهت أركان الدولة العباسية و تغلبت القرامطة و المتدعة علی الأقالیم، قویت همه صاحب الأندلس الأمير عبدالرحمن بن محمد الاموی المروانی و قال: أنا أولى الناس بالخلافة و تسمی بأمیرالمومنین الناصرلدين الله، و استولى علی أكثر الأندلس... فصار المسلمون بأمیر المؤمنین فی الدنيا ثلاثة. العباسی بیغداد و هذا بالأندلس، و المهدي بالقیروان". سیوطی، همان، ص 392. "فاطمیان مدعی بودند که آنان جانشینان بر حق پیامبر نه تنها در ولایات خود بلکه در تمامی جهان هستند. آنان حتی عنوان خلیفه را برای خود انتخاب کردند و بدین سان وحدت نمادین امت اسلام را درهم شکستند. این بابت پس از فاطمیان سلسله امویان اسپانیا و سایر دولتهای شمال آفریقا بودند که عنوان، اعتبار و مشروعیت خاندان عباسی را خدشه دار کردند. ادعاهای فاطمیان نه فقط با اقتدار سیاسی خاندان عباسی ناسازگار بود بلکه حق ظاهری آنان را در رهبری امت مسلمان نقض می‌کرد." ایرام لاپیدوس، همان، ص 196. و رجوع شود به و. بارتولد، همان، ص 29.

(۴) فعالیتهای اسماعیلیان، تبلیغات قرامطه و داعیان فاطمی و انتشار آموزه‌های اخوان الصفا.

(۵) ایرام لاپیدوس، همان، ص 120.

(۶) آدم متر، همان، ص 133.

اسلام در عصر بلند عباسی، 6 قرن، ارائه می‌دهد. وضعیت مناسبات مذهبی در دیگر شهرهای بزرگ نیز کمابیش مؤثر و متأثر از وضعیت مذهبی- اجتماعی پایتخت خلافت عباسی بود." در بعضی از شهرها حنفیان و شافعیان شانه‌ها به شانه هم زندگی می‌کردند، اما تعادل بین این دو امت مسلمان بسیار حساس بود؛ چنانکه در شهرهای بزرگ نظیر نیشابور، بغداد و اصفهان به درگیریهای گروهی می‌انجامید که اغلب از کشاکشهای مذهبی به کشمکشهای سیاسی و اجتماعی می‌کشید⁽¹⁾. پیشنهاد هارون (خلافت از 170 تا 193 هـ.ق) به مالک بن انس مبنی بر رسمیت بخشیدن به فقه مالکی در جهان اسلام،⁽²⁾ اقدام مأمون در ولایتعهد نمودن علی بن موسی الرضا(ع)، امام هشتم شیعیان امامی،⁽³⁾ انعقاد مجالس بحث میان علمای مذاهب فقهی و کلامی⁽⁴⁾ و تدوین منشور اعتقادی مبنی بر تأیید آرای معتزله به ویژه در موضوع "خلق قرآن"،⁽⁵⁾ سخت‌گیریهای معتصم (خلافت از 218 تا 227 هـ.ق) و واثق (خلافت از 227 تا 232 هـ.ق) با مخالفان اعلامیه مزبور، ایام المحنة⁽⁶⁾ اعلامیه مذهبی الرضا

(۱) آن، لمبتن، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، نشرنی، تهران، 1372، ص 338.

(۲) محمد رئوف توکلی، همان، ص 73. محمد تقی قمی، *نقطه‌گذاری به روی حروف یا توضیحی درباره هدف تقریب*، ترجمه عبدالکریم بی‌آزار شیرازی، همبستگی مذاهب اسلامی، همان، صص 65 - 66.

(۳) راجع به انگیزه مأمون در ولایتعهد نمودن امام هشتم (ع) شیعیان امامی نظرات گوناگونی ابراز شده است، پاره‌ای تمایلات شیعی مأمون را در این اقدام مؤثر دانسته‌اند. رجوع شود به سیوطی، همان، ص 307 و پاره‌ای انگیزه مأمون را از این اقدام منفعت‌طلبی سیاسی برآورد می‌نمایند. "مأمون کوشیده بود با ولیعهدی امام رضا(ع) و اعتراف به برتری علی (ع) بر دیگر یاران پیغمبر، که این خود پایه حکومت عباسی بود، آنان را به سوی خود بکشد و به وسیله ایشان زبیدیان را بکوبد. مأمون با کنترل این شاخه از شیعیان می‌خواست آنان کمتر فرصت بیابند تا قیام کنند و به ویرانه‌های دولت عباسی حکومتی تأسیس نمایند و همانا این شاخه از فرزندان علی (ع) خود از آنها دیگر صلح‌جو تر و سلامت طلب تر و به حکومت کم علاقه‌تر بودند". مصطفی الشیبی، همان، ص 40. و او را قاتل علی بن موسی (ع) معرفی می‌نمایند. رجوع شود به ابن طقطقی، همان، صص 301 - 303. عقیده رسمی شیعیان امامی نیز بر قتل امام هشتم توسط مأمون تأکید می‌نماید ولیکن برخلاف این نظریه مرسوم نظراتی نیز مبنی بر صداقت مأمون در توجه به علی ابن موسی (ع) و تبریر وی از اتهام قتل امام هشتم (ع) مطرح گردیده است. رجوع شود به حسن الامین. الرضا(ع) و المأمون و ولایة العهد و صفحات من التاريخ العباسی، دارالمجدید.

(۴) عبدالمتعال صعیدی، *سعی قدیم در راه وحدت مذاهب اسلامی*، ترجمه عبدالکریم بی‌آزار شیرازی، همبستگی مذاهب اسلامی، همان، صص 127 - 128. و حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 153.

(۵) رجوع شود به سیوطی، همان، صص 308 - 309. و آدم متز، همان، ص 381 (زیرنویس مترجم).

(۶) در غالب منابع کلاسیک تاریخ اسلام که به دوران خلافت مأمون، معتصم و واثق و یا شرح‌حال علمایی که در دوران سه خلیفه مزبور زیسته‌اند، پرداخته است، راجع به "روزگار محنت" توضیح داده شده است.

(خلافت از 322 تا 329 هـ.ق) علیه حنابله،⁽¹⁾ اعلامیه مشهور اعتقادی القادر، "الاعتقاد القادری"،⁽²⁾ (خلافت از 381 تا 422 هـ.ق) تصفیه‌های مذهبی امیر محمود غزنوی و انگشت در کردنه‌هایش در همه جهان و بردار کشیدنهایش،⁽³⁾ اطلاعیه‌های مذهبی که حاکمیت در دوران استیلای آل بویه بر بغداد به سود باورهای شیعی در مساجد بغداد می‌آویخت⁽⁴⁾ و تظاهرات تحریک کننده امامیان و حنابله در بغداد،⁽⁵⁾ برهه‌های سنی ستیزی خلافت فاطمی،⁽⁶⁾ تشیع‌زداییهای دوران سلاجقه⁽⁷⁾ و تأسیس مدارس نظامیه، سمت‌گیریهای شیعی

(۱) رجوع شود به ابن اثیر، همان، ج 8، ص 308 و جوئل ل. کرمر، همان، ص 105.

(۲) رجوع شود به ابن اثیر، همان، ج 9، ص 419. و سیوطی، همان، ص 412. و آدم متز، همان، صص 381 - 384 و جوئل ل. کرمر، همان، ص 106.

(۳) رجوع شود به محمد بن حسین بیهقی، *تاریخ بیهقی*، توضیحات و تعلیقات و فهرس از منوچهر دانش پژوه، 2ج، انتشارات هیرمند، تهران، 1376، ج 1، ص 282. و نیز رجوع شود به حسن ابراهیم حسن، همان، ج 3، صص 453 - 454 و کلیفورد ادموند باسورث، *تاریخ غزنویان*، ترجمه حسن انوشه، 2ج، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ج 1، صص 189، 200 - 201.

(۴) رجوع شود به ابن اثیر، همان، ج 8، صص 542 - 543. سیوطی، همان، صص 400 - 401.

(۵) رجوع شود به جوئل ل. کرمر، همان، صص 80 - 81. و آدم متز، همان، صص 136 - 139. و کامل مصطفی الشیبی، همان، ص 44.

(۶) رجوع شود به سیوطی، همان، صص 391 و 414.

(۷) رجوع شود به ابراهیم لاپیدوس، همان، صص 247 - 248. و کامل مصطفی الشیبی، همان، صص 49 - 50. و عبدالهادی حائری، همان، ص 25. و آن لمبتن، همان، ص 337. با اینکه تردیدی در سمت‌گیری مذهبی سلاجقه (پیروی و حمایت از مذاهب اهل سنت به ویژه مذهب حنفی توسط شاهان سلجوقی نیست ولیکن در سیاست مذهبی ایشان نسبت به سایر مذاهب اسلامی بالاخص شیعه امامی و تأثیرات مثبت و منفی عصر سلجوقی در همسازگریها و ناهمسازگریهای جهان اسلام آرای متفاوتی ابراز شده است. رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، صص 22 - 23). به هر رو مسلم آن است که سلاطین بزرگ سلجوقی مانند طغرل (سلطنت از 429 تا 455 هـ.ق) و ملک شاه (سلطنت از 465 تا 485 هـ.ق) از سیاست یکسانی در قبال سایر مذاهب پیروی نمی‌کردند و دستگاه سلجوقی در عهد ملک‌شاه برخلاف عهد طغرل - علی رغم تمایلات شیعی‌ستیزانه خواجه نظام‌الملک - نسبت به شیعیان امامی، بردباری بیشتری از خود نشان می‌داد تا جایی که حتی ادعا شده است وی به همراه 70 تن از بزرگان علما و دیوانیان و نظامیان، یکجا اعلان تشیع نموده‌اند و خواجه نظام‌الملک نیز در همان مجلس تقیه را کنار گذاشته و تشیع خود را آشکار کرده است. رجوع شود به مقاتل بن عطیه، *مؤتمر علماء بغداد* (کنفرانس دانشمندان بغداد). ترجمه سید هدایت الله مسترحمی جرقویه‌ای اصفهانی، تهران ناشر مترجم کتاب، 1402 هـ.ق / 1361 هـ.ش، صص 149 - 151. اگرچه کتاب مذکور محل اعتماد نمی‌تواند بود و ادعاهای آن توسط منابع معتبر تاریخی تأیید نمی‌گردد ولیکن "علت وجودی آن کتاب به رغم تردید فراوان" در اصالت آن همانا این واقعیت تاریخی است که دستگاه فرمانروایی سلجوقیان بزرگ توجهی ویژه به از میان بردن ناهمسازگرایی و جنگ فرقه‌ای و برقراری وحدت و همسازگری در جامعه اسلامی زیر سلطه خود داشته‌اند". عبدالهادی حائری، همان، ص 27.

الناصر⁽¹⁾ (خلافت از 575 تا 622 هـ.ق) حمایت او از جلال‌الدین حسن بن محمد (نومسلمان) امام اسماعیلیان نزاری ایران⁽²⁾ (امامت از 607 تا 618 هـ.ق) و تلاش وی در تعمیم طریقت فتوت⁽³⁾، نمونه‌هایی است از ورود حاکمیت‌های عصر عباسی به حوزه‌های اعتقادی و همان‌گونه که اشارت رفت پاره‌ای از آن با انگیزه تقویت وحدت اسلامی و یکپارچگی مسلمان صورت گرفت ولیکن به نتیجه مطلوب دست نیافت؛ زیرا که گذشته از آلودگی بیشتر انگیزه‌های وحدت‌طلبانه به منافع سیاسی، این دست تلاش‌های وحدت‌طلبانه، گاه بیش از آنکه آهنگ همسازگری داشته باشد، در صدد حذف اندیشه‌ای به سود اندیشه دیگر، با به‌کارگیری دست و شمشیر در صورت ناکارآمدی زبان و قلم بود. البته از نظر دور نمی‌بایست داشت که تلاش‌های وحدت‌طلبانه چه از سوی حاکمیت و چه از سوی آن دسته از علما و اندیشمندان مذاهب فقهی و کلامی و شیوخ تصوف⁽⁴⁾ که به نوعی دغدغه وحدت اسلامی را داشتند، بی‌دستیابی به هیچ کامیابی نیز نبود و شاید همسازگری نسبی که پس از دهه‌ها رقابت‌های ستیزآلود و گاه خشونت بار، میان مسلمانان غیر شیعی و خارجی، یعنی اهل سنت⁽⁵⁾ که اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دادند پدید آمد،

(۱) رجوع شود به سیوطی، همان، ص 451. ابن‌العبری، ص 310 و کامل مصطفی الشیبی، همان، ص 50.

(۲) رجوع شود به میرخواند، همان، صص 645 - 646 و فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدرای، نشر پژوهش فرزاد روز، تهران، 1375، صص 462 - 464 و عباس اقبال آشتیانی: مقاله زندگی عجیب یکی از خلفای عباسی الناصرالدین الله، "مجموعه مقالات عباس اقبال آشتیانی"، گردآوری و تدوین سید محمد دبیرسیاقی، دنیای کتاب، تهران، 1369، صص 356 - 357.

(۳) رجوع شود به ابن طقطقی، همان، ص 432 و عباس اقبال آشتیانی، همان، صص 371 - 373 و کامل مصطفی الشیبی، همان، صص 62 - 63 و برتولد اشیپولر، همان، صص 154 - 155.

(۴) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، صص 27 - 29.

(۵) ناهمسازگریهای مذهبی مسلمانان منحصر به اختلافات خشونت‌بار میان خوارج و دیگر مسلمانان یا معتزله و اهل حدیث و بعدها اشاعره و از همه مشهورتر مابین شیعیان و اهل سنت نبود، بلکه در میان مذاهب متعدد فقهی اهل سنت که به تدریج به چهار مذهب فقهی محدود گردید نیز گاه و بی‌گاه اختلافات بالا می‌کشید و رویدادهای خشونت‌باری را پدید می‌آورد. چگونگی وفات امام محمد بن ادریس شافعی؛ مرگ بر اثر شدت جراحات ناشی از ضربات تعدادی از مالکیان متعصب که در جلسه درس وی بر او هجوم آوردند. (رجوع شود به محمد رفوف توکلی، همان، صص 99 - 100)، سنگباران منزل محمد بن جریر طبری (و. 310 هـ.ق) توسط متعصبین حنبلی (رجوع شود به محمد مسجدجامعی، همان، ص 311) و ممانعت حنابله متعصب از برگزاری مراسم تشییع جنازه و تدفین وی تا جایی که به ناچار شبانه در درگاه خانه‌اش به خاک سپردند. (رجوع شود به ابن اثیر، همان، ج 8، صص 134 - 136)، نمونه‌هایی از اختلافات خشونت‌بار مذکور است که گریبان علمای بزرگ اهل سنت را گرفت و بدیهی است که حوزه این خشونت‌ها در میان توده مردم به مراتب از تعدد و وسعت

مهم‌ترین دستاورد آن بود.⁽¹⁾ همان‌گونه که پیش از این اشاره شد آغاز خلافت عباسیان با تجزیه سیاسی جهان اسلام همراه بود؛ زیرا که از همان اوان روی کارآیی عباسیان، "باز قریش"⁽²⁾ عبدالرحمن بن معاویه (امارت از 138 تا 172 هـ.ق) اندلس را از پنجه بنی عباس ربود و حتی مراکش و بخش باختری الجزایر نیز بیرون از قلمرو ایشان بود.⁽³⁾ لیکن اقتدار خلافت عباسی به استثناء نواحی دور باختری سرزمین اسلامی کامیابش تا دوران خلافت متوکل حفظ شد⁽⁴⁾ و حتی امویان اندلس که هیچ‌گاه به عباسیان تمکین نکردند تا دوران عبدالرحمن سوم ملقب به الناصرالدین الله (خلافت از 300 تا 350 هـ.ق) در سیادت معنوی ایشان یعنی مقام خلافت شرکت نمی‌جستند⁽⁵⁾ و شراکت‌جویی ایشان در عنوان خلافت نیز پس از شراکت

بیشتری برخوردار بود. ابن اثیر آورده است که چنانچه شافعی مذهبی راهش به حنابله بغداد می‌افتاد تا حد مرگ او را می‌زدند. (رجوع شود به ابن اثیر، همان، ج 8، ص 308). "اختلافات داخلی میان فرقه‌های مذهبی اهل سنت زمانی دراز چندان گسترده بود که کار به تکفیر و تفسیق در شدیدترین آن منتهی می‌شد. اما در ادامه تاریخ این تشنجه‌ها کاهش یافت." رسول جعفریان، مرجه - تاریخ و اندیشه، ص 40. "صحنه‌های خونین برخوردهای فرقه‌ای در تاریخ اسلام تنها به درگیریهای شیعه و سنی محدود نمی‌شود. جای تعجب است که درگیریهای فرقه‌ای و مذهبی بین مثلاً حنفیها و شافعیها و یا اهل حدیث و غیر اهل حدیث به مراتب وسیع‌تر و خونین‌تر بوده است." محمد مسجد جامعی، همان، ص 273 و رجوع شود به سیوطی، همان، ص 384. و آدم متز، همان، صص 393 - 395. و ایرام لاپیدوس، همان، صص 240 - 241. عبدالهادی حائری، همان، ص 25. و فن گوستاو گروبنام، همان، ص 151. و عبدالحسین زرین‌کوب، فرار از مدرسه درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ 6، صص 4، 5، 13. و محمد مسجد جامعی، همان، صص 310 - 311. و مادولونگ، منازعات حنفیان و شافعیان در دوره میانی تاریخ ایران، ترجمه رسول جعفریان، "مقالات تاریخی"، رسول جعفریان، دفتر دوم، چ 2، مؤسسه چاپ الهادی، قم، 1376.

(۱) رجوع شود به ایرام لاپیدوس، همان، ص 248. رسول جعفریان، همان، ص 40. البته همان‌گونه که در متن اشاره آمد، همسازگری پدید آمده میان مذاهب اهل سنت در اواخر دوره عباسی نسبی بود، زیرا که پس از سقوط بغداد نیز در گوشه و کنار سرزمینهای اسلامی می‌توان همچنان شواهد ناهمسازگرایانه میان مذاهب اهل سنت را یافت. رجوع شود به میرخوند، همان، ص 868.

(۲) منصورعباسی در تمجید از رشادت و همت عبدالرحمن بن معاویه او را "باز قریش" خواند. رجوع شود به حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، صص 205 - 206.

(۳) و. وبارتولد، همان، ص 24.

(۴) رجوع شود به حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، ص 93، ج 3، ص 365.

(۵) عبدالرحمن سوم برای اولین بار در سال 325 هـ.ق در دوران خلافت الراضی بالله عباسی خود را امیرالمؤمنین خواند (38 سال پس از آغاز خلافت فاطمی در سال 297 هـ.ق). رجوع شود به السیوطی، همان، ص 392. و تا پیش از آن، حاکمان اموی اندلس خود را خلیفه‌زادگان (= بنی الخلفاء) می‌خواندند. رجوع شود به و. و. بارتولد، همان، صص 24 - 25. و آدم متز، همان، ص 20.

فاطمیان در این مقام بود^(۱) (خلافت فاطمی از 297 تا 567 هـ.ق). عباسیان اگرچه پس از شتاب روند تجزیه سیاسی دیگر هیچ‌گاه اقتدار پیشین خود را بازیافتند^(۲) و خرده تلاشهایی هم که در اواخر عصر عباسی در راستای تجدید اقتدار سیاسی انجام گرفت،^(۳) در نهایت حاکمیت خلیفه را از سرای خلافت تا مناطقی از بین‌النهرین توسعه داد، لیکن با انقراض خلافت امویان اندلس (422 هـ.ق) و خلافت فاطمی (567 هـ.ق) کمابیش مجدداً در مقام معنوی خلافت بی‌انبار گشتند.^(۴)

تجزیه سیاسی جهان اسلام در اقتدار آن و نوع مناسباتش با جهان غیر، تأثیراتی سوء گذارد. ادباری که گریبان سرزمین اسلام را در نتیجه رقابتها و ستیزهای بی‌امان امارتهای کوچک و بزرگ گرفت تا آنجا پیش رفت که گاه می‌شد بغداد نیز از دست‌اندازیهای روم شرقی در بیم فرو می‌رفت^(۵) و پایتخت‌نشینان را خشمی یأس‌آلود به شور و شورش وامی‌داشت.^(۶) اوج این نابسامانی، تسلط سپاهیان صلیبی بر بیت‌المقدس و بخشی از شامات است. در عرصه رقابت و ستیز مراکز قدرت با یکدیگر در عصر عباسی بدعتی‌نامیوم در سیاست خارجی جهان اسلام پدید آمد که تا عصر حاضر نیز تداوم دارد و آن تباری یکی از مراکز قدرت با قدرتی بیگانه (خارج از جهان اسلام) علیه رقیب داخلی است. مناسبات منصور، مهدی (خلافت از 158 تا 169 هـ.ق) و هارون‌الرشید با "پیین"، "شارل مارتل" و "شارلمانی" با جهت‌گیری علیه امویان اندلس و مناسبات عبدالرحمن دوم (حکومت از 206 تا 238 هـ.ق) و روم شرقی، با تکیه بر اشتراک در عداوت با خلافت عباسی،^(۷) حمایت روم شرقی از شورشیان خرمی^(۸) و تلاش آن

برای برقراری ارتباط مستقیم با اخشیدیان^(۱) (امارت از 323 تا 358 هـ.ق) درخواست مساعدت حمدانیان (امارت از 293 تا 394 هـ.ق) از روم شرقی جهت جنگ با فاطمیان،^(۲) همداستانی عمر المتوکل، آخرین امیر افسسی اسپانیا (امارت از 460 تا 487 هـ.ق) با آلفونسوی ششم، شاه لئون و کاستیل علیه مرابطون،^(۳) نمونه‌هایی از این بدعت‌نامیوم است. و اوج آن اقدامی است که به الناصر، آخرین خلیفه مقتدر عباسی،^(۴) در تباری با چنگیزخان مغول علیه سلطان محمد خوارزمشاه (سلطنت از 596 تا 617 هـ.ق) نسبت داده شده است.^(۵) در نسبت چنین اقدامی به الناصر تردیدهایی می‌باشد^(۶) و چنانچه بپذیریم تحریکهای الناصر در هجوم مغول به سرزمین اسلام مؤثر بوده است،^(۷) وی با این اقدام، علاوه بر از میان برداشتن رقیب، نابودی خلافت بغداد را نیز رقم زد. به هر رو، جهان اسلام در عصر خلافت عباسی، علی‌رغم تجزیه سیاسی و حتی معنوی نظام خلافت کمابیش وحدت هویت خود را حفظ نمود؛ "چند پارچگی و تعدد امرای مؤمنین منجر به محدودیت اسلام و یا سرزمین اسلامی نگردیده بود، بلکه از آمیزش تمامی این اقلیمها بود که مملکت یگانه‌ای پدید می‌آمد که برای تمییز از سرزمین کفار، مملکت اسلام خوانده می‌شد و وحدت اسلامی در آن عصر خود را مقید به مرزهای جدید سیاسی نمی‌کرد".^(۸) مسلمانان بی‌توجه به زادگاه و قومیت خویش از حق شهروندی در تمامی مملکت اسلامی که سفر از شرق تا غرب آن به برآورد مقدسی حدود ده ماه به طول می‌انجامد برخوردار بودند.^(۹) خلافت عباسی اگرچه در بیشتر عمر خود بسیار کمتر از تمامی سلسله‌هایی که پیش، پس و

(۱) همان مأخذ، ج 3، ص 584.

(۲) همان مأخذ، ج 3، ص 586.

(۳) رجوع شود به کلیفورد ادموند بوسورت، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: پژوهشگاه، 1371، ص 37.

(۴) رجوع شود به سیوطی، همان، ص 450 و برتولد اشیپولر، همان، ص 154.

(۵) رجوع شود به میرخوند، همان، ص 841 - 842، و عباس اقبال آشتیانی، همان، ص 355 - 361.

(۶) رجوع شود به برتولد اشیپولر، همان، ص 155. و برتولد اشیپولر، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج 6، 1376، ص 24.

(۷) به نظر نمی‌آید که تحریک چنگیز توسط خلیفه عباسی در صورتی که صحت نیز داشته باشد، تأثیری جدی در جهانگشاییهای مغولان داشت.

(۸) آدم متز، همان، ص 21.

(۹) رجوع شود به همان مأخذ، ص 22.

(۱) حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، صص 601 - 602. آدم متز، همان، صص 20 - 21.

(۲) رجوع شود به ابن طقطقی، همان، صص 38 - 39.

(۳) دوران خلافت الناصر (خلافت از 575 تا 622 هـ.ق) رجوع شود به برتولد اشیپولر، همان، ص 154.

(۴) دوران خلافت الناصر را می‌توان اوج احیای اقتدار معنوی عباسیان شمرد. در این دوران، به ظاهر سیادت معنوی خلافت عباسی سرزمینهایی را فراگرفت که حتی در عصر طلایی خلافت عباسی (دوران خلفای اولیه به ویژه خلافت هارون الرشید) نیز فرانگرفته بود: "...فاحیا بهیته (هیت الناصر. نگارنده). الخلافة و کانت قد ماتت بموت المعتم، ثم ماتت بموته.... و خطب له ببلاد الأندلس و بلاد الصین.... خطب للناصر معظم بلاد المغرب." رجوع شود به سیوطی، همان، صص 450 - 453.

(۵) رجوع شود به جوئل ل. کر، همان، ص 76.

(۶) رجوع شود به ابن اثیر، همان، ج 8، صص 618 - 620. و آدم متز، همان، صص 26 - 27.

(۷) رجوع شود به حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، صص 206، 210 و 213.

(۸) حسن ابراهیم حسن، همان، ج 2، صص 217 - 218.

هم‌زمان با آن تحت عنوان خلافت حکم راندند، از اقتدار حکومتی برخوردار بود، لیکن بخش قابل ملاحظه‌ای از توده‌های مسلمان، کمابیش تا پایان عصر عباسی تعلق معنوی خود به خلافت عباسیان را حفظ نمودند: "درست است که به گاه یورش هلاکو (مرگ 644هـ/ق / 1265م.) به بغداد مقام خلافت دارای نقش چشمگیر در جهان اسلام نبود ولی این نکته را نیز نباید از یاد برد که هنوز جامعه اسلامی به نداشتن یک خلیفه، هر چند به صورت یک آلت بی‌اراده، خو نگرفته بود و هنوز بر آن مقام حرمتی معنوی می‌گذاشت."⁽¹⁾ اکثریت جامعه اسلامی با تمامی انحطاط و ابتدالی که تاروپود خلافت عباسی را فراگرفته بود، از آن به راحتی نمی‌توانست دل برکند؛ زیرا قرن‌ها بود به حضور آن که به دلیل ضعف بی‌آزار هم شده بود، عادت داشت و گویی با دل‌بستگی به آن؛ که بی‌ارتباط با دلزدگی از امارت‌های کوچک و بزرگ غالباً بی‌دادگر و بی‌اصل و ریشه نبود، درصدد اثبات وفاداری خود به خاطرات عزیز و مقدس پیشین بود. با سقوط بغداد در دامان مغولان "مظهر و رمز وحدت دنیای نسل اسلام از بین رفت... وحدت اسلامی که تحت رهبری امیرالمؤمنین بود فرو مرد و دیگر هرگز به همان صورت زندگی خویش را بازیافت."⁽²⁾

5 - پس از سقوط بغداد

"در نخستین آدینه پس از کشته شدن مستعصم مردم در نیایش خویش در مسجد بزرگ بغداد می‌گفتند "خدایا در این پریشانی که [بر اثر قتل خلیفه] گریبانگیر ما شده و فرزندان اسلام هرگز تا کنون نمونه آن را ندیده‌اند به فریاد ما برس."⁽³⁾

سقوط بساط خلافت عباسی، ضربه معنوی شدیدی برای عالم اسلام به شمار آمده است؛⁽⁴⁾

(۱) عبدالهادی حائری، همان، ص 39.

(۲) برتولد اشپولر، همان، ص 157.

(۳) عبدالهادی، همان، ص 48. برتولد به نقل از ابن تغری بردی نخستین آدینه پس از سقوط بغداد را چنین توصیف می‌کند: "روزنخستین جمعه پس از تسخیر بغداد و قتل خلیفه خطیب به جای خطبه که در بغداد به نام خلیفه خوانده می‌شد، با چنان شکوهی این سخنان را بر زبان آورد که در مکه آن را نیز همچون عید ماه رمضان از معجزات اسلام، به شمار آوردند:" سپاس خدای را که به یاری مرگ به زندگی و هستی مردمانی بزرگ پایان داد و مردم این شهر رابه هلاکت محکوم کرد... پروردگارا به ما در تیره روزی که همانند آن را اسلام و اسلامیان ندیده‌اند، یاری رسان ؛ ما از آن خداییم و به سوی او بازمی گردیم (انالله و انا الیه راجعون)" وو. برتولد، همان، ص 46.

(۴) برتولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ص 59.

تا آنجا که گفته شده است: "نهب و غارت بغداد بزرگترین فاجعه اسلام و تمدن عربی - ایرانی بود که صدها سال در اوج رونق و شکوفایی بود. اثرات زیانبار ویران سازی این شهر بیش از ویرانی دیگر شهرها بود؛ زیرا پی‌آمدهای سیاسی و روانشناختی این فاجعه، اهمیت بسیار زیادی داشت.

خلیفه را رهبر روحانی و دنیوی عالم اسلام می‌دانستند و خلافت بغداد حتی در روزهای فروپاشی همچنان مظهر وحدت و انسجام مسلمانان بود؛ بنابراین بغداد بیش از یک شهر بود. این شهر یک نماد بود. با انقراض خلافت، این نماد نیز ناپدید شد..."⁽¹⁾

ابیات ذیل از شاعر و اندیشمند بلند آوازه ایرانی، سعدی، اگر بیانگر احساس تمامی مسلمانان در قبال سقوط بغداد و فروپاشی خلافت در بغداد نباشد، تعبیری از احساس اکثریت جامعه اسلامی می‌تواند بود:

"آسمان را حق بود گر خون بگرید بر زمین
ای محمد گر قیامت می بر آری سر ز خاک
نازنینان حرم را خون خلق بی‌دریغ
زینهار از دور گیتی، و انقلاب روزگار
دیده بردار ای که دیدی شوکت باب الحرم
خون فرزندان عم مصطفی شد ریخته
وه که گر بر خون آن پاکان فرود آید مگس
بعد از این آسایش از دنیا نشاید چشم داشت
بر زوال ملک مستعصم امیرالمؤمنین
سر بر آور وین قیامت در میان خلق بین
ز آستان بگذشت و ما را خون چشم از آستین
در خیال کس نیامد کانچنان گردد چنین
قیصران روم سر بر خاک و خاقانان چین
هم بر آن خاکی که سلطانان نهادندی جبین
تا قیامت در دهانش تلخ گردد انگبین
قیر در انگشتری ماند چو برخیزد نگین..."⁽²⁾

(۱) عبدالشکور احسان، سقوط خلافت عباسی، تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج 2، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1365، ج 2، ص 282.

(۲) مصلح بن عبدالله سعدی. کلیات سعدی. به اهتمام محمد علی فروغی، چ 5، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1365، صص 764 - 765.

مقایسه‌ای میان اندوه سنگین مرثیه شیخ اجل و سرور کین بار عبارات ذیل از کبراکوس گنجه‌ای مورخ ارمنی راجع به سقوط پایتخت خلافت جالب و تأمل برانگیز است؛ بهیوژه برای اهل زمانه ما!:" بغداد در دوره استیلای خود چون زالوی سیری‌ناپذیری خون همه جهان را مکیده بود و اینک در ازای همه خونهایی که ریخته و آسیبیهایی که رسانیده بود کیفر می‌دید زیرا پیمانہ ستم او دیگر سرآمده بود"، شیرین بیانی(اسلامی ندوشن)، دین و دولت در ایران عهد مغول، ج 2، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1370، ج 2، صص 378 - 379.

ماجرای سقوط بغداد و فروپاشی خلافت عباسی و به عبارتی جامع‌تر نقش‌آفرینیهای عنصر مغول در جهان اسلام و تعیین نقش و سهم رجال مذاهب اسلامی در این نقش‌آفرینیها و تسری این نقش به مذاهبی که این رجال بدان منتسب بودند و تعمیم مسئولیت ایشان به هم کیشانشان به تدریج به صورت دست‌مایه‌ جدیدی برای ناهمسازگریهای مذهبی جهان اسلام درآمد: "داستان فتح بغداد اگرچه نتیجه‌ ایلغار عمومی مغول و برانداختن همه حکومتها از ترکستان تا عراق بود، ولیکن به دلیل عناد دیرین سنی و شیعه‌گناهی به گردن شیعه افتاد. زیرا می‌گفتند ابن‌علقمی وزیر شیعی مستعصم (مقتول به سال 656) با مغولان مکاتبه داشته و آنان را به یاری شیعیان و رهانیدن ایشان از چنگ سنیان فراخوانده است.⁽¹⁾ خصوصاً که پسر خلیفه شخصاً" حمله‌ای را رهبری کرد که ضمن آن محله شیعی‌نشین کرخ به سال 664 غارت شد و نزدیکان وزیر مورد تعرض قرار گرفتند.⁽²⁾ پیش از آن نیز به سال 588 مردم حله به دلیل مشابهی⁽³⁾ - یعنی نامه نوشتن به سلطان محمد خوارزمشاه و تشویق او به محاصره بغداد⁽⁴⁾ - مورد اتهام قرار گرفته، چهار هزار نفرشان کشته و بقیه از شهر اخراج شده بودند.⁽⁵⁾ به هر حال، این اثیر که معاصر آغاز حمله مغول بوده و ربع قرن پیش از فتح بغداد در گذشته، گناه (دعوت مغولان) را به گردن ناصرالدین الله عباسی می‌اندازد⁽⁶⁾ و ابوالفدا قضیه را بدین‌گونه توجیه می‌کند: "از دشمنی که میان ناصر و خوارزمشاه وجود داشت، ناصر می‌خواست که خوارزمشاه گرفتار آن باشد و قصد عراق نکند.⁽⁷⁾ دو مورخ بغدادی ابن‌الطقطقی⁽⁸⁾ و ابن‌الغوطی⁽⁹⁾ نیز شیعه را ازین ننگ بری دانسته‌اند و وزیر را بیگناه شمرده، سرزنش را متوجه خلیفه و اطرافیانش

(۱) "ابن خلدون" 537/3، "البدایة والنهایة" 196/13، (زیرنویس متن).

(۲) "ابن خلدون" 537/3، "البدایة والنهایة" 196/13. در تاریخ فخری "ص 295 آمده است که عامه به‌سردار مزبور لقب ابوبکر دادند - به‌دلیل مخالفتش با شیعه - در حالیکه اسم اصلیش ابو‌العباس احمد بود. (زیرنویس متن).

(۳) البدایة والنهایة 46/12. (زیرنویس متن).

(۴) البدایة والنهایة 46/12. (زیرنویس متن).

(۵) البدایة والنهایة 46/12. (زیرنویس متن).

(۶) "ابن‌الاثیر" 170/12، "ابن خلدون" 535/3. (زیرنویس متن).

(۷) "تاریخ ابوالفداء" 143/3. (زیرنویس متن).

(۸) الفخری ص 299. (زیرنویس متن).

(۹) "الحوادث الجامعة" ص 318؛ اما رجوع کنید به "ابن کثیر" (1-200/8) و "ابن خلدون" (542/5 و 537/3)، که شامل تناقض‌گوئی‌هایی در این باب است.... (زیرنویس متن).

کرده‌اند. بر این جمله باید افزود که مغولان در هجوم به بغداد شیعه و سنی را به یکسان کشتند و فقط مسیحیان و بعضی بازرگانان و نیز اخلاص‌مندان نشاندار و خدمتگزار خود را امان دادند.⁽¹⁾ ابن خلدون معتقد است که مکاتبه به دست ابن‌الصلائی علی‌الغلیب انجام گرفت⁽²⁾ و هنگامی که نزد هلاکو آمد تا حال خود را بیان کند، به دستور او کشته شد.⁽³⁾ نیز در این هنگام نقیب علویان، شرف‌الدین ابن طائوس حلی نیز به قتل رسید.⁽⁴⁾ اگر هم در واقع از پیش توافق شده بود که شیعیان در این میان بی‌گزند بمانند، سوختنشان در آتش مشترک، تهمت منسوبه را رد می‌کند.⁽⁵⁾ به علاوه، گرچه جمعی از اهل حله، خون خود را با مال خریدند ولیکن بیشترشان - همچون مردم دیگر شهرها به بطایح گریختند.⁽⁶⁾ مقصود از تفصیلات فوق این است که هجوم

(۱) ابن‌العلقمی و ابن‌الدامغانی صاحب دیوان و ابن‌الدواعی حاجب الباب از آن جمله بودند: ("البدایة والنهایة، ۳۰۳/۳۰۳"). "الحوادث الجامعة"، صص ۳۲۹ - ۳۳۰. (زیرنویس متن).

(۲) "العبر"، 526/3 و 542/5. دونالدسون در "عقیده‌الشیعة"، (ص 53) به نقل از هوارد، (114/3 - 5) همین مطلب را نقل کرده. گفته هوارد سند معتبری ندارد و از «تاریخ و صاف» (صص 57 - 8 و 53 - 4) و "ابوالفداء"، (202/3)، اخذ کرده که قابل رد است. (زیرنویس متن)

(۳) الحوادث الجامعة، ص 236، ابوالفدا این قضیه را به بدرالدین لؤلؤ حاکم موصل مربوط دانسته است: (206/3) (زیرنویس متن).

(۴) "الحوادث الجامعة"، ص 329. (زیرنویس متن).

(۵) قابل تذکر اینکه ابن کثیر، بین ابن‌العلقمی و ابن‌الفرات (مقتول 312) مقایسه کرده تا اولی را خائن و دومی را اخلاص کیش قلمداد کند، و فراموش کرده که ابن‌الفرات نیز به مواضعه با ابن‌ابی‌الساج داعی زیدیه، علیه مقتدر خلیفه متهم شد ("معجم‌الادباء" 150/2 - 2) (زیرنویس متن).

(۶) "الحوادث الجامعة" ص 330. (زیرنویس متن). از نظر دور نمی‌بایست داشت که فقط حله شیعی‌نشین نبود که

از برای صیانت خود در قبال مغولان، به ایشان تمکین کرد و بسیاری از شهرهای غیر شیعی مانند موصل، دمشق، ماردین و... نیز برای از سرگذراندن گزند مغولان، تن به تسلیم داده و در سلامت جویی گاه افرات هم کردند؛ بدرالدین لؤلؤ موصلی هولاکو را یاری نموده و پسرش ملک صالح ناگزیر لشکریان مغول را در هجوم به شهرهای مسلمین همراهی می‌نمود. رجوع شود به میرخواند، همان، صص 897 - 898، و رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، تصحیح و تحشیه محمد روشن - مصطفی موسوی، ج 4، تهران: نشرالبرز، 1373، ج 2، ص 1025. (ازاین پس این مؤلف به صورت رشیدالدین یاد می‌شود). بدرالدین لؤلؤ حتی سالها پیش از حمله هلاکو (در سال 652) به نام وی سکه ضرب نموده بود. رجوع شود به برتولد اشلپولر، همان، ص 59 (متن و زیرنویس). و مظفرالدین فرزند ملک سعید (الملک سعد)، امیر ماردین سلطنت آن منطقه را با مسموم کردن پدر خود که در برابر مغولان دست به مقاومتی سخت زده بود و تسلیم شهر به مغولان، از دست ایشان دریافت نمود. رجوع شود به رشیدالدین، همان، ج 2، صص 1038 - 1040. (وصاف الحضرة حکایت تسلیم ماردین را به گونه‌ای دیگر روایت کرده و قتل سلطان سعید و هفت وزیرش را به هلاکو نسبت می‌دهد، رجوع شود به

مغول، حلقه جدیدی بر زنجیر طولانی منازعات محلی شیعه و سنی افزود و حکومتها در مراحل مختلف انتقال برای تضمین سلطه و بقای خود، گاهی جانب این و گاه جانب آن را می‌گرفتند و در واقع نیمی از مردم را به وسیله نیم دیگر می‌کوبیدند.⁽¹⁾ اگرچه پس از سقوط بغداد، به گفته سیوطی (متوفای 911 هـ.ق) "جهان سه سال و نیم بدون خلیفه سر کرد،"⁽²⁾ وی بی‌خلیفگی جهان را در این سالها، در سرآغاز شرح رویدادهای هر یک از این سالیان گوشزد می‌کند: "ثم دخلت سنة سبع و خمسين و الدنيا بلا خليفة... ثم دخلت سنة ثمان و خمسين، و الوقت أيضاً بلا خليفة.... ثم دخلت سنة تسع و خمسين و الوقت أيضاً بلا خليفة الى رجب، فاقیمت بمصر الخلافة..."⁽³⁾ و با حمایت الظاهر رکن الدین بیبرس اول سلطان مملوک (سلطنت از 658 - 676 هـ.ق) خلافت عباسی در قاهره با اعلان خلافت المستنصر بالله احمد (خلافت از 659-660 هـ.ق) مجدداً احیاء گردید و تا سال 923 هـ.ق که سلطان عثمانی یاوز سلیم (سلطنت از 918 - 926 هـ.ق) بر قاهره دست‌یافت، دوام داشت و اگرچه به ظاهر نفوذ معنوی خلافت عباسی قاهره همواره محدود به سرزمین ممالیک نبوده و گاه تا بخشهایی از ایران،⁽⁴⁾ هندوستان⁽⁵⁾ و دیگر

جایها⁽¹⁾ نیز کشیده می‌شد، لیکن خلفای عباسی قاهره هیچ‌گاه اعتبار اسلافشان را در بغداد - حتی در دوران انحطاط - به‌دست نیاوردند.⁽²⁾ در واقع خلافت عباسی قاهره هیچ‌گاه از اجماع جدی در جهان اسلام برخوردار نشد و تقریباً هیچ نقشی در انسجام امت اسلامی نتوانست ایفا نماید. و می‌توان گفت که عنوان خلافت برای سالیانی دراز، جذابیت مذهبی خود را از دست داد. خلافت عباسی قاهره نزد بسیاری از اندیشمندان و نظریه‌پردازان اهل سنت مانند بدرالدین ابن جماعة⁽³⁾ (متوفی 732 هـ.ق) احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیه⁽⁴⁾ (متوفی 728 یا 729 هـ.ق) عبدالرحمن ابن خلدون⁽⁵⁾ (متوفی 808 هـ.ق) و قطب‌الدین مکی⁽⁶⁾ نیز جدی انگاشته نمی‌شد. "با برافتادن خلافت عباسی به دست مغولها در سال 656 هـ.ق/ 1258 میلادی، دیگر وانمودهای سفسطه‌آمیز هم کنار گذاشته شد. هر چند یک خلافت اسمی پس از مدتی در قاهره تأسیس شد که به سلسله ممالیک مشروعیت ببخشد، این مسأله باعث نشد که در فقه اهل سنت، حقیقت مربوط به نظام سیاسی پوشیده بماند.

(۱) "سلطان بایزید و قرايوسف و احمد بن اوبس نیز ظاهراً از طرف خلیفه عباسی اسمی مصر به حکومت منصوب شده بودند." کامل مصطفی الشیبی، همان، زیرنویس ص 163. و نیز رجوع شود به و.و.بارتولد، همان، صص 64 - 65. و رجوع شود به هامر پور گشتال، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به اهتمام جمشید کیان فر، ج 5، تهران، انتشارات زرین، 1367، ج 2، ص 925. تأیید مشروعیت حاکمیت عثمانی از سوی خلافت عباسی قاهره به دوران حکومت مراد اول (سلطنت از 761 - 791) نیز نسبت داده شده است. رجوع شود به داود، دورسون: دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه منصوره حسینی و داود وفائی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، 1381، ص 236.

(۲) رجوع شود به سیوطی، همان، صص 408 - 409.

(۳) رجوع شود به حمید عنایت، همان، صص 31 - 32. و شیرین بیانی، همان، ج 2، ص 521.

(۴) رجوع شود به ایرام لاپیدوس، همان، صص 260 - 261.

(۵) "خلافت جانشینی از صاحب شریعت در حفظ دین و سیاست دنیا بوسیله دین است. اکنون باید بدانیم که این منصب را بنام خلافت و امامت می‌خوانند و متصدی آن را خلیفه می‌گویند. و متأخران از هنگامی که امور خلافت اسلام به پراکندگی گرایید و اختلاف در آن راه یافت و در نتیجه دوری از درگاه خلافت و فقدان شرایط این منصب ناچار شدند به هر غلبه آورنده و زورآوری دست بیعت بدهند دارندگان این مقام را سلطان می‌نامند." عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، "مجموعه ایران‌شناسی"، ج 2، چ 2، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، 1345، ج 1، صص 365 - 366. (از این پس این مؤلف به صورت ابن خلدون یاد می‌شود) و رجوع شود به شیرین بیانی، همان، ج 2، ص 521.

(۶) رجوع شود به و.و. بارتولد، همان، صص 55 - 56.

عبدالمحمد آیتی، تحریر تاریخ و صاف، تهران: پژوهشگاه، چ 2، 1372، ص 35. شایان ذکر است، می‌خواند هر دو گونه حکایت را روایت کرده است رجوع شود به میرخواند، همان، ص 900. و دمشق پایتخت سابق خلافت، از سر ناچاری داوطلبانه دروازه‌های خود را به روی مغولان گشود. رجوع شود به رشید الدین، همان، ج 2، ص 1027. و عبدالمحمد آیتی، همان، ص 34 و میرخواند، همان، صص 898 - 899. بنابراین پرننگ نمودن نقش مذهب شهرها در تسلیم یا مقاومت آنان در برابر مغولان درست نمی‌آید.

(۱) کامل مصطفی الشیبی، همان، صص 51 - 53.

(۲) جلال الدین السیوطی، حسن المحاضرة من اخبار مصر و القاهرة، 1327 هـ.ق، ج 3، ص 24. به نقل از حمید عنایت، همان، ص 158.

(۳) سیوطی، همان (تاریخ الخلفاء)، صص 475 - 476.

(۴) اشاره به بیعت سلاطین آل مظفر (713 - 795 هـ.ق) با خلفای عباسی، قاهره. رجوع شود به کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعیدین و مجمع بحرین، به اهتمام عبدالحسین نوایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران، 1372، صص 299 - 300. و نیز رجوع شود به و.و. بارتولد، همان، ص 64.

(۵) اشاره به بیعت تعدادی از سلاطین دهلی (602 - 962 هـ.ق) با خلفای عباسی قاهره. رجوع شود به ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمد علی موحد، ج 2، چ 3، "مجموعه میراث ایران و اسلام"، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1361، ج 1، صص 161 - 165 و ج 2، صص 524، 528 - 532. و و.و. بارتولد، همان، صص 62 - 64.

بازشناسی این آخرین مرحله تکامل خلافت کلاسیک توفیق ابن جماعه بود که اعلام داشت صرفاً و صراحتاً قدرت نظامی تشکیل دهنده اساسی حکومت است.⁽¹⁾ جهان اسلام اندکی پیش از سقوط پایتخت خلافت، شاهد فروپاشی پایگاه معنوی دیگری یعنی مرکز امامت اسماعیلیه به دست ایشان بود (654 هـ.ق) لیکن سقوط الموت برخلاف سقوط بغداد، نه تنها تأسف عموم مسلمانان را برنیا نگیخت، بلکه رضایت خاطر افکار عمومی مسلمانان را در پی داشت: "هلاکوخان به سال 654 از فتح بلاد ملاحده فارغ شده قلعه الموت ویران ساخته و به حکومت صد و هفتاد ساله صبحی پایان داده بود. رسولان با منشورها به اطراف ممالک مشرق و مغرب روان شدند و خبر این فتح بزرگ را به مردم بلاد رسانیدند. هلاکو از نابودساختن این طایفه که با ائمه اسلام دم مباحثات می‌زدند منتهی بر مسلمانان جهان نهاد و آنان را از وحشت کاردزنان آن قوم رها نید." (2) و گویی تعقیب و آزار ایشان با تأیید عمومی روبه‌رو بود: "تعقیب اسماعیلیان را که پس از سقوط الموت انجام شد، نباید یک عمل دشمنانه بر ضد مسلمانان دانست؛ چه آنان خود نیز از این کار خوشحال بوده‌اند." (3) جالب آنکه همانند بقیه السیف عباسیان، بخشهایی از اسماعیلیه نیز در حمایت و خدمت ممالیک درآمدند. ابن بطوطه، دانشمند و گردشگر بلند آوازه، در سالهایی نه چندان دور پس از وقایع این دوران، چنین روایت می‌کند:

"از صیهون به دژهای قدموس، مینقه، علیقه، مصیاف و کفیف رفتیم. این دژها دست طائفه اسمعیلیه است که فدائیان نیز نامیده می‌شوند و کسانی دیگر حق ورود در آن دژها را ندارند. فدائیان به منزله شمشیری در دست الملک الناصر هستند که بر ضد دشمنان خود در عراق و دیگر جاها به کار می‌برد. فدائیان مستمری مخصوصی دارند و هر وقت سلطان بخواهد یکی از آنان را برای کشتن کسی بفرستد نخست خونبهای او را می‌پردازد که اگر به سلامت بازگشت آن مال را خود تصاحب می‌کند و گرنه آن را به اولاد او می‌دهند...." (4)

هجوم مغول به سرزمینهای اسلامی که حتی حدود سه قرن پس از آن نیز چنین توصیف می‌گردد: "هو حدیث یأکل الأحادیث و خبر یطوی الأخبار، و تاریخ ینسی التواریخ، و نازله تصغر کل نازله، و فادحة تطبق الأرض و تملؤها مابین الطول و العرض...." (5) مسلمانان را از

ستیزه‌جوییهای مذهبی و طایفه‌ای که عاری از مؤلفه‌های قومی، طبقاتی و اقتصادی نیز نبود باز نداشت. همدلی و گاه حتی همکاری پاره‌ای از مسلمانان با مغولان علیه هم‌کیشانان از مذاهب دیگر، با انگیزه‌های به ظاهر مذهبی، منحصر به موضع‌گیری غالب در جهان اسلام نسبت به سرنوشت اسماعیلیه نبود: ".... در ری اهالی جهت مذهب با یکدیگر تعصب و خصومت داشتند و پیروان مذهب حنفی مسجدی را که شافعیه در آن نماز می‌خواندند سوخته بودند. چون شافعیان از آمدن مغول آگاه شدند، قاضی شافعی با اصحاب از او استقبال کردند و او را به قتل نیمی از مردم شهر که حنفی بودند تحریک کردند. جبه نویمان نیمی از مردم شهر را بکشت و پس از آن با خود اندیشید که شافعیان بر همشهریان خود وفا نکردند با ایشان نیز وفا نخواهند کرد. پس با اصحاب شافعی نیز همان رفتار کرد که با اصحاب ابوحنیفه کرده بود و همه را بکشت. گویند در شهر ری بیش از یک میلیون نفر به قتل آوردند. چون جبه‌نویمان به قم رسید جمعی از مسلمانان که در اردوی او بودند به او گفتند که چون مردم قم رافضی مذهب هستند قتل ایشان عین صواب است و او دستور داد مردم قم و نواحی را از دم تیغ گذارند و عیال و اطفال ایشان را اسیر کردند." (1) با نفوذ اسلام در میان مغولان و اسلام آوردن ایلخانان ناهمسازگاریهای مذهبی مسلمانان گونه‌ای دیگر به خود گرفت و آن تلاش تعصب آلوده پیروان متنفذ هر یک از مذاهب اسلامی در جذب فاتحان نو مسلمان به ویژه ایلخانان به مذهب خود با تخریب دیگر مذاهب بود. اوج تلاشهایی از این دست را می‌توان در عهد حکمرانی سلطان محمد

(۱) میرخواند، همان، ص 848. ".... در آن اوقات پیوسته در میان مردم ری جهت مخالفت مذهب تعصب بود، بنابراین شافعی مذهب چون خبر قرب وصول مغولان شنیدند به استقبال شتافتند و جبه و سوبدای را بر قتل نصف شهر که حنفی مذهب بودند تحریص نمودند و ایشان نخست حنفیه را بتیغ بیدریغ گذرانیده بعد از آن با خود گفتند که از مردمی که در خون متوطنان مولد و منشاء خویش سعی نمایند چه نیکوئی توقع توان داشت آنگاه شافعیه را نیز عقب حنفیان روان کردند و از ری سوبدای به قزوین رفته جبه به جانب همدان توجه نمود و چون به قم رسید تمام مردم آنجا را به اغوای بعضی از سنی مذهبیان به قتل رسانیدند....". خواند امیر غیاث الدین بن همام الدین الحسینی، حبيب السیر فی اخبار افراد بشر، با مقدمه جلال الدین همایی و تصحیح متن زیر نظر محمد دبیر سیاقی، 4 ج، 3، کتابفروشی خیام، تهران، 1362، ج 3، صص 32 - 33 (زاین پس این مؤلف به صورت خواند امیر یاد می‌شود). نجم الدین دایه در سوگ قربانیان ری چه معنی دار می‌سراید:

"شاهان جهان بجملگی بشتابید تا بو که بقیتی ز دین دریابید
اسلام ز دست رفت بسی بی خبرید بگرفت جهان کفر و شما در خوابید!"

عبدالمحمد آیتی، همان، ص 304

(۱) حمید عنایت، همان، صص 31 - 32.

(۲) عبدالمحمد آیتی، همان، ص 24.

(۳) برتولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ص 242.

(۴) ابن بطوطه، همان، ج 1، ص 73.

(۵) سیوطی، همان، ص 467.

خدا بنده - اولجایتو یافت (از 703 تا 717 هـ.ق). جالب آنکه پیروان ادیان رقیب نیز که در دوران حکمفرمایی غازان (از 694 تا 703 هـ.ق) از میدان به در شده بودند،⁽¹⁾ برای دگرگونی اوضاع به این سلطان چشم امید داشتند.⁽²⁾ دسته بندیهای مذهبی - اجتماعی هر یک تلاش می‌داشتند تا با بهره‌برداری از کنجکاوپه‌های مذهبی این ایلیخان نومسلمان⁽³⁾ وی را به مذهبی که بدان باور و تعلقات داشتند، متمایل سازند و بدین ترتیب در دربار وی بازار مناقشات مذهبی به افراط گرم شد. در یکی از جلسات شاهانه مناظرات مذهبی در اواخر سال 707 هجری قمری مابین عالم شافعی (مولانا نظام الدین) و عالم حنفی (پسر صدر بخارا) بحث دو مناظر تا آنجا تند و باریک شد که سلطان را بیزار و در مسلمانی دودل نمود⁽⁴⁾ و زبان آن گروه از مغولانی را که در اسلامشان صمیمی نبودند دراز ساخت.⁽⁵⁾ دیری نپایید که محمد خدابنده دلزده از مذاهب اهل

(۱) "بر جمله غازان خان در اوایل شعبان سنه اربع و تسعين و ستمائه به حضور شيخزاده صدرالدین ابراهیم حمویی با تمام امرا کلمه توحید بگفت و جمله مسلمان شدند..." رشیدالدین، همان، ج 2، ص 1255. شمنیسیم، بودیسم و مسیحیت در دوران حکمفرمایی غازان برای همیشه از حاکمیت و جایگاههای اجتماعی تأثیرگذار کنار گذارده شدند. رجوع شود به برتولد اشیپولر، همان، صص 192 - 193، 224 - 225 و شیرین بیانی، همان، ج 2، صص 466 - 470.

(۲) رجوع شود به شیرین بیانی، همان، ج 2، صص 477 - 478 و 483 - 485.

(۳) رجوع شود به برتولد اشیپولر، همان، ص 117. و شیرین بیانی، همان، ج 2، صص 481 و 483.

"در این دوران کار بحث و جدل در دربار که مملو از روحانیون فرق گوناگونی بود که از نقاط دور و نزدیک می‌آمدند، چنان بالا گرفت که موج آن به میان مردم نیز کشیده شد و در هر خانه و کوی و برزن بحثهای مذهبی جریان داشت و هر گروه در کار آن بود که حقانیت آیین خویش را به اثبات رساند. اولجایتو به قدری از این نوع مجالس لذت می‌برد که در "مدرسه سیاره" کنار بارگاش... همواره علما را به بحث و جدل مشغول می‌داشت و دیری نگذشت که علاوه بر شصت تن از زبده‌ترین علمای سنی زمان که همواره در آنجا حضور داشتند، شش مدرس فاضل شیعی، چون علامه حلی، مولانا نظام الدین تستری، مولانا عضالدین آوجی و سید برهان الدین نمیری و از این قبیل نیز به آن جمع پیوستند و به سرعت قریب صد طلبه در آن مدرسه گرد آمدند و موقوفات فراوانی به آن اختصاص داده شد. این "مدرسه سیاره" همراه با سلطان در سفرها جا به جا می‌شد و بحث و جدل و تدریس مکاتب و فقه فرق گوناگون در آن بی‌وقفه ادامه می‌یافت". همان مأخذ، ص 605. و صاف الحضرة مدرسة سيارة سلطان محمد خدابنده را چنین توصیف می‌کند: "مدرسه سیاره خیمه‌ای است بسی رفیع و بزرگ که گروهی از علما و فضلا در آن به تدریس اشتغال دارند و این از مخترعات دو وزیر بزرگ رشیدالدین و تاج الدین است". عبدالمحمد آیتی، همان، ص 280.

(۴) رجوع شود به شیرین بیانی، همان، ج 2، صص 283 - 284.

(۵) رجوع شود به همان مأخذ، صص 477 و 483. و برتولد اشیپولر، همان، ص 196.

سنت تحت تأثیر علامه حلی⁽¹⁾ (متوفی 726 هـ.ق) به مذهب تشیع امامی درآمد: "چون بطلان مذهب اهل سنت علی الاجمال در خاطر سلطان محمد خدابنده قرار گرفت به احضار علماء امامیه فرمان داد. چون علامه با دیگر علماء حاضر آمدند مقرر شد که از جانب اهل سنت خواجه نظام الدین عبدالملک مراغی که افضل علمای شافعیه بلکه افضل علمای اهل سنت بود با جناب علامه مناظره نمایند و علامه با خواجه مذکور مناظره کرد، اثبات خلافت بلافصل امیرالمؤمنین (ع) و ابطال دعوی خلافت مشایخ ثلاثه اهل سنت به براهین قاطعه نمود".⁽²⁾ و تشیع امامی را مذهب رسمی اعلام داشت: "لوح ضمیرمنیر را به نقوش اخلاص عترت حضرت رسالت علیه السلام و التحیه مزین ساخته اسامی سامی ائمه معصومین را بر وجوه سکه نگاشت و او اول پادشاهی است از چنگیزخانین که به سعادت متابعت مذهب علیّه امامیه رسید و نام نامی ائمه اثنی عشر علیهم السلام در خطبه و سکه مندرج گردانید."⁽³⁾ و در این راه برخلاف سیره برادر و سلف خود محمود غازان خان که در میان مذاهب اسلامی با وجود پاره‌ای تمایلات شیعی⁽⁴⁾ میانه روی می‌نمود⁽⁵⁾ و علی رغم منش به دور از تعصب راهنمای خود علامه حلی و توصیه‌های اعتدال جویانه مذهبی وی⁽⁶⁾ در اعلان شعائر شیعی افراط نموده، تعصب ورزید؛ تا

(۱) "علامه حلی (726 هـ). ابو منصور، جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی از علما و فقهای بزرگ شیعه است. وی در علوم مختلف نزد علمای عصر خویش تلمذ کرده است. از آن جمله: محقق حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ سدیدالدین یوسف بن مطهر حلی (پدرش)، شیخ کمال الدین میثم بحرانی، ... علامه در زمینه علوم مختلف مانند کلام، حکمت، حدیث، رجال، فقه و اصول کتابهای ارزشمند بسیاری تألیف کرده است؛ مانند کشف المراد، انوارالملکوت، خلاصة الأقوال، تذكرة الفقهاء، ایضاح الاشتباه، الجوهر النضید، منتهی المطلب، تحریر الأحكام الشرعية، مختلف الشیعه، قواعد الاحکام، نهایت الاحکام، تبصرة المتعلمین و ارشاد الأذهان الی احکام الدین...". ابوالقاسم گرگی، تاریخ فقه و فقهها، سمت، تهران، 1379، صص 230 - 231.

(۲) محمد بن سلیمان تنکابنی، زندگی دانشمندان (قصص العلماء)، تلخیص، تحقیق و ویرایش محمد رضا حاج شریفی خوانساری، قم: مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی حضور، قم، 1380، ص 343. "شیخ جمال الدین مطهر حلی با سلطان محمد خدابنده معاصر بود و آن پادشاه سعادت پناه به ارشاد آن جناب متابعت مذهب علیه امامیه نمود." خواند امیر، همان، ج 3، ص 197.

(۳) خواند امیر، همان، ج 3، ص 191.

(۴) رجوع شود به رشیدالدین، همان، ج 2، صص 1358 - 1359.

(۵) همان جا. و نیز رجوع شود به آن لمبتن، همان، ص 348.

(۶) "امتیاژ علامه حلی نزد شیعه آن است که در مجلس خدابنده با عالمان سنی، مناظره و آنان را مغلوب کرد و مذهب شیعه را رواج داد و دو کتاب منهاج الكرامه و كشف الحق را بدین منظور نوشت. نام او در تاریخ حافظ

آنجا که عزم تخریب مزار شیخین به او نسبت داده شده⁽¹⁾ که البته جای تأمل است.⁽²⁾ سیاست

ابرو آمده و این مورخ وصف مجالس و مباحثات وی را با نظام الدین عبدالملک شافعی آورده و اشاره کرده است که در بحث مطلقاً به راه تعصب نمی‌رفت و گذشته از این خدا بنده را پس از تشیع به دوست داشتن همه اصحاب پیغمبر می‌خواند، شگفت اینکه شیعه پس از آمدن مغول پرچم عدم تعصب برافراشتند و ادامه این حالت در علامه حلی به اوج خود رسید. یکی از دلایل بروز این همه آسانگیری از این متکلم شیعی آن است که تعصوری گذشتگان فقط به پیچیده‌تر شدن مشکلات انجامیده و باعث شده بود نیکبختی و صلح به تیره بختی و جنگ تبدیل گردد و همین سبب شد که علامه به صفت حکمت و نصیحت نیک اندیشانه آراسته شود و صفات عالی ریاست معنوی را سعه صدر درآمیزد. "کامل مصطفی الشیبی، همان، صص 107 - 108.

(۱) رجوع شود به برتولد اشپولر، همان، ص 196. و شیرین بیانی، همان، ج 2، صص 486 و 630.
(۲) اندیشه تخریب مزار شیخین که یادآور طرح سعد الدوله وزیر یهودی ارغون (سلطنت از 683 تا 690 هـ) برای ویرانی کعبه می‌باشد: "... سعدالدوله بارغون قرار گذاشت که کعبه را بتکه سازد و مردم را بر پرستش بتان الزام کند و بدین اندیشه برای یهودیان عرب، نامه نوشت و از آنها در مورد فرستادن سپاه مغول به آن دیار استفسار کرد و برای این منظور فرمود تا در بغداد سفینه‌ها بسازند و چوب و تخته آنها را از باغ یتیمان و یا خانه خلفا آورند" (عبدالمحمد آیتی، همان، ص 136)، رابرتولد اشپولر در "تاریخ مغول در ایران" چنین آورده است: "المفضل روایت می‌کند که حمیضا بن ابی نماء المکی در پایان حیات الجایتو به وی توصیه کرد که به مکه لشکرکشی کند و مقابر خلفا بویکر و عمر را ویران کند. باتوجه به اینکه شیعیان این فکر را تقویت می‌کردند، هویدا می‌گردد که الجایتو تا چه اندازه به اصول عقاید شیعیان ایمان داشته است، چه در غیر این صورت حمیضا را یارای چنین پیشنهادی نبود. در این اوضاع تنها مرگ ایلخان در سال 716 هـ بود که از تصادم شدید میان اهل سنت و شیعیان جلوگیری کرد." (برتولد اشپولر، همان، ص 196). شیرین بیانی نیز در دو جای جلد دوم کتاب "دین و دولت در ایران عهد مغول" موضوع تخریب مزار شیخین را چنین بیان می‌دارد: 1. "سلطان، ممالک دیگر را با نامه‌هایی از این خبر [شیعه شدنش] آگاه ساخت و تصمیم گرفت که به عربستان لشکرکشد و مدفن عمر و ابوبکر را ویران سازد و سه هزار سپاه به مدینه فرستد که البته هیچ گاه این نقشه عملی نشد." (شیرین بیانی، همان، ج 2، ص 486). 2. "اولجایتو تحت تأثیر تلقین یکی از بزرگان شیعه مکه به نام حمیضا بن ابی نماء المکی، قصد داشت به این شهر حمله کند و مقابر خلفای راشدین را ویران سازد. این دوران اوج نیروی تشیع در منطقه بود" (همان مأخذ، ص 630). برتولد اشپولر منبع این خبر را اثر مفضل - المفضل بن ابی الفضائل (متوفی بعد از سال 759 هـ) معرفی می‌کند (النهج السدید و الدر الفرید فی ما بعد تاریخ ابن العمید - تاریخ سلاطین مملوک از دوران الظاهر رکن‌الدین بیبرس اول البندقداری تا عهد الناصر بن قلاوون). شیرین بیانی در جای اول، منبع خبر را اثر ابن تغری بردی (النجوم الزاهرة فی الملوک مصر و القاهرة) و سفرنامه ابن بطوطه و در جای دوم منبع خبر را همان منبع برتولد اشپولر معرفی می‌نماید.

نگارنده به سفرنامه ابن بطوطه مراجعه نمود، اثری از خبر مزبور در آن نیافت، متأسفانه دسترسی به "النهج السدید و..." و "النجوم الزاهرة..." مقدور نبود، لیکن با توجه به تقدم زمانی اثر مفضل (منبع مشترک برتولد اشپولر و شیرین بیانی راجع به خبر مزبور) به اثر ابن تغری بردی (متوفی 873 هـ)، می‌توان احتمال داد ابن تغری بردی در صورت نقل خبر از اثر مفضل استفاده نموده است. به هر رو اشاره به پاره‌ای نکات تردیدزا در این‌باره

مذهبی جدید با مقاومتهای جدی در شهرهای بزرگی چون بغداد، اصفهان، شیراز و... که دارای اکثریت اهل سنت بودند روبه‌رو شد⁽¹⁾ و در نهایت شور و شر مذهبی ایلخان مغول فروکش نمود و مجدداً از در دوستی با اکثریت اتباع خود یعنی اهل سنت درآمد.⁽²⁾ سیاست مذهبی ایلخانان در دوران سلطنت آخرین ایلخان بزرگ ابوسعید (از 717 تا 736 هـ) رویکردی متعصبانه به اهل سنت داشت، تا آنجا که امیر چوپان نویان (مقتول به سال 728) که خود را قیم ایلخان خردسال می‌شمرد، در تلاشی ناموفق درصدد برآمد که شیعیان زیدی را از برپایی نماز جماعت در مسجد الحرام محروم نماید و "مانع از آن شود که در مکه جماعتی و امامی داشته باشند"⁽³⁾ و این در حالی بود که مکه و هم مدینه در حوزه نفوذ ممالیک قرار داشتند. به هر رو مسلم آن است که جهان اسلام به ویژه ایران بزرگ در عصر مغول شاهد تغییرات محسوس جمعیتی در میزان پیروان مذاهب اسلامی شد که مهمترین نتیجه آن در آمدن شیعه امامی از وضعیت اقلیتی ناچیز و تبدیل به اقلیتی قابل ملاحظه و تأثیرگذار در معادلات سیاسی - اجتماعی عصر بود. شهرهای شیعی دیگر محیط امنی برای اهل سنت به شمار نمی‌آمد. حکایت زیر از

شاید خالی از فایده نباشد. 1. مفضل از قبطیان مسیحی مصر است (رجوع شود به برتولد اشپولر، همان، صص 18 - 19. و بطرس حروفش و... المنجد فی الاعلام، الطبعة السابعة، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۷۳م، ص 678) و اسلام آوردن مغولان نمی‌توانست موجب خشنودی ایشان باشد. 2. اسلام آوردن ایلخانان مغول اگرچه از شدت خصومت مابین ایشان و ممالیک کاست و لیکن از تداوم آن جلوگیری نمود و بی‌تردید ممالیک از انتشار اخباری از این دست که موجب نفرت اهل سنت از ایلخانان می‌گشت، استقبال می‌کردند. 3. سلطان محمد خدابنده چنانچه چنین اندیشه‌ای در سر می‌داشت، پیش از نقشه ویران نمودن مزار دوردست شیخین، می‌بایست به تخریب مزار اکابر اهل سنت که در قلمرو فرمانرواییش برپا بود، بپردازد (مانند شاه اسماعیل صفوی)، در حالیکه هیچیک از منابع اشاره‌ای به تخریب مزار بزرگان اهل سنت در دوران سلطنت وی ندارد. 4. اشپولر پس از نقل خبر مذکور می‌گوید: "... تنها مرگ ایلخان در سال 716 هـ بود که از تصادم شدید میان اهل سنت و شیعیان جلوگیری کرد." در حالیکه اولجایتو پیش از مرگ مجدداً به مذهب اهل سنت گرویده بود. 5. معلوم نیست حمیضا بن ابی نماء المکی ایلخان مغول را برای ویران نمودن مزار شیخین چرا به جای مدینه به مکه می‌خواند؟!.

(۱) رجوع شود به ابن بطوطه، همان، ج 1، صص 218 - 220. و شیرین بیانی، همان ج 2، ص 486.
(۲) رجوع شود به عبدالمحمد آیتی، همان، ص 340. و ابن بطوطه، همان، ج 1، ص 220. و شیرین بیانی، همان جا.
(۳) رجوع شود به ابن کثیر، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل... القرشی دمشقی، البداية و النهایه، ط. مصر 58 - 1351 هـ. ج 14، ص 123. به نقل از کامل مصطفی الشیبی، همان، ص 80. ابن بطوطه در سفرنامه‌اش از برپایی نماز جماعت شیعه زیدیه به امامت امامی زیدی در مسجد الحرام یاد کرده است. رجوع شود به ابن بطوطه، همان، ج 1، ص 173.

این بطوطه توصیف جالبی از شهرهای شیعی در اواخر عصر مغول به دست می‌دهد: "مسجد علی (ع) [در شهر بصره] هفت مناره دارد که یکی از آنها متحرک است. مردم معتقدند که مناره مزبور فقط هنگام ذکر نام علی (ع) به حرکت درمی‌آید. من از بام مسجد با جمعی از اهالی به آن مناره بالا رفتم. در یکی از رکنهای آن دستگیره‌ای چوبی بود که آن را به وسیله میخی فرو کوفته بودند و چنان می‌نمود که گویی از جای خود کنده شده است مردی که همراه من بود دستگیره را گرفت و گفت تو را به سر امیرالمؤمنین علی حرکت کن و آن را تکان داد. مناره تکان خورد. من دستگیره را گرفتم و گفتم تو را به سر ابوبکر خلیفه رسول الله حرکت کن و چون آن را حرکت دادم همه مناره به جنبش درآمد و اسباب تعجب حاضرین گردید. چون مردم بصره مذهب سنت و جماعت دارد این عمل من در آن شهر خطری نمی‌توانست داشت لیکن اگر کسی چنین کاری را در مشهد علی (نجف) یا مشهد حسین (کربلا) یا در حله و بحرین و قم و کاشان و ساوه و طوس انجام دهد جان خود را در معرض هلاک انداخته است زیرا اهالی شهرهای مزبور شیعه مذهب و از غلاة می‌باشند."⁽¹⁾ و اقلیت‌های شیعی در شهرهای بزرگ در برپایی شعائر مذهبی خاص خود اصرار داشته و کمتر از گذشته در مقابل اهل سنت مدارا به‌خرج می‌دادند: "اصفهان که از شهرهای عراق عجم است شهری بزرگ و زیباست. ولی اکنون قسمت زیادی از آن در نتیجه اختلافاتی که بین سنیان و شیعیان آن شهر به وقوع می‌پیوندد به ویرانی افتاد. این اختلافات هنوز هم ادامه دارد و مردم آن شهر دائم در منازعه و کشتار به سر می‌برند."⁽²⁾ تغییر ترکیب مذهبی جمعیت در عصر مغول به سود شیعه امامیه را می‌توان معلول حذف نقش خلافت عباسی در باورهای مذهبی پس از سقوط بغداد، فروکش نمودن جدابیت باورهای اسماعیلی پس از فروپاشی مقر امامت اسماعیلی الموت، تسامح نسبی مذهبی خانها و ایلخانان مغول و گرمی بازار مجادلات مذهبی و گسترش نفوذ تصوف که در بسیاری از آبشخورهایش با تشیع مشترک است،⁽³⁾ برشمرد.

(۱) ابن بطوطه، همان، ج ۱، صص ۱۹۶ - ۱۹۷. همو راجع به سرایداران خراسان چنین می‌گوید: "این قوم جملگی مذهب رضی (تشیع) داشتند و سودای برانداختن ریشه تسنن از خراسان را در سر می‌پختند"، همان، ص ۴۳۴.

(۲) همان، ص ۲۱۱.

(۳) رجوع شود به ابن خلدون، همان، صص ۶۳۱ - ۶۳۲. و نیز رجوع شود به کامل مصطفی الشیبی، همان، صص ۱۴۳ - ۱۴۵ و رجوع شود به مهدی فرهنگی منفرد، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی. مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۷، صص ۳۲ - ۳۸. "هانری کربن در عبارتی مبالغه‌آمیز می‌گوید: "تشیع واقعی همان تصوف است و به نحو متقابل، تصوف اصیل و راستین چیزی جز تشیع نتواند

جایگاه سیاسی - اجتماعی شیعیان امامی به عنوان اقلیتی بزرگ در جهان اسلام پس از سرآمدن روزگار ایلخانان مغول تا آنجا بود که آخرین جهانگشای بزرگ تاتار، تیمور گورکان، با وجود آنکه خود حنفی مذهب بود،^(۱) برای جلب حمایت ایشان در پیشبرد مقاصد خود پاسشان می‌داشت^(۲) و از تظاهرات شیعی‌مابانه ابایی نداشت؛ تا آنجا که در یورش به شامات، شامیان را راجع به حق علی (ع) و خون حسین (ع) استنطاق می‌کند و خشمگینانه می‌گوید: ".... شما مردم حلب نیز پیروی اهل دمشق کردید و آنان یزیدی و کشتندگان حسین (ع) هستند...."^(۳) ابن عربشاه آتش زدن مسجد اموی را در قتل و غارت و حریق دمشق که به اشاره تیمور انجام گرفت

بود. "میشل م. مزاولی، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، "پژوهشهای تاریخ، تاریخ ایران: ۹"، تهران: نشر گستره، ۱۳۶۳، صص ۲۰۳ - ۲۰۴.

(۱) در تعلق تیمور به مذهب ابوحنیفه (مانند غالب ترکان اهل سنت) همین بس که او پس از فتح دمشق علی‌رغم رویه مرسوم، در نماز جمعه، حنفیان را بر شافعیان (که به باورهای شیعی از دیگر مذاهب اهل سنت نزدیکتر شمرده می‌شوند)، مقدم داشت: ".... در مسجد بنی امیه نماز جمعه گذارد در نماز حنفیان را بر شافعیان مقدم داشت. قاضی القضاة محی الدین بن عز حنفی... بدو خطبه خواند و بسیاری از فتنه‌ها و آشوبها بپا خاست...". ابن عربشاه، شهاب الدین ابو محمد احمد بن عبدالله دمشقی، زندگی شگفت آور تیمور (عجائب المقدور فی مثالب تیمور)، ترجمه محمد علی نجاتی، چ ۵، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۵۳. از این پس این مؤلف به صورت ابن عربشاه یاد می‌شود.

(۲) رجوع شود به ابن عربشاه، همان، صص ۲۸ - ۳۱. و رجوع شود به کامل مصطفی الشیبی، همان، صص ۱۵۰ - ۱۶۰ و ۱۶۲.

(۳) ابن عربشاه، همان، ص ۱۳۶. و نیز رجوع شود به همان مأخذ، صص ۱۳۵ - ۱۳۷ و ۱۵۳ - ۱۵۵. "گرایش مذذب او (تیمور) راجع به شکاف بین اهل سنت و اهل شیعه در اسلام چیز خاصی دربر نداشت. او در مازندران به بهانه اینکه دروایش شیعه (منظور مرعشیان) اصحاب پیامبر را طعن و لعن می‌کنند، آنان را گوشمالی داد، در حالی که در سوریه در کسوت پشتیبان شیعه و بازمانده حضرت علی (ع) ظاهر شد. در اینجا این اعمال او راه دو صورت می‌توان تعبیر و تفسیر کرد: ۱) یا خود او و معاصران و میانجیگانش به طور کلی فاقد اطلاعاتی درباره قطب‌بندی این دو جریان اسلامی بودند؛ ۲) و یا اینکه او به شیوه کاملاً فرصت طلبانه عمل کرده و مسائل مذهبی را به خاطر مصالح سیاسی ابزار و وسیله قرار می‌داد." هرر. رومبر، تیمور در ایران، تاریخ تیموریان به روایت کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، جامی، تهران، ۱۳۷۹، ص ۹۸. بی تردید با توجه به خاستگاه تیمور (ماورالنهر) و علاقه او به دانش (تیمور در مجلس مباحثه با علما و قاضیان حلب از علاقه خود به دانش چنین می‌گوید: ".... مرا با دانشمندان آمیزش و بستگی و دوستی و پیوستگی است و خود از دیرباز خواهان دانش و دوستدار فضیلت بوده‌ام". ابن عربشاه، همان، ص ۱۳۴. ابن عربشاه که در میانه نداشتن با تیمور مشهور است، در میزان آگاهی تیمور به تاریخ چنین می‌گوید: "تیمور خود در تاریخ سلاطین و سیرت پادشاهان خاور و باختر چنان بود که گفتی پدر تاریخ و مادر آن است...". همان مأخذ، ص ۱۵۱) وجه اول فوق‌الذکر، نمی‌تواند محل اعتناء باشد.

متوجه شیعیان خراسانی سپاه او می‌داند: "... خون مردم مسلمان ریختند و آتش کینه در خانه دلها افروختند، شهر را آتش زدند و گروهی از رافضیان خراسانی مسجد بنی امیه را سراسر سوختند، زبانه آتش بالا گرفت و وزش باد مخالف به کمک برخاست... سگها به لاشه کشتگان درافتادند و کسی را یارای آن نبود که قدمی به جانب مسجد بنی‌امیه بردارد."⁽¹⁾ در فصل پیشین به بدعتی نامیمون در سیاست خارجی جهان اسلام یعنی تباری یکی از مراکز قدرت در جهان اسلام با قدرتی بیگانه علیه رقیب داخلی اشاره شد؛ لیکن این دست همکاریها، گذرا و محدود بود. از ویژگیهای مهم عصر مغول (خانان و ایلخانان) و به دنبال آن عصر تاتار و ترکمن (تیموریان، قرامانیان و آق قویونلوها) آغاز دورانی متمایز در مناسبات جهان مسیحیت و جهان اسلام است. می‌توان گفت بنیان دیپلماسی سنتی غرب در رویارویی با جهان اسلام، یعنی نظریه "شرق علیه شرق" در این دوران نهاده شد و به تدریج با گسترش سرطان گونه، تار و پود جغرافیای سیاسی عالم اسلام را آلوده خود ساخت که نظر به تأثیرات ژرف آن بر ناهمسازگریها در جهان اسلام، ناگزیر پرداختی ولو اشارت وار به آن می‌بایست. هجوم مغول به سرزمینهای اسلامی مصادف بود با آخرین جنگهای صلیبی به بهانه آزادی ارض مقدس. جهان مسیحیت که شاهد زوال قدرت صلیبیون در شرق بود، دل به تیغ مغولان بست؛ باشد که باقیمانده پایگاههایش را در شامات، آسیای صغیر و شرق دریای مدیترانه، حفظ نماید⁽²⁾ و شاید که با همراهی مغولان کار مسلمانان را برای همیشه یکسره کند.⁽³⁾ در گستره مناسبات شرق و غرب

(۱) ابن عربشاه، همان، صص 162 - 163.

(۲) "... اروپا در هر فرصت ممکن بر ضد جهان اسلام به پا خاست تا به از هم گسیختگی آن کمک کند. نمونه‌ای از این فرصت جویبها کوشش اروپا برای همکاری با مغولان بر ضد قلمرو اسلام بود. درست در هنگامی که نیروی مسلمانان درگیر جنگ هفتم صلیبی (52 - 54/646 - 1248) بود، پاپ بی‌گناه چهارم و سن لویی پادشاه فرانسه با مقامهای مغولی که در اندیشه بستن پیمان بر ضد ایوبیها و یورش به بغداد بودند تماس نزدیک داشتند. نمونه دیگر آن که در سال 1260 / 659 امیر انطاکیه و پادشاه ارمنستان در یورش بر دمشق با هلاکو همکاری کردند و افزون بر کشتار مسلمانان، در اماکن مقدس اسلامی آن شهر بی‌حرمتیهای ویژه روا داشتند". عبدالهادی حائری، همان، صص 34.

(۳) "پاپ اینوست چهارم در 1245م، مجمع عمومی کلیسا را در لیون تشکیل داد و با آباء کلیسا به مشورت پرداخت که چگونه می‌توان با مغولان مقابله کرد و بالاتر از آن چطور می‌توان مغولان را پیرو دین مسیح نمود، و سپس آنان را بر علیه مسلمانان شوراند..." برتولد اشپولر، همان، صص 230.

سیاستی را که تحت عنوان "مسأله شرقیه" (Question d'Orient) نام می‌بردند⁽¹⁾ یا به تعبیر دیگر فرمول دیپلماسی غربی شرق علیه شرق در ابعادی فرامنطقه‌ای، از دوران تسلط مغولان بر سرزمینهای اسلامی رفته رفته آغاز شده و در دوران تیمور گورکانی واوزون حسن آق‌قویونلو تداوم یافته و در دوره حکمفرمایی صفویه به اوج خود می‌رسد. نشاط روابط دیپلماتیک غرب و مغولان که ناشی از بیم هر دو، از دشمن مشترک یعنی ممالیک بود و با امید خرافه‌آلودی که اروپا و بویژه کلیسا در ابتدا به ایشان بست و پنداشت که اینان شهسواران سرزمین قهرمان مشهور ادبیات مذهبی قرون وسطی "ملک یوحنا" می‌باشند که برای رهایی ارض مقدس و هلاک مسلمانان به یاری ایشان شتافته‌اند،⁽²⁾ آغاز شد و به تدریج به شناخت نسبتاً واقعی‌تر

(۱) رجوع شود به ادوارد براون، از سعدی تا جامی، تاریخ ادبی ایران از نیمه قرن هفتم تا آخر قرن نهم هجری عصر استیلای مغول و تاتار، ترجمه و حواشی علی اصغر حکمت، ج 2، کتابخانه ابن سینا، تهران، 1339، صص 573.

(۲) رجوع شود به دوراکه ویلتس، سفیران پاپ به دربار خاتان مغول، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات خوارزمی، 1353، صص 13 - 35.

"در آن روزگار شایع شده بود که شاهی مقتدر که نامش کشیش یوحنا و مسیحی است، در مشرق زمین ظهور کرده است و رسالت دارد که با کمک و یا بی‌کمک شاهان مغرب زمین اسلام را ریشه‌کن کند و مشرق زمین را برای رسوخ دین مسیح آماده نماید. آیا سپاهیان مغول فرستادگان این شاه بودند، و آیا قآن یکی از اعقاب یوحنا بود؟ آیا ممکن بود که هدف جنگهای صلیبی در این موقع تحقق یابد؟..." برتولد اشپولر، همان، صص 231. البته از نظر دور نمی‌بایست داشت رشته‌هایی که خیالات جهان مسیحیت با آن بافته شده بود، کاملاً وهمی نبوده و پاره حقایقی نیز در آن تنیده داشت، برآمده از نفوذ مسیحیت در مغولستان: "این عمل سلطان محمد (خوارزمشاه) در نظر چنگیزخان یک مصیبت بزرگی جلوه کرد و بی‌نهایت متأثر شد و خواب از سرش پرید و شروع کرد با خود حرف‌زدن و درباره کاری که باید انجام دهد فکر می‌کرد. نقل شده که او بالای یک تپه بلند رفت و سرش را برهنه کرد و به سوی خدا تضرع و زاری کرد و از خدا کمک طلبید تا او را یاری کند و او بتواند انتقام این ظلم را بگیرد. او در آن محل سه شبانه روز ماند و روزه گرفت و در شب سوم در خواب یک راهبی را دید که لباس سیاهی پوشیده و یک عصا در دست دارد و جلو خانه چنگیز ایستاده و به او می‌گوید نترس و آنچه می‌خواهی انجام بده زیرا تو مؤید و منصور و موفق هستی. او از خواب بیدار شد و حالت ترس توأم با خوشحالی وجود او را پر کرده بود. او به خانه خود آمد و خوابش را برای همسرش دختر اونک خان بازگفت. آن زن گفت این هیئت که تو در خواب دیده‌ای همان هیئت اسقفی است که نزد پدرم می‌آمد و برای او دعا می‌کرد و آمدن او در خواب به سوی تو دلیل انتقال سعادت به جانب تو می‌باشد. چنگیز از نصاری ایغور که در خدمتش بودند پرسید آیا در اینجا اسقفی وجود دارد. گفته شد که ماردنجا اینجاست چون او را احضار کرد دید لباسی سیاه پوشیده است. چنگیز گفت این همان هیئتی است که من در خواب دیده‌ام ولی این شخص خود آن شخص که در خواب دیده‌ام نمی‌باشد. اسقف به او گفت خان یکی از قدیسه‌های ما را در خواب دیده است. در آن زمان چنگیز به طرف نصارا تمایل پیدا کرد و به آنها حسن ظن داشت و احترام

طرفین از یکدیگر بی‌انجامید. اگرچه در نهایت ثمری برای هیچ‌یک از طرفین ببار نیاورد، اما تجربه‌ای ارزشمند برای تطبیق عملی تئوری سیاسی شرق علیه شرق گردید. در دوره تیمور گورکانی، فرمول شرق علیه شرق با موفقیت کامل به اجرا درآمد؛ بی‌آنکه غرب زحمتی از این بابت متحمل شده باشد. اروپا توقف جنگهای پیروزمندانۀ یلدیریم بایزید در بالکان و مرتفع شدن خطر سقوط قسطنطنیه را در آن زمان مدیون تیمور است.⁽¹⁾ در این باره یلدیریم بایزید در جواب نامه شاه منصور از آل مظفر چنین می‌گوید: "... حاکمین آذربایجان و بغداد (یعنی قره‌یوسف و احمد جلایر) از شر شریر مزبور (تیمور) گریزان شده و به کنف حمایت ما التجا آورده و با لشکر منصور تا حدود دیار بکره رفته و روز و شب به قتال مشغولند و ما نیز در این اثنا که مشغول به تسخیر قسطنطنیه عظمی بودیم و نزدیک بود که گلهای فتح شکفته و دماغ اسلامیان از آن معطر گردد، به شومی یاغی مزبور و لنگ مقهور، با کفار آن دیار مصالحه کرده، عزیمت همایون به صوب قتال آن ملعون که از غزای اکبر اصوب است، منعطف داشته‌ایم..."⁽²⁾ تیمور نیز در نامه‌ای که به مناسبت پیروزی در جنگ آنکارا به شارل ششم، پادشاه فرانسه ارسال داشته است، منت‌دار شدن اروپا را به خود به اشاره یادآور می‌شود: "... بالشکر انبوه روانه شد به یاری باری تعالی و دشمنان ما را و شما را قهر و زبون کرد..."⁽³⁾ تیمور با پیروزی در جنگ آنکارا به یکی از شخصیت‌های محبوب اروپا بدل می‌شود؛ تا جایی که یکی از سوژه‌های

می‌گذاشت: "ابن العبری، صص 302 - 303. و رجوع شود به عبدالحسین زرین‌کوب، روزگاران(2) - دنباله روزگاران ایران از پایان ساسانیان تا پایان تیموریان، انتشارات سخن، تهران، 1375، صص 224. و نیز رجوع شود به عبدالحسین نوایی، تاریخ روابط فرهنگی ایران از مغول تا پایان سلسله قاجار، تاریخ روابط فرهنگی - ایران - جلد نخست از آغاز تا قاجاریه -، انتشارات حوزه معاونت روابط فرهنگی وزارت فرهنگ و هنر، تهران، 2536، صص 59. (از این پس در ارجاعات بعدی به‌مقالات این مجموعه، از تکرار نشانی کامل خودداری می‌شود).

(۱) "دولتهای اروپایی از دوره بایزید اول (1402 - 1389 م.)، که دولت عثمانی در راه تأسیس امپراتوری قدم گذاشت، در مقابل تهدید عثمانیان به دولت‌های ایرانی (تیموریان در آن دوره) به چشم متفقان طبیعی خود می‌نگریستند. آنها این سیاست را در دوره سلسله صفوی نیز تعقیب کردند و علیه عثمانی به سیاست اتحاد با دولت صفوی ادامه دادند." احمد یاشار اوجاق، روابط عثمانی - صفوی در منابع عثمانی و تاریخ‌نگاری معاصر ترک، "مجموعه مقالات روابط فرهنگی و تاریخی ایران و ترکیه - 1"، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و بنیاد تاریخ ترکیه، تهران، 1381، صص 112 - 113.

(۲) عبدالحسین نوایی، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی، 1370، صص 49-50.

(۳) همان مأخذ، صص 127 - 128.

نمایش‌نویس مشهور انگلیسی، کریستوفر مارلو می‌گردد. تیمور که در شرق به تظاهر و تعصبش به اسلام مشهور بود، در این نمایشنامه قران ترکی! و نوشته‌های خرافاتی معبد محمد (ص) را می‌سوزاند و طرفه آنکه گاه اوزون حسن آق‌قویونلو نیز در کنار او به ایفای نقش می‌پردازد!⁽¹⁾ سومین مصداق سیاست شرق علیه شرق، ستیز ترک کوچک با ترک بزرگ⁽²⁾ یعنی اوزون حسن آق‌قویونلو و محمد فاتح، سلطان عثمانی است. غرب در این برهه بیمناک از فتوحات محمد دوم در اروپا، تمامی تلاش خود را به‌کار برد تا بار دیگر شاهد نبردی همچون جنگ آنکارا باشد؛ اما علیرغم تمامی آمد و شدهای فیما بین و ازدحام دیپلمات‌های اروپایی در دربار اوزون حسن، به چنین آرزویی دست نیافت. اما در مجموع توانست تا حدی از توالی و سرعت فعالیت‌های نظامی عثمانیان در اروپا بکاهد.

اسماعیل اول از جمله سنت‌های سیاسی که از جد مادری خود اوزون حسن به ارث برد، ستیز با عثمانیان و نزدیکی با اروپا بود که تقریباً در سیاست خارجی این سلسله به صورت اصلی نهادینه درآمد و تضاد منافع این دو خاندان بزرگ حکومتگر همسایه - همان‌گونه که اشاره شد - زمینه تطبیق کامل فرمول سیاسی شرق علیه شرق را در اوج خود فراهم نمود و ستیز مستمر این دو با یکدیگر از مهمترین عوامل فرسودگی شرق اسلامی و تضعیف توانمندی‌های آن و نهایتاً سلطه مستقیم یا غیرمستقیم غرب بر تقریباً تمامی سرزمین‌های اسلامی در قرون معاصر شد."⁽³⁾ از نظر دور نمی‌بایست داشت که از دوران ایلخانان مسلمان به بعد، این دست مناسبات

(۱) رجوع شود به عبدالحسین نوایی، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، تهران: نشر هما، 1364، صص 104 - 105.

(۲) در پاره‌ای از منابع اروپایی اوزون حسن به عنوان ترک کوچک و محمد فاتح به عنوان ترک بزرگ ملقب شده‌اند. رجوع شود به:

- Şerafetin Turan, FATİH MEHMET UZUN HASAN MÜCADELESİ VE VENEDİK, Tarih Araştırmalar Dergisi, 3, 1966. S. 65.

(۳) محمد حسین امیرآردوش، اوزون حسن آق‌قویونلو و سیاست‌های شرقی - غربی - مناسبات ایران و عثمانی در دوره اوزون حسن آق‌قویونلو، انتشارات برسات، تهران، 1381، صص 15 - 16. و نیز رجوع شود به جهان‌بخش ثواقب، نگرش تاریخی بر رویارویی غرب با اسلام، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، 1379، صص 113 - 122 و 131 - 137 و 217 - 220. و نیز رجوع شود به محمد عبداللطیف هریدی، الحروب العثمانية الفارسية و اثرها في انحسار المد الاسلامي عن أوروبا، القاهرة: دارالصحوة للنشر و التوزيع، القاهرة، ۱۴۰۸ هـ.ق / ۱۹۸۷ م؛ تقریباً تمامی این کتاب کم حجم (93 صفحه جیبی با مقدمه و حواشی و مراجع). شایان ذکر است کتاب مزبور اگرچه پژوهش جالب و دارای اطلاعات و ارزیابی‌های قابل توجه است، لیکن در مواجهه با تشیع و ایران آلوده به تعصب می‌باشد.

(تیبانی با جهان مسیحیت علیه یکی از مراکز قدرت در جهان اسلام) کمابیش بخشی از سیاست پنهان خاندانهای حکومتگر به شمار می‌آمد و فرمانروایانی که به آن دست می‌بازیدند از تظاهر به آن ابا می‌ورزیدند و از همین روست که بیشتر شواهد مربوط به این‌گونه مناسبات در آثار به‌جای مانده از طرفهای مسیحی - بویژه سفرنامه‌های سفرای قدرتهای مسیحی و رقبای مسلمان - با هدف ضربه بر حیثیت خصم یافت می‌شود. می‌توان گفت که این پنهان کاری فقط به لحاظ جنبهٔ امنیتی مناسبات مزبور نبوده و فرمانروایانی که با جهان مسیحیت علیه رقبای مسلمان همکاری می‌کردند، از بیم بازتاب منفی این همکاریها در میان رعایای مسلمان و برای صیت فردی و مشروعیت حکومتشان غالباً بر پوشیدگی این مناسبات اصرار داشتند.

فتاوی تند علمای مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت که در میان اسامی ایشان نام عالم بلند آوازه، ابن حجر عسقلانی نیز دیده می‌شود در پاسخ به استفتای سلطان عثمانی مراد دوم (سلطنت از 824 تا 848 - دورهٔ اول - و از 850 تا 855 - دورهٔ دوم - هـ.ق) دربارهٔ جواز شرعی مقابله با امیر تاج الدین ابراهیم بیک قرامانی (امارت از 827 تا 868 هـ.ق) که همکاریهای گستردهٔ وی با صلیبیان در مواجهه با دولت عثمانی مشهور گشته بود، نمونه‌ای از موضعگیریهای صریح و شدید نهاد علما در واکنش به تیبانی با قدرتهای مسیحی است. با توجه به اقامت غالب علمای مذکور در خارج از مرزهای آن روز دولت عثمانی و رفع شبههٔ اعمال نفوذ در صدور فتاوی مزبور می‌توان دریافت که همکاری ابراهیم بیک قرامانی با قدرتهای مسیحی در مقابله با عثمانیان بازتابی بسیار منفی در جهان اسلام داشته است. "صادرکنندگان فتاوی عبارت بودند از فقیه ابن حجر عسقلانی مورخ مشهور (متوفی به سال 852 هـ.ق / 1448 م.) از علمای مذهب شافعی، قاضی القضاة و شیخ الاسلام سعدالدین دیری (متوفی به سال 868 هـ.ق / 1462 م.) از علمای مذهب حنفی، قاضی القضاة و شیخ الاسلام بدرالدین تونسلی (متوفی به سال 853 هـ.ق / 1449 م.) از علمای مذهب مالکی، قاضی القضاة و شیخ الاسلام بدرالدین بغدادی (متوفی به سال 857 هـ.ق / 1443 م.) از علمای مذهب حنبلی. گذشته از آن، فتاوی سعدالدین بغدادی از علمای مذهب حنفی و عبدالرحمن بن محمد مصلحی قاضی آماسیه نیز صادر شده بود. سه فتوا از فتاوی منابع چهارگانه دربارهٔ ابراهیم بیگ بسیار شدید بود. حجر (شهاب الدین احمد) عسقلانی در این باره فتوا داده بود که مقاتله با امیر قرامان برای کسی که قادر به جنگ باشد واجب است و ابراهیم بیگ را واجب القتل خوانده بود. بنا به فتاوی سعدالدین بغدادی و بدرالدین حنبلی و بدرالدین تونسلی نیز ابراهیم بیگ واجب القتل بود. نظر عبدالرحمن بن مصلحی قاضی آماسیه

نیز چنین بود. بدرالدین دیری قاضی القضاة حنفی فتوا صادر کرده بود که اگر ابراهیم بیگ قرامان از این کردار شنیع خویش توبه کند و با قوای خود به یاری عثمانی اوغلی (سلطان مراد) که با اروپاییان و کفار در جنگ است برخیزد، توبه‌اش پذیرفته خواهد شد و در غیر این صورت خسرال دنیا و الاخره خواهد بود.⁽¹⁾ "خصوصت هوشیارانه با تمایلات بارز وحدت طلبانهٔ اسلامی مردم کوچه و بازار تبریز در برخورد با آمبروزیو کنتارینی⁽²⁾ و همراهانش یکی از سفرای متعدد اعزامی دولت و نیز به دربار اوزون حسن آق‌قویونلو، نمونهٔ تأمل‌انگیز دیگری است از واکنشهای منفی جوامع اسلامی نسبت به تیبانی با قدرتهای مسیحی علیه حاکمیتی مسلمان. کنتارینی در گزارش سفرش به ایران از برخورد مردم تبریز با هیئت سفارت و نیز چنین یاد می‌کند: " نزدیک غروب به شهر تبریز وارد شدیم که در دشتی نهاده است و محصور با دیوارهای گلی غم‌انگیز... هنگامی که وارد این شهر شدیم، سخت پر آشوب بود و با زحمت بسیار توانستیم به کاروانسرای برسیم و در آنجا اقامت کردیم. هنگامی که از میان پاره‌ای از ترکان می‌گذشتیم، شنیدیم که می‌گفتند "اینان سگانی هستند که برای تفرقه افکندن در میان مسلمانان بدینجا می‌آیند و باید آنان را قطعه قطعه کنیم."⁽³⁾ "... همو در جای دیگر می‌گوید: ".... ناگزیر در کاروانسرا ماندم و صاحب آن گفت که خود را از انظار مخفی کن. با این همه ناچار بودم که برای خرید خواروبار بیرون روم یا ترجمان خود را بفرستم یا مردی را به نام اس توس تین⁽⁴⁾ که از مردم پاپویا⁽⁵⁾ و از شهر کفا در زمرهٔ همراهان من درآمده بود، بدین کار بگمارم؛ چه تا حدی با زبان اهل محل آشنا بود. مردم این دو تن را به باد ناسزا می‌گرفتند و می‌گفتند که باید آنان را قطعه قطعه کنند."⁽⁶⁾

6 - عصر صفوی - عثمانی

جهان اسلام در دهه‌های پایانی قرن نه و آغازین ده هجری شاهد رویدادهایی بنیادین با

(۱) اسماعیل حقی اوزون چارشی‌لی، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، 6 ج، انتشارات کیهان، تهران، 1368 - 1379، ج 1، زیرنویس صص 482 - 483 (از این پس این مؤلف به صورت اوزون چارشی‌لی یاد می‌شود).

2..Ambrosio Contarini

(۳) سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)، ترجمه منوچهر امیری، انتشارات خوارزمی، تهران، 1349، ص 135.

4. Astustin

(۵) Pavia، شهری است در شمال غربی ایتالیا در ناحیه لومباردی.

(۶) همان مأخذ، ص 136.

تأثیراتی ژرف و دیرپا بود: فتح قسطنطنیه توسط سلطان محمد دوم⁽¹⁾ (سلطنت از 848 - 850 هـ ق - دوره اول - و 855 - 886 هـ ق - دوره دوم) در سال 856 هجری؛ واقعه‌ای که وقوع آن پایانی بر دوره‌ای از تاریخ (قرون وسطی) و آغازی بر دوره‌ای دیگر (قرون جدید) شمرده می‌شود. سقوط غرناطه آخرین امیرنشین مسلمان اسپانیا در سال 898 هجری که انتقام ناتمام و جزئی جهان مسیحیگری از اسلام برآورد شده است⁽²⁾ و به نوشته بارتولد سقوط آن به سان یک انفجار در سراسر جهان اسلام صدا کرد.⁽³⁾ ظاهر شدن پرتغالیها در اقیانوس هند (904 - 905 هـ ق)⁽⁴⁾ تأسیس دولت صفوی در سال 907 هجری⁽⁵⁾ انقراض ممالیک توسط سلطان سلیم اول (سلطنت

(1) اهمیت فتح قسطنطنیه برای جهان اسلام که با آغاز فتوحات اسلامی در کانون توجه‌های مسلمان قرار داشت را می‌توان در حدیث منسوب به پیامبر (ص) راجع به فتح این شهر مτροپول دریافت: "لفتحن القسطنطنیه فلنعم الامیر امیرها و لنعم الجیش ذلک الجیش". این حدیث بر بالای یکی از درهای مسجد ایاصوفیا (کلیسای سن صوفی) حک شده است. رجوع شود به ابن خلدون، همان، ج 1، صص 636 - 637.

(2) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، ص 54.

(3) همان.

(4) ".... بارتلمی دیاز [Imy Diaz|Barth] در سال 892 هجری (1486 م.) از دماغه امیدواری گذشته وارد اقیانوس هند گردید ولی نتوانست خود را به هندوستان رساند و به پرتغال بازگشت. دوازده سال بعد یعنی در 904 هجری (1498 م.) دریاسالار معروف پرتغالی و اسکودوگاما [Vasco de Gama] از همان راه خود را به هندوستان رسانید و سال بعد به پرتغال باز رفت. سفر واسکودوگاما راه ایجاد مستعمرات را برای پرتغال در هندوستان و سایر نواحی آسیا باز کرد و بر اعتبار سیاسی آن دولت افزود. چنانکه پادشاهان پرتغال از آن پس خود را به عنوان "خداوند کشتی‌رانی و فتح و تجارت هندوستان و حبشه و عربستان و ایران" می‌نامیدند...". نصرالله فلسفی، تاریخ روابط ایران و اروپا در دوره صفویه. تهران، 1316، ص 5.

(5) ادوارد براون اهمیت تأسیس دولت صفوی را چنین بیان می‌دارد: "ظهور سلسله صفویه در ایران در آغاز قرن شانزدهم میلادی، نه فقط برای مملکت ایران و همسایگان او بلکه عموماً برای اروپا نیز واقعه تاریخی بسیار مهمی محسوب می‌شود. این ظهور نه تنها نشانه برقراری شاهنشاهی ایران و تجدید استقرار ملیت ایرانی است که مدت هشت قرن و نیم چون آفتابی در کسوف بود، بلکه علامت ورود این مملکت در مجمع ملل و منشأ روابط سیاسیه است... سلسله صفویه بود که ایران را بار دیگر ملتی قائم‌بالذات، متحد، توانا و واجب‌الاحترام ساخت و ثغور آن را در ایام سلطنت شاه عباس اول (1587 - 1628 م.) [996 - 1038 هـ] به حدود امپراطوری ساسانیان رسانید" (ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، از آغاز صفویه تا پایان قاجار (مجلد چهارم)، ترجمه رشید یاسمی، ج 2، انتشارات بنیاد، تهران، 1364، ص 18). براون در صفحاتی جلوتر در کتاب مذکور در تبیین این نظریه می‌گوید: "گفته شد که به همت سلاطین صفوی، ایران پس از هشت قرن و نیم، دوباره ملتی گشت. این راست است، لیکن ملیتی که به این ترتیب ایجاد شد، با انواع ملت‌هایی که اکنون میان ما مصطلح است از بسیاری جهات متفاوت بود". (همان مأخذ، ص 25). ".... احساسات و مقاصدی که محرک و محیی ایرانیان عهد صفویه شده (هرچند بلاشبهه همین احساسات سبب یکرنگی و تجانس گشته که اساس

از 918 تا 926 هجری) و به پایان رسیدن عمر خلافت صوری عباسیان قاهره در سال 923 هجری⁽¹⁾ و برپایی امپراطوری مغولی هندوستان در سال 932 هجری.

سقوط غرناطه و رخنه پرتغالیها در سرزمینهای اسلامی اگرچه نشانه‌هایی از آینده‌ای تاریک برای جهان اسلام بود، ولیکن شکوه و خروش سه امپراطوری بزرگ عثمانی، صفوی و مغولی در

عقاید ملی است) چقدر با فکر ملتی که امروز در دماغ طرفداران ترک و جوانان ایران رسوخ یافته، تفاوت و تباین دارد. " (همان مأخذ، ص 27). والتر هینتس نیز تأسیس حکومت واحد ملی ایران را مدیون شیوخ صفوی می‌داند. (رجوع شود به والتر هینتس. تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی. ترجمه کیکاوس جهان‌داری. ج 4، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 1377، ص 1). "اسماعیل (متولد 17 ژوئیه 1487 = 892 هـ ق) پس از حدود نه قرن تسلط بیگانگان - البته با وقفه‌های کوتاه زود گذر - توانست اولین حکومت ملی ایران را تأسیس کند". (همان مأخذ، ص 88). از نظر دور نمی‌بایست داشت که آرای براون و هینتس راجع به صفویه، از سوی پاره‌ای پژوهشگران جرح شده است. فاروق سومر ادعا دارد که "امروز از طرفداران نظریه "ملی بودن دولت صفوی" در میان دانشمندان مشهور کسی باقی نمانده است." (فاروق سومر. نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمد تقی امامی، نقش گستره، تهران، 1371، ص 5. و نیز رجوع شود به همان مأخذ، ص 7 - متن و زیرنویس -) وی بر این باور است که اگر "دولت صفوی را احیاءکننده امپراطوری ایلخانی بدانیم سخنی به گزاف نگفته‌ایم. بطوریکه می‌دانیم، هیچ نوشته و سندی به زبان ترکی از دیوان سلجوقیان ایران (حتی از سلجوقیان آناتولی) [= سلاجقه روم. نگارنده] در دست نیست. در مورد قراقویونلوها نیز وضع به همین منوال است. ولی ارسال مکاتبات ترکی به وسیله چند نفر از بیگهای آق قویونلو به ترکیه [عثمانی] را می‌دانیم. در مورد صفویان نیز، از دوران شاه اسماعیل شاهد مکاتبات بسیاری به زبان ترکی در دیوان رسایل صفوی هستیم؛ و متأسفانه در آرشیو ترکیه ما به هیچ نوشته‌ای به زبان ترکی، که از طرف خانهای اوزبک مقیم ترکستان به دربار عثمانی فرستاده شده باشد برخورد نمی‌کنیم". (همان مأخذ، ص 8). "در رابطه با مذهب شیعه و دوران صفویه هم گفتنیها بسیار است. وضعیت صفویه یکی از استحالتهای بزرگ در تاریخ است. ریشه‌های سنی مذهبی، ترکیب نژادی و سکنی اولیه صفویه در قلمرویی خارج از مرزهایی که علی‌الرسم ایران مرکزی را تشکیل می‌دهند، هرگونه توجیه اولیه را برای پذیرش ملاط جغرافیایی، زبانی و مذهبی تحت عنوان حکومت ملی ناممکن می‌سازد و فراموش نگردد که همین صفویه هم بنا به شیوه‌های مرسوم قلمروشان تابعی از قدرت شان بود شاید ویژگی غلبه صفویه بر دولتهای محلی و کم دامنه و سعی به ایجاد قلمرویی واحد و البته نه ثابت، یا مذهب یکسان باعث شده است که ایام حکومت این سلسله را در زمره سوابق حکومت ملی به شمار آورند". ریچارد کاتم، ناسیونالیست در ایران، ترجمه احمد تدین با مقدمه حاتم قادری، ج 2، انتشارات کویر، تهران، 1378، صص هفت و هشت (مقدمه حاتم قادری).

به هر رو به نظر می‌آید چنانچه بپذیریم ملیت ایرانی با تأسیس دولت صفوی تجدید استقرار یافت، بناچار می‌بایست پذیرفت که این تجدید استقرار تا میزان زیادی مرهون تیغ و سنان ایلات ترک آناتولی شرقی و شمال شامات و نطق و قلم علمای عرب جبل عامل و قطیف و عراق عرب بوده است.

(1) در صفحات دیگر این نوشتار به چگونگی این پایان اشاره خواهد شد.

قرن دهم هجری که "بزرگترین قرن مسلمانها"⁽¹⁾ خوانده شده است، مانع از آن بود که این نشانه‌ها به چیزی گرفته شود. "امپراطوری عثمانی در اوج قدرت بود و درخشندگی تمام داشت. سرزمینهای اروپا زیربورش خشن و بی‌پروای ترکان می‌لرزید. در ایران صفویه، قدرت امپراطوری با ظرافتهای هنری ترکیب شده بود. در هند مغولان از ترکیب قدرت و ثروت و زیباییهای درخشان، بزرگترین حکومت شبه قاره را بعد از مدتهای دراز به وجود آورده بودند."⁽²⁾ تا جایی که گفته شده است مسلمانان در سده شانزدهم میلادی به اوج قدرت سیاسی خود رسیدند.⁽³⁾

"دومین موج عظیم فیروزی نظامی همراه با تعصب و تبلیغ پرشور دینی قلمرو اسلام را از شمال تا آسیای صغیر و آسیای مرکزی، از جنوب تا آفریقای سیاه و از شرق تا اندونزی گسترش داد. حداقل می‌توان گفت اسلام میانه از لحاظ وسعت و سطح زمین و تعداد مسلمانان نسبت به دوران کهن دو برابر شد. به نظر می‌آمد سازمان اجتماعی و تاریخی مسلمانان بار دیگر در کار جهش نیرومند خویش است."⁽⁴⁾

در این میان پیروزی نهضت صوفیانه صفوی نقطه عطف مهمی در پیشینه نزدیک ناهمسازگریها در جهان اسلام به شمار می‌آید. طریقت صفویه برخلاف صبغه غالب تصوف، پرچم نابردباری مذهبی برافراشت.⁽⁵⁾ استحاله شافعی - شیعی صفویه که همراه با استحاله رهبران آن از پیروی به پادشاهی صورت گرفت برخلاف کبرویه که در مسیری همسازگرایانه روی داد،⁽⁶⁾ به ناهمسازگریهای جهان اسلام با شدتی بی‌سابقه دامن زد. "فرقه‌ای که به نام مؤسس آن نجم‌الدین کبری خوانده می‌شد در واقع به کوشش سمنانی (متوفی به سال 732 هـ.ق/

(۱) رجوع شود به ویلفرد کنت ول اسمیت، اسلام در جهان امروز. ترجمه حسینعلی هروی. انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1356، ص 35.

(۲) همان جا.

(۳) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، ص 57.

(۴) ویلفرد کنت ول اسمیت، همان جا.

(۵) "اینکه تصوف واسطه تألیف و التیام بین دو فرقه [شیعه و سنی نگارنده] قرار گرفته بوده، کاملاً طبیعی است. تصوف با پرهمیز نظری از سختگیری و تعصب، و با ستایش از تسامح و تواضع به عنوان فضائلی که در سیر و سلوک به سوی حق و حقیقت لازم است، و بیزاری ذاتیش از هرگونه دسته‌بندی و صف‌آرایی عقیدتی، همواره چارچوب مطلوبی برای اینگونه کارها بوده است." حمید عنایت، همان، ص 74.

(۶) رجوع شود به عبدالحسین زرین کوب، دنباله جستجو، در تصوف ایران، چ 4، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1376، صص 81 - 118 و 159 - 188. و مهدی فرهانی منفرد، همان، صص 33 - 34.

1331م)⁽¹⁾ در ایران سازمان یافت و سپس در بسیاری نواحی خراسان، خوارزم و ماوراءالنهر فراگیر شد. سمنانی طلایه‌دار جنبشی بود که بر وحدت امت اسلامی تأکید داشت. در میان پیروان وی هم از شیعیان و هم از اهل تسنن بودند که همه آنان خاندان نبوت از جمله حضرت علی(ع) و همچنین بزرگان اهل تسنن را گرامی می‌داشتند و بودائیان و کافران را به دین اسلام دعوت می‌کردند. تصوف از دیدگاه فرقه کبرویه صورتی کاملاً فراگیر از دین اسلام بود که فراتر از تقسیمات فرقه‌ای عمل می‌کرد.⁽²⁾

حمید عنایت تلاشهای همسازگرایانه طریقت کبرویه را چنین بیان می‌دارد:

"به هنگامی که این مناقشه‌ها [مناقشات فرق مذهبی به ویژه میان اهل سنت و شیعیان]⁽³⁾ در همه سطوح ادامه داشت، کوششهایی نیز در جهت حل نقاره‌های فرقه‌ای به عمل می‌آمد. یکی از این گونه کوششها را فرقه صوفیانه کبرویه در قرن هفتم و هشتم، اندکی پس از حمله مغول انجام می‌داد.... مؤسس این طریقه نجم‌الدین کبری بود که به دست مغولان در 618 ق کشته شد⁽⁴⁾ و همه مریدانش سنی بودند؛ شاید به استثنای سعدالدین حمویه که می‌گویند شیعه بوده. روشنگر و زمینه‌ساز طرح عظیم بعضی از مریدانش برای وحدت مسلمانان از هر فرقه و گروه، رویائی بوده که به خود نجم‌الدین نسبت می‌دهند که در خواب دیده بود پیامبر در وسط نشسته و در سمت راست او ابوبکر، عمر و عثمان و علی(ع) و در سمت چپ او ابن عباس و قراء قرآن و در پشت سر او مشایخ تصوف و مؤسسان مذاهب اهل تسنن نظیر ابوحنیفه، مالک و شافعی نشسته‌اند. علاقه به علی(ع) و اهل بیت، وجه مشترک همه طرائق صوفیانه است. آنچه در مورد کبرویه اهمیت خاص دارد این است که این علاقه را با تلاش در راه آشتی شیعه - سنی درآمیخته‌اند. گرایشات علی - دوستی و علوی خواهی در عقاید پیروان نجم‌الدین یعنی علی

(۱) عبدالحسین زرین کوب سال وفات علاءالدوله سمنانی را 736 هـ.ق. ذکر کرده است: "علاءالدوله در پایان عمری پرحوادث سرانجام به سن 87 سالگی در 22 رجب سال 736 در صوفی آباد وفات و همانجا مدفون گشت." همان مأخذ، ص 174.

(۲) ایرام لاپیدوس، همان، ص 244.

(۳) توضیح داخل قلاب از نگارنده این رساله است.

(۴) راجع به خبر شهادت شیخ نجم‌الدین کبری به دست مغولان در سال 618 هـ.ق تردیدهایی می‌باشد. رجوع شود به عبدالحسین زرین کوب، همان، ص 89.

همدانی، اسحاق ختلائی⁽¹⁾ و مهمتر از همه محمد نوربخش که در عهد او این طریقه به تشیع گروید، بیشتر مشهود است.⁽²⁾

اعلان تشیع به عنوان مذهب رسمی حکومت صفوی به سال 907⁽³⁾ هجری در تبریز که مهم‌ترین اقدام شاه اسماعیل اول شمرده شده است،⁽⁴⁾ با تغییر در اذان و خطبه نماز جمعه منطبق با باورهای شیعی، در مسجد جامع تبریز رسماً آغاز شد. پیش از این اقدام، تنی چند از نزدیکان شاه صفوی از امرا و علما به وی از عواقب این کار هشدار دادند و شاه خود نیز اندیشناک بود: "شب و روز درین فکر صایب و اندیشه درست به سر می‌بردند که در این ایام خطبه اثنی عشری در مسجد جامع بر فراز منبر خوانده شود. در شبی که فردا جلوس بر اورنگ خلافت و شهریاری اراده داشتند با امرا و علمای شیعه یک دو نفر که هم رکاب شاه والاگهر بودند مصلحت می‌فرمودند. امرا گفتند قربانت شویم سیصد هزار خلق که در تبریز است چهاردانگ آن همه سنی‌اند و از زمان حضرات تا حال این خطبه را کسی برملا نخوانده و می‌ترسیم که مردم بگویند که ما پادشاه شیعه نمی‌خواهیم و نعوذ بالله اگر رعیت برگردند چه تدارک درین باب توان کرد؟ شاه فرمودند که مرا بدین کار بازداشته‌اند و خدای عالم با حضرات ائمه معصومین همراه منند و من از هیچ‌کس اندیشه ندارم به توفیق الله تعالی. اگر رعیت حرفی بگویند شمشیر می‌کشم و یک کس را زنده نمی‌گذارم. روز جمعه می‌روم و خطبه مقرر می‌دارم تا بخوانند اما شاه والا جاه نیز درین فکر بود زیرا می‌دانست که قزلباش راست می‌گویند. چون

(۱) امیر سید علی همدانی که پیروان او بیشتر به نام همدانیه خوانده می‌شوند و خلیفه و شاگردش خواجه اسحاق ختلائی و سید محمد نوربخش که پیروانش به نوریه و نوربخشیه مشهور می‌باشند از شیوخ طریقت کبرویه بوده‌اند (رجوع شود به عبدالحسین زرین کوب، همان، صص 178 - 188).

(۲) حمید عنایت، همان، صص 73 - 74.

(۳) پاره‌های منابع مانند جهان‌گشای خاقان، احسن التواریخ و تاریخ عالم‌آرای عباسی واقعه مزبور را در سال 907 هـ.ق و پاره‌های دیگر مانند حبیب السیر در سال 906 هـ.ق می‌دانند. رجوع شود به جهان‌گشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)، با مقدمه و پیوستها از الله دتا مضطر، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، 1406 هـ.ق / 1364 هـ.ش / 1986 م. ص 150. حسن بیگ روملو، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات بابک، 1355، صص 80 و 85 - 86. اسکندر بیگ منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، 3 ج، دنیای کتاب، تهران، 1377، ج 1، ص 47. و خواند امیر، همان، ج 4، ص 467.

(۴) رجوع شود به راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، نشر مرکز، تهران، 1372، صص 25-26.

شب به خواب رفتند دیدند که حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه از برایش نمودار گردیدند و فرمودند که ای فرزند دغدغه به خاطر مرسان....⁽¹⁾ تمام قزلباش یراق پوشیده در مسجد حاضر شوند و رعیت در میان بگیرند و در خطبه خواندن اگر رعیت حرکتی کنند گرد (ایشان را که)⁽²⁾ قزلباش⁽³⁾ گرفته‌اند تدارک کنند و به فرما تا خطبه بخوانند. چون آن شهیار از خواب بیدار شدند فرمودند که حسین بیک لله و دده بیک حلواچی اغلی با سایر امرای قزلباش حاضر شدند و آن خواب را بیان فرمودند. ایشان گفتند که بدون چنین تعلیم و تأیید این کار میسر نمی‌شد. در روز (جمعه شاه)⁽⁴⁾ والجاه به جانب مسجد جمعه تبریز رفته فرمودند. خطیب آنجا که یکی از اکابر شیعه بود بر سر منبر رفت و شاه خود بر فراز منبر برآمده شمشیر حضرت صاحب الامر علیه‌السلام را برنموده چون آفتاب تابان ایستاد. چون خطبه خوانده شد، غلقله برخاست و دو دانگ آن شهر شکر باری تعالی به جای آوردند و چنین قرار دادند که تمامی خطبای ممالک خطبه ائمه اثنی عشر صلوات الله علیهم صلوات الله الملک الاکبر بخوانند و مؤذنان مساجد را مقررشد که کلمه طیبه اشهد ان علیاً ولی الله و حی علی خیرالعمل به تجویز علمای امامیه به رغم سنیان بدگهر داخل اذان نمایند....⁽⁵⁾

(۱) افتادگی در متن .

(۲) کلمات داخل دو هلال در متن، ناخوانا است و احتمال دارد که اشتباه باشد.

(۳) قزلباش = سرخ سر، صوفیان صفوی از زمان سلطان حیدر پدر شاه اسماعیل، به دلیل گذاردن کلاه سرخ یا به اصطلاح تاج قزلباش بر سر قزلباش خوانده می‌شدند، حیدر " از رویای صادقه شبی در خواب دید که او را منتهیان عالم غیب مأمور گردانیدند که تاج دوازده ترک که علامت اثنی عشریت است از سقرلاط قرمزی ترتیب داده تارک اتباع خود را به آن افسر بیاراید. سلطان از مشاهده این خواب کلاه شادمانی بر تارک سر افکنده طاقیه ترکمانی را که متعارف آن زمان بود به تاج و هاج دوازده ترک حیدری تبدیل نموده، اتباع کرامش اقتدا به آن حضرت کرده تمامی منسوبان این خاندان به این افسر گرمای از سایر الناس امتیاز یافته، بدین جهت آن طبقه جلیل الشان به قزلباش اشتها یافتند." (اسکندر بیگ منشی، همان، ج 1، ص 33) بعدها این اسم بر ارتش و دولت صفوی و حتی دولتهای خلف آن نیز اطلاق گردید: "در هیچ یک از این وقایع نامه‌ها [ی عثمانی در قرون 16، 17، 18 و 19. نگارنده.] به خبری برخورد نمی‌کنیم که مربوط به تغییرات سلسله‌های صفوی، افشار، زند و قاجار باشد. باین حال، اخبار زیادی در مورد سلسله‌های ایرانی با عنوانهای "ایران و یا دیار شرق"، "احوال عجم"، "احوال قزلباش" و گاهی اوقات نیز "سرخ سر" دیده می‌شود. محمد ایپ شیرلی، منابع ترکی دوران قاجار، "مجموعه مقالات روابط فرهنگی و تاریخی ایران و ترکیه - 1"، ص 166.

(۴) کلمات داخل دو هلال در متن، ناخوانا است و احتمال دارد که اشتباه باشد.

(۵) جهان‌گشای خاقان، صص 147 - 149.

صفویه اولین حاکمیت شیعی در جهان اسلام نبود و آشکار نمودن رسمی شعائر شیعی نیز در تاریخ اسلام سابقه داشت؛ لیکن آنچه صفویه را از دیگر حاکمیت‌های شیعی متمایز می‌نماید و در نوع خود کم سابقه بود، سیاست مذهبی خشونت بار شاه اسماعیل اول و اخلاف وی در تک مذهبی نمودن قلمرو صفویه بود⁽¹⁾: "فرمان همایون شرف نفاذ یافت که در اسواق زبان به طعن و لعن ابابکر و عمر و عثمان بگشایند و هر کس خلاف کند سرش از تن بیاندازند."⁽²⁾

مؤلف تاریخ جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل) این تمایز را چنین ستایش می‌نماید: "خاقان سلیمان شأن صاحب قران مبالغه تمام درین کار شگرف می‌نمودند و الحمدلله که آن تأیید یافته حضرت آله در صغر سن با آن لشکر چنین امری عمل که جمعی از سلاطین سلف اراده نمودند که این توفیق را یافته خطبه اثنی عشر بخوانند و مروج این مذهب بحق بوده باشند با وجود وفور خزاین و بسیاری لشگر و اطاعت رعایاء هر ولایت نتوانستند از پیش برد و این فیروزه خانواده امامت از محض توکل و اعتقاد درست آنچه در خاطر حق‌گزین آن مؤید من عندالله رسوخ یافته بود موفق گشتند و به توفیق الله تعالی و امداد حضرات ائمه طاهرین علیهم السلام زنگ ظلام تسنن را از آئینه دلها زدودند و رواج مذهب داده، شیعیان که از بیم سنیان بد اعتقاد سر در گریبان اختفا فرو برده بودند از یمن معدلت و توجه آن حضرت به خاطر جمع موافق مذهب بحق به طاعات و عبادات و دعای دولت و بقای عمر و سلطنتش مشغول گشتند و نکته‌ای چند که دلیل این کلمات تواند بود محرران فن سیر و اخبار از برای برهان آن به قلم تقریر در اوراق روزگار ثبت نموده‌اند که عظمای سلاطین سلف که مدتها قواعد حشمت ایشان مشید و مبانی شوکتشان مستحکم گشته بود هر چند اراده نمودند که کنایه از شتم ملاعین بر زبان رانند مقدورشان نشد. از آن جمله معتضد عباسی که حکم او بر شرق و غرب عالم جاری بوده در سنه اربع و ثمانین و مأتین خواست تا بر منابر لعن معاویه کنند و صحیفه‌ای که محتوی بود بر مناقب اهل بیت علیهم السلام و مطاعین اعدای ایشان بخوانند میسر نشد و همچنین معزز...⁽³⁾ بن بویه که هر یک از برادرانش پادشاه عراق و فارس بودند و خود فرمان فرمای عراق

عرب و در کمال شجاعت و دلوری بود در ربیع الثانی سنه اثنین و خمسین و ثلاثمائه خواست تا کلماتی که به طریق کنایه لعن ملاعین در آن باشد در مساجد نقش کنند مقدورش نشد و حسب الصلاح بعضی از امرا بدان قرار یافت که به جای آن این کلمات را قلمی نمایند که لعن الله الظالمین لآل محمد من الاولین و الاخرین اما این قدر کرد اسم معاویه ملعون را تصریح کنند و به دستور سلطان محمد خدابنده که قدمت دودمان او و قهر و غلبه لشکریانش مخفی و مستور نیست و در شهور سنه تسع و سبعمائه از صمیم قلب فرمان داد تا در سکه و خطبه اسامی حضرات ائمه هدا را ذکر کنند. بعضی از بیم غضب سلطان قبول نموده، اهالی اصفهان به قدم متابعت پیش آمده قبول نمی‌کردند. تا در سنه عشرين و سبعمائه قریب به بیست (هزار)⁽¹⁾ سوار مقرر شد که بدانجا روند و متمردان را تأدیب کنند. بعد از آنکه زحمت بسیار کشیدند آن مدعا بواسطه حلول اجل آن سلطان عظیم الشأن از پیش نرفت و همچنین سلطان حسین میرزای بایقراء گورکان درایام دولت خود در سنه ثلث و سبعین و ثمانمائه خواست که در خطب نام حضرات ائمه...⁽²⁾ سلام را ذکر کنند. هجوم عالم به مرتبه‌ای رسید که (پیرسید)⁽³⁾ علی قاینی واعظ را از منبر به زیر کشیده انواع اهانت به او رسانیدند و هیچ یک از سلاطین صاحب شوکت و بصیرت بر اجرای چنین مذهب حقی توفیق نیافتند و از محروم بودن این سعادت دارین به حسرت تمام ازین سرای فانی به دار باقی شتافتند تا آنکه خاقان سلیمان شأن صاحب قران این طلسم را که از عالم بالا به نام نامی آن حضرت بسته شده بود (به فیض)⁽⁴⁾ توفیقات الهی و امداد ارواح ائمه طیبین و طاهرین گشوده..."⁽⁵⁾

در بخش‌های پیشین اشارت شد که تشیع با سمت‌گیری مذهب امامیه در روندی تدریجی از قالب اقلیتی کوچک به اقلیتی بزرگ و تأثیرگذار درآمد. سالیانی دراز بود که شیعیان اگرچه به گفته خواند امیر ناگزیر از احترام به مخالفان مذهبی خود بودند،⁽⁶⁾ آن‌گونه هم که مؤلف

(۱) واژه درون دو هلال در متن، ناخوانا است و ممکن است اشتباه باشد.

(۲) افتادگی و ناخوانایی در متن.

(۳) واژه درون دو هلال در متن، ناخوانا است و ممکن است اشتباه باشد.

(۴) واژه درون دو هلال در متن ناخوانا است و ممکن است اشتباه باشد.

(۵) جهانگشای خاقان، صص 150 - 152.

(۶) خواند امیر این وضعیت را پیش و پس ازاعلان رسمیت مذهب شیعه امامیه از سوی شاه اسماعیل اول چنین بیان می‌کند: "ناظران مناظم مذهب حیدری و سالکان مسالک ملت جعفری که مخالفان ائمه هدایت نشان را جز به تعظیم نام نمی‌توانستند برد، زبان طعن و لعن برایشان گشادند در...". البته از نظر دور نمی‌بایست داشت که این وضعیت مربوط به جوامعی است که شیعیان آن اقلیتی کوچک بودند و در شهرهای شیعی و یا شهرهایی که شیعیان اقلیت قابل ملاحظه‌ای راتشکیل می‌دادند، چنین نبود.

(۱) "صفویه برای حفظ مذهب رسمی برنامه جسورانه‌ای را در برچیدن همه مذاهب و فرقه‌های اسلامی رقیب در قالب یک جامعه دینی کاملاً کثرت‌گرای سنی، صوفی و شیعی آغاز کردند. صفویان بابه راه انداختن موج خشونت و آزار و اذیتی که نظیر آن را در سایر مناطق اسلامی نمی‌توان یافت یا لااقل کم سابقه بوده است، مذهب شیعه اثنی عشری را گسترش دادند." ایرام لاپیدوس، همان، ج 1، ص 398.

(۲) حسن بیگ روملو، همان، ص 86.

(۳) افتادگی در متن .

تاریخ جهانگشای خاقان و یا اسکندر بیک منشی ابراز می‌دارند، سر در گریبان اختفا فرو نبرده^(۱) و تا غایت به تقیه زندگی نمی‌کردند^(۲) و چنانچه فرصت دست می‌داد در تظاهر به باورهای شیعی و گاه حتی تعرض بر اعتقادات سنیان چیزی فرو نمی‌گذاشتند.^(۳)

شعائر شیعی به ویژه در مفهوم عام آن یعنی ابراز علاقه و ارادت به خاندان پیامبر(ص) و ابراز انزجار از ستم‌کنندگان به ایشان به صورتی فرا مذهبی درآمده و کمابیش فراگیر بود و به عبارتی دیگر می‌توان گفت ادواری که در آن عشق ورزی به زادگان پیامبر(ص) رفض تلقی می‌شد،^(۴) سرآمده بود و ناصبگری به مفهوم خصومت ورزی نسبت به علویان تقریباً دیگر مطرح نبود.

تعریف جالب ذهبی (متوفی 749 هـ.ق) از تفاوت میان اصطلاح شیعه غالی در سده‌های آغازین اسلام و قرن هشتم هجری، در تبیین این موضوع مفید می‌تواند بود. وی در میزان الاعتدال می‌گوید که در عصر سلف (قرون اولیه) شیعه غالی کسی بود که "... تکلم فی عثمان والزیر وطلحة و معاویة و طائفة من حارب علیاً رضی الله عنه و تعرض لسبهم"^(۵) در حالی که

(۱) مؤلف تاریخ جهانگشای خاقان همان‌گونه که در صفحات پیشین از وی نقل شد وضعیت شیعیان را پیش از اعلان رسمیت مذهب تشیع از سوی شاه اسماعیل اول چنین بیان می‌دارد: "... شیعیان که از بیم سنیان به اعتقاد سر در گریبان اختفا فرو برده بودند..." (جهانگشای خاقان، ص 151). اسکندر بیک منشی نیز در توصیف وضعیت شیعیان پیش از واقعه مزبور می‌گوید: "... شیعیان اهل بیت طیبین و طاهرین که تا غایت به تقیه زندگی می‌کردند..." (اسکندر بیک منشی، همان، ج 1، ص 47).

(۲) همان.

(۳) برای نمونه رجوع شود به شیرین بیانی، همان، ج 2، صص 573 - 577.

(۴) امام محمد بن ادریس شافعی در اعتراض به این نگرش رایج در عصر خود (رفض شمردن دوستی خاندان پیامبر) سروده است:

<p>و سبطیه و فاطمة الزکویة فأیقن انسه سلقه سلقیه تساعل بالروایات العلیة فهذا من حدیث الرافضیه یرون الرفض حسب الفاطمیه و لسنعته لتلك الجاهلیة</p>	<p>"اذا فی مجلس ذکرنا علیاً فأجری بعضهم ذکراً سواه اذا ذکرنا علیاً أوبنیه و قال تجاوزوا یا قوم عن ذا برئت الی المهیمن من اناس علی آل الرسول صلوة ربی و نیز از اوست: "قالوا ترفضت قلت کلاً لکن تولیت خیر امام ان کان حسب الوصی رفا</p>
--	---

قاضی بهلول بهجت افندی (قاضی زنگه زوری)، تشریح و محاکمه در تاریخ آل محمد(ص)، ترجمه میرزا مهدی ادیب، ج 2، مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت، تهران، 1376، صص 78 - 79.

(۵) ابو عبدالله الذهبی، میزان الاعتدال، ج 1، ص 6 به نقل از رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری، صص 23 - 24.

در عرف این عصر ".... هو الذی یکفر هؤلاء السادة و یتبرأ من الشیخین"^(۱).

عثمانیان برخلاف امویان یا پاره‌ای از عباسیان، سرشتی شیعی ستیز و نصب آلوده نداشتند. بنیان و شالوده حاکمیت عثمانی مانند صفویه آغشته به تصوف بود. طریقه‌های صوفیه در قوام‌گیری حکومت آل عثمان نقش به‌سزایی ایفا نمودند؛ "دولت عثمانی در نخستین مرحله شکل‌گیری، از نخبگان دینی متصوفه که در میان مردم مناطق دور افتاده مرزی نفوذ فراوان داشتند، یاری بسیار گرفت"^(۲) و سلاطین نخستین عثمانی روابطی تنگاتنگ با پیران طریقه‌های صوفیه داشتند. عثمان (سلطنت از 680 تا 724 هـ.ق) که خود داماد یکی از پیران طریقت اخی^(۳) به نام شیخ "اطه بالی" [ادب علی] بود^(۴) از نفوذ اخیها در پیشبرد طرح‌های بهره‌جست.^(۵) این شیخ صوفی اولین مفتی رسمی دولت عثمانی به شمار می‌آید.^(۶) اورخان (سلطنت از 724 تا 761 هـ.ق) با برخورداری از حمایت اخیها، به جانشینی پدر رسید و برای ایشان و دیگر فرقه‌های متصوفه عرفانی که به حمایت از عثمانیها برخاسته بودند موقوفاتی تأسیس نمود^(۷) و مراد اول (سلطنت از 761 تا 791 هـ.ق) خود به ریاست طریقت اخیها برگزیده شد.^(۸) نفوذ تصوف در دستگاه عثمانی تا آنجا رسید که هرگاه "خلیفه تازه‌ی در عثمانی به سلطنت می‌نشست شیخ مولویه شمشیر او را به کمرش می‌بست"^(۹).

(۱) همان.

(۲) داود دورسون، همان، ص 190.

(۳) "فتیان و اخیان گروهی از صوفی مشربان بودند که سعی داشتند اصول عرفان و تصوف را در میان مردم متداول کنند و با پالایش اخلاق و استوار داشتن بنیادهای راستی و دوستی بین خود، از آن بهره بردارند. آیین فتوت در آناتولی بین ساکنان پیشهور آن سامان، شکل ویژه‌ای گرفت. در این سرزمین به فتیان "اخی" گفته میشد و بدین سبب می‌توان این شکل خاص فتوت آناتولی را "اخی" نامید. اخییت پیش از آناتولی در ایران وجود داشته و دلایل و شواهد حاکی است که اخییت از ایران به آناتولی رفته است". مهدی فرهانی منفرد، همان، صص 37 - 38.

(۴) رجوع شود به اوزون چارشی لی، همان، ج 1، ص 599. و داود دورسون، همان، ص 245.

(۵) رجوع شود به اوزون چارشی لی، همان، صص 599. و رجوع شود به لردکین راس، قرون عثمانی، ترجمه پروانه ستاری، تهران: انتشارات کهکشان، 1373، صص 27 و 30.

(۶) رجوع شود به داود دورسون، همان، صص 189 و 223.

(۷) رجوع شود به استنفورد جی. شاول، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، ج 2، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، مشهد، 1370، ج 1، ص 43.

(۸) رجوع شود به اوزون چارشی لی، همان جا.

(۹) عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ج 8، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1377، ص 84.

بکتاشیه که آشکارا طریقتی است لبریز از آموزه‌های شیعی،⁽¹⁾ تا آنجا که ذکر "نادعلی" دعای نمادین مشترک تمامی فرقه‌های آن می‌باشد⁽²⁾ و در عتبات تکایایی خاص خود داشتند.⁽³⁾ پشتوانه معنوی مهیب‌ترین بخش از نیروی نظامی عثمانی یعنی "ینی چری"⁽⁴⁾ بود؛ "ینی چریان ... و قزلباشان... دارای صفات مشترکی بودند که از آن جمله تشیع غالبانه است"⁽⁵⁾ که اعتراض خود را نسبت به ستیز با صفویان پیش و پس از جنگ چالداران (920 هـ.ق) جسورانه به سلطان سلیم نمایندند⁽⁶⁾ و در نهایت او را از تداوم جنگ با صفویه بازداشتند.⁽⁷⁾

(۱) "در قلمرو خلافت عثمانی، نیز ارتباط نزدیک تشیع و تصوف در سلسله بکتاشیه دیده می‌شود. بنیادگذار سلسله، حاج بکتاش خراسانی پس از گریختن از دست تاتارها، مریدان بسیاری از ایرانیان و ترکان آناتولی فراهم کرده، سلسله‌ای را بنیاد نهاد که در طول خلافت طولانی عثمانی کاملاً تأثیرگذار بوده‌اند. گرچه پس از رسمیت تشیع در ایران به وسیله صفویان، شیعیان تحت قلمرو عثمانیها مورد آزار بسیار واقع گردیدند ولی سلسله بکتاشیه همچنان تمایلات شیعی خود را ابراز می‌کرد و در فضایی معنوی ادامه حیات می‌داد و هنوز هم می‌دهد، که کاملاً با فضای سلسله‌های صوفیه در عالم تشیع، شباهت داشت." سید حسین نصر، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، قصیده سرا، تهران، 1382، ص 182. و رجوع شود به کامل مصطفی الشیبی، همان، صص 256 - 263، و رجوع شود به:

Mehmet Zeki Pakalm, OSMANLI TARİH DEYİMLERİ VE TERİMLERİ, 3.C., Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993, 1.c.s. 196-202.

(۲) "ناد علیاً مظهر العجائب، تجده عوناً لك في كل نواب، لی الی الله حاجته، كل هم و غم سینجلی، بنیوتك یا محمد و بولایتك یا علی، ادرکنی و علیه محولی". رجوع شود به: Mehmet Zeki Pakalm، همان، ج 1، ص 201.

(۳) علامه محمد حسین مظفر، تاریخ شیعه، ترجمه و نگارش سید محمد باقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1368، ص 159.

(۴) ینی چری = ینگی چری = قشون جدید، در عربی معمولاً به آن انکشازیه می‌گویند. رجوع شود به اوزون چارشی لی، صص 575 - 579. و رجوع شود به: Mehmet Zeki Pakalm، همان، ج 3، صص 617 - 624.

(۵) کامل مصطفی الشیبی، همان، ص 360.

(۶) رجوع شود به اوزون چارشی لی، همان، ج 2، صص 280 و 284 - 285 و 289 - 300. و محمد عارف اسپناچی پاشازاده (تألیف و ترجمه)، *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*، تاریخ زندگانی و نبردهای شاه اسماعیل صفوی و شاه سلیم صفوی، وقایع سالهای 905 - 930 هجری، به کوشش رسول جعفریان، نگارش، قم، 1379، صص 117 - 119. (از این پس این مؤلف به صورت اسپناچی پاشازاده یاد می‌شود).

(۷) "تاج التواریخ (جلد 2، صفحه 297) در این باره [شلیک گلوله از سوی ینی‌چریها به خیمه و خرگاه سلطان سلیم در اعتراض به جنگ با صفویان. نگارنده] چنین می‌نویسد: یاوز سلطان سلیم روزی در چادر همایونی در اثنای صحبت با ندیم خود حسن جان گفت: "آن حرکات بی‌ادبانه سبب بقای قزلباشها شد والا همان سال در آذربایجان کار قزلباشها یکسره می‌شد" و سپس از گلوله باران چادرش که به منظور ناگزیر کردنش از بازگشت صورت گرفته بود سخن به میان آورد". اوزون چارشی لی، همان، ج 2، ص 285، متن و زیرنویس.

سلیم اول مجبور شد جهت اقناع ایشان به مشروعیت خصومت با ایران صفوی، از علما و قاضیان لشگر استفتاء نماید: "سلطان که این عریضه قشون [عریضه ینگی چریان در اعتراض به جنگ با شیعیان] را مطالعه نمود، بسیار ملول و محزون گشت. فرمود علما و قضات اردو را جمع کرده، مسائل آتیه الذکر را استفتا نمودند که خلاصه سؤال و جواب از این قرار است:

این مذهب که به اقدامات صوفی اوغلی در ایران رو به شیوع است آیا یکی از مذاهب حقه اسلام محسوب می‌شود یا نه؟

جواب: چون در نزد علمای مذاهب حقه اهل سنت و جماعت به ثبوت پیوسته که این مذهب مخالف به قرآن و سنت و اجماع است، لهذا باطل و عدول از اسلام است. هر شخص از اسلام این طریقه را قبول کرده، پیروی نماید، مرتد است. بر پادشاه اسلام واجب است که مرتدین را به سزا رسانیده، نگذارد که در ممالک اسلام این مذهب ناحق شیوع و رواج یابد؛ زیرا قرآن را که کلام خدای قدیم ازلی است و کلام قائم به متکلم است، اینها حادث و مخلوق می‌دانند؛ و معانی شریفه آن را تأویل می‌نمایند. و در هر نوع مسأله شرعیه که در حقیق محکم نباشد، قیاس را قبول نکرده، عمل را در ضد آرای اهل سنت به جا می‌آورند و این ضدیت را واجب می‌دانند. و اجماع امت را مشروع ندانسته، شیخین و ذی‌النورین را غاصب خلافت و مرتد قرار داده، ناسزا گویند و در حق ام‌المؤمنین عایشه انواع بهتان بسته، متهم به تهمت‌های بسیار شنیع نموده، لعنت می‌کنند و غالب اصحاب کبار، من جمله غالب عشره مبشره و اصحاب صفه و بدر و تحت الشجره را تکفیر کرده، سب می‌کنند، و اهل سنت را تکفیر کرده، سب می‌کنند، و اهل سنت را بدتر از کافر حربی معرفی نموده، مال و جان و عرض مسلمانان پاک را برای خودشان حلال می‌دانند. غالب چیزهای حرام را حلال و حلال را حرام کرده به احکام قرآن تغییر می‌دهند.

علمای حاضر مجلس جز یکی، این فتوای را مهر کرده به دست سلطان دادند. همین فتوا را سلطان به اردو فرستاده اعلان نمود؛ بنابراین، اگر چه لشگر در ظاهر صورت تمکین نشان داد، اما در خفا به زبان آمده گفتند که ما تا کنون این حرفها که از برای ایرانیان غرو و عطف می‌نمایند، هیچ یک را ندیده و نشنیده‌ایم و ما نمی‌توانیم با ایرانیان مثل کافر حربی جنگ

نماییم و این حرفها را از گوشه و کنار به گوش سلطان می‌رسانیدند.⁽¹⁾ تعلقات شیعی منحصر به ینی چریان نبود. آقینچیها یا تکاوران⁽²⁾ بیشتر شیعه بودند و از همین رو سلطان سلیم سحر فردای روزی که به دشت چالداران رسید بی آنکه مهلت استراحت به ارتش دهد، از بیم تماس و توافق ایشان با قزلباشان صفوی، نبرد را آغاز نمود.⁽³⁾ میزان نفوذ شعائر شیعی در ارتش عثمانی تا آنجا بود که سر دادن بانگ "یا محمد یا علی" در شب حمله از آداب جنگی این ارتش به شمار می‌رفت.⁽⁴⁾

آسیای صغیر، خاستگاه عثمانیان (و قزلباشان صفوی) سرزمینی نیمه شیعی بود (اگرچه تفصیلات این تشیع با نظرگاه شیعه امامی منطبق نمی‌باشد) و حتی "یک سیاح ایتالیایی در گزارش خود، شمار شیعیان آسیای صغیر را چهار پنجم کل جمعیت آن برآورد می‌کند."⁽⁵⁾ یلدیریم بایزید سلطان بد فرجام عثمانی، با قره قویونلوها که به غلو در تشیع مشهور بودند⁽⁶⁾

(۱) اسپناچی پاشازاده، همان، صص 118 - 119. ایجاد انگیزه و حفظ معنویات ارتش عثمانی در جنگ با ایران صفوی از دغدغه‌های سلیم اول از ابتدای دستیابی به سلطنت بود. "ما ان تولى السلطان سلیم الاول الحكم حتى بدأ تعبئة قواته للحرب ضد الشاه اسماعیل الصفوی و كان للتعبئة المعنوية اهمية كبرى، از آن اعلان مثل هذا الحرب لم يكن أمراً مقبولاً لدى الأتراك العثمانيين فكان معارضوها كثره." محمد عبداللطیف هریدی، همان، ص 51.
(۲) آقینچی (= آقنجی) به معنای مهاجم و حمله کننده، نام سواره نظام سبک در ارتش عثمانی بود. رجوع شود به اوزون چارشی لی، ج 1، صص 584 - 586. و رجوع شود به Mehmet Zeki Pakalın, I.C.S.36 - 40.
(۳) رجوع شود به هامر پورگشتال، تاریخ امپراطوری عثمانی، ج 2، ص 841. و اوزون چارشی لی، همان، ج 2، صص 287 - 288.

(۴) رجوع شود به اسپناچی پاشازاده، صص 103.

(۵) مهدی فرهنگی منفرد، همان، ص 36. و رجوع شود به منوچهر پارسا دوست، شاه اسماعیل اول پادشاهی با اثرهای دیرپای در ایران و ایرانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، 1375، صص 358 - 359 و 733.

(۶) "دولت قره قویونلو به سبب شهرت به تشیع از جانب اکثریت اهل آذربایجان و عراق مورد حمایت و علاقه واقع نشد. اینکه در دفع شورش اعراب مشعشی در اطراف واسط و حویزه هم از جانب آنها اهتمام نشد ظاهراً از اسباب مزید ناخرسندی اهل تسنن از آنها گشت. در واقع سید محمد مشعشع که در نواحی واسط برخاست و خود را امام عصر و پسرش سید علی را مظهر الوهیت خواند و در خوزستان مذهب غلاة را ترویج کرد. طایفه قره قویونلو هم به نظیر این گونه عقاید متهم بود و در اظهار محبت نسبت به آل علی تا حد غلو افراط می‌کرد. در بغداد اسپند میرزباتکریم فوق العاده یی که در حق ابن فهدحلی عالم معروف شیعه کرد علماء اهل تسنن را آزد. پیر بوداغ نقش نگین خود را "بنده با داغ حیدر" رقم زد - عنوانی که بعدها صورت مبالغه آمیز آن لقب مورد علاقه شاه عباس صفوی واقع شد: کلب آستان علی. انتشار نظیر این عقاید که به وسیله شیخ حیدر و شاه اسماعیل به شدت ترویج شد در واقع تا حدی از عهد فرمانروایی این طایفه آغاز شد. فقط غلبه

مناسبات دوستانه‌ای داشت و یکی از بهانه‌های تیمور برای برپایی جنگ آنکارا حمایت بایزید اول از قره‌یوسف قره قویونلو (امارت از 791 تا 802 و 809 تا 823 هـ) است که از تمکین به سلطان جغتای سرباز زده و بدو پناهنده شده بود.⁽¹⁾ مناسبات حسنه عثمانیان باقره قویونلوهای شیعی مذهب در زمان سلطان محمد فاتح نیز تداوم داشت؛⁽²⁾ برخلاف روابط تیره وی با امیرنشین سنی مذهب آق‌قویونلو.⁽³⁾

سلیم اول با اینکه برخلاف رویه معمول پدرانیش در مذهب متعصب بود، شیعیان را دشمن می‌داشت و حتی پیروان سایر مذاهب اهل سنت را دوست نمی‌داشت⁽⁴⁾ و عاری از تمایلات ناصبی‌گری و سلفی‌گری بود. در لشگرکشی به قلمرو ممالیک، زیارت مشاهد شیعی را فرو نمی‌گذارد: "جمعه بیست و دوم [922 هـ] در ظاهر شهر حما نزول فرمودند. اهالی و اعیان شهر استقبال کرده مظهر التفات شدند و در بالای برجی مقامی است معروف به مضجع حضرت امام زین العابدین. حضرت خداوندگار تشریف برده زیارت کردند و فرمودند که اهل بیت را که از کربلا به شام می‌آورده‌اند گویا شبی در این برج نگاه داشته‌اند و به مرور زمان از روی جهل به این اسم موسوم کرده‌اند؛ چه به ثبوت رسیده است که قبر آن بزرگوار در مدینه است."⁽⁵⁾ و حتی در شام "عادات فاسده و قوانین کاسده قدیمه متداوله این مملکت را عموماً قدغن فرمودند (غالب عادات مذکوره راجع به دیانت بود که از زمان سلطنت امویه تا کنون بین الاعالی، به اسم دیگر شایع؛ من جمله در روز عاشورا به زعم اینکه حضرت نوح از طوفان رهایی جسته، عید قرار

اوزون حسن و شکست سیاه گوسپندان از سپیدگوسفندان از اینکه این اعتقاد شعار رسمی حکومت عصر اعلام شود یک چند مانع آمد اما غلبه صوفیه سرانجام آن را ممکن ساخت." عبدالحسین زرین کوب، روزگاران دیگر (از صوفیه تا عصر حاضر)، انتشارات سخن، تهران، 1375، صص 21 - 22. و رجوع شود به کلیفورد ادموند بوسورت، همان، ص 251.

(۱) رجوع شود به عبدالحسین نوایی، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، صص 92 - 93، 104 - 111 و 115 - 118. و فاروق سومر، قراقویونلوها، ترجمه وهاب ولی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1369، صص 76 - 77.

(۲) رجوع شود به عبدالحسین نوایی، همان، صص 500 - 508، 512 - 548. سلطان محمد دوم جهانشاه قره قویونلوها را "حضرت والد اعظم"، "حضرت ابوی جهانشاه" و "پدر سعادت مال" خطاب میکرد (رجوع شود به همان مأخذ، صص 500، 520 و 543).

(۳) رجوع شود به هامر پور گشتال، همان، صص 602-617. و محمد حسین امیر اردوش، همان، صص 93-145.

(۴) رجوع شود به اسپناچی پاشازاده، همان، ص 62.

(۵) اسپناچی پاشازاده، همان، صص 193 - 195.

داده بودند. در آن روز زنان سرمه کشیده خضاب می‌کردند.⁽¹⁾ و جالب آنکه این سلطان متصلب خون ریز به عارف بلندآوازه محی‌الدین بن عربی که نزد بسیاری از اهل سنت متهم به بیدینی است اظهار ارادت فراوان نموده است و در دمشق دستور داد قبر شیخ الاکبر جناب شیخ محی‌الدین الاعرابی را به دلالت عرفا در مذیله واقع در صالحیه پیدا کرده، به رغم متعصبین از خزانه خاصه سلطان، عمارت عالی بنا نمایند و موقوفاتی هم قرار دادند.⁽²⁾ جانشین سلطان سلیم اول، - سلیمان قانونی - (سلطنت از 926 تا 974 هـ.ق) در اولین یورش از چهار هجومی که به قلمرو صفویه نمود (و در نهایت، سیاست زمینهای سوخته شاه طهماسب⁽³⁾ او را ناگزیر از پذیرش صلح با ایران کرد)،⁽⁴⁾ عراق عرب را تصرف کرد (941 هـ.ق). وی در بغداد برخلاف شاه اسماعیل اول که چون دیگر شهرها اقدام به ویرانی بقاع بزرگان اهل سنت نمود،⁽⁵⁾ مراقد ائمه و شیوخ تمامی مذاهب را حرمت گذارد. در "جمادی الاول 941 هـ.ق سلطان سلیمان ابتدا پس از یافتن قبر امام اعظم ابوحنیفه نوح بن ثابت⁽⁶⁾ مؤسس مذهب حنفی را زیارت کرد و دستور داد آرامگاه و مسجد معظمی به نام او بسازند و سپس مرقد امام موسی کاظم و دیگر بزرگان اسلام را زیارت کرد و به این ترتیب رضایت خاطر سنیها و شیعه‌ها را فراهم آورد.⁽⁷⁾

در همین ایام است که فضولی⁽⁸⁾ شاعر بلند آوازه شیعی آذربایجانی که "حدیقه السعداء"ی وی اولین مقتل (مقتل حسین "ع") به زبان ترکی است،⁽⁹⁾ قصیده بغداد را برای سلطان سلیمان

(۱) همان.

(۲) اسپناچی پاشازاده، همان، ص 195.

(۳) رجوع شود به راجر سیوری، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، 1372، صص 61 - 62.

(۴) صلح آماسید (962 هـ.ق). رجوع شود به عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی، ج 4، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1369، صص 32 - 33.

(۵) رجوع شود به نصر الله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج 5، ج 5، انتشارات علمی، تهران، 1371، ج 3، ص 890. و استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 174. و اسپناچی پاشازاده، همان، ص 58. و ادوارد براون، همان، ج 4، ص 60.

(۶) نام ابوحنیفه نعمان ونه نوح، فرزند ثابت است.

(۷) اوزون چارشی لی، همان، ج 2، ص 379.

(۸) محمد بن سلیمان فضولی بغدادی. رجوع شود به الهامه مفتاح و وهاب ولی، نگاهی به روند نفوذ و گسترش زبان و ادب فارسی در ترکیه. دبیرخانه شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1374، صص 302 - 306.

(۹) رجوع شود به اسپناچی پاشازاده، همان، صص 271 - 272. و به محمد بن سلیمان فضولی، حدیقه السعداء، به تصحیح و با مقدمه میرزا رسول اسماعیل‌زاده، مجمع جهانی اهل بیت (ع)، قم، 1374 هـ.ش / 1416 هـ.ق / 1995 م، صص 46 و 54.

قانونی می‌سراید.⁽¹⁾

علامه محمد حسین مظفر عالم شیعی معاصر عراقی با آنکه تسلط نهایی عثمانی بر عراق (1045 هـ.ق) را "بزرگترین مصیبت و آسیب و یکی از گرفتاریهای عظیمی... که شیعیان در ادوار حیاتشان به خود دیده بودند"⁽²⁾ ارزیابی می‌کند، لیکن راجع به ماهیت مناسبات عثمانی با تشیع می‌گوید: "عثمانیها از پیش خود نسبت به شیعه چندان متعصب نبودند... نسبت به شیعه خوش رفتار بودند و یا تا اندازه‌ای نسبت به اهل البیت (علیهم السلام) احترام می‌گذاشتند؛ و لذا بازسازیهای از سوی آنها در مورد عتبات مقدسه انجام گرفت و بعضی از دولتمردان ترک به زیارت عتبات مقدسه می‌رفتند... آل عثمان (عثمانیها) طبعاً نسبت به شیعه کینه‌ای در دل ندارند و با مذهب اهل البیت (علیهم السلام) با قاطعیت نمی‌ستیزند..."⁽³⁾

در میان شیعیان (905 - 1007) نیز که کارگردان دیگر این پرده عظیم از ناهمسان‌گریها در جهان اسلام بودند، و در اظهار تعصب به تسنن و خصومت به صفویان از عثمانیان سبقت می‌جستند، شواهدی از ارادت به اهل بیت پیامبر (ص) و امامان شیعی (ع) می‌توان یافت.

محمد شیبانی (905 - 916 هـ.ق) که خراسان هر از چند گاه لگدکوب سپاهیان وی و اخلافش می‌گشت در ثنای علی بن موسی ابیاتی سروده است که در آن خود را گدای علی بن موسی الرضا می‌خواند.⁽⁴⁾ و حتی از فضل الله بن روزبهان خنجی⁽⁵⁾ (متوفی 927 هـ.ق) که مانند بسیاری از علما و اندیشمندان اهل سنت از بیم تیراثیان صفوی، از ایران گریخته بود و در دربار شیبانیان می‌زیست، انتقاد می‌کرد که با خاندان پیامبر (ص) دشمنی دارد:

" و چون خواجه مولانا اصفهانی در مذهب تسنن به غایت متعصب بود در زمان ظهور دولت

(۱) اوزون چارشی لی، همان، ج 2، ص 379.

(۲) علامه محمد حسین مظفر، همان، ص 158.

(۳) همان مأخذ، صص 158 - 160.

(۴) رجوع شود به فضل الله روزبهان خنجی، مهمان نامه بخارا، به اهتمام منوچهر ستوده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، 1341، ص 341.

(۵) خواجه اصفهانی؛ فضل الله بن روزبهان خنجی الاصل شیرازی الشافعی الصوفی، معروف به خواجه ملا، لقبش و تخلصش در اشعار "امین" و شهرتش، خواجه ملا، صاعدی، قاضی و پاشا ذکر شده است. وی در سال 927 هـ.ق در بخارا درگذشت. رجوع شود به مقدمه کتاب مهمان نامه بخارا از منوچهر ستوده (همان مأخذ)، و مقدمه سلوک الملوک از محمد علی موحد (فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، سلوک الملوک، به تصحیح و با مقدمه محمد علی موحد، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، 1362). ادوارد براون فضل الله بن روزبهان خنجی را شاعر غیر وطن خواه معرفی می‌کند، که به نظر نگارنده جای تأمل است. (ادوارد براون، همان، ج 4، ص 78).

شاهی از آذربایجان به هرات آمده ساکن شد و مشمول انعام خاقان منصور سلطان حسین میرزا و اولاد عظامش گشت و بعد از آنکه محمد خان شیبانی بر ولایت خراسان استیلا یافت کمر ملازمت درگاه خانی بر میان جان بست و محمد خان اگرچه گاهی با وی اظهار التفات می نمود اما در اکثر اوقات او را به عداوت اهل بیت طعن می فرمود⁽¹⁾.

و حال آنکه فضل بن روزبهان، علیرغم دشمنی با شیعیان، آثارش آکنده از ابراز علاقه و ارادت به امامان شیعی است.⁽²⁾ شاید جالبترین نمونه این دست دوگانگی (پارادوکس) ستایشی است که او به شعر از دوازده امام در کتاب "ابطال نهج الباطل و اهمال کشف العاطل"⁽³⁾ که ردهای است بر کتاب "نهج الحق" علامه حلی⁽⁴⁾ می نماید:

"سلام علی المصطفی المجتبی سلام علی سنتنا فاطمة سلام من المسک انفاسه سلام علی الأوزعی الحسین سلام علی سید العابدین سلام علی الباقر المهتدی سلام علی الکاظم الممتحن سلام علی الثامن المؤمن سلام علی المتقی التقی سلام علی الاریحی النقی سلام علی سیدالعسکری سلام علی القائم المنتظر سیطلع کالشمس فی غاسق تری یملاء الارض من عدله سلام علیه و آبائه	سلام علی السید المرتضی من اختارها الله خیر النساء علی الحسن الأملعی الرضا شهید ثوی ⁽⁵⁾ جسمه کربلا علی بن الحسین الزکی المجتبی سلام علی الصادق المقنتدی رضی السجایا امام التقی علی الرضا سید الأصفیاء محمد الطیب المرتجی علی المکرم هادی الوری امام یجهز جیش الصفا ابی القاسم العزم نورالمهدی ینحیه ⁽⁶⁾ من سیفه المرتضی کما ملئت جور اهل الهدی وانصاره ما تدوی ⁽⁷⁾ السماء" ⁽⁸⁾
--	---

(۱) خواند امیر، همان، ج 4، ص 607. حسن بیگ روملو نیز می گوید: "خواجه مولانای اصفهانی در مذهب تسنن به غایت متعصب بود و در زمان ظهور دولت خاقان اسکندرشان به هرات رفت. بعد از آن که شیبک خان به خراسان استیلا یافت، مولانا ملازمت خان اختیار کرد. محمد خان او را دائم به واسطه عداوت اهل بیت طعنه می زد." (حسن بیگ روملو، همان، ص 226).

(۲) رجوع شود به رسول جعفریان، فضل بن روزبهان و گرایش مذهبی او، "مقالات تاریخی"، دفتر دوم، صص 13-54.

(۳) رجوع شود به همان مأخذ، صص 26 و 38.

(۴) رجوع شود به میشل مزاولی، همان، ص 81.

(۵) ن.خ: رمی.

(۶) ن.خ: ینحیه.

(۷) ن.خ: تدور.

(۸) رسول جعفریان، همان، صص 38 - 39.

پرداختی در خور به انگیزهها، دلایل و عواملی که شاه اسماعیل اول را به اعلان رسمیت تشیع در ایران واداشت و نتایج و تبعات آن، شیرازه این اثر را از هم می گسلد و مقصود این نوشتار نیز نیست. پژوهشگران معاصر، ایرانی و غیرایرانی، از زوایای گوناگون و با دیدگاههای متفاوت، ارزیابیهای مثبت و منفی از موضوع نموده اند. لیکن در این میان نکته ای که تأکید بر آن، گریزناپذیر می نماید، این است که امواج بی سابقه ناهمسازگرایی که در پی اعلان رسمیت یافتن مذهب تشیع در سال 907 هـ ق در تبریز، جهان اسلام را فراگرفت، به دلیل تشیع حاکمیت صفوی و حتی تظاهرات شیعی این حاکمیت نبود؛ بلکه سیاست خشونت بار تک مذهبی نمودن قلمرو صفوی با تغییر اجباری مذهب و تلاش برای تبدیل "سب و لعن" به هنجاری عمومی بود که موجب تضعیف همسازگری در میان مسلمانان شد.

نقطه ثقل و عاطفی ترین احتجاجات فتاوی شیخ الاسلامهای عثمانی و مولاناهای ماوراءالنهر علیه ایران صفوی، همانا اصرار صفویان بر سب و لعن پاره ای از نام داران صدر اسلام، بویژه سه خلیفه اول راشد و عایشه همسر پیامبر (ص) بود. اعلان، اصرار و اجبار بر لعن ایشان، در داخل قلمرو صفویه، گریبان سنیان را گرفته بود و در خارج از آن دامن شیعیان را! "... علماء شیعه که در مکه بودند به علماء اصفهان نوشتند یعنی به ارباب محرابها و منبرها که شما سب می نمایید متخلفین را در اصفهان، و ما در حرمین شریفین می باشیم و ما را عامه به سب این سب عذاب و سیاست می نمایند..."⁽¹⁾.

به هر رو مقوله سب و لعن از عهد شاه اسماعیل به بعد به صورت یکی از اسباب سنتی ستیزها و اجزاء تکراری مذاکرات و مقالات صلح ایران و عثمانی در کنار موضوعاتی چون طلا، ابریشم، قلعه و... درآمد! و در این وضعیت سازمان داده شده و رسمی که پیش از صفویه سابقه نداشته است و به هیچ رو نیز نمی تواند از شروط لازمه اعلان رسمیت مذهب تشیع به شمار آید،

(۱) میرزا محمد تنکابنی، قصص العلماء، انتشارات علمیه اسلامیة، تهران، بی تا، ص 348. و میرزا محمد تنکابنی، قصص العلماء (زندگانی دانشمندان)، همان، ص 333، با قدری تغییر در عبارت. "افراطگرایی مذهبی در داخل ایران و باز بودن دست آنها در طعن بر مخالفان در برافروزی آتش جنگ مذهبی مؤثر بود، اما اشکال مهمتر آن، این بود که شیعیان نقاط دیگر مورد آزار و اذیت قرار می گرفتند. گفته شده که برخی از علمای شیعه در حرمین شریفین به علمای ایران نامه نوشتند که ائکم تسبون ائمتهم فی اصفهان و نحن فی الحرمین نعدب، بذلك اللعن و السب". رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، 3 ج، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، 1379، ج 1، ص 41.

تبدیل به مانعی جدی در مسیر همسازگری در جهان اسلام شد. و از آن رو که این مقوله ماهیتی عاطفی داشت و برخلاف بسیاری از اختلافات فقهی و کلامی، همه فهم بود، به حرب‌های کارا در تهییج توده‌های مسلمان علیه یکدیگر در خدمت کانونهای قدرت سیاسی تبدیل گردید.

اطلاعات جامع و دقیقی از واکنش‌های اهل سنت که اکثریت مردم ایران آن روز را تشکیل می‌دادند، نسبت به سیاست مذهبی شاه اسماعیل اول و میزان، ابعاد و مدت خشونت‌های مذهبی و آمار قربانیان آن در دست نیست⁽¹⁾ و حتی نمی‌توان معلوم کرد که چه میزان از کشتارهای این دوره، نتیجه قهری جابه‌جایی قدرت و تغییر حاکمیت بود و چه اندازه از آن صرفاً ناشی از اعمال تعصبات مذهبی. پاسخ امیر نجم ثانی⁽²⁾ به شفاعت امیر محمد یوسف صدر خراسان در قتل عام قلعه قرشی⁽³⁾ (918 هـ.ق) که حدود 15000 کشته برجای نهاد⁽⁴⁾ برای سادات پناهنده شده در مسجد جامع قرشی، شاهدهی است بر عدم امکان تعیین دقیق انگیزه کشتارهای این دوره: "... سادات آن ولایت با عیال و اطفال پناه به مسجد جامع بردند و کس نزد امیر محمد یوسف صدر خراسان فرستادند که ما از منتسبان خاندان مرتضویم و یقین که قزلباش خود را از محبان حیدر کرار می‌دانند. لایق آن است که احوال ما را به عرض امیر نجم رسانیده عیال و اطفال ما را از قتل ایمن سازی. در جواب چون احوال ایشان را عرض نمود، امیر نجم به امیر محمد یوسف بر زبان آورد که غازیان ملکی را که به چنگ می‌گیرند خرد و بزرگ و گناه کار و بی‌گناه همه در پای یکدیگر کشته می‌شوند و ملاحظه و تشخیص سید و غیر سید و شیعه و سنی نمی‌کنند. چون قزلباش از نجم این سخن شنیدند به مسجد درآمدند مجموع آن سادات را

(۱) پاره‌ای از آمار ارائه شده از قربانیان سیاست مذهبی خشونت بار شاه اسماعیل اول مبالغه‌آمیز می‌نماید. برای مثال مؤلف کتاب "الحروب العثمانیه الفارسیه" که پیش از این به آلودگی اثر وی به اغراض مذهبی و قومی اشاره شده است، آمار قربانیان را بیش از یک میلیون نفر ذکر کرده است: "... فجعل الشیعه مذهب دوله الرسمى و أعمل القتل فی کل من یرفض اعتناق هذا المذهب و لم ینج من ذلك أحد؛ طفلاً کان أو امرأة و راح ضحیه هذا العنف أكثر من مليون نفس". محمد عبدالطیف هریدی، همان، ص 44.

(۲) امیر یار احمد اصفهانی ملقب به نجم ثانی، وکیل نفس همایون (پس از وفات امیر نجم زرگر)، وی در جنگ غجدون به اسارت اوزبکان درآمد و به امر عبیدالله خان اوزبک به قتل رسید (918 هـ.ق). رجوع شود به خواند امیر، همان، صص 526 - 529.

(۳) نام شهری در ماوراءالنهر (جنوب بخارا).

(۴) "حکم عام به قتل عام صدور یافت، قریب پانزده هزار کس از صغیر و کبیر و برنا و پیر به قتل آمدند". حسن بیگ روملو، همان، ص 171.

به قتل آوردند"⁽¹⁾. به هر رو مسلم آن است سالهای آغازین عصر صفوی یکی از تیره‌ترین ادوار مذهب‌گرایی در جهان اسلام به شمار می‌آید و بسیاری از سنیان در قلمرو صفوی و به دنبال آن شیعیان در سرزمین عثمانی و متصرفات شیبانیان، قربانی خشونت‌های مذهبی شدند.⁽²⁾

خواند امیر به اختصار راجع به سرنوشت اهل سنت در ایران پس از اعلان سیاست مذهبی شاه اسماعیل اول می‌گوید: "سنیان متعبد و خوارجیان متعصب از وهم حسام بهرام انتقام غازیان عظام حاسر و خائب و حیران و هارب رو به اطراف آفاق نهادند"⁽³⁾.

"جوان ماریا آنجلو"⁽⁴⁾ اظهار می‌دارد که کارگزاران شاه اسماعیل 20000 نفر از مردم شهر تبریز را به قتل رساندند.⁽⁵⁾ قتل و غارت قزلباشان در تبریز، بازرگانی گمنام از ونیز را که آن ایام در آن شهر به سر می‌برد بر این باور آورده بود که شاید از زمان نرون⁽⁶⁾ تا آن روزگار، فرمانروای ظالم خون آشامی مانند شاه اسماعیل به وجود نیامده است.⁽⁷⁾ پس از تصرف فارس، به امر پادشاه صفوی "علمای اهل سنت مقیم کازرون به سختی سیاست شدند، عده کثیری از آنها عرضه تیغ هلاک گشت و مقابر اجدادشان خراب شد"⁽⁸⁾. میرحسن میبیدی مقتول (909 هـ.ق) حکیم و قاضی صاحب نام اهل سنت⁽⁹⁾ به جرم استقامت در مذهب، به دستور شاه اسماعیل اول

(۱) جهانگشای خاقان، ص 430.

(۲) "... عثمانیان و تورانیان از استیصال صفویان و شرفای مکه و عثمانیان و سایر امرای سنیه عرب نیز، از ریختن خون زیدیان و صفویان، و زیدیان نیز از مداخله و مقابله و مهاجمه دست نکشیده، باعث قتل و اسر و پریشانی کرورها نفوس محترمه امت محمدی و مانع ترقیات سرمدی یکدیگر شدند. به خصوص ایرانیان و عثمانیان که نسبت به اعراب مدنی بودند، مظالم و تعدیاتی که در حق دولت و ملت و رعیت همدیگر روا می‌داشتند، می‌توان گفت پیامهای [در ترکی اسلامبولی به قبایل آدم خوار آفریقا می‌گویند. نگارنده] وحشی در حق دشمنان خودشان روا نمی‌دارند...". اسپنآچی پاشازاده، همان، ص 286.

(۳) خواند امیر، همان، ج 4، ص 468.

4. Giovanni Maria Angolello

(۵) سفرنامه ونیزیان، ص 310.

(۶) Lucius Domitius Neroclodius، امپراطور روم (54 - 68 م.)، وی به دلیل بی‌رحمی‌هایی که در طول حکم فرمایی از خود نشان داد به یکی از نمونه‌های سنگدلی در تاریخ تبدیل شده است.

(۷) سفرنامه ونیزیان، ص 409. البته داوری بازرگان گمنام ونیزی، قلت اطلاعات تاریخی او را می‌رساند!

(۸) ادوارد براون، همان، ج 4، ص 60.

(۹) قاضی کمال‌الدین میر حسین بن معین‌الدین حسینی یزدی میبیدی، وی در میبد یزد متولد شد و در محضر علمای شیراز تحصیل نمود، مردی دانشمند، متکلم، شاعر و صوفی بوده است، دارای تألیفات متعددی می‌باشد.

در حضور هیئت سفارت سلطان بایزید دوم (سلطنت از 866 تا 918 هـ.ق) به قتل می‌رسد⁽¹⁾ و بدیهی است که بازتاب آن در میان عثمانیان جز به تراکم خصومتها نمی‌توانست بیانجامد.

محمد عارف اسپناقچی پاشازاده، به صورتی مبالغه‌آمیز، راجع به رفتار صفویان در هرات و دیگر شهرهای خراسان چنین آورده است:

"با اینکه هراتیان درین جنگ اظهار بی‌طرفی کرده، داخل جنگ نشده بودند، به بهانه اینکه چرا دفع سائل⁽²⁾ ننموده‌اند، شاه اسماعیل فرمود انبوهی از آنها را با شیخ الاسلام این مملکت به قتل رسانیده، اموال و املاکشان را ضبط و اولاد و عیالشان را اسیر کردند. آنگاه که شاه مشارالیه راحل خراسان شده بود، اهالی هر بلده از این مملکت که انقیاد ننموده بودند فرمود قتل عام کردند. در میان مقتولین هزاران از رجال معروف علمیه و ادبیه و سایر اسلام بود"⁽³⁾. از میان هزاران رجال معروف علمیه و ادبیه که به گفته اسپناقچی پاشازاده به امر شاه اسماعیل در شهرهای خراسان به قتل رسانیدند، شاید نام چند نفری بیش در تاریخ ضبط نگردیده است و مشهورترین ایشان مولانا سیف‌الدین احمد بن یحیی بن مولانا سعدالدین تفتازانی⁽⁴⁾ مقتول 916 هـ.ق، شیخ الاسلام هرات است که تردیدی در اینکه قتل او به دلیل تعصبات مذهبی بوده، نیست:

که از آن میان "شرح هدایه اثیریبه در حکمت معروف به شرح میبیدی، "هنوز هم مرغوبترین کتابی است که برای شروع به فلسفه به کار می‌برند." (ادوارد براون، همان، زبرنویس ص 61). وی در اشعار خود علاقه و ارادت خود را به علی ابن ابی طالب (ع) اظهار داشته است، از اوست:

"بس که تابد مهر حیدر هردم از سیمای من آسمان را سرفرازی باشد از بالای من"

(حسن بیگ روملو، همان، ص 67، توضیحات عبدالحسین نوایی). وی در سال 909 هجری "به غضب خاقانی گرفتار گشته دفتر اوراق حیات را به باد فنا داد" (حسن بیگ روملو، همان، ص 110).

(۱) "... اعظم خطایای او متعصب بودن در مذهب سنت و جماعت بود." ادوارد، براون، همان مأخذ، ص 61.

(۲) سائل: حمله کننده، طغیانگر، سرکش.

(۳) اسپناقچی پاشازاده، همان، صص 61 - 62.

(۴) "شیخ الاسلام امجد مولانا سیف‌الدین احمد علامه عرصه عالم و ملاذ علماء بنی آدم بود، به غایت امانت و دین داری موصوف و به نهایت دیانت و پرهیزکاری معروف، در علم تفسیر و حدیث و فقه بی‌شبه و بدل و در سایر فنون عقلی و نقلی از اکثر علماء زمان افضل و آن جناب بعد از فوت والد ماجد خود مولانا قطب‌الدین یحیی بن مولانا محمد بن مولانا سعد الملة والدین مسعود التفتازانی در امر شیخ الاسلامی دخل کرد و قرب سسی سال در خطه خراسان لوازم تقویت شریعت مطهر به جای آورد." خواند امیر، همان، ج 4، ص 349.

"شیخ الاسلام هراتی در علم تفسیر و حدیث و فقه، فرید عصر خود بود و قریب سسی سال، در زمان سلطان حسین میرزا در خراسان شیخ الاسلام بود. در ماه رمضان به فرمان خاقان اسکندرشان به واسطه تسنن کشته شد"⁽¹⁾.

بی‌تردید قتل شیخ الاسلام کهن سال هرات که شهرتش از هرات تا قسطنطنیه آن روزگار را درنوردیده بود،⁽²⁾ به دلیل ایستادگی مذهبی، نفرت فراوانی را علیه صفویه در میان اهل سنت برانگیخت.

خشونت سیاست مذهبی شاه اسماعیل اول به تدریج به‌ویژه پس از شکست در جنگ چالداران که او را گرفتار اندوهی عمیق و گونه‌ای لاقیدی نمود⁽³⁾ کاهش یافت: "شاه نیز از برای قبولانیدن مذهب شیعی مثل سابق اظهار شدت ننموده، احکام به ولایت ارسال داشت که من بعد احدی را برای ترک و تبدیل مذهب نرنجانیده، عموم تبعه را در معاملات دیوانی و محاکمات شرعی مساوی گرفته، حقوق احدی را اضعاف نمایند"⁽⁴⁾.

تعدیل سیاست مذهبی شاه اسماعیل اول، علاوه بر آنکه می‌تواند تابعی از اصرار وی به برقراری صلح با عثمانیان پس از درک میزان اختلاف قدرت میان دو سپاه صفوی و عثمانی باشد، ناشی از کسب اطمینان بنیان‌گذار سلسله صفوی از تثبیت حکومتش نیز می‌تواند باشد. شکایت مولانا حیرتی (متوفی 961 هـ.ق) "که عمده الشعراى زمان خود بود"⁽⁵⁾ از کثرت، آزادی

(۱) حسن بیگ روملو، همان، ص 163. و رجوع شود به جهانگشای خاقان، صص 394 - 395.

(۲) سلطان بایزید دوم (سلطنت از 866 تا 918 هـ.ق) در نامه‌ای خطاب به مولانا احمد تفتازانی، او را چنین می‌خواند "علم علماء الانام، افضل فضلاء الايام، مفرق الحلال عن الحرام، بقية السلف الكرام و مرجع الخلف العظام، عمان المعانی، نعمان الثانی، امین الدولة و الدین، شیخ الاسلام و المسلمین، مخدوم العالمین بل العالمین، المخصوص بعواطف الملك السبحانی و اللطف الرحمانی و العون الصمدانی، مولانا الاعظم المعظم فریدالدین احمد التفتازانی...". (عبدالحسین نوایی، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، ص 379).

(۳) "شاه اسماعیل که در چالداران شکست خورد، فتور کلی بر عزم جهانگیرانه او غالب آمده بزم را بر رزم و مداوله می‌گلفام را به مصاوله شمشیر خون آشام ترجیح داد." اسپناقچی پاشازاده، همان، ص 162. و رجوع شود به راجر م. سیوری، در باب صفویان، ترجمه رمضان علی روح الهی، تهران: نشر مرکز، 1380، ص 63.

(۴) اسپناقچی پاشازاده، همان جا.

(۵) حسن بیگ روملو، همان، ص 495.

و جایگاه سنیان در قزوین،⁽¹⁾ پایتخت جان‌شین اسماعیل شاه طهماسب اول (سلطنت از 930 تا 984 هـ.ق) و متهم شدن نوه تاجدار و هم‌نام شاه اسماعیل اول، اسماعیل دوم به تلاش برای احیای تسنن در ایران،⁽²⁾ گویای شکست تلاشهای خونین اوان عصر صفوی در تک مذهبی نمودن سریع ایران است. و چنانچه آمار اهل سنت سرزمینهای ایران بزرگ (طبق مرزهای عصر صفوی) را در امروز، ملاک نسبی سنیان رهیده از تیغ صفویان قرار دهیم، ناکامی این خاندان حکومتگر به‌ویژه بنیان‌گذار آن در تحمیل مذهبی واحد بر ایران، بیش از پیش آشکار می‌گردد؛ لیکن اگرچه "عاقبت بازار کشتار از گرمی افتاد، اما نقاره بر جا ماند و دشمنی روز به روز سخت‌تر گشت"⁽³⁾.

تکائف ناهمسان‌گریها و غلظت خصومت فضای اختلافات مذهبی جهان اسلام در عصر صفوی - عثمانی را می‌توان از مقایسه میان آرا و فتاوی علمای بزرگ اهل سنت پیش از این عصر، فضل الله بن روزبهان خنجی (متوفی 927 هـ.ق) علمای ماوراءالنهر در جواب عریضه صلحا و نقبای مشهد (997 هـ.ق) و فتاوی نوح افندی (1048 هـ.ق) دریافت.

غالب ائمه بزرگ و علمای سلف اهل سنت از تکفیر اهل قبله امتناع می‌ورزیدند⁽⁴⁾ و بزرگانی مانند ابوحنیفه (متوفی 150 هـ.ق)، محمد بن ادریس شافعی (متوفی 204 هـ.ق)، سفیان

چون زمین در سایهات ای سایه پروردگار مانده در قزوین خرابو خسته و مجروح و زار دیدم آثار تخریب در صغار و در کبار در مساجد دست بسته از یمین و از یسار هست کاری دست بسته‌ای شه‌عالی تبار مفتی این شهر فرزند سعید ناپکار هم برادر هم پدر هم یار هم خویش و تبار داعی خصم‌اند یا مولای شاه کامکار خاصه از بهر رضای حضرت پروردگار موجب تخفیف مال و ممانع خرج دیار سر به‌سر صاحب سیورغال اندوهم ادراردار".

(۱) "وقتی آن آمد که اسباید سپهر پادشاه مدت نه ماه شد کاین ناتوان یافتم وضع تسنن در وضع و در شریف در مقابله پای شسته از فقیر و از غنی در زمان چون تو شاهی دست بستن در نماز قاضی این ملک نسل خالد ابن الولید کشته گردیده ز تیغ شاه غازی هر دو را خود بفرمای ای شه دانا که اکنون این گروه قتل عامی گر نباشد قتل خاصی می‌توان نیستند اینها رعایانی که باشند قتلشان بلکه هر یک مبلغی از مال دیوان می‌خورند

حسن بیگ روملو، همان، صص 495 - 496.

(۲) رجوع شود به اسکندر بیگ منشی، همان، ج 1، صص 329 - 335.

(۳) سید جعفر شهیدی، وحدت گم‌شده‌ای که باید یافت اما چگونه و از کجا، "کتاب وحدت (مجموعه مقالات)", تهران: اداره کل تبلیغات و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، 1362، صص 355.

(۴) رجوع شود به سید عبدالحسین شرف الدین، الفصول المهمة فی تألیف الامة، تحقیق عبدالجبار شرارة، طهران: رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیة ادارة الترجمة و النشر، طهران، 1417 هـ.ق/ 1916 م. صص 57 - 72.

ثوری (متوفی 161 هـ.ق)، داود بن علی⁽¹⁾ (متوفی 270 هـ.ق) و ابن ابی لیلی⁽²⁾ (متوفی 148 هـ.ق) تصریح داشته‌اند که ابراز رأیی خاص در باورهای اعتقادی، موجب تکفیر و حتی تفسیق مسلمان نمی‌گردد.⁽³⁾

امام ابوالحسن اشعری⁽⁴⁾ (متوفی 324 هـ.ق) که کتاب "مقالات الاسلامیین" وی در زمرة مهمترین آثار در ملل و نحل اسلامی است، هنگام مرگ، تمامی یارانش را گرد آورد و گفت: "گواهی نمایم که من هیچ‌یک از اهل قبله را به دلیل گناه تکفیر نمی‌کنم زیرا که مشاهده نمودم ایشان همگی به معبودی واحد اشارت می‌نمایند و اسلام، همه ایشان را در برمی‌گیرد"⁽⁵⁾. ابن تیمیه (متوفی 728 هـ.ق) که "شاید جدی‌ترین متفکر دنیای اسلامی در تاریخ میانه متأخر باشد"⁽⁶⁾ و به دلیل دانش، تصلب و استقامتش می‌توان از او به عنوان اسطوره سلفی‌گری یاد کرد، علیرغم تعصب برنده‌اش نسبت به دگراندیشی، به‌ویژه در برابر تشیع و تصوف، و با وجود انتقادهای تند و تیزی که از شیعه امامی کرده است، فتوا به تکفیر شیعیان امامی و خروجشان از جرگه مسلمین نداد.⁽⁷⁾ وی اعلام می‌دارد که "شیعه اثنی عشری، مسلمان اما بیراهند...."⁽⁸⁾ و در جای دیگر می‌گوید: "در میان رافضیان [شیعیان دوازده امامی]⁽⁹⁾ کسانی هستند که متقی، سرسپرده و زاهدند...."⁽¹⁰⁾.

(۱) داود بن علی بن خلف اصفهانی، امام مذهب ظاهری، وی به ظاهر کتاب و سنت اکتفا می‌نمود و از تأویل، رأی و قیاس احتراز می‌کرد، در سال 270 هجری در بغداد وفات یافت.

(۲) محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی یسار، فقیه و قاضی در اواخر عصر امویان و اوایل عصر عباسیان، در سال 148 هجری در کوفه وفات یافت.

(۳) رجوع شود به سید عبدالحسین شرف الدین، همان، صص 62 - 63.

(۴) علی بن اسماعیل ابوالحسن اشعری، بنیان‌گذار مکتب کلامی در اصول، موسوم به اشاعره، که فراگیرترین مکتب کلامی اهل سنت بوده است، وی در سال 260 هجری در بصره تولد یافت و در سال 324 هجری در بغداد درگذشت.

(۵) سید عبدالحسین شرف الدین، همان، صص 64.

(۶) میشل م. مزای، همان، صص 76.

(۷) رجوع شود به سید عبدالحسین شرف الدین، همان، صص 62. و حمید عنایت، همان، صص 69 و 76.

(۸) حمید عنایت، همان، صص 69.

(۹) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۱۰) میشل م. مزای، همان، صص 83.

شیخ الاسلام تقی الدین سبکی⁽¹⁾ (متوفی 756 هـ.ق) راجع به موضوع تکفیر "اهل الأهواء و البدع" می‌گوید: "أن الاقدام علی تکفیر المؤمنین عسر جداً و کل من فی قلبه ایمان یستعظم القول بتکفیر أهل الأهواء و البدع، مع قولهم "لا اله الا الله محمد رسول الله"، فان التکفیر أمر هائل عظیم الخطر...."⁽²⁾ و همو در جای دیگر در پاسخ به پرسشی راجع به حکم تکفیر غالیان بدعت گذار و.... پاسخ می‌دهد که "بدان هر که از خدای عزوجل می‌ترسد، قول به تکفیر گوینده" لا اله الا الله محمد رسول الله " را بزرگ می‌شمارد."⁽³⁾

فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی که پیش از این نیز از او یاد شد، در عصر قوام‌گیری نهضت صفوی و تأسیس دولت آن توسط شاه اسماعیل می‌زیست و تا آنجا از شاه صفوی و قزلباش نفرت داشت که پس از نبرد چالداران، از ماوراءالنهر برای یاووز سلیم شعر سروده ارسال می‌دارد⁽⁴⁾ و در آن او را انداز می‌دهد که اگر کار صفویه را یکسره نکنند، در قیامت دامان سلطان عثمانی را خواهد گرفت:

"هو فتاح الابواب لكل ملك كريم
الا ای قاصد فرخنده منظر
بگو ای پادشاه جمله عالم
اساس دین تو در دنیا نهادی
مجدد گشت دین از همت تو
اگر ملک شریعت مستقیم است

و مناج الاسباب لكل قلب سليم
نیازم بر سوی شاه مظفر
تویی امروز در مردی مسلم
تو شرع مصطفی برجا نهادی
جهان در زیر بار منت تو
همه از دولت سلطان سلیم است

(۱) علی بن عبدالکافی تقی الدین السبکی در قاهره ولادت یافت، در شام بر مسند قضاوت تکیه زد، وی مجدداً به قاهره بازگشت و در همان شهر در سال 756 هـ.ق وفات یافت. از اوست کتاب "شفاء السقام فی زیارة خیرالانام".

(۲) سید عبدالحسین شرف‌الدین، همان، ص 58.

(۳) همان مأخذ، ص 59. رسول جعفریان در "تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری"، گفتار و کرداری کاملاً مغایر با آنچه از تقی الدین سبکی نقل شد، آورده است. منبع جعفریان در اینباره کتاب "فتاوی السبکی" است (رجوع شود به رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری، 2 ج، انتشارات انصاریان، قم، 1375، ج 2، صص 756 - 757)، منبع علامه شرف‌الدین در این باره، کتاب "البیواقیات و الجواهر" اثر عبدالوهاب الشعرانی (متوفی. 973) است (سید عبدالحسین شرف الدین، همان، ص 58).

(۴) نامهٔ موزون فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی در عید قربان سال 921 هـ.ق توسط تاجری اصفهانی تقدیم سلطان عثمانی گردید. رجوع شود به اسپناقچی پاشازاده، همان، ص 154.

زیبیمت در تزلزل فارس و ترک
قزل برک است همچون مار افعی
توئی امروز از اوصاف شریفه
روا داری که گبر و ملحد و دد
تو او را نشکنی از روی مردی
اگر گیرد امانی در سلامت
چنین دیدم زاخبار پیمبر
به ذوالقرنین از آن خود را علم کرد
دو قرن او پادشه⁽¹⁾ اندر جهان شد

چو افکندی زسر تاج قزل برک⁽²⁾
سرش را تا نکوبی نیست نفعی⁽³⁾
خدا را و محمد را خلیفه
دهد دشنام اصحاب محمد
سرش را نابریده بازگردی
بگیرم دامن‌ت را در قیامت
که ذوالقرنین بد در روم قیصر
که ملک فارس را با روم ضم کرد
به شرق و غرب حکم او روان شد

(۱) در متن کتاب "انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام" به جای ".... او پادشه‌اندر، ..."، "... او شاه خود اندر..." آمده است (اسپناقچی پاشازاده، همان، ص 155).

(۲) قزل برک = سرخ کلاه، تعبیری دیگر از قزلباش به معنای سرخ‌سر.

(۳) در کتاب "انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام"، پیش از این بیت، دو مصراع ذیل آورده شده است:

"افکندی تاجش از سر ای مظفر فکن اکنون به مردی از تنش سر". اسپناقچی پاشازاده، همان، ص 155.

(۴) منشآت فریدون بیگ، ج 1، صص 416 - 417، به نقل از عبدالحسین نوایی، (به اهتمام) شاه اسماعیل صفوی (اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی)، "منابع تاریخ و جغرافیای ایران - 17 -"، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، 1347، صص 203 - 204. مقایسه میان سرودهٔ فضل الله بن روزبهان برای سلطان یاووز سلیم با ابیات ذیل از پیر سلطان ابدال؛ شاعر شورشی بزرگ قزلباش آناتولی شرقی (رجوع شود به استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 261) که پیش از اعدام در زندان برای شاه طهماسب سروده است، بسیار تأمل برانگیز می‌باشد و بر پیچیدگی مناسبات ایران صفوی و عثمانی اشارت دارد:

"خضر پاشا بی‌زی بردار ائمه دن
سیاست گونلیری گلوب یتمه دن
گونول چیتماق ایستر شاهین کوشکونه
پیریم علی اون ایکی امام عشقینه
هرنه ربه گیتسم یولوم دومان‌دور
زنجیر بوینوم صیقدی حالیم باماندور
آچیلون قاپولار شاهها گیده لوم
آچیلون قاپولار شاهها گیده لوم
جان بوینماق ایستر علی مشکنه
آچیلون قاپولار شاهها گیده لوم
بی‌زی بوپله قیلان عهد و امان دور
آچیلون قاپولار شاهها گیده لوم

ترجمه:

پیش از آنکه خضر پاشا ما را بر دار آویزد / باز شوید درها، خدمت شاه برویم / پیش از آنکه روز حکم و سیاست برسد / باز شوید درها، خدمت شاه برویم / دل می‌خواهد به قصر شاه برود / جان می‌خواهد به مشک علی آغشته شود / به خاطر پیرم علی و دوازده امام / باز شوید درها به خدمت شاه برویم / به هر کجا بروم راهم دود آلود است / ما را عهد و امان چنین کرد / زنجیر گردنم رافشار می‌دهد / حالم خراب است / باز شوید درها خدمت شاه برویم. " جواد هیئت، سیری در تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی، چ 3، نشر پیکان، تهران، 1380، ص 137.

بیا از نصر دین کسر صنم کن
 که شرق و غرب را از دولت و کام
 زاخبر ملاحظم در صحابه
 که در اسلام بعد از قرن بی‌مر
 تو آن دین پرور کشور ستانی
 بیا از روی عالم رنج بردار
 مراد من از این نی گنج و مال است
 دو قرن ارزان که ذوالقرنین شد شاد
 الهی سرور ما پیر گردد
 ز نور عدل او عالم منور

به تخت روم ملک فارس ضم کن
 بگیرد باز ذوالقرنین اسلام
 چنین آورد کاتب در کتابه
 شود دیندار ذوالقرنین دیگر
 که ذوالقرنین موعود جهانی
 بکش زنهار مار و گنج بردار
 غرض گنج رضای ذوالجلال است
 ترا صد قرن عمر و مملکت باد
 چو ذوالقرنین عالم گیر گردد
 «امین» آمین بگو تا روز محشر⁽⁴⁾

لیکن فضل الله بن روزبهان، علیرغم خصومتش با دولت صفوی، از تکفیر شیعیان امامی احتراز جست، ایران را دارالحرب نشمرده و هر آنکه جز این گوید را احمقی جاهل و عامی شمرد که سزاوار مجازات است⁽¹⁾: "شک نیست در آن که بلاد خراسان و عراق عرب و عراق عجم که عبارت از بغداد و اصفهان است و بلاد فارس و آذربایجان و دیار بکر است، سالهاست که دارالاسلام است.... حالا در این زمان طایفه طاقیه سرخان⁽²⁾ بر آن مستولی شده‌اند و با وجود آنکه ایشان بر آن استیلا یافته‌اند در زمان استیلای ایشان همچنان دارالاسلام است و دارالحرب نگشته به اتفاق جمیع اهل مذاهب و اقوال..... و شک نیست که شیعه امامیه از فرقه‌های اسلام‌اند و اقامت جمعه و اعیاد و نصب قضات بر طریق اهل اسلام می‌نمایند. غایتش آنکه ایشان مبتدع‌اند و پادشاه ایشان قضات و مفتیان شیعی مذهب نصب کرده است. و عامه آن دیار معلوم است که بر دین اسلام‌اند و در موافقت بدعت‌های ایشان مکره‌اند. و اگر منع غلات ایشان - که حاشا سب شیخین می‌کنند - نمی‌نماید آن گناهی است کبیره که از او صادر می‌گردد. و به مجرد این نمی‌توان گفت که احکام شرک در او جاری است، مادام که نصب قضات شیعی کنند

(۱) شاید نیز مطعون بودن وی در دربار شیبانیان نه آنگونه که خواند امیر و حسن بیگ روملو ذکر کرده‌اند، به جهت عداوت با اهل بیت (ع)، بلکه به دلیل دارالحرب به شمارنیارودن ایران و کافر نشمردن شیعیان بوده است.

(۲) طاقیه سرخان = سرخ کلاهان، تعبیری دیگر از قزلباشان .

و احکام به مذهب شیعی جاری باشد.... معلوم شد که به اتفاق مذاهب و اقوال بلاد خراسان و عراقین و آذربایجان و جمیع ممالکی که الیوم در تصرف طاقیه سرخان است دارالحرب نیست، بلکه همچنان دارالاسلام است. و استحلال دماء و فروج و اموال ایشان نمودن و سب و غارت ایشان حرام است. و با اهل آن بلاد عمل باید کرد؛ عملی که با سایر امصار دارالاسلام کنند. و با طایفه طاقیه سرخ قتال باید کرد، بنابر آنکه ایشان به سجده صنم⁽¹⁾ و به سب شیخین مرتد شده‌اند.... و هر که آن را دارالحرب گوید و اعتقاد آن کند که دماء و فروج و اموال اهل ممالک مذکوره حلال است او احمقی جاهل عامی است و مستحق تعزیر و تأدیب، و الله تعالی اعلم".⁽²⁾

لیکن علمای ماوراءالنهر برخلاف فضل الله بن روزبهان خنجی، در پاسخی که در سال 997 هجری به امر عبدالله خان اوزبک (سلطنت از 991 تا 1006 هـ.ق) به عریضه بزرگان مشهد نگاشته‌اند،⁽³⁾ بر تکفیر شیعیان تصریح نموده و صراحتاً ایران را دارالحرب می‌شمارند:

«مکتوب علماء ماوراءالنهر در جواب صحیفه خدمه روضه متبرکه و نقباء مشهد مقدس معلی، مزگی

پوشیده نیست بر هیچ مؤمن عالم که تعرض به اموال و نفوس کسانی که گوینده کلمه طیبه لاله الاالله و محمد رسول الله‌اند، مادام که از ایشان افعال و اقوالی که موجب کفر است صادر نشود و عمل به طریق مرضیه سلف و ائمه رضی الله عنهم می‌نموده باشند جایز نیست. اما وقتی که با تکلم به این کلمه طیبه مذهب اهل سنت و جماعت و کلام علماء و اتقیاء را بالکلیه مهجور گردانند و مؤمنان را به ایمان اول نگذاشته اظهار طریق شنیعه شیعه نموده سب و لعن حضرات شیخین و ذی النورین و بعضی از ازواج طاهرات رضوان الله تعالی که کفر است تجویز کنند بر پادشاه اسلام بلکه بر سایر انام بنا بر امر حضرت ملک علام قتل و قمع آنها اعلاء‌الدین الحق واجب و لازم است و تخریب ابنیه و اخذ اموال و امتعه ایشان جایز و اگر پادشاه زمان و خلیفه دوران خلد ظلاله در جهاد که به اتفاق و اجماع علما واجب، و طریق حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و اصحاب کرام است با وجود قدرت و استطاعت تساهل نماید چگونه از عهده سؤال و جواب ملک متعال که یوم لا تجزی نفس عن نفس شیئا و لا یقبل منها شفاعه و لا

(۱) احتمالاً منظور از سجده صنم، سجده قزلباشان به شاه اسماعیل اول است.

(۲) فضل الله بن روزبهان خنجی، همان، صص 396 - 398.

(۳) رجوع شود به اسکندر بیگ منشی، همان، ج 2، ص 607.

يُؤخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ و لا هم ينصرون - که به آیه کریمه و لنستلن الذين ارسل اليهم - و غيرها ثابت شده تواند بیرون آمد. و هر عاقل که به مقتضای عقل رفته در آیات و احادیث تأمل نماید ظاهر می‌گردد که جماعتی که مشرف به شرف صحبت رسالت گشته طریق بیعت و خدمت را مرعی داشته سالها در اعلاى كلمه حق با کفار در رکاب آن حضرت مقاتله نموده باشند خالی از شوايب نقصان و مستحق جنان خواهند بود؛ خصوصاً آنها که به مقتضی آیه کریمه - ولقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبیا یعونک تحت الشجرة - به شرف رضوان حضرت ملک منان مشرف گشته‌اند - اولئك الذين هدی الله فیهدهم اقتده - و شک نیست که حضرات شیخین و ذی النورین ازین جمله‌اند که به مصاهرت و مُجانست⁽¹⁾ آن سرور، مکرم و معززند و صدیق اعظم را حضرت علیهم در کلام قدیم صاحب نامیده کما یقول - اذ یقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا - و به مقتضای - و ما ینطق عن الهوی ان هوالا وحی یوحی - اقوال و افعال آن حضرت به موجب وحی است و آن حضرت کمال توقیر و احترام ایشان می‌داشته و در توصیف هریک احادیث کثیره وارد گشته. پس منکر کمال ایشان در کمال گمراهی و خذلان و فی الحقیقه منکر قرآن و نسبت کننده نقص به سرور انس و جان و معتقد و محب ایشان مرضی و متابع السرور باشد. بنا بر فرموده الله تعالی - قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله و یغفر لکم - امید است که به شرف محبوبیت سبحان و عز غفران برسند.

و ایضاً شجاعت و اهتمام حضرت امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه در اعلاى حق از آن مشهورتر است که بر کسی پوشیده ماند و آن جناب در زمان مباحث و متابعت خلق با ایشان بوده و خود نیز مباحث و متابعت کرده. پس این جماعت که نسبت نقص به آن حضرات می‌کنند غافلند از آنکه ثبوت نقص به آن جناب لازم می‌آید.

و ایضاً چگونه است نسبت کردن صدیقه را رضی الله عنها به سبب با آنکه متفق علیه است که شرف فراش آن حضرت یافته و محبوبه آن سرور بوده بعضی امور شنیعه یا شنیدن آن جایز باشد؟ و در قرآن مجید واقع است که - الحبیثات للخبثین و الخبیثون للخبیثات و الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات - پس ملاحظه باید نمود که نسبت خبث به او منجر به کجا می‌گردد.

و ایضاً زوجة کمینه بازاری را اگر نسبت به امر شنیعی نمایند آن بازاری در کمال وحشت می‌گردد. پس چگونه صاحب فراش خیرالبشر را به امثال آن چیزها که بعضی از طایفه شیعه نسبت می‌دهند نسبت توان داد - نُعوذ بالله من ذلك فاعتبروا یا اولی الألباب و اگر بعضی گویند که از ما امثال این امور واقع نشده و نخواهد شد، شک نیست که این مهملات را می‌شنوند و منع نمی‌کنند. پس ایشان نیز حکم آنها داشته باشند و آنچه نوشته‌اند که به حکم آیه - ولا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل - و حدیث لا یحل مال امرء مسلم الا من طیب نفسه - چگونه اتلاف محصولات و زراعات مشهد مقدس معلی حلال باشد؟ جوابش آن است که در آیه و حدیث اموال تخصص به مؤمن و مسلم یافته و آنچه به تواتر ثابت شده که جماعت شنیعه شیعه می‌گویند از زمره اهل اسلام و ایمان بیرونند و این آیه و حدیث بنا بر مفهوم مخالف که بعضی علماء اعتبار کرده‌اند و آیات و احادیث دیگر که احتیاج به نوشتن نیست دلالت دارد بر اینکه قتل و غارت اموال و سوختن و ویران کردن زراعات و عمارات و باغات اهل کفر جایز است و هیچ کس را در آن خلاقی نیست.

و ایضاً حرب با جماعتی که بیعت با پادشاه اسلام و خلیفه نمایند جایز است به اتفاق علماء؛ هر چند آن جماعت گوینده کلمه توحید و مسلمان باشند. و برین دال است بعضی حروب که اسدالله الغالب علی بن ابیطالب کرم الله وجهه در زمان خلافت خویش کرده‌اند و از این قبیل است حروبی که اعلیحضرت خاقانی با بعضی از مسلمانان نموده‌اند.

و آنچه نوشته‌اند که زراعات و باغات اطراف مشهد مقدس وقف سرکار مزار فایض الانوار است که آبا و اجداد حضرت خاقانی وقف کرده‌اند چون این دیار از جمله دارالحرب است و نزد لشکر اسلام موقوفات معین نیست او نیز حکم سایر باغات و زراعات وارد و بر تقدیری که تعیین و امتیاز یابد مصرف آنها مسلمانان خواهند بود؛ وقتی که به مصرف نمی‌رسیده باشد خلیفه را جایز نیست که آن را به غازیان و لشکر اسلام حلال گرداند.

و آنچه نوشته‌اند که اکثر ساکنان این دیار از ذریه پیغمبرند صلوات الله و سلامه علیه و آله و سلم بر تقدیر تسلیم گویا آیه کریمه - انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح - را نشنیده‌اند و آنچه نوشته‌اند که همه صالحند صلاح فرع اسلام است و آنچه نوشته‌اند که در مکه و مدینه و شام با علماء صحبت داشته‌اند. شعر

هر که او روی به بهبود نداشت دیدن روی نبی سود نداشت

و آنچه نوشته‌اند که علما تحسین ایشان کرده‌اند ممنوع بر تقدیر تسلیم بنا بر عدم اطلاع بر

(۱) م: مخاطبت.

عقیده فاسده ایشان خواهد بود. و آنچه نوشته‌اند که ماه رجب از جمله اشهر حرام است و قتل و حرب در آن ماه با جماعتی که در مقام حرب نیستند جایز نیست جوابش آن است که حرمت اشهر حرم منسوخ است. بنابر احادیث صحاح مشهوره بعضی از غزوات حضرت امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه و رفتن آن حضرت بر سر اعدای درین شهر دال است براین. و آنچه نوشته‌اند که آیه - وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون - از محکمات است در آن شک نیست. ولیکن شک نیست که جهاد با کفار از اعظم عبادات است. وای بر آن جماعت که ترک عبادت نموده است و لعن اکابر صحابه می‌نمایند و آن کفر و ذنوب را باعث ثواب می‌دانند. با آنکه متیقن و متعین است که در لعن کردن شیطان که نصوص بر ملعونیت آن ناطق است ثواب نیست.

و عجب است با آنکه در میان ایشان جمعی هستند که معنی ظاهره آیات و احادیث را می‌توانند دریافت و در ترجمه آیات و احادیث مکتوبه اظهار این معنی نموده از این مذهب ظاهر البطلان بر نمی‌گردند و تبعیت ائمه اثنی عشر علیهم السلام و سلف نمی‌نمایند - قد بینا الایات لقوم یعقلون - و اگر بعضی از مضلین افترا نموده از بعضی ائمه و سلف در تقویت معتقدات فاسده برایشان خبری رسانیده‌اند یا در آنچه ذکر کرده شد کسی را سخنی و ریبی باشد باید که رئیس خویش عبدالله را بیرون فرستند تا امان داده به بعضی از ملازمان رکاب همایون مناظره نماید. باشد که مذهب حق بر همه ظاهر گردد و السلام علی من اتبع الهدی.⁽¹⁾

پاسخ مولانا محمد مشکک رستم‌داری از علمای شیعه مقیم مشهد به نامه علمای ماوراءالنهر، از متنهای مستدل و ظریف منازعات مذهبی به شمار می‌آید و عاری از ستیزه‌جوییهای معمول در ردیه‌های مذهبی آن عصر می‌باشد. محمد مشکک در این نامه حساب خود را از قزلباشان و حساب تشیع را از جهال شیعه جدا می‌نماید:

جواب کتابت مذکور که مولانا محمد مشکک رستم‌داری نوشته

نتایج افکار و رشحات اقلام دربار افاضل ماورالنهر هداهم الله الی سبیل الرشاد و حفظهم الله تعالی و ایانا عن التعسف⁽²⁾ و العناد به وقوف پیوسته. در آن باب آنچه صواب و موجب اجر و ثواب است مذکور می‌شود بر رأی حکمت آرای حضرات عالیات. مخفی نماند که حضرت سید

المرسلین بر وجهی که در کتب شیعه و اهل سنت مسطور است امت را به کتاب الله و عترت طاهره مأمور ساخته و چون حضرت امام الجن و الانس سلطان ابوالحسن علی بن موسی الرضا علیه التحیه و الثناء در بلاد عجم غریب واقع شده، راقم این مرقوم محمد خادم برای احترام غربت آن حضرت و به واسطه فیوض برکات که از روح مطهر آن حضرت یافته و ذکر آن درین صحیفه مناسب نیست، از سایر حضرات، ملازمت ایشان را اختیار کرده. نه با قزلباش الفتی دارد و نه با اوزبکیه کلفتی. بی میل و عناد با طایفه، بعد از تحقیق و تفتیش در امور دین تحصیل یقین کرده، آنچه مقتضای حدیث و قرآن و موافق امر حضرت ملک متان است اختیار نموده، از روی انصاف کلمه‌ای چند به عرض می‌رساند، اگر قبول انظار افادت آثار حضرات شود فهو المراد والّا. شعر.

من آنچه شرط بلاغ است با تو می‌گویم تو خواه از سخنم پندگیر خواه ملال

و ممیز این سخن کس صاحب ادراک کامل و انصاف شامل می‌تواند بود و آنچه از طلبه ماوراءالنهر که متردد این حدودند مسموع شده آن است که نواب اعلی خاقانی به این دو صفت حمیده آراسته‌اند و از امرای ایشان کولکلتاش بهادر و جمعی دیگر به فنون فضایل پیراسته‌اند. اما تصدیقی که از ایشان الی الان به حکایات علماء ماوراءالنهر واقع شده بنا بر مثل مشهور که چون تنها به قاضی روی راضی آیی معتبر نیست. چه، فضلالی مذهب ائمه اثنی عشر به مجلس سامی ایشان مشرف نشده‌اند و علماء اهل سنت چنین خاطر نشان کرده‌اند که مذهب شیعه مبتدع و مخترع است و اصلی ندارد و اگر بعد از تحقیق حال و تفتیش اصول و اقوال فریقین در اختیار احد المذهبین امری فرمایند به حکم کلام الملوک ملوک الکلام مطاع و منفذ خواهد بود. مجملاً در طریق شیعه و سنی کتب کثیره در احادیث مضبوط شده اما احادیثی که متفق علیه هر دو فرقه باشد معتمد است و احتیاط مقتضی آن است که آنچه متفق علیه باشد به واسطه منافات حدیث مختلف فیه متروک نشود زیرا که اهل اسلام منحصر در این دو فرقه‌اند. اگر خلیفه بحق بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم بلافضل ان لم یؤذوا رسول الله ابابکر را می‌دانند اهل سنت‌اند و اگر حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب سلام الله علیه را می‌دانند شیعه‌اند و قول ثالث نیست. پس آنچه متفق علیه فریقین باشد مجمع علیه اهل اسلام است و ترک مجمع علیه برای مختلف فیه باطل. بعد از تمهید مقدمات گوئیم: آنچه مرقوم قلم حضرات عالیات شده، بعد از تنقیح و تلخیص، حکم به کفر شیعه آل پیغمبر است به دلایل متعدده. اول آنکه حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله مدح خلفاء ثلاث فرموده‌اند و سخن آن حضرت به مقتضی آیه کریمه

(۱) اسکندر بیگ منشی، همان، ج 2، صص 607 - 611.

(۲) م: عن التعصب.

- و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى - وحى است و شيعه كه مذمت خلفاء ثلاث مى‌کنند مخالفت وحى مى‌نمایند و مخالفت وحى كفر است. جواب آن است كه از این دلایل قدح خلفاء ثلاث و بطلان خلافت ایشان لازم می‌آید زیرا كه در شرح مواقف از آمدی^(۱) كه از اكابر علمای اهل سنت است منقول است كه قریب به وقت رحلت حضرت پیغمبر (ص) در میان اهل اسلام مخالفت چند واقع شد. مخالفت اول آن است كه حضرت در مرض الموت فرموده‌اند - ایتونی بقرطاس اكتب لك شیئاً لن تضلوا بعدی - عمر بدین راضی نشد گفت - ان الرجل غلبه الوجع و عندنا كتاب الله و حسبنا - پس صحابه اختلاف كردند تا آوازه بلند شد و حضرت پیغمبر آزرده شد. فرمودند برخیزید كه پیش من نزاع سزاوار نیست.

و این حدیث در اوایل صحاح بخاری و در اكثر كتب اهل سنت به عبارات مختلفه مذکور است. و مخالفت دوم آنكه حضرت در مرض الموت جمعی را مقرر ساخت كه همراه اسامة بن زید به سفر روند. بعضی از آن جمع تخلف نمودند و به سمع مبارك حضرت رسید. به مبالغه تمام فرمودند - جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه - و مع هذا خلفاء ثلاث داخل جيش اسامة بودند. متابعت نکردند. پس گوئیم امری كه حضرت در باب نوشتن وصیت فرمودند به مقتضای آیه کریمه مذکوره به منزله وحی است و نفی كه عمر کرده ردّ وحی است و ردّ وحی كفر است علی ما اعترفهم و علی ما دلّ علیه قوله تعالى - و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون - و كافر قابل خلافت نیست. پس هر گاه كفر عمر و سلب قابلیت خلافت از او ثابت شد بنا بر دلیل شما لازم است كه ابوبكر و عثمان نیز خلیفه نباشند تا خرق اجماع مركب نشود؛ چه به مذهب جمهور اهل سنت، هر سه ایشان خلیفه‌اند و به مذهب شيعه هیچ‌كدام خلیفه نیستند. اینكه ابوبكر خلیفه نباشد، عمر و عثمان خلیفه باشند موافق رای هیچ‌كس از اهل اسلام نیست و نیز تخلف از جيش اسامة به مقتضای دلیل مذکوره كفر است و متخلفان خلفای ثلاثند به اتفاق. و از هر يك از روایتین مذکورترین به وجوه متكثره اثبات مذهب شيعه و نفی غیر آن لازم می‌آید و تفصیل آن درین صحیفه نمی‌گنجد و اهل شيعه در اثبات مذهب خود و نفی آن جماعت چندان دلیل معقول و منقول دارند كه احصاء آن را ملك متعال می‌داند و این صحایف گنجایش تذكار آن ندارد - و الله يحقّ الحق و هو يهدى الى سبيل الرشاد.

و دیگر چون حضرات در صحیفه شریفه اعتراف نمودند كه فعل حضرت پیغمبر نیز وحی است و الواقع كذلك. پس گوئیم اخراج رسول مروان را از مدینه وحی است و آوردن عثمان او را به مدینه و تفویض امور عظیمه به او نمودن رد سخن حضرت است و كفر است. به دو دلیل: اول آنكه حضرت فرموده‌اند. دوم آنكه قوله تعالى - لاتجد قوماً يؤمنون بالله و اليوم الآخر يوادون من حاد الله و رسوله - و دلیل متین^(۱) برای تحقیق حق و تزهیق باطل بر مسئله امامت برهاناً و جدلاً بسیار است و لیکن در خراسان مثل مشهور است كه بوسه به پیغام^(۲) نمی‌شود. اگر شرف ملازمت میسر شود معروض خواهد شد؛

به هر جمعیتی وصل تو جویم لعل الله یجمعنی و ایتاك

اما به شرطی كه مناظره به مقدمات علمی باشد نه به شمشیر و بوكده و قلمتراش. و نیز مدح خلفای ثلاث درین معنی متفق علیه فریقین نیست. چه، در كتب شيعه اثری از آن ظاهر نیست و آنچه دلالت بر ذم ایشان كند مثل روایتین مذکورترین و غیرها در كتب فریقین مسطور است. و نیز بعضی از اهل سنت تجویز وضع حدیث برای مصلحت کرده‌اند. پس اعتماد بر حدیث غیر متفق علیه نیست؛ خصوصاً وقتی كه ناقل آن تجویز وضع حدیث كند یا عادل نباشد، و جز متفق علیه دلالت بر خلاف آن كند و مخالفت خبر واحد سیما با خصوصیات مذکور لانسلم كه كفر باشد و الا - مصراع: پس در همه دهر يك مسلمان نبود. چه، مخالفت اخبار آحاد از مجتهدین واقع شده و تعظیم و توقیر پیغمبر نسبت به خلفاء ثلاث قبل از صدور مخالفت از ایشان دلالت بر سلامت و حسن عاقبت نمی‌کند. چه، عقوبت قبل از صدور عصیان با آنكه معلوم الصدور باشد لایق نیست. لهذا حضرت علی علیه السلام از عمل ابن ملجم علیه اللعنة خبر داد و عقوبت نفرمود و روایتی كه دلالت بر حسن فعل مخصوص كند مفید نیست. چنانكه در آیه لقد رضی الله مذکور می‌شود.

دلیل دوم آنكه به مقتضای - لقد رضی الله عن المؤمنین اذیبا یعونك تحت الشجرة - خلفاء ثلاث به رضوان ملك متان مشرف شدند؛ پس سب ایشان كفر باشد. جواب آنكه: مدلول آیه - عندالتوفیق رضاء الله است، از آن فعل مخصوص كه بیعت است کسی دغدغه ندارد كه بعضی از افعال حسنه مرضیه از ایشان واقع شده. سخن در آن است كه بعضی از افعال قبیحه از ایشان

(۱) م: دلایل مبرهن.

(۲) در متن: بوسه به پیغامست. بااستناد به نسخه م تصحیح شد.

(۱) در شرح ازدی.

صادر شد که خلاف عهد و بیعت است. چنانکه در امر خلافت، مخالفت نصّ حضرت پیغمبر که در کتب فریقین مذکور است نمودند و غصب خلافت کردند و حضرت فاطمه علیها السلام را آزرده ساختند. چنانکه در صحیح بخاری مسطور است و این عبارت در صحیح مذکور تتمه این روایت است - فخرجت عنه و لم يتكلم معه حتى ماتت - و فقیر خود در صحیح مذکور مشاهده کردم و نیز در صحیح بخاری در مناقب حضرت فاطمه علیها السلام مذکور است که: من اغضبها فقد اغضبني - و در مشکوة در مناقب آن حضرت منقول است که: من اذاها فقد اذاني، و من اذاني فقد اذی الله. و کلام صادق به مضمون - ان الذين يؤذون الله و رسوله لعنهم الله في الدنيا و الآخرة - ناطق است.

حاصل که به واسطه این افعال ذمیمه و منع وصیت حضرت و تخلف از جیش اسامه و غیره که به احصاء در نمی آید مورد مذمت شدند. چه، سلامت عاقبت به حسن خاتم اعمال و وفا کردن به عهد و بیعت حضرت رسول متعال است. صلی الله علیه و آله. و هر کس به سعادت سلامت عاقبت مستسعد نشود به واسطه نقض بیعت و مخالفت حضرت رسول مستوجب عقوبت می شود. چنانکه آیه کریمه - فمن نکث فانما ینکث علی نفسه و من اوفی بما عاهد علیہ الله^(۱) برین شاهد است.

دلیل سیم آنکه حضرت الله تعالی ابوبکر را صاحب پیغمبر خواند، و صاحب قابل ذم نیست. جواب آنکه: اذقال لصاحبه و هو یحاوره دال است بر آنکه مصاحبت میان مسلم و کافر واقع است، و مصاحبت در نسبت موافق الطرفین است؛ همچون اخوت. پس همچنان که هر یک از برادران نسبت به دیگری برادر است خواه مسلم و خواه کافر، هر یک از برادران نسبت به دیگری مصاحب و همراه است خواه مسلم و خواه کافر و آیه کریمه - یا صاحبی السجّء ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار - مؤید مقصود است. چه صاحب کثّاف و بیضای تفسیر آن به صاحبی السجّء کردند؛ یعنی ای دو صاحب من در زندان. پس یوسف علیه السلام که پیغمبر است دو کس را صاحب خوانده که بت پرست بودند؛ چنانکه آیه مذکوره دلالت صریح برین دارد. پس ظاهر شد صاحب پیغمبر بودن دلیل خوبی نیست و نیک جاری شده به قلم خجسته رقم حضرات که (شعر).

هر که او روی به بهبود نداشت دیدن روی نبی سود نداشت

اما از حضراتی که دعوی ادراک دقایق قرآنی نموده اند به غایت مستبعد نمود که در بیت مذکور به جای هر که را هر که او نوشته، رابطه مصرعهای مذکور را برداشته اند و هر مصراع را فی نفسه ناتمام گذاشته اند. به این دقیقه متفتّن نشده، روح ملاجمی را آزرده ساختند. ولیکن چون غارت و تالان بر کافه اهل خراسان واقع شده خانها خراب شد. حضرت مولوی نیز از آن جماعت است. اگر یک بیت او نیز خراب شده باشد باکی نیست - البلیة اذا عمّت طابت - و از اشعار عرب نیز اشهاد هست اما صلاح در ذکر آن نیست. التماس از حضرات آن است که به مجرد ایهام لفظ، بلا تأمل در معنی استدلال نفرمائید.

دلیل چهارم آنکه حضرت مرتضی علی علیه السلام با وجود کمال شجاعت در وقت مباحثت مردم با خلفای ثلاث بود و منع فرمودند. این دلیل حقیقت بیعت است و گرنه قدح آن حضرت لازم می آید. جواب آنکه قبل از آنکه حضرت امیر از تکفین و تجهیز حضرت رسول فارغ شود خلفای ثلاث در سقیفه بنی ساعده اصحاب را جمع کرده برای ابی بکر علیه مایستحق بیعت گرفتند؛ به جوهری که ذکر آن درین صحیفه نمی گنجد و آن حضرت بعد از اطلاع برای قلت اتباع و بیم هلاک اهل حق یا باعث دیگر مباشر حرب نشدند و این دلالت بر حقیقت ایشان نمی کند. چه حضرت امیر با کمال شجاعت در ملازمت حضرت پیغمبر بوده و حضرت پیغمبر در قوت و شجاعت کمتر از آن حضرت نبود. چنانکه اخبار و آثار برین دال است که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام و سایر صحابه به اتفاق با قریش جنگ نکردند و از مکه معظمه مهاجرت نمودند، و بعد از مدتی که متوجه مکه شدند در حدیبیه صلح فرموده مراجعت نمودند. پس هر وجهی که برای جنگ ناکردن حضرت پیغمبر و امیر و سایر صحابه گنجد، جهت جنگ ناکردن حضرت امیر گنجد و کافی است مع شیء زاید، چه حقیقت کفار قریش مطلقاً متصور نیست و نزد اهل تحقیق این نقص در بالاتر نیز جاری است. چه فرعون با دعوی خدائی تا چهارصد سال بر مسند سلطنت بوده و هر یک از شدّاد و نمرود و غیرها مدتی برین دعوی باطل می بودند و حضرت الله تعالی با کمال قدرت ایشان را هلاک نکرد تا خلق بسیار بدان گمراهان اعتقاد آوردند. هرگاه در ماده الله تعالی تأخیر در دفع خصم گنجد در ماده بنده به طریق اولی خواهد بود. و آنچه فرموده اند که حضرت امیر علیه السلام با ایشان بیعت کرده وقوع آن بلاکراه و تقیه ممنوع است و تحقیق آن در صحیفه نمی گنجد. غرض که

(۱) م: علیه الله ندارد.

شارح عقاید نسفی درین که سب شیخین کفر باشد اشکال کرده و صاحب جامع‌الاصول شیعه را از کبار فرق اسلام می‌شمرده و صاحب مواقف نیز برین رفته و وجوهی که برای تکفیر شیعه توهّم کرده‌اند رد کرده، و امام محمد غزالی سب شیخین را کفر ندانسته. پس آنچه حضرات در تکفیر شیعه فرمودند نه موافق سبیل مؤمنان است و نه مطابق حدیث و قرآن. با وجود آنکه مفهوم تشیع آن است که در صدر صحیفه معلوم شد و سب و لعن درو معتبر نیست. چه، می‌گنجد که نام خلفای ثلاث هرگز بر زبان شیعه جاری نشود. اگر جاهلان شیعه حکم به وجوب لعن کنند سخن ایشان معتبر نیست. همچنان که جاهلان اهل سنت حکم به وجوب قتل شیعه می‌کنند و این حکم مطلقاً مقتضی افکار سلف و انظار خلف نیست و آنچه فرموده‌اند که هر کس استماع بعضی حکایات کند و منع نکند کافر است عقلاً و شرعاً دلیل بر این نیست - و قال الشیخ ابن سینا من تعودان یصدّق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطرة الأنسانیّة - و آنچه از خبث و فحش در ماده عایشه به شیعه نسبت کرده‌اند حاشا و ثم حاشا که هرگز واقع شده باشد؛ چه نسبت فحش به کافّة آدمیان حرام است چه جای حرم حضرت رسول اما چون عایشه مخالفت امر: و قرن فی بیوتکُن و لاتبرّجن، نموده به بصره آمد و به حرب حضرت امام اقدام نموده به حکم حدیث حربی که فریقین در حرب آن حضرت نقل نموده‌اند و محارب حضرت پیغمبر یقیناً مقبول نمی‌تواند بود بنابراین مورد طعن شد. و این ضعیف در کتاب حدیثی از کتب شیعه دیده که عایشه در خدمت حضرت امیر (ع) از حرب توبه کرده؛ هر چند قضیه حرب متواتر است و حکایت توبه خبر واحد اما بر تقدیر وقوع بعد از خرابی بصره و قتل چهل هزار نفس از صحابه و غیرهم اگر آن توبه مقبول باشد لعن برای حرب نباید کرد - و الله اعلم بحقایق الامور و هو یحکم بالحق یوم ینفخ فی الصّور. و آیه کریمه الحبیثات للخبیثین الی اخرها این معنی ندارد که زوجین در ممدوحیّت و مذمومیّت من جمیع الوجوه شریکند. چنانکه اگر یکی از ایشان مستحق بهشت یا دوزخ باشند آن دیگر را نیز چنین باید بود والا منتقض شود به حضرت نوح(ع) و لوط (ع) و زوجة ایشان و آسیه و فرعون. بلکه می‌تواند بود که آیه مذکوره مأوّل باشد به آنچه در آیه دیگر صریح شده: الزانی لاینکح الازانیه او مشرکه، و الزانیة لاینکحها الاّزان او مشرک. جواب آنچه در تکفیر سادات عظام که فرزندان سیّد نامند مرقوم ساخته بودند محل تعجب است؛ چه هر گاه حرم پیغمبر برخلاف امر آن حضرت سفر کند و با شخصی که به اتفاق کافّة مسلمانان خلیفه باشد و او خود مناقب آن حضرت را شنیده روایت کرده باشد جنگ کند، به واسطه این به حکم حدیث، محارب پیغمبر شود و ایضاً باعث قتل

چهل هزار نفس از صحابه و تابعین گردد و فرزند پیغمبر نسبت یکی که پیش بعضی از مسلمانان خلیفه باشد سخن سب گوید و حال آنکه نزد آن فرزند پیغمبر خلاف آن کس ثابت باشد و به مقتضای دلایل برو چنین ظاهر شده باشد که آن کس مخالفت پیغمبر صلی الله علیه و آله و نقض عهد آن حضرت کرده و نیز از آن سخن فرزند پیغمبر اصلاً آزار بدنی و مالی به کسی نرسد و اگر آن سخن خطا باشد برای آن کس که در حق او گوید ثواب حاصل شود. آیا کدام از این دو عمل اقبیح و اشنع باشد؟ سبب آنکه اول اصلاً باعث قذح نمی‌شود لکن دوم موجب کفر باشد چه تواند بود؟ و اگر به مضمون حدیث مصنوع سب شیخین کفر است مستمسک شوند، جواب آن ظاهر شد. و اگر خبر^(۱) دیگر افاده فرمایند مستفید شویم. به هر حال انصاف مطلوب است. و منقول در کتب شیعه چنین است که در وقت حضور ابن ام مکتوم اعمی در خدمت حضرت پیغمبر (ص) کسی از اهل حرم آن حضرت عبور نمود و حضرت از این معنی اعراض نمود. آن شخص گفت یارسول الله این شخص کور است. پیغمبر (ص) فرمودند تو خود کور نیستی. و علمای اهل سنت نقل کرده‌اند که حضرت پیغمبر (ص) عایشه را به کتف خود نگاهداشت تا تماشای جمعی کند که در کوچه ساز می‌نواختند و بعد از مدتی فرمود یا حمیرا، اهل شبعث؟ این قباحت را به ارذل شخصی نسبت نمی‌توان کرد و قباحت این نه به مرتبه‌ای است که تصریح آن مقدور باشد و به آنچه لازم این قضیه است اگر کسی اعتقاد کند هیچ شک نیست که کافر باشد. به هر حال ما بعد از حضرت الله تعالی هیچ موجودی اشرف و اکمل از حضرت رسالت نمی‌دانیم و به چیزی که منافی شأن جلالت آن حضرت باشد اعتقاد نمی‌کنیم اما فریاد از جرأت‌های حضرات که به واسطه میل تعصّب به احادیث موضوعه، شرع و دین را ضایع کرده‌اند (شعر)

اندکی پیش تو گفتم غم دل ترسیدم که دل آزده شوی ورنه سخن بسیار است
و آنچه درباره نسخ حرمت اشهر حرام فرموده‌اند اصل عدم آن است تا معتمد به که نسخ قرآنی تواند نمود ظاهر شود و محاربه حضرت بر تقدیر تسلیم که در بعضی از این اشهر باشد بعد از تعدی خصم بوده نه در ابتدا بلکه حروب آن حضرت اکثر چنین بود. و هرگاه کفر شیعه ثابت نباشد چنان که از اجوبه سابقه معلوم شد وجهی که برای حلیت قتل و غارت ساکنان مشهد مقدّس فرمودند ناتمام است و بر تقدیر تسلیم حضرات را اطلاع بر سرائر و ضمائر جمعی

(۱) متن چین، نسخه م.خبر

که هرگز ندیده‌اند چون حاصل شد و الله علیم بذات الصدور. علی ایّ حال مزاج پادشاه همچو آتش است و لایق علماء کرام آن است که به زلال موعظه تسکین التهاب آن آتش فرمایند تا خلق الله نسوزند؛ نه آنکه به باد فتنه، آن آتش را مشتعل سازند و اصل و فرع نهال بندگان خدا را سوخته به خاک مذلت اندازند.

چو آتش مشو تند و سرکش مبادا

که دود از دل مبتلائی برآید

و ظاهر است که با این فتوهای بی‌ملاحظه، اهل آشنائی را نهایت اهتمام در استیصال بندگان خدای تعالی به هم می‌رسد و استیصال ایشان اگرچه کافر باشند ملائم طبع الله تعالی که در کمال حلم است نیست. چنان‌که روایت شرمندگی حضرت نوح علیه السلام در روز قیامت برای هلاک کفار و خلائق و آثار و اخبار برین دال است؛ چه تفضیل اینها در این صحیفه نمی‌گنجد. و هر گاه سپاهی به فتوای علماء این کار کند معظم جواب آن در روز جزا بر علماء خواهد بود (شعر)

در آن روز کز فعل پرسند و قول

اولو العزم را تن بلرزد ز هول

به جایی که شرمنده‌اند^(۱) انبیا

و مخفی نماند که ابن طاوس از علمای شیعه بود. در اصول و فروع مجتهد بود و در فقه تصنیف نفرموده. بنابراینکه حضرت الله تعالی در ماده حضرت پیغمبر که دوست آن حضرت است و دنیا را به طفیل او خلق کرده گفته که: لو تقول علینا بعض الاقویل لاخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین فما منکم من احد عنہ حاجزین - هرگاه در ماده حضرت پیغمبر (ص) این همه تهدید و مبالغه واقع شده باشد اگر دیگری را در امری غلطی^(۲) واقع شود چون از عهده بیرون می‌آید؟^(۳) پس اگر حضرات عالیات طریق اتقیای سلف را مرعی داشته، شیوه احتیاط منظور دارند، بهتر خواهد بود. و در عرصه عرصات جواب مظلومان خصوصاً اطفال که به مضمون رفع القلم عن الصبی حتی تبلغ و المجنون، به غایت صعب است (شعر)

به جرم عشق مرا گر کشی چه خواهی گفت

جواب خون رفیقان که بیگناهند

مرا مراد از این جمله نیکخواهی تست

وگرنه زینهمه گستاخیم چه مقصود است

(۱) م: دهشت برند.

(۲) م: غلطی.

(۳) م: آید.

چون اکثر مفسد عالم از اغراض فاسده دنیوی است و مناسب آن است که ارباب فضل از این اغراض منجز شوند بلکه بعد از عمری که افاضل ماوراءالنهر به حوالی مشهد مقدس معلی تشریف آورند فقیران را از ابنای جنس شمرند. و اگر به واسطه قهاری نواب خاقان فریدون مکان این فقیران از شهر بیرون نتوانند آمد، ایشان حرمت حضرت امام انام علیه السلام به جای آورده، به سعادت زیارت مستسعد شوند و این فقیران به برکت قدم آن عزیزان فیروزی یابند و این معنی به وجود نیامده فتوی به قتل فقیران دادند - بارک الله اعظم اجورکم و اصلح امورکم (شعر)

مکن مکن که ره جور را کناره نباشد

مکش مکش که پشیمان شوی و چاره نباشد

والسلام".^(۱)

فتوای نوح افندی از علمای استانبول نیز که در سال 1048 هـ^(۲) در تکفیر شیعه و وجوب قتل ایشان صادر شد، در زمره بی‌پرواترین این دست فتاوی به شمار می‌آید. نوح افندی در این فتوا مانند علمای ماوراءالنهر، احکام دارالحرب را بر ایران جاری می‌نماید:

"صورت فتوای نوح افندی چنین است:

اعلم أن هؤلاء الكفرة والبغاة الفجرة، جمعوا بين أصناف الكفر والبغى والعناد، وانواع

(۱) همان مأخذ، صص 612 - 621.

(۲) "نوح افندی در سال 1048 هجری، فتوای کفر شیعه و جواز قتل آنها را صادر کرد. احتمالاً همان زمان عالمان برجسته و مسن تری هم در عثمانی بوده‌اند که با این فتوای وی موافقت نداشتند. نوح افندی در سال 1070 در گذشته، اگر هشتاد سال هم عمر کرده باشد زمان صدور فتوا تنها 58 سال داشته است. بنابراین طبیعی است که چهره‌های برجسته تری در آن روزگار در دربار عثمانی باشند اما او متکفل این فتوا شده است." (رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری، ج 2، ص 816). شایان ذکر است راجع به نوح افندی به منابع ذیل الذکر مراجعه شد، با توجه به تضارب داده‌های مربوط، مشارالیه قطعاً در مصر وفات نموده است، دارای آثار متعددی بوده که مشهورترین آن ترجمه ملل و نحل شهرستانی به زبان ترکی است و اگرچه منسوب به قونیه می‌باشد (نوح بن مصطفی القونوی المفتی الحنفی)، احتمالاً اصل وی از ایتالیا و جدید الاسلام بوده است. رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 4، صص 2958 و 2993. و بطرس حرفوش، همان، ص 718. و اسماعیل باشا البغدادی، هدیه العارفین، اسماء المؤلفین و آثار المصنفین، ج 2، استانبول: وكالة المعارف الجلیلة فی مطبعها البهیه، ج 2، ص 498. این اثر در مجموعه‌ای که شامل کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، اثر مصطفی بن عبدالله حاجی خلیفه (= کاتب چلبی) می‌باشد توسط، دارالاحیاء التراث العربی در بیروت تجدید چاپ گردیده است (1955 م.).

الفسق والزندقه والاحاد، ومن توقف في كفرهم والحادهم و وجوب مقاتلتهم و جواز قتلهم فهو كافر مثلهم و سبب وجوب مقاتلتهم و وجوبهم البغى و الكفر.

اما البغى فانهم خرجوا عن طاعة الامام خلد الله سلطانه الى يوم القيام وقد قال الله تعالى: فقاتلوا التي تبغى حتى تفىء الى امر الله. والامر للوجوب، فينبغى للمسلمين اذا دعاهم الامام الى قتال هؤلاء الباغين الملعونين على لسان سيد المرسلين أن واما الكفر فمن وجوه منها: أنهم يستخفون بالدين ويستتهزؤون بالشرع المبين ومنها أنهم يهتنون بالعلم والعلماء مع ان العلماء ورثة الانبياء وقد قال تعالى: إنما يخشى الله من عباده العلماء ومنها أنهم يستحلون المحرمات ويهتكون المحرمات ومنها أنهم ينكرون خلافة الشيخين ويريدون أن يوقعوا بالدين الشين، ومنها أنهم تطول ألسنتهم على عايشة ويتكلمون في حقها ما لا يليق بشأنها مع ان الله تعالى أنزل عدة آيات في برائتها ونزاهتها. فهم كافرون بتكذيب القرآن العظيم، ساؤون للنبي - صلى اله عليه وآله - ضمنا بنسبتهم الى أهل بيته هذا الامر العظيم، ومنها يسبون الشيخين وسبهم كسب النبي - صلى الله عليه وآله - فيجب قتل هؤلاء الاشرار الكفار الفجار، تابو أم لم يتوبوا، فلا يجوز تركهم على ما هم عليه باعطاء الجرية ولا بأمان موقت ولا بأمان مؤبد ويجوز استرقاق نسائهم لان استرقاق المرتدة بعد ما لحقت بدارالحرب جايز وكل موضع خرج عن ولاية الامام الحق فهو بمنزلة دارالحرب ويجوز استرقاق ذرارهم تبعاً لامهاتهم لان الولد يتبع الام في الاسترقاق."⁽¹⁾

علامه سيد عبدالحسين شرف الدين ، عالم شيعی برجسته جبل عامل که از داعیان معاصر وحدت اسلامي به شمار می آید⁽²⁾ درباره فتوای نوح افندی چنین می گوید:

"... آیا صاحب فتوا می دانست چه خونهایی را از اهل شهادتین بر زمین ریخت و چه آزاد زنان مؤمنه‌ای را هتک نمود و چه حریمهایی از خداوند عزوجل را درید، و چه دختر بچگانی از

(۱) محمد باقر خوانساری اصفهانی، *روضات الجنات*، اسماعیلیان، قم، ج 4، صص 383 - 384. به نقل از رسول جعفریان، همان جاو. سيد عبدالحسين شرف الدين ، همان، صص 195 - 219، (متن فتوا همراه با تجزیه و تحلیل و پاسخ به آن).

(۲) "و يمكن ان يعد العلامة المجاهد السيد عبدالحسين شرف الدين الموسوي العاملي أحد أبرز رواد حركة التوحيد، و حاملي راية التقريب في القرن الحالي، والذي حاول بقلمه الشريف، و بيانه المتين بذل كل ما بوسعه في سبيل رص الصنوف و توحيد الكلمة". سيد عبدالحسين شرف الدين، همان، ص 2 (مقدمه مرکز پژوهشها و مطالعات علمی وابسته به مجمع جهانی تقريبات مذاهب اسلامي).

فرزندان اسلام را به اسارت درآورد و چه اموال پاکی را به غارت داد، و چه سرزمینهایی که به برپایی نماز و تلاوت قرآن آبادان بود ویران کرد، و چه جگری از رسول الله پاره نمود، و چه چشمانی از آل محمد را با فتوایش خاراآلوده نمود، و چه فتنه‌ها که میان مسلمانان برافروخت و چه جنگها که میانشان برپا کرد، و چه شوکتی از ایشان شکست، و چه عزت و فیروزی که نصیب دشمنان مسلمانان کرد و چه مخالفتی که با حکم خدا کرد، و چه گناهایی که با تکفیر مسلمانان کسب نمود..."⁽¹⁾

در این قسمت، موضوعی که نمی‌بایست فروگذارده ماند، اشاره به جوهره ستیز صفوی - عثمانی است که "آن قدر باعث تباهی وحدت اسلام و ضعف قوای مسلمین گشت."⁽²⁾

اگرچه به تعبیری گوناگون گفته شده است که "محور اصلی روابط عثمانی - ایران مناقشات مذهبی (شیع و تسنن) است"⁽³⁾ و "تقریباً همه منابع عثمانی مربوط به دوره مورد بحث، روابط و مجادله عثمانی - صفوی را نه به عنوان عداوت و رقابت سیاسی، بلکه به عنوان مسأله اعتقاد درست آیینی (تسنن) و یا اعتقاد نادرست یا کژآیینی (تشیع، رافضی‌گری) مورد توجه قرار داده‌اند."⁽⁴⁾ و منابع صفوی نیز بر گونه واژگونه آن تأکید کرده‌اند. لیکن با کالبد شکافی این ستیز و گذر از صبغه غلیظ مذهبی آن و کنار گذاردن لایه‌های سطحی، درمی‌یابیم که ماهیت ستیز صفوی - عثمانی، بیش از هر چیز، تضاد منافع دو خاندان حکومتگر بوده است؛ عثمان اوغلی‌لر و حیدراوغلی‌لر! این منافع دامن‌ه‌اش از حاکمیت بر عشایر آناتولی شرقی که از مطلوبترین منابع انسانی نظامی و تولید (دامداری - کشاورزی) به شمار می‌رفتند، تا تسلط بر ایستگاههای پایانی راه ابریشم و بندرهای بازرگانی شمال شرق دریای مدیترانه، تا جذابیت مقاومت‌ناپذیر نغرد در اقتدار مادی و معنوی در جهان اسلام کشیده می‌شد. و به عبارتی دیگر خمیرمایه نزع صفوی - عثمانی همانا سرشت ستیز ایلخانان - ممالیک، تیموریان - ممالیک، تیموری - عثمانی و آق قویونلوها - عثمانیها و مملوکان - عثمانیان بود که به دلیل استمرار،

(۱) همان مأخذ، ص 197.

(۲) ادوارد براون، همان، ج 4، ص 72.

(۳) محمد ایپ شیرلی، همان، ص 165.

(۴) احمد یاشار اوجاق، *روابط عثمانی - صفوی در منابع عثمانی و تاریخ‌نگاری معاصر ترک*، "مجموعه مقالات روابط فرهنگی و تاریخی ایران و ترکیه - 1"، ص 123.

بهانه‌های مذهبی و گستره و ژرفای تأثیر و تأثرات جهان مسیحیت، در این میان، از نزاعهای پیش از خود متمایز گردیده است. سیره بیشتر پادشاهان صفوی و سلاطین عثمانی هم عصر ایشان که گویای بیگانگی ایشان از روح شریعت و عدم التزامشان به مقررات آن می‌باشد، شعارهای مذهبی هر دو سو را که با این میزان از غلظت، تقریباً در تاریخ اسلام بی‌سابقه بوده است، به شدت بی‌اعتبار می‌کند. "این جنگها [جنگهای صفوی - عثمانی]"⁽¹⁾ ورق مهمی در تاریخ اسلام است. در اثر این نبردها رقابت سنی - شیعی از بعد دینی به بعد سیاسی تبدیل شد و یکی از مهمترین دوره‌های تاریخ عثمانی به وجود آمد."⁽²⁾ و در اینجا تأکید می‌شود که این بعد سیاسی، لبریز از مفاهیم سلبی واژه سیاست بوده است.

به هر رو گنج این همه رنج همان‌گونه که در صفحات پایانی فصل پیشین اشاره شد نصیب هیچ‌یک از پیروان دو مذهب نشد. بلکه اروپای مسیحی را مصون نمود⁽³⁾ و دست مایه‌ای گردید از برای سرمایه‌گذاریهایش در شرق اسلامی؛ اروپایی که با گذر از رنسانس و بهره برداری از انقلاب صنعتی، می‌رفت تا خود را برای سروری جهان آماده سازد.

سقوط دولت صفوی، دولتی که بنا بر پاره‌ای از ادبیات مذهبی آن عصر قرار بود به دولت

(۱) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۲) احمد یاشار اوجاق، همان، ص 111.

(۳) "حملات عثمانیان به طوری سیاسیون اروپایی را مرعوب کرده بود که بوسبک Busbecq سفیر فردینان [پادشاه اتریش] در دربار سلطان سلیمان مکنونات خاطر خود را در عبارت ذیل ظاهر نمود: میان ما و ورطه هلاک فقط ایران فاصله است. اگر ایران مانع نبود عثمانیان به سهولت بر ما دست می‌یافتند. این جنگی که میان آنها در گرفته برای ما فقط مهلتی است نه نجات قطعی". (ادوارد براون، همان، ج 4، ص 24).

عبدالحسین نوایی در اینباره می‌گوید: "سلاطین عثمانی همواره مجبور بودند که نیمی از قوای نظامی خویش را در مرزهای شرقی خود نگه دارند و همین امر موجب گردید که فتوحات آنان در اروپا متوقف شود. (عبدالحسین نوایی، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، ص 152)، و مریم میراحمدی نیز این موضوع را چنین تبیین می‌دارد: "برای سیاست مذهبی صفوی در جهت جلوگیری از نفوذ عثمانیان باید اهمیت فوق العاده‌ای قائل شد زیرا همین سیاست بود که سرانجام باعث تغییر سیاست دولت عثمانی شد و ارکان قدرت این امپراتوری را متزلزل ساخت و اروپائیان را به علت توجه دولت عثمانی به مرزهای شرقی‌اش و متمرکز ساختن سپاهیان در این قسمت آسوده خاطر ساخت و به همین علت نیز از سرعت و پیشرفت اسلام در اروپا کاسته شد". (مریم احمدی، دین و دولت در عصر صفوی، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ج 2، 1369، ص 51). این کتاب در سال 1363، از سوی همان ناشر، تحت عنوان دین و مذهب در عصر صفوی به چاپ رسیده است - چاپ اول -).

امام زمان (عج) پیوند خورد،⁽¹⁾ در شورش طوایف سنی مذهب غلزایی قندهار⁽²⁾ که مشهورترین شورش در مجموعه شورشهای اهل سنت در دوره پایانی عصر صفوی است،⁽³⁾ فرجام تلخی بود بر عصری که ادواری از آن، به‌ویژه آغاز و پایانش، در پیشینه ناهم‌سازگریهای جهان اسلام از تمایزی بی رقیب برخوردار است.

پشتوانه معنوی قیام میرویس (باوویس) بن شاه علم کلانتر قندهار (متوفی 1127 هـ.ق) پدر محمود (متوفی 1138 هـ.ق) افغان که در سال 1135 هـ.ق پایتخت صفویه را به اشغال خود درآورد، فتوایی بود که وی در سفر حج از پاره‌ای از علمای اهل سنت مکه و مدینه مبنی بر جواز خروج بر پادشاه رافضی اخذ نمود.⁽⁴⁾ بدیهی است که این فتوا هنگامی می‌توانست کاربرد

(۱) "در اثنای جمع احادیث [بحارالانوار]، دو حدیث به نظر قاصر رسید که ائمه اهل البیت علیهم السلام به ظهور دولت علیه خبر داده‌اند و به اتصال این سلطنت بهیه به دولت قایم آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین، شیعیان را بشارت فرموده‌اند". محمد باقر مجلسی، رجعت، به کوشش ابوزر بیدار، تهران: 1367، صص 5 - 6، به نقل از مهدی فرهنگی منفرد، همان، ص 123. و نیز رجوع شود به همان مأخذ، صص 121 - 128.

(۲) راجع به اصل و ریشه غلزاییها رجوع شود به لارنس لکه‌پارت، انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، ترجمه مصطفی قلی عماد، ج 2، انتشارات مروارید، تهران، 1364، صص 92 - 95.

(۳) شورش و طغیان بلوچها، افغانهای ابدالی، ترکمانها، کردها، لزگیها، سنجان، لار، شیروان و خوی از اجزای این مجموعه میباشند، رجوع شود به میرزا مهدی خان استرآبادی، جهانگشای نادری، به اهتمام سید عبدالله انوار، انجمن آثار ملی، تهران، 1341، صص 4 - 12، و لارنس لکه‌پارت، همان، صص 50 - 57، و عبدالحسین زرین کوب، روزگاران دیگر، صص 95 - 107.

(۴) استفتاء میرویس از علمای مکه و مدینه به روایت کروسینسکی؛ کشیش لهستانی، اگرچه احتمالاً آلوده به مبالغه و گزافه است و لیکن بی تردید عاری از عبرتهایی فراوان نیز نیست که تأمل در آن برای امروزمان نیز می‌تواند مفید افتد:

"میرویس بالضروره از شاه [سلطان حسین‌نگارنده] رخصت سفر حجاز گرفته، روانه شد و در مدینه و مکه به علماء و مجتهدین آنجا هدایا داده سرایتان (= سر انبان) مسائل نزد ایشان باز کرد و چنین گفت که علماء اعلام درین باب چی می‌گویند، ما در نهایت شرقی ایران متصل به ملک هندوستان مسکن داریم و در اصل سنی سنوی پاک اعتقادیم. جمعی کثیر از اقوام و عشایر به ما متعلق است. مدتی است که از شاهان عجم که از روافض و دشمن صحابه می‌باشد، به ما مسلط شده‌اند و ما رعیت ایشان شده‌ایم. تعدی و بی‌حسابی به ما می‌کنند. در پیش حم (= چشم) ما صحابه سه‌گانه را از چهار یار لعن و سب می‌نمایند و دشنام آشکارا می‌دهند نیز گرچی و کافرنند، بر ما گماشته، ما را به انواع بلا و مصائب داشته و آنها را محافظ نامیده‌اند، به ما تعیین کرده، به چندین امور خلاف شرع مرتکب می‌شوند و جور و جفا می‌کنند و دست به عرض و ناموس ما دراز دارند، هیچ‌گونه ترحم و فتوت بر ما نمی‌آورند و اولاد ما را به طریق غصب و سرقت از ما ربوده، به گرجستان می‌فرستند و در آنجا می‌فروشند و زنان ما را روافض جبراً قهراً تزویج می‌کنند. اگر ما عاجزان را

داشته باشد که شرایط مادی قیام نیز فراهم آید. آشفتگی حاکمیت صفوی در سلطنت شاه سلطان حسین (سلطنت از 1105 تا 1135 هـ.ق) که میرویس از سر همان آشفتگیها فرصت آن را به دست آورد تا با چشمان خود شاهد میزان به هم ریختگی و فساد در کانون قدرت صفوی یعنی دربار اصفهان باشد،⁽¹⁾ کاملاً مهیا گردیده بود. و سلطان نگون بخت صفوی نیز بی بهره از شخصیتی بود که بتواند بر نابسامانیهای موجود که سهم سنگین آن به جای مانده از اسلافش بود،⁽²⁾ فائق آید و "بدین گونه دولت صفوی که با انقلاب قزلباش به وجود آمده بود با انقلاب ضد قزلباش تقریباً خاتمه یافت و در واقع قربانی تعصب، خشونت و اختلالی شد که لازمه هویت تکوینی آن بود."⁽³⁾ و در نهایت "صفویه با آنکه از یک خاندان صوفی برخاسته بودند و با قدرت یافتن آنان می‌بایست آرزوی افلاطون درآمدن "حاکم حکیم" تا اندازه‌ای برآورده شود، آنان نیز نه از پیشینیان خود بهتر بودند و نه از کسانی که بعد از آنان آمدند. همه چیز همان بود که بود؛ با این تفاوت که مقداری از تمرکز و امنیت نسبی و اقتدار را ایجاد گشت. هر چند صفویه به دست آویز دین آمده بودند، و بر مذهب تکیه داشتند، بیداد و آدمکشی و بی‌رحمی حتی شاید قدری بیشتر از آنچه در کشورهای کافرستان بود، ادامه داشت. و به همین سبب افول آنان آن قدر مفضحانه بود."⁽⁴⁾

غیرت دین دست دهد شرعاً جایز است که ما شمشیر به روی آنها بکشیم و هر جا که آنها را ببینیم، بکشیم و با صف بسته با ایشان مقابله نماییم و اگر مقابله کنیم اطلاق لفظ معنی جهاد بر ما وارد است و آیا مقتول ما در راه خدا شهید است. و درین صورت هرگاه غلبه از ما باشد، مال روافض و عرض خون ایشان و اسیر ایشان اگر بفروشیم بر ما حلال است. و چون مملکت ما به هندوستان اتصال دارد، اگر ما مملکت خود را به پادشاه هند بدهیم و از جنس خود به سنی سنوی پناه بریم جایز است. و مورد بحث شرعی نیستیم. فتوای آن را به اقلام حقایق ارتسام قلمی فرمائید. علما و مجتهدین سنی در جواب مسائل او فتوی شرعی داده: همه را بگرفت و در بغل گذاشت و در صندوق امیدواری خود مستحکم کرده، از حج معاودت نموده به اصفهان آمد". سفرنامه کروسینسکی، ترجمه عبدالرزاق دنبلی (مفتون)، با مقدمه، تصحیح و حواشی مریم میراحمدی، انتشارات توس، تهران، 1363، صص 35 - 36. و رجوع شود به ادوارد براون، همان، ج 4، ص 118. و لارنس لکهارت، همان، ص 100. و سرپرسی سایکس، تاریخ ایران، ترجمه سید محمد فخر داعی گیلانی، ج 2، ص 7، انتشارات افسون، تهران، 1380، ج 2، ص 315.

(۱) رجوع شود به میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، ص 4، و لارنس لکهارت، همان، صص 99 - 100.

(۲) رجوع شود به همان مأخذ، صص 19 - 39. و راجر سیوری، همان، صص 225 - 253.

(۳) عبدالحسین زرین کوب، همان، ص 106.

(۴) محمد علی اسلامی ندوشن، ایران و تنهائیش، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1376، ص 239.

در این میان، مساعدت زرتشتیان ایران به لشگریان محمود افغان در نبرد با دولت صفوی،⁽¹⁾ دولتی که بنا به گفته پاره‌ای از پژوهشگران معاصر، همان گونه که یاد شد، نخستین دولت ملی ایران پس از سقوط ساسانیان در مرزهایی کمابیش منطبق با مرزهای دولت ساسانی بود و تقسیم قلمرو صفوی در استانبول، میان عثمانی و روسیه به داوری فرانسه⁽²⁾ و فضای گریز و میش مناسبات دولت سنی اصفهان و عثمانیان، راه نیامدن عثمانی با جانشینان سنی مذهب سلطان حسین و حتی در مقطعی تظاهر به تلاش برای بازگرداندن قدرت به وی که منجر به قتل او به امر اشرف افغان (متوفی 1142 هـ.ق) برای رهایی از کابوس احیای دولت صفوی توسط عثمانیان شد!⁽³⁾ و فتوای شیخ الاسلام عثمانی راجع به اشرف،⁽⁴⁾ و در نهایت توافقات از سر اجبار و آلوده به اکره این دو دولت هم کیش با یکدیگر⁽¹⁾

(۱) رجوع شود به ادوارد براون، همان، ج 4، ص 120. و لارنس لکهارت، همان، صص 84، 129 و 160.

(۲) رجوع شود به لارنس، لکهارت، همان، صص 266 - 271. و عبدالحسین زرین کوب، همان، ص 106. و رضا شعبانی، تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه، نشر قومس، تهران، 1373، صص 32 - 33.

(۳) " در سال سوم جلوس اشرف، احمد پاشا والی بغداد از طرف دولت عثمانیه به سرداری منصوب، و با فوجی عظیم به اتفاق خانک پاشا حاکم موصل به طلب خاقان مغفور شاه سلطان حسین و تسخیر ملک متصرف فیه افغانه مأمور گشته، وارد همدان، و از آنجا جمعی را به دیر آباد شهر جرد و فراهان فرستاده، و ایلچی نزد اشرف روانه و پیغام دادند: که افغانه طایفه‌ای می‌باشند بی سر و پا و بدون اهلیت مالک سریر و افسرند. چون پادشاهان وارث پادشاهان می‌باشند، خاقان سعید را به ایشان سپرده، از راه و رسم سلطنت عارضی کناره گیرند. اشرف نیز از اصفهان عازم گلیاگان گشته چاپار فرستاده، پادشاه مغفور را که در اصفهان می‌بود، از دم تیغ جفا شربت شهادت چشاند و سر او را نزد ایلچی روم فرستاده، جواب ایشان را به سیف و سنان محول ساخت. این معنی نایره افروز خشم رومیه گشت...". میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، ص 20. و رجوع شود به لارنس لکهارت، همان، صص 331 - 332.

(۴) "سؤال: قبول کردن حکومت دو امام به یک مرتبه جایز است یا نه؟

جواب: اتفاق جمیع فقها بر این است که دو امام در پهلوی یکدیگر نمی‌توانند حکومت نمایند، می‌باید یک مانع و حایل عظیمی مانند محیط هندوستان در میان ایشان واقع باشد.

سؤال: پس اگر همه مسلمانان به اعلیحضرت سلطان البحرین و البرین زاده بزرگترین سلاطین و امامان اول و منهدم کننده همه اهل بدعت اظهار خدمت و اطاعت کردند، اگر یک نکره‌ای به ظلم و تقلب نواحی اصفهان را به بهانه اینکه از متعلقات محل مغضوبه و مفتوحه او می‌باشند متصرف شود و اگر آن شخص ادعای امامت کند و بعضی از مسلمانان او را تصدیق نمایند و فرستاده را با یک مکتوب نزد اعلیحضرت سلطان بفرستد و غرورش به قدری باشد که از اعلیحضرت خلیفه که خداوند ارکان دولت او را پایدار و استوار بدارد ادعای استرداد ولایات و ممالکی را که عساکر منصوره از رافض ایران گرفته‌اند نماید حکم عادلانه در حق آن مرد چیست؟

جواب: آن مرد نکره یکی از یاغیها است که باید معزول کرد، اگر ترک ادعاهای سفیهانه را گردن به قید اطاعت

و... از آموزه‌های طنز تلخ‌آلوده تاریخ به شمار می‌تواند آید که در این نوشتار به یادی شتابناک از آن اکتفا گردید.

1 - 6 - یاووز سلیم؛ تأملی می‌بایست

سلطان سلیم اول یا یاووز سلیم،⁽²⁾ نهمین جانشین عثمان بن ارطغرل (متوفی 724 هـ.ق) بنیان‌گذار سلسله عثمانی، جدای از دیگر وجوه شخصیتش،⁽³⁾ از چهره‌های قابل مطالعه در

و بندگی ضل الله فی الارض در آورد بسیار خوب و اگر در بی اطاعتی و سرکشی اصرار نماید حکم آن را خداوند مجید در قرآن فرموده است " اگر یک فرقه‌ای به مخالفت فرقه دیگر برخیزد یاغیان را بکشید تا وقتی که به اطاعت خدا درآیند" [ترجمه‌ای ناقص از آیه 9، سوره حجرات. نگارنده] موافق حدیث که می‌فرماید... اگر دو امام به یکبار ادعای امامت نمایند یکی از آن دو را بکشی ". (هامر پورگشتال، همان، ج 4، صص 3119 - 3120). این فتوا، که از سوی عبدالله مفتی شیخ الاسلام عثمانی در سال 1138 هـ.ق صادر شد، به تأیید قریب به 170 تن از علمای بزرگ عثمانی رسید (رجوع شود به همان مأخذ، ج 4، ص 3119). و رجوع شود به محمد عبداللطیف هریدی، همان، صص 81 - 82.

(۱) "... فرستاده اشرف به اسلامبول رفته بود و با غرور تمام ادعا می‌کرد که خداوندگارش خلیفه شرق و سلطان عثمانی باید خلیفه غرب باشد. این اظهارات او موجب تکدر درباریان عثمانی گردید ولی مشارالیه مذاکره صلح را رفته رفته پیشرفت داد. سپاهیان و ملت عثمانی خیلی از این جنگ [جنگ با اشرف افغان. نگارنده] تنفر داشتند زیرا نمی‌دانستند به چه مناسبت باید با سنیان هم کیش خود مصادف داده و در نتیجه یک سلسله رافض شیعه [صفویه. نگارنده] را مجدداً بر تخت مستقر سازند. از طرفی هم علماء جنگ را واجب شمرده فتوی داده بودند که تجزیه خلافت برای حفظ اسلام مضر است. معذک عاقبت در سپتامبر 1727 [1139 هـ.ق. نگارنده] صلحنامه تهیه شد و در همدان به امضاء رسید. " ادوارد براون، همان، ص 125. و رجوع شود به لارنس لکهارت، همان، صص 324 - 339. و هامر پورگشتال، همان، ج 4، صص 3116 - 3125.

(۲) یاووز در زبان ترکی به معانی بی‌باک، شدید، تند، خشمناک، عالی، خوب، قشنگ و زیبا می‌باشد.

(۳) سلیم اول دارای شخصیتی پیچیده و چندگونه بود. هامر پورگشتال او را چنین معرفی می‌کند: "بیرحم، شاعر و فاتح و درویش و قاتل برادران و برادرزادگان خود" (هامر پورگشتال، همان، ج 2، ص 935). جنگ و خون ریزی که سراسر دوران سلطنت سلیم اول از آن لبریزاست، وی را از پرداختن به مباحث عقیدتی و دانش و ادبیات باز نمی‌داشت، " سلیم پادشاهی شاعر، فیلسوف و عارف بود. در بین شاهان عثمانی بلند پایه‌ترینشان از نظر علم و دانش، سلطان سلیم بود. " (اوزون چارشی لی، همان، ج 2، ص 326). اسپناچی پاشا زاده در توصیف سلیم اول چنین می‌نگارد: " فقیه، فاضل و متکلم کامل و شاعر بلیغ و منشی بی‌عدیل بود. عربی و فارسی و ترکی و یونانی را بسیار خوب می‌دانست و در السنه ثلاث، اشعار را یقه می‌گفت و آثار بلیغه می‌نوشت. و در دنیا جز جنگ و شکار و مطالعه کتب و محاوره علمیه و مشاعره، هیچ چیزی را دوست نمی‌داشت، نه شارب الخمر، نه مملوک شهوت، نه دوست لهو لعب بود. " (اسپناچی پاشا زاده، همان، ص 264). در این میان جالب آن است که سلیم اول به زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ ایرانی تعلق خاطر داشت. سلیم

پیشینه همسازگریها و ناهمسازگریهای جهان اسلام به شمار می‌آید.

سلیم در دوران فرمانروایی پدرش والی طرابوزان بود و از این رو از نزدیک نهضت صفوی را زیر نظر داشت. روح سرکش و طبع ماجراجوی او که از آرامش و مدارای پدر به تنگ آمده بود و از سویی دیگر جز جانشینی پدر، آینده دیگری برای خود متصور نبود درصدد برآمد که در زمان حیات بایزید دوم، با تکیه بر محبوبیتش در میان نظامیان برخلاف غالب دیوانیان که دو برادرش احمد (متوفی 919 هـ.ق) و قورقود (متوفی 919 هـ.ق) را به ترتیب بر وی ترجیح می‌دادند، و برخوردار از حمایت خان کریمه (= قرم) که با او مناسبات دوستانه داشت، حق خود را بر تاج و تخت پدر مسجل نماید. و اگرچه در ابتدا نه تنها به مقصود نرسید بلکه در نبرد قارشدوران (917 هـ.ق) از پدر شکست خورده و متواری شد؛ لیکن سرانجام ترجیح ینی چریها بر تمایل بایزید دوم که دیگر نشاط و توان و حوصله اقدامی مؤثر در راستای تمایلات خویش را نداشت فائق آمده و سلیم با کناره‌گیری تحمیلی پدر از قدرت در سال 918 هـ.ق بر تخت نشست.

سلیم در مدت نسبتاً کوتاه فرمانرواییش (کمتر از نه سال) پس از سرکوب مزاحمین و

اول " به زبان ترکی شعر کم گفته است، ولی به زبان فارسی اشعار بسیار سروده است " (اوزون چارشی لی، همان، ص 326). نسخ متعدد خطی و چاپی دیوان شعر وی در دسترس می‌باشد (رجوع شود به الهامه مفتاح و وهاب ولی، همان، ص 196).

ادوارد براون نیز می‌گوید: "سلطان سلیم و شاه اسماعیل هر دو دارای ذوق و طبع شعر بودند. نخستین همواره به فارسی شعر می‌گفت، و دومین نیز کلیه اشعار خود را به ترکی می‌ساخت (ادوارد براون، همان، ج 4، صص 25 - 26). البته از نظر دور نمی‌بایست داشت، همان‌گونه که ذکر شد از سلیم اول، اشعاری به زبان ترکی نیز به جای مانده است، همان‌گونه که اشعاری به زبان فارسی نیز از اسماعیل اول، در دسترس است (رجوع شود به میرزه رسول اسماعیل زاده (تحقیق و تصحیح)، شاه اسماعیل صفوی (خطائی)، کلیات دیوان، نصیحتنامه، دهنامه، قوشمالار، فارسجا شعرلر، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، 1380). سلیم اول در پوشش ابداعی خود، به الگوهای لباس ایرانی توجه داشت: "سلیم در ترکیب لباس و عمامه اظهار سلیقه نموده، وضع تازه قرار داد... عمامه تازه از قراری که سلیم به محارم خود گفته بود به شکل تاج خسروهای ایران بود... " (هامر پورگشتال، همان، ج 2، ص 813). عبدالحسین نوایی این دستار را چنین توصیف می‌کند: "کلاهی ابداع کرده بود به نام سلیمی که کاملاً زیر چینهای شالی که روی آن می‌بست پنهان می‌شد همچون تاج شاه اسماعیل " (عبدالحسین نوایی (به اهتمام): شاه اسماعیل صفوی، اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی، ص 114). آشنائی و علاقه سلیم اول به فرهنگ ایرانی تا بدانجا بود که در اولین نامه‌اش به شاه اسماعیل خود را به فریدون، کیخسرو و دارا مانند می‌کند و مخاطبش را ضحاک و افراسیاب می‌خواند (رجوع شود به همان مأخذ، 143. و هامر پورگشتال، همان، ج 2، ص 834 و ادوارد براون، همان، ج 4، ص 26).

مدعیان بالفعل و بالقوه سلطنت با شدتی سبعیت آلوده، آناتولی را که بیش از استانبول رو به اردبیل و تبریز داشت، به انقیاد دولت مرکزی درآورد و در این راه با اخذ فتوا از پاره‌ای علمای پایتخت، بیش از چهل هزار تن از اتباع خود را به بند آورده، یا به قتل رسانید و یا داغ کرده و به سرزمینهای غربی امپراطوری تبعید نمود.⁽¹⁾ با دولت نوپای صفوی که حتی در میان ارتش وی نیز هوادارانی داشت⁽²⁾ و مبلغان آن نه فقط در آناتولی که تا دورترین سرزمینهای غربی امپراطوری، بالکان، نیز نفوذ کرده بودند،⁽³⁾ و سلیم از دوران انتظار سلطنت، علیه آن کینه در سینه انباشت می‌کرد،⁽⁴⁾ و رفتار شاه اسماعیل پس از رسیدن او به سلطنت، بر کینه وی نسبت

(۱) علی ابوالفضل بن ادریس بتلیسی این قتل عام دهشتناک را که در زمره فجیع‌ترین وقایع در نزاعهای مذهبی به شمار می‌آید، به نظم درآورده است:

"فرستاد سلطان دانا رسوم که اتباع این قوم را قسم قسم ز هفت و ز هفتاد ساله به نام چو دفتر سپردند اهل حساب پس آنکه به حکام هر کشوری به هر جا که رفته قوم از قلم شد اعداد این کشته‌های دیار	دبیران دانا به هر مرز و بوم درآورد به نوک قلم اسم اسم بیارد به دیوان عالی مقام عدد چهل هزار آمد از شیخ و شاب رساندند فرمانبران دفتری نهد تیغ بران قدم بر قدم فزون از حساب قلم چهل هزار"
---	---

(ادوارد براون، همان، ج 4، ص 74. و نیز رجوع شود به اسپناچی پاشا زاده، همان، ص 75. و هامر پورگشتال، همان، ج 2، صص 832 - 833. و اوزون چارشی لی، همان، صص 277 - 279). اگرچه این سیاست بی‌رحمانه، استانبول را برای چند سالی از ناآرامیهای آناتولی شرقی آسوده نمود، لیکن شالوده‌ای التهاب آلوده برای این منطقه ساخت و زمینه شورشهای مکرری که در طول دو قرن به نام "جلالی" (برگرفته از نام یکی از مبلغان صفوی به نام جلال که در سال 926 هـ.ق با دعوی مهدویت، شورش بزرگ را در حوالی توقات برپا نمود)، حکومت مرکزی را تهدید می‌نمود، فراهم ساخت و بدبینی ریشه‌داری را در میان مردم این منطقه برای همیشه، نسبت به حکومت مرکزی پدید آورد.

(۲) در صفحات پیشین به این موضوع پرداخته شد.
(۳) رجوع شود به اوزون چارشی لی، همان، ج 2، ص 274 (متن و زیرنویس). و محمد عبداللطیف هریدی، همان، صص 46 - 47. و

- İsmail Kara, OSMANLI HİLAFAETİ VE İKTİDAR, " OSMANLI ANSİKLOPEDİSİ (Tarih - Medeniyet – Kültür) ", Genel Yayın Yönetmeni: Bekir Şahin, Siyasi Tarih kurulu: Abdulkader Özcan ve ... 6.C. İz Yayıncılık, İstanbul, 19962.C.S.183.

(۴) اسماعیل اول "پوست خان مشارالیه [شیبک خان اوزبک] را کاه و پنبه چپناده فرمود، فتح نامه بسیار مغرورانه نوشته با همان پوست پر شده شیبک خان به همراه ایلچی مخصوص به دربار سلطان بایزید خان عثمانی فرستاد که این فقره هم یکی از عمده اسباب ظهور جنگ چالداران است..." (اسپناچی پاشا زاده، همان، ص 61. و رجوع شود به جهان‌گشای خاقان (صص 472 - 473). لیکن مهمتر از موضوع ارسال پوست سر

به صفویه افزوده بود،⁽¹⁾ به نبرد برخاست و اگرچه به خواسته خود مبنی بر نابودی صفویان دست نیافت، لیکن توانست نشاط تهاجمی صفویان را خاموش ساخته و مرزهای ایران را برای همیشه به خارج از آسیای صغیر عقب براند.

سلیم اول پس از آنکه امیرنشین ذوالقدر⁽²⁾ را از میان برداشت و خوانین کرد شرق آناتولی⁽³⁾ را منقاد نمود، به آرزوی اسلافش جامه عمل پوشانده و آسیای صغیر را سراسر عثمانی کرد. اما مهمترین اقدام یاوز سلیم که نام او را در کنار جدش محمد فاتح و فرزندش

آکنده از کاه و پنبه شیبک خان، شورش شاه قلی بابای تکلو(عثمانیان وی را شیطان قلی می‌خواندند)، خلیفه شاه اسماعیل در آنتالیا بود که به سرعت وسعت گرفت و به سختی سرکوب گردید(917 هـ.ق) و سلیم اول که آن هنگام والی طرابزون بود " حادثه شاه قلی و فعالیت شاه اسماعیل را در آناتولی و نیز اقدامات علویها را به دقت دنبال می‌کرد" (اوزون چارشی لی، همان، ج 2، ص 276)، و بی تابانه مترصد فرصت انتقام از پادشاه صفوی بود.

(۱) "تجربه پیشین سلیم در طرابزون [=طرابوزان]، وی را متقاعد کرده بود که بزرگترین مشکل وی تهدید صفویان است" (استانفورد جی شاو، همان، ج 1، ص 150). حمایت شاه اسماعیل از شاهزاده احمد و فرزندش مراد که به ترتیب برادر بزرگتر و برادرزاده سلیم و مدعیان تاج و تخت وی بودند و عدم ارسال هیئتی جهت تبریک جلوس سلیم بر تخت سلطنت، و شورش و آشوب نورعلی خلیفه (نماینده شاه اسماعیل) در آناتولی شرقی، کینه و خشم سلیم اول را نسبت به پادشاه صفوی افزود(رجوع شود به اوزون چارشی لی، همان، ج 2، صص 273 - 279. و هامر پورگشتال، همان، ج 2، صص 816 - 823).

(۲) طایفه ذوالقدر (= ذوالقادر) از سال 740 تا 921 هجری بر مناطقی در جنوب شرقی آناتولی شامل البستان، مرعشی و ملاطیه امارت داشت. امرای این طایفه به ترتیب عبارتند از فخرالدین، سلیمان بیک، اصلان بیک سیف الدوله و علاءالدوله. آخرین امیر ذوالقدر با استفاده از هرج و مرج ناشی از فروپاشی دولت آق قویونلوها بر دیار بکر نیز دست انداخت. امارت ذوالقدر ثروتمند و به دلیل موقعیت جغرافیایی خود؛ قرار گرفتن میان دو امپراطوری عثمانی و ممالیک، از اهمیت سوق الجیشی برخوردار بود، بدیهی است که تشکیل امپراطوری صفوی در نزدیکی این امارت کوچک بر اهمیت سوق الجیشی آن افزود. آخرین امیر ذوالقدر تلاش داشت از تشدید تقار میان سه امپراطوری محیط برامارتش، بیش از پیش بهره جوید، لیکن به دلیل امتناع از همراهی سلطان سلیم اول در نبرد با صفویان و غارت ذخیره سلاح و آذوقه ارتش عثمانی، کینه یاوز سلیم را متوجه خود ساخت و خود و چهار فرزندش در جنگ با عثمانی جان باختند و بدین ترتیب عمر امارت ذوالقدر به پایان رسید و ذوالقدرها چند پاره شدند، به صفویان، عثمانیان و ممالیک پیوستند.

(۳) رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 2، صص 861 - 877. و اوزون چارشی لی، همان، ج 2، صص 293 - 295. شایان ذکر است ادریس بتلیسی (= بدلیسی)، دانشمند، شاعر، منشی و رجل سیاسی ایرانی که پس از انقراض دولت آق قویونلوها به دست شاه اسماعیل (907 هـ.ق) به دربار عثمانی پیوست، در تمکین خانات کرد شرق آسیای صغیر به یاوز سلیم؛ که چندین سال به طول انجامید، نقشی مؤثر ایفا نمود.

سلیمان قانونی (= سلیمان محتشم)⁽¹⁾ در فهرست نام‌دارترین سلاطین عثمانی قرار می‌دهد، غلبه بر ممالیک و انضمام بیشتر سرزمینهای عربی به‌ویژه سرزمین مقدس حجاز به قلمرو عثمانی و پایان دادن به عمر خلافت عباسی قاهره بود (923 هـ.ق). در این میان، مقایسه بر خورد دو پایتخت مقهور، تبریز و قاهره، با سلیم، فراوان تأمل برانگیز است. تبریز به استقبال سلیم می‌آید⁽²⁾ و سلطان تندخو و خونریز عثمانی در این شهر به ملایمت رفتار می‌نماید.⁽³⁾ تا آنجا که در مسجد حسن پادشاه (اوزون حسن آق قویونلو) چون خطیب بنا بر عادت خطبه به نام شاه اسماعیل می‌خواند، از خطای او در گذشته وی را معذور می‌دارد.⁽⁴⁾ اما قاهره پیش از تسلیم کامل به سلیم، در مقاومتی خونین، که زن و مرد در آن جنگیدند،⁽⁵⁾ پنجاه هزار کشته بر جای نهاد.⁽⁶⁾ سلیم اول با پیروزی بر ممالیک، علاوه بر ماترک مادی ایشان، افتخارات معنوی ایشان را نیز از آن خود کرد: یعنی عنوان پرافتخار خادم الحرمین الشریفین⁽⁷⁾ و حمایت از نهاد مقدس خلافت. با این تفاوت که خلافت را از متوکل سوم آخرین خلیفه عباسی به خود انتقال داده (923 هـ.ق) و مجدداً پس از سده‌های جدایی، خلافت و سلطنت با یکدیگر جمع گردیدند. و

(۱) به سلیمان اول که امپراطوری عثمانی در عهد سلطنت وی به اوج عظمت خود رسید، ترکان به دلیل وضع قوانین و اصلاحاتی که در امپراطوری پدید آورد، "قانونی" و اروپائیان که مرعوب وی بودند محتشم یا باشکوه (The Magnificent) و "گراوند ترک" (Grand Turk)، اطلاق می‌کردند.

(۲) رجوع شود به حسن بیگ روملو، همان، ص 195.

(۳) رجوع شود به جهان‌گشای خاقان، ص 506. و ادوارد براون، همان، ج 4، ص 77.

(۴) رجوع شود به حسن بیگ روملو، همان جا.

(۵) رجوع شود به اوزون چارشی لی، همان، ج 2، ص 311.

(۶) اسپناچی پاشازاده، همان، ص 224.

(۷) عنوان به ظاهر متواضعانه، لیکن در واقع بسیار گران‌سنگ خدمتگزار دو حرم شریف یعنی مکه و مدینه، مهمترین عنوان سلاطین مملوک بود که به دلیل تحت‌الحمایه قرار دادن شرفای مکه و تأمین نیازهای حرمین، خود را سزاوار آن می‌شمردند و بدیهی است خطبه‌ای که در حرمین به نام سلطان مملوک خوانده می‌شد، جایگاه ویژه‌ای در میان فرمانروایان مسلمان به او می‌بخشید که محسود دیگر سلاطین بود. سلطان سلیم اول برای اولین بار پس از شکست ممالیک از وی در مرج دابق (922 هـ.ق)، از سوی خطیب جامع حلب، در خطبه نماز جمعه به این عنوان خوانده شد (رجوع شود به اسپناچی پاشازاده، همان، صص 192 - 193). و با اهدای مفتاح کعبه از سوی محمد ابوالبرکات شریف مکه به سلیم اول (923 هـ.ق) اطلاق عنوان خادم الحرمین الشریفین به وی رسمیت یافت (رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 2، ص 923). "... مردمی گفته بودند که خلافت کسی را در خور است که دو حرم (مکه و مدینه) در دست او باشد و با مردم حج گزارد..." (یعقوبی، همان، ج 2، ص 217).

بدین ترتیب سلیم اول قلمرو عثمانی را به طرز بی‌سابقه‌ای وسعت داده و شمار اتباع مسلمان سلطان عثمانی برای نخستین بار از اتباع غیرمسلمان وی فزونی گرفتند.⁽¹⁾ اما از این همه، آنچه مورد نظر این نوشتار می‌باشد، انگیزه و ادعایی است که در این میان به سلیم اول نسبت داده می‌شود. "سلطان سلیم یکی از آن سلاطین با عزم و جلالت عثمانی بود که در دور استیلای آن دولت، مالک تخت و تاج شد؛ چون عمدهٔ آمال و نخبهٔ مقصود این سلطان قاهر، از زمانی که شاهزاده و حاکم طرابزون [= طرابوزان]⁽²⁾ بود، طرح سیاسی جدش سلطان محمد فاتح را که از برای تشکیل و تأسیس بنای خلافت مندرسهٔ صدر اسلام بر نقشهٔ خیال ریخته و موفق به ایصال خیر وجود نشده بود، از قوه به فعل آوردن و نام نیکو در صفحات تواریخ عالم بگذارند بود. و در ذهن مصمم شده بود که هرگاه نایل سلطنت شود، بعد از اصلاحات لازمه، رود دانوب - طونه - و دریای وندیک [= ونیز]⁽³⁾ را به تصدیق دول متجاوره، حدود ممالک اروپایی خود قرار داده، بعد از ضبط ممالک باقی ماندهٔ ملوک الطوائف و امرای آسیای کوچک، از قبیل ممالک ذوالقدر و رمضان اوغلی و غیره و شامات و جزیرهٔ العرب و مصر و طرابلس و تونس و الجزایر و مراکش و کردستان و ارمنستان و گرجستان و عراق و عرب و ایران را استیلا نموده، لشگر به ترکستان و هندوستان اسلام نشین کشیده و ملوک الطوائف این دو اقلیم وسیع را مضمحل و منقرض نموده، به دستیاری ششصد کرور نفس مسلم، در مقابل عالم وثنیّت و عالم نصرانیّت، یک عالم اسلامیّت با شوکت تأسیس و تشکیل نموده، شوکت اسلامیّه را دوبالا کند."⁽⁴⁾

استانفورد جی. شاو نیز می‌گوید: "سلیم اول با این آرمان بر تخت نشست که سیاستهای فعال محمد دوم را در کسب فتوحات جدید از سر گیرد و در واقع آرزوی وی را در استقرار یک امپراطوری جهانی تحقق بخشد."⁽⁵⁾ و مشابه همین ارزیابی را عبدالهادی حائری بیان می‌دارد: "طبق مدارکی که در دست است چنین می‌نماید که سلطان سلیم تنها به سلطنت بر سرزمینهای پهناور عثمانی بسنده نکرده و در جستجوی یک رهبری اسلامی نیز بوده است که

(۱) رجوع شود به استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 266.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۴) اسپناچی پاشازاده، همان، ص 283.

(۵) استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 148.

ضامن همسازگری مسلمانان در زیر پرچم استانبول باشد".⁽¹⁾ محمد عبداللطیف هریدی نبرد سلیم با ممالیک به‌ویژه الحاق سرزمینهای مقدس به قلمرو عثمانی را در راستای قوام جایگاه رهبری دولت عثمانی بر جهان اسلام ارزیابی می‌کند.⁽²⁾ ادوارد براون نیز برای اقدامات سلیم انگیزه‌ای عقیدتی قائل است:

"..... سلطان سلیم از جمله اشخاصی است که امروز آنها را پان اسلامیت (مایل به توحید سیاسی ملل اسلامی) می‌خوانند و از شدت جاه‌طلبی نه تنها می‌خواست سلطان بزرگترین و نیرومندترین ممالک اسلامی باشد، بلکه آرزو داشت بر تمام عالم اسلام فرمانفرما گردد. فتوحات او در مصر و مکه و مدینه (1517 م.)⁽³⁾ و اخذ عنوان خلافت از آخرین خلیفه عباسی که خواه به وعده و خواه به وعید، یا به هر دو جهت، در تفویض آن خودداری نکرد، مقدمه بود برای حصول آرزوی دیرین. لیکن وجود شاه اسماعیل خار راه او بود زیرا که مذهب شیعه را مانند سده‌ی عظیم میان سنیان عثمانی و مصر و سایر ممالک غربی و هم‌مذهبان آنها که در اقطار شرقی⁽⁴⁾ از قبیل ترکستان و افغانستان و بلوچستان و هند مسکن داشتند برافراشته بود. ایرانیان نه فقط سلطان سلیم را خلیفه نشناختند بلکه اساساً اصل خلافت را رد کردند. فتحی که در چالداران در (اگست 1514)⁽⁵⁾ نصیب ترکها شد به نتیجه قطعیه نرسید زیرا که سپاهیان عثمانی از تعقیب فتوحات مضایقه و تهاون ورزیدند و نیز فتح مصر را که پس از جنگ چالداران واقع شد، از نتایج مطلوبه عاری ساخته، جراحی دائمی باقی گذاشتند که علت ضعف قدرت سیاسی اسلام و مانع پیشرفت آرزوی جاه‌طلبانه ترکها و سبب استفاده اروپا گردید."⁽⁶⁾ وین و سینچ نیز اظهار می‌دارد: "گروهی سلیم را نخستین سلطان عثمانی هواخواه یگانگی مسلمین (پان اسلامیت Pan - Islamist) شمرده و گفته‌اند که او آینده امپراطوری خویش را به جای اروپا در خاورمیانه مسلم‌نشین می‌جست او گویا بر آن بود که زبان عربی را زبان رسمی امپراطوری عثمانی سازد."⁽⁷⁾

(۱) عبدالهادی حائری، همان، ص 51.

(۲) رجوع شود به محمد عبداللطیف هریدی، همان، ص 54.

(۳) 923 هـ.ق.

(۴) در متن مأخذ به دلیل اشتباه چاپی جای واژه اقطار، افکار، آمده است.

(۵) = رجب 920 هـ.ق.

(۶) ادوارد براون، همان، ج 4، صص 34 - 35.

(۷) وین و سینچ، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، کتاب فروشی تهران با همکاری مؤسسه انتشارات

فرانکلین، تبریز، 1346، ص 16.

سلیم اول خود، انگیزه اقداماتش را چنین بیان می‌دارد:

"می‌گویند روزی در مجلس این سلطان، سخنی از رفتار خلفای امویه و عباسیه و فاطمیه و امویه اندلس و سایر حکمرانان معروف ملوک الطوائف به میان آمده، از محاسن و معایب آنها صحبتی گذشت. آن سلطان قاهر که ذره‌ای از جوهر رحم و شفقت در خمیره وجودش نبود، قتل عام مغولان و حرکات وحشیانه مجاهدین صلیب و احوال اسفانگیز مسلمانان اندلس را متذکر شده، مانند طفل ممنوع از رضاع، بنای گریستن و اشک ریختن را نهاده، به قدر نیم ساعت، های‌های گریست. بعد رو به حاضرین کرده گفت: و الله العلی العظیم و بالله الکریم، مقصود سلیم از اقدام به استیصال ملوک الطوائف، قوت اسلامیه را در نقطه واحد جمع نمودن و دین مبین حضرت احمد مختار را از آسیب پیروان دیانت خارجه رهانیدن و شوکت اسلامیه را به مرتبه‌ای که در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز بود رسانیدن، و ممالک اسلامیه را از هر جهت آسوده و معمور و دشمنان اسلام را ذلیل و مقهور ساختن است و بس..."⁽¹⁾

سلیم اول تقریباً تمام عمر فرمانروایی خود را بر سر تحقق آرمان وحدت اسلامی و امپراطوری جهانی بگذارد. وی خود به وضوح این موضوع را در بیت ذیل بیان می‌دارد:

"این سفر کردن و این بی سر و سامانی ما بهر جمعیت دلهاست پریشانی ما"⁽²⁾

لیکن سلیم با آنکه عمر بن عبدالعزیز را اسوه خود معرفی می‌کند، متعلق به فهرست بلند حکم‌فرمایانی است که درست در مقابل فهرست کوتاهی از ایشان که عمر بن عبدالعزیز در آن جای دارد، قرار می‌گیرد. عمر بن عبدالعزیز هیچ‌گاه خود را آلوده تبعیض مذهبی نکرد، تا چه رسد به ستیزه‌های مذهبی. همان‌گونه که پیش از این یاد شد علی‌رغم خاستگاه خانوادگی و قبیله‌ای خود و جایگاه اجتماعیش، با شیعیان راه دلجویی و مسالمت پیش گرفت و از بیدادهای اسلافش نسبت به اهل بیت پیامبر(ص) تبری جست. سعه صدر او تا بدانجا بود که حتی خوارج را که ناسازگارترین و خشن‌ترین گروه مذهبی - اجتماعی آن اعصار بودند نیز بر سر سازگاری آورد، و بیراه نیست اگر گفته شود که حکومت وی سمبلی می‌تواند بود از برای همسازگرایی و وحدت اسلامی در جهان اسلام. لیکن سلیم اول (مانند خصمش اسماعیل اول) آن‌سان در سیاست یک کاسگی مذهبی متعصب و از تعدد طرق الی الله بیزار بود که علاوه بر شیعیان

(۱) اسپناچی پاشا زاده، همان، صص 284 - 285.

(۲) الهامه مفتاح و وهاب ولی، همان، ص 202.

امامی، شیعیان زیدی را نیز که همواره جایگاه مقبول‌تری از شیعیان امامی، نزد اهل سنت داشتند،⁽¹⁾ سخت دشمن می‌داشت:

"اما افسوس دارم که دو مانع قوی [در راه وحدت اسلامی]⁽²⁾ در دو نقطه معتنای عالم اسلامیت ظاهر شده، جهلای امت را منع از دخول دائرة نجات اتحاد کرده و می‌کنند. یکی از آن دو مانع شاه اسماعیل است که در ایران مذهب شیعی را شایع و آن دیگری شرف‌الدین است که در جزیره العرب به خصوص در خطه یمانیه مذهب زیدیه را دایر ساخته، تخم نفاق و افتراق را در مزارع مختلف الطبايع اسلام کاشتند و باعث فساد عظیم شدند. چون با بودن این دو مذهب، اتفاق ملت اسلام عديم الامکان و نیز بی‌اتفاق، نگاهداری دین اسلام از آسیب دشمنان ممتنع و مستحیل، پس بر تمامی اهل سنت فرض عین و عین دین است که شجره مقدسه مصطفوی را از این گرمهای مخرب رهنیده، آن همایون درخت را سالم از عوارض و علل داخلی، تازه و خرم نگاه دارند."⁽³⁾ تصلب سلیم اول تا آنجا فشرده و حوزه خودیها برای وی تا آنجا محدود بود که حتی در میان مذاهب اهل سنت نیز جز مذهب مألوف ترکان یعنی مذهب حنفی،⁽⁴⁾ دیگر مذاهب را با بی‌مهری می‌نگریست: "چون در مذاهب عامه مثل آباء و اجدادش پیروی مذهب ابوحنیفه کوفی را کرده، در فقه آن مذهب متبحر شده بود، پیروان سایر مذاهب عامه را دوست نمی‌داشت و دشمنی سخت به پیروان مذاهب خارج از مذاهب اهل سنت می‌ورزانیید. شخصی

(۱) این موضوع؛ مقبولیت بیشتر شیعه زیدیه نسبت به شیعه امامیه نزد اهل سنت، مشهور می‌باشد و در غالب کتابهایی که به مذاهب اسلامی پرداخته‌اند آمده است، برای نمونه رجوع شود به محمد جواد مشکور، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلامی، صص 60 و 107.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است؛ رجوع شود به اسپناچی پاشازاده، همان، ص 282.

(۳) همان مأخذ، ص 285.

(۴) "صاحب راحة الصدور گوید که امام ابوحنیفه مؤسس رایج‌ترین مذهب از مذاهب چهارگانه اهل سنت وقتی از خدا خواست که به مذهبش دوام و بقا بخشیده شود و از عالم غیب چنین جواب آمد: "حقاً قلت، لازال مذهبک، مادام السیف فی ید الا تراک، حق گفتی و رایت مذهب تو افراشته و صغه اعتقاد تو نگاشته خواهد بود مادام که شمشیر در دست ترکان حنفی باشد".... و بحمدالله تعالی پشت اسلام قوی است و اصحاب ابوحنیفه شادان و نازان و چشم روشن و در عرب و عجم و روم و روس شمشیر در دست ترکان است و سهم ایشان در دل راسخ و در حمایت ایشان دین و علم و تقوی خاص در خراسان رونق تمام دارد و کفر و الحاد و تشیع و فلسفه و دهریت و تناسخ از میان برداشته شده و الطریق کلها مسدوده الا طریق محمد...!". ادوارد براون. تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، ترجمه فتح الله مجتبیایی، ج 2، سازمان کتابهای جیبی، تهران، 1342، صص 247-248.

بسیار متعصب و حریص سلطنت و ساعی تشکیل خلافت در ممالک اسلام نشین بود و آرزو می‌کرد که نایل سلطنت شده، وجود تمام حکم‌داران و امرای بلاد اسلامی را از عالم سیاسی معدوم ساخته، از برای تمام ملل و اقوام اسلامی مرجع خلافتی در تخت سلطنت خود تشکیل نماید.⁽¹⁾ و در نهایت چنانچه سلیم اول را در ادعاهایش راجع به تلاش برای وحدت جهان اسلام، صادق بینداریم (که این پندار دور از حقیقت نیز نمی‌نماید) و به قطع نظر از روی هم افتادگی ملزومات چنین وحدتی و منافع سلطنت عثمانی، می‌بایست پذیرفت که وی در زمره رجالی است که بی پروا از میزان مشروعیت وسیله، خواهان وحدت مذاهب اسلامی به معنای تک مذهبی نمودن جهان اسلام بوده است. در حالی که عمر بن عبدالعزیز تمام عمر حکومتی خود را در راه اتحاد مذاهب اسلامی،⁽²⁾ به معنای اشاعه همسان‌گری در میان مسلمانان بگذارد و وجود این دو فرمانروا و این دو اندیشه از گلی یگانه سرشته نگردیده است.

7 - طرح نادری برای وحدت

نادر شاه افشار (سلطنت از 1148 تا 1160 هـ.ق) نامی برجسته در تاریخچه رجال وحدت اسلامی به شمار می‌آید. وی اعتقاد خود راجع به وحدت اسلامی را نخست بار در زمره شروطش برای پذیرش سلطنت در گردهم‌آیی بزرگ و پرتشریفات "حکام و رؤسا و قضات و علماء و اشراف و اعیان ولایت"⁽³⁾ در دشت مغان در سال 1148 هـ.ق، چنین بیان می‌دارد: "... از زمان رحلت حضرت سید المرسلین و خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه و علی آله و سلم، چهار خلیفه بعد از یکدیگر متکفل امر خلافت شده که هند و روم و ترک همگی بر خلافت ایشان قائلند، و در ایران نیز سابقاً همین مذهب رایج و متداول بوده است. خاقان گیتی ستان شاه اسماعیل صفوی طیب‌الله ثراه و جعل الجنة مثواه، در مبادی حال بنا بر صلاح دولت خود، آن مذهب را متروک و تشیع را شایع و مسلوک ساخته، به علاوه آن، سب و رفس را که فعل بیهوده و مایه مفاسد است، در السنه و افواه عوام و اوباش دایر و جاری کرده، شرر شرارت بر چخماق زده، بر همزنی

(۱) اسپناچی پاشازاده، همان، صص 62 - 63.

(۲) راجع به تفاوت‌های میان تعابیر "اتحاد بین مذاهب" و "وحدت مذاهب" رجوع شود به مقصود فراستخواه، مبانی و مبادی اتحاد بین مذاهب و ادیان، "دین و جامعه (مجموعه مقالات)"، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1377، ص 275.

(۳) میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، ص 267.

برانگیخته و خاک ایران را به خون و فساد آمیخت. و مادام که این فعل انتشار داشته باشد این مفسده عظمی از میان اهل اسلام رفع نخواهد شد. هرگاه اهل ایران به سلطنت ما راغب و آسایش خود را طالب باشند این ملت را که مخالف رویه اسلاف کرام و آروغ عظام نواب همایون ماست⁽¹⁾ باید تارک گردند. [و به کتابت نسخه‌ای دیگر " و به مذهب سنت و جماعت سالک گردند"⁽²⁾] لیکن چون امام همام جعفر بن محمد الباقر علیه السلام امام به حق ناطق است، [در نسخه‌ای دیگر به جای عبارت مذکور چنین آمده است: "چون حضرت امام جعفر صادق علیه السلام ذریه رسول اکرم و ممدوح امم و اهل ایران به مذهب آن حضرت آشناست"⁽³⁾] او را سرمذهب خود دانسته در فروعات مقلد طریقه و اجتهاد آن حضرت باشند.⁽⁴⁾

نادر تأیید شرطهایش از سوی شورای دشت مغان را به صورت عهدنامه‌ای کتبی درآورده و به امضاء اعضاء آن شورا می‌رساند. در این سند که به وثیقه نامه معروف است،⁽⁵⁾ نیمی از شروط وی برای پذیرش سلطنت، در حوزه طرح وی برای وحدت اسلامی قرار دارد.⁽⁶⁾

البته تردیدی در مخدوش بودن میزان اعتبار و مشروعیت چنین تأییدها و وثیقه نامه‌هایی، به‌ویژه با یادآوری سرنوشت میرزا ابوالحسن ملاماشی،⁽⁷⁾ نیست. لیکن به هر رو، اجماع

(۱) راجع به مذهب نادر رجوع شود به محمد حسین قدوسی، *نادرنامه*، مشهد: انجمن آثار ملی خراسان، 1339، صص پنج، شش و 496 - 501.

(۲) عبارات درون قلاب، برگرفته از زیرنویسهای مصحح متن می‌باشد.

(۳) عبارات درون قلاب، برگرفته از زیرنویسهای مصحح متن می‌باشد.

(۴) میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، صص 269.

(۵) رجوع شود به محمد حسین قدوسی، *نادرنامه*، همان، صص 302 - 307.

(۶) رجوع شود به رضا شعبانی، *تاریخ تحولات سیاسی - اجتماعی ایران در دوره‌های افشاریه و زندیه*، چ 2، سمت، تهران، 1378، صص 38. در کتاب حدیث نادر شاهی بیش از نیمی از شروط نادر برای پذیرش سلطنت، در حوزه طرح وی برای وحدت اسلامی، قرار می‌گیرد. (رجوع شود به حدیث نادرشاهی، تصحیح، تحشیه و تعلیقات رضا شعبانی، چ 2، مؤسسه انتشارات بعثت، تهران، 1376، صص 27 - 28).

(۷) " و چهار شبانه روز متصل بر این نحو مجالس طلا آیین مرتب نمود که شاید احدی در مقام مستی حرف پوچی [بزند]، و خواهشی نسبت به سلسله علیه صفویه اظهار نماید، میسر نشد. و همه کس دم از اخلاص و ارادت نواب اشرف صاحبقران می‌زدند. نهایت، در آن اوقات میرزا ابوالحسن ملاماشی در چادر خود گفته بود که " هر کس قصد سلسله صفویه نماید نتایج آن در عرصه عالم نخواهد ماند". جاسوسان این خبر را به سمع همایون رسانیدند که یوم دیگر طناب به حلقش انداخته در حضور اقدس خفه نمودند. و دیگر احدی را یارای آن نبود، که در آن باب سخنی اظهار نماید." محمد کاظم مروی وزیر مرو، *عالم‌آرای نادری*، به تصحیح و با

سکوت⁽¹⁾ که قدر مسلم واکنش اعیان آن روز ایران شامل اعلام علمای شیعه در قبال طرح نادر برای وحدت اسلامی⁽²⁾ بود، شایان تأمل است. اگرچه نادر به دفعات نشان داد که از هیچ‌گونه اعمال خشونتی در پیشبرد سیاستهای خود ابا نمی‌ورزد، لیکن نمی‌توان پذیرفت که تمکین نسبی طبقات تأثیرگذار جامعه نسبت به دستورالعملهای مذهبی نادر شاه افشار که در مقایسه با سنتهای مذهبی شاه اسماعیل صفوی، انقلابی در باورهای مذهبی به شمار می‌آمد، فقط به دلیل استبداد نادری بوده است.

و گویی ستیزه‌های مذهبی بی‌امان عصر صفوی به‌ویژه اغتشاشات و تباہیهای دوران پایان آن و ویرانگریهای شورشهای داخلی و به‌خصوص شورش پیروز افغانها، لزوم تن دادن به اصلاحاتی در عرف و عادات مذهبی را، اگرچه نه در حد و اندازه تغییرات نادری، به صورت باوری

مقدمه محمد امین ریاحی، 3 ج، چ 3، انتشارات علمی، تهران، 1374، ج 2، صص 455. جونس هنوی مخالف میرزا ابوالحسن ملاماشی (که از او فقط با عنوان ملا باشی - بی ذکر نام - یاد می‌کند)، را در حضور نادر و با شروط طرح مذهبی وی بیان می‌دارد: ".... او را به حضور پادشاه جدید آوردند و وی چنین گفت: "پادشاهان حق ندارند بگویند که خدای عالم را چگونه باید پرستید. قوانین ما از طرف خدا به پیغمبر نازل شده است و راهنمای ماست؛ و از آنجا که هر تغییری در مسائل مذهبی عواقب خطرناکی دربردارد، امیدوارم اقدامی نکنید که مخالف مصالح مومنین باشد و از فتوحات شما بکاهد. چنین مطلبی ممکن بود مردم متعصب را تحریک به شورش کند. ولی شاید این ملای شریف تنها کسی بود که جرأت ابراز عقیده خود را داشت و تنها مرجع مهمی بود که می‌توانست در برابر روحیه آمرانه نادر مقاومت کند. ولی ظاهراً رأی خادون بر آن قرار گرفت که او را از بردگی ظالمانه سلطنت نادر برهاند، زیرا در همان حال هدف تیر واقع شد." (جونس هنوی، *زندگی نادر شاه*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1346، صص 157 - 158). البته از نظر دور نمی‌بایست داشت که بی‌تردید طرح وحدت اسلامی - به قطع نظر از چگونگی و مصدر آن - برای اروپائیان به هیچ روی خوش آیند نبود، هنوی، بازرگان بریتانیایی نیز که نفرت خود را آشکارا نسبت به نادر؛ آخرین جهان‌گشای شرق که ظهورش در آن عصر برای غرب نامنتظره بود، آشکارا در جای جای اثرش ابراز داشته است، پیشاپیش طرح وحدت اسلامی را محکوم به شکست برآورد می‌نماید: " این ملای خوش نیت اگر جلوی شور و هیجان خود را گرفته بود، بدان بلا گرفتار نمی‌شد، زیرا قرار بود قضیه را به علمای فرقه‌های مختلف ارجاع کنند و طبیعی بود که در ارکان مذهبی تغییری حاصل نمی‌شد، و حتی موافقت ضمنی حاضران در مورد وحدت مذاهب تأثیر مخصوصی نداشت." (همان جا).

(۱) البته بدیهی است که اجماع مزبور نسبی بوده، و به منزله فقدان ابراز هیچ‌گونه مخالفت با طرح مذهبی نادر نمی‌باشد؛ " بعضی از علمای ایران که ملاحظه می‌کردند تعریف جدید نادر از تشیع جوهر آن را به باد می‌دهد و آن را تا حد ما به الاختلافهای فقهی تنزل می‌دهد، بلافاصله با آن مخالفت کردند. این مخالفت با رفتار بی‌رحمانه‌ای که خاص شیوه حکومت نادر بود سرکوب شد." (حمید عنایت، همان، صص 78).

(۲) رجوع شود به رضا شعبانی، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه*، صص 213 - 217.

عمومی درآورده بود؛⁽¹⁾ ".... سلسله ریشه‌دار صفوی برای تقویت ارکان حکومتی خود، سیاست مذهبی در پیش گرفته بود و در همه حال به‌طور موفق‌تری از تمایلات و احساسات مذهبی مردم استفاده می‌کرد. گرفتاریهای بی شماری که از رهگذر نفوذ خرافات و عناصر ناصالح ایجاد شده بود، مصدر برخی ناملایمات برای مردم ایران شد و نادر این بار باید تدابیر قاطعی می‌اندیشید و با عوامل مؤثر، از ریشه روبه‌رو می‌شد. مشاوران درست اندیش او نیز همین نظر را داشتند و مناسب بود که در مجمع حقیقی اهل بینش و دانش، چنین مهمی حتی به صورت پیشنهاد صاحب قدرت و به اصطلاح "فرمایشی" مورد مذاقه قرار گیرد. با توجه به آنچه در تاریخ، شایسته بررسی است، این "به حساب گرفتن مردم" باید برای او افتخار بزرگی محسوب شود. و به هر حال، بدیهی است که مخالفتهای موجهی نیز علیه اراده او صورت نگرفته است."⁽²⁾ نادر شاه افشار با اشراف دقیق بر قواعد بازی‌ای که آغاز کرده بود، به خوبی می‌دانست که برد در این بازی منوط به همبازی شدن امپراطوری عثمانی است. و به تعبیری دیگر باروری یا عقیمی طرح وی، بستگی کامل به قسطنطنیه که مدعی خلافت اسلامی و سروری جهان اسلام است، دارد. از سوی دیگر چنانچه به ازاء کوتاه آمدنهای عقیدتی شیعیان، برقراری صلح و آرامش در سرزمینهای اسلامی و شناسایی حقوق مذهبی و اجتماعی اتباع این مذهب (درتعریف جدید آن تحت عنوان مذهب جعفری) از سوی مراجع مذهبی و سیاسی اهل سنت نباشد، کرنش عقیدتی عبث و بی‌فایده خواهد بود.⁽³⁾

از همین رو، وی بی‌فوت وقت، چارچوب طرح خود برای وحدت اسلامی را شفاف و در قالب اصولی کاربردی برای ارسال نزد سلطان عثمانی، محمود اول (سلطنت از 1143 تا 1168 هـ.ق) تنظیم می‌نماید؛ "آنگاه نادر شروط پنج‌گانه را که بایستی به سلطان عثمانی عرضه شود ترتیب داد."⁽⁴⁾

(۱) "اگر تغییرات عظیم پایان عصر صفوی پیش نمی‌آمد و اگر هم حتی نادر به ظهور نمی‌رسید و داعیه‌های جدید سیاست مذهبی خویش را به میان نمی‌آورد، باز هم قیام مردم سنی مذهب ایران الزاماً دگرگونی‌هایی را در نظام روحانی عصر صفوی ضروری می‌ساخت. و لزوم هماهنگی و همکاری بیشتر اهل تسنن و تشیع را میرهن می‌داشت". رضا شعبانی، همان، ص 209.

(۲) همو، تاریخ تحولات سیاسی - اجتماعی ایران در دوره‌های افشاریه و زندیه، صص 37 - 38.

(۳) رجوع شود به رسول جعفریان، نادرشاه و مسأله وحدت اسلامی، "مقالات تاریخی"، دفتر اول، چ 2، دفتر نشر الهادی، قم، 1376، صص 20 - 21.

(۴) و. مینورسکی، تاریخچه نادرشاه، ترجمه رشید یاسمی، چ 3، کتابهای سیمرغ وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1363، ص 56.

پادشاه افشار "فرمودند که چون پادشاه والجاه روم، خادم حرمین شریفین است، ما در مقام دوستی این عهد که از جانب شما به عمل آمد به حضرت پادشاه والجاه روم فرستاده، به شرط قبول پنج مطلب، بنای مصالحه می‌گذاریم تا رفع اختلاف صوری از میانه امت سید الثقلین و خیرالاولین و آخرین محمد رسول رب العالمین گشته، من بعد رسم مؤالفت فیما بین ایران و روم مسلوک شود.

مطلب اول آنکه: چون شما از عقائد سابقه نکول و طریق تقلید امام بحق ناطق جعفر صادق که از ائمه حق است، اختیار و قبول کرده‌اید قضات و علما و افندیان کرام روم اذعان به صحت آن کرده آن را خامس مذاهب شمارند.

مطلب ثانی آنکه: چون در کعبه معظمه ارکان اربعه مسجدا الحرام به ائمه مذاهب اربعه تعلق دارد، ائمه [به کتابت نسخی دیگر "پیروان"، "معتقدان"]⁽¹⁾ این مذهب نیز در یک رکن به ایشان شریک بوده به آیین جعفری نماز گذارند.

مطلب ثالث آنکه: هر ساله از طرف ایران امیر حاج تعیین شود که به طریق امیر حاج مصر و شام در کمال اعزاز و احترام حجاج ایران را به کعبه معظمه مقصود رسانیده، از طرف دولت عثمانیه با امیر حاج ایران نیز به دستور امیر حاج مصر و شام سلوک و مسلوک شود.

مطلب رابع آنکه: اسراء هر دو مملکت نزد هر کس بوده باشند مطلق العنان بوده، بیع و شری برایشان روا نباشد.

مطلب خامس آنکه: وکیلی از دولتین در پایتخت یکدیگر بوده امور مملکتین را بر وفق مصلحت فیصل می‌داده باشند."⁽²⁾

لیکن دولت عثمانی علیرغم اصرار، جدیت و پیگیری نادر "که مطالب مزبوره را به دوستی التیام و یا به شمشیر خون آشام که فاصل هر امری است، در هر صورت فیصل و انجام دهند"،⁽³⁾

پیشنهادهای وی برای وحدت اسلامی را همواره رد نمود و شاید این موضع متصلب که احتمالاً بیش از آنکه از سر تعصب مذهبی باشد، از روی مصالح سیاسی بود، فرصتی تاریخی برای فراهم آیی زمینه همسازگری مسلمانان، در اوان عصری که به تدریج نشانه‌های تفوق جهان مسیحیت

(۱) عبارت درون قلاب بر گرفته از زیرنویس مصحح متن می‌باشد.

(۲) میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، صص 269 - 270.

(۳) میرزامهدی خان استرآبادی، همان، ص 414.

می‌رفت که آشکار گردد و مسلمانان بیش از هر دوره‌ای دیگر نیاز به اتحاد و انسجام داشتند، تزییع نمود.

"تلاشهای نادرشاه افشار در جهت پیوند با امپراطوری عثمانی و طرح اتحاد اسلامی وی در اواسط قرن 12 هـ / 18 م. نیز علیرغم حدود ده سال کوشش پی‌گیر، به دلیل همین بهره‌برداریه‌ها و ملاحظات سیاسی و رقابتها و جاه‌طلبیهای طرفین، به نتیجه نرسید. اگرچه اتحاد اسلامی نادر، در آن مقطع، صرف‌نظر از انگیزه‌های سیاسی و ماهیت سیاسی - نظامی منادی آن می‌توانست در سطح وسیعی درگیریها و تعارضات میان دو قدرت بزرگ ایران و عثمانی را کاهش داده و یا از بین برده و برخلاف دوران صفویه زمینه پیوند و اتحاد آنها را به‌ویژه در مقابل دول اروپایی فراهم آورد و از این جهت بسیار مهم و اساسی بود، اما این مورد برجسته طرح وحدت دولتهای مسلمان نیز با امتناع خلیفه عثمانی عملی نگردید و جهان اسلام همچنان در آتش تفرقه و تجزیه سوخت...."⁽¹⁾

دولت عثمانی در طول بیش از ده سال مذاکره، محاربه و مصالحه با دولت افشار اگرچه به هنگام ضعف و یا شکست، حاضر به چانه‌زنی بر سر درخواستهای غیرمذهبی پادشاه افشار بر می‌آمد، لیکن بر سر شروط مذهبی نادر کمتر نرمش به خرج می‌داد و به ویژه از موضع به رسمیت نشناختن مذهب جعفری کوتاه نیامد.⁽²⁾

مذاکرات رجال سیاسی و مذهبی عثمانی با هیئت سفارت نادرشاه به سرپرستی عبدالباقی خان زنگنه در سال 1149 هجری قمری در اسلامبول، نمونه جالبی از موضع‌گیریهای عثمانی در قبال پیشنهادهای مذهبی - سیاسی نادر شاه است. دو عالم معتبر میرزا ابوالقاسم کاشانی صدر الصدور ایران و ملا علی اکبر، ملاباشی ایران، برجسته‌ترین اعضای این هیئت به شمار می‌آمدند.⁽³⁾ "باب عالی رئیس افندی اسماعیل را با راغب محمد که چندین بار به سفارت ایران مأمور شده بود معین گردید که با ایشان گفتگو نمایند. چون بعضی از شرایط مقررۀ نادر شاه

راجع به مسائل مذهبی بود، چهار نفر از فقهای درجه اول را به آنها ملحق کردند. یکی قاضی بزرگ آناتولی لیلی احمد افندی بود و یکی دیگر صاحب همان رتبه مسیح زاده عبدالله افندی بود و دو نفر دیگر رئیس دفتر فتاوی که رتبه قضاوت مکه را داشت عبدالله افندی و قاضی قدیم اسلامبول احمد افندی بودند و گنجعلی پاشا که همراه سفارت ایران آمده بود مأمور شد که در مجلس کونفرانس که در خانه محسن زاده در نزدیکی باغچه قاپو منعقد بود حضور داشته باشد."⁽¹⁾ جلسات مذاکره هیئت سیاسی - مذهبی ایرانی و عثمانی در هشت مجلس برگزار می‌گردد⁽²⁾ و اگرچه نهایتاً به عقد معاهده صلح میان دو کشور انجامیده و برای چند سال، ستیز میان دو دولت متوقف می‌گردد، لیکن عثمانیان در ابتدا به تلویح و در نهایت به صراحت، خواسته اصلی نادر که رکن طرح وحدت اسلامی وی بود یعنی به رسمیت شناختن مذهب جعفری و تساوی حقوق اتباع آن مذهب با اتباع مذاهب اربعه را رد نمودند⁽³⁾: "در کونفرانس پنجم که در سیزدهم سپتامبر وقوع یافت وکلای مختار عثمانی سعی نمودند بر اینکه سفیر ایران را از صرافت مطالب مذهبی متصرف نمایند و اظهار داشتند که قبول طریقت جعفری از برای مذهب پنجم به عقیده باطنی ایشان زیان می‌رساند؛ لیکن سفیر در این باب اصرار نمود. وقتی که وکلای مختار به بازدید ایلچی ایران رفتند به او حالی کردند که از برای باب عالی محال است که بتواند یک مذهب پنجم در دین و آئین قرار بدهد...."⁽⁴⁾

معاهده صلح 1149 هـ میان ایران و عثمانی برای نادر فرصت پرداختن به همسایگان شرقی و برای محمود اول، آسودگی لازم جهت اشتغال به اروپا را فراهم آورد،⁽⁵⁾ لیکن سرگرمیهای نادر در شرق او را از صرافت تعقیب اهداف سیاسی - مذهبی عثمانی بازداشت. وی در نامه تهدیدآمیزی که در سال 1154 هـ به سلطان عثمانی ارسال داشت چنین می‌نگارد: "...در عالم دوستی و برادری توقع داشتیم که امور خمسه را که متضمن اصلاح

(۱) هامر پورگشتال، همان، ج 4، ص 3216.

(۲) همان مأخذ، صص 3216 - 3218.

(۳) "عثمانیها حاضر به مذاکره درباره انعقاد معاهده صلح و آن قسمت از پیشنهادات نادر شاه که جنبه سیاسی داشت شدند ولی به هیچوجه حاضر به قبول پیشنهادات وی که جنبه مذهبی داشت نگردیدند". عبدالرضا هوشنگ مهدوی، همان، ص 163.

(۴) هامر پورگشتال، همان، ج 4، ص 3217.

(۵) رجوع شود به رضا شعبانی، همان، ص 84.

(۱) سید احمد موثقی، همان، ج 1، ص 193.

(۲) "... در همه آن مکتوبات اظهار شده بود که شرط عمده مصالحه ترک گفتگوی مذهب و رکن پنجم است و باب عالی تکلیف کرد که از برای اساس مصالحه و تعیین سرحدات مصالحه سلطان مراد چهارم قرار داده شود." هامر پورگشتال، همان، ج 5، ص 3334.

(۳) رجوع شود به رضا شعبانی، تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه، ص 216.

حال مسلمین بود آن حضرت نیز که خلیفهٔ اسلام بودند، بر وجه اتم و اکمل فیصل دهند؛ ولی آن خود در عقدهٔ امتناع ماند. چون میانهٔ دور و نزدیک و دوست و دشمن حرفی گفته‌ایم به طلب حرف خود عازم روم، و متوجه آن مرز و بوم می‌باشیم...."⁽¹⁾ لیکن پافشاری نادر بر پذیرش طرح وحدت اسلامی از سوی سلطان عثمانی سودی نداشت و دولت عثمانی به ویژه پس از فتوحات نادر در هندوستان " که در تمام جهان انعکاس یافت"⁽²⁾ و ترکستان، بیش از پیش از پادشاه افشار اندیشناک شده و با بدبینی نسبت به انگیزه‌های وی در مقابل خواسته‌های مذهبی نادر مقاومت نمود.

غریب آنکه عثمانی در ستیز با پادشاه افشار که به ظاهر موجب اساسی آن، اصرار نادر برای تقریب مذهبی شیعیان و اهل سنت بود، تا آنجا پیش رفت که از سویی دست به تلاش پر دامنه برای احیای دولت صفوی می‌زد؛ ".... صفی میرزای مجهول را که ادعای پسری شاه سلطان حسین را می‌کرد مجدداً در میدان پولتیک به جلوه‌گری درآوردند و او را وارث حقیقی تخت و تاج ایران دانستند و مورخ دولتی صبحی محمد افندی یادداشتی در ذیحق بودن آن شاهزاده جعلی بنوشت و رئیس افندی انتشار نامه‌ای در این باب به زبان فارسی نوشت که در ایران منتشر نمایند. مهماندار و مأمورین جهت دربار او معین کردند و به دفتر دار حکم شد اسباب سلطنت او را در کمال تجمل مرتب نماید."⁽³⁾ و از سوی دیگر فتوای تکفیر شیعیان را صادر می‌نماید: ".... سوار فرمانی از پادشاه سکندر جاه روم که بر طبق فتوای شیخ الاسلام و افندیان عظام صادر شده بود به نظر خورشید اثر رسید مشعر بر اینکه: قتال و اسر طایفهٔ ایران عموماً مباح و مذهب ایشان مخالف مذهب اسلام است."⁽⁴⁾

آخرین و مهمترین اقدام نادر در راستای طرح وحدت اسلامی، انعقاد گردهم‌آیی حدود هفتاد تن⁽⁵⁾ از علمای مذاهب اسلامی از ایران، افغانستان، ماوراءالنهر و بین‌النهرین، در سال 1156 هـ.ق، در نجف می‌باشد. نتیجهٔ این گردهم‌آیی که با هدف حل و فصل اختلافات مذهبی

منعقد گردید و در نوع خود تجربه‌ای کم نظیر به شمار می‌آید، انتشار بیانیه‌ای به امضاء علمای حاضر در گردهم‌آیی، راجع به اتحاد مذاهب اسلامی بود که مشهور به وثیقهٔ نجف می‌باشد. "چون تمامی علمای ایران و بلخ و بخارا و افغان و سایر بلاد توران در رکاب اقدس حاضر بودند و همگی همت آن حضرت مصروف به اتحاد مذهب اسلام و رفع نزاع از میانهٔ امت حضرت سید الانام بود. علمای مشهدين شریفین و حله و توابع بغداد را نیز احضار و در آستانهٔ مقدسهٔ علویه و عتبهٔ بهیتهٔ غرویه مجلس مذاکره و انجمن محاوره انعقاد دادند که طرفین با یکدیگر گفتگو نموده، مواد منافرت را مندفع و حیل⁽¹⁾ مغایرت را منقطع سازند. لهذا علمای فریقین در آن درگاه عرش اشتباه مجتمع گشته، بعد از مفاوله که مشرب ملت عذب محمدیه را از آرایش شکوک شبهات تصفیه دادند، وثیقه‌ای مشعر بر کیفیت ماجری به مسودهٔ راقم حروف مرقوم و به مهر همگی افاضل و حضار مختوم، و نقلی از آن در خزانهٔ مقدسهٔ غرویه ضبط و بهر سوادی از بلدان ممالک محروسه سوادی از آن انفاذ یافت. شرح وثیقهٔ مزبوره این است: غرض از تحریر این وثیقهٔ نمیه آن است که چون بعد از بعثت حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله هریک از خلفای راشدین در ترویج دین به بذل نفوس و اموال، اشاعهٔ مساعی مشکوره و مجاهدات مبروره کرده، پیرایه‌پوش تشریف آیهٔ وافی هدایهٔ "والسابقون الاولون من المهاجرین و الانصار"⁽²⁾ گردیدند. بعد از رحلت جناب سیدالابرار به اجماع صحابهٔ کبار که اهل حل و عقد کار امت بوده‌اند بنای خلافت بر خلیفهٔ اول⁽³⁾ و بعد از آن به نص نصب اصحاب بر خلیفهٔ ثانی⁽⁴⁾ و بعد از آن به شورای و اتفاق به ذوالنورین و بعد از او به اسدالله الغالب مظهرالعجایب ومظهر الغرایب علی بن ابیطالب علیه السلام قرار گرفت، و هر یک از خلفای اربعه در مدت خلافت خود ناهج مناهج التیام و ایلتاف و معری از شویاب اختلاف بوده، رسم مصادقت ملحوظ و حوزهٔ ملت محمدی را از تطرق شرک و کین محفوظ می‌داشته‌اند. بعد از انقضای آن مدت که خلافت به بنی امیه و بعد از او به بنی عباس انتقال یافت، ایشان نیز به همین ملت و عقیده باقی بودند،

(۱) در نسخه "و": "نخل". (زیرنویس متن).

(۲) سوره 9، آیه 101: "پیشی گیرندگان پیشینیان از مهاجران و انصار". (زیرنویس متن).

(۳) نسخه "ب" و "و" این جمله را اضافه دارد "ثانی اثنین اذهما فی الغار صدرنشین مسند خلافت احمد مختار

ابی‌بکر الصدیق رضی الله عنه" (زیرنویس متن).

(۴) نسخه "ب" و "و" جمله "فاروق اعظم مزین المنبر و المحراب عمر بن خطاب رضی الله عنه" را اضافه دارد.

(زیرنویس متن).

(۱) میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، ص 372.

(۲) سر پرسی سایکس، همان، ج 2، ص 379.

(۳) هامرپورگشتال، همان، ج 5، ص 3314.

(۴) میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، ص 385. و نیز رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 5، ص 3320. و

ومینورسکی، همان، ص 94.

(۵) رجوع شود به محمد حسین قدوسی، همان، ص 312.

تا اینکه در سال نهصد و شش هجری که خاقان کشورستان شاه اسماعیل صفوی خروج و بر معارج سلطنت عروج کرده به تعلیم علمای آذربایجان و گیلان و اردبیل تزییف حقیقت خلفای ذیشان و امالۀ قلوب عوام از مطاوعت و متابعت ایشان نموده به علاوه آن سب و رفض را^(*) که خامه اسله اللسان از هجنت ذکر آن صریر در کام خاموشی می‌کشد^(*)⁽¹⁾ شایع و در منابر و مساجد از این‌گونه اقوال اعلان و انواع فضایح و فظایح کردند، و به سبب این معنی اهل سنت و جماعت آغاز معادات و ترک مصافات کرده، قتل و نهب و اسر این فرقه را مباح دانستند و نتیجه از طرفین باعث قتل و غارت و فتنه و آشوب بین المسلمین گردیدند^(*)، به‌حدی که اسرای امت خیرالوری در فرنگ و باقی ولایات عرضه بیع و شری گشتند^(*)⁽²⁾ و این مقدمه تا ایام دولت خاقان مغفور شاه سلطان حسین متداول بود. تا اینکه رفته رفته ترکماتیبه دشت و افغانیۀ قندهار و رومیۀ از اطراف رخنه در بنیان ممالک ایران انداخته و اساس سلطنت و ملک را ویران کرده و قلع و استیصال ایرانیان را بر خود لازم دانستند. چون مشیت مالک الملک لم یزل به امری تعلق گیرد اسباب آن از پرده مکنون به ساحت ظهور و شهود می‌آید. لهذا کوکب ذات بی‌همال و نیر وجود سعادت اشتمال اعلی حضرت قدر قدرت کیوان مهابت مریخ صلابت، ملجاء السلاطین و مرجع الخواقین، قهرمان دودمان رفیع الشان ترکمانیبه، برق خرمن سوز سرکشان جهان به تأییدات سبحانیه، تاج بخش ملوک ممالک هند و توران، ظل حضرت سبحان نادر دوران خلدالله ملکه و سلطانه، به نحوی که در ابتداء تاریخ نادری تفصیل حال خجسته مألش مذکور و مسطوراست، از مطلع ملک ابیورد آغاز طلوع و بنیاد سطوع کرده ظلمت زدای ساحت ایران گشته ممالکی را که به اقتضای انقلاب دهر به تصرف غیر درآمده بود، به‌زور بازوی تأیید الهی و قوت سرپنجه اقبال شاهنشاهی انتزاع و کسر بنیان شوکت ارباب عناد و نزاع نمودند تا اینکه در سال هزار و صد و چهل هشت در شوری کبرای، که عموم وضع و شریف ایران را احضار و مجلس مشورت را انعقاد دادند که آن جماعت هرکس را خواهند به سلطنت اختیار نموده بنائی بر کار خود بگذارند، اهالی ایران دست در دامن ابرام و الحاح زده عرض کردند که خداوند عالم پادشاهی را به آن حضرت و آن حضرت را به ما کرامت فرموده، ما را اختیاری در تغییر حکم الهی نیست و این سلطنت حق آن جناب است. به‌نحوی که از روز اول صیانت ما کرده، عرض و نفس

مسلمانان را از چنگ دشمنان قوی رهایی داده‌اند، باز در مقابل محارست ما باشند و ستمدیدگان ایران را به امید دیگری نگذارند. اعلیحضرت شاهنشاهی نیز فرمودند که هرگاه اهالی ایران به سلطنت ما راغب و آسایش خود را طالب باشند در صورتی مسؤول ایشان تلقی به قبول و مقرون به حصول خواهد شد که سب و رفض را که مخالف رویۀ اسلاف کرام و آباء عظام نواب همایون ماست، تارک و بر منهج حقیقت خلافت خلفای راشدین سالک و ناسک شوند. ایشان نیز از راه حقانیت بدون شائبۀ امانیت متفق الآراء این حکم قدسی را بسمع اذعان اصغاء و وثیقه برای توکید این مطلب نوشته به‌خزانه عامره سپردند. اعلیحضرت شاهنشاهی نیز در آراء این معنی ایلچی روانۀ دولت علیۀ عثمانی کرده، از اعلیحضرت سکندر حشمت باسط بساط امن و امان ناشر رایات "ان الله یأمر بالعدل و الاحسان"⁽¹⁾ سلطان البرین و خاقان البحرین خادم الحرمین الشریفین ثانی اثنین اسکندر ذوالقرنین، داور دارا درایت کیخسرو غلام و خدیو گردون شکوه انجم احتشام پادشاه اسلام پناه روم ابدالله بقائه طالب پنج مطلب شدند.

اول اینکه: اهل ایران از عقاید سالفه و سب و رفض نکول و مذهب جعفری را که از مذاهب حقۀ است، قبول نموده، قضاء و علما و افندیان کرام روم اذعان کرده آن را خامس مذاهب شمارند.

دوم اینکه: چون در کعبۀ معظمه ارکان اربعۀ مسجد الحرام به‌ائمه مذاهب اربعه تعلق دارد، ائمه مذاهب جعفری در رکن شافعی با ایشان شریک بوده، بعد از ایشان علیحده با امام خود به‌آیین جعفری نماز گزارند.

سیم اینکه: هر ساله از طرف ایران امیر حاج تعیین شود که به‌طریق امیر حاج مصر و شام، در کمال اعزاز و اکرام حجاج ایران را به‌کعبۀ مقصود رساند و در دولت علیۀ عثمانیبه امیر حاج ایران تالی امیر حاج مصر و شام باشد.

چهارم اینکه: اسرای دو مملکت در نزد هر کس بوده باشند مطلق العنان بوده بیع و شری بر ایشان روا نباشد.

پنجم اینکه: وکیلی از دولتین در پای تخت یکدیگر بوده امور مملکتین را بر وفق مصلحت فیصل می‌داده باشند که به‌این‌وسیله رفع اختلاف صوری و معنوی از میانۀ امت حضرت سید

(۱) در نسخه "ح" عبارت بین دو ستاره وجود ندارد (زیرنویس متن).

(۲) در نسخه "ط" عبارت بین دو ستاره وجود ندارد. (زیرنویس متن).

(۱) سوره 16، آیه 92: "بتحقیق خدا می‌فرماید بعدالت و احسان" (زیرنویس متن).

الثقلین (ص) گشته، من بعد به مقتضای "أَمَّا الْمُؤْمِنُونَ أَخْوَةٌ" (1) رسم الفت و برادری فیما بین اهالی روم و ایران مسلوک باشد. امنای دولت ابد پیوند عثمانی چند مطلب را که عبارت از تعیین امیر حاج و اطلاق اسرای جانبین و بودن و کیل در مقرر دولتین باشد قبول و حقیقت مذهب جعفری را تصدیق کرده، باقی مواد را به محاذیر شرعیّه و معاذیر ملکیه موقوف ساخته بودند. ایلچیان دیشان مخصوص این مطلب از طرفین آمد و شد کرده، از آن طرف اقامه اعدار و ازین طرف به ردّ اعتذار به برهان ساطعه و حجج قاطعه القاء و اظهار جواب می شد. چون در عرض هفت هشت سال این مقدمات به آمد و شد سفر صورت انجام نیافت درین سال خجسته فال تنگوزئیل، که موافق هزار و پنجاه و شش هجری می باشد، کوبه همایون قانئی و اردوی ظفر مقرون خاقانی به عزم اینکه در خاک روم، خالی از هوای نفسانیت به آب گفتگو آتش فتنه را منطقی و مایه فساد و نزاع را از میانه اهل اسلام منتفی گردانند. از تمامی مملکت ایران و بلخ و بخارا شیوخ اسلام و قضاة کرام و علمای اعلام را برای مذاکره و مقاوله این امور به موکب منصور احضار و به رسم مهمانی وارد آن سرزمین گردیدند که مطالب معهوده را با مقدمه ملک موروثی طی نمایند. در این وقت که در نجف اشرف بعثه بوسی و تقبیل تراب روضه علیه غرویه فائز و مشرف گردیدند، جمعی از علمای نجف اشرف و کربلای معلی و حله و محال توابع بغداد را در حوزه گفتگو حاضر ساختند، مجدداً امر همایون به عزّ نفاذ پیوست که چون در مذهب هیچ گونه قصوری و فتوری نیست الا شیوع سب و رفض که از بدو دولت صفویه در میان امت نبویه شیوع یافته، علمای کرام که دعائم کاخ اسلامند با یکدیگر مجلس محاوره و مذاکره آراسته. منهل امت نبویه را که از هجوم افواج اختلاف امم آمیخته به گل و لای شکوک و شبهات گشته است، اصفا و به زلال حق ارشاد و به ماء معین، صفوت و سداد نایره فساد را اطفاء دهند. لهذا مأمورین مقرر در درگاه عرش اشتباه حضرت یعسوب الدین و امام المتقین امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام بطی مقاولات و اظهار عقاید پرداخته، ماجری به نهجی است که در مشهد شریف به شهادت آن حضرت نگارش می یابد.

عقیده اسلامیّه داعیان دوام دولت قاهره نادریه و علمای ممالک ایران اینکه: بعد از رحلت حضرت سید المرسلین صلی الله علیه و آله خلافت به اجماع امت بر خلیفه اول ابوبکر صدیق و بعد از او به نص و اتفاق بر فاروق اعظم عمر بن خطاب (*) و بعد از او به شوری اتفاق اصحاب بر

(۱) سوره 49، آیه 10: "جز این نیست گروندگان برادرند" (زیرنویس متن)

ذوالنورین (*) (1) و بعد به اسدالله الغالب علی بن ابیطالب صلوات الله و سلامه علیه قرار یافته بمؤدی آیه وافی هدایه "وَالسَّائِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ" (2) و به فحوای آیه شریفه "لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ" (3) و حدیث شریف "أَصْحَابِي كَالْتَّجُومِ بَأَيْهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ" خلیفه بر حق و ربط مواصلت فیما بین ایشان محقق بوده، همه با یکدیگر رسم موافقت و بدون مغایرت سلوک می داشته اند، و به حدیّ رسم مؤاخات فیما بین ایشان مرعی بوده که بعد از رحلت خلیفه اول و ثانی از دار دنیا از جناب مرتضوی سؤال حال ایشان کردند و آن حضرت فرمودند "امامان قاسطان عادلان کانا علی الحقّ و ماتا علی الحقّ" و خلیفه اول نیز در شأن جناب مرتضوی گفته "أَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وَ عَلَيَّ فِيكُمْ" خلیفه ثانی در حق آن جناب مکرر می گفتند "لَوْلَا عَلَيَّ لَهْلَكَ عَمْرٌ" و نظایر این که به کمال رضامندی ایشان از یکدیگر دلالت دارد بسیار است. در سال نهصد و شش هجری که شاه اسماعیل صفوی خروج نمود، اشاعه سب و رفض به خلفای ثلاثه نمود و این معنی باعث ظهور فساد و منشأ نهب اموال عباد گردید، و مورث مَبَغَضَتْ و معادات فیما بین اهل اسلام شد. تا اینکه به مقتضای "قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمَلِكِ تُوْتِي الْمَلِكِ مَنْ تَشَاءُ" (4) شاهنشاه عالم پناه سریر آرای تخت سلطنت گشته به نحوی که در فوق قلمی شد در شورای کبرای صحرای مغان از این داعیان استکشاف فرموده ما نیز عرض عقاید اسلامیّه خود نموده بودیم. حال نیز که در روضه مقدسه علیّه علویه از داعیان مجدداً استفسار فرمودند، عقاید اسلامیّه داعیان به نهج مسطور است که از رفض و تبرّی تبری می جوییم و خلفای راشدین را به ترتیب مذکور خلیفه علی التحقیق حضرت سید المرسلین می دانیم و شک و شبهه نداریم به نحوی که جناب قدوة العلماء الاعلام شیخ الاسلام و افندبان عظام دولت علیّه عثمانیه تصدیق مذهب جعفری نموده اند مقلد طریقه آن حضرت و برین عقیده راسخ و ثابت قدم می باشیم و آنچه سمت تحریر یافته محض خلوص فؤاد و صمیم، قلب و نقد این مدعی مصفا از شایبه غش

(۱) در نسخه "ح" عبارت بین دو ستاره وجود ندارد. (زیرنویس متن).

(۲) سوره 9، آیه 101: "پیشی گیرندگان پیشینان از مهاجران و انصار که پیروی کردند ایشان را بخوبی" "خشنود گشت خدا از ایشان و خشنود گشتند از او" (زیرنویس متن).

(۳) سوره 48، آیه 18: "بتحقیق خشنود است خدا از گرویدگان چون بیعت کردند ترا زیر درخت پس دانست آنچه را در دلهاشانست" (زیرنویس متن).

(۴) سوره 3، آیه 25: "بگو ای بارخدا خداوند مطلق پادشاهی میدهی پادشاهی آن را که خواهی." (زیرنویس متن).

و قلب است و هرگاه خلاف از ما به‌ظهور رسد از دین بیگانه و مورد غضب خدای یگانه و سخط شاهنشاه زمانه باشیم.

عقیده اقلّ داعیان دولتین علیتین علمای نجف اشرف و کربلای معلیّ و حلّه و توابع بغداد آنکه امام جعفر صادق علیه السلام ذریّه رسول اکرم و ممدوح کل امم و نزد ائمه ملل مقبول و مسلم است. و از قراری که علماء بلاد ایران عرض و تحریر کرده‌اند و نزد داعیان تحقق یافته، عقاید اسلامیّه اهل ایران صحیح و فرقه مزبور قائل به حقیقت خلفای کرام و از اهل اسلام و امت حضرت سید الانام علیه الصلوة و السلام می‌باشند، و هر کس که به این فرقه اظهار عداوت دینی و ملت کند او از کسوت دین عاری و خدا و رسول و اکابر دین ازو بری بوده، در دardنیا محاکمه او با سلطان عصر و در سرای عقبی با جبار شدید البطش و القهر خواهد بود.

عقیده اقلّ الدعاء علمای قبه الاسلام بخارا و بلخ اینکه عقیده صحیحّه اسلامیّه اهالی ایران به نحوی است که علمای فوق بیان نموده‌اند و این فرقه داخل اهل اسلام و امت حضرت خیرالانام می‌باشند و هر کس که به این جماعت اظهار عداوت نماید خارج از دین و محروم از شفاعت حضرت سید المرسلین بوده در دنیا بازخواست آن با پادشاه آفاق و در عقبی با شاهنشاه علی الاطلاق خواهد بود و اختلافی که معتقدین عقاید مسطوره را در فروعات با ائمه مذاهب اربع می‌باشد منافی و مغایر اسلام نیست و اصحاب این اعتقاد از اهل اسلام و قتل و نهب و اسرطفین که مسلمان و امت محمدیه و برادر دینی‌اند، بر یکدیگر حرام است.⁽¹⁾

شرح مذاکرات مذهبی این گروه آیی که با هدایت نادر منجر به صدور وثیقه نجف شد توسط یکی از اعضای برجسته آن، شیخ عبدالله افندی بن حسین بغدادی مشهور به سویدی که به درخواست پادشاه افشار، از سوی احمد پاشا حاکم بغداد، به نجف اعزام شده و در گروه آیی شرکت جسته بود، در دو اثر وی "الحجج القطعیة لاتفاق الفرق الاسلامیة" و "النفحة المسکیة فی الرحلة المکیة" آورده شده است.⁽²⁾ مذاکرات این گروه آیی⁽³⁾ تکرار مناظراتی دیرینه است که سده‌ها پیش از گروه آیی نجف جریان داشته و سده‌ها پس از آن نیز جریان دارد.⁽⁴⁾ و چیزی

(۱) میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، صص 387 - 394.

(۲) رجوع شود به رسول جعفریان، همان، دفتر اول، زیرنویس ص 40، محمد حسین قدوسی، همان، صص 311 - 312.

(۳) رجوع شود به محمد حسین قدوسی، همان، صص 311 - 319.

(۴) "اگر در آن مجلس به جای آنکه چنان بحثها عنوان شود به این می‌اندیشیدند که پیرو هر مذهب مادام که به

جز سطوت و وحشت نادری در تحدید و فیصله‌های ظاهری و سطحی آن، تأثیر نداشت و با مرگ پادشاه افشار، نتایج گروه آیی نجف حتی در دولت افشاریه نیز بر باد رفت و حکایت ناهمسازگریهای مذهبی همچنان باقی ماند.

"علی الظاهر، شکست کوششهایی که در راه آشتی شیعه - سنی به‌خرج رفته بود، و شرحش گذشت، ناشی از امتناع سرسختانه هر یک از دو فرقه به دلایل سیاسی یا عقیدتی در جهت حفظ چیزی است که اصل ابدی انگاشته می‌شود. ولی این امتناع که صرفاً با محاسبات سیاسی و دنیوی سنجیده نمی‌شود، خود معلول یک ناتوانی عمیق و زینبار است؛ یعنی فلج فکر دینی. مادام که طرفداران هر دو فرقه تعصبات مکتب خود را وحی منزل بینگارند، هیچ امید و افق بازی برای آشتی نیست. این فلج فکری، در درجه اول در کمبود هم سخنی جدی بین اصحاب دعوی جلوه‌گر است. مهمتر اینکه هم سخنی عبارت است از تعاطی افکار و تحول یک لایتغیر انگاشته فکری بر اثر مواجهه با نظام دیگر و حاصل نامرئیش همانا همدلی است و طبعاً این همدلی در این میان غائب است."⁽¹⁾

راجع به انگیزه‌های آشکار و احتمالاً پنهان نادر در ارائه طرح وحدت اسلامی، و امتناع لجوجانه عثمانی در پذیرش آن، آرای گوناگونی ابراز گردیده است. آن‌گونه که از مطالعه سیره نادر پیش و پس از دستیابی به سلطنت برمی‌آید، وی همچون عمر بن عبدالعزیز، بهره‌مند از سلامت نفس و شناختی برآمده از ایمان که به همسازگریها رهنمون باشد، نبود. و مانند مأمون، فرمانروایی اندیشمند و علاقه‌مند به مباحث ملل و نحل و مذاهب و فرق به شمار نمی‌آمد. وی نه مانند شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب اول، پرورده جنبشی مذهبی و نه چون سلطان بایزید دوم و سلطان سلیم اول برخوردار از آموزش مذهبی مدرسی بود. و بنابراین می‌توان گفت اندیشه وحدت اسلامی در وی نمی‌توانست زاییده و قوام یافته محیط و یا آموزه‌های مذهبی

یگانگی خدا و نبوت پیغمبر و روز رستاخیز معتقد است، مسلمان و اهل قبله به شمار می‌رود، کاری درست بود." (سید جعفر شهیدی، همان، ص 357). آخرین این دست مناظرات بی‌فرجام، که شاید از لحاظ صراحت وقاحت آلوده در نشستهای رودرو، بی‌سابقه و به طور قطع به دلیل بهره برداری از فن آوری جدید، از لحاظ کثرت مخاطبین بی‌نظیر بوده است مجالس مناظراتی بود که میان تعدادی از علمای شیعه و سنی در رمضان سال 1381 هـ/ش 1423 هـق در استودیوی شبکه ماهواره‌ای "المستقلة" در لندن، برگزار و به صورت زنده پخش گردید. آرشیو سمعی و بصری مناظرات مزبور در سایتهای اینترنتی نیز قابل دسترسی است.

(۱) حمید عنایت، همان، صص 78 - 79.

باشد. و حتی در عملکرد وی تا چند سال پیش از "شورای کبری صحرای مغان"⁽¹⁾ نشانه‌هایی از بیگانگی با روح همسازگری اسلامی را می‌توان یافت.⁽²⁾ به هر رو، انگیزه‌های متعددی که برای طرح وحدت اسلامی نادر مطرح گردیده است را می‌توان به صورت ذیل برشمرد:

- از میان بردن پشتوانه عقیدتی سلسله دیرپای صفویه و مخدوش ساختن مشروعیت آن.⁽³⁾
- از میان برداشتن اسباب تفرقه و کین جوییهای مذهبی در ایران بزرگ و فراهم آوری زمینه یکپارچگی و نزدیکی میان رعایای امپراطوری وسیع افشاریه.⁽⁴⁾
- جلب اعتماد و همدلی سپاهیان سنی مذهب که بخش قابل ملاحظه‌ای از نیروی نظامی جهان‌گشای افشار را تشکیل می‌دادند.⁽⁵⁾
- کسب مشروعیت و محبوبیت فرامذهبی که لازمه بلند پروازیهای چون رهبری جهان اسلام می‌باشد.⁽⁶⁾

- مذهب سازی،⁽¹⁾ کنجکاویهای تردیدآلود دینی و عدم اعتقاد مذهبی.⁽²⁾
 با توجه به مطالب اشاره شده به نظر می‌آید انگیزه پادشاه افشار در ارائه طرح وحدت اسلامی پیش و بیش از هر چیز، مصلحت‌اندیشی سیاسی بوده است.⁽³⁾ و البته بدیهی است که جغرافیای این مصلحت‌اندیشی سیاسی بر میزان ارزش و اعتبار طرح وحدت اسلامی نادر بی‌تأثیر نمی‌تواند بود.

پافشاری عثمانی در عدم تأیید طرح نادر، علیرغم آنکه کمابیش متضمن رفع تمامی بهانه‌های مذهبی ستیزه‌های آن دولت با صفویه بود، نیز بیشتر در این راستا تبیین می‌گردد: "یگانگی مذهب به منظور جلوگیری از خون ریزی که نخست مورد علاقه ترکان بود در این هنگام باعث وحشت آنها شده بود. نادر چون می‌دید که فرمانش در آغاز جلوس او بر تخت سلطنت کاملاً مورد توجه ایرانیان قرار نگرفته است، اعلام داشت که چون آیین تسنن را پذیرفته است تمام اتباع او باید از وی پیروی کنند. در طی این اوضاع وحشتناک، اعلامیه مذکور باعث سوءظن وزیران ترک شد و ترسیدند مبدا نادر شاه بخواهد از رفتار اشرف تقلید کند و افکار ترکها را با تعصب مذهبی مشغول دارد؛ و چون اشرف با به کار بردن سیاست مذهبی توانسته بود از حملات ترکان مصون بماند مبدا او نیز بخواهد بدان حيله ترکیه را فتح کند".⁽⁴⁾ و همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، بیم و تردید عثمانیان نسبت به طرح نادر پس از فتوحات وی در شرق افزوده گشت: "شاید هم ترکها - به‌ویژه پس از موفقیت‌های عظیم نادر در هند و ماوراءالنهر - به‌درستی نظرهای بعدی او را دریافته بودند که می‌خواست با از میان بردن اختلافات مذهبی و ایجاد وحدت اسلامی، زمینه ایجاد امپراطوری پهناوری را در آسیای باختری فراهم گردانند و به همین سبب هرگز در صدد زدودن دشواریها و کینه‌های تاریخی برنیامدند".⁽⁵⁾

عبداللطیف هریدی، همان، ص 82. و رضا شعبانی، تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه، ص 212 و سرپرسی سایکس، همان‌جا. و حامد الگار، نیروهای مذهبی در قرن هیجدهم و نوزدهم، ص 223 و 226.
 (1) رجوع شود به ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، از آغاز صفویه تا پایان قاجاریه، ج 4، صص 139 - 130. و سرپرسی سایکس، همان، ج 2، ص 395.
 (2) رجوع شود به رضا شعبانی، تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه، ص 212. و ادوارد براون، همان‌جا.
 (3) رجوع شود به حامد الگار، دین و دولت در ایران، نقش علما در دوره قاجار، صص 60 - 62.
 (4) جونس هنوی، همان، ص 281.
 (5) رضا شعبانی، تاریخ تحولات سیاسی - اجتماعی ایران در دوره‌های افشاریه و زندیه، ص 39. و نیز رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 5، ص 3334.

(1) توصیف شورای ن در متن صلح نامه ایران و عثمانی در سال 1160 هـ.ق، به قلم میرزا مهدی خان استرآبادی.
 میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، ص 415.
 (2) رجوع شود به پاسخ منظوم نادر به نامه منظوم احمد پاشا والی بغداد که به احتمال فراوان در سال 1145 هـ.ق نگاشته شده است. نادر در پاسخ به نامه توهین‌آمیز والی عثمانی بغداد، به مذهب وی و امام حنیفیان ناسزا می‌گوید. (رضا شعبانی، حدیث نادر شاهی، صص 112 - 115). شایسته است نظر مصحح محترم کتاب مذکور، راجع به اصالت دو نامه فوق‌الشاره در اینجا آورده شود: "این که نامه‌های یاد شده دارای اصالت و سندیت مطمئنی باشد، بر این بنده محقق نیست ولی با نظر به ملاحظاتی چند، نامربوط نیز نمی‌تواند باشد ظن غالب آن است که لاف و گزاف در آب و هوای آن روز سیاست و دنیاداری جانی برای خود داشته و کسانی را هم مشغول نگاه می‌داشته است! برخی نکات بدیع از باب شناخت نقطه نظرهای طرفین جنگ، نگرشهای اجتماعی خاص هر سو، نوع مسائلی که فی مابین مطرح می‌شده و تبلیغاتی که در جهت تخویف و تخفیف حریف به کار می‌رفته، از دیدگاه بررسیهای تاریخی آن ایام و تحلیل شخصیتها قابل اعتنا است." (همان مأخذ، ص 15).
 (3) رجوع شود به رضا شعبانی، تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه، ص 209. و سرپرسی سایکس، همان، ج 2، صص 365. و حمید عنایت، همان، ص 77. و حامد الگار، دین و دولت در ایران، نقش علما در دوره قاجار، صص 60 - 62.
 (4) رجوع شود به محمد کاظم مروی، همان، ج 3، ص 980. و رضا شعبانی، همان‌جا و رسول جعفریان، همان، دفتر اول، ص 26. و حامد الگار، همان‌جا.
 (5) رجوع شود به محمد کاظم مروی، همان، ج 1، ص 268. و جونس هنوی، ص 160. رضا شعبانی، حدیث نادرشاهی، ص 38 و حمید عنایت، همان‌جا و حامد الگار، همان‌جا. و همو، نیروهای مذهبی در قرن هجدهم و نوزدهم، ص 226.
 (6) رجوع شود به جونس هنوی، همان، ص 157، 281 و 306. و هامر پور گشتال، همان ج 4، ص 3190. و محمد

البته بی تردید در میان رجال دولت عثمانی بودند افرادی که از طرح وحدت اسلامی پادشاه افشار استقبال نمودند،^(۱) لیکن به قطع نظر از بیم و تردیدهای سیاسی دولت عثمانی نسبت به این طرح، مراکز مذهبی امپراطوری عثمانی نیز با طرح وحدت اسلامی نادر، به سردی برخورد نمودند.^(۲)

در کالبد شکافی موضع‌گیری سلبی نهادهای مذهبی امپراطوری عثمانی نسبت به طرح وحدت اسلامی نادر، علاوه بر تأثیرپذیری این نهادها از تمایلات سیاسی باب‌همایون و داوریهای غالباً تقلیدی، جزمی، غیرعلنی و قالبی نسبت به تشیع و عدم تمییز میان نحله‌های آن^(۳) می‌بایست به زبانه کشیدنهای تمایلات سلفی قشری در فضای مذهبی سرزمین عثمانی در این عصر توجه نمود. امپراطوری عثمانی با صعوبت خود را از سلطه‌جوییهای امواج سلفی‌گری قشری و منحط، تحت عنوان "قاضی زاده لی لر" که در فاصله سالهای 1046 - 1060 هجری قمری، پایتخت عثمانی را تحت نفوذ خود درآورده بودند رها ساخته بود^(۴) و می‌رفت که با موج مهیب

(۱) رجوع شود به حامد الگار، نیروهای مذهبی در قرن هجدهم و نوزدهم، ص 223.

(۲) رجوع شود به میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، ص 410. و حمید عنایت، همان، ص 78. و حامد الگار، همان ص 223.

(۳) "به نظر ما آنچه را که حکومت مرکزی عثمانی و علمای وابسته بدان به عنوان "رافضی‌گری" تحقیر می‌کردند تشیع امامیه‌ای نبود که ما می‌شناسیم، بلکه مقصود تفسیری افراطی بود که شاه اسماعیل و خلفایش به تبلیغ آن دست می‌زدند و به اعتقاد ما بیشتر به آیین اسماعیلیه - که با اعتقادات عامیانه ترکمانان مخلوط شده بود - شباهت داشت. تا امروز سرنخهایی به دست نیامده است که نشان دهد حکومت مرکزی و علمای عثمانی به بررسی علمی این موضوع دست زده باشند. می‌دانیم که در ادبیات دینی آن دوره اثری وجود ندارد که تشیع امامیه را به شکل علمی مورد مطالعه قرار دهد...". احمد یاشار اوجاق، روابط عثمانی - صفوی در منابع عثمانی و تاریخ نگاری معاصر ترک، "مجموعه مقالات روابط فرهنگی و تاریخی ایران و ترکیه" - 1، ص 123.

(۴) قاضی زاده لی لر = قاضی زاده‌ایها، شهرت جماعتی از فقیهان سلفی مشرب در قرن یازدهم هجری بود که با تکیه بر کتاب "طریقت محمدیه"، اثر "بیرگیلی محمد افندی" (و. 981 هـ.ق)، دعوی لزوم پیرایش دین و جامعه از بدعتها و محدثات را نموده و جنبشی از قشری‌گری را در استانبول به راه انداختند. نام این جماعت از "بالیکسری محمد افندی" ملقب به "کوچک قاضی زاده" (و. 1049 هـ.ق) واعظ مسجد ایا صوفیه که فردی زیرک، متهور و آزمند بود، اخذ گردیده است. پس از وی، واعظی سوری به نام "استوانی محمد افندی" که او نیز فوق‌العاده زیرک، جرار، جاه طلب و ریاکار بود، این جماعت را رهبری نمود. وی به دلیل نفوذ در دربار سلطان عثمانی، به عنوان "شیخ پادشاه" بلند آوازه گردیده بود. قاضی زاده‌ایها بسیاری از انگارها و عادات معمول مذهبی و عرفی مانند گزاردن پاره‌های نمازهای نافله، اذان گفتن با صدای خوش و آهنگین، مولودی خوانی، بنای بیش از یک مناره در ساختمان مساجد، ساختن خانقاه، استعمال توتون، بلند کردن شارب..... و به

دیگری از سلفی‌گری جزمی موسوم به وهابیت که در سرنوشت این امپراطوری ایفای نقش نمود، دست و پنجه نرم کند (آغاز جنبش 1153 هـ.ق با تألیف و انتشار کتاب التوحید توسط محمد بن عبدالوهاب).^(۱) بدیهی است که فضای مذهبی امپراطوری همان‌گونه که یکبارہ از عقبه تأثیرات اندیشه‌ای جنبش "قاضی زاده لی لر" رها نمی‌توانست گردد، به یکبارہ نیز پذیرای جنبش "وهابیت" نگردد و در این سالها، باورهای سلفی قشری بر نهادهای مذهبی عثمانی تأثیرگذار بوده است. طرح نادر برای وحدت اسلامی در فاصله این دو جنبش متعصباته سلفی تندرو است که ارائه می‌گردد. و این طرح اگرچه تشیع امامی را تا سطح مذهبی فقهی در ردیف مذاهب اربعه استحاله داده و آن را از هویت و جوهرش منسلخ نموده بود،^(۲) لیکن به هر حال همچنان استقلال آن از مذاهب مألوف اهل سنت، تحت عنوان "مذهب جعفری" تأمین گردیده بود و بدیهی است تمایزاتی اگرچه این چنین محدود نیز نمی‌تواند در فضای متأثر از بنیانهای اندیشه‌ای سلفی‌گری منحط و جزمی که بی‌مهابا در پوستین دگراندیشان سنی می‌افتد، جایی پیدا کند.^(۳)

ویژه اندیشه‌های عرفانی و آداب صوفیانه را بدعت و حرام شمرده و با خشونت به مبارزه با آنها می‌پرداختند و در این راه نفرت و عداوت بسیاری از مردم از جمله علما، عرفا و رجال دولت را علیه خود برانگیختند. در نهایت این جنبش سلفی قشری با تلاش کوپرولی محمد پاشا صدراعظم، همراهی تعدادی از علمای بزرگ پایتخت و حمایت سلطان محمد چهارم (سلطنت از 1058 تا 1099 هـ.ق) با تبعید رهبران جنبش به قبرس در 1060 هـ.ق پایان گرفت. رجوع شود به اوزون چارشی لی، همان، ج 3، صص 404 - 416. و هامر پورگشتال، همان، ج 3، صص 2186 - 2189 و 2302 - 2303.

(۱) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، ص 75. و هامر پورگشتال، همان، ج 5، صص 3370 - 3376. و علی اصغر حلبی، نهضت‌های دینی معاصر، ج 2، انتشارات بهبهانی، تهران، 1374، صص 118 - 129.

"با ظهور وهابی‌گری در عربستان در اواخر قرن هجدهم (دوازدهم هجری)، جو لازم برای اینگونه اقدامات [تلاشهای تقریبی بین مذاهب اسلامی، نگارنده.] حتی از آنچه بود خصمانه‌تر شد. وهابی‌گری با افزودن حقیقت حنبلی بر مبارزه منزه طلبانه ریشه کنی "بدعتها" در اسلام، بزرگترین معارضه قشری را با تشیع، که از آغاز اسلام سابقه نداشت، به راه انداخت. وهابیها با آنکه منحصر به اقلیتی اندک بودند و اکثر سنتیان خود از آنها هراسان و بتر بودند با افراط کاربهایشان، علی‌الخصوص با حمله به اماکن مقدسه شیعه و هتک حرمت از آنها چنان شور و محنتی در میان شیعه برانگیختند که آنان را در حفظ هویت مستقلشان کوشا تر و حساس‌تر کرد". حمید عنایت، همان، ص 78.

(۲) رجوع شود به حمید عنایت، همان، صص 77 - 78.

(۳) به هر رو بدیهی است میزان درستی نظریه مذکور در باب موضع‌گیری سلبی نهادهای مذهبی امپراطوری عثمانی نسبت به طرح وحدت اسلامی نادر، نیاز به تحقیقات بیشتری در این زمینه دارد. تکفیر دولت عثمانی

نسبت به طرح وحدت اسلامی نادر، داوریه‌های متعددی ابراز شده است. حمید عنایت طرح نادر را در قیاس با اندیشه‌های طریقت کبرویه، پیش پا افتاده توصیف می‌نماید.⁽¹⁾ در مقابل سید محمد محیط طباطبایی، طرح نادر را بزرگترین گامی می‌شمارد که در راه تقریب، تألیف و توحید برداشته شده است.⁽²⁾ شیخ محمد غزالی، عالم بلند آوازهٔ مصری در تجلیل از تلاش‌های پادشاه افشار در راه وحدت اسلامی می‌نگارد: "خداوند به سردار فارسی⁽³⁾ نادر شاه افشار پاداشی

در شعبان 1271 هـ.ق (آوریل 1855 م.)؛ حدود صد و اندی سال پس از مرگ نادر، توسط عالم بلند مرتبهٔ مکه، شهری که به دلیل جایگاه ویژهٔ آن در جهان اسلام، علمای مقیم آن از شأنیتی خاص خود در مقابل علمای قسطنطنیه برخوردار بودند، نمونهٔ بارزی از بجایی احتیاط و واهمهٔ این دولت، علیرغم برخورداری از عنوان خلافت، از تغییر و تبدیل سنن جافتادهٔ مذهبی امپراطوری است: "در آن سال، اخباری، که فقط تا حدودی مقرون به صحت بود، به شهرهای مقدس می‌رسید مبنی بر آنکه حکومت عثمانی در صدد تحقق بخشیدن به اصلاحاتی است که شامل انحراف‌های مهمی از سنت موجود است. مانند الغای بردگی سیاهان، اعطای حقوق مساوی به مسیحیان و رهایی زنان. بزرگ علمای مکه شخصی به نام شیخ جمال فتوایی صادر کرد و تمامی بدعتهای مطرح شده و شایع را محکوم کرد: "منع بردگی برخلاف شریعت است. به علاوه ... اجازه به زنان در برداشتن حجاب، دادن اختیار طلاق به زنان و اموری از این قبیل برخلاف شریعت اصیل الهی است... ترکها با چنین طرجهایی کافر شده‌اند و مهدورالدم بوده و بنده ساختن فرزندان ایشان جایز است." این فتوا با اعلام جهاد علیه عثمانیها و شورش علیه امریت آنها همراه گشت. تا ژوئن سال بعد این شورش سرکوب شد و حکومت سلطان اعلامیه‌ای صادر کرد و برای جلوگیری از جدایی‌طلبی سرزمینهای جنوبی امپراتوری عثمانی به اقداماتی دست زد. هنوز مسیحیان اجازهٔ ورود به شهرهای مقدس را نداشتند؛ در اعلامیهٔ عثمانی مبنی بر منع تجارت بردگان سیاه که در سال 1857 م. صادر شد حجاز استثنا شده بود. رهایی زنان شایعه‌ای بیش نبود و چنین موردی هرگز مورد نظر اصلاح طلبان ترک یا مشاوران اروپایی آنها نبود. مفتی اعظم استانبول در نامه‌ای که به "قاضی، مفتی، علما، شریفها، ائمه و وعاظ مکه" فرستاد کوشید تا این شایعات نادرست و عنادآمیز را خنثی کند. "به گوش ما رسیده و برای ما مسلم شده است که برخی از افراد لابلایی و دل باختة امتعةٔ این دنیا، اکاذیب شگفت‌آوری جعل نموده و اباطیل پوچی سرهم کرده‌اند که دولت فخیمة عثمانی - اعاذنالله - مرتکب اموری هم چون ممنوعیت معاملهٔ غلامان و کنیزان، منع اذان از مناره‌های مساجد، منع حجاب زنان و پوشش اعضای بدن، اعطای حق طلاق به زنان، درخواست کمک از غیر مسلمانان و اتخاذ آنها به عنوان دوستان و اولیا شده است. این ادعا جز اکاذیب افتراآمیز، چیزی بیش نیستند." بدون تردید ترکیب دقیق امور پوچ و شنیع با امور صرفاً غیر قابل پذیرش، تأثیر مطلوب خود را گذارد. "برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1378.

(۱) رجوع شود به حمید عنایت، همان، ص 77.

(۲) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال الدین اسد آبادی در بیداری مشرق زمین، مقدمه و ملحقات از سید هادی خسرو شاهی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، 1350، ص 92. و رجوع شود به همو، مقدمه بر کتاب اسلام آیین همبستگی، (مجموعه مقولات)، ترجمه و نگارش عبدالکریم بی آزار شیرازی، انتشارات بعثت، تهران، 1354، ص 19.

(۳) احتمالاً واژه "فرس" به معنای "ایرانی"، فارسی ترجمه شده است.

دهد که برای جمع کلمه و ایجاد همبستگی کوشید و در راه آن جهاد کرد."⁽¹⁾ یکی از پژوهشگران معاصر نیز طرح وحدت نادری را "نخستین حرکت پان اسلامیسم در جهت وحدت میان دو فرقهٔ اصلی اسلام در دوران جدید"⁽²⁾ ارزیابی می‌نماید. در نهایت همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، طرح نادر قطع نظر از میزان اعتبار ماهوی آن و انگیزه‌های مبدع طرح، در صراحت، شفافیت و ارائهٔ راهکارهایی کاربردی، در میان دیگر تلاش‌های تقریبی در تاریخ اسلام متمایز است⁽³⁾ و ولادت، زیست و مرگ این طرح، تجربهٔ تاریخی شایان تأملی در ناهمسان‌گراییها و پیشینهٔ تلاش‌های همسان‌گرایانه در جهان اسلام تا قرن سیزدهم هجری به شمار می‌آید. "از آن سال [سال مرگ نادرشاه؛ 1160 هـ.ق]⁽⁴⁾ تا نیمهٔ دوم قرن نوزدهم (سیزدهم هجری) که تجدد خواهی اسلامی در صحنه ظاهر شد، کوشش دیگری در راه آشتی انجام نگرفت - لاقبل کوششی که چه از نظر ابعاد سیاسی و چه از نظر عمق فکری با کار کبرویه و نادر قابل مقایسه باشد."⁽⁵⁾

(۱) محمد غزالی، نخستین گام در راه همبستگی، "اسلام آیین همبستگی"، ص 38.

(۲) صادق زیبا کلام، سنت و مدرنیته، ریشه یابی علل ناکارآمدی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار، انتشارات روزنه، تهران، بی تا، ص 176.

(۳) رجوع شود به رسول جعفریان، همان، دفتر اول، ص 18.

(۴) عبارت درون قلاب برگرفته از آخرین سطر پیش از متن است.

(۵) حمید عنایت، همان، ص 78.

سفید

بخش دوم

زمینه‌های طرح مسأله وحدت اسلامی در
ایران قاجاری و امپراطوری عثمانی

خواهد بود. پس برای رسیدن به این مقصود باید در میان ایران و دولت عثمانی نفاق افکند، تا همیشه در میانشان جنگ باشد. اگرچه اختلاف مذهب و عقیده که مردم شیعه با مردم سنی دارند از هر لشکر و سلاحی بیشتر کارگر است و برای تأمین مقصود ما و تسلط روسیه بر آنها بهترین وسیله است، با این همه بر شما واجب است همواره به هر وسیله که می‌توانید دوگانگی را در میانشان سخت‌تر کنید و نگذارید با هم هماهنگ شوند".⁽¹⁾

در این دوران، سرنوشت جهان اسلام در پایتخت‌های این دو کشور رقم می‌خورد.⁽²⁾ روشن است این پژوهش در خلال بررسی پهنانگر و کمابیش شتابناک، بر سر آن نیست که گزارش جامعی از رویدادها و تحولات این دو دولت و یا خلاصه فشرده‌ای از تاریخ قاجاریه و عثمانی ارائه دهد؛ بلکه به دنبال پس زمینه‌ها و زمینه‌های طرح مسئله وحدت اسلامی در این عصر و پی آمدهای آن دست از رویدادها و تحولاتی می‌باشد که در این مسیر مؤثر بوده است.

1 - وضعیت ایران عصر قاجار

1 - 1 - انحطاط کلی

اوج شکوه ایران در عصر صفوی - مهمترین و معمربترین سلسله حکومتگر در ایران پس از اسلام - دوران فرمانروایی شاه عباس اول (996 - 1038 هـ.ق / 1588 - 1629 م.) شناخته می‌شود و معمولاً آغاز انحطاط ایران صفوی نیز در این دوران جستجو می‌گردد.⁽³⁾ این انحطاط با سقوط اصفهان در دامن شورشیان قندهار آشکار گردید و فراگیر و پرشتاب تداوم یافت و جهان‌گشایی نادر شاه افشار و سامان دهی محدود کریم خان زند [1163 - 1193 هـ.ق / 1750 - 1779 م.] نیز نتوانست تأثیر جدی بر روند بی‌وقفه این زوال همه جانبه بگذارد. فاصله

زمینه‌های طرح مسأله وحدت اسلامی

در ایران قاجاری و امپراطوری عثمانی

برای تبیین فرایند تاریخی مسأله وحدت اسلامی در این دوران، ناگزیر از بررسی وضعیت ایران و عثمانی در آن عصر می‌باشیم، دو کشوری که برای دیر زمانی، مؤثرترین نقش را در توسعه و تعمیق ناهمسازگریهای جهان اسلام ایفا نمودند - سهم سنگینی از نابسامانیهای این جهان را می‌توان معلول آن شمرد - ناهمسازگریهایی که دشمنان اسلام، به هنگام ضعف در پناه آن امان جستند و به هنگام قدرت‌یابی، بر تداوم و تقویت آن تأکید ورزیدند. بخشی از وصیت نامه منسوب به پطر کبیر؛⁽¹⁾ تزاری که روسیه را به غرب راند، گوشه‌ای است از این تأکید "... دولت روسیه را وقتی می‌توان دولت واقعی گفت که پایتخت خود را به استانبول که کلید گنجهای آسیا و اروپاست ببرد. پس تا می‌توان باید کوشید که به شهر استانبول و اطراف آن دست بیاندازیم و کسی که استانبول و اطراف آن را در دست داشته باشد خداوند همه جهان

(۱) "در قرن گذشته [قرن نوزدهم میلادی. نگارنده] در میان اسناد سیاسی که در آن زمان بسار رواج داشته سند معمولی نیز انتشار داده‌اند که آن را "وصیت‌نامه پطر کبیر" وانمود کرده‌اند و مدعی شده‌اند که پطر اول امپراطور معروف روسیه در پایان زندگی، این سفارش‌نامه را برای جانشینان نوشته است، اما هیچ دلیل متقنی درباره این اسناد نیست و به همین جهت باید آن را ساختگی دانست. چون این سند در آغاز قرن نوزدهم میلادی انتشار یافته و پیش از آن ذکری از آن در جایی نکرده‌اند. پیداست که در همان زمان آن را ساخته‌اند و نزدیک صد سال پس از دوره سلطنت او که از 1682 تا 1725 میلادی پادشاهی کرده ساخته شده است، بیشتر بدان می‌ماند که این سند در همان دربار تزارهای روسیه ساخته باشند زیرا برنامه کامل و انعکاس دقیقی از نقشه جهان‌گیری و کشورستانی تزارهای روسیه در آن هست." سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، ج 2، چ 10، انتشارات بنیاد، تهران، 1376، ج 1، ص 318.

(۱) همان، صص 319 - 320.

(۲) سر هنری رالینسون (Henry Rawlinson)، سیاستمدار شرق شناس انگلیسی و وزیر مختار انگلستان در ایران (1276 - 1277 هـ.ق / 1859 - 1860 م.) درباره جایگاه این دو کشور در جهان اسلام این روزگار چنین می‌نویسد: "اسلامبول و تهران دو مرکز عمده حل و عقد مسایل سیاسی ممالک شرقی است. فضایی مهم در این دو مرکز فیصله می‌یابد." رجوع شود به محمود محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی، ج 4، 8، اقبال، تهران، 1361، ج 3، صص 911 - 912.

(۳) برای مثال، رجوع شود به سرپرسی سایکس، همان، ج 2، صص 300 - 301، و عبدالحسین زرین کوب، روزگاران، روزگاران دیگر از صفویه تا عصر حاضر، تهران: انتشارات سخن، 1375، صص 53 - 54.

میان فرو افتادن اصفهان و برآمدن طهران، در روایات اروپایی "عصر دوران انقلابات ایران" خوانده می‌شود و زرین کوب مناسبتر آن می‌داند که "عصر وحشت" خوانده شود⁽¹⁾ و در نهایت قاجارها وارث ایرانی ویران بودند و البته خود نیز در این ویرانی سهم داشتند. تفاوت میان ایران پیش و پس از عصر وحشت را می‌توان از خلال مقایسه میان گزارشها و سفرنامه‌های بیگانگان راجع به ایران دریافت. در گزارش احمد دری سفیر سلطان احمد سوم [1115 - 1143هـ.ق/ 1703 - 1730م.] به نزد شاه سلطان حسین صفوی (سفارت 1133-1134هـ.ق) که حدود یک سال پیش از سقوط اصفهان نگاشته شده است، ایرانی آباد ترسیم گردیده است:

"اما کشور ایران در اصل شصت منزل درازا و پنجاه منزل پهنا دارد. بسیار آباد است. هر دهکده‌اش سیصد خانوار یا پانصد خانوار یا هزار خانوار و گرمابه دارد. بعد از هر دو تا و سه تا دهکده شهرکی با چهارسو و بازار هست. و بعد از هر دو سه شهرک شهری بزرگ هست. چه در "شهرستان" و چه در شهرکها و دهکده‌هایشان، بازرگانان و کسبه و اصناف بسیاریند؛ اما کشاورز و برزگر کم است. از این رو جو و گندم و خواربار گران است و به زحمت می‌توان به دو برابر کشور ما خرید، اما رخت و لباس به آن نسبت ارزان است. بیشتر مردمش توانگرند و تنگدست اندک است."⁽²⁾ با وجود این، در بیشتر گزارشها و سفرنامه‌هایی که در عصر قاجار نگاشته شده است، شگفتی نویسنده‌گانشان از میزان فقر، نکبت، فساد، ویرانی و نابسامانی گسترده در ایران به چشم می‌خورد. وضعیت ایران پیش و پس از سقوط صفویه، نمونه برجسته‌ای است از فرودهای تمدنی - فرهنگی، پس از فرازهای آن، که مکرر در تاریخ ایران و جهان اسلام روی داده است: "ایران کشوری است که شاهد ظهور و سقوط علم و صنعت، گسترش شهرنشینی و رفاه عمومی در سطوحی بوده است که در اروپای قرون وسطی تصورناپذیر بود؛ هر چند که دوران شکوفایی آن به تدریج به کاهش جمعیت و فقر و قحطی می‌انجامید... تاریخ ایران می‌آموزد که پیشرفت تکنولوژیک و مادی، در هر جامعه‌ای، نه اجتناب‌ناپذیر است و نه بازگشت‌ناپذیر که این دومی عبرت‌انگیزتر است."⁽³⁾

به نظر می‌آید دولت قاجار چنانچه هم می‌خواست، نمی‌توانست روند این انحطاط و زوال بی‌وقفه را تغییر دهد؛ زیرا که قاجارها علاوه بر مشکلات مألوف سلسله‌های گذشته ایران، بی‌هیچ تمرینی، ناگزیر از تجربه دنیای جدید گردیدند که معادلات آن برای ایشان ناشناخته بود و بدین ترتیب می‌توان اوج دوران انحطاط و زوال ایران را در عصر قاجار مشاهده کرد. "روزگاری که چشم و همچشمی دولتهای استعمارگر انگلیس، روسیه تزاری و فرانسه بر سر کشورهای خاوری و اسلامی رو به اوج می‌گذاشت و ایران به حکم ویژگیهای اقتصادی، سیاسی و جغرافیایی‌اش در جرگه سرزمینهای بسیار با اهمیت قرار گرفت و خواه ناخواه به پهنه بازیهای سیاست جهانی گام گذاشت و عملاً بازیچه نقشه‌ها، تاکتیکها، استراتژیها و معامله‌های گسترش خواهانه عوامل جهانی استعمار گردید. ایران از نظر استراتژیکی و جغرافیایی مهم بود زیرا در همسایگی افغانان و عثمانیان و میان هند و انگلیس و دیگر کشورهای فزون خواه، که چشم طمع به هند دوخته بودند و می‌خواستند آن را از چنگ رقیب انگلیسی خویش درآورند، قرار داشت. از نظر سیاسی و اقتصادی اهمیت داشت زیرا ایران در هر دو زمینه ناتوان و واپس مانده بود و خود به‌خود ناچار بود آماج برنامه‌های رویه استعماری و استثماری تمدن غرب گردد. یورشهای پی در پی بیگانگان بر ایران و جنگهای گوناگون درون مرزی و بارها گسترش بیماریهای واگیردار مانند وبا و طاعون در درازای سده 12 / 18 ایران را در زمینه اقتصادی و نیروی انسانی بسیار ناتوان ساخته بود. در دهه‌های پایانی همان سده و نخستین دهه سده 19 فشارهای سیاسی و اقتصادی زاینده استعمار غرب نیز بر دشواریهای درون مرزی ایران افزود."⁽¹⁾ در تقسیم‌بندیهای قراردادی ادوار تاریخی، معمولاً عصر جدید ایران، یا تاریخ معاصر ایران در دوران قاجاریه، آغاز می‌گردد.⁽²⁾

(۱) عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، چ 3، امیرکبیر، تهران، 1378، صص 231 - 232.

(۲) "عصر جدید با رژیم قاجار شروع شد.... (ایرا ماروین لاپیدوس، همان، ص 37). "نخستین تاریخ مهم ایران معاصر را بایستی سال 1813 [1228 هجری] دانست... (پیتر آوری، تاریخ معاصر ایران، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، چ 3، ص 5، مؤسسه انتشارات عطائی، تهران، 1379، ج 1) (از تأسیس تا انقراض قاجاریه، ص 56). جواد شیخ الاسلامی می‌گوید: "... از نظر من تاریخ معاصر ایران از سلسله قاجار شروع میشود و می‌کشد تا پایان همین زمان خودمان". چنگیز پهلوان (گردآورنده)، علت توجه عمومی به تاریخ معاصر چیست، گفتگویی با منصوره اتحادیه، ایرج افشار، عباس زریاب خویی، علی اکبر سعیدی سیرجانی و جواد شیخ الاسلامی، "کتاب

(۱) عبدالحسین زرین کوب، همان، ص 95.

(۲) محمد امین ریاحی، سفارت نامه‌های ایران، گزارش مسافرت و مأموریت سفیران عثمانی در ایران، انتشارات توس، تهران، 1368، صص 93 - 94.

(۳) محمد علی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چ 6، نشر مرکز، تهران، 1377، ص 61.

قاجاریه برخلاف ادعای انتساب به زاد و رود طایفه چنگیز خان، برای اشتراک در هویت اگرچه وحشت زای ولی پرهیبت جهانگشای مغول (مشابه دعوی تبار مغولی تیمور)⁽¹⁾ از ترکان غربی و ظاهراً از خویشاوندان طوایف بیات بودند⁽²⁾ و "این قدر معلوم است که اولین بار نام آنها در عهد ترکمانان آق‌قویونلو در تاریخ آمده است"⁽³⁾ و با نهضت صفویه است که نقش آفرینی‌های ایشان در تاریخ ایران آغاز می‌گردد.⁽⁴⁾ قاجارها همراه با افشارها و بیاتها از طوایف بزرگ و اصلی قزلباشها به شمار می‌آمدند⁽⁵⁾ که شیوخ صفوی با تکیه بر ایشان طرح سلطنت خود را در انداختند. از هم پاشیدگی سلسله صفوی، بلندپروازی رؤسای ایل قاجار را مانند دیگر طوایف متنفذ برانگیخت تا نهایت پس از کشاکش طولانی با افشاریه و زندیه، آقا محمد خان قاجار (1193 - 1212 هـ.ق / 1779 - 1797 م.) توانست به خواسته‌های دیرین ایل خود که آرزوی نهفته تمامی ایلات قدرتمند در تاریخ ایران بوده است، جامه عمل بپوشاند و سلطنت قاجاریه را که پس از صفویه معمرترین سلسله پادشاهی ایران پس از اسلام است، در سال 1193 هجری / 1779 میلادی بنیان نهاد. بنیان گذار سلسله قاجار "که خود را وارث تاج و تخت صفویان می‌دانست و سودای حکومت بر ایران عصر صفوی را در سر می‌پروراند"⁽⁶⁾، اگرچه همانند کریم خان زند - در ابتدای کار - مشروعیت حاکمیت خود را از شاه خوانده‌ای صفوی اخذ

نمای ایران - مجموعه مقالات"، نشر نو، تهران، 1366، ص 236). منصوره اتحادیه نیز چنین اعتقاد دارد: "در مورد مبدأ تاریخ من فکر می‌کنم و کاملاً موافق هستم که مبدأ تاریخ معاصر را باید همان تأسیس سلطنت قاجار گذاشت..." (همان، ص 243). عباس زریاب خوبی، همچنین می‌گوید: "... بنده هم تاریخ معاصر را از همان قاجار میدانم و مقارن می‌دانم با تاریخ انقلاب کبیر قرانسه..." (همان، ص 246). "با ورود مؤسسات تمدنی جدید و اشکال تجدد و ایدئولوژیهای غربی که به فروپاشی ساختار اقتصادی - اجتماعی جامعه سنتی ما منجر شد، تاریخ ایران معاصر شکل می‌گیرد". (سهراب رزاقی، همان، ص 162).

(۱) رجوع شود به سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، ج 1، صص 22 - 23. و عبدالحسین زرین کوب، همان، صص 138 - 139.

(۲) رجوع شود به سعید نفیسی، همان، ج 1، صص 16 و 25 - 28.

(۳) عبدالحسین زرین کوب، همان، ص 139.

(۴) رجوع شود به سعید نفیسی، همان، ج 1، ص 26. و ناصر تکمیل همایون، ایل قاجار در اتحادیه قزلباش، "تاریخ معاصر ایران - کتاب چهارم"، مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، تهران، 1371، صص 13، 20 - 21.

(۵) رجوع شود به سعید نفیسی، ص 27.

(۶) علی رضا شجاعی‌زند، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی ایران، بررسی جامعه شناختی مناسبات دین و دولت در ایران اسلامی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، تهران، 1376، ص 178.

نمی‌کرد،⁽¹⁾ و لیکن همچون نادر شاه افشار به انکار میراث صفویه نپرداخته و با به‌کمر بستن شمشیر شاه اسماعیل صفوی بر پیوند میان حاکمیت قاجار و دودمان و ارزشهای صفوی به ویژه مذهب شیعه که "ملاط ایران نوین به شمار می‌رود"⁽²⁾ تأکید ورزید.⁽³⁾ لیکن "رژیم جدید هیچ گاه به فضای مشروعیتی که حاکمیت صفویه را الهام می‌بخشید دست نیافت و هرگز موفق به تثبیت کامل سلطه خود نشد. قدرت واقعی محلی در دست سران قبایل، صاحب منصبان و مالکان باقی ماند؛ در حالی که قاجارها با بهره‌گیری از رقابتهای رؤسای کوچکتر، حکومت مطلقه خویش را حفظ می‌کردند"⁽⁴⁾. قاجاریه با اینکه در ترویج و تظاهر به شعائر مذهبی شیعی، به ویژه جنبه‌های ظاهری آن، کمابیش چیزی از صفویه کم نگذاشت، نتوانست همانند صفویان از پشتوانه مشروعیت مذهبی مابهداری بهره‌مند شود. بی تردید عدم سیادت ایشان در زمره دلایلی است که برای این بی‌بهره‌گی می‌توان برشمرد؛ "... دولت قاجار از نیمه حقانیتی که دولت صفوی برخوردار بود - زیرا صفویان خود را از نسل امامان می‌دانستند. - محروم ماند..."⁽⁵⁾ - لیکن آنچه نه تنها مشروعیت (اعم از مذهبی و غیر مذهبی) بلکه اعتبار دولت قاجار را در درون و بیرون از مرزهای ایران مخدوش نمود، درماندگی این دولت در برقراری رفاه، امنیت و عدالت نسبی در داخل کشور، مقابله با تجاوزات و زیاده‌طلبیهای قدرتهای اروپایی، و بهره برداری مناسب از دست آوردهای فرهنگ و تمدن غرب بود. ایرماروین

(۱) رجوع شود به رضا شعبانی، تاریخ تحولات سیاسی - اجتماعی ایران در دوره‌های افشاریه و زندیه، ص 125. و عبدالحسین زرین کوب، همان، ص 125. و یحیی آرین پور، از صبا تا نیما (تاریخ 150 سال ادب فارسی)، ج 2، ص 6، انتشارات زوار، 1375، ج 1، ص 2.

(۲) ژان پیردیگار، برنارد هورکاد و یان ریشار، ایران در قرن بیستم، بررسی اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در یک صد سال اخیر، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، نشر البرز، تهران، 1377، ص 5.

(۳) "... و شمشیری را که از سر قبر شاه اسماعیل صفوی مؤسس سلسله صفوی آورده بودند بر کمر بست و بدین وسیله خود را جانشین صفویه و پادشاه واقعی و پیشوای مذهب شیعه قرار داد." سعید نفیسی، همان، ج 1، ص 68. "... پذیرفت که شمشیر شاهانه‌ای را که وقف مقبره مؤسس سلسله صفوی شده بود به کمر بندد و ضمن این کار عهد کرد که آن سلاح مقدس را در دفاع و حمایت شیعه بکار برد، این امر تلویحاً به مفهوم تجدید و اعلان مذهب شیعه توسط سلطان جدید بود." حامد الگار، دین و دولت در ایران، نقش علماء در دوره قاجار، صص 58 - 59.

(۴) ایرا ماروین لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی؛ قرون نوزدهم و بیستم، ترجمه محسن مدیرشانه چی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، 1376، ص 38.

(۵) حامد الگار، همان، ص 32.

لاپیدوس در توصیفی تأسف برانگیز، وضعیت ایران قاجاری یا به تعبیر عبدالحسین زرین کوب "سالهای بر بادرفته تاریخ"^(۱) را چنین تشریح می‌نماید: "عصر جدید بارژیم قاجار شروع شد. قاجارها پس از یک دوره هرج و مرج و نزاعهای قبیله‌ای بر سر به دست گرفتن زمام دولت ایران، به قدرت رسیدند و رژیم آنها هیچ گاه منسجم نبود. ارتش آنان عبارت بود از گروه کوچک محافظان شخصی متشکل از افراد ترکمن و غلامان گرجی. تشکیلات اداری و اجرایی مرکزی نیز شامل حکومتی درباری بود که برای اخذ شایسته مالیات کشور توان چندانی نداشت. ولایت‌هایی که بر آن حکومت می‌راندند، به بخشهای قبیله‌ای، قومی و محلی بی‌شماری تقسیم شده بود که هر یک سرپرستی و ریاستی خاص خود داشت و خانها و ایلخانها هم بر قبایل خویش حکومت می‌کردند."^(۲)

نمی‌توان نقصان و یا گاه فقدان رفاه، امنیت و عدالت در ایران عصر قاجار را طبق معیارها و درک امروزی، مختص این دوره از تاریخ ایران و یا حتی تاریخ ایران شمرد و می‌توان پذیرفت که "به‌طور کلی فقدان ضوابط قانونی - یعنی خودکامگی قدرت در همه سطوح - جای چندانی برای امنیت و آینده‌نگری شخصی نمی‌گذاشته است؛ چه رسد به امنیت و آینده‌نگری سیاسی، اقتصادی یا مالی. تمامی سیر تاریخ ایران و وقایع نامه‌های جامانده ایرانی، پر است از شرح زندگی ناامن و مخاطره‌آمیز افراد این جامعه..."^(۳) و باز می‌توان پذیرفت که "ناپیوستگیهای مکرر و اساسی در تاریخ ایران"^(۴) و به عبارتی دیگر "فقدان تداوم"^(۵) زمینه رشد مناسب اجتماعی، اقتصادی، علمی و فنی پایدار و فزاینده را از ایران سلب کرده بود^(۶) و "از این جهت می‌توان ایران را جامعه کوتاه مدت توصیف کرد در قیاس با جامعه بلند مدت اروپایی. تاریخ دیرینه ایران و نهادها و طبقات اجتماعیش بیشتر به زنجیره‌ای از کامیابیهای کوتاه مدت می‌ماند تا به انباشتی مداوم"^(۷).

(۱) عبدالحسین زرین کوب، همان، ص 138.

(۲) ایراماروین لاپیدوس، همان، صص 37 - 38.

(۳) محمد علی همایون کاتوزیان، همان، ص 62.

(۴) همو، دولت و جامعه در ایران، انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، تهران، 1375، ص 13.

(۵) همان جا.

(۶) رجوع شود به همان مأخذ، صص 13 - 14.

(۷) همان، ص 14.

این "فقدان تداوم" و فقدان تمرکز دیوان سالاری جا افتاده در ایران، نه تنها در مقایسه با تاریخ غرب، بلکه حتی در قیاس میان امپراطوری صفویه که مهمترین سلسله حکومتگر ایران اسلامی است، با امپراطوری عثمانی نیز به چشم می‌خورد: "... از تفاوت‌های بارز میان دو نظام صفوی و عثمانی تمرکز بوروکراسی اداری و مالی چشمگیرتر ترکان عثمانی بود نسبت به نظام قبیله‌ای و عشیره‌ای جا افتاده در گوشه و کنار ایران که از شکل‌گیری یک قدرت متمرکز مؤثر و تداوم بلند مدت آن جلوگیری می‌کرد"^(۱). لیکن تنزل چشمگیر وضعیت اجتماعی، اقتصادی، علمی و فرهنگی ایران در عصر قاجار، حتی طبق معیارهای متعارف تاریخ ایران، گویای نابسامانی‌هایی جدا از آنچه به ساختار حاکمیت‌های ایرانی برمی‌گردد، می‌بود. دولت قاجار با وجود درماندگی در سامان داخلی و دفاع از صیانت و استقلال کشور، دولتی غیر مستعجل بود. می‌توان گفت عامل اصلی در ایجاد این نابسامانیهای نادر و همین‌طور بقای قاجارها، بیش از هر چیز (و از آن جمله بی‌لیاقتیهای کم نظیر بسیاری از زمامداران دولت قاجار) برجسته‌ترین و مهمترین وجه تمایز ایران عصر قاجار با ادوار پیش از آن یعنی حضور و نفوذ غرب در شرق، جهان اسلام و ایران، و تبعات این هیمنه غربی و به عبارت دیگر، معادلات جدید و جهانی بود. البته بی‌تردید این به معنای کاستن از مسئولیت دولت قاجار در آشفتگیها و نابسامانیهای ایران این عصر نمی‌باشد - همان‌گونه که نمی‌بایست در میزان مسئولیت این دولت در قبال این وضعیت مبالغه نمود. ناتوانی دولت قاجار در حفظ مرزها و صیانت و استقلال کشور در تجزیه و جدایی قلمروهای وسیع، مهم و آباد ایران در قفقاز، آسیای مرکزی، سرزمین افغانستان و بلوچستان و از دست دادن حقوق ایران در دریای خزر و مخدوش گردیدن حق حاکمیت ایران در پاره‌ای از جزایر خلیج فارس و..... و اعطای حق قضاوت کنسولی (کاپیتولاسیون) به بیگانگان و حتی اتباع ایرانی در خدمت ایشان و اعطای انواع امتیازهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی به قدرتهای غربی و اخذ دیون بیهوده و پر وبال کاملاً مشهود است. وضعیت ایران در این دوران حتی در چشم بیگانگان ترحم‌انگیز می‌نماید.^(۲) توصیفات ذیل از دو مصدر غربی از برهه‌هایی از تاریخ قاجاریه، قابل تعمیم بر غالب عصر ایران قاجاری است؛ توصیف نخست:

(۱) حاتم قادری، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها(سمت)، تهران، 1378، ص 205.

(۲) رجوع شود به ریچارد کاتم، همان، ص 2.

"انگلیس در شرق و روس در شمال نمی‌گذارند ترقیاتی در این کشور بشود و آزادی را از وی سلب می‌دارند. انتریکها و دسایس زمان فتحعلی شاه هم اکنون در دربار محمد شاه وجود دارد. تضعیف قدرت ایران، تنها و بی‌یار گذاشتن و نابودی آن، منظور اصلی آنهاست و می‌خواهند بر دولت معظم و مشهور آسیا چیره شوند و آن را مضمحل سازند. تمام کوشش آنها تقسیم ایران بین خود می‌باشد. در تهران آن چنان رلی بازی می‌کنند که با دسایس کورکورانه، تهدیدات، طلا و مستمریها، تاج شاه عباس و نادر شاه را به تصرف آورند و پنجه را مانند عقابان که بخواهند شکاری به دست آورند، به سوی این تیره بخت دراز کرده، سعی دارند آنان را ریشه‌کن نمایند، ... طلای بریتانیا عاید اشخاص بانفوذی می‌شد که ثروت را بهتر و بیشتر از میهن دوست می‌دارند. از این رو تحت نفوذ انگلیس درآمده، کمر به خدمتش بسته‌اند؛ پیوسته شورش برپا کرده جز ضرر کار دیگری ندارند."⁽¹⁾ دیگر توصیف:

"تردیدی نیست که روسها قصد دارند ایران را ببلعند و به همین جهت از هر نوع اقدامی که باعث تقویت ایران و اجرای نقشه‌ای که اهداف آنها را دشوار کند، جلوگیری می‌نمایند. دیپلماسی روسها در ایران با تمام وسایلی که در اختیار دارند، برای رسیدن به هدف اصلی خود، به شدت تبلیغ می‌کنند و گاهی به تهدید و زور و زمانی به تطمیع، محبت و خوش رویی متوسل می‌شوند و در هر دو حالت از پول خرج کردن خودداری نمی‌کنند و آشکار و پنهان رشوه و باج می‌دهند و ضمناً تهدید و تطمیع هم می‌نمایند. سیاست کلی آنها به این ترتیب است که می‌خواهند تا حد امکان ایران را ضعیف کنند و گلوی این کشور را آن قدر فشار دهند که تاب و توان خود را ازدست داده و در دامان آنها سقوط کند. در رقابت روس و انگلیس، همان اندازه که انگلیسی‌ها خود را محق در استیلای بر هندوستان می‌بینند، روسها هم خود را دارای همان حق برای پیشرفت به طرف هند و غلبه بر آن کشور می‌دانند و هر دوی آنها در آسیا دولتهای متجاوز و سودجو محسوب می‌شوند."⁽²⁾ شکایت از فرود و فرومانی ایران در عصر قاجار و نقش استعمار غرب در پدیداری این وضعیت را میرزا محمد صادق ادیب الممالک فراهانی (متوفی 1335 هـ.ق/ 1917 م.) شاعر فرهیخته این عصر که در میان گرایش‌های متنوع

سیاسی وی، تمایلات اتحاد اسلام یا پان اسلامی نیز به چشم می‌آید،⁽¹⁾ چنین بیان می‌دارد:

"... ای رسول هاشمی بردار سر اسلام را بین نالد از عیسی ز سویی و ز حواریون ز یک سو بر هلاک شیعه آل محمد گشته جازم و ز پس نسخ کتاب ما فراز آرد کتائب دوست از راهی به کین ما و دشمن از طریقی باد از جای خرابم می‌کند باران ز جایی گر فشانم زنده رود از دیده جا دارد که دارم گردمان دیواری از بدبختی و غفلت کشیده ترسم، ای ایرانیان، تورانیان را قسمت افتد بیستون از یک طرف نالد دل فرهاد یک جا ای امیری⁽²⁾ بر دو چیز امیدواری منحصر شد

نالد از عیسی ز سویی و ز حواریون ز یک سو
لشگر لوقا ز سویی امت شمعون ز یک سو
سفر یوحنا ز سویی صحف انگلیون ز یک سو
پطر یک سو در کمین ما و ناپلئون ز یک سو
کنت از سویی کبابم می‌کند بارون ز یک سو...
غمصه اهواز از سویی غم کارون ز یک سو
فقر بی‌پایان ز سویی قرض سی میلیون ز یک سو
تخت کیخسرو ز سویی تاج افریدون ز یک سو
تخت شیرین یک طرف غلند سم گلگون ز یک سو...
همت ملت ز سویی، رحمت بیچون ز یک سو"⁽³⁾

شعر فوق، یادآور پاره‌ای از سروده‌های محمد نامق کمال⁽⁴⁾ (متوفی 1306 هـ.ق/ 1888 م.) و محمد عاکف ارسوی (متوفی 1355 هـ.ق/ 1936 م.) دو اندیشمند و شاعر بلند آوازه عثمانی - که در زمره رجال اتحاد اسلام در سده سیزدهم و چهاردهم هجری به شمار می‌آیند - در شکایت از وضعیت امپراطوری عثمانی و جهان اسلام در این دوران است. امپراطوری عثمانی نیز در این عصر همان‌گونه که خواهیم دید، در وضعیتی مشابه ایران به سر می‌برد؛ جز آنکه از رمق، توان، و وجاهتی بیش از ایران قاجاری برخوردار است. برای این تفاوت، دلایل متعدد ساختاری، عارضی و بین‌المللی می‌توان جست و یکی از مهم‌ترین دلایل عارضی آن در عصر قاجار، تباهی و فساد بیشتر حاکمیت و آگاهی و درک کمتر آن از زمانه خویش به نسبت امپراطوری عثمانی است. رشد وسیع تجارت جهانی، عوامل سنتی داخلی، ضعف اساسی اداره اقتصادی، نظام پدرشاهی و

(۱) پس از این نیز، از این شاعر، سروده‌هایی آورده خواهد شد.

(۲) تخلص شاعر.

(۳) میرزا محمد صادق امیری ادیب الممالک فراهانی قائم مقامی، دیوان کامل، به تصحیح، حواشی و اهتمام وحید دستگردی، کتاب فروشی فروغی، تهران، بی‌تا، صص 443 - 444.

(۴) به این شخصیت در قسمتهای دیگران این پژوهش پرداخته خواهد شد.

(۱) اوژن فلاندن، سفرنامه به ایران، ترجمه حسین نورصادقی، چ 3، اشراقی، تهران، 2536، ص 166.

(۲) س.ج.و. بنجامین، ایران و ایرانیان، ترجمه محمد حسین کردبچه، جاویدان، تهران، 1363، ص 354.

فردی و دسیسه‌ها و ترفندهای قدرتهای استعماری غرب، ایران سده سیزدهم هجری/نوزدهم میلادی را به سوی ورشکستگی اقتصادی و در نهایت به وابستگی خارجی سوق داد. در سر تا سر این دوره ایران نه فقط با مرکزیت امپراطوری عثمانی، بلکه حتی با مصر که ولایت تابع قسطنطنیه بود، نیز شدیداً تفاوت داشت. ایران نسبت به آنها از جمعیت کمتری برخوردار بود و حاکمیت قاجار نمی‌توانست اراده خود را بر اتباع متمرده خصوصاً عشایر تحمیل نماید.⁽¹⁾ نیروهای نظامی بسیار ضعیف بود، تشکیلات اداری کارایی نداشت، نظام مالی بسیار فرسوده و کهنه بود و تلاشهای اصلاح طلبان درون حاکمیت در مقایسه با دست آوردهای همانند‌های ایشان در اسلامبول و قاهره از توفیق کمتری برخوردار بود؛⁽²⁾ "در دوران قاجاریه که سلسله‌ای ترک زبان با ریشه‌ای صحرانوردی بود و پادشاهان آن شکارهای شاهانه در کوههای البرز را به اقامت در تهران پایتخت جدیدشان ترجیح می‌دادند، ایران به دور از انقلاب صنعتی و ارتباطات

(۱) پیر آمده ژوبر (متوفی 1847 م.) شرق شناس و دیپلمات فرانسوی، جمعیت ایران را در عهد فتحعلی شاه قاجار (1212 - 1250 هـ/ق / 1797 - 1834 م.) بین 6 تا 7 میلیون برآورد کرده است: "با مذاقه و بررسی ماهیت آب و هوا و خاک ایران و همچنین تأییراتی که ستمگریها و اغتشاشات نیمه دائمی بر روی تقلیل جمعیت ایران داشته و ساکنین کشوری چنین وسیع را به شش یا هفت میلیون تقلیل داده است." (پ. آمده ژوبر، مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود مصاحب، کتاب فروشی چهر با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تبریز، 1347، همان، ص 289). در میان برآوردهای بیگانگان از شمار نفوس ایران در دوران طولانی سلطنت ناصرالدین شاه (1264 - 1313 هـ/ق / 1848 - 1896 م.)، ارقام ده میلیون (1267 هـ/ق)، پنج میلیون (1284 هـ/ق)، شش تا هفت میلیون (1289 هـ/ق) و حتی چهار میلیون (در همان سال؛ 1289 هـ/ق)، نوشته شده است. و آورده شده است که قحطی 1287 - 1288 هـ/ق، نزدیک به دو میلیون از جمعیت ایران را به کام مرگ فرو برد. (رجوع شود به فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، ج 2، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 2536، صص 120 - 121). محمد علی همایون کاتوزیان نیز احتمال می‌دهد که جمعیت ایران در این دوران از شش تا هفت میلیون در آغاز سده سیزدهم هجری تا نزدیک به هشت تا نه میلیون در اواخر آن سده بوده است، و بیشتر افزایش جمعیت را مربوط به دهه‌های آخر قرن سیزدهم می‌داند. (رجوع شود به محمد علی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ص 75). شایان ذکر است جمعیت امپراطوری عثمانی در سده سیزدهم هجری حدود سی و پنج میلیون نفر برآورد می‌شود؛ تعداد مسلمانان حدود بیست و یک میلیون، که از آن میان قریب دوازده میلیون ترک و باقی از دیگر اقوام چون عربها و اکراد و..... بوده و حدود چهارده میلیون نیز اقوام مختلف مسیحی بوده‌اند. (رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، ج 3، انتشارات ستوده، تبریز، ج 3، ص 53).

(۲) رجوع شود به چارلز عیسوی، تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند، نشر گسترده، تهران، 1362، ص 22.

در خواب به سر می‌برد و از اندیشه‌های جدیدی که در آن هنگام قاهره، استانبول و بمبئی را به جنب و جوش انداخته بود، به کلی به کنار بود.⁽¹⁾ و بدیهی است که این خواب برای ایرانیان کابوس‌زا بود؛ "ایران حتی در مقایسه با مصر و مراکز شهری ترکیه سخت فقیر بود. این فقر عمومی قاعدتاً در توانایی مالی قدرت مرکزی و مقداری که می‌توانسته به مصرف مخارج خود نیز برساند، تأثیر می‌گذاشته است."⁽²⁾

ناصرالدین شاه (1264 - 1313 هـ/ق / 1848 - 1896 م.) که نیم سده بر ایران فرمان راند و در دوران فرمانرواییش آرامش نسبی در مملکت برقرار بود و تجارت رونق بیشتری پیدا کرد،⁽³⁾ در سفر به عراق (1287 هـ/ق) به چشم خود دید که در نتیجه اصلاحات مدحت پاشا رجل اصلاح طلب عثمانی⁽⁴⁾ که در آن هنگام والی عراق بود، "عایدات عثمانی را از همان یک ایالت به پایه مالیات کل ایران رسانیده، تنظیمات لشکری و کشوری جدید برپا ساخته، با تأسیس نیروی بحری نفوذ عثمانی را در جهت خلیج فارس گسترده و حتی بر آن بود که جزایر بحرین را به تصرف آورد - اندیشه‌ای که بر ایران سخت گران بود."⁽⁵⁾ و در روزنامه فارسی زبان "زوار" که برای زوار ایرانی زائر عتبات و ایرانیان مقیم عراق منتشر می‌نمود، "بر نظام حکومت ایران و عقب‌ماندگی آن، انتقادهای نیشدار طعن‌آلود می‌نوشت."⁽⁶⁾

فؤاد پاشا، صدر اعظم تجدد خواه عثمانی در عصر تنظیمات،⁽⁷⁾ یا هر دیگری،⁽⁸⁾ در وصیت

(۱) جان پیر دیگر، برنارد هورکاد و یان ریشار، همان، ص 2.

(۲) محمد علی همایون کاتوزیان، همان، ص 75.

(۳) چنگیز پهلوان، همان، ص 247.

(۴) به این شخصیت در قسمتهای دیگر این پژوهش اشاره خواهد شد.

(۵) فریدون آدمیت، همان، صص 123 - 124.

(۶) همان، ص 124.

(۷) به این شخصیت در قسمتهای دیگر این پژوهش پرداخته خواهد شد.

(۸) در صحت انتساب این وصیت نامه به فؤاد پاشا، که پس از مرگ وی انتشار یافت، و همچنین وصیت نامه منسوب به عالی پاشا، دیگر صدر اعظم عثمانی (به این شخصیت نیز در قسمتهای دیگر این پژوهش پرداخته خواهد شد)، که آن نیز پس از مرگ وی منتشر گردید، تردیدهای جدی وجود دارد. پاره‌ای این هر دو وصیت نامه را مجعول و ساخته پرداخته میرزا ملکم خان مشهور (متوفی 1326 هـ/ق)، کارگزار اصلاح طلب و نظریه پرداز زیرک و نه چندان نزیه و خوش نام عصر قاجار دانسته‌اند. ملکم خود، ادعا نموده که متن اصلی وصیت نامه فؤاد پاشا را ابتدا او به زبان فرانسه تهیه کرده است. (رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 1، صص 208 - 211). شایان توجه است که این سه تن در زمره پیشگامان و رهبران فراماسونری در جهان اسلام به شمار می‌آیند.

نامه‌ای که برای سلطان عبدالعزیز (1277 - 1293 هـ.ق / 1861 - 1876 م.) نگاشته است، و ترجمه آن را ناصرالدین شاه قاجار نیز خوانده است،⁽¹⁾ درباره ایران قاجاری چنین می‌نگارد: "اما درباره ایران. این دولت به واسطه "تعصب مذهب تشیع" مواره با دشمنان ما همداستان و خواهان فتوحات روسیه بود و امروز "سلطنت شاه ایران بالکلیه تابع اراده تاجدار پطرزبورگ است"⁽²⁾... این دولت ضعیفه نادان که در هر جا و نزد هر کس از درجه اعتبار و حرمت افتاده، جسارت ندارد که نسبت به ما دست تعرضی دراز کند... از یمن بخت مساعد ما دولت عثمانیه در مقابل این دولت نادان، علاوه بر استطاعت‌های صوریه، مالک استطاعت‌های معنویه نیز هست. از یک طرف سلطنت این صفحه که زیر بار دیسپوتیزم⁽³⁾ بربری خصلت به سر می‌برد، مدعیان بی‌شمار موجود، و پیوسته طالب فتنه انگیزی می‌باشند". از طرف دیگر چهار جانب آن ملک، مسکون به ایلات تبه کار است. و به "همین کیفیت دولت عثمانیه می‌تواند ایران را در سکوت و خاموشی نگه دارد". شرح این "مسأله مرکبه" را بعد از من عالی پاشا⁽⁴⁾ بیان خواهد کرد.⁽⁵⁾ فریدون آدمیت، پژوهشگر معاصر بر این باور است که فؤاد پاشا در این اظهارات تندوتیز "تنها در جنبه سیاسی روابط ایران و عثمانی انصاف را زیر پانهاده و گر نه آنچه در بی‌اعتباری و بی‌حرمتی دولت گفته و یا در نکوهش "دیسپوتیزم بربری خصلت" آورده، سخن به راستی رانده است."⁽⁶⁾

بی‌تردید عقب ماندگی ایران قاجاری از امپراطوری عثمانی از چشم زمامداران اروپایی پنهان نبود. بیسمارک،⁽⁷⁾ صدر اعظم نامدار و مقتدر آلمان که ناصرالدین شاه در سفر اول خود به اروپا در سال 1290 هجری با وی دیدار کرده بود، در پیامی بسیار مهم که طی گزارش محرمانه میرزا

(۱) رجوع شود به فریدون آدمیت، همان، ص 92.

(۲) این عبارت یادآور نظر اورشل فرانسوی است که در کتاب خود به نام "قفقازیه و ایران" سلطان حقیقی ایران را نه آن پادشاهی که درارک تهران زندگی می‌کند، بلکه آن دیپلماسی می‌داند که در حوالی ارک، نزدیک بازار منزل دارد، یعنی وزیر مختار دولت تزاری روسیه. رجوع شود به ابراهیم تیموری، عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران، ج 4، اقبال، تهران، 1363، ص 240.

(۳) Despotisme: استبداد، خودکامگی.

(۴) دیگر صدر اعظم تجددطلب عثمانی در عصر تنظیمات، این پژوهش در قسمتهای دیگر، به وی خواهد پرداخت.

(۵) فریدون آدمیت، همان، صص 90 - 91.

(۶) همان مأخذ، ص 92.

(۷) Bismarck. وی از بنیان‌گذاران وحدت آلمان به‌شمار می‌آید.

محسن خان معین‌الملک، سفیر فوق العاده ایران در صفر 1303 هجری برای پادشاه قاجار ارسال می‌گردد، به گونه‌ای مشفقانه و با عباراتی مؤدب، به این عقب ماندگی اشارت می‌نماید و لزوم تأسی به اصلاحات انجام گرفته در امپراطوری عثمانی را به صراحت گوشزد می‌کند:

"اعلیحضرت... از دوستی آلمان مطمئن باشند که در مقام ضرورت از مداخله و اقدامات دوستانه مضایقه نخواهد کرد. ولی در مقام خیرخواهی به شما می‌گویم که به حمایت و معاونت دیگران نباید خاطر جمع شده، آسوده نشست؛ زیرا پولیتیک دول مستقیم و لایتغیر نیست و به جزئی چیزی تغییر می‌کند. باید هر دولتی در فکر استقلال خود باشد و استقلال خود را از دیگران نخواهد. محرک چرخ پولیتیک دول، امروز افکار عمومی است؛ هیچ دولتی برخلاف میل و افکار ملت خود به کاری اقدام نمی‌تواند بکند. پس باید کاری کرد که افکار عامه را متوجه و مساعد به خود کرد. و آن هم نمی‌شود، مگر به اقدامات صمیمی و غیرت و همت در اصلاحات داخلی و داخل شدن به طریق تمدنی که امروز لازم ملزوم بقاء و استقلال دول و ملل است. باید افکار عامه را به خود "انترسه" کرد و اعتماد نباید نمود مگر به قوت خود... حمایت و اعانت بر زندگان می‌شود، نه بر مردگان. چیزی که افکار عامه را در اروپا و در این سامان متوجه دولت عثمانی کرده است، غیرتی است که با وجود غوایل کثیره و موانع متعدده، در ازدیاد و تکمیل مالیه و حربیه خود به کار می‌برند - به طوری که امروز استعداد حربیه ترکها در پولیتیک عمومی و مسأله شرقیه، وزن عظیم دارد. این است که همه با ایشان راه مدارا پیش گرفته، و هریک از دول رقیب در جلب ایشان به طرف خود، اهتمام و بر دیگری سبقت می‌کند. قوه مالیه و ترتیبات اداره عسکریه ایران به درجه مطلوبه نیست؛ نواقص زیاد دارد. ولی استعداد هر نوع اصلاح، و ادوات آن در ایران موجود است. اعلیحضرت... باید به اصلاح این دو اداره، و اصلاح راههای مملکت و رفع موانع تجارت - بدون فوت فرصت همت نمایند. حرکت و [-] امروز بابرک و بخار است و این حکم لمن غلب وضع مارا می‌بینید که با وجود اطمینان از صلح، اوضاع حربیه ما مثل ایام جنگ است... بهترین وسیله حفظ مصالحه و دوام صلح، حاضر جنگ بودن است. مایه بزرگ قوت و مکنت یک دولت، در محفوظ بودن اداره مالیه آن از حیف و میل و افراط و تفریط است. به هر وسیله است راه این خطر را باید بست. اگر مردمان کارآگاه، و در علم اداره عالم هنوز در ایران نرسیده و کمیاب است، باید از خارج جلب کنند. و اگر از ما هم بخواهید، اگرچه اشخاص کاردانی را که در سر کاراند از خود دور نمی‌توانیم کرد، ولی چنانکه محض دوستی در حق دولت عثمانی کرده‌ایم در حق دولت... [ایران] هم مضایقه نکرده، مردمان

کاردان و "کومپتان" انتخاب کرده، می‌فرستیم و اینها را محض خیرخواهی و دوستی می‌گوییم... مجدداً سرمشق نمودن دولت پروسیارا به شما توصیه می‌کنم که در بدترین احوال فقر و فلاکت بود، به همت و غیرت و صبر و قناعت بدین مقام قوت و سعادت رسید".⁽¹⁾ طبیعی است که مقایسه وضعیت ایران قاجاری و امپراطور عثمانی از سوی ایرانیان آگاه آن دوران نیز صورت می‌گرفت؛ "... حالت انفعالی نسبت به اصلاحات عثمانی، همسایه و رقیب دیرین ایران بیشتر بود. در تضاد رکود اجتماعی ایران، تحرک تنظیمات عثمانی خیره کننده بود. گزارش تحولات دولت عثمانی را مشیرالدوله⁽²⁾ مرتباً از اسلامبول به دربار می‌فرستاد و سرکوفت ترکان را که تا دیروز در بی دانشی و کوردلی به سر می‌بردند، به وزیران بی‌عرضه ایران می‌زد".⁽³⁾ و محمد حسن خان اعتماد السلطنه نیز در روزنامه خاطرات خود در تاریخ ربیع الاول 1312 هجری، غضبناک از توطئه‌ای درباری که ممکن می‌بود میانه دو کشور را برهم زند، ایران و عثمانی را این چنین با یکدیگر مقایسه می‌نماید: "جمعی از رجال نمره اول دولت به ریاست نایب السلطنه بر خلع صدراعظم مجالس داشته‌اند. گفتگو می‌کرده‌اند بلکه بعضی از سفرای خارجه را هم داخل کار نموده بودند. این اشخاص قیصریه را به جهت دستمالی آتش می‌زنند. دولت ایران ضعیف [را] با دولت عثمانی قوی می‌خواهند بکنانند که شاید در این میانه حریف خود را از میان بردارند و فایده ببرند: لعنة الله علیهم اجمعین. ایضاً مشهور است که سلطان عثمانی⁽⁴⁾ را سفیر خودش در طهران و حاجی محسن خان مشیرالدوله⁽⁵⁾ طوری از ما رنجانده‌اند که عمأ

(۱) فریدون آدمیت، همان، صص 167 - 169.

(۲) میرزا حسین خان مشیرالدوله سپهسالار (متوفی 1298 ه.ق).

(۳) همان مأخذ، ص 123.

(۴) سلطان عبدالحمید دوم.

(۵) شیخ محسن خان یا حاج میرزا محسن خان (متوفی 1317 ه.ق)، فرزند شیخ کاظم قاجار. وی در سال 1289 هجری وزیر مختار ایران در اسلامبول گردید و در سال 1290 هجری ملقب به معین الملک شد. سفارت وی در عثمانی هجده سال به طول انجامید (1289 - 1308 ه.ق). پس از عزل معین الملک از سفارت اسلامبول، سلطان عبدالحمید خان دوم سلطان عثمانی، مکرر از ناصرالدین شاه نصب مجدد او را خواش کرد، اما شاه نپذیرفت (مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران در قرن 12، 13 و 14 هجری، ج 6، چ 3، کتابفروشی زوار، تهران، 1363، ج 3، ص 209). محمد حسن خان اعتماد السلطنه نیز درباره اصرار سلطان عثمانی و انکار شاه ایران در ابقاء و عزل معین الملک از سفارت ایران در عثمانی، چنین، در تاریخ جمعه 16 شعبان 1308 یادداشت کرده است: "... سفیر عثمانی دیروز می‌گفت تا به حال چهار صد تومان تلگراف جواب و سؤال سلطان

قریب شاخ ما به یکدیگر بند خواهد شد. اما افسوس که شاخ عثمانی شاخ کرگدن و شاخ ما شاخ گربه است".⁽¹⁾

میرزا ابوطالب بهبهانی، مؤلف رساله منهای العلی که اثر خود را در سال 1292 هجری در قاهره به پایان برده و آن را برای ناصرالدین شاه ارسال داشته است، در رساله‌اش در طبقه‌بندی دولتها، امپراطور عثمانی را در زمره کشورهای می‌شمارد که دارای "سلطنت مطلقه منظمه" اند و دولت ایران را در کنار ترکستان و افغانستان زیر مجموعه دولتی قرار می‌دهد که دارای "سلطنت مطلقه غیر منظمه" می‌باشند.⁽²⁾

مؤلف گمنام رساله شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی ایران که بنابر مقدمه رساله‌اش چهارده سال در دیار فرنگ گذرانده و اثرش را در سال 1275 هجری نگاشته و در سال 1282 هجری خود و یا دیگری بر آن افزوده است، در رساله‌اش که توسط میرزا سعید خان وزیر امور خارجه⁽³⁾ به ناصرالدین شاه تقدیم گردیده⁽⁴⁾ در بیان دلایل نابسامانی ایران، مقایسه‌ای میان دربار دو دولت ایران و عثمانی می‌نماید که خالی از مطایبه نیست:

"از دیگر اسباب بی‌نظمی ایران جمعیت زیاد شاهزادگان است. در واقع "این بنای بی‌بنیاد که اساس سلطنت را بر هم خواهد زد، از خاقان خلد آشیان است".⁽⁵⁾ در مدت یک هزار و

و شاه را نمودم، توسط معین‌الملک را سلطان می‌کرد. آخر شاه جواب دادند اگر سلطان استعفا از سلطنت مرا خواهش نماید قبول می‌کنم، اما مجدداً سفارت حاجی محسن خان را قبول نخواهم کرد." (محمد حسن خان اعتماد السلطنه، روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه مربوط به سالهای 1292 تا 1313 هجری قمری از روی نسخه موجوده کتابخانه آستان قدس، مقدمه و فهارس از ایرج افشار، چ 5، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1379، همان، ص 745).

(۱) محمد حسن خان اعتماد السلطنه، همان، ص 976.

(۲) رجوع شود به فریدون آدمیت، همان، صص 94 - 95.

(۳) میرزا سعید خان مؤتمن الملک، وی دو بار به وزارت امور خارجه منصوب گردید، بار اول از سال 1231 تا 1251 هجری شمسی و دیگر بار از سال 1259 تا 1262 هجری شمسی. رجوع شود به واحد نشر اسناد، گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ج 7، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وابسته به وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران، تهران، 1369 - 1375، ج 1، ص 89.

(۴) رجوع شود به فریدون آدمیت، همان، ص 34.

(۵) منظور مؤلف فتحعلی شاه قاجار (1212 - 1250 ه.ق / 1779 - 1797 م.) است که هنگام مرگ 60 پسر و 59 دختر از خود به جای گذارد. رجوع شود به عبدالحسین نوائی، ایران و جهان، از قاجاریه تا پایان عهد ناصری، مؤسسه نشر هما، 1369، ص 29.

سیصد سالی که عثمانیان پا به دایره اسلام نهاده‌اند⁽¹⁾ تا امروز، شمار شاهزادگان ترک معدوداند، اما از روزگار خاقان مغفور تا کنون عدهٔ اولاد شاه را نمی‌توان به دقت به حساب آورد. "هر کجا پا بگذاری خالی از وجود زاده‌های خاقان جنت مکان نخواهد دید"⁽²⁾.

انحطاط ژرف، گسترده و همه‌جانبهٔ ایران در عصر قاجار، ایران رانه فقط در قیاس با امپراطوری عثمانی و حتی ولایات تابعهٔ آن مانند مصر و عراق، در موقعیت پایین‌تری قرار می‌داد، بلکه حتی در پاره‌ای جهات از همسایهٔ جدید شرقی خود، افغانستان که از سال 1160 هجری/ 1747 میلادی، در پی قتل نادر شاه افشار و تجزیهٔ ایران میان جویندگان فرمان‌روایی، روند جدایی آن از ایران مرکزی آغاز گردیده و در بستر معادلات استعماری قدرتهای غربی در سال 1273 هجری/ 1857 میلادی، استقلال آن از ایران رسمیت بین‌المللی یافت، نیز فرو مانده بود. لرد کرزن⁽³⁾ پژوهشگر شرق شناس و سیاستمدار برجستهٔ بریتانیایی، در کتاب ایران و قضیهٔ ایران به هنگام تبیین سیاست کشور متبوعش در قبال ایران و افغانستان، در این باره چنین می‌نگارد: "... با وجود سیاست ضعف و تزلزل که انگلستان دربارهٔ بسیاری از مسائل آسیائی نشان داده است... همواره به این رویه و تدبیر سخت پابند بوده و ندا همی در داده است و خواهد داد که قلمرو افغانستان که سلطهٔ ایران بعد از وفات نادر شاه در آنجا تمام شده است و قابل تجدید هم نیست، مصون از تجاوزات است. این نکته را هم می‌توان افزود که امیر با رفتار نخوت‌آمیز و ستیزه‌جوی خویش نظر خوشی نسبت به نیروی نظامی ایران ندارد و در صفوف لشکریان مشرق زمین نیز تفاوتی که بین نفرات بی‌سازمان قشون ایران و افراد ریشو و رشیدی که اونیفرم عبدالرحمن خان را بر تن دارند دیده می‌شود، در هیچ جای دیگر بدان اندازه بارز نیست."⁽⁴⁾ نظر کرزن اگرچه خالی از اغراق و غرض نیست و در آن بیم نهفتهٔ بریتانیا از سرزمینی که در حوض درماندگی به یکباره از آن جهانگشایی چون نادر برمی‌خیزد، مشهود است؛⁽⁵⁾ لیکن به گونه‌ای رقت آور، نابسامانی فراگیری را به نمایش می‌گذارد که کمابیش بر

بیشتر عصر قاجار، قابل تعمیم است.

و در این نابسامانی کلی، اندیشهٔ تصرف هندوستان که بیش از هر چیز به اغوای نمایندگان اعزامی ناپلئون بناپارت به ایران، برای برهه‌ای، ذهن و دل پاره‌ای از رجال دولت قاجار حتی شاهزادهٔ روشن ضمیر و فرهیخته‌ای چون عباس میرزا نایب السلطنه (متوفی 1249 هـ.ق) را تسخیر کرده بود، آن هم در هنگامی که بخشهایی از قلمرو تاریخی ایران در شمال شرقی کشور به اشغال قوای روسی درآمده و همچنان نائرهٔ جنگ فیمابین، تداوم داشت، نمونهٔ بارزی از ناآگاهیها و ساده‌لوحیهای سیاسی و بازی خوردنهای ایران عصر قاجار است.⁽¹⁾ کنت آلفرد دو

جهان از یورش فاتح افشار به هندوستان پایهٔ دیگری نداشت، لیکن زنده بودن این خاطره آن را تأثیرگذار می‌نمود؛ "وقتی که هرات محاصره شد [در دوران سلطنت محمد شاه قاجار 1250 - 1264 هـ.ق/ 1834 / 1848 م. نگارنده] همه گمان می‌کردند که آن شهر به دست ایرانیان خواهد افتاد و در دنبال آن تسلیم و تصرف قندهار و شاید کابل به وقوع پیوندد. باید دانست که این مسئله عکس العمل بسیار نامطلوبی در موقعیت سیاسی هندوستان بخشید. شایعات زیادی راجع به لشکرکشی مسلمین بازارهای هند را پر کرد و بهاء وثیقه‌های عمومی و ملی تنزل نمود. همه پیش‌بینی می‌کردند که به زودی حکومت هندوستان از دست انگلیسها خارج خواهد شد". (سر پرسایکس، ج 2، صص 480 - 481).

(۱) سید محمد رفیع (متوفی 1249 هـ.ق) از دیوانیان برجستهٔ عثمانی که در پی اصرار فرانسه به عثمانی برای اعزام سفیری به ایران، در راستای اجرای طرح اتحاد مثلث میان فرانسه، عثمانی و ایران، در سال 1222 هـ.ق، از اسلامبول به تهران اعزام شد و برخلاف هدف مأموریت خود یعنی زمینه‌سازی طرح اتحاد مثلث، خر خود را می‌راند و به اجتهاد خویش مبنی بر لزوم دور ساختن ایران و فرانسه از یکدیگر عمل می‌نمود (رجوع شود به محمد امین ریاحی، همان، صص 284 - 285 و 294 - 304) دربارهٔ اندیشهٔ فتح هند در ایران آن عصر که "مورخان ایرانی آن عصر مصلحت ندیدند که کوچکترین ذکری از آن را در کتابهای خود باقی گذارند" (همان، ص 289). چنین گزارش می‌دهد: "... ولیعهد [عباس میرزا، نگارنده] فرمود: "نبی خان [محمد نبی خان شیرازی برادر زن حاجی محمد خلیل قزوینی سفیر ایران به هند انگلستان - کمپانی هند شرقی - بود، که در سال 1216 هجری به محض ورود به بمبئی کشته شد. پس از کشته شدن وی، برادرزانش در اوایل سال 1218 هجری به سفارت هند اعزام شد و در سال 1221 هجری به ایران بازگشت. نگارنده] می‌گفت، قاطبهٔ مردم هند حاضر به قبول و اطاعت دولت ما هستند، و منتظرند که اردویی از طرف ما فرستاده شود. زیرا مابینتی که در امر دین با انگلیسیها دارند، و از ظلم فرمان‌روایان خود و طایفهٔ افغان هم به ستوه آمده‌اند، هند، به اندک همتی تسخیر می‌شود. آیا در صورت لشکرکشی ما به آن سوی به نظر شما زیان و خطری پیش می‌آید؟". پیش از این در تهران از گفتار برخی کوتاه نظران استنباط کرده بودم که فرانسویان برای به جوش آوردن دیگ طمع ایرانیان و راضی کردن آنان، چنین وانمود کرده‌اند که: "منظور ما از گذراندن سرباز از ایران، فقط گرفتن انتقام از انگلستان است، والا برای گسترش کشور و به دست آوردن منفعت نیست و چون سرزمین هند به خاک شما چسبیده و برای شما مناسبتر است، آن رابه شما واگذار می‌کنیم". وقتی عباس میرزا این

(۱) احتمالاً مؤلف تاریخ عثمانیان را با تاریخ تقریبی اسلام آوردن ترکان یکی شمرده است.

(۲) فریدون آدمیت، همان، ص 38.

(۳) Lord Curzon. متوفی 1344 هـ.ق/ 1925 م.

(۴) جرج ناتانیل کرزن، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ غ. وحید مازندرانی، 2 ج، 2، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران 1362، ج 2، ص 697.

(۵) هراس پنهان انگلستان از کابوس خیزش نادری دیگر، از ایران به سمت هند. اگرچه جز خاطرهٔ نزدیک منطقه و

گاردان، فرزند کلود ماتیو کنت دوگاردان⁽¹⁾ (متوفی 1234 هـ.ق / 1818 م.) سرپرست هیئت اعزامی ناپلئون بناپارت به ایران در سال 1222 هجری / 1807 میلادی، راجع به خلجان اندیشه فتح هند در ایران که پدرش از پرورندگان آن بود، چنین می‌نگارد: "در ایران افکار با لشکر کشی ناپلئون به هند کاملاً مساعد بود. حتی افغانها و قبایل دیگر دشمن ایران [دولت قاجار]⁽²⁾ هم از این خیال شاد بودند و انتظار فرمان ناپلئون را برای حمله به متصرفات انگلیس در هند داشتند و ایامی را به خاطر می‌آوردند که نادر شاه به هند حمله برده و غنایم بسیاری به چنگ سربازان او افتاده بود. تجدید آن دوره و تاختن به هند به معیت ناپلئون منظور کلی این قبایل محسوب می‌شد."⁽³⁾ گاردان خود نیز در مراسله‌ای به وزیر امور خارجه کشور متبوعش به تاریخ 8 ربیع الاول 1224/23 آوریل 1809، راجع به این موضوع (فتح هندوستان) چنین نگاشته است:

سؤال را کرد، یقین کردم که می‌خواهد به اشاره به من بگوید که در تسخیر دیار هند نیازی به یاری فرانسویان ندارد. در جواب گفتم: شاه، گسترش دایره دولت به هر حال مایه رنج و گرفتاری و حقیر شمردن دشمنان موجب پشیمانی است. نگاهداری ملکی که به زور و ستیز به چنگ می‌آید، و لشکر کشی به طمع دنیوی به کشورها و بر ضد مردم دیگر، و ترجیح دادن سفری که نتیجه‌اش مجهول است بر حضر از نظر ارباب تجربه و بصیرت عاقبتی وخیم دارد. در حالی که هنوز دشمنان دین در خاک شما هستند به سخن نبی خان سفیر سابق‌تان در هند و زمینه چینی دیگر ارباب غرض، لشکر کشی به سوی دیگر را چگونه می‌توان تجربه کرد؟ اگر در مورد دفع روسیان تدبیری فرموده باشید آن را نمی‌دانم". (همان مأخذ، صص 301 - 302). ژوبر (Jaubert، متوفی 1847 م.)، شرق‌شناس، نظامی و سیاستمدار بنام فرانسوی و سفیر ناپلئون بناپارت در دربار فتحعلی شاه قاجار (1221 هـ.ق / 1806 م.) نیز از علاقه میرزا شفیع‌مازندرانی صدر اعظم (متوفی 1234 هـ.ق) به اندیشه فتح هند، گزارش داده، و می‌نویسد که صدر اعظم فتحعلی شاه قاجار به وی گفته است: "اگر مرزهای شمالی ما قابل گسترش نیست، چرا از شرق تا آن طرف بقندهار پیش نرویم؟ وضع ما نسبت به هندیهها همان وضع تاتارها است نسبت به ما. همسایه شمالی ما را در فشار می‌گذارد؛ چرا ما این فشار را به هند وارد نسازیم؟ ایرانیها که مردمی شجاع و شیفته تجدد و تشنه فتح و فیروزی هستند، چرا نباید برجسته‌ترین ملل نیمکره شرقی باشند؟ اگر گاهی خود را مالک الرقاب هند می‌دانند بدان سبب است که قشون دلاور آنان، به کرات، این سرزمین را تسخیر کرده است. از این گذشته زبان خود را به هند برده‌اند؛ و حتی امروز هم صیت افتخار ایرانیان - که سالها است دست از سلطنت بر هند برداشته‌اند - در آنجا باقی و برقرار است". پ. آمده، ژوبر، همان، صص 267 - 268.

1. Claude Mathieu Conte de Gardane

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) کنت الفرد دوگاردان، *خاطرات مأموریت ژنرال گاردان در ایران*، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، با مقدمه‌ای همایون شهیدی، ج 2، انتشارات گزارش، تهران، 1362، ص 93.

"خلاصه نظریات من در باب اردو کشی به هند چنان که خاطر محترم مسوق است اینکه شاه پیوسته میل دارد از هند ولایاتی را مسخر کند تا هر یک را به یکی از پسران متعدد خود بسپارد..."⁽¹⁾ فتحعلی شاه قاجار در زمانی یاد هندوستان کرده بود، که گاردان در همان مراسله وضعیت ایران را چنین توصیف می‌نماید:

"ایران در حال حاضر مملکتی است خیلی کم جمعیت و فقیر. بر اثر جنگهای داخلی کار نقصان محصول آن به جایی کشیده که از اراضی خشک بی‌آب آن نمی‌توان مقدار زیادی محصول جهت صدور به خارجه برداشت کرد. پادشاه چنان که می‌گویند خزانه هنگفتی جمع‌آوری کرده ولی عشق به اندوختن پول به قدری در این مملکت قوی است که هیچ ثروتی به جریان نمی‌افتد و در چنین مملکتی که توجهی به تجارت نیست و معادن نیز استخراج نمی‌شود، داد و ستد و معادلات، نادر و در حکم صفر است. دولت و ملت نظر به راحت‌طلبی به هیچ قسم جنگ جدی با همسایگان مخصوصاً با روسها مایل نیستند. سیاست ایران نیز به وضعی است که هیچ امیدی به حفظ روابط سیاسی با آنها نمی‌توان داشت و نمی‌توان امیدوار به ثبات ایرانیها در این مرحله شد. اعیان فوق العاده شهوت ران و عیاشند و راحت و لهو و لعب را به هر چیز دیگر ترجیح می‌دهند."⁽²⁾

معضل اساسی جانشینان آقا محمد خان قاجار این بود که در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، که دنیا ترتیب و ترکیب قدیمش را کاملاً از دست داده و ترتیب و ترکیب جدیدی می‌یافت، می‌خواستند به همان اسلوب سلاطین مقتدر گذشته ایران حکم رانند؛ بی‌آنکه از مشروعیت نظامی و یا مذهبی ایشان برخوردار باشند و از سوی دیگر، محکومین ایشان یعنی مردم ایران، از فرادست و فرودست، با محکومین سلف ایشان تفاوت پیدا کرده بودند.

می‌توان گفت که این وضعیت، انحطاط معنوی که یکی از پیشرفته‌ترین انواع انحطاط در جامعه ایرانی این دوران (و با میزانهای متفاوت در دیگر جوامع شرق) بوده است را تشدید نمود. البته نمی‌توان دولت قاجار را موجد این نوع از انحطاط شمرد و ریشه‌های آن را می‌بایست در عصر وحشت و پیش از آن، در عصر صفویه که تغییراتی بنیادین، سریع و خشن در دنیای ایرانی روی داد و حتی شاید پیش‌تر از آن جست. لیکن در عصر قاجار که هیئت حاکمه تلاش

(۱) همان، ص 277.

(۲) همان، ص 221.

می‌داشت از تمامی مزایای حاکمیت‌های مستبد پیش از خود بهره جوید، بی آنکه از بنیه و ظرفیت‌های آن برخوردار باشد، انحطاط معنوی که مغذی دیگر انواع انحطاط است، پیشرفت، بروز و ظهور بیش از پیش یافت، به گونه‌ای که تقریباً توجه تمامی بیگانگانی که در این عصر، با ایران آشنا گردیدند را به خود معطوف می‌داشت. و اگرچه از آن رو که غالباً ره به لایه‌های تو در توئی جامعه ایرانی نبرده‌اند، و به یک میزان از شناخت، ادراک و یا انصاف برخوردار نبوده‌اند، اظهاراتشان در پاره‌ای جهات، سطحی، مبالغه‌آمیز و یا متناقض می‌نماید و لیکن در مجموع تهی از حقیقت نیز نمی‌باشد.

ویلیام فرانکلین،⁽¹⁾ نظامی و محقق انگلیسی که در اواخر عهد زندیه، ده سال پیش از تاجگذاری آقا محمد خان قاجار در تهران، در سال 1200 هجری قمری، به ایران سفر کرده است، در سفرنامه‌اش در کنار نکات مثبتی که راجع به ایرانیان آورده است، اشارات تنیدی به انحطاط معنوی در جامعه ایرانی دارد. و جالب آنکه چندی پس از تحریر سفرنامه فرانکلین، این سفرنامه جنبه‌ای کاربردی پیدا می‌نماید و مورد استفاده سر جان ملکم⁽²⁾ و هیئت همراهش که در سال 1214 هجری / 1799 میلادی از سوی فرماندار انگلیسی هند، به سفارت نزد فتحعلی شاه قاجار اعزام می‌گردد، قرار می‌گیرد.⁽³⁾ فرانکلین در این باره بافراط در به‌کارگیری عباراتی تند چنین نگاشته است:

"... ایرانیان از قابلیت‌های بسیار برخوردارند و همواره آماده و سریع و مبتکرند، اما بیشتر، این استعداد خود را در راه‌های ناروا به‌کار می‌برند و دروغ‌گوترین مردم جهانند. بزرگترین نادرستی‌هایی را که به عقل نمی‌گنجد با جدی‌ترین حالات ممکن به کار می‌برند و هنگامی که دروغشان آشکار می‌شود، به جای شرمندگی شدن، آن را باخنده‌ای نادیده می‌گیرند و گاهی اقرار می‌کنند که دروغ گفتن مانعی ندارد؛ به شرط آن که برایشان منفعتی دربرداشته باشد. پیوسته می‌کوشند معاملات خود را با دروغ و ریا به انجام برسانند. اگر از این راه موفق نشوند، آنگاه با راستی و صداقت معامله را انجام می‌دهند. اما برای آنها این دو شیوه یکسان است و تفاوتی ندارد.

(۱) William Franklin، متوفی هجری / 1839 م.

(۲) John Malcolm

(۳) رجوع شود به روزنامه سفر هیئت سر جان ملکم، ترجمه هوشنگ امینی، کتاب‌سرا، تهران، 1363، ص 52.

ایرانیان در گفت‌وگوهای خود چندان مبالغه می‌ورزند و در مورد ناچیزترین مورد از خوشامدگوئی‌هایی چندان اغراق آمیز استفاده می‌کنند که مسافر بیگانه در وهله اول چنین می‌پندارد که یک یک آنان آماده‌اند جانشان را برای وی فدا کنند و خون خود را در راه وی بریزند یا تمام دارایی خویش را در خدمت وی خرج کنند و این نوع گفتار و رفتار که در واقع فاقد هر گونه حقیقتی است نه تنها در سطوح بالا که در پایین‌ترین سطوح نیز دیده می‌شود.... از نظر خصوصیات اخلاقی، ایرانیان بسیار پست و به طور کلی فاقد هرگونه فضایل اخلاقی هستند [!].⁽¹⁾ ایرانیان عموماً به پایین‌ترین سطح هرزگی و فساد اخلاقی رسیده‌اند و به گناهان شرم آور معتادند؛ گناهایی که در تمام کشورهای متمدن مورد تنفر و انزجار قرار دارد. اما آنها با بی‌شرمی بسیار مانعی نمی‌بینند که از آن سخن به میان آورند.⁽²⁾

ژوبر که مطالعات کتابخانه‌ای و میدانی وسیعی راجع به شرق اسلامی داشته است، گوشه‌هایی از انحطاط معنوی در ایران و عثمانی را در اوان سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی چنین توصیف می‌نماید:

"ایرانیان و ترکها سعادت و راحتی را دو مفهوم مترادف می‌دانند. در نظر آنان لذت چیزی جز فقدان رنج و الم نیست. و چون بی‌یقید و مبذر هستند، کمتر به فکر نفع خانواده و منافع

(۱) علامت تعجب از نگارنده است.

(۲) روزنامه سفر هیئت سر جان ملکم، همان جا. این بخش از داوری ویلیام فرانکلین نسبت به ایرانیان، به گونه‌ای شباهت به داوری محمد حسن خان اعتماد السلطنه، نسبت به انگلیسیها دارد: "انگلیسیها ملتی مغرورند و مدبر و متمول و متکبر می‌باشند اما تکبر تا آن وقت است که خود را بی‌نیاز می‌بینند. به محض اینکه پای احتیاج به میان آمد سر عجز و مذلت بر آستان خاکساری می‌گذارند و این خضوع و فروتنی را تدبیر و عقل می‌شمارند، بر هر فرومایه‌ای عبد نویسند و دست هر ناپاکی بوسند، در تسلیم و بندگی تا آنجا حاضرند که قوادی کنند و نزدیکان خود را بدور آن پیوندند، مختصر در اوقات حاجت از بذل هر قدر مال و هر نوع امتیاز چنان حاضرند که گوئی بنده و چاکرند. در ظاهر سازی و مهمانیهای ساختگی غلو می‌نمایند، هم طیب می‌شوند و هم پرستار، هم دواساز و هم مرهم گذار، مشیر و مشار شفیق و مستشار، حتی اگر در سفر باشند، شاگرد قاطرچی و یتیم‌چارواداری می‌نمایند، می‌بخشند و بذل می‌کنند و انفاق می‌نمایند، در ایشار خودداری ندارند، راه فتوت و مروت می‌سپارند. چه شرح دهم، انگلیسی تا محتاج است، اول خدماتش تحفه و هدایای نفیس است، چون از عالم احتیاج بیرون آمد، زاید الوصف صرفه جو و خسیس است. تا کار دارد مثل شتر بار می‌برد و خار می‌خورد، احتیاج که تمام شد شیر آفریقا است و بر و بحر را در زیر نگین دارد، چه وقتی به خاقان یا طغرل تکین می‌گذارد" (خان ملک ساسانی، دست پنهان سیاست انگلیس در ایران، ج 2، انتشارات بابک با همکاری انتشارات هدایت، تهران، 1354، صص 59 - 60).

دیگران می‌باشند. زارع بیش از آنچه باید در سال به مصرف برساند بذر نمی‌افشانند. شهری به ساختن خانه‌ای موقت و محقر اکتفا می‌کند. چون دارائی را جز برای لذت نمی‌خواهند، لاجرم هرکس در عمل جز نفع شخصی آن‌هم نفعی مستقیم و سهل الوصول هدف و منظوری ندارد. هیچ کس صرفاً به منظور عالم شدن در صدد کسب علم و دانش بر نمی‌آید. زنده بودن و مرده بودن در نظر آنان یکسان است و می‌توان گفت که ایرانیان و ترکها به همان درجه که دیگران از بدنامی نمی‌ترسند، از مرگ واهمه ندارند. نه گناه در نظرشان عیبی است، و نه مجازات عار و ننگی؛ تنها از شدت و مدت مجازاتها بیمناکند. به همین مناسبت هم مجازاتها همواره فوق العاده سخت و مدهش است. شاه اتباع خود را غلامانی بیش نمی‌پندارد و اموال آنان را غنائمی می‌داند که هر لحظه بخواهد می‌تواند آنها را تصاحب کند. لابلایگری و بی‌بند و باری مردم این کشورها که باعث خمودگی عمومی و از بین رفتن نیروهای انسانی شده، مبتنی بر همین اصل است.

ایرانیان از آنجا که عدالت را تنها اراده شاه می‌دانند، سر را در برابر یوغ و قدرت فرو می‌آورند. هیچ گاه حتی به مخیله آنان هم خطور نمی‌کند که خود را از زیر یوغ برهانند. اگر هم بجنگند یا از راه اطاعت است و یا برای ارباب عوض کردن؛ ولی هیچ گاه برای آزادی - که در زبان آنان معنی و مفهومی ندارد - مبارزه نمی‌کنند. هر قوی دستی را که بر آنان ستم کند می‌ستایند، و بی آنکه شرم و آزر می‌داشته باشند، به این ضرب المثل قبیح مستمسک می‌شوند که: دستی را که نمی‌توان برید باید بوسید" در نظر آنان حق هیچ است و زور همه چیز." چون در نظرشان موفقیت هر عملی را مشروع می‌سازد، لاجرم به انتخاب وسیله اهمیتی نمی‌دهند. خدعه، خیانت و عهد شکنی مطلقاً قابل ملامت و سرزنش نیست. می‌گویند باید پیش رفت و موفق شد. "بقیه با پوشاندن و اظهار نکردن عقیده دینی، و حتی ترک فرائض آن در هنگامی که از آشکار کردن آن خطری متوجه شخص شود، در نظرشان گناهی محسوب نمی‌شود..."^(۱)

کامیل ترهزل (ترزل)^(۲) یکی از اعضای هیئت همراه گاردان، از انحطاط معنوی در این دوران چنین یاد می‌کند:

"عیب کلی اعیان ایران که برطرف کردن آن مشکل می‌نماید حرص ایشان است؛ پول در این مملکت معبود ملی است. بهترین طرحها اگر اندک معارضه‌ای با منفعت فلان وزیر داشته

باشد، زیر پا می‌رود. پادشاه هم در این قبیل پیش آمدها به هیچ ضرر آنی مصادف نخواهد گردید زیرا که اگر بخواهیم درست صحبت کنیم باید بگوئیم که در ایران هیئت وزرائی به شکل سایر ممالک وجود ندارد بلکه یک عده وزیرانی هستند که یکی بعد از دیگری روی کار می‌آید و عزل منصب ایشان هم بسته به خواهش نفس پادشاه است و از روی هیچ‌گونه ترتیبی نیست"^(۱)

ساموئل کریمر ویلر بنجامین،^(۲) نخستین سفیر ایالات متحده آمریکا در ایران (1330 - 1302 هـ/ق / 1883 - 1885م.) در کتاب **ایران و ایرانیان**، به انحطاط معنوی در ایران عصر قاجار، تصریح دارد و آن را یکی از عوامل بازدارنده ایران از پیشرفت می‌شمارد. وی می‌نویسد که یکی از موانع و مشکلات بزرگ پیشرفت و تجدید حیات ایران فساد کلی است که در طبقات حاکمه ایران وجود دارد، بسیاری از مقامات عالی رتبه و مهم این کشور فاسد هستند و به کشور خود به انواع گوناگون خیانت می‌کنند، و از اینکه کوچکترین اثری از وطن پرستی در وجود ایشان دیده نمی‌شود و با اخذ رشوه و باج در برابر هر اقدامی که ایران را در راه ترقی به پیش ببرد، به مخالفت برمی‌خیزند، اظهار تأسف می‌نماید و درباره و هیأت وزیران ایران را مرکز دسیسه و انتریک می‌داند.^(۳)

لرد کرزن سیاستمدار برجسته بریتانیایی، در کتاب **"ایران و قضیه ایران"**، که نمونه جالب و جامعی از نوع نگاه انگلیسی به ایران در عصر قاجار است، اشاراتی به انحطاط معنوی در

(۱) کامیل تره زل، یادداشتهای ژنرال تره زل در سفر به ایران راجع به سالهای 1780 - 1812 میلادی، به اهتمام ژب. دوما، ترجمه عباس اقبال، انتشارات یساولی "فرهنگسرا"، تهران " 1361، ص 63. چنانچه ملاک ترهزل در این داوری، پادشاه وقت ایران باشد، می‌بایست او را معذور شمرد؛ حکایت ذیل، نمونه‌ای از حرص چندش آور فتحعلی شاه قاجار است: "چند صندوق محتوی آینه و لامپ متعلق به شاهزاده منچیکوف در اردوی فتحعلی شاه جا مانده بود. شاه با بهانه‌های بی مأخذ عنوان نمود که منچیکوف فرستاده روسیه قصد داشته این اشیاء را تقدیم حضور او نماید و آنها را تصاحب نمود - این موضوع باعث نگرانی هیئت مأمورین صلح گردید و بیمناک بودند از اینکه این تعدی و چپاول باعث تهییج خاطر اولیاء روسی بر علیه او گردد و مذاکرات صلح را به تأخیر اندازند، اما شاه با کمال ولع و اشتها لقمه‌ای که در چنگ داشت را حاضر نبود از دست بدهد و علناً از استرداد آنها امتناع می‌ورزید - ناچار شاه زاده عباس میرزا، آینه‌ها و لامپها را از شاه خریداری نمود و برای منچیکوف ارسال داشت. با چنین روحیه شاه مصر بود که تمام هزینه جنگ را به خزانه‌ای آذربایجان تحمیل نماید، در حالیکه درآمد آنجا اختصاص به ولیعهد داشت". رابرت گرانت واتسن، تاریخ قاجار، ترجمه عباس‌قلی آذری، بی نا، بی جا، 1340، ص 156.

ایران این دوران دارد. وی در جایی از این کتاب در این باره چنین می‌نویسد:

"ایرانیان که به حد وفور نسبت به میراث تاریخی خود غرور می‌ورزند و شبهه‌ای هم ندارند که ایران برترین سرزمین دنیاست، از فضیلت وطن پرستی به وجه تأثرآوری بیگانه شده‌اند و شاید وطن دوستی بی اثری دارند و همواره در اظهارات وطن خواهی و ستایش افتخارات کشور خویش آماده‌اند؛ ولی یکی از میان صد تن ایشان نیست که در راه استقلال وطن شمشیر از نیام برآورد. در موقع ابراز روح ملی و یا جهد و تلاش، چنین می‌نماید که ایشان از دست و پا افتاده‌اند و سستی و رکود از نوک پا تا فرق سر آنها را فرا گرفته است. در هر حال با اندکی هنر سیاستمداری و نمایش زور و همت ممکن بود از عهده سرکوبی ترکمنهای ماوراء بحر خزر برآیند و آن حدود را به رایگان تسلیم دشمن⁽¹⁾ نکنند. اگر دولتی داشتند که بیشتر علاقه و مراقبت می‌نمود و طرز کارش سخت تباه نبود می‌توانستند از افراد کرد و لر ممتازترین مدافعان وطن را در جهان فراهم سازند.⁽²⁾ در وضع فعلی، این ایلات، نظر خوشی نسبت به حکومت مرکزی ندارند و گمان هم نمی‌رود که در هنگام خطر، سر بدهند. در زندگانی عمومی و حتی خصوصی فقدان رمق و ابتکار به صورت حیرت آوری درآمده است و مثل این است که نفر ایرانی حاضر است از آب حوض کثیف دسترس خود بنوشد و ناخوش شود، اما تا چشمه آب زلال که فقط در دویست قدمی اوست نرود و به همین نسبت دشوار است که دولت ایران را به اقدامات جدی اصلاح و آبادانی ترغیب و وادار نمود. اشراف ایرانی با وجود سنگ مرمر فراوانی که در دسترس خود دارند، باز فقط به ساختن خانه گلی اکتفا می‌کنند. به همین روال دولت ایران هم سر کردن با سبک و وسایل کهنه شرقی را بر کسب مآثر اقتصادی و فرهنگ اروپائی ترجیح می‌نهد. رسم دست‌اندازی بر بیت المال در نزد همه مأموران رسمی بسیار متداول و گرامی است. از حضرت والی تا پایین‌ترین نفر همه به جان و دل دنبال مداخلاند."⁽³⁾

ادوارد براون، ایران شناس بنام بریتانیایی که بر خلاف غالب هموطنانش که با ایران عصر قاجار سر و کار داشته‌اند، علاقه‌اش به ایران در چارچوب منافع بریتانیا محدود نمی‌گردد و به

(۱) روسیه تزاری.

(۲) همچنان که بر ما پوشیده نیست، قطعاً بر این نویسنده دیپلمات نیز، نقش دولت متبوعش، در این تباهی سخت، پوشیده نبوده است.

(۳) جرج ن. کزن، همان، ج 2، صص 747 - 748.

ایران و ایرانیان، آشکارا تعلق خاطر دارد، نیز از انحطاط معنوی در ایران عصر قاجار (پیش از انقلاب مشروطیت) یاد نموده است: "نفاق فی الواقع یکی از عظیم‌ترین خطراتی است که ایران را تهدید می‌کند. ایرانیان با تمامی فضایل و استعدادهایشان فقط به خاطر تمایل مرگبارشان به نزاع با یکدیگر که نتیجه آن به سود دشمنان است، هرگز به عنوان یک ملت تا آن حد افت نکرده بودند..."⁽¹⁾

روشن است که انتقاد از انحطاط معنوی در ایران عصر قاجار، منحصر به بیگانگان نبوده و ایرانیان خود به ویژه از عهد ناصری به این سو، انتقادهای تندی از این نوع انحطاط در جامعه ایرانی به ویژه هیئت حاکمه داشته‌اند. نمونه‌های جالب و عبرت‌انگیزی از این نوع انتقادهای با واژگانی تند و تیزتر از آنچه بیگانگان در این باره به کار گرفته‌اند، در آثار محمد حسن خان اعتماد السلطنه که خود عضوی از این هیئت است، به ویژه روزنامه خاطرات وی می‌توان یافت.⁽²⁾ انتقاد تلخ خان ملک ساسانی، نمونه‌ای متأخر از این دست انتقادهای رجال عصر قاجار از انحطاط معنوی در ایران قاجاریه می‌باشد: "اگر امیر چند نفر همکار کاردان صمیمی، وطن‌پرست و با ایمان داشت، شاید در تمام نقشه‌هایی که کشیده بود موفق می‌شد ولی در آن صد ساله‌ای که از نادر شاه تا ناصرالدین شاه گذشته بود، تبلیغات و تحریکات اجنبی چنان هم‌وطنان میرزا تقی خان را به دناوت و جاسوسی و بی‌وطنی و بی‌دینی و هرزه‌رانی و یاوه سرانی کشانیده بود که امیر با همه فراستش از این موضوع غافل مانده بود."⁽³⁾ همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، انحطاط معنوی، نوعی از انحطاط کلی در ایران عصر قاجار و مغذی دیگر انواع انحطاط به شمار می‌آید.

اگرچه استعمار غرب را نمی‌توان مسبب اصلی در انحطاط کلی ایران و دیگر اجزاء جهان اسلام شمرد و لیکن بدیهی است که قدرتهای غربی به دلیل ماهیت استعماری، در بهره جویی

(۱) ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مه‌ری قزوینی، انتشارات کویر، تهران، 1376، ص 320.

(۲) "آن نفرتی که لای عبارات اعتماد السلطنه است نگاه کنید، می‌بینید چه نفرتی موج می‌زند، همه جا، قبله عالم می‌کند، قربون شون روم، تصدقشون بشوم می‌گوید، ولی نفرت می‌بارد از لای کلماتش. وای به درباری که درباری جیره خوارش این قدر نفرت داشته باشد از آن دربار. به نظر من این کتاب، به اندازه هزار تا مدرک و سند وزارت خارجه و جنگهای ایران و روس و غیره و غیره می‌تواند حالت عمومی مردم را نشان دهد." چنگیز پهلوان، همان، ص 258.

(۳) خان ملک ساسانی، دست پنهان سیاست انگلیس در ایران، ص 41.

از مزایای انحطاط جهان اسلام و زوال قدرتهای سیاسی در آن، تردید به خود راه نداده، و همان‌گونه که از عملکرد آنان معلوم است، در تقویت و استمرار انحطاط و زوال چیزی فرو نگذارند.

منافع استعماری ایجاب می‌نمود که غرب تمامی نیروی خود را در اخلال، ناکامی و بی‌فرجامی تلاشهای اصلاح طلبانه اصریل در ایران و جهان اسلام و شرق خرج نماید. حمایت‌های بریده‌ای و برهه‌ای بعضی از قدرتهای اروپایی از پاره‌ای تلاشهای اصلاح طلبانه که رویکردی غرب‌گرا داشتند - بیشتر در عثمانی و کمتر در ایران - نیز غالباً یا در راستای منافع کلان و بلند مدت ایشان بود و یا ناشی از تضاد منافع با رقبای استعماری. به هر رو، چیره‌گی آشکار غرب بر شرق در قرن سیزدهم هجری/ نوزدهم میلادی، از سویی چشمان شرق و از آن جمله ایران را خواسته ناخواسته بر روی وضعیت نامطلوب خود گشود؛ و از سویی دیگر، به موازات تغییر معادلات سیاسی، نظامی و اقتصادی قدیم، در حیات فرهنگی و اجتماعی ایرانیان مانند دیگر جوامع اسلامی، تحت تأثیر آشنایی با دانش و کارشناسی پیشرفته و تجارب تاریخی جوامع غربی دگرگونی‌هایی آغاز گردید که بیراه نیست اگر ادعا شود همچنان پایان نیافته است.

تلاشهای اصلاح طلبانه که همانند امپراطوری عثمانی به طور طبیعی از درون حاکمیت آغاز گردید و در رویکرد غرب - قطع نظر از نوع و ماهیت رویکردها - کمابیش در اغلب موارد، بی‌توجه به تجربیات و ساختارهای غربی جوامع غربی، معطوف به تحصیل فن آوری غرب به ویژه در زمینه نظامی بود، به بیرون از حاکمیت کشیده شد. به تدریج بر تنوع گستره و ژرفای مطالبات اصلاح طلبانه افزوده گردید. اوج این مطالبات در نهضت مشروطیت و به تعبیری "گردن‌گاه تاریخ ایران"⁽¹⁾ بروز می‌یابد.

در این بین، جنبش اتحاد اسلام، جدا از آنکه خود یکی از جریان‌های اصلاح طلب در ایران عصر قاجار به شمار می‌آید، در بیداری ایرانیان و جوشش اصلاح‌طلبی بیرون از حاکمیت نقشی مؤثر ایفا نمود که نمونه بارز آن تکاپوهای رجل برجسته این جنبش در ایران یعنی سید جمال‌الدین اسدآبادی است. "در تمام کشورهای اسلام تهاجم غربیان واکنشهای سیاسی به بار آورده است... از نظر صاحبان افکار و اذهان مذهبی علت ضعف اسلام را می‌بایست حاصل

بی‌اعتقادی و فساد عمل دانست. از این رو جنبش اصلاحات کلی سده نوزدهم (سیزدهم هجری) دارای خصیصه‌های دو گانه شد. از جنبه مذهبی نهضت متوسل می‌شد به تهذیب عقاید و اعمال مذهبی، بالابردن سطح فکری و عقلانی و توسعه و تجدد در امر تعلیم و تربیت. از جنبه سیاسی نهضت رفع اختلاف بین مسلمین را هدف قرار داده بود و نیز متحد کردن آنان را در دفاع از دین مبین. قهرمان هر دو داستان جمال‌الدین افغانی(1839/1254هـ-1897/1314هـ) بود که مبارزات خستگی‌ناپذیر او در سراسر سرزمینهای شرقی اسلام، سخت احساسات مسلمانان را برانگیخت و به قیام اعرابی در مصر و انقلاب مشروطیت در ایران یاری کرد"⁽¹⁾.

2 - 1 - دو ویژگی عصر قاجار

عصر قاجار مانند هر دوره دیگر، دارای وجوه مشترک و مابه‌الامتیاز با دیگر ادوار تاریخی ایران است و از آنجایی که تاریخ معاصر ایران در این دوران آغاز می‌گردد، می‌توان گفت که مهمترین ویژگی عصر قاجار، زنده بودن تاریخ آن است. جامعه امروز ما همچنان تحت تأثیر مستقیم این عصر می‌باشد.⁽²⁾ این مهمترین ویژگی بیش از آنکه به دلیل نزدیکی زمانی باشد، به سبب تأثیرگذاری وجوه مابه‌الامتیاز یا مجموعه ویژگیهای عصر قاجار، بر جامعه امروزی ماست. از میان ویژگیهای متعددی که می‌توان برای عصر قاجار برشمرد، دو ویژگی هست که در پیوندی مستقیم با حوزه این پژوهش قرار دارد و ناگزیر می‌بایست ولو به ایجاز به آن پرداخت. این ویژگیهای دوگانه را می‌توان تحت عناوین ذیل طبقه بندی نمود:

(1) همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، ترجمه منوچهر امیری، چ2، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1380، صص 196 - 197. و نیز رجوع شود به ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سیرجانی، چ2، چ 5، نشر پلیکان، تهران، 1376، ج1، ص70 و رجوع شود به مهدی ملکزاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، چ7، کتاب خانه سقراط، تهران، 1328، ج1، ص189. و رجوع شود به ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، صص 22، 33 و 44. و رجوع شود به آن ک.س.لمبتون، علمای ایران و جنبش اصلاحی مشروطیت، "کتاب نمای ایران - مجموعه مقالات"، گردآوری چنگیز پهلوان، ص 220. و رجوع شود به ژانت آفاری، انقلاب مشروطه ایران 1960 - 1911 (1285 - 1290)، ترجمه رضاضایی، نشر بیستون، تهران، 1379، ص 49. و رجوع شود به پیتر آوری، همان، ج 1، صص 198 - 199. و رجوع شود به علی اصغر شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجار، چ 4، شرکت چاپ و انتشارات علمی، 1372، ص 182. و... به این موضوع در قسمتهای دیگر پژوهش به تفصیل پرداخته خواهد شد.

(2) رجوع شود به چنگیز پهلوان، همان، صص 237 - 238 (اظهارات عباس زریاب خویی و جواد شیخ الاسلامی).

(1) چنگیز پهلوان (گردآورنده)، همان، ص 249.

ا همسایگی با غرب

ا اصلاحات

1 - 2 - 1 - همسایگی با غرب

گسترده‌گی و میزان تأثیرگذاری مناسبات غرب، یا به تعبیری "امپراطوری اروپا" با ایران عصر قاجار، تا جایی است که می‌توان مهمترین مابه‌الامتیازهای ایران قاجاری با دیگر ادوار تاریخی ایران را در مناسبات ایران با غرب جست.

جواد شیخ الاسلامی، پژوهشگر معاصر، این تمایز را چنین توصیف می‌نماید: "یک حسنی که تاریخ قاجار دارد، به عقیده بنده این است که آغاز روابط منظم ایران با دولتهای خارجی در این دوره است.... سفارت منظم به معنی ایجاد شدن روابط دیپلماتیک منظم از زمان قاجارها شروع می‌شود... ورود این فاکتور به صحنه سیاست ایران یک جذابیتی به تاریخ این دوره داده است که دوره‌های دیگر آن ندارد.

فعالیت روسها و فرانسویها، فعالیت انگلیسی‌ها که علیه هم بوده، این دوره را جذاب می‌کند."⁽¹⁾

از میان پنج وجهی که عبدالحسین نوایی، اندیشمند و محقق معاصر، در اهمیت سلسله قاجاریه برمی‌شمارد، چهار وجه آن در حوزه مناسبات ایران و غرب در این دوران قرار می‌گیرد.⁽²⁾

از آنجایی که طبقه بندی تشریحی وی، نمای جامعی از وضعیت ایران در عصر قاجار به ویژه در کشاکش مناسبات با غرب ارائه می‌دهد، قسمتهایی از آن در ذیل آورده می‌شود:

" امر دیگری که سلسله قاجاریه را از دیگر سلسله‌های سلطنتی ایران ممتاز می‌کند برخورد و بلکه درگیری این سلسله با سیاست بین‌المللی است زیرا تا آن روزگار ایران از صحنه سیاستهای اروپایی به دور بود. درست است که از زمان مغول، ایران با بلاد فرنگ آشنایی داشت و از دربار ایلخانان سفیر به اروپا رفته و از دربارهای اروپایی سفیرانی به ایران آمده بودند و این امر به تدریج توسعه یافته و درعهد صفویه، بسیار گسترده و پر دامنه شده بود، ولی وضع ایران در قبال سیاست خارجی در دوران قاجاریه از لونی دیگر بود.

(۱) چنگیز پهلوان، همان، ص 237.

(۲) رجوع شود به عبدالحسین نوایی، ایران و جهان از قاجاریه تا پایان عهد ناصری، صص 5 - 14.

اگر روزی سفیری از انگلیس در زمان ارغون خان مغول به ایران می‌آمد برای آن بود که با هزاران خضوع و خشوع و عرض ادب تقاضا کند که ایران فی‌المثل در جنگ با ممالیک مصر یا دول اروپایی همدلی و همداستانی نماید و ایلخان نیز بنا بر سیاست و طبیعت خود سفیر را به جوابی مثبت یا منفی روانه می‌ساخت. بدین ترتیب اولاً سیاست خارجی اشکال و پیچیدگی نداشت بلکه یک یا چند دولت اروپایی همگامی ایران را در جنگ با دشمن مشترک جویا بودند. ثانیاً اختیار جواب نیز با فرمانروای ایران بود و عدم همگامی و جواب رد او نیز موجب گرفتاری برای ایران نمی‌شد. گو این که اصلاً با آن همه رفت و آمد سفرا در دوران مغول و حتی در روزگار صفویه کار مهمی صورت نگرفت و به علت دوری راه و عدم دسترسی به یکدیگر برای تبادل فکری و نبودن اطمینان بین طرفین، نه در روزگار ایلخانیان بین ایران و اروپا همکاری نظامی بر ضد ممالیک صورت گرفت نه در زمان صفویه بر ضد ترکان عثمانی. اما در روزگار قاجاریه، روابط سیاسی هم پیچیده‌تر بود هم مستلزم نتایج خاص سیاسی و اقتصادی. از آن گذشته ایران در مقابل کشورهای خارجی دیگر آن قدرت نظامی و سیاسی پیشین را نداشت و خواه ناخواه در برابر زور نظامی و قدرت علمی و فشار اقتصادی خارجیان سپر انداخت و چنین بود که هر جا برخورد نظامی یا درگیری سیاسی پیش آمد، ایران دچار زیان گردید.

ا دولت قاجاری در سالهای آخر قرن هجدهم پایه‌گذاری گردید؛ ولی گسترش و درخشش آن تقریباً از آغاز قرن نوزدهم شروع شد. بدین معنا که اقدامات آقا محمد خان در جهت ایجاد دولت جدید، از سال 1193/1779 شروع شد و تاجگذاری وی در 1210/1795 صورت گرفت و سال 1800 که سال آغاز قرن نوزدهم باشد مصادف است با سال 1215 یعنی سومین سال سلطنت فتحعلی شاه.

این سالهای آخر قرن هجدهم و حوادث عظیم و فراوان آن موجب تحولات شتاب زده و شگفت آور و پر دامنه در حیات سیاسی و اقتصادی اروپا و در نتیجه در عرصه سیاست و اقتصاد دیگر مناطق و کشورهای جهان گردید. تحولاتی که تا آن روزگار نه کسی به چشم خویش دیده و یا در کتب و اسناد خوانده بود. قدری بشکافیم.

پس از تصرف قسطنطنیه به دست مسلمین در سال 1453 مسیحی (875 قمری) به عللی که در کتب تاریخ مشروحاً آمده است دوره هزار ساله قرون وسطی یعنی فاصله سالهای 395 مسیحی که تقسیم امپراطوری روم به دست تئودوز قیصر روم صورت گرفت و دولتهای روم غربی و روم شرقی به پایتختی روم و بیزانس (قسطنطنیه = استانبول) به وجود آمد تا سقوط

قسطنطنیه در سال 1453 (875 قمری) پایان پذیرفت. سقوط بیزانس که پایتخت دولت روم شرقی و عاصمه مسیحیت و قطب سیاست و تجارت دنیوی عیسویت به شمار می‌رفت، ضربه تازیانۀ شدیدی بود که بر جامعه خفته بلکه نیم مرده اروپا نواخته شد. اروپا از صدمه این تازیانۀ از خواب دیرین هزار ساله چشم گشود و به خود آمد و این آغاز بیداری بود؛ همان بیداری‌ای که موجب شد در زمینه‌های مختلف فکری و علمی و صنعتی و سیاسی و نظامی تحولات فراوان و جهشهای عظیم پدید آید و ظهور مردان بزرگی چون لوتر، میکال آنژ، رافائل، داوینچی، بیکن، کوپرنیک، گالیله، واسکوداگاما، آلبو کرک، کریستف کلمب و امریکووسپوس و دهها و صدها نفر دیگر از مشاهیر جهان علم و صنعت و اندیشه هر کدام در زمینه‌های مختلف مذهبی و فکری و هنری و علمی و اکتشافات دریایی و کشف راه دریایی هند و کشف قاره جدید افقهای تازه‌ای به روی اروپاییان گشودند. رهایی اروپاییان از قید اعتقادات علمی کهن و رو آوردن به مکتب تجربه و مشاهده، موجب پیشرفت‌های فراوان در زمینه علوم و به تبع در زمینه صنعت و تجارت گردید. ذخایر فراوان طلای سرزمینهای جدید چه در آمریکا چه هند و مشرق زمین، اروپاییان سود پرست آزمند را به فکر ساختن کشتیهای نیرومندتر و سفرهای دورتر انداخت. انگلیسی‌ها و هلندیها و فرانسویها به دنبال پرتغالیها و اسپانیاییها به سرزمینهای جدید در مشرق زمین رفتند و تا توانستند بومیان محلی و صاحبان اصلی آن سرزمینها را غارت کردند و خانه‌ها و زمینهایشان را متصرف شدند و همه جا کمپانیهای تجارتي تشکیل دادند و سیاست استعماری را بنیان نهادند. کم کم بر اثر حرص و طمع که لازمه طبع بشری و ذاتی هر فرد زیاد خواه و بیشی طلب، خاصه اروپایی است، کمپانیهای تجارتي با هم به رقابت برخاستند و دولتهای متبوع آنان نیز بایکدیگر به جنگ و ستیز دست زدند و برای درهم شکستن حریف از سیاست سود جستند و اتحادیه‌های سیاسی و نظامی بر ضد یکدیگر در اروپا تشکیل دادند و در سراسر جهان به جان هم افتادند و جنگ در اروپا و آسیا و آمریکا در گرفت. سرانجام انگلیسی‌ها بر فرانسویان پیروز شدند و کلیه متصرفات آنان را در هند (مگر پنج بندر، پونديشری، کاریکال، ماهه، یانائون، شاندرناگور) را به دست گرفتند و در آمریکا نیز سرزمینهای فرانسویان را تصاحب کردند و کانادا را از چنگ آنان بیرون کشیدند. این امر موجب دشمنی شدید بلکه کینه بین دولت فرانسه و انگلیس گردید. تا این‌که در فرانسه بر اثر استبداد سلاطین و فساد دربار و فساد جامعه کلیسا انقلاب درگرفت (1789) و این بار فرانسویان خواستند زیر عنوان "برابری" و "برادری" و "آزادی" ممالک اروپا را بر ضد انگلیسی‌ها بشورانند و با صدور انقلاب و اشاعه مفاهیم آزادی و

برابری و برادری مستعمرات انگلیسی خاصه هند را از زیر سلطه انگلیسی‌ها آزاد کنند و بدین ترتیب دولت انگلیس را از مرعی که هر روز و هر لحظه تخم طلا می‌کرد محروم سازند. در این میان در اروپا، روسیه نیز سربرآورده و تزار پطر کبیر در برابر سوئدیها و عثمانیها پیروز شده و خودی نشان داده بود. روسیه دیرتر از دیگر ملل اروپایی به دانش و صنعت جدید دست یافته و بالنتیجه نتوانسته بود در آمریکا و هند و اقیانوسیه برای خود متصرفاتی دست و پا کند. اما غرور و آز امپراطوران روسیه از پادشاهان انگلیس و پروس و اسپانیا و اطیش کمتر نبود. پس خواه ناخواه روسیه درصدد برآمد که در ممالک مجاور خود نفوذ کند. شمال روسیه دریاهای منجمد بود لذا تزارهای روسیه دست به تجاوز به ممالک شرقی و غربی و جنوبی روسیه زدند. به عنوان همدردی با مسیحیان، با ترکان عثمانی در افتادند و به بهانه حمایت از امرای گرجستان در پی تصرف این منطقه و سایر مناطق ماوراء ارس برآمدند، در اروپا هم با پروس دست یکی کردند و لهستان را بین خود تقسیم نمودند و از طرف شرق چشم به هندوستان دوختند و در پی راهی به آبهای گرم برآمدند.

از این همه وقایع و اتفاقات سیاسی و اجتماعی که در قرن پر حادثه هجده میلادی اتفاق افتاده و آغاز این رقابتها و تحولات از قرن هفدهم شروع شده بود، ایران و ایرانی کوچکترین خبری نداشت و وقتی آقا محمد خان تخت و تاج را از زندیه گرفت هرگز بدین گونه مسائل نمی‌اندیشید و به یقین وقوف وی بر مسائل سیاسی اروپا و جهان بیش از ملک شاه سلجوقی یا رستم بیک آق‌قویونلو یا کریم خان زند نبود. اما به نظر می‌رسد که در حمله دوم به گرجستان متوجه قدرت نظامی روسیه شده بود.

سپهر در ناسخ التواریخ می‌نویسد که وقتی به آقا محمد خان خبر رسید که از جانب کاترین دوم امپراطریس روسیه سپاهی به شمار هشتاد هزار نفر با صد توپ به مغان آمده‌اند و در بند و باکو و طوالش و سالیان را گرفته و شروان و گنجه را متصرف شده‌اند، وی بسیار پریشان شد و به عجله از خراسان به تهران آمد و بسیج سفر گرجستان کرد.

"یکی از محرمان حضرت آقا محمد شاه حدیث کرد که این هنگام که شهریار جنگ جماعت روسیه را ساخته می‌شد و اعداد کار و عدت سپاه ایشان را نیز نیکو می‌دانست یک شب که سورت سرما به شدت بود در کنار آتش نشسته از اول شب انبری به دست کرده و انگشتهای افروخته را در منقل یک یک همی گرفت و از این سوی بدان سو گذاشت و این کار را تکرار همی کرد و سر فرود همی داشت تا آنگاه که مؤذن بلند آوازه گشت. چون بانگ اذان بشنید آن

انبر را از خشم در میان منقل کوفت چنان که انگشتهای⁽¹⁾ افروخته پراکنده گشت و گفت ای خدای قاهر غالب یا او را بکش یا مرا از میان بگیر. روزی چند برنیامد که خبر مرگ پادشاه روس (کاترین) بر رسید.⁽²⁾

با این همه بخت با او یاری کرد و با سپاهیان روس رو در رو نشد و در همین حمله دوم به گرجستان کشته شد و به عنوان یک مرد فاتح روی در نقاب خاک کشید. وی در ذی الحجة 1213 هجری قمری درگذشت و این سال مقارن است با 1797 میلادی یا به اندک مسامحه‌ای آغاز قرن پر جنگ و جدال و پر آشوب نوزدهم میلادی؛ قرن استثنایی پیشرفت علم، قرن الکتریسیته، قرن انقلابات ملت‌های اروپا و قیام کشورهای تحت سلطه، قرن رقابت عظیم دو امپراطوری بزرگ روسیه و انگلیس. در آستانه چنین قرنی، فتحعلی شاه بر تخت نشست. مردی که به "ایلیاتی بودن" خود افتخار می‌کرد.⁽³⁾ و تمام کوشش‌های او این بود که رسوم ایلیاتی را حفظ کند. این "ایلیاتی" در آن روزگار بحرانی، پادشاه ایران شده بود و یک مشت ایلیاتی هم به دور او جمع آمده بودند تا ایران و ایرانی را در آن طوفان عظیم سیاسی و نظامی رهبری کنند!!

اذ كان الغراب دليل قوم سيهديهم سبيل الهالكينا

چنین بود که ما در میدانهای جنگ و اطاقهای مذاکره هر جا رفتیم شکست خوردیم و هر چه داشتیم از دست دادیم.

... بر خلاف گذشته، ایران از نخستین سالهای سلطنت قاجاریه مطمح نظر سیاسیون و استعمارگران واقع شد. در آغاز قرن نوزدهم، دولت انگلستان شبه قاره هندوستان را سراسر تصرف کرده و دست به صرف منابع ثروت این کشور زده بود و دولت روسیه نیز به هندوستان چشم دوخته بود. سیاست بریتانیای کبیر در سراسر قرن نوزدهم حفظ هندوستان از تجاوز افغانستان و ایران و روسیه و فرانسه بود. نفوذ دولت روس که با ایران همسایه بود، موجب وحشت انگلستان شده بود. به همین جهت در سراسر دوره قاجاریه این دو کشور عظیم و دو امپراطوری نیرومند، ایران را میدان اعمال نفوذ خود قرار داده بودند. بسیاری از رجال عصر

قاجاریه به دولت انگلستان متمایل بودند و بعضی به روسیه. خلاصه جمعی انگلوفیل بودند و گروهی روسوفیل و البته که سیاستمداران دولتی روس و انگلیس از بذل مال برای هواداران خود مضایقه نمی‌کردند و از آن گذشته با اعمال فشار بر شاه و صدر اعظم، هواداران خویش را به مشاغل حساس و القاب عالی و پستهای مهم می‌رساندند و هر یک می‌کوشیدند که طرفداران خود را تقویت کنند و مخالفین را تضعیف نمایند. و خلاصه همه جا و همه وقت دست روسها یا انگلیسی‌ها در کار سیاست کشور ایران بود و چه بسا که کابینه‌ها را روی کار می‌آوردند یا ساقط می‌کردند. تا جایی که بسیاری از رجال دربار قاجاری معروف و منتسب به سیاست خاص بودند. با گذشت زمان، این رقابت فشرده‌تر شد. به طوری که سفیران روس و انگلیس و عمال داخلی آنان دائماً مواظب یکدیگر بودند و هر چه سفیر روس از دولت ایران می‌خواست سفیر انگلیس نیز عیناً خواستار می‌شد. اگر روسها امتیاز می‌گرفتند انگلیسی‌ها نیز امتیازی تقاضا می‌کردند. اگر انگلیسی‌ها بانکی در ایران تأسیس می‌کردند روسها هم بانکی ایجاد می‌نمودند. اگر حق قضاوت کنسولی (کاپیتولاسیون) را روسها به زور بر ما تحمیل می‌کردند، انگلیسی‌ها هم همین حق را برای خود می‌شناختند. کار به جایی رسید که دولتهای ایران برای احتراز از خواهش و تقاضا بلکه ابرام و اصرار دولتی روس و انگلیس در باب اخذ امتیازات اقتصادی و سیاسی بهتر آن دیدند که نه از دولت روس تقاضایی کنند نه از انگلیس؛ بلکه سعی داشتند که از ممالک دیگر استمداد کنند. چنان که میرزا تقی خان امیر کبیر برای دارالفنون از دولت اطریش معلم خواست. یا وقتی برای اصلاح مالیه (وزارت دارایی) لزوم استخدام مستشاران محرز گردید، دولت ایران از آمریکا مستشار آورد و برای اصلاح شهربانی و ژاندارمری از دولت سوئد تقاضای مستشار نمود. تا این‌که سیاست خشن استعماری روس و انگلیس به اینجا منجر شد که در این مورد نیز عرصه را بر ایران تنگ کردند که استخدام مستشاران باید به تصویب دولتی روس و انگلیس باشد و حتی برای اخراج مستشاران خارجی از دادن اولتیماتوم به دولت ایران خودداری نکردند. سرانجام دولت انگلستان و روسیه بر طبق قرارداد 1907 ایران را به قسمت شمالی و مرکزی و جنوبی تقسیم نمودند که قسمت شمالی و جنوبی به ترتیب در دست روسها و انگلیس‌ها باشد و قسمت مرکزی در دست دولت ایران. این قسمت مرکزی هم در قرار داد 1915 از بین برداشته شد و به بهانه جنگ شمال ایران، در اختیار سرنیزه روسی قرار گرفت و جنوب ایران در زیر پای سربازان انگلیسی. خوشبختانه انقلاب کبیر روسیه در اکتبر 1917 اساس دولت تزاری روسیه را درهم ریخت و ایران از کابوس سنگین سلطه روس و انگلیس نجات یافت. با این حال، دولت

(۱) انگشت به کسر گاف به معنای دغال.

(۲) ناسخ التواریخ سپهر، تاریخ قاجاریه (چاپ اسلامی، تهران، 1385 هـ. ج عدد جلد؟ ص 83)

(۳) تاریخ عضدی، صص 79 / 81 / 84 / 95 / 150.

انگلستان برای جلوگیری از کمونیسم در ایران و حفظ منافع نفتی خود قرارداد 1919 را به دولت ناتوان ایران تحمیل کرد و در قبال کمک به ایران در زمینه امور اقتصادی و نظامی، امور مالی و گمرکات و قشون ایران را تحت نفوذ خود گرفت و وقتی که مردم ایران این قرارداد ننگین را نپذیرفتند و در سراسر دنیا به اعتراض لب گشودند، دولت انگلستان با کمک مالی و مادی و سیاسی خود طرح کودتای سوم اسفند 1299 را به دست رضا خان، سردار سپه ریخت و اندکی بعد دولت قاجاریه با دسایس سیاسی دولت انگلستان ساقط شد و آخرین پادشاه این سلسله به نام احمد شاه قاجار که زیر بار تحمیلات دولت بریتانیای کبیر در مورد منابع نفتی ایران نرفته بود از سلطنت برکنار گردید و طومار سلسله قاجاریه درنوردیده شد و سلسله پهلوی روی کار آمد. ولی پنجاه و دو سال بعد بر سکندر نیز بگذشت آنچه بر دارا گذشت و دست قدرت الهی از کسانی که احمد شاه قاجار را با رذالتی تمام از ایران بیرون کرده بودند به سختی انتقام کشید و آن بساط کبر و نخوت و فساد و سرقت را که افراد خاندان پهلوی چیده بودند برانداخت (22 بهمن 1357) و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون.⁽¹⁾

ایرانیان از دورترین ادوار تاریخی و حتی پیش از آن در تو در توهای اساطیر با سلم و زاد و رود وی برخورد داشته‌اند.

پیشینه مناسبات ایران با قدرتهای اروپایی به دیرینگی تمدنهای ایرانی و یونانی است؛ تا آنجا که سابقه "مسئله شرق" تا روابط خصمانه یونان و ایران، عقبه یافته است: "به یک سخن، ستیز و چشم و هم چشمی میان دولتهای کهن یونان با پادشاهان ایران که در شرق می‌زیستند خود ریشه‌های تاریخی "مسئله شرق" و دشمنی میان شرق و غرب را تشکیل می‌دهد."⁽²⁾

رقابتهای ستیز آلود جانشینان ایرانی هخامنشیان با یونانیان و رومیان صبعه غالب تاریخ ایران پیش از اسلام است.

در دوران اسلامی نیز آن‌گاه که مرزهای قلمرو سلسله‌های حکومتگر بر ایران وسعت می‌یافت و ایران با روم همسایه می‌گردید، همان حکایت دیرین فیما بین تجدید می‌گردید. مناسبات سیاسی قدرتهای اروپایی با ایران همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، به دوران مغول و ایلخانان، ابتدا با هدف اشتراک مساعی در نابودی جهان اسلام و سپس با هدف همکاری در

(۱) عبدالحسین نوایی، همان، صص 7 - 14.

(۲) عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، صص 52.

مبارزه با دولت ممالیک آغاز گردید و با هدفی مشابه یعنی همکاری در مبارزه با دولت عثمانی، در پاره‌هایی از دوران تیموری، آق قویونلوها و به ویژه عصر صفوی تداوم داشت. در این ادوار، امپراطوری عثمانی که ماهیت وجودی و بزرگترین منبع مشروعیت آن غازیگری بود، تقریباً بیشترین سهم جهاد و دفاع از جهان اسلام را بر عهده داشت و به طور طبیعی جز برهه‌های کوتاه و نادر، محلی و سببی برای بروز اصطکاک حاد میان ایران و غرب وجود نداشت.

لیکن ایرانیان از عصر صفویه به این سو آرام آرام به ویژه در عهد افشاریه و زندیه، متوجه خطر رو به تزاید قدرتهای غربی در منطقه گردیده بودند. "می‌توان گفت این دو سلسله [افشاریه و زندیه] ⁽¹⁾ هشیاربهایی درباره نفوذ عناصر خارجی به ویژه غربی پیدا کرده بودند و کم و بیش بر مطامع آنان وقوف یافته بودند. خوشبختانه تا آن زمان غرب در چهره استعمارگری مسلط، مبسوط الید و تمامیت خواه جلوه نکرده بود و بر جان و مال مردم بی دفاع و سلیم شرق به دیده مالکیت نگاه نمی‌کرد. خود آن حکومتها نیز در چنان مرتبه‌ای از ضعف و زوال پای ننهادند بودند که دیگ طمع تنگ چشمان باختری را می‌جوشاند و دشنه‌های حرص و آز آنان را متوجه خود می‌کرد."⁽²⁾ غرب به تدریج از شمال و جنوب به ایران نزدیک می‌شد و زمینه همسایگی ثابت با ایران را فراهم می‌نمود و بدین ترتیب جغرافیای سیاسی جدیدی در منطقه شکل می‌گرفت که محل و اسباب اصطکاک میان ایران و غرب را به وجود می‌آورد؛ "حکومت قاجار با شتاب گرفتن گسترش امپراطوری اروپا⁽³⁾ به سوی شرق به ویژه جهان اسلام مقارن شد..."⁽⁴⁾

در عصر قاجار، جغرافیای سیاسی جدید منطقه شکل گرفت و غرب نه تنها با ایران همسایه شد بلکه در اواخر این عصر، هم خانه نیز گردید؛ و چنانچه روسیه تزاری در جنگ جهانی اول، همچنان در طرف پیروز باقی مانده بود، دور نبود که صاحبخانه نیز گردد.

(۱) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۲) رضا شعبانی، منابع تاریخی دوره‌های افشاریه و زندیه، "مجموعه مقالات روابط فرهنگی و تاریخی ایران و ترکیه، 71، صص 129. شایان ذکر است افعال آخرین عبارت در متن اصلی به جای ننهادند، می‌جوشاند و می‌کرد، نهاده بودند، نمی‌جوشاند، نمی‌کرد، بود که با توجه به مفهوم متن، غلط حروف چینی به نظر آمد و به طرز مذکور تغییر داده شد.

(۳) علامت درون قلاب از نگارنده است.

(۴) شیرین هانتر، آینده اسلام و غرب: برخورد تمدنها یا هم زیستی مسالمت‌آمیز؟، ترجمه همایون مجد، نشر و پژوهش فروزان فر، تهران، 1380، صص 194.

باز شدن جای پای اروپائیان در منطقه، پاهایی که صاحبان آن دیگر فقط سفیر و سیاح و تاجر و راهب نبوده و بیشتر متعلق به نظامیان بودند، به ویژه نفوذ خرنده بریتانیا در هندوستان، هوشیاری ایرانیان را نسبت به حضور غرب در شرق برانگیخته بود. گزارش رستم الحکما، نویسنده اواخر عصر زند و اوایل عصر قاجار، از واکنش کریم خان زند نسبت به درخواست سفیر انگلستان مبنی بر برقراری مناسبات دوستانه و تجاری با ایران ".... بسیار خندید و گفت دانستم مطلب ایشان را، می‌خواهند به ریشخند و لطایف الحیل پادشاهی ایران را مالک و متصرف گردند؛ چنان که ممالک هندوستان را به خدعه و مکر و تزویر و نیرنگ و حيله و دستان به چنگ آورده‌اند. و مانند رستم دستان به دو زانو نشسته و دست بر قبضه شمشیر خود گرفت و مانند نره شیر غرید و فرمود، ما ریشخند فرنگی به ریش خود نمی‌پذیریم..."⁽¹⁾ و انعقاد مجلس مشورتی از سوی فرمان‌روای زند برای اتخاذ تصمیم راجع به چگونگی برخورد با نماینده بریتانیا، با شرکت آقا محمد خان قاجار که در آن روزگار به گروگان در شیراز بود و نظر منفی و تند خان قاجار نسبت به درخواست انگلستان که فرمان‌روای زند نیز آن را تأیید نمود، چنانچه واقعیت نیز نداشته باشد، گویای وجود نگاهی هوشیار، هراسان و نفرت آلود نسبت به غرب در آن روزگار بود. لیکن علیرغم سوابق آشنایی ایران با قدرتهای غربی و پاره‌ای هوشیاریهای به خرج داده شده، نسبت به مطامع و طرحهای غرب، می‌توان گفت شناخت از غرب در ایران تا پیش از جنگهای ایران قاجاری و امپراطوری روسیه تزاری (دوره اول: 1219 - 1228 هـ.ق / 1804 - 1813 م. - دوره دوم: 1241 - 1243 هـ.ق / 1826 - 1828 م.) مبهم و سطحی بوده است و چنانچه استثناهایی نیز در این میان یافت شود، تجاری شخصی و ناکارآمد بود. فقدان آرشیو سامان یافته اسناد دولتی و جابه‌جایی مکرر و خشونت بار سلسله‌های حکومتگر در ایران، برخلاف عثمانی، مجالی برای انتقال تجارب ولو محدود و ناقص حاکمیت‌های پیشین از مناسبات با غرب، به ویژه عصر صفوی که مناسبات گسترده‌ای با اروپا داشت بر جای نگذاشته بود.

به هر رو می‌توان گفت برای اولین بار در جبهه‌های قفقاز است که ایران متوجه میزان عقب ماندگی خود از غرب می‌گردد. و بنابراین در عصر قاجار است که ایرانیان پس از چندین قرن مناسبات مبتنی بر شناختی یک سویه با غرب به تدریج به شناسایی غرب دست یازیدند و در

این میان نه تنها مظاهر مادی مدنیت غرب بلکه وجوه معنوی آن یا فرهنگ مغرب زمین، ایرانیان را مانند دیگر ملل مشرق به خود مشغول داشت.

بدین گونه است که ایران قاجاری در نقشی متفاوت، در تاریخ جدید آسیا جای می‌گیرد؛ "تاریخ جدید آسیا تاریخ تسلط تمدن جدید مغرب است بر فرهنگ کهن مشرق زمین؛ خواه آن را عامل سازنده بشمریم یا ویرانگر...."⁽¹⁾

حضور و هیمنه قدرتهای غربی در منطقه، به مناسبات فیما بین آنان و دولت قاجار، قالبی متفاوت از مناسبات میان واحدهای سیاسی مستقل داده بود و چگونگی تعاملشان با ایران بیش از هر چیز متأثر از مناسبات آنان با یکدیگر بود.

ماهیت مناسبات غرب با ایران در بیشتر عصر قاجار سلطه جویانه و برخوردار از ادبیاتی آمرانه بود و سایه آن بر تمامی جنبه‌های حیات در ایران عصر قاجار، سنگینی می‌نمود: "تغییرات عمده اجتماعی - اقتصادی ایران قرن پیشین [سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی]⁽²⁾ تا اندازه زیادی ناشی از حالت ناخوانده و تا حدی زیان‌آور کشورهای اروپایی در اقتصاد سیاسی ایران بود"⁽³⁾.

از میان قدرتهای اروپایی که با ایران عصر قاجار تماس داشتند چهار قدرت بیش از همه در ایران نقش ایفا نمودند که عبارتند از روسیه، انگلستان، فرانسه و آلمان. در این میان تداوم و میزان تأثیرگذاری روسیه و انگلستان که دو همسایه شمالی و جنوبی ایران گردیده بودند، بیش از هر دولت دیگری بود.

نقش فرانسه و آلمان، اولی در اوایل عصر قاجار و دیگری در اواخر این عصر، اگرچه مؤثر ولی مقطعی بود.

مناسبات آلمان با ایران به دلیل معادلات سیاسی که در اوایل قرن چهاردهم هجری / بیستم میلادی رقم می‌خورد و رعایت آداب در مناسبات سیاسی این کشور با ایران با دیگر قدرتهای اروپایی به ویژه انگلستان و روسیه متفاوت بود. از همین رو، دل و ذهن ایرانیان نسبت به آلمان، عاری از نفرتی بود که نسبت به روسیه و انگلستان در آن انباشت می‌گردید. فرانسه اگرچه

(۱) فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، ص 13.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) محمد علی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، صص 70 - 71.

(۱) محمد هاشم آصف، رستم الحکما، رستم التواریخ، به اهتمام محمد مشیری، ج 2، مؤسسه انتشارات امیرکبیر،

تهران، 1352، ص 383.

خاطره نفرت برانگیزی از خود در ایران برجای نگذارد، لیکن خاطر ایرانیان از پیمان‌شکنی امپراطور فرانسه⁽¹⁾ و عدم رعایت مفاد عهدنامه فین کن اشتاین⁽²⁾ با ایران (25 صفر 1222 هـ/ق / 4 مارس 1807 م.) پس از انعقاد معاهده تیلسیت⁽³⁾ با روسیه (1 جمادی الاول 1222 هـ/ق / 7 ژوئیه 1807 م.) سخت آزرده شد، و برای ایرانیان شاهدهی آمد بر اظهار نظر میر عبدالطیف شوشتری اندیشمند ایرانی مقیم هند که احتمالاً یک سال پیش از انعقاد دو قرارداد مذکور وفات یافته بود. (1221 هـ/ق / 1806 م.) راجع به فرانسه: "جماعت فرانس که به پیمان‌شکنی و بدعهدی شهره آفاق و دربی انتظامی ریاست در کل جهان طاق‌اند....."⁽⁴⁾ فرانسه در بستن پیمان فین کن اشتاین و شکستن آن هزینه زیادی نمود و لیکن ایران هزینه سنگینی برای آن پرداخت؛ فرصت سوزی در مقابل روسیه و شکل دادن به سیاست انگلستان در قبال ایران، مبنی بر تلاشی مدام برای تضعیف ایران.

"پیداست که امضای این عهدنامه چه ولوله‌ای در محافل سیاسی اروپا و مخصوصاً در دربار روسیه و انگلستان که این عهدنامه به زبان آنها بسته شده بود می‌افکند. از جسارت فکری و بلند پروازی مخصوص ناپلئون عجیب نیست که چنین عهدنامه‌ای را در نظر گرفته باشد و چیزی که بسیار شگفت است سستی رأی و بی‌خبری فتحعلی شاه است که حاضر شد در همسایگی روسیه و انگلستان با فرانسه‌ای که در آن سوی جهان واقع شده بود و هیچ راهی به ایران نداشت چنین قراری بگذارد و اعلان جنگ گستاخانه‌ای به انگلستان در برابر وعده‌واهی پس گرفتن گرجستان و نواحی دیگر از روسیه به عهده بگیرد."⁽⁵⁾ می‌بایست پذیرفت که نظر سید محمد رفیع، سفیر سابق‌الذکر عثمانی در ایران که در راستای سیاست ناپلئون بناپارت در شرق به ایران

(۱) "... این ناجوانمردی ناپلئون را با جوانمردی و دوراندیشی آلمانها مقایسه کنید که در اواخر جنگ جهانی اول، بعد از شکست روسیه در پیمان برست لیتوفسک که در ربیع الاول 1336 با روسها امضا کردند، تمامیت ایران را گنجانیدند، و هم روسهای شکست خورده و هم ترکهای متحد خود را ملزم به تخلیه ایران ساختند." محمد امین ریاحی، همان، ص 275.

(۲) Fenkenstien، واقع در خاک لهستان.

(۳) Tilsit، این شهر هنگام عقد معاهده مزبور در خاک پروس خاوری قرار داشت و پس از جنگ جهانی دوم در سال 1945 م به اتحاد جماهیر شوروی واگذار گردید و نامش به ساوتسک تغییر یافت.

(۴) میر عبدالطیف شوشتری، تحفة العالم و ذیل التحفة، به اهتمام صمد موحد، انتشارات طهوری، تهران، 1363، ص 148.

(۵) سعید نفیسی، همان، ج 1، صص 125 - 126.

اعزام گردیده بود، راجع به ساده‌لوحیها و ناواردیهای سیاست‌گذاران دوره فتحعلی شاه قاجار در ارتباط با قدرتهای اروپایی، عاری از حقیقت نیست. وی چنین می‌نویسد: "در آغاز دشمنی بناپارت با روسیه خبر دروغی بر سر زبانها افتاده بود که او گفته است: "تا وقتی که روسیه سرزمینهایی را که از سی و چهل سال به این طرف از هر دولت به هر اندازه و به هر صورت غصب کرده باشد، بی کم و کاست به صاحبان اولش بازپس ندهد، با روسیه صلح نمی‌کنم". ایرانیان به این شایعه دروغ و اعتقاد به پیروزی فرانسویان و انجام مذاکرات صوری میان دولت عثمانی و فرانسویان در باب روسیه، فریفته شدند و به همان ترتیب که با دولت عثمانی رفتار می‌کردند - که در جنگ و صلح به منظور منفعت خود را به میان اندازند - با گفتار و اطوار فریبنده فرانسویان را به سوی خود جلب کردند، و با این نیت که به یاری فرانسویان منظورهای خود را عملی سازند، راه الفت با آنان را گشودند و در این راه میل و محبت بی‌کران و خلوص و یگانگی فراوان نشان دادند. پادشاه فرانسه هم که دوستی ایران را مقدمه نتیجه بخش آن همه آرزوی محال و کار بی‌سرانجام نهان و آشکار خود می‌دانست دوستی با آنان را به جان منت‌پذیر گشت و در اظهار محبت بر ایرانیان پیشی جست و بنیاد روابط را گرمی بخشید. چون این قوم تا کنون مناسباتی با دولتهای نصاری نداشته‌اند و هیچ گونه آگاهی از رفتار و کردار آنان ندارند، دل‌شان را خوش کردند که: "آری، فرانسویان را به سوی خود کشیدیم و فریفته خود ساختیم و اکنون دیگر همه کارها بر وفق مراد ما انجام خواهد گرفت. صنایع فرنگی هم در کشور ما به حد کمال رواج خواهد یافت و منافع گزاف از آن حاصل خواهد شد!"⁽¹⁾

ناپلئون بناپارت که خود مسئول نافرجامی سیاست بلندپروازانه‌اش در شرق و به ویژه ایران، مبنی بر ایجاد اتحاد مثلثی بین فرانسه، عثمانی و ایران و راه جستن به هندوستان و یافتن متحدینی علیه روسیه⁽²⁾ بود، بعدها در هنگام گذراندن تبعیدش در جزیره سنت هلن، بی‌پروایانه

(۱) محمد امین ریاحی، همان، صص 293 - 294. "فتحعلیشاه و اطرافیاناش بدون آنکه با افکار و اغراض و طرز کار و تدابیر اروپائیان آشنا باشند، پیمانهایی با آنها می‌بستند و اروپائیان این پیمانها را امضاء می‌نمودند بدون آنکه خود را واقعاً مقید به رعایت آنها بدانند یا از نقض آنها شرم داشته و نگران باشند." سید تقی نصر، ایران در برخورد با استعمارگران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران، 1363، ص 178.

(۲) ناپلئون بناپارت در دستورالعمل مکتوبی که برای گاردن پیش از سفرش به ایران از اردوگاه فین کن اشتاین به تاریخ 30 ذی الحجه 1221 هـ/ق / 15 مه 1807 م. صادر نمود، حاق سیاست خود را در قبال ایران و شرق به روشنی چنین تبیین می‌نماید: "فرانسه به مملکت ایرن به دو نظر می‌نگرد، از یک طرف آن را دشمن طبیعی

تمامی تقصیرات را در شکست طرح مزبور متوجه ایران و عثمانی می‌نماید: "توجهی که من به ایران کرده بودم چقدر درست و به جا بود. برای عملیاتی که در نظر داشتم اعم از تهدید روسیه یا حمله به هند و انگلیس از این نقطه اتکا بهتر و مناسبتر محلی نمی‌شد به دست آورد. برای افتتاح باب مراوده با این مملکت به اقداماتی شروع کردم و امیدواری داشتم که ایران را هم مثل عثمانی در حلقه دوستان خود بیاورم و تصور می‌کردم که این حیوانات (یعنی ایرانیها و عثمانیها)⁽¹⁾ به منافع حقیقی خود پی برده‌اند ولی درست در موقع مقتضی هر دو از اختیار من بیرون رفتند و واضح شد که پول دولت انگلیس از جمیع مساعی پرزورتر است."⁽²⁾

به هر رو، همان‌گونه که اشاره گردید، پی‌آمدهای منفی نقش آفرینی فرانسه در ایران عصر قاجار، قائم به ذات نبود و در حوزه مناسبات دو همسایه جدید شمالی و جنوبی، یعنی روسیه و انگلستان است که تبعاتی تخریبی پیدا نمود.

مناسبات دو همسایه جدید شمالی و جنوبی ایران، روسیه و انگلستان که از بزرگترین قدرتهای استعماری اروپا به شمار می‌آمدند، با ایران قاجاری، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، متفاوت از مناسبات میان واحدهای سیاسی مستقل بود؛ مناسباتی که از همسایگی آغاز گردید و به هم خانگی کشید و چیزی نمانده بود که به صاحب خانگی بیانجامد. در واقع ایران خوانی بود گسترده که دو پاره از غرب بر دو سوی آن نشسته بودند. یکی اسلاووار می‌بلعید و دیگری آنگلساکسون گونه میل می‌نمود، و مانع سد جوع کامل ایشان، علاوه بر ابتلای هر یک

روسیه میدانند و از طرفی سرزمین آن را وسیله و راهی برای لشکرکشی به هند می‌شمارد...! (کنت آلفرد دوگاردان، همان، ص 112). وی در جای دیگری از دستورالعمل مذکور به سفیر خود تأکید می‌نماید که "... سرتیپ گاردان نباید فراموش کند که منظور عمدی ما عقد اتحاد مثلثی است بین فرانسه و باب عالی و ایران و بازکردن راهی به هند و تحصیل متحدینی بر ضد روسیه". (همان، صص 115 - 116).

(۱) گستاخی امپراطور انقلابی! را می‌بایست به پای تلخ کامی وی در جزیره سنت هلن گذارد، شایان ذکر است "مداحان و مورخین هم میهن این مرد بزرگ درباره وی اعتراف کردند "خبری که پیش از هر چیز در میان خصائص ناپلئون کمپاب بوده حالت طبیعی است. تندخو بود و صفت خودداری نداشته، هر چه را که می‌خواست بدون تفکر و تأمل می‌گفت، در بازی سیاست عیب بزرگی داشت که نوع بشر را بی‌نهایت پست و حقیر می‌شمرد..." (نجفقلی حسام معزی، تاریخ روابط سیاسی ایران با دنیا، به کوشش همایون شهیدی، انتشارات نشر علم، تهران، 1366، ص 284)

(۲) کامیل تره زل، همان، ص 24.

به جوع الکل،⁽¹⁾ بیشتر ملاحظه هم سفره آنها بود تا صاحب سفره یعنی ایرانیان.

فی الواقع این مناسبات چیزی جز بخشی از مراحل دست اندازیهایی بی‌وقفه این دو قدرت بزرگ استعماری غرب در شرق نبود. مرحله‌بندیهای آن را نیز مناسبات قدرتهای غربی با یکدیگر، محاسبه هزینه‌های دست اندازی و یا رویدادهای غیر مترقبه در شرق تعیین می‌نمود.

در عمق نگاه روسیه تزاری به ایران قاجاری می‌توان خواند که دیر یا زود، مرزهایی که قراردادهای ترکمان چای (1243 هـ/ق / 1828 م.) و آخال (1299 هـ/ق / 1881 م.)⁽²⁾ تعیین کرده‌اند، می‌بایست تا خلیج فارس و دریای عمان عقب بنشینند؛ تا جایی که دیگر اثری از طرف دیگر معاهده یعنی دولت ایران و یا به تعبیر دیگر استقلال این سرزمین باقی نماند. لیکن نگاه روسیه در تلاقی بانگاه بریتانیای کبیر، به اکراه قدری نجیبانه می‌گردید. اظهار تأسف کنت سرگئی ایپولویچ ویتته⁽³⁾ سیاستمدار سوداگر روس و کارگزار بلندپایه دولت تزاری از میزان سهم روسیه از ایران در قرارداد 1325 هـ/ق / 1907 م.⁽⁴⁾ میان دولت متبوعش و انگلستان گویای عمق

(۱) جوع الکلی یا گرسنگی سگی، بیماری گرسنگی است. انسان مبتلا به بیماری جوع الکل هر چقدر غذا بخورد، باز احساس گرسنگی می‌کند.

(۲) قراردادهای ترکمانچای و آخال میان دولت قاجار و روسیه تزاری؛ با سلب حاکمیت ایران بر سرزمینهای وسیعی در دو سوی دریای خزر؛ به ترتیب، مرزهای شمال غربی و شمال شرقی ایران را با روسیه تعیین نمود و سرحدات شمالی ایران تقریباً به حدود امروزی محدود شد. لیکن روشن بود که این سرحدات برای مطامع بی‌حد روسیه در ایران مرز پایانی نبود. "در حقیقت بیشتر روسها ایران را دارای دولتی مستقل نمی‌دانستند و این نظر را با آهنگی ادا می‌کردند که اعلام می‌داشت که ایران کشوری بیگانه نیست، همچنان که ماکیان را نباید واقعاً از پرنندگان شمرد". فیروز کاظم زاده، روس و انگلیس در ایران 1864 - 1914، پژوهشی درباره امپریالیسم، ترجمه منوچهر امیری، چ 2، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی)، تهران، 1371، ص 359.

(۳) Witte.

(۴) قرارداد 1907 م. (1325 هـ/ق) میان روسیه و انگلستان در پترزبورگ، با هدف حل و فصل منازعات دو کشور در آسیا، منعقد گردید. عاقدین قرارداد الکساندر ایولسکی (Alexandre Iswolsky)؛ وزیر امور خارجه روسیه و سر آرتور نیکولسن (Arthur Nicolson) سفیر انگلستان در روسیه بودند. این قرار داد شامل سه بخش بود که حدود و ثغور تسلط بر تبت، افغانستان و ایران را معلوم می‌نمود. طبق این قرارداد ایران به سه قسمت غیر متساوی تقسیم می‌گردید. قسمت شمالی و بزرگتر که شامل بیشتر شهرهای بزرگ از جمله پایتخت بود، منطقه نفوذ روسیه و قسمت جنوبی منطقه نفوذ انگلستان شناخته می‌شد و قسمت حایل یا میانی "باریکه‌ای هم به نام منطقه بی‌طرف یا به عبارت ساده بخش مشترک". (نجفقلی حسام معزی، همان، ص 786). ایرانیان از مدتی پیش "احساس می‌کردند که به زودی روس و انگلیس به تجدید روابط دوستانه خواهند پرداخت. از

این نگاه و محذورات محدود کننده تیررس آن است:

"س. یو. ویتة که بسیار کوشیده بود ایران را تحت تسلط روسیه درآورد، مشاهده کرد که زحماتش را بر باد داده و مواضعی را که به دست آورده بود رها کرده‌اند. در ایام تقاعد چنین می‌نویسد:

«می‌توان گفت که ایران به خصوص همه قسمت شمالی آن که پرجمعیت‌ترین و حاصل خیزترین بخش ایران است، روزگاری دراز زیر نفوذ تسلط‌آمیز ما بود. با کشورگشایی روسیه در صفحات جنوبی قفقاز که روزگاری از شهرستانهای ایران و عثمانی به شمار می‌رفت، سراسر شمال ایران گویی طبعاً به حکم تقدیر می‌بایست جزوی از امپراطوری بزرگ روسیه گردد یا در هر حال به صورت کشور تحت الحمايه کامل ما درآید. برای حصول چنین نتیجه‌ای بوده است که خونهای روسی خود را فدا کرده‌ایم».

ویته یقین داشت که بایستی سرنوشت ایران را به تاریخ سپرده باشند و روسیه نمی‌بایست زنجیر به دست خود نهاده باشد. او بایستی ایران را تحت حمایت خود گرفته باشد و "درست همچنان که دیگر شهرستانهای جنوب قفقاز با روسیه متحد شدند، قسمت شمالی ایران نیز باید در آینده نزدیک به تدریج به صورت ولایات دولت روسیه درآید". ویته می‌نویسد که قرار داد 1907 راه را برای اعمال نفوذ روس و همچنین انگلیس در دولت مرکزی ایران گشود؛ اما از آنجا که دولت در طهران مستقر است، بریتانیا وسیله‌ای برای اعمال نفوذ خود در شمال به دست آورد.

آنجا که ایران رقابت میان دو دولت بزرگ را تنها مایه تضمین بقای خود می‌دانست از دیدن هر چیز که نشانه بهبود روابط آن دو بود، برخوردار می‌لرزید". (فیروز کاظم زاده، همان، ص 476).

در 16 دسامبر همان سال سفرای انگلستان و روسیه رسماً دولت ایران را از طرح تقسیم ایران مطلع نمودند. دولت نیز خبر آن را به آگاهی مجلس رساند. این قرارداد از سوی مجلس، محمدعلی شاه و دولت وقت مردود و بی‌اعتبار شناخته شد. لیکن موضع‌گیری ایران، خللی در تنفیذ قرارداد مذکور از سوی دو همسایه غربی نداشت. خبر مفاد قرارداد 1907 موجی از خشم و انزجار در میان مردم نسبت به دولتین عاقد قرارداد، به ویژه انگلستان برپا نمود؛ "عکس العمل ایرانیان خشمی سخت شده بود که بیشتر متوجه انگلیسها بود تا روسها. دومی روزگاری بود که دشمنی وحشی شناخته شده بود". (همان، ص 480).

قرارداد 1907 میان روسیه و انگلستان که مساعی دولت فرانسه در زمینه چینی انعقاد آن نقش داشت (رجوع شود به عبدالرضا هوشنگ مهدوی، همان، صص 319 - 320)، گوشه‌ای از معادلات جدید قدرت در اروپا بود که دامان ایران را گرفت. قدرت روزافزون آلمان دیگر قدرتهای اروپایی را متوجه و نگران کرده بود. غرب آرام آرام به یکی از بزرگترین نبردهای تاریخ یعنی جنگ جهانی اول نزدیک می‌شد.

سرانجام چه چیز به دست آورده‌ایم؟ از نظر سیاسی نمی‌توانیم ایران را ضمیمه خاک خود کنیم زیرا این کار مغایر قرارداد ما با انگلیس است".⁽¹⁾

بدیهی است که نجابت تصنعی در نگاه روسیه به ایران، عمق آن نگاه را از چشمان تیزبین سیاستمداران انگلیس پنهان نمی‌داشت. لرد کرزن منویات روسیه راجع به ایران را چنین ترسیم می‌نماید: "... راجع به این نقشه‌های حکومت تزاری، نه کتمانی در کار است و نه از حدود و دامنه وسیع آنها بی‌اطلاع هستیم. دولت روس، ایران را وجودی محتضر تلقی می‌کند و گاهی نیز او را مورد نوازش و تحیب قرار می‌دهد؛ ولی مآلاً بی‌چون و چرا طالب بقای وی نیست. روسیه تجزیه ایران را در آینده به همان نحو و روالی مقدور می‌پندارد که سرنوشت لهستان نشان داده است و از قرار معلوم عزم خویش را هم جزم کرده است که در صورت تجزیه، چه قسمت کلان و مغتنم ایران را به دست آورد".⁽²⁾

شالوده‌ی سیاست انگلستان در خاورمیانه را، بیش و پیش از هر چیز، صیانت و امنیت شاه‌رگ حیاتی این امپراطوری، یعنی هندوستان تعیین می‌نمود⁽³⁾ و ایران که برای انگلستان

(۱) فیروز کاظم زاده، همان، صص 487 - 488.

(۲) جرج بن. کرزن، همان، ج 2، ص 708. تشخیص این وضعیت سخت نبود، بنجامین، نخستین سفیر ایالات متحده آمریکا در ایران، در تبیین سیاست روسیه در ایران می‌نویسد " تردیدی نیست که روسها قصد دارند ایران را ببلعند و به همین جهت از هر نوع اقدامی که باعث تقویت ایران و اجرای نقشه‌ای که اهداف آنها را دشوار کند، جلوگیری می‌نمایند. دیپلماسی روسها در ایران با تمام وسایل که در اختیار دارد، برای رسیدن به هدف اصلی خود به شدت فعالیت می‌کند و گاهی به تهدید و زور و زمانی به تلمیع، محبت و خوش رویی متوسل می‌شوند و در هر دو حالت از پول خرج کردن خودداری نمی‌کنند و آشکار و پنهان رشوه و باج می‌دهند و ضمانت‌هید و میع هم می‌نمایند. سیاست کلی آنها به این ترتیب است که می‌خواهند تا حد امکان ایران را ضعیف کنند و گوی این کشور را آن قدر فشار دهند که تاب و توان خود را از دست داده و در دامان آنها سقوط کندو" س.ج. و. بنجامین، همان، ص 354.

(۳) لرد کرزن اهمیت هندوستان برای انگلستان را چنین توضیح می‌دهد: "انگلستان بدون هندوستان امکان زیست ندارد. در دست داشتن هند سند تعویض ناپذیری در فرمان روائی بر جهان شرق است. از زمانی که هند شناخته شده است سرورانش همواره صاحب اختیار نیمی از جهان بوده‌اند. انگیزه‌ای که اسکندر و تیمور و بابر را به سوی جلگه سند کشانید همان بوده است که در قرن شانزدهم چند صباحی پرتغالیها را فرمان‌روا گردانید که آثار وارفته کار آنها را هنوز دیگران از دست نداده‌اند. چنانکه در اوایل قرن گذشته یکی از پادشاهان ایران (نادر) را ده سال صاحب اختیار خاور ساخت و باز از همان راه است که فرانسه به مقام امپراطوری رسید، همان امپراطوری که شهامت دلاوران و یاری بخت و طالع نصیب ملت ما گردانید که هنوز هم موجب تحریک حرص و آز و مایه دغدغه خاطر همسایه نیرومند شمالی است". (جرج بن. کرزن، همان، ج 1، صص 21 - 22).

یکی از مهره‌های شطرنج فرمانروایی بر جهان به شمار می‌رفت⁽¹⁾ در وهله اول می‌بایست نقش حفاظ هند را در مقابل رقبای اروپایی به ویژه روسیه ایفا نماید. از آنجایی که خبط و تباهی و تلون مزاج سیاست خارجی دربار قاجار در عهد فتحعلی شاه این کشور را از هر گونه حسن ظنی نسبت به نیرومند گردیدن ایران بازداشت،⁽²⁾ بهتر آن بود که این حفاظ فقط "جسمی عایق" و "کشوری پوشالی"⁽³⁾ باشد، نه کشوری مقتدر که می‌توانست همکاری کارساز برای رقیبان اروپایی درآید، یا خود احتمالا خطر ساز شود. عقیده شفاف سرگور اوزلی⁽⁴⁾ سفیر فوق العاده و تام الاختیار بریتانیا در ایران (1829 - 1226 هـ.ق / 1811 - 1814 م.) و میانجی قرارداد گلستان درباره ایران، ترجمان ریکی است از ماهیت سیاست انگلستان در فرایند مناسباتش با ایران عصر قاجار: "عقیده صریح و صادقانه من این است که چون مقصد نهایی ما فقط صیانت هندوستان می‌باشد در این صورت بهترین سیاست ما این خواهد بود که کشور ایران را در این حال ضعف و توحش و بربریت بگذاریم و سیاست دیگری مخالف آن را تعقیب نکنیم."⁽⁵⁾

انگلستان در ایران پس از صیانت هند، به طور طبیعی به دنبال دیگر منافع استعماری خود بود و حد سلطه جوییهای آن را در ایران، بیش از هر چیز دیگر حضور و حقوق روسیه در ایران تعیین می‌نمود؛ به طوری که به محض غیبت روسیه از ایران، در پی پیروزی انقلاب اکتبر 1917 م. (1336 هـ.ق) نفوذ خود را تا کرانه‌های دریای خزر گستراند.⁽⁶⁾

می‌توان گفت که "ماهیت سیاست انگلیس با سیاست روس فرق اساسی نداشت. در تزویر و ریا و نیرنگ و تقلب از او هم هنرمندتر بود. همان رویه متجاوزانه نظامی روس را انگلیس در سر تا سر صفحات مشرق ایران و خلیج فارس تعقیب کرد. در نهاد سیاست اقتصادی آن نیز استثمار

(۱) رجوع شود به همان مأخذ، ج 1، ص 21.

(۲) رجوع شود به سعید نفیسی، همان، ج 1، صص 126 - 127.

(۳) رجوع شود به فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، صص 164 - 165.

4. Sir Gore Ouseley

(۵) محمود محمود، همان، ج 3، ص 927. متن انگلیسی عبارت اوزلی:

It is my sincere opinion that having the safety of our Indian territories solely in view it would be better policy to have Persia in her present state of weakness & barbarism than pursue on opposite plan.

(۶) رجوع شود به دنیس رایت، انگلیسیها در میان ایرانیان دوره قاجاریه 1787 - 1921 م. ترجمه لطفعلی خنجی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1359، صص 205 - 206. و عبدالرضا هوشنگ مهدوی، همان، صص 352 - 353.

و چپاولگری بود. در هر کاری که سرمایه انگلیس به کار افتاد کارش تقلب و حساب سازی بود. همیشه ایران راناتوان و درمانده می‌خواست. هرگاه دولتی اصلاحگر چون دولت میرزا تقی خان با نقشه ترقی ملی روی کار آمد در اعدام آن کوشید و عنصر خائن یا قُلتشن دیوانی را تراشید و جانشین آن گردانید و همیشه علیه منافع و حقوق حاکمیت ایران در پی سازش و زد و بند سیاسی با روس بود"⁽¹⁾.

جان کلام آنکه مناسبات روس و انگلیس با ایران در دوران قاجار، عبارت بود از اشغال نظامی و تجزیه اراضی، اغتشاش آفرینی، نفوذ مسالمت‌آمیز یا اخذ امتیازات گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، ... و اخلال در هر گونه اقدام و تلاش اصلاح طلبانه در درون و بیرون حاکمیت. نوسانات این مناسبات بیش از هر چیز تحت تأثیر رقابت‌های این دو قدرت استعماری با یکدیگر بود. "سرنوشت ناسازگار، ایران را میان پتک روسی و سندان انگلیسی نهاده بود. کشمکش دو امپراطوری غول آسا خواه بر سر قسطنطنیه، خواه آسیای مرکزی، خواه خاور دور، بی‌درنگ در طهران منعکس و طنین‌انداز می‌شد"⁽²⁾. علیرغم تبعات ویران گر رقابت روس و انگلیس در ایران، همان گونه که از خلال مطالب پیشین برمی آید، استقلال نیمه جان ایران دوران قاجار تا میزان زیادی مرهون همین رقابت‌ها میان دو همسایه شمالی و جنوبی بود؛ "از آنجا که ایران رقابت میان دو دولت بزرگ را تنها مایه تضمین بقای خود می‌دانست، از دیدن هر چیز که نشانه بهبود روابط آن دو بود بر خود می‌لرزید."⁽³⁾ قراردادهای 1325 هـ.ق / 1907 م. و 1334 هـ.ق / 1915 م.⁽⁴⁾ مابین روسیه و انگلستان، موهوم نبودن هراس ایران، از بهبود روابط

(۱) فریدون آدمیت، همان، صص 164 - 165.

(۲) فیروز کاظم زاده، همان، ص 135.

(۳) همان، ص 476.

(۴) قرار داد 1915 م. (1334 هـ.ق) در شمار معاهدات و توافقات آشکار و پنهانی است که تحولات جنگ عالم گیر اول، موجب پدید آمدنشان میان طرفهای اصلی جنگ می‌گردید. این قرارداد با تبادل یادداشتهایی میان اعضای اتحاد مثلث در 18 مارس 1334 هـ.ق / 1915 منعقد شد؛ و از آنجایی که مهمترین محور آن سرنوشت پایتخت خلافت یعنی اسلامبول بود که تحت شرایطی به روسیه تزاری واگذار گردیده بود، موسوم به قرارداد اسلامبول شد (رجوع شود به استنفورد جی. شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 540). قرارداد اسلامبول در مفاد معاهده 1325 هـ.ق / 1907 م. تجدید نظر شده و با از میان برداشتن منطقه بی طرف به سود بریتانیا این دو کشور را در ایران همسایه نمود. "اینکه روس اجازه داد تا انگلیس بر منطقه بی طرف ایران دست یابد، بهای ناچیزی بود که در برابر تصرف قسطنطنیه می‌پرداخت. قرارداد 1915 باینکه مهم به نظر میرسید به حکم

میان این دو قدرت غربی را تأیید می‌نماید.

همان گونه که آمد، مناسبات غرب با ایران در دوره قاجار، بسیار فربه‌تر از آن بود که در قالب‌های متعارف دیپلماسی جای گیرد، و کمابیش تمامی عرصه‌های حیات در ایران این روزگار را به رنگ و بوی خود آمیخته بود.

سلطه‌جویی‌های استعماری غرب و انحطاط کلی در ایران این عصر، یکدیگر را تغذیه می‌نمودند و بدین ترتیب چرخه‌ای ویرانگر از تباهی را تشکیل داده بودند. در این اکوسیستم فاسد که یک سوی آن استعمار و سوی دیگر آن، استبدادی مرعوب و منفعل⁽¹⁾ قرار داشت، سفارت خانه‌های روسیه و انگلستان برای پاره‌ای از ایرانیان، شاه و گدا و عالم و عامی، در مضایق فردی و بحرانهای سیاسی - اجتماعی، محل التجاء گردیده بود. جدای از هواداری علنی بخشی از حاکمیت و متنفذان و نخبگان جامعه از روسیه یا انگلستان (روسوفیل و انگلوفیل) و تحت حمایتی پنهان و یا آشکار ایشان از سوی یکی از این دو قدرت⁽²⁾ که نمونه‌ی متعددی از آن را در تاریخ قاجاریه می‌توان مشاهده نمود، پناه آوردن زنان پرده نشین تهران عصر ناصری، برای

تقدیر می‌بایست کمتر از سه سال عمر کند. شکست روسیه در جبهه غرب بنیاد امپراطوری بدنام روسیه را سست گرداند. انقلابی شدید و همه جانبه نه همان طومار عمر تزار و وزیرانش را درنوردید بلکه، بنای دولت و اجتماع روسیه را درهم کوفت". (فیروز کاظم زاده، همان، ص 651).

(۱) سعید نفیسی، اندیشمند و تاریخ نگار معاصر، این رعب و انفعال، که علاوه بر حاکمیت مستبد، به جامعه تحت حاکمیت استبداد نیز سرایت کرده بود، را چنین توصیف می‌نماید:

"جنگ دوم روسیه و شکست فاحش از لشکر پاسکیویچ سردار معروف روسی و عهدنامه ترکمان چای ضرر معنوی بسیار بزرگی به ایران زد که هنوز ما گرفتار آنیم و شاید بدین زودبها دست از سر ما بردارد و آن این بود که ایرانیان کاملاً مرعوب اروپا شدند و چنان رعب و وحشت اروپا در دل ایرانیان افتاد که از آن روز تا اکنون کمتر کسی در ایران جرأت کرده است برخلاف نفع احتمالی و اندیشه محتمل اروپا قدمی بردارد و همه ایرانیان درین مدت مدید، مقاومت با اروپا و ایستادگی در برابر هوی و هوسها و خواهشها و حرصها و طمعه‌های آن را سفاقت محض و نوعی از جنون و گشادبازی خطرناک پنداشته‌اند و اگر چند سالی این اندیشه از دل ایرانیان بیرون رفت متأسفانه حوادث شهریور ماه 1320 این رعب و وحشت را بار دیگر در دل‌های ما جای داد" (سعید نفیسی، همان، ج 1، صص 109 - 110).

(۲) "بدبختانه از زمان خیلی پیش رجال درباری به دو دسته تقسیم می‌شدند هواخواه روس (روسوفیل) و هواه خواه انگلستان (انگلو فیل) و آنچه در این میان نبوده هواخواهی ایران بود" مهدی بامداد، همان، ج 2، ص 348. و رجوع شود به چنگیز پهلوان (گردآورنده)، همان، ص 244 و اسماعیل رائین، حقوق بگیران انگلیس در ایران، ج 5، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، تهران، 1355، صص 83 - 84.

تأمین نان خانه، به سفارت خانه‌های روسی و انگلیسی نمونه تأمل برانگیزی از این وضعیت می‌باشد.⁽¹⁾ نقش استعمار غرب در انحطاط کلی ایران در عصر قاجار را می‌توان از مقایسه میان دو توصیف از اوایل و اواسط این عصر از سوی دو اروپایی - هر دو فرانسوی - که یکی در عهد سلطنت فتحعلی شاه و دیگری در عهد سلطنت ناصرالدین شاه برای مدتی در ایران به سر برده‌اند، دریافت.

ژوبر در کتاب "**مسافرت به ارمنستان و ایران**" در قیاس میان ایران و عثمانی چنین می‌نویسد: "ترکها با آنکه نسبت به مسئله حاکمیت فوق العاده علاقه‌مند و با حمیت می‌نمایند. چنین به نظر می‌رسد که همواره تحت استیلا و یا - اگر صریح‌تر سخن بگوئیم - تحت رقبت اجانب خواهند بود. آنان از اینکه می‌بینند نه تنها ثروت و استفاده مملکت به جیب اجانب می‌رود، بلکه بیشتر مقامات حساس و امور مهمه امپراطوری نیز در دست خارجیان است، به سختی به رنج اندرند... ایرانیان بر عکس، با نهایت ذکاوت و فطانت امور سود بخش محلی را رأساً انجام می‌دهند. به ندرت ممکن است که امروزه در ایران یک فرد خارجی شاغل شغلی خطیر شود".⁽²⁾

لیکن با گذشت کمتر از نود سال از ایرانی که ژوبر توصیف نموده بود، هم میهن وی، دکتر فووریه،⁽³⁾ پزشک دربار ناصرالدین شاه، در کتاب "**سه سال در دربار ایران**" راجع به سیطره رو به گسترش اروپائیان در ایران، در یادداشت 23 شعبان سال 1307 هجری / 14 آوریل 1890 میلادی می‌نویسد: "چنین به نظر می‌رسد که با اعطای این امتیازات پی در پی، ایران بالاخره به تمامی به دست خارجیان بیفتد"⁽⁴⁾ شایان توجه است که تاریخ یادداشت این اظهار نظر مشثوم

(۱) نویسنده انگلیسی "ایستویک" (Eastwick) که در قحطی سال 1277 هـ. ق در تهران بوده، شرحی راجع به اعتراضات مردم نسبت به کمبود نان در پایتخت نوشت و در آن چنین آورده است: "... زنان باز برخاستند. چنین قرار نهاده بودند که دو گروه تشکیل دهند. گروهی روانه سفارت انگلیس گردند، و گروه دیگر به سفارت روس بروند و از وزیران مختار تقاضا کنند از جانب مردم در کار تأمین نان شهر با شاه گفتگو نمایند. جمعی به سفارت انگلیس رفتند و چادر از سر برداشتند (که در واقع نشانه اعتراض به دولت بود). سفارت به زحمت توانست آنان را خارج کند". فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، ص 79.

(۲) پ. آمده ژوبر، همان، صص 259 - 260.

3.Fevrier

(۴) فووریه، سه سال در دربار ایران، ترجمه عباس اقبال، انتشارات کتب ایران، تهران، 1325، ص 148.

ولی واقع بینانه، زمانی است که روند نفوذ مسالمت‌آمیز غرب یا اخذ امتیاز دو همسایه شمالی و جنوبی در ایران شتاب می‌یابد. ادوارد براون سال 1890 میلادی (1307 - 1308 هـ.ق) را سرآغاز خطرات و بلایی برای ایران می‌شمارد که به اعتقاد درست وی، تا زمان فراغت از تألیف کتاب **"انقلاب مشروطیت ایران"** (1328 هـ.ق / 1910 م.) کماکان ایران را تهدید می‌نمود.⁽¹⁾

در میان تأثیرات متعدد و بعضاً متفاوتی که فرایند همسایگی ایران با دو قدرت سلطه‌جوی اروپایی در شمال و جنوب این سرزمین، بر جامعه ایرانی عصر قاجار گذارد، پدیداری و رشد حس نفرت از غرب و میل به اصلاح، تغییر و تجدید که ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر داشتند در جامعه ایرانی بود.... نهضتی که به تدریج تبدیل به مشروطه‌خواهی شد. در آغاز اعتراض مردمی به زعامت روحانیت علیه ولخرجیهای درباری بود که جهت بوالهوسیهای خود آماده بود کشور را تسلیم بیگانگان و کفار کند...⁽²⁾ حس نفرت از غربیان در میان ایرانیان، باتوسعه‌طلبیهای ارضی روسیه تزاری در اوان عصر قاجار پدید آمد.

برای "دومین بار بود که پس از ایلغار مغول، ایران مستقیماً با یک قدرت نامسلمان (اگر زود خوردهایی را که در قرن شانزدهم در خلیج فارس با پرتغالیها درگرفت و نیز هجوم پطر کبیر را به گیلان در سال 1722 مستثنی کنیم) درگیر می‌شد و ضربه‌ای که بر اثر پیروزیهای روسیه در نخستین جنگ ایران و روس به مردم وارد شده بود، فراموش ناشدنی بوده است."⁽³⁾ کامیل تره‌زل گوشه‌هایی از این نفرت را چنین توضیح می‌دهد: "در ولایت گیلان تمام مردم همیشه مسلحند و نسبت به عموم عیسویان، مخصوصاً روسها کینه خاصی دارند و علت این مسأله این است که روسها بیش از همه به این ولایت نظر دارند و راه نفوذ خود را در ایران از این طریق می‌دانند..."⁽⁴⁾ تلخی جدایی قفقاز که هیچ‌گاه از کام ایرانیان زدوده نشد و تداوم توسعه‌طلبیهای ارضی و سلطه جوییها و مداخله‌جوییهای دو همسایه شمالی و جنوبی حس نفرت از غرب را در نهاد بسیاری از ایرانیان به خصیصه‌ای پایدار تبدیل ساخت که هر از چند گاهی در بحرانهای سیاسی و التهابهای اجتماعی و هیجانان مذهبی بروز می‌نمود و شواهد متعددی بر آن می‌توان

در تاریخ قاجاریه یافت.⁽¹⁾ جنبش اتحاد اسلام در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی برای شکل‌گیری خود، از حس نفرت از غرب و میل به اصلاح، تغییر و تجدید که مؤثر و متأثر از یکدیگر بودند، بهره‌وافر جست.

فی الواقع این حس و میل که در امپراطوری عثمانی به دلیل سابقه بیشتر درگیری با اروپا زودتر بروز نموده بود، سرمایه‌های گران سنگ این جنبش را برای مبارزه با استعمار، بیداری امت اسلامی و اصلاح‌طلبی تشکیل می‌دادند.

نشانهایی خام و مبهم از گردآمدن این سرمایه‌های گران سنگ اتحاد اسلام را در ایران عصر قاجار در رساله **"شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی در ایران"** که قبلاً از آن یاد گردید، می‌توان یافت.

"نویسنده به واماندگی ایران و سایر جامعه‌های اسلامی برخورد کرده و به خطر استیلای مغرب بیناست. تفکر ملی او گاه رنگ ناسیونالیسم اسلامی دارد.⁽²⁾ روزگاری "دولتهای قوی در حمایت

(1) کشتار کارکنان سفارت روسیه و از آن جمله نخستین وزیر مختار روسیه در ایران؛ الکساندر سیرگیئیویچ گریبایدوف در شورش تهران علیه روسها در سال 1244 هجری / 1829 میلادی (رجوع شود به سعید نفیسی، همان، ج2، صص 278 - 284)، و شورش اصفهان در سال 1313 هجری علیه کمپانی هلندی "هاتز" (رجوع شود به جلال اندرمانی زاده، شورش در اصفهان، اسنادی از شورش بر کمپانی هاتز (1313 ق.)، تاریخ معاصر ایران، س.اول، ش.اول، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، بهار 1376، صص 135 - 160). و شب نامه‌ها و اعلامیه‌های تهدیدآمیز و تظاهرات خصمانه نسبت به اروپائیان در واقعه تنباکو (رجوع شود به فورویه، همان، صص 234 - 235 و 240 و ادوارد براون، همان، صص 65 - 66) و احساس خطر اروپائیان مقیم ایران از مقالات تند جراید اصلاح طلب به هنگام کشمکش با محمد علی شاه قاجار (سلطنت از 1324 تا 1327 هـ.ق / 1907 - 1909 م.)، (رجوع شود به ادوارد براون، همان، ص 160)، نمونه‌هایی است از حس نفرت در میان ایرانیان عصر قاجار نسبت به غرب و آگاهی غربیان از آن.

(2) بکارگیری عبارت "ناسیونالیسم اسلامی" که بار معنایی پارادوکسیال دارد، را می‌توان ناشی از ابهامات، تناقضات و آشفتگیهای مفاهیم در جنبش اتحاد اسلام شمرد. این وضعیت، تبیین مواضع جنبش اتحاد اسلام را از پاره‌ای جهات دشوار می‌سازد. امره بایر، پژوهشگر معاصر ترک، که سالیانی چند در ایران بسر برده است، در مقاله‌ای با عنوان غریب "سه موج ملی‌گرایی فارس در ایران" که در شماره 9 مجله "تحلیل استراتژیک" (Stratejik Analiz)، نشریه مرکز تحقیقات استراتژیک آور آسیا (آسام) منتشر گردیده است، ملی‌گرایی فارس! از قرن 13 هجری / 19 میلادی تا امروز را در سه قالب ایدئولوژیک طبقه‌بندی می‌نماید: 1. ملی‌گرایی فارس مدرن، 2. ملی‌گرایی فارس سنتی، 3. ایرانی‌گری (رجوع شود به امره بایر، سه موج ملی‌گرایی فارس در ایران، "مجموعه مقالات فرهنگی"، ترجمه علی حکیم پور، ش 8، رابزنی فرهنگی سفارت

(1) ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، صص 46 - 47.

(2) ادوارد براون، همان، ص 150.

(3) حامد الگار، دین و دولت در ایران، نقش علماء در دوره قاجار، صص 129 - 130.

(4) کامیل تره‌زل، همان، ص 71.

اسلام چون کوه‌های آهنین بودند. " امروز ارکان ملت احمدی را انحطاط فرا گرفته، هر روز از وسعت خاک اسلام می‌کاهد و "بر شوکت و سلطنت یهودیان می‌افزاید." [1] به حقیقت "از سلاطین نامدار در رأی هشیار، و علمای بزرگ مقتدا و حکمای بزرگوار، و امرای غیرتمند وطن دوست، احدی در مملکت ایران در عهد این سلطنت به‌جا نمانده..... دولت بیمار و سلطنت زار و نزار است." [2] پیشتر "سلطنت عجم بر تمام سلطنت‌های دول و عمال روی زمین برتری داشته" [3] در تجاوز مغرب زمینیان می‌آورد: " نمی‌دانم ملت حنیف مرتضوی چگونه بر خودشان هموار می‌کنند که دشمنان ما بدین گونه قوت پذیرند و مملکت‌های بزرگ از بلاد اسلام را متصرف شوند... و ما همچنان در خواب غفلت باشیم!" باید بشناسیم که "به هر جایی که از بلاد اسلام پای فرقه فرنگ بیفتاد، بیخ و بن کردند." و نیز هشیار باشیم "اکنون چندین دولت بزرگ که اطراف ما را فرا گرفته‌اند، دندان طمع در ولایات ما تیز کرده‌اند." آرزو دارد: بزرگان دین و دولت و جوانمردان و افراد ملت "به غیرت اسلامی و حمیت ایمانی و عهد موثق" راه اتحاد گیرند، "یک دل و یک تنه و متفق الحکره" به ترقی ایران برخیزند. [4] معتقد است "هیچ‌گاه بر فرنگیان اعتماد نشاید. تا امروز صنعتی به ایرانیان یاد نداده‌اند." (2)

2 - 2 - 1 - اصلاحات

اصلاحات در ایران در عصر قاجار با رویکرد به غرب و کمابیش مترادف با مفاهیم "تجدد" (3) (Modernisation - Modernity) و "توسعه" (Development) است و همانند اصلاحات در

جمهوری اسلامی ایران، آنکارا، آبان ماه 1380، ص 13). تعریف مغشوش وی از "ملی‌گرایی فارس سنتی"؛ که البته خالی از اشارات درست نیز نیست، مصداقی از دشواری مذکور است، وی می‌نویسد: "ملی‌گرایی فارس سنتی، حرکتی است که برای بنیان نهادن ملی‌گرایی ایران بر پایه هویت شیعی تلاش می‌کند. این حرکت در قرن 19 به عنوان مخالف غرب به میدان آمد. از دیدگاه این حرکت، غرب بد و منشأ بدی است و حرکت‌های دینی و ملی لزوماً مخالف غرب هستند و زبان فارسی زبان دوم اسلام و زبان اول تشیع است. ملی‌گرایی سنتی که با اسلام سیاسی مترادف است، با وقوع انقلاب در ایران در سال 1979 [1357 ش. نگارنده] به اقتدار رسید. این نوع ملی‌گرایی جایگاه اجتماعی خود را در میان تجار، روحانیون و دین‌داران یافت. این تفکر، با حفظ عناصر ملی‌گرایی فارسی در قالب اسلام سیاسی آشکار شد." (همان، ص 23). امره بایر، سید جمال الدین رابینانگذار موج دوم (ملی‌گرایی، فارس سنتی)، می‌داند (رجوع شود به همان جا).

(1) علامت درون قلاب از نگارنده است.

(2) فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، صص 36 - 37 و 45.

(3) Modernity انگلیسی آن .

امپراطوری عثمانی، قابل تفکیک با اصلاحات سنتی و جدید نیست. (1) اولین تکاپوهای اصلاح‌طلبانه در دوره قاجاریه هنگامی آغاز گردید که کمابیش دوره اصلاحات جدید در امپراطوری عثمانی آغاز گردیده بود. در ایران نیز همانند امپراطوری عثمانی (روملی، مصر و تونس) در تضاد با غرب است که انگیزه و اندیشه اصلاحات بروز می‌نماید؛ "مداخله سیاسی و اقتصادی اروپاییان، قاجارها را نیز همچون امپراطوری عثمانی برانگیخت تا دستگاه دولتی را نوسازی و تقویت کنند." (2) و همان‌گونه که پیش از این نیز آورده شد، روند اصلاحات در عصر قاجار در نتیجه همسایگی و مناسبات ایران با غرب بود که شکل گرفت: "روابط سیاسی‌ای که فرانسه و روسیه و انگلستان درین دوره با ایران به هم زدند یگانه نتیجه‌ای که بخشید این بود که عده بسیار معدودی از آگاهان ایران به برتری روز افزون تمدن جدید اروپا پی بردند و متوجه باز ماندن ایران از کاروان تمدن جهان شدند و این اندیشه هر چند در ایران بسیار دیر بارور شد، بنیادی نهاد که سالیان دراز اندیشمندان ایران در پی برآوردن این آرزو رفتند تا سرانجام نتیجه بخشید." (3)

و می‌توان گفت که فراز و نشیب این مناسبات غالباً خصم‌آلود، نوسانات نبض اصلاحات را تعیین می‌نمود؛ "معمولاً در پی هر شکست خارجی فکر تغییر جان می‌گرفت و ضرورت بهبود اوضاع عمومی بنا به مقتضیات روزگار محسوس می‌افتاد" (4) وضعیت مشابه به آنچه امپراطوری عثمانی پیش از آن گذرانده بود. "بعد از هریک از شکست‌های بزرگ نظامی قرن هیجدهم، دولتمردان و تاریخ دانان عثمانی با صراحت خشونت‌آمیزی وضع خراب امپراطوری و عملکرد بی‌ارزش آن را مورد بحث قرار می‌دادند." (5) فرایند اصلاحات در ایران عصر قاجار با تمامی پستی و بلندی‌هایش، این دوره را از تمامی ادوار تاریخی پیش از خود متمایز ساخت و از لایه‌هایی رویین تا بنیادها و ساختارهای جامعه ایرانی موجب تغییرات فراوانی گردید. عبدالحسین نوایی این تمایز را چنین تبیین می‌نماید:

(1) به این موضوع در قسمتهای بعدی رساله پرداخته خواهد شد.

(2) ایراماروین لاپیدوس، همان، ص 40.

(3) سعید نفیسی، همان، ج 2، ص 331.

(4) فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، ص 17.

(5) برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، ناشر: مترجم کتاب، تهران، 1372، ص 50.

"اختلاف سطح ایران و اروپا در زمینه‌های علمی و فکری و صنعتی و هنری موجب شد که سلاطین و شاهزادگان قاجاری و رجال روشن‌بین آن روزگاران خواه ناخواه به برتری اروپاییان گردن نهند و برای جبران مافات کوشش کنند و تا آنجا که می‌توانند از خرمن معرفت فرنگ بهره گیرند و خوشه چینند. فرستادن محصل به اروپا، ایجاد مدرسه دارالفنون و تدریس علوم اروپایی در ایران و رفتن مردم عادی به اروپا همه برای این بود که بیشتر با تمدن فرنگی آشنا شوند. اما این شوق و شور فراوان موجب اشتباهات زیان‌آوری نیز گردید. بدین معنی که ایرانی، علم و هنر فرنگ را فرا گرفت ولی در بسیاری از اوقات هویت ملی و فرهنگ و سنن خود را فراموش کرد و چندان در پای الهه هنر و بت دانش فرنگ خود را کوچک و حقیر دید که یکباره دین و دل از دست داد و به جای آن که ارمغانی از جهان دانش غرب برای هموطنان خود آرد، آداب و عادات خاص مغرب زمین را تقلید کرد و شخصیت فرهنگی خود را از دست داد و بنده مصرف محصولات و صنایع مغرب زمین گردید...

از طرف دیگر آشنایی ایرانیان با تمدن مغرب و مشاهده مظاهر آزادی و حکومت‌های مردمی و جلوه‌های گوناگون دموکراسی موجب شد که مردم ایران دیگر در "ظل الله" بودن شاه تردید کنند و در مقابل استبداد سلاطین و امرا و حکام اعتراض نمایند و از طریق اجتماع و اعتصاب در مقابل دستورهای بی‌منطق مبتنی بر زور و احیاناً در قبال تصمیمات دولتی که مردم آن را به ضرر خویش و سود اجانب می‌دیدند مقاومت کنند و به وسیله روزنامه و شب‌نامه و انتشار کتب و رسالات گوناگون از دولت، خواهان آزادی‌های بیشتر در زمینه سیاست و حکومت شوند و خواستار "یک کلمه" قانون گردند و سرانجام حرف خود را به قیمت خون شهیدان فراوان به کرسی بنشانند و اختیارات شاه را محدود کنند و به جای شیوه سلطنت مطلقه سلاطین، نظام مشروطیت را حاکم نمایند و پس از قرن‌ها استبداد سلاطین، حاکمیت ملت را عینیت بخشند.

بدین ترتیب سلسله قاجاریه آخرین سلسله سلاطین مطلقه ایران است. زیرا هر چند افراد سلسله پهلوی که بر جای سلسله قاجاریه به زور و سیاست خارجی و حيله و تزویر و زر و زور روی کار آمدند همان روش استبدادی پادشاهان گذشته را معمول داشتند و آزادیها را سلب کردند و اراده خود را جانشین قانون ساختند. ولی باید بدین نکته متوجه بود که رضا خان و فرزند او ظواهر مشروطیت را نتوانستند زیر پا بگذارند و مظاهر حکومت ملی را نتوانستند ندیده بگیرند. منتهی از طریق ارعاب و اختناق در قانون اساسی دست بردند و آن را به سود خویش تغییر دادند و قوانین عادی را به دست ایادی خویش از مرعوبین و مجذوبین در جهت تحمیل

اراده فردی و سلیقه شخصی گذراندند و خلاصه اگر در عمل از حکام مستبد گذشته تقلید کردند در ظاهر خود را هواخواه مشروطه و طرفدار مردم و مأمور به اجرای حکومت از طریق ادارات و سازمانهای قانونی و مردمی نشان دادند.⁽¹⁾ نهضت اصلاح طلبانه با رویکرد به غرب در ایران عصر قاجار نیز همانند امپراطوری عثمانی (مرکز و ایلات تابعه) از درون حاکمیت آغاز گردید، و از آنجایی که در میدانهای نبرد بود که به فرادستی غرب پی برد، به طور طبیعی پیش و بیش از آنکه متوجه بنیانها و زیرساخت‌های تمدن و فرهنگ غرب باشد، به دست یابی بر فن آوری و مظاهر تمدن غربی به ویژه در عرصه نظامی توجه داشت. نخستین اقدامات ملموس اصلاح گرایانه در ایران در حوزه حکمرانی شاهزاده خوش نام قاجار، ولیعهد وقت ایران و فرمانده جبهه‌های نبرد با امپراطوری روسیه تزاری، عباس میرزا نایب السلطنه، یعنی آذربایجان روی داد. این ولایت ولیعهد نشین ثروتمند که هم‌مرز دو کشور اوراسیایی⁽²⁾ یعنی امپراطوری عثمانی و امپراطوری روسیه تزاری (پس از معاهدات صلح گلستان و ترکمان چای) بود، به دلیل موقعیت سوق الجیشی خود، کانون مهم نهضت اصلاحات در عصر قاجار به شمار می‌آید.⁽³⁾ چنانچه تمایز ذیل الذکر میان "نو شدن" (مدرنیزاسیون) و "نوگرایی" (مدرنیته) را بپذیریم، می‌توان گفت که تلاشهای اصلاح طلبانه عباس میرزا و فرزندان تاجدار وی به ویژه ناصرالدین شاه بیشتر متوجه نو شدن بود تا نوگرایی: "... باید بین مدرنیزاسیون و مدرنیته تمایز قائل شد. مدرنیزاسیون

(۱) عبدالحسین نوایی، همان، صص 12 - 13.

(۲) اروپایی - آسیایی (Eurasian)

(۳) "کانون اصلاح طلبانه‌ای در دستگاه حکومت آذربایجان به وجود آمد. اینکه مقدمه این جنبش نوظهورانه از آذربایجان آغاز گشت، زاده موقعیت جغرافیایی آن بود که همسایه روسیه و عثمانی و نزدیکتر به دنیای اروپا بود. و اینکه اندیشه نوآوری نخست از دستگاه حکومت بروز کرد نیز کاملاً طبیعی است. زیرا: اولاً زمامداران بودند که از راه تجربه به واماندگی خود ضمن تصادم با نیروی غرب پی بردند. ثانیاً عنصر دانا و روشن بین در صنف دیوانیان وجود داشت. ثالثاً اهمیت سیاسی و سوق الجیشی آذربایجان به مراتب بیشتر از دیگر ایالتها بود و از این لحاظ دربار ولیعهد در تبریز مهمتر از دربار شاه در تهران به شمار می‌رفت. به همین جهت مرکز تأسیس نظام جدید، و اقامتگاه خبرگان نظامی خارجی و حتی منزلگاه اصلی نمایندگان سیاسی اروپائی در آن دیار بود. اما باید دانسته شود که پیدایش فکر اصلاح و ترقی محدود به خود دستگاه حکومت بود و گرنه تعقل عمومی مردم آذربایجان درخشان‌تر از اهالی دیگر ایالات ایران نبود." فریدون آدمیت، امیر کبیر و ایران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ 8، تهران، 1378، صص 160 - 161. و رجوع شود به یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، تاریخ صد و پنجاه سال ادب فارسی، ج 2، ص 1، ج 5.

(نوشدن) ورود مصنوعات زندگی معاصر چون خطوط آهن، ارتباطات، صنعت... فن آوری و لوازم خانگی به جامعه است؛ در حالی که مدرنیته (نوگرایی) یک واژه کلی است برای مجموعه‌ای از فرایندهای سیاسی و فرهنگی که با ورود عقاید جدید، سیستم اقتصادی یا آموزش و پرورش به جامعه در عقاید اجتماعی حاصل می‌گردد^(۱).

عباس میرزا همانند سلیم سوم - که احتمالاً طرح "نظام جدید" خود برای بازسازی و ترقی قشون را همانند نام آن از وی اقتباس کرده بود^(۲) و محمود دوم، امپراطوران اصلاح طلب عثمانی و محمد علی پاشا والی اصلاح طلب مصر - که با دو فرد اخیر مکاتباتی نیز داشت^(۳) - به پتر کبیر (متوفی 1138 هـ/ 1725 م.) تزار تجدد طلب که توانست روسیه را که تا پیش از وی در چشم ایران و عثمانی خوار می‌نمود به سطح دولتهای مقتدر اروپا برساند و به تهدیدی جدی برای جهان اسلام درآورد،^(۴) به مثابه الگویی برای طرحها و برنامه‌های خود می‌نگریست.^(۱)

(۱) درک هاپوود، رشد و گسترش مدرنیته در اسلام و خاورمیانه، "پاسخ تنی چند از روشنفکران مسلمان"، گردآوری جان کوپر، رونالد نلر و محمد محمود، ترجمه سودابه کریمی، چاپ وانتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1380، ص 14 (پیش درآمد).

(۲) "تقریباً قطعی به نظر می‌رسد که وی [عباس میرزا، نگارنده] برای تیرنه نظام جدید از لحاظ مذهبی و نام گذاری، سپاهیان جدید عثمانی را سرمشق قرار داده و اصطلاحات آنها را از سلطان سلیم به عاریت گرفته است... واسطه سرایت اصلاحات مزبور به ایران شناخته نیست، شاید آن دسته از نمایندگان عثمانی که به تهران آمده بودند تا تشکیل جبهه متحدی را علیه توسعه‌طلبی روسیه پیشنهاد کنند، واسطه سرایت اصلاحات عثمانی به ایران بوده‌اند... شاهزادگان می‌کوشیدند که در دسایس خودشان علیه عباس میرزا مانند بنی چریها از دستاویزهای مذهبی استفاده کنند. اما عباس میرزا که از استدلالهای مذهبی عثمانی در نظام جدید استفاده کرد تا حد زیادی توانست با آنان به مقابله برخیزد". حامد الگار، دین و دولت در ایران، نقش علما در دوره قاجار، صص 111 - 112.

(۳) رجوع شود به میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی، منشآت قائم مقام فراهانی، به کوشش سید بدرالدین یغمایی، چ 2، انتشارات شرق، تهران، 1373، صص 131 - 140 و 423.

(۴) ژوبر از قول میرزا شفیع مازندرانی صدر اعظم فتحعلی شاه می‌نویسد: "ما سابقاً روسها را به علت آنکه در دریای جهل و نادانی غوطه‌ور غوطه‌ور (در کتاب درست آمده است) بودند، حقیر می‌شمردیم؛ ولی امروزه از بسیاری جهات بر ما پیشی گرفته‌اند... روسها نفوذ خود را از سواحل رودخانه نی یمن [Niemen، رودی به طول 960 کیلومتر، که در روسیه سفید سرچشمه گرفته در امتداد مغرب جریان یافته از لیتوانی گذشته به دریای بالتیک می‌ریزد. - زیر نویس متن] - و دانوب [Danube، رود معروف اروپای مرکزی به طول 2820 کیلومتر، که پس از ولگا بزرگترین رود اروپا است. از کشورهای آلمان، اتریش، مجارستان، و یوگسلاوی و رومانی گذشته به دریای سیاه میریزد. - زیر نویس متن] - تا کرانه‌های ارس و از استپ‌های [Steppe، جلگه‌های هموار و عموماً

"ترقیات روسیه از دو جهت عبرت‌افزا بود و ذهن آن کسان بیدار دل را ربود: یکی از این جهت که ایرانیان ملت روسیه را همیشه به وحشیگری می‌شناختند و دیگر اینکه نخستین چشم زخمی که ایران از مغرب خورد اتفاقاً به دست همان روسیان بود. پس جا داشت که از کارهای پتر کبیر که توانسته بود کشوری را از پستی به سروری برساند عبرت آموزند. از این رو تاریخ پتر کبیر (اثر ولتر) از نخستین کتاب‌هایی است که به فارسی ترجمه گردید و به چاپ رسید. همین توجه به پیشرفت‌های روسیه بود که عباس میرزا مقام پتر را در شخصیت خود جستجو می‌کرد..."^(۲) جالب آنکه یکی از مأموران سیاسی روسیه نیز "ولیعهد را پتر کبیر آینده ایران می‌خواند."^(۳) الگوپذیری عباس میرزا از پتر را می‌توان از خلال محاوره‌هایی که میان وی و ژوبر در اردبیل در گرفته است دریافت. عبارات شاعرانه‌ای که نماینده امپراطور فرانسه از ولیعهد ایران نقل می‌کند، گویای شیفتگی وی نسبت به اروپا، اروپائیان و به ویژه فرانسویان است که طبعاً برای خواننده فرانسوی جالب و جذاب می‌بایست بود ولیکن میزان صحت انتساب آن به عباس میرزا، بر ما نامعلوم است. ژوبر از قول عباس میرزا نایب السلطنه چنین می‌نویسد:

"ای اجنبی، شاید از دیدن این قشون و این دستگاه و مرکز قدرت مرا مردی خوش‌بخت و کامکار بینداری؛ ولی چطور ممکن است که من خوش‌بخت باشم؟ مثل من مانند امواج متلاطم دریاست که به صخره‌های ساحلی برخورد کرده در هم می‌شکنند. نتیجه تمام زحمات من در برابر قشون روسیه به هیچ انجامید. مردم کارهای مرا می‌ستایند و بدان فخر می‌کنند؛ حال آنکه من شخصاً به ضعف و عجز خود واقفم. چه کرده‌ام که در خور ارج و قدر سرداران مغرب زمین باشم؟ کدام شهر را مسخر نموده‌ام؟ چه انتقامی از حملاتی که به ایالات ایران شده است

بدون درخت ناحیه سفلی رود دانوب که قسمت جنوبی روسیه اروپائی و سیربیه جنوب غربی را فرا گرفته‌است. ابتدا گیاهستان بود، ولی حالیه تقریباً تمام آن کشت می‌شود - زیر نویس متن - [کریمه تا کوه‌های گرجستان بسط و گسترش داده‌اند. آنان دیگر، با حمله‌های ناگهانی بر ما نمی‌تازند، بلکه با قدمهایی آهسته، مطمئن و حساب شده به سوی ما می‌آیند". پ. آمده، ژوبر، همان، صص 266 - 267.

(۱) رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 435 و رحیم رئیس نیا، ج 1، ص 11 و ج 3، ص 47. و ولادیمیر باراسویچ لوتسکی، تاریخ جدید کشورهای عربی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1379، ص 43. و کریم مجتهدی، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر) و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، بی‌جا، 1379، ص 108.

(۲) فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، چ 2، انتشارات پیام، تهران، 1357، صص 151 - 152.

(۳) فریدون آدمیت، امیر کبیر و ایران، ص 161.

کشیده‌ایم؟ من از دیدن این قشونی که دورم را گرفته است احساس خجلت و شرمساری می‌کنم. چگونه حضور پدرم بروم و چه بگویم؟ شهرت و افتخار آن است که قشون فرانسه به دست آورد. من می‌دانم که رشادت قشون روسیه در برابر آنان هیچ بوده‌است. معهدا مشتتی از همین سربازان روسی تمام قوای مرا به خود مشغول داشته هر لحظه ما را تهدید می‌کنند. رودخانه ارس که زمانی در داخل ایالات ایران جاری بود، امروز از خاک اجنبی سرچشمه می‌گیرد، و به دریائی می‌ریزد که سفائن دشمن روی آن را پوشانیده است... .

چه قدرتی است که به شما برتری و مزیتی را که نسبت به ما دارید عطا می‌کند؟ علت ترقی روزافزون و ضعف مداوم ما چیست؟ شما فنون حکومت کردن، پیروز شدن، و استفاده کردن از کلیه قوا و استعدادهاى بشری را به خوبی می‌دانید؛ حال آنکه ما در جهل غوطه‌وریم، در بی‌خبری و غفلت نشو و نما می‌کنیم، و هرگز به آینده نمی‌اندیشیم. آیا مشرق زمین از لحاظ جمعیت، حاصلخیزی و ثروت کمتر از اروپاست؟ و آیا اشعه خورشید که قبل از رسیدن به شما بر ما می‌تابد، تأثیرات مفیدش روی سر ما کمتر است؟ و یا آنکه در درگاه قادر متعال که مراحمش بر بسیط زمین گسترده است، شما مقربتر از ما هستید؟ من که نمی‌توانم چنین امری را قبول کنم.

اجنبی، حرف بزن. با من بازگویی که برای بیدار کردن ایرانیان از خواب غفلت چه باید کرد؟ آیا مانند تزار روسیه که تاج و تخت خود را ترک گفته به بازدید شهرهای شما آمد، من هم باید ایران و تمام این دستگاه قدرت را ترک کنم؟ یا آنکه باید دست به دامان حکیمی مدبر و عاقل زده از وی بخواهم تا آنچه را برای ملکداری لازم است به من بیاموزد؟^(۱) البته برای عباس میرزانايب السلطنه میسور نبود که همانند پطر روانه شهرهای اروپا شود و لیکن این بخت را داشت که از وزیرانی حکیم، مدیر و عاقل یعنی میرزا عیسی (میرزا بزرگ فراهانی) قائم مقام اول (متوفی 1237 هـ.ق) که "نه تنها مغز متفکر حکومت آذربایجان بود، بلکه مربی ولیعهد بود"^(۲)

(۱) پ.آمده ژوبر، همان، صص 215 - 217.

(۲) "پیشروان اصلی مکتب اصلاح‌طلبی، عباس میرزای ولیعهد و وزیر فرزانه‌اش میرزا بزرگ قائم مقام بودند. و پس از میرزا بزرگ پسرش قائم مقام دوم در آن راه گام برداشت. حق میرزا بزرگ در تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران به درستی ادا نشده... میرزا بزرگ نه تنها مغز متفکر حکومت آذربایجان بود بلکه مربی ولیعهد بود؛ دوست و دشمن و مأموران سیاسی و لشگری بیگانه که در ایران بودند، از هر دو به احترام یاد کرده‌اند." فریدون آدمیت، *امیر کبیر و ایران*، ص 161.

و فرزند وی میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی (مقتول 1251 هـ.ق) برخوردار باشد. لیکن چرخه ویرانگر تباہی، سلطه‌جوییهای استعماری غرب و انحطاط کلی ایران، زورمندتر از آن بود که حکمت و مدیریت و خرد آن دو وزیر و فرهیختگی و صمیمیت و دردمندی ولیعهد بتواند مانعی جدی در مقابل چرخش آن پدید آورد. در این اکوسیستم فاسد، قائم مقام فراهانی گاه حتی مورد سوءظن شاهزاده خوب سیرت قاجار قرار می‌گیرد،^(۱) از مقام نیابت صدارت^(۲) عزل می‌گردد، اموالش به تاراج می‌رود^(۳) و تبعید می‌گردد^(۴) و نهایت به فرمان پرورده‌زاده خود، محمد شاه قاجار که تحریکات و تفتینهای همسایه جنوبی در صدور آن نقش داشت به قتل می‌رسد.^(۵)

سرنوشتی که فرزند روحانی وی، تأثیرگذارترین اصلاح طلب درون حاکمیت در عصر قاجار، میرزا تقی خان امیر کبیر (مقتول 1268 هـ.ق) که به مراتب از پدر معنویش برومندتر گردید، را انتظار می‌کشید.^(۶)

(۱) رجوع شود به میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی، همان، (مقدمه، کنفرانس حاج میرزا یحیی دولت آبادی پیرامون شرح احوال و آثار میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی)، ص 23 و عبدالحسین نوایی، همان، صص 331، 332 و 336.

(۲) در عهد فتحعلی شاه، وزیر و ولیعهد (نیابت سلطنت)، که والی آذربایجان نیز بود، مقام نیابت صدارت (نیابت صدراعظم) خوانده شد.

(۳) رجوع شود به میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی، همان، صص 24، 39 - 40.

(۴) علت عزل مجدد و تبعید قائم مقام به مشهد ابراز مخالفت وی به تن دادن دوباره ایران به جنگ با روسیه بود. وی در مجلس مشورتی که برای شروع دوره دوم جنگهای ایران و روس به ریاست فتحعلی شاه قاجار منعقد گردید علت مخالفت خود را چنین بیان می‌دارد: "اعلیحضرت چه مبلغ مالیات می‌گیرند؟" شاه جواب داد: "شش کرور". قائم مقام گفت: "دولت روس چه مبلغ مالیات می‌گیرد؟" شاه گفت: "می‌شنوم ششصد کرور". قائم مقام گفت: "به قانون حساب، کسی که شش کرور مالیات می‌گیرد با کسی که ششصد کرور از در جنگ در نمی‌آید." (همان مأخذ، ص 24). شکست سنگین ایران در دوره دوم جنگ با روسیه، درستی نظرات وی را تأیید نمود. به امر پادشاه از تبعید فراخوانده شد و کارگردانی مصالحه با روسیه که به عقد عهدنامه ترکمان چای انجامید، بر عهده او گذارده شد.

(۵) رجوع شود به خان ملک ساسانی، دست پنهان سیاست انگلیس در ایران، صص 12 - 15. و عبدالحسین نوایی، همان، صص 330 - 337.

(۶) رجوع شود به خان ملک ساسانی، همان، صص 33 - 45. و فریدون آدمیت، *امیرکبیر و ایران*، صص 690، 730، 744 - 746، 753 - 754. "از کسانی که مقتضیات و حوایج زمان را پیش از دیگران دریافتند میرزا عیسی قائم مقام بود، که فرزند با کفایت او میرزا ابوالقاسم قائم مقام از کارهای وی در اصلاح وضع اجتماعی پیروی کرد و پس از آنها میرزا تقی خان فراهانی، امیر کبیر به یک رشته اصلاحات اساسی دست زد. اما این

عباس میرزا، قائم مقام و امیر کبیر هیچ‌یک اختیار کافی و فرصت وافی برای اجرای طرح‌های اصلاح گرایانه خود نیافتند؛ لیکن به نظر دور می‌آید چنانچه این دو شرط نیز فراهم می‌بود، طرح‌های جهان‌خواری قدرتهای غربی اجازت می‌داد که طرح‌های اصلاح گرایانه اینان، فرجامی مؤثر بیابد زیرا که برخلاف پاره‌ای ساده‌اندیشی‌های خوش باورانه عباس میرزا، غرب رنج شرق نوردی را نه برای عمران، که برای استعمار شرق بود که بر خود هموار می‌نمود.⁽¹⁾ تجربه

اصلاحات و پیشرفت‌ها بسیار کند و تدریجی و همیشه با دشواریهای فراوان و مقاومت‌های گوناگون همراه بود و تقریباً همه کسانی که با اندیشه‌های نو دست به اصلاحات زدند، جان خود را نیز بر سر این کار باختند. یحیی آرین پور، همان، ج 1، ص 5. میرزا یعقوب خان از نزدیکان امیر کبیر؛ مولف رساله‌ای تحت عنوان "طرح عریضه‌ای است که به خاک پای مبارک باید عرضه شود"، که در دوران اقامتش در اسلامبول حدود سال 1290 هـ ق خطاب به ناصرالدین شاه قاجار نگاشته است، می‌نویسد: "ایران به فاصله پنج‌سال سه دفعه از روش ترقی باز ماند: دفعه اول از وفات مرحوم نایب السلطنه، دفعه دوم از قضیه مرحوم قایم مقام، دفعه سیم از قضیه مرحوم میرزا تقی خان... (فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، ص 99). سید جلال الدین کاشانی مؤیدالاسلام؛ نویسنده روزنامه هفتگی حبل المتین که در هندوستان انتشار می‌یافت (تاریخ تأسیس 1311 هـ ق - کلکته)، نیز راجع به قتل امیر کبیر چنین نوشته است: "در ایام سلطنت این پادشاه [ناصرالدین شاه. نگارنده] اعظم خسارتی که به ایران وارد آمده شهادت میرزا تقی خان امیر نظام اتابک اعظم است که به اتفاق سیاسیون تالی مدحت پاشا و بیسمارک و کلادستون بود...". (ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 126). شایان ذکر است هفته نامه حبل المتین "که از همه روزنامه‌های آن زمان بزرگتر و بنام تر می‌بود" (احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ج 17، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1373، ص 42)، دارای تمایلات بارز اتحاد اسلامی بود؛ "این روزنامه قهرمان اتحاد اسلام" شمرده می‌شد (یحیی آرین پور، همان، ج 1، ص 252) و از سوی تعدادی از مراجع تقلید وقت تأیید و حمایت می‌گردید. (رجوع شود به احمد کسروی، همان جا). در اینکه حذف میرزا تقی خان امیر کبیر تا چه میزان بر روند اصلاحات در ایران عصر قاجار تأثیر گذارد، همه آرا یکسان نیست. محمد علی همایون کاتوزیان، پژوهشگر معاصر در نظریه‌های متفاوت چنین می‌نویسد: "غالباً گفته می‌شود اگر صدر اعظم اصلاح گر و شوهر خواهرش [خواهر ناصرالدین شاه؛ عزت الدوله. نگارنده] میرزا تقی خان معروف به امیر کبیر، (که ابتدا معزول سپس تبعید و سرانجام در نزدیکی کاشان به هلاکت رسید) کشته نمی‌شد، چه بسا ایران به سرعت در راه صنعتی شدن و تجدد پیش می‌رفت یعنی همان راهی که ژاپن بیست سال بعد در پیش گرفت. حتی اگر از این ادعای گزاف و نابخردانه بگذریم، باز هم بعید است که تواناییهای امیر نظام - بگذریم از کاستیهایش - موجب تغییر بارزی در سمت و سوی اقتصاد سیاسی ایران می‌شد". (محمد علی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ص 71).

(1) عباس میرزا "در این اندیشه بود که صنعتگران و هنرمندان فرنگی را به عنوان مهاجر به ایران بیاورد تا فنون غربی را رواج دهند" (فریدون آدمیت، همان، ص 162. و رجوع شود به عبدالحسین نوایی، همان، صص 295 - 300). سعید نفیسی، این طرح نایب السلطنه را - که البته سرانجامی نیافت - اندیشه‌ای دلیرانه و

مصر، ولایت خود مختار امپراطوری عثمانی، که در آن اصلاحاتی مشابه، پیش از ایران آغاز گردیده بود و کمابیش دو شرط مزبور یعنی اختیار و فرصت برای جنبش اصلاحات در آن سرزمین فراهم بود، نشان می‌دهد که سلطه جویبهای غرب تا چه میزان بر روند اصلاحات و توسعه در شرق اسلامی تأثیر بازدارنده داشت:

"...مانع اصلی توسعه کشورهای استعماری و امپریالیستی سلطه‌جو نهفته است".
مداخلات بازدارنده کشورهای استعماری و امپریالیستی سلطه‌جو نهفته است".

ماکسیم رودنسون باتوجه به تجربه مصر است که درباره سرنوشت کشورهای شرق مسلمان در اواسط سده 19 [میلادی/ 13 هجری]⁽¹⁾ چنین نظر داده است: "غلبه اروپا این رشد (رشد سرمایه داری صنعتی بومی) را بسیار مشکل ساخت؛ به ویژه به علت تقدیمی که تکنیک اروپائی به دست آورده بود فقدان حمایت از صنایع داخلی، تجارت آزاد تحمیلی، به انقیاد در آوردن دولتهایی که مستقل مانده بودند، از طریق مکانیسم قرضه عمومی، و با بهره‌برداری از ضعف اقتصادی و نظامی ایشان، اگر این برتری اروپایی وجود نمی‌داشت، دلیلی نداشت که سرمایه‌داری صنعتی بومی نتواند پیشرفت کند؛ همان‌طور که در ژاپن پیش رفت".⁽²⁾

نهضت اصلاحات در ایران عصر قاجار، همانند امپراطوری عثمانی، همان‌گونه که به تدریج از درون حاکمیت به بیرون آن بسط می‌یافت، رفته رفته از لایه‌هایی رویین به زیر ساخت‌ها معطوف می‌گردید. و در رویکرد به غرب، از شکل‌گرایی و اقتباس مظاهر تمدن جدید به مذاقه در علل پیشرفت غرب و بنیانهای توسعه اجتماعی آن، متوجه می‌شد. نارضایتی از وضعیت موجود افزایش و تعمیم می‌یافت، مطالبات اجتماعی عمق می‌گرفت و اعتراض‌های عمومی به دو سوی چرخه تباهی، یعنی استعمار غرب و استبداد مفلوک، سمت و سو می‌گرفت. به یک سخن بیداری بود که داشت در ایران روی می‌داد؛ نهضتی که مسیر آن به انقلاب مشروطیت انجامید.

بی تردید دسترسی به پاره‌ای از یافته‌ها و مظاهر تمدن جدید که با اعزام دانشجو و فراگیر

مؤثر در جلب تمدن جدید در ایران ارزیابی می‌نماید. (سعید نفیسی، همان، ج 2، ص 332). لیکن مجتهدی اقدامات عباس میرزا را در این زمینه از سر "ساده دلی - برای اینکه نگویم ساده لوحی"، می‌شمارد. (کریم مجتهدی، همان، ص 108).

(1) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(2) رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 1، ص 19.

به خارج⁽¹⁾ و جذب استاد به داخل⁽²⁾ رواج آمد و شدها به خارج و داخل کشور، ورود صنعت چاپخانه،⁽³⁾ ترجمه آثار ادبی و اندیشه‌های اروپائیان به فارسی، انتشار جراید و مطبوعات،⁽⁴⁾

(۱) عباس میرزا، نخستین دانشجویان و فراگیران ایرانی برای کسب علوم و فنون جدید به اروپا اعزام نمود. اولین اعزام در تاریخ 1226 هـ.ق / 1811 م. و دومین اعزام در تاریخ 1230 هـ.ق / 1815 م انجام پذیرفت. گروه اول اعزامی مرکب از دو نفر و گروه دوم مرکب از پنج نفر بود. هر دو گروه به انگلستان اعزام شدند. اعزام دانشجو و فراگیر به خارج پس از مرگ عباس میرزا نیز تداوم یافت و علاوه بر انگلستان دانشجویانی به روسیه، فرانسه، اطریش، آلمان و امپراطوری عثمانی اعزام گردیدند.

اعزام دانشجو و فراگیر به اروپا در امپراطوری عثمانی برای اولین بار توسط محمد علی پاشا، والی فرمان‌نابردار مصر در سال 1224 هـ.ق / 1809 م. صورت گرفت (رجوع شود به زالمون، اندیشه‌ها و جنبشهای نوین سیاسی اجتماعی در جهان عرب، ترجمه یوسف عزیز بنی طرف، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1378، ص 14). سلطان محمود دوم با الگو قراردادن وی در سال 1243 هـ.ق / 1827 م. اعزام دانشجو به اروپا را آغاز کرد (رجوع شود به استنفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 97. و فریدون آدمیت، امیر کبیر و ایران، ص 182).

(۲) طرح جذب اساتید خارجی توسط امیر کبیر و برای تدریس در دارالفنون صورت گرفت. بنابراین طرح، اساتید مزبور می‌بایست از کشورهایی برگزیده می‌شدند که از نفوذ سیاسی در ایران بی بهره بودند. از این رو امیر برای این مهم، اطریش (نمسه) و پروس را انتخاب نمود. (رجوع شود به فریدون آدمیت، همان، ص 356. و یحیی آرین پور، همان، ج 1، صص 257 - 258). انتخاب امیر، قدرتهای اروپایی ذی نفوذ در ایران به ویژه انگلستان را سخت آزرده خاطر نموده بود (رجوع شود به یحیی آرین پور، همان جا).

(۳) "نخستین چاپخانه به دست ایرانیان مسلمان در سال 1233 ق / 1818 م. یا 1232 هـ.ق. رجوع شود به یحیی آرین پور، همان، ج 1، ص 231. نگارنده] و نزدیک 90 سال بعد از تأسیس چاپخانه در عثمانی به همت آقا زین العابدین تبریزی و در پرتو حمایت عباس میرزا نایب السلطنه در شهر تبریز دایر شد و نخستین کتابی که در ایران به حروف عربی چاپ شده رساله‌ای است به نام فتح نامه، نوشته میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی که در همین چاپخانه به چاپ رسیده است." (رحیم رئیسی نیا، همان، ج 3، ص 38). راجع به تاریخچه چاپ و چاپخانه (بصمه‌باصمه و باصمه‌خانه) در ایران رجوع شود به همان مأخذ، صص 37 - 38. و یحیی آرین پور، همان، ج 1، صص 228 - 234. و عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، صص 149 - 151. و عبدالحسین نوایی، ایران و جهان از قاجاریه تا پایان عهد ناصری، صص 310 - 318.

(۴) اولین روزنامه رسمی در ایران در سال 3 - 1252 هجری / 1873 میلادی توسط میرزا محمد صالح شیرازی انتشار یافت؛ حدود هشت سال پس از انتشار اولین روزنامه بومی خاورمیانه در مصر با نام "وقایع مصریه" (1235 هـ.ق / 1829 م.) و شش سال پس از انتشار نخستین روزنامه رسمی عثمانی در اسلامبول با نام "تقویم وقایع" (1247 هـ.ق / 1831 م.) این روزنامه در ابتدا بی‌نام بوده و "کاغذ اخبار" خوانده می‌شد. پس از وقعه‌ها و تغییراتی چند، مجدداً در سال 1267 هـ.ق / 1851 م. در طرز جدید و بانام "وقایع اتفاقیه" به دستور میرزا تقی خان امیر کبیر و تحت نظارت وی انتشار یافت. (رجوع شود به یحیی آرین پور، همان، ج 1، صص 235 - 238 و استنفورد جی. شاو، همان، ج 2، ص 78. و برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، صص 126 - 127. و رحیم رئیسی نیا، همان، ج 3، صص 47 - 48. فریدون آدمیت، امیر کبیر و ایران، صص 368 - 377). به تدریج بر تعداد و تنوع جراید و مطبوعات در پایتخت و شهرستانها افزوده شد. لیکن "روزنامه‌های عهد ناصری - حتی روزنامه‌های که ظاهراً عنوان ملتی داشت - همه دولتی بودند.... در عهد سلطنت کوتاه مظفرالدین شاه نیز تا اعلان مشروطیت جراید آزاد انتقادی در ایران نمی‌توانست منتشر شود." (یحیی آرین پور، همان، ج 1، ص 249) از این رو روزنامه‌های فارسی زبان چاپ خارج، که به صورت قاچاق وارد کشور می‌شد، مستثان زیادی در داخل داشت. "باید دانسته شود که نخستین روزنامه فارسی را در جهان "رام مهان روی" [1833 - 1772] (Ram Mohan Roy) اندیشه گر روشن بین هندی منتشر ساخت... یکی دو شماره از روزنامه خود را انتشار داد و به ایران هم فرستاد، اما هیچ اثری از آن دو روزنامه در دست نیست و هیچ آگاهی دیگری درباره آن نداریم." (فریدون آدمیت، همان، ص 368). مهمترین و مشهورترین روزنامه‌های فارسی زبان چاپ خارج عبارت بودند از اختر (سال تأسیس 1292 هـ.ق، اسلامبول)، قانون (سال تأسیس 1307 هـ.ق، لندن)، حکمت (سال تأسیس 1310 هـ.ق، قاهره)، جبل‌المتین (سال تأسیس 1311 هـ.ق، کلکته)، نریا (سال تأسیس 1316 هـ.ق، قاهره)، پرورش (سال تأسیس 1318 هـ.ق، قاهره). (رجوع شود به یحیی آرین پور، همان، ج 1، صص 250 - 252. و احمد کسروی، همان، صص 39 - 44).

تأسیس دارالفنون⁽¹⁾ و مدارس جدید⁽²⁾، دایر گردیدن خطوط

(۱) دارالفنون معادل سازی واژه Polytechnique فرانسه و Polytechnicum انگلیسی است. در دوران اصلاحات جدید عثمانی، برای پاره‌ای از مفاهیم برگرفته از غرب معادل‌سازیهایی انجام گرفت. اصطلاحات جدید بیشتر با واژه‌های عربی - فارسی ساخته شد. این اصطلاحات با بار مفهوم تازه مجدداً به زبان فارسی ایران عصر قاجار بازگشت. ظاهراً دارالفنون نیز همانند مشروطه، جمهوری، قانون اساسی، مجلس ملی، عدلیه، نظمی، انتخابات و... در زمره این اصطلاحات قرار دارد. (رجوع شود به محمد امین ریاحی، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، شرکت انتشاراتی پازنگ، تهران، 1369، صص 241 - 242. آورده شده است که عباس میرزا، نایب السلطنه در صدد تأسیس چنین مؤسسه‌ای برآمد، لیکن توفیق انجام نیافت (رجوع شود به یحیی آرین پور، همان، ج 1، صص 252 - 253). میرزا تقی خان امیر کبیر در سال 1266 هـ.ق سنگ بنای این آموزشگاه عالی را گذارد. دارالفنون رسماً در سال 1268 هـ.ق / 1851 م.؛ پس از خلع وی و سیزده روز پیش از قتل او، رسماً افتتاح یافت. "اندیشه امیر در بنای دارالفنون از یک سرچشمه الهام نگرفته بود، بلکه حاصل مجموع آموخته‌های او بود" (فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص 353). در این میان تأثیر بازدید وی از تعدادی از آموزشگاههای عالی روسیه در سال 1244 هـ.ق شاید مهمترین سرچشمه بود. پاره‌ای از محققین مانند محیط طباطبایی، عبدالحسین نوایی و محبوبی اردکانی، اصلاحات آموزشی در امپراطوری عثمانی و تأسیس دارالفنون عثمانی را نیز در این اقدام امیر مؤثر شمرده‌اند (رجوع شود به رحیم رئیسی نیا، همان، ج 1، صص 36 - 37). فریدون آدمیت که تأثیر پیش رفتهای روسیه را در تلاشهای اصلاح‌گراانه امیر کبیر به مراتب بیشتر از اصلاحات جدید عثمانی برآورد می‌نماید (رجوع شود به همان مأخذ، صص 181 - 182) می‌نویسد هنگامیکه امیر اندیشه تأسیس دارالفنون را نمود "ترکان هنوز دارالفنونی نداشتند". (همان، ص 353). دولت عثمانی در سال 1263 هـ.ق / 1846 م. اقدام به تأسیس دارالفنون نمود ولیکن تأسیس ساختمان آن در همان سال متوقف شد. آموزشهای عمومی آن در جایی دیگر در سال 1279 هـ.ق / 1863 م. آغاز گردید ولی پس از مدتی تعطیل شد. "دومین دارالفنون عثمانی که نخستین دانشگاه ترک شمرده شده در بنای مخصوصی که برای آن ساخته شده بود، در سال 1870 م. [1286 هـ.ق. نگارنده] تأسیس گردید... و سید جمال الدین اسد آبادی نیز در میان مدرسان آن قرار داشته،..." (رحیم رئیسی نیا، همان، ج 1، ص 37). یحیی آرین پور در اهمیت جایگاه دارالفنون، در ایران عصر قاجار، چنین می‌نویسد: "این مؤسسه علمی با وجود در میان نبودن مؤسس هوشیار و کارآگاه آن و با وجود کارشکنیهای جاهلان و دشمنان ترقی ایران، بیش از آنچه انتظار می‌رفت در پیشرفت کار تعلیم و تربیت و اخذ علوم و فنون جدید اروپایی در ایران مؤثر افتاد، توده وسیع مردم را با طرز زندگی اروپایی، که تا آن زمان ایرانیان بویی از آن نبرده بودند، آشنا ساخت و به گروه انبوه جوانان فرصت داد که در راه اصلاحات قدم بردارند و طولی نکشید که یک قشر روشنفکر از اطبا و علمای ریاضی و طبیعی در تهران پیدا شدند و با ترجمه و تألیف کتب بر طبق روش علمی جدید و به بار آوردن شاگردان زیادی به آغاز شدن نهضتی در فرهنگ ایران کمک کردند. به طوری که می‌توان گفت تجدد خواهی و مبارزه با خرافات و موهومات و نشر افکار آزادیخواهانه در عصر ناصری تا حدی از برکت و تعلیم و تربیت همین طبقه از تحصیلگردگان دارالفنون بود و هم این مؤسسه سودمند بود که عمال انقلاب مشروطیت و آن دسته از مأمورین دولتی را که رشته کارهای آینده ایران را به دست گرفتند تربیت کرد." (یحیی آرین پور، همان، ج 1، صص 258 - 259)

(۲) مدارس جدید در ایران با همت حاجی میرزا حسن رشدیه (متوفی 1363 هـ.ق) و حمایت میرزا علی خان امین الدوله (متوفی 1322 هـ.ق)؛ فرزند میرزا محمد خان مجد الملک مؤلف رساله مجدیه، صدراعظم اصلاح طلب مظفرالدین شاه [1313 - 1324 هـ.ق / 1896 - 1907 م.] پا گرفت. حاجی میرزا حسن نخستین مدرسه با طرز آموزش جدید را در سال 1305 هـ.ق تحت عنوان "مدرسه رشدیه" در تبریز بنیان گذارد. تداوم فعالیتهای این مدرسه به دلیل مخالفتهای تندی که علیه آن صورت گرفت، پس از افت و خیزهایی متوقف گردید. قوه محرکه این نوع مخالفتها را می‌توان در افراط جریان غرب‌گریزی یعنی غرب ستیزی جستجو کرد. سوءظن به نمادهای تجدد به دلیل سرچشمه آن یعنی تمدن و فرهنگ غرب، غربی که قدرتهای سیاسی آن در این دوران آشکارا در تسلط بر شرق می‌کوشیدند. البته از نظر دور نمی‌بایست داشت که اقدامات غرب ستیزانه‌ای از این

تلگراف^(۱) و... روی داد، در این بیداری، نقش داشت. و از نظر دور نمی‌باید داشت که زمینه این

دست - قطع نظر از بی‌فایده و بی‌راه بودنشان -، همراه کاملاً صمیمی نیز نبودند و گاه پوششی بودند برای اغراض پست. مدرسه رشدیه در بی‌تعیین میرزا علی خان امین الدوله به والی گری آذربایجان، با پشتیبانی وی از نواحیا گردید. امین الدوله پس از فراخوانده شدن به طهران از سوی مظفردالدین شاه برای تصدی مقامات عالی‌تر، میرزا حسن رشدیه را نیز با خود به پایتخت برد، تا در آنجا نیز مدرسه‌های مشابه بنیاد نهد (1314 - 1315 ه.ق). (رجوع شود به احمد کسروی، همان، صص 19، 22 - 38 - 39). همت و حمایت این دو تن از تعمیم شیوه و مواد آموزش جدید، نام ایشان را در تاریخ تحولات آموزشی جدید ثبت نموده است؛ اما دبستان، می‌باید بنیاد گذار آن حاجی میرزا حسن رشدیه را شماریم. (همان مأخذ، ص 19). "زمان امین الدوله و تاریخ ایران شاهدند که برای نشر معارف، امین الدوله اول کسی است که ابتدا در تبریز افتتاح مکتب رشدیه را باعث و در طهران موقع صدارتش اول قدم را برای معارف و مدارس برداشت". (میرزا علی خان امین الدوله، خاطرات سیاسی امین الدوله، به کوشش حافظ فرمان‌فرمانیان، زیر نظر ایرج افشار، چ 2، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 2535، ص 243). "سال میرزا رضا [کرمانی، قاتل ناصرالدین شاه، نگارنده] را مرحوم حاج شیخ هادی نجم‌آبادی گرفت که از امین الدوله دعوت نمود و در ساعت پنج از شب گذشته مجلسی که حاضرین آن سه نفر بودند شخص حاج شیخ هادی و امین الدوله و یکی از محارم شیخ هادی... حاضرین طلب رحمت و مغفرت نمودند برای مرحوم میرزا رضا کرمانی. از نتایج این مجلس بود اقدام امین الدوله به افتتاح مدرسه رشدیه و ترویج معارف و تکثیر مدارس و مکاتب." (ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 124). به دنبال رشدیه، دیری نپایید که مدارس دیگری (دولتی و غیر دولتی) در تهران تأسیس گردید: علمیه، شرف، مظفری، افتتاحیه، دانش، سادات، ادب، اسلام، سعادت قدسیه، کمالیه و شریعت (رجوع شود به مهدی قلی خان هدایت مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات، توشه‌ای از تاریخ شش پادشاه و گوشه‌ای از دوره زندگی من، چ 2، کتاب فروشی زوار، تهران، 1344، ص 110). در شهرستانها نیز تأسیس مدارس جدید رواج یافت. "تا سال 1285 [هش، نگارنده] که مظفردالدین شاه مشروطه را داد دبستان را رواج بسیار یافته، کمتر شهری بود که یک یا دو دبستان یا بیشتر در آن نباشد. دبستگی مردم به اینها به جایی رسید که کار به گزافه اندیشی کشید...". (احمد کسروی، همان، ص 39). عنوان نخستین مدرسه جدید - یا به گفته احمد کسروی دبستان -؛ رشدیه، از عثمانی اخذ گردید؛ "رشدیه اصطلاح ترکها است." (مهدی قلی خان هدایت مخبرالسلطنه، همان جا). "نخستین مدرسه نوع جدیدی که نام رشدیه گرفت، در سال 1254 / 1838 به فرمان سلطان محمود دوم تأسیس گردید و عنوان رشدیه نیز به مناسبت این که کودکان بارسیدن به سن رشد به این مدارس می‌رفتند..." (رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 1، ص 72). شایان ذکر است میرزا علی خان امیرالدوله نیز در زمره آن گروه از اصلاح طلبانی است که ظاهراً گاه‌گه از خود تمایلات اتحاد اسلامی بروز داده‌اند: "... مرحوم امین الدوله یک زمانی به مرحوم مظفردالدین شاه اظهار داشته بود که صلاح دولت ایران است که با دولت عثمانی متحد گردد و سلطان عثمانی [عبدالحمید دوم، نگارنده.] را به سمت امیرالمومنین و خلیفه الاسلام بشناسد...". (ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 158).

(۱) "نخستین خط تلگراف در سال 1267 هجری (سال سوم سلطنت ناصرالدین شاه) به عنوان آزمایش بین قصر گلستان و باغ لاله زار کشیده شد و طی دو سال به وسیله شبکه تلگراف به رشت و تبریز و اصفهان و همدان و شیراز و مشهد ارتباط یافت. در احداث شبکه تلگرافی ایران شرکت‌های وابسته به روسیه و انگلستان دخالت داشتند... به طور کلی علاوه بر خطوط تلگرافی داخلی، ارتباط تلگرافی ایران با ممالک اروپایی و هند و خاور دور نیز در اختیار انگلستان و روسیه قرار گرفت." (علی اصغر شمیم، همان، ص 193). می‌توان گفت، خطوط تلگرافی که به روزترین فن آوری ارتباطات در آن دوران و اشارتی به در پیش بودن عصر ارتباطات بود، در تقویت روحیه جمعی، اشتراک مساعی، همبستگی و همگونی و تسریع در کنشها و واکنشهای اجتماعی ایرانیان نقش مؤثری ایفا نمود.

دسترسی را آغازگران اصلاحات فراهم نمودند. ادوار تاریخی این مسیر را یکی از پژوهشگران تاریخ معاصر ایران بدین گونه تبیین می‌نماید:

"ایران در مسیر تحول جدید فکری و اجتماعی خود تا نهضت مشروطیت چند جهش تاریخی داشت:

آغاز اصلاحات یا دوره عباس میرزا؛ اصلاحات مضبوطه همه جانبه یا عصر میرزا تقی خان؛ در تلاش ترقی یا برزخ تاریخی؛ تحرک تجدد و ترقی یا عصر سپهسالار؛ تکوین ایدئولوژی جنبش ملی مشروطیت. هر یک از آن دوره‌ها را می‌توان به چند مرحله تقسیم کرد. و در پی هر خیز تاریخی مرحله سکون و یا عقب‌گردی هست که حکایت از پیکار دو نیروی متقابل اصلاح‌طلبی و سنت خواهی می‌کند. اما آن دوره‌بندی تاریخی ما (مثل هر دوره‌بندی دیگر تاریخی) نسبی و اعتباری است"^(۱)

تقسیم بندی ادواری فوق همان‌گونه که طراح آن تأکید دارد نسبی و اعتباری است و هر یک از دوره‌ها، خود قابل تقسیم به مراحل چند می‌باشد و طبیعی است که مبتنی بر تحلیل تاریخی متأثر از باورهای پژوهشگر است. در این تقسیم بندی، سه دوره از ادوار تاریخی نهضت اصلاحات در عصر قاجار از آغاز تا انقلاب مشروطیت به اسم سه شخصیت معروف اصلاح‌طلب درون حاکمیت نام گذاری شده است که می‌توان ایشان را برجسته‌ترین شخصیت‌های حکومتی دو جریان از سه جریانی شمرد که در تقابل با غرب در ایران پدید آمده بود. در تقابل فرهنگی - تمدنی جهان اسلام با غرب در سده سیزدهم هجری سه جریان پدید آمدند: "غرب‌گریزی" و حالت افراطی آن "غرب ستیزی" انکار اهمیت تمدن و ترقیات جدید نظامی، اقتصادی و فنی غرب و تمامی مظاهر آن. "غرب‌گرایی" و حالت افراطی آن "غرب‌زدگی" استقبال از مظاهر و تمدن غرب با چشم‌پوشی از جنبه‌های منفی و رویه استعماری آن و یا تسلیم بی‌درنگ و بی‌قید و شرط در برابر فرهنگ و تمدن غرب و پشت نمودن به باورها، فرهنگ و تمدن اسلامی. "غرب‌شناسی" شناسایی واقع‌بینانه و همه جانبه غرب و اتخاذ موضع دفاع از حیات تمدنی - فرهنگی جهان اسلام با تجهیز به دست آوردهای جدید فرهنگ و تمدن غرب. اصلاحات جدید در جریانات دوم و سوم این تقسیم بندی - که این نیز قطعاً نسبی و اعتباری است - جای

(۱) فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، ص 13.

می‌گیرد. عباس میرزا را می‌توان نمونه‌ای از اصلاح طلبان جریان غرب‌گرا، سپهسالار را شخصیت بارز طیف افراطی این جریان، یعنی غرب زدگی، و امیر کبیر را نمونه برجسته‌ای از اصلاح طلبان جریان غرب‌شناسی شمرد؛^(۱) جریانی که داعیه‌داران اصیل جنبش وحدت اسلامی،

(۱) "دروازه‌های ایران در دوره سپهسالار گشوده شد و ما به سرآشینی سقوط خطرناک سرمایه‌گذاری خارجی غلطیدیم. گویا دیگر سیمای امیر کبیر، مدافع اقتصاد ملی آسیایی علیه تعرض اقتصادی و سیاسی، غرب از ذهن و روح نخبگان ایرانی و از جمله سپهسالار غایب شده بود." مقصود فراستخواه، تضاد در اندیشه‌های توسعه در دوران قاجار، "فرهنگ توسعه"، ماهنامه فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، س 2، ش 8، تهران، مهر و آبان 1372، ص 8. میرزا حسین خان سپهسالار (متوفی 1298 هـ ق) زمام دار متجدد و اصلاح طلب عصر ناصری (1288-1297 هـ ق)، در زمره رجالی است که منابع قدیم و تحقیقات جدید تاریخی که به وی پرداخته اند قطب بندی شده می‌باشند و می‌توان گفت که در میان مردان حاکمیت در عصر قاجار کمتر فردی را می‌توان یافت که تا بدین حد، در معرض داوریه‌های متناقض قرار گیرد. وی در توصیف خود خطاب به ناصرالدین شاه چنین می‌گوید: "با مردان بزرگ و وزرای نمره اول روی دنیا داعیه همسری دارم". (فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، ص 472). لیکن کارنامه وی چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. وی از استواری شخصیت، توازن اندیشه، بینش فرهنگی و نزاهت اخلاقی بی‌بهره بود. فریدون آدمیت در اثر جالب و جانبدارانه‌اش به این حقیقت اشارت دارد: "شخصیت امیر کبیر در ذهنش [ذهن سپهسالار، نگارنده] خیلی تأثیر داشته، بارها از او یاد کرده و کارهایش را با خدمات امیر قیاس نموده است اما نه قدرت او را داشت و نه شاید به حد او استوار بود. به نیکنامی او حسرت می‌برد، حسرتی آمیخته به احترام". (همان، ص 128) وی هم سر با امیر کبیر و حتی قائم مقامین نیست و بیشتر به عالی پاشا و فواد پاشا وزرای تجدد طلب دوران تنظیمات عثمانی شباهت دارد که در دوران طولانی سفارتش در اسلامبول (12 سال؛ 1275 - 1287 هـ ق. ده سال اول به عنوان وزیر مختار و دو سال آخر تحت عنوان سفیر کبیر)، با ایشان از نزدیک آشنا گردید و دوست شد. "در عثمانی با مردان ترقی خواه عصر تنظیمات خاصه فواد پاشا و عالی پاشا و منیف پاشا دوستی خیلی نزدیک داشت...". (همان، ص 127). اقامت طولانی سپهسالار در اسلامبول در یکی از مهمترین برهه‌های تاریخ معاصر امپراطوری عثمانی یعنی عصر تنظیمات و دوستی نزدیک وی با تعدادی از معماران اصلی این عصر یعنی فواد پاشا و عالی پاشا (در قسمتهای دیگر این رساله به عصر تنظیمات و این دو تن پرداخته خواهد شد)، بی‌تردید در شکل‌گیری شخصیت وی تأثیر زیادی داشت. "جمعی دیگر کلیه کارهای او را تقلید از عثمانی می‌دانستند. مثلاً می‌گفتند سپهسالاری، از مختصات صدور عثمانی است که او هم به آنها تقلید کرده - تنظیمات حسنه، همان مواردی است که پس از فشار اروپاییها، دولت عثمانی انتشار و رواج داد - ساختن مسجد و مدرسه و تأسیس کتابخانه به ضمیمه آن تقلید عثمانیها است، حتی گنبد مسجد سپهسالار، تقلید گنبد مساجد اسلامبول است چون گنبدهای ایران شبیه خرمن آتش، شعلهور است و گنبدهای عثمانی شبه آتش بی‌شعله است". (احمد خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، به کوشش سید مرتضی آل داود، انتشارات مگستان، تهران، 1379، ص 120) محمد حسن خان اعتماد السلطنه در خلسه یا خواب نامه این تأثیرپذیری را با نثری گزنده از زبان سپهسالار در پاسخ به پرسش انوشیروان ساسانی چنین توصیف می‌نماید: "اهل خبر و آگاهی می‌دانند که عثمانیها خیلی ناقابل و پراعا می‌باشند، مطلقاً از استعداد و کفایت و لیاقت بهره ندارند. اگر ظاهراً جلوه از آنها شود از آن است که پای تخت آن دولت، در قلب فرنگ واقع شده و اشعه تمدن و تربیت از هر جهت بدان نقطه میافتد و می‌تابد، پس آنچه از عثمانیها دیده شود از خارج است، خود از همه اقوام عقب مانده، نادان ترند و در بی‌حمیتی و جهل از هر غول وحشی پست‌تر من جمله معلومات و اطلاعاتم این بود که در عثمانی تحصیل کرده بودم و از عالی پاشا و فواد پاشا صدور عثمانی و امثال آنها که در ظاهر قابل می‌نمودند و در باطن هیچ نبودند اطلاعاتی فرا گرفته چه دبری با آن وزرای خائن و جاهل محشور بودم و تقلید کارهای آنها را می‌نمودم." (همان، ص 122). فریدون آدمیت اگر چه در تحقیر عثمانیان چندان با اعتماد السلطنه اختلاف ندارد (رجوع شود به فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، صص 159 - 160)، لیکن برخلاف وی و بسیاری دیگر، تأثیر تنظیمات عثمانی را در شکل‌گیری شخصیت

همانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، در آن جای می‌گیرند.

دیگر اصلاح طلبان عصر قاجار را نیز، چه در درون و چه در بیرون از حاکمیت، چه در داخل و چه خارج از کشور، قطع نظر از تنوع اندیشه‌ها، ارزشها، باورها و دیدگاههایشان، می‌توان رویکردشان را به غرب، در مجموع به "غرب‌گرایی" و افراط آن "غرب زدگی"، و "غرب‌شناسی" تقسیم نمود. بی‌تردید مهمترین دست‌آورد نهضت اصلاحات در عصر قاجار، مشروطیت است؛ فرجام تلاقی مطالبات پاره‌ای از اصلاح طلبان درون و به ویژه بیرون از حاکمیت^(۱) و اعتراضهای عدالت‌خواهانه مردم^(۲) یا به گونه دقیق‌تر طبقه متوسط شهری.^(۳) مردمی که مقاومت پیروشان

سپهسالار انکار می‌نماید: "این تصور که مشیرالدوله لقب میرزا حسین خان پیش از ملقب گردیدن به سپهسالار اعظم در 13 رجب 1288. جالب آنکه ناصرالدین شاه در نطق خود بدین مناسبت، به جای واژه ارتش یا قشون، اصطلاح "عسکریه" را بکار برد که در ترکی عثمانی رایج بود، و این می‌رساند که پیش‌نویس نطق توسط میرزا حسین خان تهیه شده بود. رجوع شود به عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، ج 3، چ 4، انتشارات زوار، تهران، 1377، ج 1، صص 115 - 116. نگارنده.]. تحت تأثیر اصلاحات عصر تنظیمات به تمدن غربی و اصول حکومت اروپایی اعتقاد یافت به کلی غلط است". (فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، ص 127).

(۱) تقریباً تمامی اصلاح طلبان بیرون از حاکمیت در دوران قاجار، تلویحاً و یا تصریحاً بر لزوم تغییر در شیوه حکومتی ایران و پیاده نمودن ارزشهای نظام مشروطیت، به ویژه قانونمند شدن حاکمیت تأکید داشتند. در میان اصلاح طلبان درون حاکمیت نیز اندیشه نظام پارلمانی وجود داشت، از مقتدرترین ایشان امیر کبیر است که خیال "کنسلیطوسیون" (Constitution): قانون اساسی، مشروطیت) داشت و از این خیال در پنهان یاد می‌کرد. (رجوع شود به فریدون آدمیت، امیر کبیر و ایران، صص 223 - 227). و از متأخرین ایشان میرزا محمود خان احتشام السلطنه؛ همکار و همراه میرزا علی خان امین الدوله، است که در انجمن کنکاش دربار که به امر مظفرالدین شاه برای بهبود اوضاع کشور، در پنجم ربیع الاول 1324 هـ ق منعقد گردیده بود، به صراحت "تأسیس مجلسی را پیشنهاد کرد که وکلایش را ملت برگزینند و گفت قرار است که کار اصلاح مملکت را جدی بگیریم پادشاه نیز باید از رأی مجلس ملی متابعت فرمایند". (همو، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، انتشارات پیام، تهران، 2535، ص 159).

(۲) "انقلاب مشروطه، در واقع انفجار عقده‌هایی بود که طی سالها استبداد خضونت‌آمیز قاجار به سبب فقدان عدالت، فقدان آزادی و فقدان مرجع تعظم بی‌طرف و نافذی که رجوع به آن مایه مزید ظلم بر مظلوم و موجب تجری ظالم در ظلم نگردد، در اذهان اکثریت طبقات به وجود آمده بود. اینکه هدف عمده نهضت از آغاز تقریباً به درخواست تأسیس عدالت خانه منحصر بود... منشا ناخرسندیهای عام را فقدان عدالت و عدم اجراء صحیح حکم مبنی بر قانون مشروع نشان می‌دهد". عبدالحسین زرین کوب، روزگاران دیگر از صفویه تا عصر حاضر، ص 221.

(۳) رشد طبقه متوسط شهرنشین و تحرک سیاسی - اجتماعی آن در عصر قاجار، از ویژگیهای این دوره تاریخ ایران شمرده می‌شود. عباس زریاب خویی در اینباره چنین می‌گوید: "تا آن زمان در هیچ یک از اصطلاح ادوار تاریخ ایران سراغ نداریم که طبقه متوسط ما، طبقه شهرنشین و تجار ما بتوانند. اصلاً آنها قابل اعتنا نبودند در کار مملکت دخالت کنند... اوضاع قرن نوزدهم ایجاب کرد که شهرنشین و طبقه شهرنشین و طبقه بورژوازی در ایران به تدریج رو به گسترش برود...". (چنگیز پهلوان (گردآورنده)، علت توجه عمومی به تاریخ معاصر چیست، صص 246 - 247). فریدون آدمیت نقش طبقه متوسط شهرنشین را در انقلاب مشروطیت این

در مبارزه منفی در واقعه تنباکو به هدایت علما و رهبریت مرجع شیعه، استبداد را به عقب نشینی واداشت و استعمار را شگفت‌زده نمود⁽¹⁾ (1308 - 1309 هـ.ق). "انقلاب مشروطه اولین قیام عمومی در تاریخ ایران بود که برخلاف شورشهای گذشته علیه سلاطین مستبد، تنها در صدد ساقط کردن یک دولت استبدادی خاص نبود بلکه برنامه مثبت روشنی هم - ملهم از تجربه اروپا - داشت که از میان برداشتن حکومت استبدادی و جایگزین کردن آن با حکومت قانون در قالب سلطنت مشروطه را خواستار بود."⁽²⁾ نهضت مشروطیت در ایران و امپراطوری عثمانی دارای فصلهای مشترک و متنوعی با جنبش اتحاد اسلام است. رجال برجسته جنبش اتحاد اسلام و علماء و اندیشه گرانی که دارای تمایلات وحدت طلبانه اسلامی بودند، هر یک به گونه‌ای در نهضت مشروطیت دو کشور نقش - تمهیدی، تکوینی و تنفیذی - داشته‌اند. لیکن می‌توان گفت که تقریباً هیچ‌یک از برجستگان ایشان پس از استقرار نهایی نظام مشروطیت در دو کشور، نقشی مؤثر در متن نظام جدید نداشتند، یا وفات یافته، یا در حاشیه و یا کنار بودند. نهضت مشروطیت در هر دو کشور، اگرچه بعد از وقفه‌ای کوتاه مدت در ایران (1326 - 1327 هـ.ق)⁽³⁾

چنین کالبدشکافی می‌نماید: "نهضت مشروطیت از نوع حرکت‌های اجتماعی طبقات شهرنشین بود. در این نهضت همچون سایر حرکت‌های اجتماعی - طبقات و گروه‌های مختلف مشارکت داشتند، طبقات و گروه‌هایی با افق اجتماعی گوناگون و وجه نظرهای متمایز و گاه به کلی مغایر. روشنفکران، روحانیان و بازرگانان سه عنصر اصلی سازنده نهضت بودند یعنی به اقدام فعلی برآمدند. از گروه‌های اجتماعی دیگر - اصناف کسبه، محصلین مدارس جدید، طلاب مدارس قدیم و عامه مردم خرده یا مشارکت انفعالی جستند. در واقع، محصلین گروهی نارس و پرورده تربیت یافتگان جدید بودند و طلاب با دستگاه علما پیوند داشتند." (فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ص 147).

(۱) واقعه تنباکو یا رژی (gielr): امتیاز انحصاری - انحصار؛ اعطای انحصار دخانیات ایران به ماژور تالبوت (Talbot) در 28 رجب 1308 هـ.ق و لغو آن به علت اعتراض علما و مردم در 1309 هـ.ق. "نظریه علما نسبت به مشروطیت هر چه بوده نقش برتر آنها را در رویدادهایی که به صدور حکم مشروطیت منجر شد نمی‌توان نادیده گرفت، در سراسر ماجرا انگیزه‌های مذهبی مسیر هیجان را معین می‌کرد و این انگیزه‌ها را علما رهبری و اظهار می‌کردند. در این مفهوم جنبش چیزی بیشتر از نقش سنتی علما در رهبری مخالفت مردم نبود..." (حامد الگار، *دین و دولت در ایران*، نقش علما در دوره قاجار، ص 349).

(۲) محمد علی همایون کاتوزیان، *دولت و جامعه در ایران، انقراض قاجار و استقرار پهلوی*، ص 29.

(۳) 1324 هـ.ق: استقرار نظام مشروطه در ایران با صدور فرمان مشروطه از سوی مظفرالدین شاه، گشایش نخستین دوره مجلس شورای ملی و تصویب قانون اساسی. 1326 هـ.ق: بمباران مجلس و انحلال آن به دستور محمد علی شاه قاجار. 1327 هـ.ق: صدور فرمان استقرار مشروطیت از سوی محمد علی شاه پس از گسترش قیام مردم و مداخله جویبهای دو همسایه شمالی و جنوبی به ویژه روسیه (6 ربیع‌الثانی)، خلغ و تبعید وی از ایران، گشایش دومین دوره مجلس شورای ملی (2 ذی‌عقده). از وقفه میان انحلال مجلس در سال 1326 تا بازگشایی دوباره آن در سال 1327 تحت عنوان دوره استبداد صغیر یاد می‌شود.

و میان مدت در عثمانی (1294 - 1326 هـ.ق / 1877 - 1908 م.)⁽¹⁾ نهایت در ایران و امپراطوری عثمانی به پیروزی نهایی رسید و نظام حکومت هر دو کشور را به صورت قطعی تغییر داد، لیکن با استحالتهایی که پذیرفت، دیری نپایید که از شکل نهضت اصلاح‌طلبانه مردمی به شکلگی علیه آن تبدیل گردید.⁽²⁾ آشکار است که سلطه جویبهای قدرتهای استعماری غرب، چه به صورت مداخله جویبهای سیاسی پنهان و آشکار و چه به صورت ستیزه جویبهای نظامی، در ایجاد این تحولات ناخواسته و مسخ مشروطیت، و به صورت کلی، ناکارآمدیهای اصلاحات نقشی مؤثر داشت. این نقش از دید بسیاری از مردم در ایران و امپراطوری عثمانی پنهان نماند؛ زیرا که استبداد کهن فرو ریخته بود و در مقابل چشمان ایشان، جای آن را یا قدرتهای غربی خود رأساً پرنمودند، یا استبداد جدید که کارگزاران آن غالباً از طیف غرب زده جریان غرب گرا بودند. طیفی که اندیشه‌گرانش دیگر چند و چونهای اولیه رجال اصلاح طلب متقدم جریان غرب گرا را بی فایده و بی راه می‌دانستند و به ویژه با پایان جنگ جهانی اول، راه نجات شرق را تسلیم محض در برابر فرهنگ و تمدن غربی می‌پنداشتند؛ کالجسد بین یدی الغسال⁽³⁾ - این طیف در نهایت وارث اصلی نظام جدید در ایران و عثمانی گردید - سرانجام

(۱) 1293 هـ.ق / 1876 م.: استقرار نظام مشروطه در امپراطوری عثمانی با اعلام قانون اساسی (23 دسامبر). 1294 هـ.ق / 1877 م.: گشایش مجلس با قرائت پیام سلطان عبدالحمید دوم (19 مارس)، فرمان انحلال مجلس از سوی سلطان عبدالحمید دوم با استناد به مفاد قانون اساسی. 1326 هـ.ق / 1908 م.: فراخوانی مجلس از سوی عبدالحمید دوم، در نتیجه فشارهای داخلی (انقلاب ترکهای جوان)، بازگشایی مجلس با قرائت پیام سلطان (17 دسامبر). از وقفه سه دهه میان انحلال مجلس و بازگشایی مجدد آن، تحت عنوان دوره استبداد حمیدی یاد می‌گردد.

(۲) در ایران، استقلال نیم‌بند عصر قاجار، در اواخر این عصر، به بندی گیر بود. و این وضعیت مجالی برای عرض اندام نظام پارلمانی برجای نمی‌گذاشت. پس از آن نیز با انقراض دولت قاجار، اگرچه مشروطیت به ظاهر باقی ماند، اما سلطنت رضا شاه پهلوی، پادشاهی مشروطه نبود. در این دوران سلطنت مطلقه‌ای به مراتب مستبدانه‌تر از دوران پاره‌ای پادشاهان پیش از مشروطیت بر ایران حاکم شد.

در عثمانی نیز مشروطیت، ملعبه کمیته اتحاد و ترقی گردید. و پس از فروپاشی امپراطوری عثمانی، میراث باقی مانده از مشروطیت، یعنی مجلس، که عنوان "مجلس کبیر ملی" بر آن گذارده شد به دستگاه تقنین و اجرای اندیشه‌ها و اوامر بنیان گذار جمهوری ترکیه؛ که قدرت مطلقه وی رشک مقتدرترین سلاطین آل عثمان را نیز برمی‌انگیخت، بدل گردید.

(۳) دکترین این دیدگاه را سید حسن تقی زاده (متوفی 1348 هـ.ش)؛ اصلاح طلب جنجالی دوران متأخر عصر قاجار و کارگزار، پژوهشگر و نویسنده آرام عصر پهلوی، به گونه‌ای شفاف در مقاله‌ای در شماره اول دوره دوم نشریه کاوه (9 ربیع الثانی 1338 هـ.ق / 1920 م.)، چاپ برلین، چنین تبیین می‌نماید: "... نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و تربیت و علوم و

مشروطیت در ایران و همچنین عثمانی، اصلاحات اصیل را در محاق فرو برد؛ اصلاحاتی که رویکرد آن به غرب، بیشتر غرب شناسانه بود تا غرب‌گرایانه و بر حفظ هویت فرهنگی تمدنی و استقلال سیاسی تأکید داشت و در اخذ دست‌آوردهای تمدن و فرهنگ غرب، بیش از شکل‌گرایی (فرمالیسم) به محتوی توجه می‌نمود و در آن نیز گزینش روا می‌داشت. جنبش اتحاد اسلام، پس از استقرار نظام جدید در ایران و عثمانی با آنکه از سویی به تدریج از متن تحولات سیاسی - اجتماعی به حاشیه رانده شد، و از سویی دیگر از رجال و رهبران اولیه خود محروم گردیده بود، به دلیل ماهیت استعمار ستیز خود همچنان تا پایان جنگ جهانی اول، در جهان اسلام تداوم نشاط داشت. لیکن این نشاط بیش از آنکه ناشی از ماهیت اصلاح طلبانه آن باشد، سرچشمه در ماهیت دیگر آن، یعنی استعمارستیزی داشت. در این میان از نظر دور نماند، جنبش اتحاد اسلام که در عرصه‌ای به وسعت جهان اسلام تکاپو داشت و هیچ‌گاه انسجامی تشکیلاتی میان اجزاء آن برقرار نبود و فضای آن برخوردار از تنوع در گرایشها و سمت و سوهای فرهنگی - سیاسی بود، به طور طبیعی همواره در معرض آنها و آسیبهای فرهنگی - سیاسی و عدم صمیمیت یا شناخت پاره‌ای از داعیان و منتسبین خود قرار داشت. این جنبش در این دوره (اوایل قرن چهارده هجری/ بیست میلادی) که اوج تزاخم منافع قدرتهای غربی با یکدیگر و سردرگمی شرق بود، بیش از هر زمان دیگر در معرض آسیب و فریب قرار گرفت. فرایند این وضعیت، سایه روشنهای مسأله وحدت اسلامی در این عصر را موجب گردیده است. محمد علی همایون کاتوزیان، پژوهشگر معاصر، بارورنگردیدن نظام جدید را در ایران و تأثیرات آن را بر ایرانیان چنین توضیح می‌دهد: "با فروکش کردن شور و تب انقلابی، از پس آشفتگی سیاسی، درهم ریختگی اجتماعی، فقر اقتصادی، ازهم گسیختگی وحدت ملی، دسته بندیهای پارلمانی و دخالت‌های امپریالیستی، حقیقت به مردم رخ نمود. در تاریخ، انقلابی اصیل رخ نداده است که

صنایع و زندگانی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثناء (جز از زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی معنی که از معنی غلط وطن پرستی ناشی می‌شود و آن را "وطن پرستی کاذب" توان خواند". (ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران از آغاز صفویه تا پایان قاجار، (مجلد چهارم)، صص 340 - 341).

عبدالله جودت (متوفی 1351 هـ/ 1932 م.)؛ از رهبران "ترکان جوان" و از پایه گذاران "کمیته اتحاد و ترقی" در امپراطوری عثمانی، نیز در تبیین این دیدگاه به صراحت چنین می‌گوید: "تمدنی جز تمدن اروپا وجود ندارد و ما مجبور هستیم گل و خار آن را یک جا قبول کنیم". (فاروق اوز ارسلان، ترکیه در کجای تمدن معاصر قرار گرفته است، ترجمه اصغر دلبری پور، "غرب در آئینه فرهنگ"، ماهنامه فرهنگی اداره کل اروپا - آمریکا، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، س 2، ش 17، تهران، اسفند 1380، ص 39).

رکود اجتماعی - اقتصادی و افسردگی روانی - را دست کم برای چند صباحی - در پی نداشته باشد: همواره شکاف گسترده‌ای بین انتظارات ذهنی و دستاوردهای عملی (در حقیقت حداکثر دست آوردهای تحقق‌پذیر) یک انقلاب وجود دارد و حتی در محدوده امکانات موجود، زمان، تلاش و مشقت لازم است تا تعادل اجتماعی - اقتصادی جدیدی برقرار شود. اما مردم ایران بیش از آنچه متعارف و معمول است دچار افسردگی، نومیدی و سرخوردگی شدند. به دلایلی روشن، کشور آماده شرکت مؤثر و منظم در نظام جدید نبود. نظام جدید بسیاری از شیوه‌ها و عادات قدیم را در خود داشت. اوضاع اقتصادی به علل داخلی و خارجی بدتر می‌شد. استقلال بیشتر مناطق و ایالات به سرعت به گسترش کینه‌های ایلاتی و راهزنی سازمان یافته بدل شد و دخالت‌های آشکار و نهان قدرتهای امپریالیستی گرایشهای فوق را تشدید کرد و به دسته‌بندی و فساد میان نخبگان سیاسی جدید دامن زد. از درون خاکسترهای شریف‌ترین امیدها و آرمانهای هر چند خوش باورانه انقلاب مشروطه بود که گرایشهای مختلف ناسیونالیسم نوین ایرانی آفریده شد.... ریشه‌های بیگانه ترس فوق العاده شدید و مزمن ایران معاصر را باید در این دوره جستجو کرد: یعنی آن افسانه فراگیری که کمابیش همه قشرهای شهری ایران به آن معتقدند و بر اساس آن جزئی‌ترین رویداد سیاسی را آفریده توطئه دقیق و بی‌نقص قدرتهای خارجی می‌دانند؛ آن تسلیم‌پذیری باورنکردنی‌ای که نه کمترین اهمیتی برای عوامل اقتصادی و اجتماعی داخلی قائل است و نه به نیروی اندیشه و اراده مردم در تعیین و تغییر فرآیندهای اجتماعی باور دارد.

جنگ جهانی اول واپسین ضربه بود و نتایج آن آخرین امیدهای ایرانیان را به یأس بدل کرد. احساسات ضد روسی مردم که ریشه‌های عمیق داشت و این اواخر احساسات ضد انگلیسی هم بدان اضافه شده بود آنها را بدون ذره‌ای تردید در کنار قدرتهای مرکزی قرار داد. ترکان - به ویژه حال که نظام سیاسی شبه دموکراتیکی نیز برقرار کرده بودند - دیگر دشمنان سنتی کهنه کار امت شیعه به شمار نمی‌آمدند؛ بلکه "برادران مسلمان ما" بودند که با امپریالیسم اروپایی می‌جنگیدند.⁽¹⁾

(۱) محمد علی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، صص 110 - 111.

2 - وضعیت عثمانی

1 - 2 - دوران انحطاط و زوال

سقوط قطره‌های آب فواره هنگامی است که به اوج صعود خود می‌رسد. این هنگام یعنی اوج صعود و آغاز سقوط، در تاریخ لبریز از فراز و نشیب امپراطوری عثمانی، دوران سلطنت سلیمان اول⁽¹⁾ (926-974 هـ.ق / 1520 - 1566 م.) است. سلطان سلیمان که تنها فرزند ذکور پدرش بود بی‌نیاز از به کارگیری قانون "برادرکشی"⁽²⁾ بر سریر امپراطوری جلوس نمود که نه سلف مقتدرش یکی پس از دیگری بر عظمت آن افزوده بودند و وی در طول قریب به نیم قرن فرمانروایی، آن را به صورت ابرقدرت عصر درآورد. اروپائیان سلیمان را بزرگ⁽³⁾ یا "گراند ترک"⁽⁴⁾ و محتشم یا "باشکوه"⁽⁵⁾ و عثمانیان وی را به دلیل وضع مجموعه‌ای از قوانین،⁽⁶⁾ قانونی⁽⁷⁾ خوانده‌اند و "چون دهم سلطان سلسله عثمانی است او را عشره کامله نیز می‌گویند و اگر گاهی سلیمان ثانی خطابش کنند منظور ثانی سلیمان پیغمبر بودن است و چون دهم سلطان این سلسله است و در اوایل ماه دهم هجری متولد شده است ملت ترک این علامات را به فال نیکو گرفته و در جلوس او بر تخت شاهنشاهی اظهار کمال سرور و شادمانی را

(۱) مورخین عثمانی و به تبع ایشان غالب تاریخ نگاران شرق سلطان سلیمان فرزند سلیم دوم را سلیمان اول می‌خواندند، "زیرا که عثمانیان سلیمان برادر محمد اول را در جزو سلاطین عثمانی محسوب نمی‌دارند. مورخین اروپا به خصوص فرانسه‌ها آن سلیمان را نیز از سلاطین عثمانی شمرده‌اند." هامر پورگشتال (همان، ج 2، ص 942). با اینکه در این رساله، غالباً طبقه بندیهای بوسورث معیار قرار گرفته است، لیکن برای رعایت سنت تاریخ نگاری شرقی سلیمان قانونی برخلاف جدول بوسورث که در آن سلیمان دوم نوشته شده است، سلیمان اول نگاشته می‌شود. (رجوع شود به کلیفورد ادموند بوسورث، همان، ص 208).

(۲) در صفحات آتی این قانون توضیح داده می‌شود.

(۳) رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 2، ص 946.

(۴) Grand Turk رجوع شود به استانفورد جی شاو، همان، ج 1، ص 160.

(۵) رجوع شود به هامر پورگشتال، ج 2، همان جا و استانفورد جی شاو، ج 1، همان جا. و لرد کین راس، همان، ص 213.

(۶) رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 2، صص 1332 - 1342. و استانفورد جی، شاو. همان، ج 1، ص 161. و نوتل باربر. فرمانروایان شاخ زرین از سلیمان قانونی تا آتاتورک، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. نشر گفتار، تهران، 1369، ص 19.

(۷) رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 213. و اوزون چارشی لی، همان، ج 2، ص 451.

نمودند"⁽¹⁾ سلطان سلیمان سرزمینهای وسیعی را در سه قاره اروپا، آسیا و آفریقا فتح نمود و سه دریای سیاه، سفید⁽²⁾ (= بحر الروم = دریای مدیترانه) و سرخ را به دریاچه‌های عثمانی بدل ساخت.

نیم قرن فرمانروایی این سلطان سرباز و مدیر،⁽³⁾ عثمانی عهد سلیمان را تا سالیان دراز که سالهای انحطاط و زوال بود، در اذهان عثمانیان به صورت عصری طلایی درآورد که همواره آرزوی تجدید آن را می‌نمودند و بسیاری از ایشان دلایل نابسامانیهای امپراطوری را در تخطی اخلاف وی از روش و منش و قواعد و قوانین او می‌دیدند.⁽⁴⁾ لیکن عظمت همان دست‌آوردهایش بذر انحطاط نهایی را در خود نهفته داشت زیرا که مردان کوچکتری اینک در پی او می‌آمدند که نه فاتح بودند نه قانون‌گذار و نه دولتمرد؛ و اوج امپراتوری عثمانی به ناگهان به صورت شاخه‌ای بر فراز تپه‌ای درآمد که گرچه با مشقت لیکن به هر تقدیر تدریجاً به سرایش زوال نهایی فرو افتاد.⁽⁵⁾ استانفورد جی شاو، هنگام صعود و آغاز سقوط تاریخ عثمانی یا عصر سلیمان را " که به عقیده برخی بزرگترین سلطان روزگار بود،"⁽⁶⁾ چنین توصیف می‌کند:

(۱) هامر پورگشتال، همان، ج 2، ص 943. "این دهمین سلطان عثمانی، که در آغاز قرن دهم هجرت سلطنت می‌کرد، از نظر مسلمانان تناسخ زنده شماره متبرک ده بود - تعداد انگشتان دست و پای انسان و ده حواس، قراء دهگانه و ده فرمان اسفار خسته، ده یار پیامبر [عشره مبشره، نگارنده]، ده فلک و ده نفس فلکی. به روایت سنتهای اسلامی، در آغاز هر قرن مردی بزرگ برمی‌خاست، که مقدر بود آن را از دو شاخ بگیرد"، مهار کند و تجسم آن شود، و اینک او اینجا بود، به صورت سلیمان، "کامل کننده شماره مقدس"، و از این رو فرشته آسمانی "لردکین راس، همان، ص 181.

(۲) AK Deniz = دریای سفید

(۳) "سلیمان همچنین در مقام یک مدیر و یک سرباز با توشه‌ای چنان گرانبار از تجربه به سلطنت رسید که نه فقط در کسب فتوحات، بلکه در یکپارچه کردن و تدوین سازمان ادارات دولت که بر اساس الگوهای از جوامع، سنن و تمدنهای بسیار گوناگون شکل گرفته بود، وی را از تجربه دیگران بی‌نیاز می‌ساخت". استانفورد جی شاو، همان، ج 1، ص 61.

(۴) رجوع شود به برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین. ترجمه محسن علی سبحانی، تهران: ناشر، مترجم کتاب، 1372، ص 104. و ایرا ماروین لاپیدوس: تاریخ جوامع اسلامی قرون نوزدهم و بیستم، ص 69، و عبدالهادی حائری: امپراطوری عثمانی و دورویه تمدن بورژوازی غرب. ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال هیجدهم، شماره دوم، مشهد، تابستان 1364، ص 12. و استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 302.

(۵) لرد کین راس. همان، ص 264.

(۶) استانفورد جی، شاو، همان، ج 1، ص 200.

"سلیمان با چنان پشتوانه‌ای از ثروت و قدرت به سلطنت رسید که در میان نیاکانش و جانشینانش بی‌همتا بود؛ وی سرزمینهای مجارستان، ترانسسیلوانیا، طرابلس، الجزایر، عراق، رودس، آناتولی شرقی از وان تا اردهان، بخشی از گرجستان، مهمترین جزایر اژه، بلگراد و کرب را به امپراتوری عثمانی ملحق کرد. سلیمان همچنین با حکومت هابسبورگ در دریای مدیترانه و پرتغال در خلیج فارس، پیروزمندانه جنگید و امپراتوری را به صورت بزرگترین قدرت دریایی جهان درآورد. طی حکومت وی نهادهای حکومت عثمانی به اوج عظمت خود رسیدند و... فعالیتهای فرهنگی قابل ملاحظه‌ای صورت گرفت. اما در عین حال علائم بروز مشکلات در دستگاه امپراتوری نیز آشکار بود. دوره حکومت سلیمان مصادف بود با پیروزی طبقه دوشیرمه، کناره‌گیری سلطان از اداره فعال حکومت، افزایش قدرت زنان حرم، عدم موفقیت در حل مشکلات اقتصادی و اجتماعی که موجب ناخشنودی بیشتر مردم شده بود و به دنبال آن قیامهای توده‌ای در روملی و آناتولی. این مسائل میراثی بود که جانشینان سلیمان طی قرن بعدی با آن روبرو بودند."⁽¹⁾ مصطفی قوچی بیگ مشاور نزدیک مراد چهارم (1032 - 1049 هـ.ق / 1623 - 1640 م.) که پایه گذار عقیده اصلاحات سنتی عثمانی شمرده شده است⁽²⁾ و هامر پورگشتال وی را⁽³⁾ مونتسکیوی ترکیه می‌خواند،⁽⁴⁾ در ریشه‌یابی علل انحطاط امپراتوری به دوران سلطان سلیمان می‌رسد:⁽⁵⁾ "چگونه پادشاه [سلیمان قانونی]⁽⁶⁾ با این عقل و کفایت و

دانائی اسباب ضعف و تنزل دولت خود را به دست خود فراهم آورده و با چه خبط و کدام خطا تخم ضعف و ناتوانی را در مزرعه این دولت قادر قاهر توانا زیر خاک کرد که چندی بعد از انقراض ایام خودش، سر از خاک برآورده شاخ و بال برافراشت و مایه عجز و انکسار دولت و ملت گردید. اگرچه مورخین انگلیس و فرانسه و ایتالیا و آلمان سبب‌های تنزل دولت عثمانی را واضح و روشن کرده‌اند، لیکن هیچ‌یک از آنها مانند قوچی بیگ مورخ ترک که معاصر سلطان مراد چهارم بود و دانشمندان اروپا او را نظیر فضلا و مصنفین بزرگ اروپا محسوب می‌دارند به سرچشمه خرابی کار نرسیدند و هر چه دقیق و باریک بین بودند به جهت خارج بودن از ملت عثمانی بدین نکات دقیق که قوچی بیگ ملتفت شد، آنها نتوانستند ملتفت شوند."⁽¹⁾ در مجموع قوچی بیگ چهار متغیر مستقل⁽²⁾ که در عهد سلیمان، آرام آرام ریشه دوانید و به تدریج در عصر جانشینان وی سربرآورد و به بار نشست، را موجب انحطاط امپراتوری می‌داند: "(1) کناره‌گیری سلاطین از مشارکت در امور حکومتی و نظامی، (2) کاهش اقتدار مقام وزیر اعظم، (3) شورش و قیام گروهها و فرقه‌های وابسته به دربار یا وزارت و (4) گسترش فساد ناشی از عوامل یاد شده به تمامی بخشهای نظامی عثمانی"⁽³⁾. امپراتور عثمانی سالیان پایانی قرن دهم و قرن یازدهم هجری (قرن شانزدهم و قرن هفدهم میلادی) با تکیه بر شالوده مستحکم امپراتوری و در سایه اعتبار و هیبت گذشته خود، کمابیش توانست سرزمینهایش را حفظ نماید و حتی با فتوحاتی محدود بر آن بیفزاید. اما تشدید عوامل انحطاط از درون و زوال از بیرون در قرن دوازدهم هجری (هجدهم میلادی) عصایی که پیکر بی‌جان سلیمان را سرپا نگاه داشته بود، شکاند. شکستهای متوالی در میداین نبرد و مداخله جویبهای بی پروای قدرتهای اروپایی، عثمانی را در موضع وضعی آشکار نهاد و در نهایت قرن سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) عصر تجزیه و احتضار امپراتوری عثمانی بود. "روند فروپاشی ساخت پیچیده حکومت و جامعه عثمانی از نیمه سلطنت سلیمان باشکوه آغاز شد و تقریباً بلادرنگ تا پایان قرن دوازدهم هـ.ق/ هجدهم. ادامه یافت. طی این دوره قدرت امپراتوری رفته رفته رو به ضعف نهاد، سرزمینهایی

(۱) همان مأخذ، صص 200 - 201.

(۲) رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 1، ص 499.

(۳) Montesquie، اندیشمند و نویسنده شهیر فرانسوی و عضو فرهنگستان فرانسه (1755 - 1689 م.). مشهورترین اثر وی کتاب روح القوانين (L'esprit des lois) است.

(۴) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص 30، زیرنویس.

(۵) "علت عدم پیشرفت دولت را می‌توان از رساله‌های کوچی بیگ [= قوچی بیگ نگارنده.] که ابتدا به مراد چهارم و سپس به سلطان ابراهیم تقدیم کرده بود مشاهده کرد. وی نوشته بود که عثمانی از زمان سلطان سلیمان قانونی به بعد پای در ضعف گذاشت، ولی چون ساختار دولت قوی بود، چنین وضعی پیش نیامد؛ و سی سال پس از درگذشت این سلطان (1566) ضعف و ناتوانی خود را در دوره سلطان مراد دوم نشان داد." فاروق اوزارسلان، تاریخ غرب گرا، در دست بخوانیم، ترجمه اصغر دلبری پور، غرب در آئینه فرهنگ، ماهنامه فرهنگی اداره کل اروپا - آمریکا سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، سال 2، شماره 14، تهران، آذر 1380، ص 31.

(۶) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۱) هامر پورگشتال، همان، ج 2، ص 1344.

(۲) هامر از قوچی بیگ "پنج جهت از برای تنزل دولت عثمانی" نقل می‌کند که در واقع بسط همان چهار متغیر فوق الذکر است (رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 2، صص 1344 - 1347).

(۳) رجوع شود به استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 499.

از قلمرو امپراطوری جدا شد، سلطه امپریالیسم اروپا فزونی گرفت و سرانجام طی قرن سیزدهم-هق/ نوزدهم م. امپراطوری را در آستانه ورود به دنیای جدید به چنان وضعی دچار کرد که به نام "مرد بیمار اروپا" شهرت یافت.⁽¹⁾

شکست عثمانیان در نبرد دریایی "لپانتو" یا "اینه‌بختی"⁽²⁾ از قوای اتحاد مقدس، (اتحاد سه گانه پاپ‌نشین، اسپانیا و ونیز) که پس از فتح قبرس توسط نیروهای عثمانی (978 - 979 هق) با پیگیری پاپ پی پنجم، شکل گرفته بود،⁽³⁾ (979 هق / 1571 م.) اسطوره شکست‌ناپذیری عثمانیان را درهم فرو ریخت.⁽⁴⁾ "به نظر می‌رسید که دیر یا زود نه تنها قبرس بلکه سرزمین بیت المقدس نیز از تصرف مسلمانان خارج خواهد شد. برای نخستین بار اروپا به تدریج دریافت که عثمانیها دیگر به اندازه گذشته قدرتمند نیستند و با این تغییرات بود که احساس پیروزی همه اروپا را در خود فراگرفته بود."⁽⁵⁾ اما امپراطوری عثمانی هنوز آنچنان قدرتمند بود که به سرعت، آثار شکست نبرد لپانتو را ترمیم نموده و با بازسازی نیروهایش، مجدداً تسلط خود را بر دریای مدیترانه برقرار نماید.⁽⁶⁾

صوقللی محمد پاشا صدراعظم (قتل در سال 987 هق / 1579 م.) راجع به فتح قبرس و شکست لپانتو به سفیر ونیز چنین می‌گوید: "اختلاف بزرگی بین شکست شما و شکست ما وجود دارد. ما با تسخیر قبرس بازوی شما را بریده‌ایم. شما با شکست دادن ناوگان ما صرفاً ریش ما را تراشیده‌اید. بازوی جدا شده دیگر رشد نمی‌کند، لیکن ریش تراشیده قوی‌تر از پیش رشد

(۱) استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 291.

(۲) خلیجی بزرگ در ساحل یونان.

(۳) رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 2، صص 1407 - 1429. و اوزون حسن چارشی لی، همان، ج 3، صص 14 - 25.

(۴) "... این یک پیروزی مسیحی بود، که (چنانکه سروانتس در دون کیشوت نوشت) به عنوان "آن روز فرخنده‌ای برای مسیحیت که کلیه ملل از اشتباه خود مبنی بر اینکه ترکها شکست‌ناپذیر بودند درآمدند"، گرامی داشته شد." (لرد کین راس، همان، ص 280). "از نظر اروپا طلسم شکست‌ناپذیری عثمانی واقعاً شکسته شده بود. ترکها، که از هنگام تسخیر قسطنطنیه پیش از یک قرن پیش اروپا را در عبودیت نگه داشته بودند، برای نخستین بار دیگر شکست‌ناپذیر محسوب نمی‌شدند. اسطوره‌ای درهم شکست و اروپاییها نفس راحت‌تری کشیدند." همان ماخذ، ص 282.

(۵) استانفورد جی. شاول، همان، ص 308.

(۶) همان جا.

خواهد کرد"⁽¹⁾. اگرچه همان‌گونه که اشاره شد، ادعای صدر اعظم درست و به قول هامر پورگشتال "از روی انصاف و دور از لاف و گزاف بود"⁽²⁾ لیکن به تدریج معلوم آمد که محاسن تازه، دیگر حسن سابق را ندارد!

سیر زوال اقتدار و عظمت امپراطور عثمانی را می‌توان در معاهدات مابین این امپراطوری و قدرتهای اروپایی مشاهده نمود. "اولین آنها عهدنامه سیتواتورک (Sitva) (Torek)⁽³⁾ است که با اتریش در سال 1606 [1015 هق. نگارنده] امضاء شد. برای اولین بار، این آتش بسی نبود که از استانبول به "شاه وین" دیکته شده باشد بلکه عهدنامه‌یی بود که در مرز مورد مذاکره قرار گرفت و توافقی بود با "قیصر روم" که به موجب آن، سلطان عثمانی سرانجام عنوان "پادشاه رابه شاه هابزبورگ [هابسبورگ. نگارنده] اعطا می‌کرد و رفتاری برابر را با وی پیش می‌گرفت"⁽⁴⁾ و بدین ترتیب سلطان عثمانی پذیرفت که بر امپراطور اتریش که پیش از این خراجگزار عثمانی بود، برتری ندارد و وی را با خود برابر شمرد؛ "... سلطان با ترک ادعای خود مبنی بر برتری مقام امپراطور، چشمان اروپائیان را به وسعت انحطاط عثمانی باز هم بیشتر باز کرد."⁽⁵⁾ "قرن هفدهم [یازدهم هجری] با اعطای امتیاز برابر شروع شد و با اعترافی واضح به شکست به آخر رسید."⁽⁶⁾

عقب نشینی قوای عثمانی از پشت دیوارهای وین در سال 1095 هق / 1683 م. در عهد سلطنت محمد چهارم (1058 - 1099 هق / 1648 - 1687 م.) با بازگشت سلیمان قانونی از پشت حصار پایتخت امپراطوری هابسبورگ در سال 936 هق / 1529 م. بسیار تفاوت داشت. در نخستین محاصره وین توسط ارتش عثمانی "اروپا در هراس بود. اگر سلطان فقط کمی بیشتر مقاومت می‌کرد، نیروهایش احتمالاً می‌توانستند کاملاً به داخل وین نفوذ کنند و پیش از پیشروی بیشتر، زمستان را در همین شهر سپری کنند."⁽⁷⁾ لیکن عقب نشینی دوم شکستی

(۱) لرد کین راس، همان، ص 282.

(۲) هامر پورگشتال، همان، ج 2، ص 1430.

(۳) سیتواتورک یا زیتواتورک محلی است که رود زینوا به دانوب می‌ریزد.

(۴) برنارد لوئیس، همان، ص 47.

(۵) استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 324.

(۶) برنارد لوئیس، همان، ص 47.

(۷) استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 171.

قطعی و نهایی بود⁽¹⁾ و "فروپاشی لشکر عثمانی پس از شکست در تسخیر وین عصر جدیدی را در روابط عثمانی با اروپا بشود. اروپا با آگاهی از شدت ضعف نیروهای عثمانی، در موضع تهاجمی قرار گرفت⁽²⁾ و نبردی بی‌امان را با امپراطوری عثمانی دنبال کرد: " طی دو دهه پس از آن نیروهای باب عالی به طور همزمان در چندین جبهه مشغول نبرد شدند. در مجارستان، بوسنی و صربستان با هابسبورگ‌ها؛ در اوکراین با لهستان؛ در دالماسی، آلبانی و موریه با ونیز؛ و سرانجام در کریمه و دیگر امیرنشینها با روسها"⁽³⁾. تا اینکه در نهایت معاهده صلح کارلوویتز یا قارلوفجه⁽⁴⁾ که به گفته هامر پورگشتال "قوت مملکت ستانی عثمانی را در ممالک اروپا به‌طور ابدی مبدل به ضعف و ناتوانی نمود،"⁽⁵⁾ به این سلسله از نبردها خاتمه داد (1111 هـ/ق/ 1699 م.). عهدنامه صلح کارلوویتز "مشخص کننده پایان یک دوره و آغاز دوره دیگر بود. این اولین باری بود که امپراطوری عثمانی پیمان اصلی را به عنوان قدرتی مغلوب در جنگی کاملاً قطعی امضا می‌کرد و مجبور به واگذاری سرزمینهای وسیعی به دشمنان کافر می‌شد که مدت‌ها تحت نظر حکومت عثمانی قرار داشت و قسمتی از دارالاسلام به حساب می‌آمد. این آغازی سرنوشت ساز برای قرن هیجدهم [دوازدهم هجری نگارنده] بود."⁽⁶⁾

اهمیت معاهده کارلوویتز در روند زوال امپراطوری عثمانی از سویی و در بستر مناسبات شرق و غرب یا به تعبیری دقیق‌تر عالم اسلام و جهان مسیحیت چنین تبیین گردیده است:

"در حالی که قرن هفدهم به پایان خود نزدیک می‌شد، بدین منوال در تاریخ امپراطوری عثمانی نیز پایان عصری بود. دیگر قدرتی متجاوز و توسعه طلب، چنانکه قدرتهای اروپایی برای بیش از سه قرن گذشته شناخته و در وحشت از آن به سر برده بودند، به حساب نمی‌آمد. یک بار و برای همیشه، با اینکه در آسیا نیرومند باقی ماند، دوران عقب‌نشینی آن از اروپا آغاز شده بود و با یک سری شکستهایی دنبال شد که نتیجه آن هم یک سری معاهدات نامطلوب بود. تنزل امپراتوری عثمانی در مقایسه با اروپا و اتکاء روبه فزونی‌اش به آن توسط دولتمردان اروپایی از این پس به عنوان یک واقعیت سیاسی پذیرفته شد.

یک بار و برای همیشه قدرت غرب، با ملت و دولت‌های رو به ظهورش از قدرت شرق پیشی گرفته بود. شکاف بین آنان از این پس، نه تنها در معیارهای نظامی آن، بلکه در الگوی توسعه اقتصادی و اجتماعی آن که زیربنا و شکل دهنده آن بود، عریض می‌شد. امپراطوری عثمانی از لحاظ داخلی به نسبت معیارهای مدرن، عقب افتاد و تکامل آن، با توجه به زوال مداوم آن سرسختانه کند و در واقع در دوره‌هایی عمداً بدون تحرک ماند"⁽¹⁾.

در عهدنامه پاساروویتز (= پاساروویتس)⁽²⁾ (1131 هـ/ق/ 1718 م.) که با میانجیگری انگلستان و هلند به یک دور دیگر از نبردهای عثمانی با اطریش و ونیز خاتمه داد، بخشهای وسیعتری از متصرفات اروپایی عثمانی را از آن جدا ساخت.⁽³⁾ "معاهدات کارلوویتز و از آن هم بیشتر پاساروویتز، که هر دو بر اساس قانون بین المللی و عرف دیپلماسی غربی منعقد شده بود،

به تصرف روسها درآمد. روسیه و اتریش در موقعیتی قرار گرفته بودند که در امور عثمانی به سود خود دخالت می‌کردند." استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 389.

(1) لرد کین راس، همان، ص 367. "قرارداد کارلوفجه [= قارلوفجه = کارلوویتز. نگارنده] (1699) نقطه عطفی در تاریخ عثمانی است. این قرارداد سبب شد که هم حاکمیت عثمانی در اروپا به پایان رسید و هم عثمانی قدم در سیر قهقرا گذاشت. این قرارداد را میتوان سندی خواند که بر اساس آن نقشهای شرق و غرب جای خود را عوض کردند. به جای عثمانی که به سیاست جهانی جهت می‌داد، دولتی نشست که میخواست در ارتباط با دولت‌های اروپایی چیزی به دست بیاورد. دولتمردان عثمانی که متوجه شده بودند دولت متعفن شده است، دنبال چاره می‌گشتند." فاروق اوز ارسلان، همان، ص 30.

(2) Passarowitz، شهر کوچکی در صربستان.

(3) رجوع شود به همان ماخذ، صص 385 - 386.

(1) "وقتی که لشکرهای سلیمان بزرگ از در و دیوارهای وین برخاستند به مجارستان و ترانسیلوانی حمله کردند و آن ایالات مدت صد و نود سال "تحت حکومت عثمانیان مانده بود و در این دفعه ثانی که عساکر عثمانی با فتح و غلبه به دور شهر وین که شهر سزارها بود درآمدند و مغلوباً مراجعت کردند... و این مصالحه تنزل دولت عثمانی را به طور صریح، واضح و آشکار نمود." هامر پورگشتال، همان، ج 4، ص 2853.

(2) استانفورد جی شاول، همان، ج 1، ص 375.

(3) استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 376. "عثمانیها هنوز چندان مقتدر بودند که با یکایک این دشمنان به استثنای شاید هابسبورگ‌ها به تنهایی بجنگند، اما این دشمنان به سبب اتحاد با یکدیگر در این زمان بسیار مقتدر شده بودند و با از میان رفتن تعادلی که فرمانروایان اروپای غربی در آغاز قرن ایجاد کرده بودند، شکافی بین قدرتهای اروپایی و امپراطوری عثمانی به گونه‌ای فزاینده به نفع اروپائیان تشدید می‌شد و پیش از آن نیز در راه بود." همان مأخذ، ص 389.

(4) Carlowitz، کارلوویتز یا قارلوفجه (= کارلوفجه) واقع در ساحل راست رود دانوب در نزدیکی بلگراد.

(5) هامر پورگشتال، همان، ج 5، ص 3607.

(6) برنارد لوئیس، همان، صص 47 - 48. "پذیرش رسمی از دست دادن سرزمینهایی از قلمرو عثمانی از سوی مقامات آن کشور نشانگر شروع عقب نشینی واقعی آنان از اروپا بود. از جمله این سرزمینها عبارت بود از مجارستان و ترانسیلوانیا که به خاندان هابسبورگ واگذار شد؛ دالماسی، موریه و جزایر مهم اژه‌ای که به ونیز تعلق گرفت؛ پودولیا و اوکراین جنوبی که در تصرف لهستان باقی ماند و آژوف و سرزمینهای شمال دییستر که

موقعیت امپراطوری عثمانی را در ارتباط با غرب به عنوان یک قدرت رو به قهقرا، و دیگر نه رو به توسعه، مهر کرده بود. از این پس باب به ناگزیر نه از موضع قدرت بلکه از موضع ضعف به مذاکره می‌نشست.⁽¹⁾ عثمانیان از این پس احتیاط بسیار بیشتری در مناسبات خود با قدرتهای اروپایی به خرج می‌دادند⁽²⁾ و این نبود جز درک واقعیت تلخ برتری نظامی اروپای مسیحی. لرد کین راس این برتری را چنین توضیح می‌دهد:

"از این پس، سلاح اصلی امپراطوری عثمانی در روابط با اروپا، دیپلماسی شد و نه جنگ. روزهای غرورانگیزی که هلال می‌توانست رؤیای غلبه بر صلیب را با آمیزه‌ای از تعصب مذهبی و شجاعت در سر بپروراند، سپری شده بود... یک بار و برای همیشه عثمانیها در عمل درک می‌کردند که نقش آنان در امور اروپایی تدافعی و متکی بر متحدان است، هلال متکی بر صلیب....."⁽³⁾

معاهده کوچک قینارجا⁽⁴⁾ (1188 هـ.ق / 1774) تحقیر جدیدی بود که بر امپراطوری عثمانی تحمیل شد.⁽⁵⁾ این معاهده که یکی از مهمترین و زیان بارترین سندهای تاریخ عثمانی به شمار آمده است،⁽⁶⁾ گویای آن بود که از این پس خطرناکترین و بی‌ملاحظه‌ترین خصم این امپراطوری پیر، امپراطوری جوان روسیه است." بر طبق این عهدنامه، سلطان نه تنها مجبور به صرفنظر کردن از سرزمینهای فتح شده‌یی بود که ساکنینش مسیحی بودند، بلکه اجبار داشت از سرزمینهای قدیمی مسلمان نشین در کریمه⁽⁷⁾ نیز صرفنظر کند.⁽⁸⁾ بر طبق مفاد این معاهده، خان نشین کریمه استقلال می‌یافت؛ لیکن "در امور مذهبی تاتارها اتباع سلطان خلیفه عثمانی

باقی می‌ماندند و این نخستین تأیید بین‌المللی حقوق سلطان بر مسلمانان و رای مرزهای خودش بود"⁽¹⁾ که به تعبیر توماس ارنولد به موقعیتی می‌مانست که پاپ در میان کاتولیک‌های جهان دارد.⁽²⁾ در مقابل روسیه نیز از حق احداث کلیسای ارتدوکس روس در استانبول برخوردار گردید." البته این بند از قرارداد بعدها چنین تفسیر شد که روسها حق دارند همه مسیحیان ارتدوکس سراسر امپراطوری و همچنین مردم امیرنشینها را تحت حمایت گیرند و این به روسیه امکان می‌داد که طی قرن بعد، با مداخله خود در امور عثمانی، از وضع موجود به سود خود استفاده کند."⁽³⁾ و به تعبیر دیگر، این معاهده "نقطه شروع سیاست نوین تجزیه از داخل بود. در زمینه‌های مذهبی بذره‌ای آن اختلال داخلی را که روسها در آینده خود را در آن استاد نشان می‌دادند، افشاند."⁽⁴⁾ اصرار روسیه بر به رسمیت شناختن استقلال خان نشین کریمه از سوی هر دو کشور در معاهده کوچک قینارجا، علتی نداشت جز تمهید الحاق آن به خود⁽⁵⁾ که کمتر از ده سال بعد، به بهانه عشق به برقراری نظم و آرامش در کریمه و با بهای کشتار دهها هزار تاتار روی داد.⁽⁶⁾

دیگر معاهدات مابین عثمانی و قدرتهای اروپایی، مانند معاهده سیستووا⁽⁷⁾ (1206 هـ.ق / 1791 م.) میان عثمانی و اتریش، صلح یاسی⁽⁸⁾ میان عثمانی و روسیه (1207 هـ.ق / 1792 م.) صلح قلعه‌ی سلطانیه (تنگه داردانل) بین عثمانی و بریتانیا (1224 هـ.ق / 1809 م.) پیمان بوخارست میان عثمانی و روسیه (1227 هـ.ق / 1812 م.) که مقدمه تجزیه دولت عثمانی به شمار می‌آید،⁽⁹⁾ معاهده ادرنه⁽¹⁰⁾ میان عثمانی و روسیه (1245 هـ.ق / 1829 م.) و معاهده

(۱) لرد کین راس، همان، ص 416.

(۲) رجوع شود به اسماعیل احمد یاقی، همان جا.

(۳) استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، صص 432 - 433.

(۴) لرد کین راس، همان، ص 416.

(۵) رجوع شود به محمد فرید بک المحامی، تاریخ الدولة العلیة العثمانیة، تحقیق احسان حقی، الطبعة الثامنة، بیروت، 1419 هـ.ق / 1998 م. ص 359.

(۶) رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 419.

(۷) Sistova

(۸) یاسی = یاش، Jassy(Yas)، مرکز مولداوی.

(۹) رجوع شود به لاموش: تاریخ ترکیه، با مقدمه رنه پینون، ترجمه سعید نفیسی، کمیسیون معارف، تهران، 1316، ص 265.

(۱۰) ادرنه یا آدریناپول یا آندرینوپل (Andrinople)، شهری در روملی نزدیک به استانبول که برای مدتی، پیش از قسطنطنیه پایتخت عثمانی بود.

(۱) همان ماخذ، ص 393.

(۲) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 402.

(۳) لرد کین راس، همان، صص 392 - 393.

(۴) Kuck Kaynarca، کوچک قینارجه یا کوچک قینارجی یا کوچک کینارجا، شهری واقع در جنوب شرقی سیلستریا در بلغارستان.

(۵) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص 48.

(۶) رجوع شود به اسماعیل احمدیاقی، دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، ترجمه رسول جعفریان، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ص 109. و استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 432.

(۷) خان نشین کریمه یا قرم " از نیمه اول قرن شانزدهم به بعد در شمال حکم یک دژ محافظ را داشت در برابر دولت روسیه که با گسترش مرزهایش، اهمیت کسب کرده بود." اوزون چارشی لی، همان، ج 4، ص 187.

(۸) برنارد لوئیس، همان، ص 48.

اونکیارا اسکلیسی⁽¹⁾ مجدداً میان عثمانی و روسیه (1249 هـ/ق/ 1833 م.) و الخ، کمابیش معاهدات پیشین را تعقیب می‌نمود. در مجموع، عثمانی به صورت معاهد مغلوب و مغبون درآمد بود که مرزهایش تحدید می‌شد، مداخلات قدرتهای اروپایی در امور داخلیش وسعت می‌گرفت و اتکای آن به غرب برای مواجهه با غرب⁽²⁾ و گاه حتی غلبه بر شورشهای داخلی،⁽³⁾ افزایش می‌یافت. تا جایی که در قرن 13 هـ/ق (19 م.) تا سالیان دراز، بقای امپراطوری عثمانی به میزان زیادی مرهون رقابت قدرتهای غربی با یکدیگر و هراس این قدرتها از سرنوشت سرزمینهای امپراطوری عثمانی در صورت سقوط قسطنطنیه بود. تلاش این قدرتها در خنثی کردن یکدیگر که گاه تا رویاروییهای نظامی نیز پیش می‌رفت⁽⁴⁾ و تأکیدهای آنان بر لزوم حفظ قلمرو عثمانی - عثمانی‌ای ضعیف - که حتی جنبه رسمی و بین‌المللی نیز به خود می‌گرفت،⁽⁵⁾ هدفی جز حفظ موازنه قوا در اروپا با پیشگیری از فروپاشی امپراطوری عثمانی

(۱) نام منطقه‌ای در کنار بوسفورد که لشکر روسی که به درخواست محمود دوم برای مساعدت ارتش عثمانی برای رویارویی با محمد علی، پاشای شورشی مصر، به عثمانی وارد شده بود، در آنجا اردو زده بود.

(۲) الگوی جدید عصر "دیگر حاکی از ادعای قدرت تعمیدی و مستقل عثمانی نبود زیرا این دورانی بود که در آن ترکها، که زمانی آرزوی سروری بر اروپای مسیحی را در سر می‌پروراندند، دیگر کاملاً سرور قلمروهای خود نیز نبودند. او اینک برای بقای قدرت امپراتوری‌اش علیه یک رقیب امپراتوری دیگر، متکی بر اتحاد با همان قدرتهای اروپایی مسیحی بود." لرد کین راس، همان، ص 402.

(۳) مانند عصیان محمد علی پاشا در مصر و یا پاره‌ای از طغیانها در بالکان.

(۴) نمونه برجسته آن جنگ کریمه (فرم) است (1270 - 1272 هـ/ق/ 1853 - 1855)، میان نیروهای متحد شامل عثمانی، بریتانیا، فرانسه و پروس، با روسیه، لیکن "جنگ کریمه در واقع جنگ میان روسیه از یک سوی و فرانسه و بریتانیا از سوی دیگر بود؛ مسأله اصلی در این جنگ این بود که پس از اضمحلال امپراطوری عثمانی، کدام قدرت خارجی به لحاظ سیاسی و اقتصادی بر خاورمیانه استیلا خواهد یافت" (استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 236). این جنگ با آنکه به سود نیروهای متحد پایان گرفت، لیکن در این میان برای عثمانی فی الواقع چیزی جز "شکست طرف پیروز" نبود. (رجوع شود به محمد دوغان، "غرب‌گرایی در "ترکیه از زمان مصطفی پاشا تا امروز، بخش دوم، ترجمه داود وفایی، ماهنامه فرهنگی غرب در آئینه فرهنگ، اداره کل اروپا - آمریکا، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، س. 2، ش. 6، تهران، مرداد 1380، ص 16).

(۵) مانند معاهده پاریس (1273 هـ/ق/ 1856 م.) که "کلیه قدرتهای مسیحی، بر اساس پیمانی تعهد کردند که استقلال و تمامیت ارضی امپراطوری عثمانی را، از طریق میانجیگری، و در صورت لزوم، دخالت نظامی محترم دارند." (لرد کین راس، همان، ص 517). و یا معاهده برلین (1295 هـ/ق/ 1878 م.) که "در ساعت یازدهم امپراطوری عثمانی را در اروپا از نابودی قریب الوقوع نجات داده و عمر آخرین، لیکن رو به تحلیلی را به آن بخشیدند" (لرد کین راس، همان، ص 546) و به گفته بیسمارک کارگردان انعقاد این معاهده، موجب گردید

پیش از کشف مناسب‌ترین فرمول برای تجزیه آن نداشت. معادلاتی که مسأله‌ای را پدید آورد موسوم به مسأله شرق.⁽¹⁾ مسأله‌ای که مسئول آن مرد بیمار اروپا⁽²⁾ بود؛ سلطان عثمانی!

"مرد بیمار اروپا"، "بیماری که امیدی به شفای او نیست" و "بیمار مشرف به مرگ"، القابی بود که سلطان عثمانی یا به تعبیر دیگر، امپراطوری عثمانی در قرن 13 هـ/ق/ 19 م. در محافل عالی دیپلماتیک اروپا به آن خوانده می‌شد و به تدریج به‌کارگیری این القاب برای عثمانی عمومیت یافت و برای افکار عمومی اروپائیان، اسامی آشنایی شد که بشارت سقوط قریب الوقوع خلافت اسلامی را در خود داشت!⁽³⁾ لقب "مرد بیمار اروپا" را برای اولین بار تزار نیکولای اول (1241 - 1272 هـ/ق/ 1825 - 1855 م.) در سال 1260 هـ/ق/ 1844 م. در گفتگویی دوستانه در وندسور⁽⁴⁾ در انگلستان با اُبردین⁽⁵⁾ نخست وزیر وقت بریتانیا به‌کار برد.⁽⁶⁾ وی پیش از این نیز در سال 1249 هـ/ق/ 1833 م. با عباراتی خشن و به دور از نزاکت دیپلماسی راجع به دولت عثمانی چنین گفته بود: "در توان من نیست که به مرده زندگی ببخشم. امپراطوری عثمانی مرده است و من اطمینان ندارم که این جسم پیر به زندگی ادامه دهد. آن از هر جهت در حال

که "یک بار دیگر ترکیه‌ای در اروپا" وجود داشته باشد (همان مأخذ، ص 545)، لیکن در واقع شکستی دهشتناک بود که بر عثمانی تحمیل گردید و "امپراطوری عثمانی ناچار شد که دو پنجم از کل قلمرو عثمانی و یک پنجم از جمعیت خود را که حدود 5/5 میلیون نفر می‌شدند و به طور تقریب نیمی از آنان مسلمان بودند، به روسها تسلیم دارد" (استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 330).

(۱) تعاریف متعددی از مسأله شرق شده است، و از آن جمله دو تعریف نزدیک به هم ذیل می‌باشد:

1 - "کشمکش بین ملیتهای مختلف درون امپراطوری عثمانی از یک طرف، و دخالت دولتهای بزرگ در این درگیریها برای رسیدن به هدفهای مختلف و متضادشان از طرف دیگر" (احمد امین، پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1376، ص 13)؛ 2 - "آنچه که اصطلاحاً مسأله شرق نامیده شد، در واقع ارزیابی بیگانگان از مشکلاتی بود که امپراطوری عثمانی با آن مواجه بود و این که آنان چگونه می‌توانند از نتایج به دست آمده به سود خود استفاده کنند." (استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 243).

2. The Sick Man of Europe

(۳) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، *الدولة العثمانية، دولة اسلامية مفتترة عليها، اربعة اجزاء (4 ج)*، طبعه ثانیة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1986 م. ج 2، ص 830.

4. Windsor

5. Aberdeen

(۶) همان جا.

فروپاشی است".⁽¹⁾ نیکلاس اول که "از بدو سلطنت روی سقوط قریب الوقوع امپراطوری عثمانی حساب کرده و قدرتهای غربی را تحت فشار دیپلماتیکی جهت تجزیه نهایی آن قرار داده بود،"⁽²⁾ با اینکه در سفرش به انگلستان واکنش مساعدی نسبت به پیشنهاد تجزیه و تقسیم امپراطوری عثمانی دریافت نکرده بود⁽³⁾ مجدداً در سال 1270 هـ/ق/ 1853 م. با سر هملتون سیمور،⁽⁴⁾ سفیر بریتانیا در پترزبورگ، طرح خود راجع به نابودی و تقسیم امپراطوری عثمانی را در میان گذارد؛ زیرا که وی به خوبی می‌دانست این طرح جز با همراهی انگلستان، بختی برای موفقیت نخواهد داشت. تزار، مصرانه در مذاکراتش تأکید داشت که "ما مرد بیماری را روی دستانمان داریم - مردی به وخامت بیمار. بدبختی عظیمی خواهد بود چنانچه یکی از این روزها او از دستانمان بلغزد؛ به خصوص پیش از اینکه ترتیبات لازم داده شده باشد."⁽⁵⁾ مطمئناً در مخیله نیکلای اول هم نمی‌توانست بگذرد که "این مرد به وخامت بیمار" تا سالیانی چند پس از سقوط جانشینان وی و نابودی امپراطوری روسیه تزاری، به حیات خود ادامه خواهد داد و این نه به دلیل استمرار سیاست بریتانیا در عدم تجزیه امپراطوری عثمانی بود؛ زیرا که بریتانیا از سال 1259 هـ/ق/ 1878 م. در دوره دوم نخست وزیری بنیامین دیزرائیلی سیاست خود را در قبال امپراطوری عثمانی مبنی بر حفظ قلمرو آن تغییر داد⁽⁶⁾ و "بریتانیا به منظور حفظ موازنه قوا در اروپا سیاست دفاع از تمامیت ارضی امپراطوری را به سیاست تجزیه‌ی آن تغییر داده بود. از این پس مسئله شرق از طریق تداوم تجزیه دولت عثمانی اداره می‌شد."⁽⁷⁾

بریتانیا در سال (1295 هـ/ق/ 1878 م.) قبرس و در سال 1300 هـ/ق/ 1882 م. مصر را - بیشتر از سهم پیشنهادی نیکلای اول⁽⁸⁾ - اشغال نمود و حتی در سال 1334 هـ/ق/ 1895 م. از

(۱) عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 2، صص 830 - 831.

(۲) لرد کین راس، همان، ص 499.

(۳) رجوع شود به همان جا.

(۵) همان جا.

(۶) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 2، ص 832.

(۷) ایرا ام لاپیدوس، همان، صص 19 - 20.

(۸) نیکلای اول در طرح پیشنهادی خود به بریتانیا، برای تقسیم امپراطوری عثمانی، مصر و جزیره کرت را سهم آن کشور تعیین نموده بود و این در حالی بود که تصرف جزیره کرت را پنهانی به فرانسه نیز پیشنهاد داده بود و همین موضوع برتردید انگلستان نسبت به میزان صداقت تزار روسیه افزوده بود. (رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 2، صص 831 - 832).

اینکه چرا پیشنهاد تزار روسیه را راجع به تقسیم عثمانی در سال 1270 هـ/ق/ 1853 م. نپذیرفته بود، بسیار اظهار تأسف کرد!⁽¹⁾

راز جان سختی شگفت آور دولت عثمانی در دوران بلند انحطاط،⁽²⁾ علی‌رغم تمامی نابسامانیهای درونی و ستیزه‌های بیرونی که یک سیاستمدار عثمانی شوخیانه چنین از آن تعبیر می‌کند: "دولت ما قوی‌ترین دولتهاست. زیرا که شما [اروپائیان، نگارنده.] سعی دارید اسباب سقوط آن را از خارج فراهم کنید و ما از داخل، اما باز هم سقوط نمی‌کند،"⁽³⁾ را شاید می‌توان بیش از هر چیز در زیرساختهای مستحکم دولت عثمانی به ویژه، بهره مندی از میزان بالای مشروعیت مذهبی در میان اکثریت توده اصلی امپراطوری، یعنی مسلمانان⁽⁴⁾ و همچنین انجام اصلاحات - که اگرچه چندان کارساز نگردید اما کمابیش کاراییهایی نیز داشت - جست. در این میان مسئله وحدت اسلامی جنبشی اصلاح‌طلبانه بود که با تکیه بر مشروعیت خلافت عثمانی، برای مقابله با تجاوزگریهای همه جانبه غرب به شرق، شکل گرفت:

"مسئله شرق از یک سو به سبب وجود امپراطوری عثمانی و از سوی دیگر به خاطر برنامه‌های استعماری غرب برای ناتوان ساختن و یا از میان برداشتن آن امپراطوری پدید آمده بود. در برابر این کنش، واکنشهایی از سوی دولت عثمانی به گونه‌ای مستقیم - و از آن سرچشمه کم و بیش همه جهان اسلام - به وجود آمد که یکی از آن واکنشها همانا طرح مسئله همسازگری اسلامی بود که حدود نیمه سده 13 / 19 نام پان اسلامیسم به خود گرفت... این کنش (مسئله شرق) و واکنش (پان اسلامیسم) در سراسر سده 13 / 19 و بخشی از سده 14 / 20 ترکیه عثمانی را بر غرب درگیر نگاه داشت."⁽⁵⁾

(۱) رجوع شود به همان ماخذ، صص 832 - 833.

(۲) استانفورد جی. شاو، در بررسی شورشها و آشوبهای قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) در امپراطوری عثمانی، می‌نویسد: "چندان جای شگفتی نیست که در دوران انحطاط، آشوبها و قیامهایی رخ میداد، بلکه شگفت آور آنست که امپراطوری توانست با همه این مشکلات سه قرن دیگر نیز حکومت کند و حتی بارها نیز قلمروهای از دست رفته را بازپس ستاند و بدینسان خود را تا آستانه دوران جدید، به صورت تنها قدرت اصلی در اروپا حفظ کند." (استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 302).

(۳) لرد کین راس، همان، ص 450.

(۴) "عناصر اصلی تشکیل دهنده جامعه عثمانی مسلمانها بودند و خلیفه یا پادشاه نماینده اقتدار اسلام بود."

محمد دوغان، همان، بخش دوم، ص 13.

(۵) عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام، ص 85.

2 - 2 - عوامل انحطاط و زوال

از میان رفتن امپراطوری عثمانی در نیمه اول قرن چهاردهم (بیستم میلادی) که عنوان خلافت اسلامی را بر خود داشت، و به ویژه در سراسیبه زوال بر این عنوان بیش از هر زمان تأکید می‌ورزید، واقعه‌ای هم ردیف انقراض یک سلسله و یا حتی اشغال یک کشور نبود. نابودی آن را می‌توان به مثابه انقراض گونه‌ای از تمدن و فرهنگ بشری شمرد؛ همانند سقوط امپراطوری روم در گذشته و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در عصر حاضر که واقعه‌ای فراتر از جابه‌جایی سلسله‌ای حکومتگر و یا از دست دادن استقلال یک کشور بود.

عوامل انحطاط و زوال این امپراطوری جهانی⁽¹⁾ که بیش از شش قرن، قرونی که از میانه تاریخ آغاز و در تاریخ معاصر پایان می‌گیرد، در سه قاره پیر حاکمیت داشت، بی تردید از تعدد، تنوع، و پیچیدگی عاری نمی‌تواند بود.

در طبقه بندی کلی می‌توان این عوامل را به درونی و بیرونی تقسیم نمود (تقسیم بندی که بسیار رایج است)، لیکن از دیده دور نمی‌بایست داشت که عوامل انحطاط و زوال - اعم از درونی و بیرونی - سخت درهم تنیده و مؤثر بر و متأثر از یکدیگر بوده‌اند. در این قسمت با رعایت اجمال ممکن، به سه عامل از مهمترین عواملی که فرجام امپراطوری عثمانی را رقم زدند پرداخته می‌شود.

از این سه عامل، عاملی درونی (سلاطین ضعیف - سلطنت حرمسرا)، دیگری بیرونی (روسیه) و سومی درونی - بیرونی (عقب ماندن از غرب) می‌تواند به شمار آید. شایان ذکر است عامل دیگری که کمابیش هم وزن سه عامل مذکور در تضعیف عثمانی به ویژه در رویارویی آن با غرب بسیار مؤثر بوده است، یعنی "صفویه"⁽²⁾ به کفایتی در خور نقش آن در این پژوهش

(۱) "دولت عثمانی ورای همه چیز یک امپراطوری جهانی بود. حیطة وسیع آن چنان فراگیر بود که در شهرها و دشتها، دره‌های رودخانه‌ای، کوهستانها و صحراهای متضادش، جوامع نژادی، اجتماعی و بخصوص مذهبی گوناگون بی شماری را دربرمی گرفت". لرد کین راس، همان، ص 632.

(۲) بوسبک (Bosbecq) سفیر امپراطوری اطریش در دربار سلطان سلیمان قانونی راجع به نقش ایران صفوی در بازدارندگی عثمانی چنین می‌گوید: "میان ما و ورطه هلاک فقط ایران فاصله است. اگر ایران مانع نبود عثمانیان به سهولت بر ما دست می‌یافتند" (ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، ج 4، ص 24). محمد عبداللطیف هریدی پژوهشگر مصری، صفویه را مهمترین عامل انحطاط امپراطوری عثمانی و عقب نشینی اسلام از اروپا می‌داند (محمد عبداللطیف هریدی، همان، ص 70). "جرج وستون اظهار نظر می‌کند که "امپراطوری صفوی

پرداخته شده است. بدیهی است که در کنار عوامل چهارگانه فوق الذکر، عاملهای متعدد دیگری نیز می‌توان برشمرد که هر یک در انحطاط و زوال امپراطوری عثمانی، سهمی داشته‌اند. لیکن به نظر می‌آید که اهمیت آنها به اندازه چهار عامل مزبور نبوده و بیشترشان نیز سیئاتی زاییده چهار سیئه مذکورند. بنابراین با توجه به اینکه احصاء و تبیین تمامی عوامل مؤثر در انحطاط و زوال امپراطوری عثمانی موضوع این نوشتار نیست، به همین مقدار که برای حفظ تسلسل مباحث این پژوهش ضروری می‌نمود اکتفا می‌گردد.

1 - 2 - 2 - سلاطین ضعیف، سلطنت حرمسرا

در تبیین نظام عثمانی، نهاد سلطنت قلب این نظام⁽¹⁾ و انسجام دهنده گروههای متنوع و پراکنده مذهبی، قومی و صنفی در سرزمین وسیعی که "در آن دریاها تلاقی کرده و قاره‌ها تقارب می‌یابند"⁽²⁾ خوانده شده است: "عامل اصلی وحدت و در واقع سنگ بنای آن در نظام عثمانی، سلطان بود؛ زیرا وی به تنهایی کانون مشترک جلب وفاداری فرمان روایان و همچنین

در این زمان افساری به ترکها زده و مانع از آن شده که دنیای مسیحیت بیش از این متحمل زیان شود" (عبدالحسین نوایی: ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، ص 152). عبدالحسین نوایی می‌نویسد: "سلاطین عثمانی همواره مجبور بودند که نیمی از توان نظامی خویش را در مرزهای شرقی خود نگه دارند و همین امر موجب گردید که فتوحات آنان در اروپا متوقف شود (همان جا). مریم میر احمدی نیز می‌نگارد: "برای سیاست مذهبی صفوی در جهت جلوگیری از نفوذ عثمانیان باید اهمیت فوق العاده‌ای قائل شد زیرا همین سیاست بود که سرانجام باعث تغییر سیاست دولت عثمانی شد و ارکان قدرت این امپراطوری را متزلزل ساخت و اروپائیان را به علت توجه دولت عثمانی به مرزهای شرقی‌اش و متمرکز ساختن سپاهیان در این قسمت آسوده خاطر ساخت و به همین علت نیز از سرعت پیشرفت اسلام در اروپا کاسته شد" (مریم میر احمدی، همان، ص 51). و علی شریعتی می‌گوید: "جنگ عثمانی و جنگ غرب در یک افق بزرگ جنگ قدرت اسلام در دنیای قرون 15، 16، 17، 18 و حتی 19 است با قدرت مسیحیت در اینجا پیشروی در همه جبهه‌ها با قدرت نظامی عثمانی است، و همواره غرب بهترین سرزمینهایش را از دست می‌دهد و بهترین قطبهای حساس مذهبی و تمدنیش را از جانب مسلمین مورد تهدید می‌بیند. ناگهان حمله‌ای از پشت! در اوج مبارزه عثمانیها با اروپائی که قدرت امپراطوری عثمانی در غرب پیش می‌رفت، ناگهان در پشت جبهه در منتهی الیه مرزهای شرقی عثمانی یک قدرت نیرومند مهاجم و تازه نفس می‌جوشد و از پشت بر عثمانی حمله می‌کند. این قیام به رهبری فرزندان شیخ صفی الدین اردبیلی که یکی از اقطاب تصوف است در ایران روی میدهد" (علی شریعتی، تشیع علوی تشیع صفوی، "مجموعه آثار - 9 -"، ج 3، انتشارات چاپخش، تهران، 1379، صص 44 - 45).

(۱) رجوع شود به استنفورد جی. شاون، همان، ج 1، ص 284.

(۲) لرد کین راس، همان، ص 631.

اتباع آنان تلقی می‌شد".⁽¹⁾

قلب نظام عثمانی یا نهاد سلطنت از دوره حکومت سلیم دوم (974 - 982 هـ.ق / 1566 - 1577 م.)، "سلیم زرد" (ساری سلیم) یا "سلیم دائم الخمر" (سرخوش سلیم)⁽²⁾ به بعد بیشتر بیمار بود. غالب مورخین سلاطین عثمانی را به دو دوره یا مجموعه تقسیم می‌کنند. مجموعه‌ای ده گانه،⁽³⁾ زنجیره‌ای از پادشاهان توانمند، و بیست و شش گانه، سلسله‌ای از پادشاهان ضعیف با استثنائاتی چند. سلاطین مجموعه اول که از عثمان اول (680 - 724 هـ.ق / 1281 - 1324 م) آغاز و به سلیمان قانونی ختم می‌گردد، در نزدیک به سه قرن فرمانروایی، دولت عثمانی را از امیر نشینی کوچک به امپراطوری عظیم و بزرگترین قدرت عصر تبدیل ساختند و بنیانهای سیاسی، نظامی و اداری این امپراطوری را پایه ریزی نمودند. در دوران سلاطین مجموعه دوم که از سلیم دوم آغاز و با سلطان محمد ششم وحید الدین (1336 - 1341 هـ.ق / 1918 - 1922 م.) پایان می‌گیرد⁽⁴⁾ و کمی بیش از سه قرن و نیم به طول می‌انجامد، امپراطوری از پیش‌روی باز ایستاده و مراحل اضمحلال آن طی می‌گردد؛ دوران انحطاط و زوال.⁽⁵⁾ البته همان‌گونه که اشاره شد در این مجموعه، استثنائاتی چند می‌توان یافت که برجسته‌ترین ایشان را می‌توان سلطان مراد چهارم گفت (1032 - 1049 هـ.ق / 1623 - 1640 م.) لیکن در این ادوار مستثنی که عثمانی به پیروزی‌هایی محدود دست یافته و فتوحاتی نیز صورت می‌گیرد و اوضاع امپراطوری سامانی می‌یابد، روند اضمحلال کلی امپراطوری متوقف نمی‌گردد.

(۱) استانفورد جی. شاول، همان جا.

(۲) "به سبب رنگ چهره‌اش به او ساری سلطان سلیم [= ساری به معنای زرد و بورنگارنده. [می‌گفتند]]. اوزون چارشی لی، همان، ج 3، ص 47 و رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 303.

(۳) در این مجموعه، سلیمان برادر محمد اول، بازمانده بازنده عصر فترت - فاصله میان شکست یلدیرم بایزید از تیمور تا احیای مجدد قدرت عثمانی - محسوب نگردیده است. همان‌گونه که پیش از این یاد شد مورخین عثمانی و به تبع آن غالب مورخین شرق برخلاف غالب تاریخ نگاران اروپایی سلیمان مذکور را در زمره سلاطین عثمانی به شمار نمی‌آورند.

(۴) مجلس کبیر ملی (بیوک ملت مجلسی) در سال 1341 هـ.ق / 1922 م. با تصویب قانونی مبنی بر تفکیک سلطنت از خلافت نظام سلطنتی را با حفظ خلافت منحل نمود و خلافت عثمانی نیز در سال 1342 هـ.ق / 1924 م. با تصویب همان مجلس منسوخ می‌گردد. بدین ترتیب سلطان محمد ششم وحید الدین، آخرین سلطان و عبدالمجید دوم آخرین خلیفه عثمانی است.

(۵) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 1، ص 345.

برنارد لوئیس راجع به این دو مجموعه از سلاطین عثمانی چنین می‌گوید:

"اگر ده سلطان اول خاندان عثمانی تعجب ما را از توالی مردان مقتدر و هوشمندی برمی‌انگیزد که در طومار جانشینی موروثی بی نظیرند، سایر سلاطینی که از این خطه برخاسته‌اند، در مقابل نمایانگر توالی عجیب‌تری از اشخاص بی‌لیاقت منحط و ناشایست است."⁽¹⁾

البته از دیده دور نمی‌بایست داشت "در خارج از قلمرو امپراطوری، شرایط و تحولات دیگری نیز در کار بود که حتی مقتدرترین سلاطین و وزیران و کارآمدترین کارگزاران حکومتی قادر به کنترل یا چاره‌اندیشی درباره آنها نبودند. از جمله: قدرت فزاینده کشورهای مستقل ملی در اروپا که پیشرفتهای سیاسی، اقتصادی، نظامی و خاصه فرهنگی، آنان را در موضعی بسیار قدرتمندتر از آنچه که تا آن زمان سلاطین بزرگ سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی [نهم و دهم هجری]⁽²⁾ با آن مواجه شده بودند، قرار داد."⁽³⁾ علت یابیهایی که درباره چگونگی پدیدآیی سلسله‌ای از سلاطین ضعیف صورت گرفته است، کمابیش در مجموع به فرایند سلطان شدن یا راه پرمشقت و دهشت دستیابی به تخت سلطنت در این دوره است: "پیدایش این گروه اخیر خارج از دامنه تصادف است و می‌توان علت آن را روش بزرگ کردن و دست چین کردنی دانست که تقریباً مانع از ظهور حاکمی مؤثر است. همچنین مقام وزارت اعظم و سایر مقامهای بلندمرتبه، چه سیاسی و چه مذهبی، به طریقی اشغال و اداره می‌شد که موجب تعجب است چطور تحت این شرایط همین تعداد اشخاص لایق و وظیفه شناس نیز پرورش یافته‌اند."⁽⁴⁾ در این میان حرمسرای سلطان نقش بسیار مؤثر ایفا می‌نمود. فقدان قانونی نهادینه و پذیرفته شده در تعیین جانشین سلطان مانند شرط ارشدیت و اختیار سلطان در تعیین هر یک از فرزندان یا برادرانش⁽⁵⁾ که تا قرن یازدهم هجری (هفدهم میلادی) ادامه داشت،⁽⁶⁾ دورنمای وسوسه‌انگیزی

(۱) برنارد لوئیس، همان، ص 30.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 293. "سلاطین دوره دوم مواجه با خشونت بارتترین و وحشیانه‌ترین مراحل بورش استعماری اروپا بودند". عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 1، ص 346.

(۴) برنارد لوئیس، همان، ص 30.

(۵) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 1، ص 346.

(۶) رجوع شود به همان ماخذ، ص 350.

را برای زنان متعدد حرم ترسیم می‌نمود که هریک از ایشان را وامی‌داشت تا تمامی تلاش خود را به‌کار گرفته و زمینه‌های صعود فرزند خود و یا محبوب‌ترین فرزندش را به تخت سلطنت فراهم آورد.

این تکاپوی زنانه همواره با جناح بندیه‌های قدرت در میان دیوانیان یا نهاد دبیری (قلمیه)، نظامیان یا نهاد نظامی (سیفیه) و علما یا نهاد علمی (علمیه) گره می‌خورد؛ فتنه از "درب سعادت" برمی‌خاست و "درب دولت" را فرا می‌گرفت.⁽¹⁾ رسم برادرکشی که سلطان محمد دوم آن را در "قانون نامه عالی عثمانی"⁽²⁾ به صورتی قانونی و مشروع درآورد:

"و هر کیمسه نه اولادمدن میسرأولا، قردن اشلرینی نظامی عالم ایچین قتل ایتمک مناسبدر اکثری علما دخی تجویز اتمشدر. أنونله عامل أوله لر"⁽³⁾ که ترجمه آن چنین می‌شود: "هر یک از فرزندانم که به سلطنت رسید، برای نظم جهانی می‌تواند برادران خود را به قتل برساند. این را که اکثر علماء هم مجاز دانسته‌اند،"⁽⁴⁾ بر شدت و حدت این تکاپو می‌افزود؛ زیرا

(۱) "در دولت عثمانی دری را که داخل حرم خانه می‌شوند درب سعادت و دری را که به خارج حرم باز می‌شود درب دولت می‌نامند". هامر پورگشتال، همان، ج 1، ص 675.

(۲) "به دستور سلطان محمد فاتح کلیه قوانین موجود از زمان اجدادش به صورت کتابی به نام "قانون نامه عالی عثمانی" تدوین شد و قوانین موضوعه از طرف خود او نیز به این کتاب افزوده شد." اوزون چارشی‌لی، همان، ج 2، ص 151.

(۳) عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 1، ص 349، زیرنویس.

(۴) داود دورنسون، همان، ص 239. و رجوع شود به هامرپورگشتال، همان، ج 1، صص 677 - 678 و محمد فرید بک المحامی، همان، ملحقات کتاب از احسان حقی، ص 731. و حسن الضیفه، الدولة العثمانية، الثقافة، المجتمع والسلطة، دارالمنتخب العربی، بیروت، 1417 هـ/ق/ 1997 م. صص 75 - 76. یکی از پژوهشگران به نام الدرسون (Alderson) می‌گوید معنای لغوی واژه‌های Fratricide برادرکشی است لیکن بکارگیری این واژه در تاریخ خاندان حکومتگر عثمانی از این چارچوب خارج شده و گستره دهشتناکی به خود می‌گیرد، زیرا که کشتار محدود به قتل برادران سلطان جدید نمی‌گردد و شامل هریک از افراد مذکر خاندان حاکم که احتمال می‌رفت ممکن است تهدیدی برای سلطان بر تخت نشسته به شمار آید، می‌شد "عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 1، ص 398، چهارده تن از سلاطین عثمانی برای رهایی از رقبای بالفعل و بالقوه سلطنت، فرزندان، برادران، عموها و پسرعموهای خود را به قتل رسانیدند. (رجوع شود به همان ماخذ، ص 349) که بارزترین آن کشتار محمد سوم (سلطنت از 1003 تا 1012 هـ/ق/ 1595 تا 1603 م.) است که اناث خاندانش را نیز در بر گرفت: "محمد سوم که در برادرکشی بر همه گذشتگان خود پیشی جست... همه بستگان خود را از بین برد. او نه تنها تمامی نوزده برادر بلکه بیش از بیست تن از خواهران خود را به دست غلامان کر و لال خفه کرد." (استانفورد جی. شاول، همان، ص 318).

در دورانی که این قانون معمول بود، تلاش هریک از همسران سلطان برای به تخت نشاندن فرزند و یا محبوب‌ترین فرزندش، تلاشی برای حفظ جان او نیز محسوب می‌گردید.

دسیسه چینیه‌های خرم سلطان⁽¹⁾ همسر سوگلی سلطان سلیمان قانونی با همکاری جناحی از دیوان سالاران در به تخت نشاندن سلیم دوم را می‌توان آغازی رسمی و مؤثر برای مداخلات حرمسرا در امور دولت عثمانی شمرد.⁽²⁾ و در دوران سلطنت همین سلطان (سلیم دوم) است که "نفوذ زنان حرمسرا به اوج خود رسید و "سلطنت زنان" را برقرار کرد که تا یک قرن پس از آن ادامه یافت"⁽³⁾ حرمسرا شامل زنان حرم و خواجگانی که تحت فرمان "دارالسعادة آقاسی" مراقبت آن را بر عهده داشتند،⁽⁴⁾ برای تداوم و تقویت نفوذ خود در دستگاه سلطنت تلاش می‌داشت تا با هر چه بیشتر جذاب نمودن محیط حرمسرا بر وابستگی سلطان به حرم بیفزاید و بدین ترتیب خواسته یا ناخواسته موجب می‌گردید که بسیاری از سلاطین این دوره بیشتر مردان بزم بار آیند تا رزم و سرگرمیهای حرم را بر دردسره‌های دولت ترجیح دهند.

در سلطنت احمد اول (1012 - 1026 هـ/ق/ 1603 - 1617 م.) قانون برادرکشی منسوخ

گردید و "سنت جدیدی مرسوم شد و آن عبارت بود از واگذاری حکومت به بزرگترین اعضای خاندان"⁽⁵⁾ عثمانی که در نتیجه آن بیشتر برادران و یا حتی برادرزادگان به جانشینی سلطان متوفی می‌رسیدند تا فرزندان وی؛⁽⁶⁾ افرادی که بیشتر عمر خود را تا پیش از تکیه زدن بر تخت سلطنت "به‌طور دائم در سرای به دور از دنیای خارج در ساختمانی که به قفس معروف شد، محبوس می‌شدند"⁽⁷⁾ و غالباً از تربیت و آموزش مناسب و مهمتر از آن تجارب حکومتی محروم

(۱) خرم سلطان یا روکسلانه (= روکسلان = روکساندر) کنیز روسی تبار سلطان سلیمان قانونی که بعدها آزاد و به عقد ازدواج دائم وی درآمد.

(۲) رجوع شود به داود دورسون، همان، ص 212. و استانفورد جی. شاول، همان، ص 179.

(۳) استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 309.

(۴) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 208.

(۵) استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 329.

(۶) رجوع شود به همان جا، و عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 1، صص 350 - 351.

(۷) لرد کین راس، همان، ص 297. "... فرزندان پادشاهان عثمانی مجبور بودند زندانی‌وار در حرمسرا بگذرانند و حق بیرون آمدن نداشتند. به پنجره‌های حرم نوعی محفظه‌های چوبی یا آهنی نصب می‌کردند که بتوان از درون بیرون را تماشا کرد، اما از بیرون نمی‌شد داخل را دید، و آن محفظه را در زبان عثمانی قفس می‌نامیدند. و مترجمان ایرانی به غلط چنین تصور کرده‌اند که شاهزادگان را مثل پرنده‌گان در قفس نگاه می‌داشتند." محمد امین ریاحی، سفارتنامه‌های ایران، گزارشهای مسافرت و مأموریت سفیران عثمانی در ایران، ص 91، زیرنویس.

بودند، و حتی پاره‌ای از ایشان به دلیل این انزوای تحمیلی و بیم آلود، فاقد ساده‌ترین شرطهای تعادل و توازن شخصیت می‌گردیدند.⁽¹⁾

"روندی که طی آن شاه زادگان به ولایات مأمور می‌شدند تا با پذیرش مسئولیتهای گوناگون در امور حکومتی و نظامی کارآمد شوند منسوخ گردید. در این دوره شاهزادگان در قصر و در خانه‌های اختصاصی همچون قفس تحت مراقبت بودند و تعلیمات آنان تنها همان چیزهایی را شامل می‌شد که زنان و خواجه سرایان در اختیار آنان می‌گذاشتند. بنابراین حتی اگر شاه زاده‌ای نیک اندیش و زیرک پیدا می‌شد که در پی کسب قدرت برمی‌آمد از دانش و تجربه لازم برای انجام اصلاحات لازم محروم بود."⁽²⁾

"در همین دوره سنت برادری که به منظور اجتناب از بروز اختلاف و درگیری در خانواده سلطنتی مرسوم شده بود، منسوخ گردید. نظام جانشینی کارآمدترین فرزند سلطان جای خود را به نظامی داد که طی آن بزرگترین منسوب یا عضو ذکور خاندان سلطنتی که مورد حمایت قدرتمندترین جناح سیاسی قرار داشت، زمام امور را در دست می‌گرفت. پیامد اجتناب‌ناپذیر این جریان جنگ قدرت در میان برادران و فرزندان سلطان بود که هر یک برای نیل به قدرت، دسته بندی سیاسی جداگانه‌ای در داخل حرمسرا ایجاد کردند و رهبری آنها معمولاً در اختیار مادران و همسران آنان بود. با گذشت زمان، پایدارترین پیروزیها نصیب جناحهایی از قدرت می‌شد که از ائتلاف گروههای مهم حرم در داخل قصر و گروههای دو شیرمه⁽³⁾ در خارج قصر به وجود می‌آمد."⁽⁴⁾

(۱) رجوع شود به حسن الضیفة، همان، ص 77.

(۲) کمابیش شبیه به وضعیتی که جانشینان شاه عباس اول (سلطنت از 996 تا 1038 هـ.ق / 1588 تا 1629 م.) در آن به بار آمدند.

(۳) دوشیرمه (Devsirme) به معنای جمع آوری، اصطلاحی بود برای جمع آوری سربازان سپاه ینی چری. دوشیرمه نظامی بود برگرفته از قاعده خمس (پنج یک) که از دوران سلطنت مراد اول (سلطنت از 761 تا 791 هـ.ق / 1389 تا 1402 م.) برای سربازگیری از میان نوجوانان مسیحی اتخاذ گردید. این نوجوانان که یا در نبردها به اسارت درمی‌آمدند و یا از بازار برده فروشان و یاز میان خانواده‌های مسیحی سرزمینهای مفتوحه دست چین می‌گردیدند، تحت آموزش و پرورش ویژه‌ای قرار گرفته و سپاه پر آوازه ینی چری را تشکیل می‌دادند. طبقه دو شیرمه که مسلمانان مسیحی تبار بودند، محدود به ارتش نماند و علاوه بر رهبران نظامی، رهبران بزرگ دیوانی و دینی نیز از میان ایشان برخاستند و به تدریج از نفوذ فراوانی در ساختار قدرت امپراطوری برخوردار شده و به صورت رقیبی جدی برای اشرافیت ترک درآمد و رفته رفته اشرافیت ترک را به کناره‌های حوزه قدرت راند.

(۴) استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 295.

به تدریج از نیمه دوم قرن یازدهم هجری / هفدهم میلادی، از قدرت دیرینه حرمسرا بر امور سیاسی اسلامبول کاسته شد؛⁽¹⁾ قدرتی که گاه حتی از سوی پاره‌ای زنان اروپایی تبار، بر سمت‌گیریهای سیاست خارجی امپراطوری نیز به سود مصالح وطن ایشان تأثیر می‌گذارد⁽²⁾ و معادلات جدید و پیچیده‌تری بر سرنوشت دربار عثمانی چیره آمد که دایره آن در سده‌های سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی دسته بندیهای سیاسی بیرون از باب عالی را نیز فرا می‌گرفت.

2 - 2 - 2 - امپراطوری روسیه

تا پیش از آن که روسیه در قالب امپراطوری مقتدر و ستیزه جو ظاهر شود، عثمانی در غرب در خشکی جز امپراطوری هابسبورگ⁽³⁾ و در دریا جز مجموعه ناوگانهای چندین قدرت اروپایی هموردی نداشت. هابسبورگ‌ها را نیز در مصاف با عثمانیان غالباً دیگر قدرتهای اروپایی در قالب اتحادیه‌های صلیبی حمایت و مساعدت می‌نمودند.

و از سوی دیگر اکثریت اتباع متصرفات اروپایی سلطان، پیروان کلیسای ارتودوکس⁽⁴⁾ بودند که پس از جدایی از کلیسای رم در سال 1054 م. (6 - 445 هـ.ق) علیرغم مساعی گاه خشونت بار اسقف رم که لقب پاپ (پدر) برخوردار داشت، حاضر به تبعیت از کلیسای کاتولیک⁽⁵⁾ و پذیرش سالاری پاپ نشدند. "و چنان می‌نمودند که حتی ترکان را بر لاتینها ترجیح می‌دهند."⁽⁶⁾

(۱) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ص 328.

(۲) رجوع شود به محمد فرید بک المحامی، همان، ملحقات کتاب از احسان حقی، ص 730.

(۳) Habsburg نام یکی از خاندانهای سلطنتی آلمانی که از نام قلعه اجدادی ایشان در سویس مشتق گردیده است و از قرن یازدهم میلادی در تاریخ دارای اسم و رسم بودند. بسیاری از فرمانروایان کشورهای اروپایی از این خاندان برخاسته‌اند و از آن جمله خاندان امپراطوری اطریش، که از اوایل قرن 16 م. / 10 هـ. در نزاعی مستمر با امپراطوری عثمانی وارد شد و در واقع برای سالیانی دراز به عنوان اصلی‌ترین مانع پیشروی عثمانیان در اروپا عمل نمود، "دلیری هابسبورگ (Habsburg) چون شجاعت ارتش صفوی، بدون شک نقش خود را در جلوگیری از تهاجم عثمانی بازی کرده بود..." (برنارد لوئیس، همان، ص 33).

(۴) Orthodoxe = ortodox به معنای درست‌آیین.

(۵) Catholique به معنای اصیل و جامع .

(۶) لاموش، همان، ص 53. "تاریخ هنوز جای زخم کلماتی را باقی گذاشته است که گراندوک لوکاس نوتاراس ادا کرده و گفته است ترجیح می‌دهد در ایاصوفیه دستار ترکی را ببندد تا اینکه چشم او به کلاه کاردینالی بیفتد". همان جا، و رجوع شود به اوزون حسن چارشی لی، همان، ج 1، ص 524. و لرد کین راس، همان، ص 120.

کلیسای ارتدوکس که در سالیان پایانی عمر امپراطوری بیزانس، نزدیک بود برای همیشه استقلال خود را در مقابل واتیکان - حداقل به صورت رسمی - از دست دهد،⁽¹⁾ در سایه فتوحات عثمانیان و بویژه برخورداری از استقلال، اقتدار و فرادستی که نظام طبقه بندی اجتماعی بر اساس مذهب، عثمانی تحت عنوان نظام "ملت"⁽²⁾ به آن بخشیده بود، جانی تازه به خود گرفت؛ به ویژه آنکه در امپراطوری پس از ملت مسلمان، رفیع‌ترین جایگاه را در این نوع طبقه بندی اجتماعی دارا بود و "عثمانیان از جامعه ارتدوکس تا سده نوزده به نام "ملت صدیقه" یاد می‌کردند."⁽³⁾ و حتی گاه که ارتدوکسها در صدد تلافی سلطه جوییهای واتیکان و بی‌رسمیهای دولتهای کاتولیک نسبت به هم کیشانشان در گذشته برمی‌آمدند، سلطان عثمانی مجبور به مداخله برای نجات کاتولیکها می‌شد: "دشمنی و هم چشمی کلیساهای ارتدوکس و کاتولیک که از موجبات نابودی دولت بیزانس بود، پس از استیلا عثمانیان از میان نرفت. کاتولیکها بارها از ارتدوکسها آزار دیدند و سلطان برای نجات دادن کاتولیکها پا در میان نهاد."⁽⁴⁾

اوج‌گیری روسیه که هم زمان با عصر انحطاط عثمانی و از عوامل مؤثر در زوال اقتدار آن بود، از دوران زمامداری پطر کبیر (1101-1138 هـ ق / 1689-1725) تا انقلاب اکتبر (1336 هـ ق / 1917 م) به صورت تهدیدی مهیب و مستمر برای امپراطوری عثمانی درآمد؛ دولتی که دیگر توان توسعه گستره وسیعش را نداشت و "به خطی رسیده بود که بیش از آن دیگر قادر به پیشروی نبود و فقط می‌توانست به عقب برگردد"⁽⁵⁾ و بدین ترتیب دلیل وجودی⁽⁶⁾ آن، جهاد و فتح، آسیب‌پذیر گشته بود.⁽⁷⁾ روسیه نه تنها عثمانیان را از منتهی الیه شمال شرقی

(۱) رجوع شود به لاموش، همان جا. و اوزون چارشی لی، همان، ج 1، صص 523 - 524. و لرد کین راس، همان، ص 105.

(۲) رجوع شود به استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، صص 113، 263 - 267. و داوود دورسون، همان، صص 336 - 341.

(۳) وین و، وسینچ، همان، ص 64.

(۴) همان ماخذ، ص 67.

(۵) برنارد لوئیس، همان، ص 33.

(۶) Raison d'etre

(۷) رجوع شود به همان ماخذ، ص 35.

تا شمال غربی امپراطوریشان، شامل دریای سیاه و کرانه‌های شمالی آن، متوقف و محدود نموده و به عقب نشینی‌های متوالی واداشت، بلکه با مداخله جوییهای گسترده، مبتنی بر دعاوی متعدد، به تدریج موجب درهم ریختن معادلات دولت عثمانی در قبال رعایای مسیحی آن که بیشتر ارتدوکس بودند، شده و زمینه تجزیه متصرفات اروپایی امپراطوری و جدایی طلبی اتباع ارمنی آن را در سده 13 هجری / 19 میلادی فراهم نمود.

روسها که تا اواخر قرن پانزدهم میلادی به صورت امیرنشین‌هایی خودمختار و پراکنده، قریب به سه سده باجگذار خان نشین آلتون اردو یا اردوی زرین بودند، در دوران زمامداری ایوان سوم (ایوان کبیر) گراندوک مسکو⁽¹⁾ (867 - 911 هـ ق / 1462 - 1505 م.) از نفوذ تاتارها رهایی یافته و پایه‌های دولت خود را بنا نهادند. دولتی که به دلیل ازدواج ایوان سوم با زوجه (صوفیه) دختر توماس پالئولوگ آخرین حاکم بیزانسی موره⁽²⁾ و یکی از خویشان کنستانتین پالئولوگ آخرین امپراطور روم شرقی که به تمهید پاپ "سیکست چهارم" صورت پذیرفت، دولتش را روم سوم و وارث امپراطوری بیزانس خواند و همواره تلاش می‌داشت مسکو را مرکز جدید کلیسای ارتدوکس قرار دهد.⁽³⁾ و بدین ترتیب وی و اخلافش نه تنها گزینه سوم و احتمالاً جذابتری در کنار دو گزینه شعار رایج میان ارتدوکسها: "بهرتر است ترکها باشند تا لاتینها"⁽⁴⁾ پدید آوردند، بلکه از آن به بعد امپراطوری عثمانی را غاصب حق و اشغالگر سرزمینهای موروثیشان می‌پنداشتند. هدف آرمانی روسیه در ستیزه جوییهایش علیه عثمانی در سده‌های دوازده و سیزده هجری / هجده و نوزده میلادی، نابودی امپراطوری عثمانی و تسخیر قسطنطنیه بود؛ انتقام واقعه سال 857 هـ. / 1453 میلادی. طرح مشهور کاترین دوم (1176 - 1211 هـ ق / 1762 - 1796 م.) موسوم به "طرح یونانی"، مبنی بر فروپاشاندن امپراطوری عثمانی و احیای امپراطوری بیزانس به جای آن، تحت فرمانروایی نوه کاترین، کنستانتین که به

(۱) امیرنشین مسکو در عصر استیلا مغولان نسبت به دیگر امارات روسی، وضعیت ممتازی یافته بود زیرا که "مغولان گردآوری خراج از روسها را به این گرانددوک نشین واگذار کرده بودند. گذشته از آن گرانددوک نشین مسکو با کمک به خانها به هنگام عصیان تاتارها و روسها نقشی که در سرکوبی عصیان داشتند در نتیجه صاحب موضعی حاکم و مسلط بر روسها بودند." (اوزون چارشی لی، همان، ج 2، ص 510).

(۲) دموره (پله پونس) جزیره‌ای در جنوب یونان اصلی، (MoreaPeloponnese)

(۳) رجوع شود به اوزون چارشی لی، همان، ج 2، صص 510 - 511 و استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 128.

(۴) لرد کین راس، همان، ص 118.

همین منظور پرورش و تربیتی یونانی یافته بود⁽¹⁾ و چانه‌زنیهای تزار الکساندر با ناپلئون بناپارت بر سر سرنوشت اسلامبول در طرح پنهانی تجزیه عثمانی،⁽²⁾ نمونه‌های بارزی از تلاشهای مجدانه روسیه در راه تحقق این هدف آرمانی به شمار می‌آیند.

روسیه از دوران پتر کبیر، تزار⁽³⁾ غربگرا،⁽⁴⁾ به این سو در نبردهایش با عثمانی چه به تنهایی و چه به اتفاق دیگر قدرتهای مسیحی، بیشتر طرف پیروز بود. تا آنجا که اخبار شکستهای مکرر عثمانی از روسیه "زنگ خطر را در همه‌آورد می‌داد. تا آنجا که اخبار (Hourani) می‌گوید که شکستهای عثمانی از روسیان در شهر دوردستی از امپراطوری عثمانی مانند موصل (شمال عراق) بدین شیوه قلمداد شد که روسیان به زودی جهان اسلام را خواهند بلعید"⁽⁵⁾.

پیش‌رویها و مداخله‌جوییهای روسیه در امپراطوری عثمانی به کرات، دیگر قدرتهای اروپایی را نیز نگران نموده، به واکنش و امی داشت که مجموعه این کنشها و واکنشها مسأله شرق را پدید آورد و بروز برجسته آن همان‌گونه که پیش از این یاد شد، نبرد کریمه است. انحطاط عثمانی و ضربه پذیری آن از روسیه تزاری را ابوالحسن خان ایلچی که در سال 1224 هـ.ق/ 1809 م. از سوی فتحعلی‌شاه قاجار (1212 - 1250 هـ.ق/ 1797 - 1834 م.) به انگلستان اعزام شده بود، در توقیفی که در استانبول داشت چنین توصیف می‌نماید: "و از غرایب و عجایب، با وجود اینکه دولت عثمانیه از بدو سلطنت سلاطین با عز و تمکین سلاحه و عثمانجق از نسل سلاحه‌ای الان که سنه 1226 هجری و چهار صد و کسری است قرار یافته و همگی سلاطین مذکوره در روم، علم درایت سلطنت افراخته‌اند، به هیچ‌وجه نظمی در آن مرز و بوم به

(۱) رجوع شود به استنفورد جی. شاول، همان، ج 1، صص 445 - 446، و لرد کین راس، همان، صص 417 - 418، و محمد فرید بک المحامی، همان، ص 360.

(۲) رجوع شود به لرد کین راس، همان، صص 451 - 452، و استنفورد جی. شاول، همان، ج 2، صص 40 - 41.

(۳) گراندوکهای مسکو از عهد سلطنت ایران چهارم ملقب به مخوف (993 - 940 هـ.ق/ 1533 - 1584 م.) لقب تزار را بر خود گذاردند (اوزون چارشی‌لی، همان، ج 2، ص 514)، "یوان واسیلی پادشاه روسیه پس از فتح حاجی ترخان و غازان لقب آسیایی قدیم را که کزار (تزار: نگارنده) باشد به خود داد". (هامر پورگشتال، همان، ج 2، ص 1230).

(۴) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، ج 1، صص 12 - 13. و لرد کین راس، همان، صص 371 - 372.

(۵) عبدالهادی حائری: امپراطوری عثمانی و دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص 62.

نظر نرسید، و تمامی روم را به هرج و مرج دید. گویا فضل و کرم خداوند متعال شامل حال ساکنین آن سرزمین است که به تصرف روسیه درنیامده..."⁽¹⁾ و جالب آنکه اعزام ابوالحسن خان ایلچی به انگلستان نیز در راستای چاره‌جوییهای ایران در قبال تجاوزگریهای روسیه بود.

رؤیای دیرینه روسیه برای تسلط بر بالکان و آسیای صغیر، علاوه بر حکایت کهنه جانشینی بیزانس و مسئولیت تزارها در قبال کلیسای ارتودکس، در سده نوزدهم حربه تازه‌ای نیز یافته بود و آن پان اسلاویسم یا اتحاد تمامی اسلاوها تحت رهبری روسیه بود. این حربه اگرچه با توجه به مقتضیات جدید، در تجزیه متصرفات اروپایی امپراطوری عثمانی کارایی مؤثری داشت، لیکن مسأله شرق را به گونه فزاینده‌ای بغرنج‌تر می‌نمود؛ زیرا که بدین ترتیب زیاده خواهیهای روسیه نه تنها تهدیدی برای منافع دیگر قدرتهای اروپایی به شمار می‌آمد، بلکه امپراطوری اطریش را نیز که سالیانی دراز بر سر قلمروهای اسلاونشین بالکان با عثمانی جنگیده بود به فروپاشی می‌کشاند⁽²⁾ و بر ژرفای باطلاق بالکان می‌افزود.

نهایت نزاع دیرپای روسیه تزاری و امپراطوری عثمانی که سنگینی آن مهلت به خود آمدن را از عثمانی سلب می‌نمود، در جنگ جهانی اول رقم خورد. بر اساس توافقات پنهان میان متفقین، امپراطوری عثمانی می‌بایست فرو می‌پاشید و در این میان طبق قرارداد اسلامبول یا آستانه میان روسیه، انگلیس و فرانسه (18 مارس 1334 هـ.ق/ 1915 م.) روسیه به آرزوی دیرین خود یعنی تملک اسلامبول دست می‌یافت. و در همین قرارداد است که طرح نابودی استقلال نیم بند ایران نیز با از میان برداشتن منطقه بی‌طرف حایل میان روسیه و بریتانیا در قرارداد 1325 هـ.ق/ 1907 م. ریخته شده بود.⁽³⁾

لیکن با پیروزی انقلاب بلشویک (1336 هـ.ق/ 1917 م.) روسیه تزاری که ظاهراً فاصله زیادی به دستیابی بر آرزوی دیرینه‌اش نداشت، از میان رفت و بخش مهمی از نقشه‌های متفقین برای شرق میانه درهم ریخت.

افشای قراردادهای سری متفقین از سوی بلشویکها (نوامبر تا دسامبر 1336 هـ.ق/ 1917 م.)

(۱) ابوالحسن خان ایلچی، حیرت‌نامه، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، به کوشش حسن مرسل ووند، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، 1364، ص 77.

(۲) رجوع شود به استنفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 257.

(۳) رجوع شود به همان ماخذ، ص 540 و اسماعیل احمد یاقی، همان، ص 186.

که با سیاستهای اعلان شده ایشان و پاره‌ای از وعده‌هایی که به حامیانشان داده بودند در تعارض بود، متفقین و به ویژه انگلستان را نگران نمود. "بالفور وزیر خارجه انگلستان بی‌درنگ آن را "تصورات خیالی و کینه جوینانه بلشویک‌ها" توصیف کرد"⁽¹⁾ و لوید جورج⁽²⁾ در تلاش برای خنثی نمودن تأثیر این افشاگرها "اظهار داشت که بریتانیا برآستی در پی آن نبوده است که "ترکیه را از پایتخت خود یا از سرزمینهای غنی و مشهورش در آسیای صغیر و تراکیه... موطن نژاد ترک محروم کند"؛ در همین احوال وودرو ویلسون⁽³⁾ در بند 12 از بیانیه 16 ماده‌ای خود این چنین اظهار کرد "در بخشهای ترکی امپراطوری عثمانی بایستی حکومتی مطمئن مستقر شود، اما با افشاگرهای روسیه تعداد کمی از مردم کشور این اظهارات را باور کردند"⁽⁴⁾ و در نهایت اگرچه با سقوط روسیه تزاری، اسلامبول از آن تزارها نگردید، اما برای خلفای عثمانی نیز پس از آن، دیر زمانی باقی نماند.

3 - 2 - 2 - عقب ماندن از غرب

مسأله عقب ماندن عثمانی از غرب و یا در قالبی جامع‌تر، عقب‌ماندگی جهان اسلام، به تدریج پس از آشکار گردیدن این وضعیت بر دو طرف، از سده دوازدهم هجری (هجدهم میلادی) سهم انبوهی از توجه اندیشمندان و سیاستمداران را در سطوح مختلف اجتماعی و با گرایشهای متفاوت اندیشه‌ای در شرق و غرب به خود تخصیص داده است و تا امروز (و احتمالاً تا سالیانی دور پس از امروز) موضوع پژوهشهای متعدد و متنوعی بوده است که در قالب گزارشها، مقالات و کتابها به صورت عمومی و یا محدود عرضه گردیده و می‌شود.

از آن روی که ناگزیر تمامی این پژوهشها در چارچوب رویارویی مدنیت‌های شرق و غرب و به ویژه تمدن و فرهنگ اسلامی و اروپای مسیحی⁽⁵⁾ صورت می‌پذیرد قهرأ پژوهشگر وارد فضایی سنگین از ستیزه‌های متراکم دیرپا فی‌مابین شرق و غرب می‌شود که بی‌هیچ انقطاع تا به امروز

(۱) ولادیمیر باراسوویچ لوتسکی: تاریخ جدید کشورهای عربی، ترجمه رفیع رفیعی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1379، ص 335.

2. Lloyd George

3. Woodrow Wilson

(۴) استانفوردجی. شاول، همان، ج 2، صص 547 - 548. و رجوع شود به ولادیمیر باراسوویچ لوتسکی، همان، صص 335 - 336.

(۵) بدیهی است که مقصود از اسلام و مسیحیت بیشتر مفهوم تاریخی و تمدنی است تا دینی و مذهبی .

تداوم داشته و گویی تمایلی به تاریخی شدن به معنای تعلق به گذشته ندارد. و در اینجاست که این مسأله خود به خود به صورت جزء اصلی مساله‌ای کشار و مشهور موسوم به "مسأله شرق" می‌گردد. پاره‌ای به دنبال دیرینگی این ستیز تا سروده‌های هومر⁽¹⁾ شاعر یونان باستان پیش می‌روند و جالب آنکه گرانیگاه حوزه جغرافیایی آن نیز منطقه‌ای تعیین می‌گردد که در آن اسلامبول واقع است. "به‌طور کلی و از گذشته‌ای دور پیوند میان جهان خاور با جهان باختر چندان دوستانه نبوده و اصولاً ستیز میان فرهنگهای اروپایی و آسیایی عمری دراز داشته و در تاریخ باستان قابل ردیابی است و حتی یکی از نویسندگان دایرةالمعارف بریتانیا ریشه‌های "مسأله شرق" را در همان رشته ستیزها دیده است. یکی از تاریخگران می‌آورد که با نگاهی به نقشه آسیا و اروپا و "مطالعه در موقع و وضع جغرافیایی این دو قاره و در نظر گرفتن راه ارتباط آنها که همان تنگه‌های بسفر و داردانل و دریای سیاه و دریای اژه باشد" می‌توان ریشه "مسأله شرق" را در همان حوزه جغرافیایی دریافت. به نوشته وی آثار هومر شاعر یونانی نمایانگر "یک دست زد و خوردهای اقتصادی است که از قدیم الایام در حوالی تنگه‌ها و دریای اژه به وقوع پیوسته" و "مقصود اصلی از این مجادله‌ها شاید نجات غرب از بار تسلط شرق بوده است"⁽²⁾

بدیهی است که در چنین فضایی دستیابی به پاسخهایی نیالوده به پیشداوریهای فرهنگی و اعتقادی و یا فاقد بار سمت‌گیریهی سودجویانه سیاسی و اقتصادی دشوار می‌باشد. فضایی خصمانه که در آن گذشته از عملة استعمار⁽³⁾ و اندیشه‌فروشان

1. Homer

(۲) عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، صص 51 - 52.
(۳) مانند آلفونسو دو البوکوک که "پس از چیرگی برمالاکا [Malacca] واقع در شبه جزیره مالایا [Malaya] در سال 1511/1917 در یک سخنرانی برای سربازان خود گفت که بزرگترین خدمت خدایی که باید بجای آورد آن است که مسلمانان از این سرزمین بیرون افکنده شوند و آتش کیش محمدی برای همیشه در اینجا خاموش گردد. وی افزود که پس از خدمت به خدا باید پادشاه پرتغال را خدمت گزارد زیرا روشن است که اگر پرتغال بازرگانی مالاکا را از چنگ مسلمانان درآورد قاهره و مکه یک سره ویران خواهد شد. البوکوک نقشه‌هایی گسترده برای چیرگی بر سرزمینهای مسلمانان داشت و از نخستین خواستهای وی یورش بر جده و مکه بود. فعالیتهای او بر ضد مسلمانان چنان به دیده یکی از معاصرانش چشمگیر جلوه کرده بود که می‌نوشت: "محمد [پیامبر اسلام] در تنگنا قرار گرفته و دیگر نمی‌تواند گامی به پیش بردارد و به هر کجا که می‌خواهد برود؛ حقیقت آن است که محمد نابود خواهد شد و راهی جز این هم در پیش ندارد." (همان ماخذ، صص 59 - 60).

حرفه‌ای،^(۱) اندیشه‌گران محترمی مانند دیدرو،^(۲) دالامبر^(۳) و ولتر^(۴) نیز در داوریه‌های خود نسبت به فرهنگ و تمدن خودی و غیر، بی‌رسمیها نشان می‌دهند.

دالامبر، دیدرو و ولتر که از پرآوازه‌ترین اندیشه‌گران آزادیخواه اروپای عصر روشنگری به شمار می‌آیند جزو حامیان کاترین ملکه مستبد روسیه درمی‌آیند.^(۵) "مردان اهل قلم فرانسه کاترین را به دیده یک مستبد روشنفکر می‌نگریستند که برای تمدن وعده‌های بسیاری داشت. در نظر ولتر جنگ او علیه مصطفی سوم [سلطنت از 1171 تا 1187 هـ ق / 1757 تا 1774 م.]^(۶) جنگی بین منطق و تعصب، تمدن و عقب ماندگی بود."^(۷) و ملکه روسیه را برای کشتار و تبعید دهها هزار تاتار که جرمی جز دفاع از استقلال سرزمینشان در برابر یورش ارتش روسیه (برخلاف مفاد پیمان کوچک قینارجا میان روسیه و عثمانی که استقلال کریمه را به رسمیت شناخته بود) نداشتند،^(۸) شایسته ملامت نمی‌دانند.

ولتر در یکی از مکاتباتش به کاترین به تاریخ 23 ژانویه 1184 هـ ق / 1771 م. که آن را با شعری در مدح وی آغاز کرده، چنین می‌آورد:

"جهان، جشنها و شادمانیهای شما را می ستاید و فرانسویان به خاطر آن شادمانیها در شگفتی فرو رفته‌اند. من نیز آن شادمانیها را که زاییده پیروزیهای شما [در کارزار با ترکان] است ستایش می‌کنم... [پایان شعر] چنین شادمانی و جشنی با چنین نظم، شکوه و

(۱) مانند کیمون مستشرق فرانسوی که در کتاب "بائالوجیا الاسلام" می‌گوید: "دیانت محمدی همانند جذامی است که بین مردم شیوع داشته باشد، آن مرضی مسری است و شلی عام و جنون فراگیری است که انسان را به کسالت و خمول می‌کشاند... قبر محمد همانند عمود کهربائی است که شور و جنون می‌آفریند... در پایان می‌افزاید لازم است یک پنجم مسلمانان به نابودی کشیده شوند و بقیه را به اعمال شاقه محکوم و کعبه را ویران و قبر محمد و جسم او را در موزه لوور جادهند". نجاج عطاءالطائی، سیر اندیشه ملی‌گرایی، ترجمه عقیقی بخشایشی، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، 1369، صص 228 - 229.

(۲) Diderot، فیلسوف فرانسوی و از پدیدآورندگان دائرةالمعارف فرانسه (1784 - 1713 م.)

(۳) D'Alembert، نویسنده، فیلسوف و ریاضی دان فرانسوی و از پدیدآورندگان دائرةالمعارف فرانسه (1783 - 1717 م.)

(۴) Voltaire، فیلسوف و نویسنده شهیر فرانسه (1778، 1694 م.)

(۵) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، صص 96 - 97.

(۶) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۷) لرد کین راس، همان، صص 420.

(۸) رجوع شود به همان ماخذ، صص 419 - 420.

شرافتمندی همراه با نبوغ هرگز تا کنون در گمان کسی نگنجیده است... این یک حقیقت است که من همواره از خدای آفتاب خواسته‌ام که پرچم محمد [پیامبر اسلام] رابه دست آن ملکه بسپارد و پر مرغ دریایی را که [سلطان مصطفی] بر [گوشه] دستار بزرگش حمل می‌کند [به تو بخشد]."^(۱)

و در همین فضای پرستیزه است که اندیشمندان نامداری مانند مونتسکیو و هگل^(۲) در نظریات و داوریه‌های خود نسبت به غرب و شرق، پاره‌ای از واقعیتها را برجسته می‌نمایند و بر پاره‌ای دیگر چشم بر هم می‌نهند و دست به نوعی تقسیم‌بندی سپید و سیاه می‌زنند.

مونتسکیو در نظریه "خودکامگی شرقی" " در حالی که مذهب مسیح را نسبت به خودکامگی بیگانه می‌شمارد، شیوه‌های حکومتی مسلمانان را لزوماً با بی رحمی و آدم کشی همراه می‌داند"^(۳) وی حتی بی توجه به انگیزه‌های دنیوی اروپائیان در جنگهای صلیبی و وحشیگریهای ایشان "خواست مسیحیان را در آن جنگها تنها" دستیابی بر وجود حاضر و حتمی پروردگار" توصیف کرده است."^(۴) و هگل " به رغم اندیشه‌های ژرف و بلند فلسفی خود، درباره اسلام و اسلامیان دچار پندارگرایی شده و بگانه سخن به بورژوازی غرب "مژده" داد که "روزگاران درازی است که اسلام از پهنه تاریخ از دیدگاه کلی رخت بر بسته و در کنج عزلت به آرامش گونه خاورزمینی پناه آورده است."^(۵)

در این فضا، مسلمانان آن قدر عجیب و غریب و غیر عادی معرفی می‌شوند که گویی با اروپاییان هم نوع نبوده و از سیاره‌ای دیگر به زمین آمده‌اند،^(۶) " یک اروپایی که در میان مسلمانان نزیسته نمی‌تواند بپندارد که چگونه مسلمانان در سنجش با اروپائیان به شیوه‌ای دیگر می‌بینند، به شیوه‌ای دیگر می‌پندارند، به شیوه‌ای دگر واکنش نشان می‌دهند و به شیوه‌ای دگر

(۱) عبدالهادی حائری، همان، صص 99.

(۲) Hegel، فیلسوف شهیر آلمانی (1831 - 1770 م.)

(۳) عبدالهادی حائری، همان، صص 106.

(۴) همان ماخذ، صص 119.

(۵) همان ماخذ، صص 118.

(۶) "در دایرةالمعارف 30 جلدی بریتانیا، چاپ 1977 (1356 خورشیدی) می‌خوانیم که جامعه آسیایی دارای صفات و رفتاری هستند که یک صد و هشتاد درجه با صفات و رفتار جامعه‌های باختری تفاوت دارد." همان ماخذ، صص 110 - 111.

اعتراض می‌کنند.⁽¹⁾ و در این فضاست که عقب افتادن عثمانی، جهان اسلام، و شرق در سده‌های اخیر، عقب افتادگی نهادینه و نه عارضی و برآمده از سرشت عقب مانده ایشان معرفی می‌شود؛ زیرا که "انسان خاورزمینی خرد ستیز، فاسد، کودک منش و "متفاوت" می‌باشد."⁽²⁾ و تقصیر آن متوجه دین⁽³⁾ و نژاد ایشان می‌گردد. پژوهشگرانی مانند همیلتون گیپ⁽⁴⁾ و "شمار دیگری از خاورشناسان برآنند که آنچه غرب را با پیشرفت همراه کرد، دانش و کارشناسی آن نبود، بلکه فلسفه و بنیاد عقلی و فکری غرب بود که آن را به کشفیات و نوآوریهای فنی راهبری کرد. گیپ نیز بدان باور است که علت واپس‌گرایی عثمانی در سده [18/12ه.ق] ⁽⁵⁾ آن بوده است که کارهای بنیادی اساسی از دست مسیحیان ترک گرفته شد و به ترکان مسلمان واگذار گردید. این درست بدین معنی است که اصولاً بشری که نامش مسلمان است توانایی و استعداد پیشرفت ندارد."⁽⁶⁾

و در همین فضاست که معرفتی محرف زاینده واژگون جلوه دادن تاریخ سرهم می‌آید که مانع از شناختی عالمانه و غرض نیالوده شرق و غرب به خود و به یکدیگر می‌گردد. "اندیشه گران و سخنگویان تمدن بورژوازی غرب در کارزار خود بر ضد جهان آن سوی مرزهای اروپا در راه واژگون ساختن تاریخ گامهایی بس دراز برداشتند و برنامه‌هایی بس ژرف و گسترده اجرا کردند تا جایی که افکار عمومی همه جهانیان از جمله خود مردم جهان واپس مانده راه گمراهی سپرد و این واژگون‌سازی تاریخ و گمراهی زاینده آن برغم هشدارهایی که از سوی آگاهان جهان چهره بسته و می‌بندد، همچنان ادامه داشته و دارد. طلایه داران عصر روشنگری در گفته‌ها و نوشته‌های خود به ناروا و دروغ به جهانیان باوراندند که جهان آن سوی مرزهای اروپا از مردمی وحشی تشکیل یافته و تنها اروپاست که در بردارنده بالاترین تمدنهاست و همان است که

(۱) توصیف هنری مارتین (Henry Martyn) کشیش انگلیسی که در سالهای 27 - 1226 هـ.ق / 1811 - 12 م. در ایران به سر می‌برده است. همان ماخذ، ص 110.

(۲) عبدالهادی حائری، همان، ص 111.

(۳) رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 374.

4. Hamilton A.R.Gibb

(۵) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۶) عبدالهادی حائری، امپراطوری عثمانی و دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص 20.

شایستگی دارد بر همه ارزشهای فرهنگی جهان چیره گردد."⁽¹⁾

البته این نوشتار بر آن نیست که هر آنچه اندیشمندانی از این دست راجع به شرق، جهان اسلام و یا امپراطوری عثمانی ابراز داشته‌اند یکسره عاری از حقایق بوده است، لیکن مسلم آن است که عرضه‌گر حقیقت نمی‌باشد. و این اشارت نیز ضرورت دارد که بوده‌اند پاره‌ای از اندیشمندان غرب که بیرون از این فضای سنگین پرستیزه، اندیشیده‌اند و در داوری انصاف ورزیده‌اند.⁽²⁾

به هر رو چنانچه عدالت و اعتدال مرعی شود، می‌بایست پذیرفت که چنانچه تمدنهای بشری در مسیر تاریخ وامدار یکدیگر نمی‌گردیدند، مجموعه تمدن بشری، ابتدایی و بی‌بضاعت باقی می‌ماند.

کندوکاوی در خور، در جستجوی سرچشمه‌های عقب ماندن شرق، و به ویژه جهان اسلام از غرب، از حوزه این پژوهش بیرون است و در اینجا فقط به اشاراتی شتابناک و مرتبط با موضوع نوشتار بسنده می‌گردد. برنارد لوئیس⁽³⁾ ترک شناس برجسته، تقصیرکار شمردن دین و یا نژاد عثمانیان را در عقب افتادن ایشان از غرب نمی‌پذیرد لیکن به خصیصه‌هایی از تمدن اسلامی اشاره می‌دارد که احتمال دارد بر عقب افتادگی امپراطوری عثمانی به عنوان مهمترین وارث آن مؤثر بوده است: "عده‌یی علل این عقب ماندگی را در اسلام یا در نژاد ترک جستجو کرده‌اند که با در نظر گرفتن دستاوردهای قبلی این دو، توجیحات قابل قبولی نیستند. ولی به هر حال ممکن است قسمتی از علت فقدان سرعت انتقال را ادراک عثمانی و یا شاید حتی زوال عثمانی را ناشی از بعضی روشهای فکری دانست که عثمانیها از تمدن کلاسیک اسلامی به ارث برده‌اند - تمدنی که خود، خلیفه و تجدید حیات کننده حیات آن شدند. تمدن کلاسیک اسلامی چون دیگر تمدنهای قبل و بعد از آن و از جمله تمدن خود ما [تمدن غرب]⁽⁴⁾ عمیقاً معتقد به برتری و کفایت خود بودند.... برای مسلمانان دوران کلاسیک، اروپای فرهنگی ظلمتی کامل از توحش و بی‌اعتقادی بود که برای جهان روشن، از آفتاب اسلام نه چیزی برای آموختن داشت و نه چندان

(۱) عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بووازی غرب، صص 102-103.

(۲) برای نمونه می‌توان به آثار ویل دورانت، برتراند راسل، جرج سارتن، پیروسو، وات، مونتگمری و.... اشاره کرد.

3. Bernard Lewis

(۴) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

چیزی برای ترسیدن. این نظریه هر چند که در اواخر قرون وسطی از گردونه تاریخ خارج شده بود، از طریق مسلمانان قرون وسطایی به جانشینان عثمانی‌شان انتقال یافت و توسط پیروزیهای خردکننده ارتش عثمانی بر مخالفین اروپایی‌شان تقویت شد.....

در زیر نقاب عظمت نظامی امپراطوری عثمانی که هنوز تحمیل‌گرایانه بود، ملل اسلامی این پندار راحتی‌بخش ولی خطرناک را حفظ کردند که تمدنشان نسبت به تمام تمدنهای دیگر از برتری بی‌اندازه و غیرقابل‌تغییری برخوردار است؛ پنداری که به تدریج در اثر شکستهای نظامی پی در پی و تحقیرآمیز تکان خورد.⁽¹⁾ لرد کین راس با عباراتی دیگر که گویی نامتأثر از نظریه تقصیرکار شمردن دین و نژاد عثمانیان در عقب افتادن از غرب نیست تأکید می‌ورزد: "ترکهای عثمانی که به مخاطراتی که در آینده در انتظارشان بود، بی‌توجه بودند، با راحتی تسلیم قضا و قدر شدند که با خلقیاتشان سازگاری داشت.... در سر تا سر تشکیلات حکومتی روحیه تن دادن به قضا و قدر حکمفرما بود. کوردلی آشکاری به کمبودها، یا حداقل عدم تمایل سرسختانه‌ای به رویارویی با وجود آنها در کلیه سطوح رسوخ کرده بود. این روحیه ریشه در عادت سنتی اعتقاد به خطاناپذیری نهادهای عثمانی و با نادیده گرفتن تجربیات گذشته، در پستی نهادهای کافر داشت".⁽²⁾ بر این اساس امپراطوری عثمانی با خودبینی و ناچیز انگاشتن اروپای مسیحی، از تحولات غرب و پیشی جستن آن غافل ماند و در حالی که اروپا از دوران نوزایی (رنسانس)⁽³⁾ و اصلاحات مذهبی (رفورماسیون)⁽⁴⁾ به عصر انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب صنعتی وارد می‌شد، عثمانی در رکود و رخوتی بی‌اندازه و بیجا فرو رفته بود. "عثمانیان به آشنایی و شناخت پیرامون دانشها و یافته‌های دیگران چندان گرایش نشان نمی‌دادند که بدانچه خود داشتند و در راهی که خود گام برمی‌داشتند سخت دچار خودبینی و گردن‌فرازی شدند. از همین روی بود که امپراطوری عثمانی جنبش‌های رنسانس و رفورماسیون اروپا و علل پیدایش آن را از حوزه پژوهش کنجکاوی خویش دورنگاهداشت و راه خویش را که پایانی بس سوگمندانه به همراه داشت همچنان پی گرفت".⁽⁵⁾

(۱) برنارد لوئیس، همان، صص 44 - 45. عبدالهادی حائری نیز در این زمینه کمابیش در عباراتی مشابه عقیده‌ای همانند آنچه از برنارد لوئیس نقل شد ابراز می‌دارد (رجوع شود به عبدالهادی حائری، امپراطوری عثمانی و دورویه تمدن بورژوازی غرب، صص 4 - 5.
(۲) لرد کین راس، همان، صص 403 - 404.

3. Renaissance
4. Reformation

(۵) عبدالهادی، همان، ص 7.

وضعیت امپراطوری عثمانی و اروپا را می‌توان به تمثیل مسابقه دوی خرگوش و لاک پشت مانند کرد. خرگوش به دلیل بازیگوشی ناشی از خودبینی و سبک شمردن لاک پشت، نهایتاً بازنده شد. جا ماندن امپراطوری عثمانی از غرب از کجا آغاز شد؟ مسلم آن است که عثمانیان در دوران اوج‌گیری همانند عصر بلند انحطاط در رخوت و رکود به‌سرنمی برده و نسبت به دست آوردهای اروپا - که هر چند در آن دوران گران سنگی ادوار بعدی را نیافته بود - بی‌اعتنا نبودند. عبدالحق عدنان ادیوار⁽¹⁾ راجع به سلطان محمد دوم که برجسته‌ترین فرمانروای عثمانی در عصر اوج‌گیری امپراطوری است چنین می‌گوید:

"کنجکاوی آن پادشاه جوان که پژوهشی پیرامون الهیات کیش ترسایان را نیز در برمی‌گرفت سبب شد که وی در دیده جهان مسیحیگری باختر زمین گهگاه به عنوان یک مرد دلباخته کیش مسیحی جلوه کند،⁽²⁾ ولی آنچه [سلطان] محمد واقعاً می‌خواست این بود که پژوهشی [ژرف و گسترده] بر پایه سنجش میان این دو مذهب بزرگ [اسلام و مسیحیگری] و بر بنیاد مسائل فلسفی و ماوراء الطبیعه چهره بندد تا از آن رهگذر تفاوت میان وحی و خرد به دست آید. در روزگار پادشاهی او فلسفه مدرسی (Scholastic Philosophy) و دانش یونانی به شیوه فزاینده و سخت مورد پژوهش قرار می‌گرفت.

گردهمایی‌هایی تشکیل می‌شد که بزرگترین دانشمندان داخلی و خارجی بدان خوانده می‌شدند و مسائل مربوط به فلسفه و ماوراء الطبیعه را مورد بحث قرار می‌دادند. [لیکن این گونه گردهماییها] بارها چهره می‌بست و گهگاه روزها به درازا می‌کشید. به یک سخن، این مرد خاور و باختر می‌کوشید تا یک پیوند فعل و انفعالی و تأثیر و تأثر میان فرهنگ اسلام و غرب پدید آورد و پاکدلانه تلاش می‌کرد تا اندیشه‌های استوار بر پایه نقد و استدلال را جایگزین اندیشه‌های جزمی سازد".⁽³⁾

1. Adivar

(۲) "در اثر تحقیقاتی که از سوی سلطان محمد فاتح درباره دین مسیح به عمل می‌آمد گویا پاپ پی دوم نامه بلند بالایی به فاتح می‌نویسد و طی این نامه به او پیشنهاد می‌کند که در صورت پذیرفتن مسیحیت به امپراطوری تمام شرق و بیژانس منصوب خواهد شد. درنامه این نکته نیز اضافه شده بود که برای غسل تعمید چند قطره آب نیز بسنده خواهد بود". اوزون چارشی لی، همان، ج 2، ص 159. و رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 119.

(۳) عبدالهادی حائری، همان، صص 6 - 7.

امپراطوری عثمانی و دیگر اجزاء جهان اسلام تا قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) در موضعی برتر نسبت به اروپا قرار داشت و "درست در همان آغاز درازدستی اروپا بر سرزمینهای دوردست جهان سه امپراطوری نیرومند در جهان اسلام شکل گرفت: امپراطوری عثمانی، امپراطوری صفوی و امپراطوری مغول هند. در آن هنگام جمعیت مسلمانان کمتر از یک پنجم جمعیت جهان را تشکیل می‌داد ولی از دیدگاه گسترده‌گی جغرافیایی و سوق الجیشی که از مراکش تا فیلیپین را فراگرفته بود از اهمیتی کم برخوردار نبود. در حقیقت، مسلمانان بخش عمده‌ای از بشریت شهرنشین را در بر می‌گرفتند. از دیدگاه هاجسن،⁽¹⁾ تاریخگر آمریکایی، در آن روزگار بود که برای نخستین بار تاریخ اسلام به شیوه‌ای تنگاتنگ با تاریخ جهان همسان، جانشینی و یکی گردید و در همان روزگار بود که جهان اسلام در مجموع از یک پیوند و پیوستگی ویژه‌ای برخوردار شد و آن پیوند و پیوستگی، اسلام را در چنان اوج قدرت سیاسی قرار می‌داد که از روزگار عباسیان به بعد پیشینه‌ای نداشت. از این روی این مسلمانان بودند که به شیوه‌ای عمده در سرزمینهای اسلامی و در بازارهای جهانی دخالت داشتند و در مسئله مبادله و حمل کالاهای مورد نیاز اروپا نقشی بنیادی بازی می‌کردند. چون اروپا بایسته می‌دانست که این موانع را از سر راه بردارد، خودبه‌خود وارد شد تا کارزار و دشمنی دیرینه خود را با اسلام به شیوه مورد نیاز زمان پی گیرد".⁽²⁾ اروپا که پس از دوران نوزایی "به علت دستیابی بر دانش و کارشناسی بر جهان اسلام و بر همه جهان برتری یافت"،⁽³⁾ در ابتدا پیش افتادگی از امپراطوری عثمانی نسبی بود⁽⁴⁾ و حتی در سده 11 هجری/17 میلادی "سخن گفتن از برتری غرب نمی‌توانست مصداقی داشته باشد".⁽⁵⁾ دوغان آوجی اوغلو پژوهشگر ترک "بر آن است که امپراطوری عثمانی که بین غرب و شرق حکم پلی را داشت، در سده 16 [میلادی/10 هجری]⁽⁶⁾ به مانند جوامع غربی در حال گام برداری در راه تمدنی پیشرفته‌تر، به سوی سرمایه داری صنعتی بود. اگر یک رشته موانع که از آنها می‌توان به عنوان موانع بیرونی یاد کرد، پیش

1.Hodgson

(۲) عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، صص 58 - 59.

(۳) همان ماخذ، صص 113.

(۴) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، صص 34.

(۵) رحیم رئیس نیا، همان، ج 1، صص 7.

(۶) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

نمی‌آمد، این کشور می‌توانست به یک کشور صنعتی پیشرفته تبدیل شود و در آن صورت امروز دیگر روشنفکران ما حسرت عقده آفرین غربی شدن را در دل نداشتند".⁽¹⁾ اگرچه بیرونی شمردن تمامی موانع پیشرفت عثمانی را به سختی می‌توان پذیرفت لیکن در اینکه مداخله جویبهای بیگانه در جهان اسلام - که غرب در عصر جدید گرفتار آن نبود - بر مسیر تطور این جهان تأثیراتی تعیین کننده و ویرانگر گذارد، تردیدی نمی‌توان داشت. هر چند که شاید به درستی نتوان گفت که در این صورت چه پیش می‌آمد. رودنسون⁽²⁾ در این باره چنین می‌گوید: "با وضع کنونی دانش ما، نمی‌توان ثابت کرد که اگر فتوحات استعماری هیچ گاه رخ نداده بود، جوامع مسلمان یک صورت بندی سرمایه داری از نوع اروپایی - آمریکایی به وجود می‌آوردند. همچنین نمی‌توان ثابت کرد که این جوامع از به وجود آوردن چنین صورت بندی عاجز بودند. به عکس به نظر می‌رسد که همه چیز به وجود ساختارهای اساسی در این جوامع اشاره می‌کند که اگر برخی پیشرفته‌ها رخ می‌داد، می‌توانست در شرایط مشخص به چیزی شبیه این منتهی شود".⁽³⁾

پیشی جستن اروپا بر جهان اسلام، سالیانی دراز پیش از آن که در میادین نبرد بر عثمانیان مشهود گردد، در اکتشافات جغرافیایی که بی‌بهره از انگیزه‌های اسلام ستیزانه نبود،⁽⁴⁾ به تدریج بروز می‌نمود و این بروز همان‌گونه که در صفحات آینده خواهیم دید از دیده پاره‌ای اندیشمندان هوشیار عثمانی دور نماند. "در قرن دهم هجری (16 میلادی) اکتشافات بزرگ جغرافیایی، دریانوردی در اقیانوسهای بزرگ و تأسیس امپراطوریهای استعماری اروپایی سرنوشت تاریخ را دگرگون کرد. قدرتهای اروپایی که تا آن روز تحت الشعاع اسلام قرار گرفته بودند حصار اسلامی را درهم شکسته و چیرگی آغاز کردند".⁽⁵⁾ برنارد لوئیس اکتشافات جغرافیایی اروپائیان را به مثابه ضربه‌ای بسیار محکم بر امپراطوری عثمانی می‌داند؛ "ضربه‌یی

(۱) همان ماخذ، صص 7 - 8.

2.Rodinson

(۳) همان ماخذ، صص 8.

(۴) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، صص 55 - 61.

(۵) شفیق غربال، عقاید و نهضتها در تاریخ اسلام، "اسلام صراط مستقیم"، مورگان، کنث، ترجمه امین بحرالعلمی و رضائی مجتهدی نوری، کتاب فروشی حاج محمد باقر کتابچی حقیقت، تبریز، 1342، صص 94.

چنان کاری که انتظار آن نمی‌رفت"⁽¹⁾ و این ضربه بیش از هر چیز بر اقتصاد امپراطوری تأثیر گذارده و بنیانهای آن را درهم شکست.⁽²⁾ و در نهایت که عثمانی و دیگر اجزاء جهان اسلام در روزگاری به خود آمده و جداً در صدد برآمدند از پیشرفتهای علمی غرب بهره‌مند شوند و عقب افتادگیهای خود را جبران کنند، مدت‌ها از شکل‌گیری پدیده‌ای به نام "استعمار غرب" می‌گذشت و این پدیده به جهان اسلام و شرق جز به چشم بهره‌جویی نمی‌نگریست و رویه‌ای جز زورمداری نمی‌شناخت:

"جهان غرب دگرگون‌یها یافت و جنبشهای بزرگ علمی، فکری، فرهنگی و مذهبی رنسانس و رفورماسیون را آزمود و رفته رفته تمدن بورژوازی غرب با دو رویه ویژه شکل گرفت: رویه دانش و کارشناسی و رویه استعمار. در پایان سده 18 تمدن دورویه‌ی بورژوازی غرب تا آنجا گسترش یافت و نیرو گرفت که سراسر جهان را ناگزیر از رویارویی با خویش ساخت. بدین معنی که جهانیان به دانش و کارشناسی غرب نیازی گریزناپذیر یافتند، و در همان حال رویه استعماری غرب همه جهان واپس مانده را سخت مورد تهدید قرار داد. امپراطوری عثمانی به حکم ویژگیهایی که داشت بیش از هر کشور اسلامی و غیراسلامی دیگر ناگزیر از رویارویی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب بود."⁽³⁾ در این میان تقصیرکار شمردن ترکان عثمانی در عقب ماندن عربها و ایرانیان از غرب، که از سوی برخی طرح گردیده نکته‌ای است در خور نگرش.

به نظر می‌آید این ادعا بیش از آنکه پشتوانه‌ای علمی داشته باشد، انگیزه فراقکنی تقصیر را دارد. در این دعوی، عثمانی از آن جهت در جاماندن ایران از غرب مقصر شناخته شده که مانع دسترسی ایرانیان به پیشرفت علمی اروپا بوده است. فتحعلی خان نایب احمد خان والی آذربایجان که مهماندار ژوبر⁽⁴⁾ سفیر اعزامی ناپلئون در دربار فتحعلی شاه قاجار در سال 1221هـ/ 1806 م. در تبریز بود، به مهمان فرانسوی خود چنین شکایت می‌کند: ".... چرا ما باید فرسنگها از شما دور باشیم؟ و آنگاه مللی که دشمن انسانیت و هم دشمن دین ما

هستند، موانع و مشکلات عظیمی در راه ارتباط ما پدید آوردند؟ اگر آنان نبودند و این کردها و اعراب و ترکمانان شکاک و بدخو و وحشی که سراسر مملکت روم را فرا گرفته‌اند وجود نداشتند، کاروانیان ما می‌توانستند به سهولت منسوجات کارگاههای خود، مرواریدهای خلیج فارس و نفایس و خزاین هندوستان را به اقصی نقاط اروپا و کرانه‌های اقیانوس اطلس که به دست اروپائیان افتاده است، برده در عوض، مصنوعات و قسمتی از معلومات آنان را به رسم سوغات و ارمغان به کشور خویش بازآوریم."⁽¹⁾

فریدون آدمیت با عباراتی که خالی از تعصب نیست، امپراطوری عثمانی را در زمره علل عقب ماندگی ایران - عامل بسیار مهم - می‌شمارد: "خاصه استقرار ترکان در شبه جزیره آسیای صغیر، عامل بسیار مهمی بود که چون دیوار چین بین ایران و دنیای غرب که بساط دانش و حکمت و فن جدید در آنجا گسترده بود، حائل گشت. در واقع مجرای تنفس ایران را بست و میان ما و جهان علم و هنر نو عایق شد. حقیقت اینکه تسلط ترکان بر آسیای صغیر از سانحه‌های عظیم تاریخ مدنیت شرق و غرب است. در سایه شمشیر تا قلب اروپا پیش رفتند، و چند قرن با خون‌ریزی فرمان روائی کردند؛ اما هیچ بهره‌ای از علم و حکمت اروپا نبردند، و حتی از تحولات فکری و اجتماعی بزرگی مانند رنسانس و اصلاح دین و انقلاب صنعتی و عصر روشنائی خبردار نگشتند. سرسختی این قوم در دانش ناپذیری از شگفتیهای تاریخ فرهنگ بشر است."⁽²⁾

یکی دیگر از پژوهشگران معاصر نیز همانند وی در این باره چنین می‌گوید:

".... در غرب شب تاریک قرون وسطی داشت از برابر سپاه سپیده دم رنسانس می‌گریخت و در حالی که ریشه‌های تمدن در دوره اخیر تاریخی خود از غرب جوانه می‌زد و می‌بالید، ما در طول چندین قرن دوران رکود و رخوت فکری و اجتماعی انحطاط‌آمیزی را می‌گذرانیدیم و از پیشرفتهای مادی و تاریخی و علمی جدید غرب و کر و فر آن بی‌خبر بودیم. حکومت عثمانی که با ایران ستیز و کشمکش و اختلاف داشت دیوار چین و حجاب حاجزی بین ما و تحولات تازه مغرب زمین شده بود."⁽³⁾

(1) برنارد لوئیس، همان، ص 37.

(2) رجوع شود به همان ماخذ، صص 35 - 40. و استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، صص 298 - 301.

(3) عبدالهادی حائری: امپراطوری عثمانی و دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص 3.

(4) پیر - آمده امیلین - پروب ژوبر (e Emiline - Prope Jaubert|d\Pierre - Am)، متوفای سال 1262 هـ/ق/

1847 م. مستشرق و رجل سیاسی فرانسوی.

(1) پ. آمده ژوبر: همان، ص 203.

(2) فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، صص 159 - 160.

(3) مقصود فراستخواه، سرآغاز نوآندیشی معاصر (دینی و غیر دینی)، ج 3، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1377، ص 32.

پاره‌ای از پژوهشگران اروپایی و عرب نیز عثمانی را به دو دلیل در عقب افتادگی جهان عرب از غرب مسئول دانسته‌اند: یکی محروم ساختن ولایت عربی از دانشمندان بارز و هنرمندان و صنعتگران ماهرش، با کوچاندن ایشان توسط سلطان سلیم اول به مصر در سال 923 هـ/ق/ 1517 م.⁽¹⁾ و دیگری و مهم‌تر از دلیل اول، انزوایی است که عثمانی بر جهان عرب تحمیل نموده و آن را از غرب معزول داشت.⁽²⁾ تلاش این دست از پژوهشگران عرب که غالباً دارای تمایلات پان عربیسم می‌باشند "بیشتر این بوده است تا تمام معایب و کمبودهای جوامع خود را ناشی از حکومت سوء اربابان سقوط کرده قبلی خود معرفی کند و عدم کفایت دولت عثمانی را به هنگام انقراض تا حد محکوم کردن کل تمدن عثمانی تعمیم⁽³⁾ دهد." ⁽⁴⁾ و بدین ترتیب "سلطان عثمانی که زمانی اکثریت قابل ملاحظه‌ای از رعایای عرب و غیر عرب او وی را به عنوان حاکم مشروع و مسلمان دولت جهانی اسلام می‌شناختند، اکنون استعمارگر بیگانه شناخته می‌شد و حکومت عثمانیان و در واقع دیگر سلسله‌های ترک قبل از آنها نیز با عنوان سلطه ترکها بر اعراب توصیف و محکوم می‌شد و بدین سان آنها شوم و نامطلوب به حساب می‌آمدند. در همان زمان در اسطوره‌شناسی جدید، چنین سلطه‌ای مسئول تمام خطاهای موجود در جهان عرب طی هزار سال گذشته به حساب می‌آمد."⁽⁵⁾

قطع نظر از میزان اعتبار تاریخی و علمی این دست دعاوی، بنابراین می‌بایست کشوری مانند مراکش که همسایه دیوار به دیوار اروپای غربی بوده است و جز فترتهایی بسیار کوتاه هیچ‌گاه تحت نفوذ امپراطوری عثمانی درنیامد و دانشمندان، صنعتگران و هنرمندان آن به خارج کوچ داده نشدند، شریک پیشرفتهای علمی غرب می‌شد؛ در صورتی که چنین نشد. زیرا که دانش و کارشناسی غرب محصول مجموعه‌ای از فرایندهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بود و حتی تمامی کشورهای اروپایی نیز به دلیل نابرخورداری از شرایطی یکسان، به یک اندازه از آن بهره‌نجانستند و از این گذشته روشن است که غرب نه تنها قصد پیش‌کش نمودن پیشرفتهای علمی خود را به شرق نداشت، بلکه آن را در خدمت دراز دستی به شرق درآورد.

(۱) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 2، صص 690 - 691 و اسماعیل احمد یاقی، همان، ص 210.

(۲) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 2، ص 696 و اسماعیل احمد یاقی، همان جا.

(۳) در متن اصلی، تعلیم به جای تعمیم آمده که می‌بایست اشتباه چاپی باشد.

(۴) برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، صص 28 - 29.

(۵) برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، ص 190.

در این دعاوی، مناسبات گسترده آق قویونلوها و به ویژه صفویه با اروپا به هیچ گرفته می‌شود و گویی فراموش می‌گردد که اندکی پیش از تأسیس دولت صفوی، عثمانی انحصار راه داری میان شرق و غرب را از دست داده، و آمد و شد اروپائیان به ایران و به ندرت ایرانیان به اروپا معمول بوده است، و لیکن ایران نه به دلیل "دیوار چین عثمانی" بلکه بنا بر دلایل متعدد دیگری توجه بایسته‌ای به دانش و فن آوری غرب نکرد و پیش افتادن غرب نیز تقریباً تا عصر قاجار بر ایرانیان مغفول ماند.⁽¹⁾

و همچنین در این دعاوی به بازگشت علما، صنعتگران و هنرمندان عرب به موطنشان پس از حدود سه سال از مهاجرت اجباری به استانبول توجه نمی‌گردد.⁽²⁾ و موانع دینی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی⁽³⁾ که علیرغم پاره‌ای تلاشهای جدی سلاطین عثمانی در گسترش مناسبات تجاری فیما بین،⁽⁴⁾ از رویکرد جهان عرب به اروپا جلوگیری می‌کرد و حضور گسترده نمایندگان سیاسی، تجاری و مذهبی اروپایی در سرزمینهای عربی، به ویژه در دوران انحطاط امپراطوری عثمانی⁽⁵⁾ نادیده گرفته می‌شود. و در نهایت، این دعاوی همان‌گونه که اشاره شد جز فرافکنی تقصیرات نمی‌باشد.

3 - 2 - اصلاحات

روند انحطاط امپراطوری عثمانی پیش از آنکه شتاب بگیرد و قدرتهای اروپایی متوجه آن

(۱) در بسیاری از پژوهشهای معاصر به کند و کاو این دلایل پرداخته شده است، که از آن میان می‌توان به کتاب ارزشمند نخستین رویاروییهای اندیشمندان ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، اثر مرحوم استاد عبدالهادی حائری و ما چگونه ما شدیم ریشه‌یابی علل عقب ماندگی در ایران (صادق زیبا کلام، ما چگونه ما شدیم، ریشه‌یابی علل عقب ماندگی در ایران، چ 9، انتشارات روزنه، تهران، 1378)، اشاره کرد.

(۲) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 2، صص 691 - 696 و احمد یاقی، همان جا.

(۳) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 2، صص 722 - 728.

(۴) مانند معاهده سلطان سلیمان قانونی و فرانسوای اول پادشاه فرانسه، در سال 935 هـ/ق/ 1528 م. و در سال 942 هـ/ق/ 1535 م. در تمامی این معاهدات و مانند آن تسهیلات ویژه‌ای برای آمد و شد اتباع دو طرف - که بالطبع شامل عربها نیز می‌شد - به کشورهای یکدیگر دیده شده بود، ولیکن مسلمانان و از جمله عربها، برخلاف اروپائیان تمایلی به بهره برداری از این تسهیلات جهت سفر به اروپا نداشتند، (رجوع شود به همان ماخذ، صص 700 - 714).

(۵) رجوع شود به همان ماخذ، صص 720 - 722.

شوند،⁽¹⁾ توجه پاره‌ای از نخبگان این امپراطوری مانند مصطفی قوچی بیگ که پیش از این بدان اشاره شد را به خود جلب نمود. علت یابیهایی صورت گرفت، هشدارها و چاره‌جوییهایی برای پیشگیری، توقف و معالجه آن طرح گردید و به تدریج تلاشهای اصلاح طلبانه آغاز شد. گوشزد کمال پاشا زاده فقیه، مورخ و شاعر مشهور عصر یاووز سلیم و سلیمان قانونی (متوفی 941 هـ/ق / 4 - 1533 م.) به سلیم اول مبنی بر لزوم تقویت نیروی دریایی امپراطوری: "سلطان من، شما در شهری زندگی می‌کنید که روزی رسان آن دریاست. اگر دریا امن نباشد، هیچ کشتی‌ای نخواهد آمد و اگر کشتی نیاید استانبول از بین خواهد رفت."⁽²⁾ و تکرار آن از سوی لطفی پاشا صدراعظم (متوفی 970 هـ/ق / 1562 م.) به سلیمان قانونی: "در زمان سلاطین گذشته، تعداد زیادی سلطان بر زمین حاکم بودند ولی معدودی بر دریا تسلط داشتند. در جنگهای دریایی، کفار از ما جلوترند و ما باید از آنها پیشی بگیریم."⁽³⁾ در دوران اوج اقتدار امپراطوری عثمانی از قدیمی‌ترین هشدارهای پیشگیری کننده نخبگان هشیار دولت عثمانی به شمار می‌آید.

علیرغم بی‌اعتنایی عمومی دولت عثمانی نسبت به غالب تحولات اروپا در قرون ده و یازده هجری (شانزده و هفده میلادی) پاره‌ای هشدارها و پیشنهادهای طرح شده در این دوران، گویای نگرانیهایی است که در میان بخشی از اندیشمندان امپراطوری راجع به این تحولات و تأثیرات آن بر جهان اسلام پدید آمده بود. "در حدود سال 1580 م. [988 هـ.ق. نگارنده] یک جغرافی دان عثمانی در رساله‌ای که درباره جهان نو برای سلطان مراد سوم [982 - 1003 هـ/ق / 1574 - 1595 م] نوشته بود، نسبت به خطراتی که سرزمینهای اسلامی و تجارت مسلمانان را از جهت استقرار اروپائیان در بنادر آمریکا، هند و خلیج فارس تهدید می‌کرد هشدار داد. او پیشنهاد کرد که سلطان کانالی در باریکه‌ی سوئز حفر کند و ناوگانی برای به دست آوردن بنادر هندوستان و عقب راندن کفار اعزام دارد."⁽⁴⁾

(1) روند انحطاط امپراطوری عثمانی "فرایندی تدریجی بود بدین معنا که نطفه‌های زوال از چندین قرن پیش بسته شده بود، اما قدرت اساسی نظام و به ویژه زیرساخت درونی جامعه خاورمیانه‌ای مانع از اهمیت یافتن این انحراف داخلی شده بود و طی سالیان دراز، اروپا نتوانست روند این انحطاط را بازشناسد یا از آن به سود خود بهره گیرد". استنفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 293.

(2) برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ص 33، زیرنویس. و عبدالهادی حائری، امپراطوری عثمانی و دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص 8.

(3) همان ماخدها، همان جا.

(4) برنارد لوئیس، همان، ص 36.

رشد فساد و تباهی در امپراطوری عثمانی، ویسی شاعر عثمانی را در حدود سال 1017 هـ/ق / 1608 م. به انتقاد از نابسامانیها و واماندگیهای موجود واداشت.⁽¹⁾ وی که مرتبه قاضی عسگری⁽²⁾ داشت در هجوناامه‌ای موسوم به "وقعه نامه" بی‌پرده به انتقاد از انحطاط دستگاههای دولتی می‌پردازد.⁽³⁾

در سال 1034 هـ/ق / 1625 م. یکی دیگر از اندیشمندان عثمانی به نام عمر طالب خطر پیشرفت اکتشافات جغرافیایی اروپائیان و تبعات نامطلوب آن بر سرزمینهای اسلامی را به صورتی جدی‌تر بیان می‌دارد:

"حالا اروپاییان تمام دنیا را شناسایی کرده‌اند، کشتیهای خود را به همه نقاط می‌فرستند و بنادر مهمی را تصاحب می‌کنند. قبلاً مال التجاره هندوستان و چین به سوئز می‌آمد و توسط مسلمانان در تمام دنیا پخش می‌شد؛ ولی حالا این اموال توسط کشتی‌های پرتغالی، هلندی یا انگلیسی به فرنگستان می‌رود و از آنجا در تمام دنیا توزیع می‌شود. آنچه را که خود احتیاج ندارند به استانبول و سایر سرزمینهای اسلامی آورده و به پنج برابر قیمت می‌فروشند و پول زیادی به دست می‌آورند. بدین علت است که طلا و نقره در سرزمینهای اسلام کمیاب است. امپراطوری عثمانی باید سواحل یمن را به دست آورد و تجارت آن منطقه را در اختیار گیرد. در غیر این صورت دیری نخواهد گذشت که در سر تا سر سرزمینهای اسلام اروپائیان حاکم خواهند شد."⁽⁴⁾

(1) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، ص 9.

(2) قاضی عسگرها علمای بلندمرتبه‌ای بودند که به نمایندگی از طبقه علما در دیوان همایون یا دربار سلطنت عثمانی حضور داشتند و مسائل شرعی - حقوقی طبق نظر ایشان صادر می‌گردید نهاد قاضی عسگری یا قاضی القضاتی که در سلسله‌های اسلامی پیشین نیز سابقه داشت برای اولین بار در دوران سلطنت مراد اول (761 - 791 هـ/ق / 1360 - 1389 م.) که قلمرو عثمانی رو به گسترش گذارد و "به فردی که اهل قضاوت باشد و در زمان جنگ بتواند به همه مسائل مربوط به ارتش پاسخ دهد و همواره در کنار پادشاه حضور داشته باشد احساس نیاز می‌شد" (داود دورسون، همان، ص 281) تاسیس گردید. تا قرن 10 هـ/ق / 16 م. بالاترین مقام در تشکیلات علمیه، قاضی عسگری بود، لیکن از آن دوره به بعد مقام شیخ الاسلامی بر قاضی عسگری برتری یافت. دولت عثمانی تا اواخر دوران سلطنت محمد دوم دارای یک قاضی عسگر بود و سپس این مقام تقسیم گردید به "قاضی عسگر روملی" و "قاضی عسگر آناتولی" و جز فترت کوتاهی در عهد سلیم اول که قاضی عسگر سومی تحت عنوان "قاضی عسگر عرب و عجم" نیز بر آن دو اضافه شد تا پایان عمر امپراطوری، همین وضعیت باقی ماند" (رجوع شود به داود دورسون، همان، صص 280 - 284 و عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 1، صص 423 - 432).

(3) رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 3، ص 1925.

(4) برنارد لوئیس، همان، صص 36 - 37.

نظریه‌های اندیشه‌گر بلندآوازه عثمانی مصطفی کاتب چلبی⁽¹⁾ مشهور به حاجی خلیفه (1017 - 1065 هـ.ق / 1609 - 1657 م.) یکی از جالب‌ترین نمونه‌های این دست علت‌یابیها و چاره‌جوییهای انحطاط امپراطوری است متوجه نشدم که در یکی از رساله‌های وی به نام "دستورالعمل فی اصلاح الخلل" بیان گردیده است. وی " که چون این خلدون به زایش، بالش، ایستایی و انقراض دولتها باور دارد، درازی و کوتاهی این مراحل را به درجه آگاهی و بصیرت، اصابت و تأثیر تدابیر متخذ و وابسته می‌داند. به نظر او اگرچه نجات دول از مرگ محتوم ناممکن می‌نماید، طولانی کردن عمرشان با تدابیر مؤثر متخذ به موقع امکان‌پذیر است."⁽²⁾

کاتب چلبی جامعه انسانی را به فرد انسان شبیه می‌نماید و اظهار می‌دارد که این هر دو در شرایطی شبیه به یکدیگر حرکت می‌کنند: " شرایط اجتماعی انسان مطابق شرایط فردی است و در اکثر امور یکی در امتداد دیگری قرار دارد. در درجه اول زندگی طبیعی انسان در سه مرحله است: سالهای رشد، سالهای سکون و سالهای زوال. هر چند دوران این سه مرحله در افراد مشخص است ولی با وجود این دورانه نسبت به قدرت یا ضعف ساختمان بدنی افراد متفاوت است و همچنین این مراحل در اجتماعات مختلف فرق می‌کند. وقتی که در شمارش سال از هجرت پیغمبر (ص) به سال 1603 [م./ 1012 هـ.ق]⁽³⁾ رسیده بود و امپراطوری شوکت عثمانی به سیصد و شصت و چهارمین سال خود رسیده بود طبق عادت الهی و قوانین طبیعی تمدن و اجتماعات بشری، علائم بیماری و آثاری از عدم توافق در طبیعت و قدرتها در امپراطوری قدر شوکت ظاهر شد."⁽⁴⁾ برنارد لوئیس نظریه کاتب چلبی را برخوردار از استعاره‌ای محکم می‌داند: "چارچوب تحلیل کاتب چلبی به استعاره‌ای قوی مجهز بود. از نظر چلبی دولتهای بشری - البته مقصود وی سلسله‌هاست - همانند افراد بشر حیات "اندام‌واره" دارند: آنها زاده می‌شوند،

(۱) "وی که نامش مصطفی بن عبدالله بوده به جهت این که به زمره کاتبان تعلق داشته و دارای عنوان و رتبه خلیفه در دیوان عثمانی بوده و لقب چلبی در مورد شخصیت‌های قابل احترام و باسواد و نجیب‌زاده به کار می‌رفته و چون حج نیز گزارده بوده، در بین علما به کاتب چلبی و در میان دیوانیان به حاجی خلیفه شهرت یافته و در آثاری نیز با عنوان فاضل قسطنطنینی مورد تجلیل قرار گرفته است." رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 18.

(۲) همان ماخذ، ص 26.

(۳) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۴) حاجی خلیفه، دستورالعمل، به نقل از برنارد لوئیس، همان، ص 28.

مراحل سه‌گانه رشد، بلوغ و زوال را پشت سر می‌گذارند و در نهایت و به ناچار می‌میرند. در دولتها نیز همچون انسانها طول این مراحل ممکن است در مورد سلامت و قدرت فرد متفاوت باشد. دولت عثمانی به دلیل داشتن بنیان قوی و اندامهای قدرتمند، حیات طولانی را پشت سر گذاشته است. مشکلات جاری آن، نشانه نزدیکی به مرحله زوال است. در افراد انسانی وظیفه اطبا و در دولتها وظیفه دولت مردان است که علایم مرض را تشخیص داده، چاره مناسب بیندیشند. از طریق طبابت صحیح در بدن انسان و کشورداری قوی در هیئت سیاسی می‌توان سال خورده را بهبود بخشید و مرگ را تأخیر انداخت."⁽¹⁾ فرایند پیچیده اصلاحات در امپراطوری عثمانی را در مجموع می‌توان به دو حوزه تقسیم بندی نمود: "اصلاحات سنتی و اصلاحات جدید".

بدیهی است که این دو حوزه تا میزان زیادی در یکدیگر پیش‌روی داشته‌اند. به این معنی که مرزبندی قاطعی جغرافیای حضور آن دو را از یکدیگر جدا نمی‌ساخت. در دوران اصلاحات سنتی که بارزترین وجه آن تحقیر غرب به شمار می‌رفت، رویکرد به غرب به تدریج جان می‌گرفت. و در دورانی که اصلاحات جدید که مهمترین مشخصه آن توجه و تمایل به دست آوردهای اروپا بود، به صورت جریان غالب در امپراطوری درآمد بود و جریان اول تا مدتها همچنان پرجان برجای ماند. " از اوایل قرن هفدهم [یازدهم: نگارنده] عثمانیها بر سر این مسأله که چگونه انسجام سیاسی و اثربخشی نظامی رژیم را اعاده کنند با یکدیگر بحث و مجادله داشتند. در این مورد دو موضعگیری عمده بروز کرد. اعاده گرایان خواستار بازگشت به قوانین [سلطان] سلیمان باشکوه بودند و با هر تغییری که بویی از برتری بخشیدن به اروپاییان و مسیحیان یا مفاهیم و شیوه‌های اروپایی و مسیحی می‌داد مخالفت می‌ورزیدند. نوگرایان خواهان اتخاذ روشهای اروپایی در آموزش، سازمان دهی، تشکیلات و اداره امور نظامی و دگرگونیهای مدنی، آموزشی و اقتصادی بودند که به پشتیبانی یک دولت جدید نیاز داشت. در سراسر قرن هجدهم و بیشتر قرن نوزدهم این دو دیدگاه شدیداً با یکدیگر رقابت داشتند اما سرانجام دیدگاهی که خواهان نوسازی به سبک اروپایی بود، غالب شد."⁽²⁾ اصلاحات اعم از سنتی و جدید علیرغم وجوه افتراقی که گاه حتی به دفعات منجر به رویاروییهای خشونت‌بار میان

(۱) برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، صص 63 - 64.

(۲) ایرام لاپیدوس، همان، صص 68 - 69.

طرفداران هر یک از آن دو شد"، در جوهی چند با یکدیگر اشتراک داشتند:

1. اصلاحات سنتی و جدید هر دو از طبقه حاکمه آغاز گردید. در میان رجال اصلاحات، به نام سلاطین، صدراعظم‌ها، شیخ الاسلام‌ها و به ویژه دیوانیان که در دوران اصلاحات جدید، تحت عنوان "بورکرات‌ها" بر وسعت و میزان تأثیرگذاری ایشان بسیار افزوده شد، برمی‌خوریم.
2. متقدم‌ترین و مهم‌ترین سمت‌گیری اصلاحات در درجه اول به سوی اصلاحات نظامی و هر آنچه به نوعی بدان مربوط می‌شود، بود؛ زیرا که عثمانی و همانند آن ایران بیش از هر چیز ضرورت تغییر و تحول را در میادین نبرد با قدرتهای اروپایی متوجه شد، "بعد از هر یک از شکستهای بزرگ نظامی قرن هیجدهم دولتمردان و تاریخ دانان عثمانی با صراحت خشونت‌آمیزی وضع خراب امپراطوری و عملکرد بی ارزش آن را مورد بحث قرار می‌دادند"⁽¹⁾.
3. کارشکنی و ستیز بی‌امان گروههایی که اصلاحات را به منزله تهدیدی نسبت به موقعیت اجتماعی - اقتصادی خود ارزیابی می‌کردند و در مقابل آن به شدت مقاومت می‌ورزیدند و فقط در مواقعی این مقاومت کاهش می‌یافت و یا درهم شکسته می‌شد که امپراطوری با بحرانهایی جدی روبه‌رو می‌گشت که اساس آن را به خطر می‌انداخت: "بزرگترین مددکار اصلاح طلبان وجود بحرانهایی بود که هستی امپراطوری را تهدید می‌کرد و از این روی حتی ارتجاعی‌ترین جناحهای محافظه کاران نیز گاه مجبور می‌شدند که برای حفظ اساس امپراطوری با انجام برخی اصلاحات موافقت کنند."⁽²⁾ و یا اینکه دستاویزهای مخالفین اصلاحات مشروعیت خود را از دست می‌داد، مانند فتوای شیخ الاسلام عثمانی مبنی بر جایز شمردن چاپ کتابها و نوشته جات غیر مذهبی که مقاومت سرسختانه‌ای که در مقابل اقدام به تأسیس چاپخانه در استانبول، با تشبث به انگارهای مذهبی و در حقیقت برآمده از منفعت‌طلبیهای حقیر صنفی شکل گرفته بود را درهم شکست.⁽³⁾ و یا پشتوانه قدرت مخالفین از میان می‌رفت. مانند واقعه موسوم به خیریه یا فرخنده (1242 هـ/ 1826 م.) که در آن محمود دوم (1223 - 1255 هـ/ 1808 - 1839 م.) سپاه ینی چری را که در روزگار انحطاط به صورت مخوف‌ترین مانع اصلاحات درآمدی بود، نابود ساخت.⁽⁴⁾

4. اصلاحات در دو قالب سنتی و جدید، اگرچه کمابیش در معالجه انحطاط امپراطوری، موفقیت‌هایی کسب نمود، لیکن در نهایت نتوانست هدف اصلی خود یعنی سلامت، صیانت و بقای امپراطوری عثمانی را تأمین نماید - و حتی پاره‌ای از تداویهایی که در دوران حاکمیت جریان اصلاحات جدید، جهت معالجه انحطاط امپراتوری تجویز می‌شد، تأثیراتی معکوس گذارد - و علت این ناکامیها را می‌بایست پیش از هر چیز در بیرون از مرزهای امپراطوری جستجو نمود. مطامع استعماری قدرتهای اروپایی بسیار فراتر از آن بود که عثمانی ناتوان و نسبتاً مطیع و حتی اصلاح شده را تحمل تواند کرد. و همان‌گونه که پیش از این نیز آورده شد، بقای امپراتوری تا میزان زیادی مرهون رقابت و اختلاف سلیقه آنان بر سر چگونگی سرانجام‌یابی مسأله شرق یا به تعبیر دیگر تعیین سهمیه هریک و کاهش هزینه حل آن مسأله بود. تجاوزگریهای غرب در سده‌های دوازده و سیزده هجری (هجده و نوزده میلادی) به جهان اسلام که امپراطوری عثمانی با عنوان خلافت اسلامی مهم‌ترین و بزرگترین دولت آن به شمار می‌آمد، شوری صلیبی داشت؛ زیرا که علاوه بر اهداف استعماری، بی بهره از انگیزه‌های ستیز تمدنی نبود. نورمان دانیل⁽¹⁾ در "اسلام و غرب" این ستیز دیرپا را چنین توضیح می‌دهد: "گونه‌ای اندیشه همگانی رشد و استقرار یافت که از یکپارچگی فراوانی برخوردار بود و نماینده وحدت عقیدتی جهان مسیحیگری در ستیز سیاسی با جهان اسلام به شمار می‌رفت. این گروه یا رشته از باورهای یکپارچه، که ما آن را "شریعت استقرار یافته" می‌نامیم، چنان استحکام و عظمتی داشت که تا پس از درهم شکستن وحدت ایدئولوژیکی اروپا، چه در مسئله تقسیم مسیحیان به کاتولیک و پروتستان و چه در جریان گسترش مادیگری و انکار خدا، همچنان پای برجا ماند."⁽²⁾ استانفورد جی. شاو اصلاحات را چنین تعریف می‌نماید:

"برای رویارویی با هرج و مرج آشکار، رهبران جوامع خاور میانه کوشیدند که توده‌های مردم را از مخرب‌ترین تأثیرات آشوب و بی‌نظمی حفظ کنند. در بسیاری موارد، قاضیان و رهبران مذهبی به گونه‌ای مؤثر و به عنوان ابزار اصلی حکومت‌های محلی فعال شدند. برخی اوقات نیز خاصه زمانی که نتایج فسادهای داخلی چندان شدت می‌گرفت که اساس امپراطوری را تهدید می‌کرد، سلاطین و وزیران برای حفظ اساس قدرت خود با برنامه‌های اصلاحی پا در میدان می‌گذاشتند.

(۱) برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ص 50.

(۲) استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 442.

(۳) در صفحات آتی به این موضوع پرداخته خواهد شد.

(۴) در صفحات آتی به این موضوع پرداخته خواهد شد.

خطاست اگر تصور شود که طبقه حاکم برای رویارویی با انحطاط حکومت و بهبود اوضاع هیچ اقدامی نکرد. در مواقع حساس سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی [یازدهم و دوازدهم هجری. نگارنده] اصلاح طلبانی پیدا می‌شدند که اصلاحاتی انجام می‌دادند. اما حتی هوشیارترین و آگاه‌ترین اصلاح طلبان عثمانی این زمان به این فرض اصلی گرایش داشتند که نظام عثمانی بسیار برتر از همه نظامهای ایجاد شده از سوی کفار است؛ این نگرش تنها در همان زمانی که در قرن دهم هـ ق / شانزدهم م. برای نخستین بار مطرح شد، بسیار قابل توجیه و تصدیق بود. بنابراین عقیده، علت انحطاط عثمانی، عدم کاربرد آن دسته از روشها و الگوهای سازماندهی بود که در اوج قدرت عثمانی یعنی در زمان سلطنت سلیمان باشکوه، با موفقیت همراه بوده است. بنابراین، از دیدگاه اصلاح طلبان سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی، نظام در صورتی قابل اصلاح بود که موقعیت گذشته خود را بازمی‌یافت؛ یعنی دزدی، رشوه‌خواری و فساد از بین می‌رفت و انتصابات تنها بر اساس مهارت افراد انجام می‌شد؛ دسته‌های نظامی سنتی اصلاح و بازسازی می‌شد و هرکس که از مسئولیت خود سر باز میزد، از کار برکنار می‌گردید. این اصلاح طلبان اغلب در روشهای خود خشن و بی‌ترحم بودند؛ اما به گونه‌ای شگفت آور در فعالیتهایشان موفق بودند و توانستند وضع راچندان سامان بخشند که امپراطوری از مخرب‌ترین تأثیرات بی‌نظمی در امور در امان بماند؛ به گونه‌ای که توانست مهاجمان خارجی را دفع و اساس حکومت را حفظ کند. اما به محض آنکه خطرات تهدید کننده برطرف شد، روند انحطاط آغاز و سوء استفاده‌ها از سر گرفته شد. بنابراین، روند انحطاط عثمانی طی زمان ادامه یافت و در نهایت کار بدانجا رسید که امپراطوری قلمروهایی را از دست داد و چنان موقعیتی یافت که برخی از قدرتهای اروپایی در پی براندازی عثمانیها برآمدند؛ اگرچه قدرت عثمانی تا آنجا که ممکن بود توانست امپراطوری را از زوال قطعی برهاند.⁽¹⁾

تعریف و تبیین ماهیت، لایه‌ها، ابعاد، اهداف، دگرذیسی‌ها و سمت‌گیریهای اصلاحات جدید به مراتب از اصلاحات سنتی دشوارتر است. زیرا که توالی پرشتاب رویدادهایی که امپراطوری عثمانی را در قرن 13 هـ ق / 19 م. گرفتار خود کرده بود، فرایند بی‌ثبات و پردرگونی مسیر مسأله شرق یا به تعبیر دیگر سرنوشت سازی قدرتهای اروپایی برای امپراطوری عثمانی، محصور

(1) استانفورد جی. شاول، همان، صص 302 - 303.

نیامدن شعاع اصلاحات در نیروهای نظامی و حتی تشکیلات اداری و چرخه اقتصادی امپراطوری؛ زیرا که "وقتی دری در دیواری که اسلام را از مسیحیت جدا می‌کرد گشوده شد، دیگر کنترل و انتخاب عبور و مرور آرا و عقاید میسر نبود."⁽¹⁾ رسوخ اندیشه‌های جدید و به چالش کشیده شدن پشتوانه‌های مشروعیت امپراطوری و ساختارهای اجتماعی آن، برخورد اندیشه‌ها و باورها، تضاد دیدگاهها و تضاد منافع و... از جمله عواملی است که بر پیچیدگی فرایند اصلاحات جدید می‌افزاید.

4 - 2 - دوران لاله

در صفحات پیشین آورده شد که اصلاحات سنتی و جدید با مرزبندی قاطعی از یکدیگر جدا نمی‌گردند و این دو حوزه تا میزان زیادی در یکدیگر پیش روی داشته‌اند. دوران لاله یا لاله دوری که به دوازده سال آخر سلطنت بیست و هفت ساله احمد سوم (1115 - 1143 هـ ق / 1703 - 1730 م.) اطلاق می‌گردد، اگرچه تا عصر محمود دوم (سلطنت از 1223 تا 1255 هـ ق / 1808 تا 1839 م.) که دوران حاکمیت اصلاحات جدید آغاز می‌گردد، حدود یک سده فاصله دارد، لیکن طلایه‌دار وجه غالب آن دوران یعنی رویکرد به غرب به شمار می‌آید. دوران لاله (1131 - 1143 هـ ق / 1718 - 1730 م.) با معاهده صلح پاسار و ویتس آغاز و با شورشی که به قتل صدراعظم نوشهرلی داماد ابراهیم پاشا⁽²⁾ - عاقد معاهده مذکور و کارگردان این دوران - و خلع احمد سوم منجر می‌شود، پایان می‌گیرد. نام گذاری این دوره به لاله، نخستین بار از سوی یحیی کمال⁽³⁾ مطرح شد⁽⁴⁾ و وجه آن افراط در ابراز علاقه سلطان احمد سوم و به تبع وی اشراف اسلامبول به گل لاله بود؛ "جنون لاله"⁽⁵⁾.

(1) برنارد لوئیس، همان، ص 175.

(2) نوشهر لی ابراهیم پاشا پیش از دستیابی به مقام صدارت اعظم، در پی ازدواج با سلطان فاطمه، دختر سلطان احمد سوم، به "داماد" ملقب شد. (رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 4، ص 303).

(3) یحیی کمال شاعر معاصر ترک از شاگردان و پیروان ضیاء گوک الپ اندیشمند مشهور عثمانی و نظریه پرداز پان ترکیسم (1293 - 1343 هـ ق / 1876 - 1924 م.).

(4) فاروق اوزارسلان، تاریخ غرب‌گرایی را درست بخوانیم، ترجمه اصغر دلبری‌پور، "غرب در آئینه فرهنگ". ماهنامه فرهنگی اداره کل اروپا - آمریکا، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، سال دوم، شماره 14، تهران، آذر 1380، ص 388.

(5) رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 388.

"... مردم به طوری شایق لاله کار شدند که در مدت قلیل از اشخاصی که در آن زمان در فرانسه و فلمنک (بلجیقا[بلژیک]) در این کار معروف بودند پیش افتادند."⁽¹⁾ جنون لاله نمادی بود از تجمل‌گرایی، عشرت‌طلبی و ولخرجی و اسراف هیئت حاکمه و در رأس آن سلطان که با سپردن امور امپراطوری به صدراعظم "بدون حکمرانی سلطنت می‌کرد"⁽²⁾ و با جشنها و شب‌نشینی‌های پرزرق و برق⁽³⁾ و "شب حلوا"ها⁽⁴⁾ و "شب خلوتها"⁽⁵⁾ و لاله بازی، خود و اطرافیانش را سرگرم می‌نمود.⁽⁶⁾ احمد ندیم (1093 - 1143 هـ ق / 1681 - 1730 م.) شاعر

(۱) هامر پورگشتال، همان، ج 4، ص 3078. و رجوع شود به استنفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 405. و نوئل باربر، همان، صص 102 - 103.

(۲) هامر پورگشتال، همان، ج 4، ص 3168.

(۳) رجوع شود به استنفورد جی. شاول، همان جا.

(۴) "اوقاتی را که سلطان عیش و جشن و عید از برای مشغول کردن خود نداشت به دیدن صدراعظم یا به سرکشی خزانه و جبه خانه می‌رفت. داماد علی حلویات جهت سلطان حاضر کرده به صحبت‌های شیرین خاطر او را محظوظ می‌نمود و این نوع شب‌نشینیها را شب حلوا می‌نامیدند." هامر پورگشتال، همان، ج 4، ص 3082 و نیز رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 390.

(۵) "شبهایی را که سلطان با حرم به گردش می‌رفت آن شبها را شب خلوت می‌نامیدند زیرا که کوچه‌ها را جهت عبور و مرور زنان و کنیزان حرم سلطانی خلوت می‌کردند و مردم را از آن کوچه‌ها دور می‌کردند" هامر پورگشتال، همان جا.

(۶) جالب آن است که احمد دری سفیر سلطان احمد سوم به نزد شاه سلطان حسین صفوی (سفارت: 1133 - 1134 هـ ق)، که احتمالاً آوازه تفریحات و سرگرمیهای پر زرق و برقش به دربار صفویه نیز رسیده بود، در پاسخ به کنجکاوهای مصرانه پادشاه صفوی، راجع به چگونگی وقت گذرانی سلطان عثمانی، برنامه هفتگی مخدومش را بسیار خشک و جدی و خالی از تفریح معرفی می‌کند: "...پرسیدند: پس وقت خود را چگونه می‌گذرانند؟ و سرگرمی و تفریح خاطر ایشان به چیست؟ گفتم: شاه من، دو روز در هفته "دیوان قبه عالی" هست، و در آن وزیران و علما و رجال دولت و ارباب مصالح امور می‌بیند. دو روز هم به کتابخانه‌ای که اخیراً بنا و احیا فرموده‌اند تشریف می‌برند، و گفتگوهایی را که شیخ الاسلام و دو صدر محترم و علمای دیگر درباره تفسیر قرآن و احادیث نبوی به عمل آورند، از پشت یک پنجره مشبک می‌شنوند، و محظوظ و مستفید می‌شوند. پرسیدند: پس باقی روزها را چگونه می‌گذرانند؟ گفتم: شاه من، روز جمعه عید مؤمنان است. وضو می‌گیرند و سحرگاهان به مسجد جامع می‌روند و نماز بامداد را می‌خوانند و بعد از آنکه نماز جمعه را با جماعت گذراندند به اندازه دو ساعت پند و اندرز واعظ را می‌شنوند آنگاه به اقامتگاه خود باز می‌گردند. گفتند: خوب پس دو روز باقی را به چه سرگرم می‌شوند؟ گفتم: شاه من، روزهای شنبه وزیراعظم را احضار می‌کنند و درباره هر آنچه به مصالح و حل و عقد امور کشور مربوط است گزارشهایی به عرض شان می‌رسد و مورد گفتگو قرار می‌گیرد و در هر موردی که لازم باشد دستخط همایون صادر می‌شود. روزهای چهارشنبه، بامدادان بعد از خواندن نماز و اوراد، تیراندازان و تفنگ اندازانی که در رکاب همایون هستند تیراندازی و تفنگ بازی می‌کنند و کسانی را که تیرشان به نشانه نشسته انعام می‌دهند. پس از نیم روز سلحشوران به میدان می‌آیند و جریذبازی و نیزه اندازی می‌کنند و پادشاه آنان را تماشا می‌کنند!" محمد امین ریاحی، همان، صص 78 - 79.

مشهور این عصر که "در احمقانه‌ترین برهه فعالیت‌های عصر لاله دوری از دوستان بسیار صمیمی احمد سوم بود،"⁽¹⁾ نشئه حیات درباری روزگار خود را با مهارت در اشعارش به تصویر می‌کشد⁽²⁾. "بیابید بخندیم و بازی کنیم و از جهان لذت بریم."⁽³⁾

وجه تمایز مهم این کامرانیها، با دیگر عشرت‌جوییهای پیشین دربار و اشراف عثمانی، بیش از هر چیز، آمیختگی آن با فرنگی مآبی بود؛⁽⁴⁾ "به رغم بی میلی و اکراه عثمانیها درگذشته به تأثیرپذیری از آداب و رسوم اروپایی، در این برهه وارد کردن کالاهایی که نشانگر زندگی اروپایی بود، امری کاملاً متداول شده بود."⁽⁵⁾ این وضعیت که از سوی منیر آق تپه، پژوهشگر ترک "افراط‌کاریهای نابخردانه و بی‌باکانه" خوانده شده و نویسنده‌ای دیگر آن را به "هرزه‌درایی و تن‌آسایی" توصیف می‌کند،⁽⁶⁾ بی‌پیوند با پاره‌ای از تلاشهای اصلاح‌گرایانه صدر اعظم ابراهیم پاشا نبود. "ابراهیم بود که باور داشت دانش اروپا در سیاست خارجی عثمانی اهمیت دارد. بر این اساس وی با سفیران اروپایی مقیم استانبول تماسهای منظمی برقرار کرد و برای نخستین بار سفیرانی از عثمانی را به کشورهای خارجی، به پاریس و وین اعزام داشت تا دست کم نه فقط قراردادهای دیپلماتیک و تجاری منعقد کنند و مقدمات اجرای معاهده‌های قبلی را فراهم آورند، بلکه از دیپلماسی اروپایی و قدرت نظامی آنان اطلاعاتی فراهم آورند."⁽⁷⁾ و بدین ترتیب عثمانیان بر اکراه سنتی مسلمانان از سفر و اقامت در اروپای مسیحی فائق آمده⁽⁸⁾ و آمد و

(۱) استنفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 501.

(۲) رجوع شود به همان ماخذ، ص 502.

(۳) عبدالهادی حائری، امپراطوری عثمانی و دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص 32 و نیز رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 389.

(۴) رجوع شود به استنفورد جی. شاول، همان، ج 1، صص 404 - 405 و برنارد لوئیس و برنارد لوئیس، همان، ص 61.

(۵) استنفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 405.

(۶) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، ص 29.

(۷) استنفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 403.

(۸) "چارلز عیسوی (Charles Issawi) می‌آورد که: ترکان و عربان اندیشه رفتن به سرزمین کافران را برای بازرگانی به خود راه نمی‌دادند و در بهترین حالت به کافران اجازه میدادند تا به سرزمین آنها بیایند" (عبدالهادی حائری، همان، ص 13). در "ایران و جهان از مغول تا قاجاریه" نیز حکایت جالبی از هفت کشور یا صور الاقلیم، اثر مؤلفی ناشناس در قرن هشتم هجری نقل شده است که آن نیز گویای بیم و هراس مسلمانان از سفر به فرنگستان است. (رجوع شود به عبدالحسین نوایی، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، صص 66 - 67). و جالب

شده‌ای منظم به غرب و مذاقه در تمدن اروپایی که مقدمه ورود دولت عثمانی به دوران غرب گرایبی بود،⁽¹⁾ آغاز گردید.

یکی از سفرای مزبور بیرمی سکیز چلبی زاده محمد افندی بود که به دربار لوئی پانزدهم پادشاه فرانسه اعزام شد (1333 - 1334 هـ.ق / 1720 - 1721 م). وی "پس از بازگشت از فرانسه آنچه را دیده و آموخته بود در کتاب معروفش "سفارتنامه" با ترکان در میان نهاد."⁽²⁾ وی از سوی صدر اعظم مأمور بود که "از استحکامات، کارخانه‌ها و آثار تمدن فرانسه به‌طور کلی بازدید کند و در مورد آنهایی که امکان دارد به کار آید گزارش دهد."⁽³⁾ چلبی محمد مأموریت خود را با موفقیت به انجام می‌رساند. وی تا آنجا که می‌توانست با همراهی پسرش محمد سعید⁽⁴⁾ از بنیادهای نظامی، آموزشی، فرهنگی و هنری گرفته تا تفریح گاهها و کوچه و بازار فرانسه بازدید کرد⁽⁵⁾ و به دیده ستایش آن را به دربار عثمانی منتقل نمود.⁽⁶⁾ "بسیاری از نویسندگان معتقدند که تاریخ غرب گرایبی در ترکیه با محمد چلبی آغاز می‌شود"⁽⁷⁾ و از نظر دور نمی‌بایست داشت که زمینه پذیرش تدریجی مظاهر تمدن اروپایی، پیش از هر چیز ناشی از شکستهای عثمانی در میادین نبرد با قدرتهای اروپایی بود که اعتماد به نفس و اعتقاد ایشان به برتری بر اروپا را متزلزل ساخته بود: "در زیر نقاب عظمت نظامی امپراطوری عثمانی که هنوز

آنکه برخلاف مسلمانان، اروپائیان مسیحی، ولع عجیبی در سفر به شرق و به ویژه به جهان اسلام داشته‌اند، " تنها در نیمه دوم سده 17 [م. 11 هـ.نگارنده] یک صد و چهل و هفت (147) سفرنامه آن هم تنها به وسیله جهانگردان فرانسوی نوشته شد که پنجاه و دو (52) دوره از آن سفرنامه‌ها درباره ایران بوده است." (عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص 111).

(۱) " اقداماتی که در این دوره انجام می‌گرفت همه مقدمه ورود دولت [عثمانی.نگارنده] به غرب گرایبی بود." فاروق اوزارسلان، همان، ص 31، و رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، صص 59 - 60.

(۲) وین و وینچ، همان، ص 98.

(۳) لرد کین راس، همان، ص 390.

(۴) " وی به ادعایی نخستین فراماسون ترک به شمار می‌رود." رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 34، زیرنویس.

(۵) رجوع شود به عبدالهادی حائری، امپراطوری عثمانی و دو رویه تمدن بورژوازی غرب، صص 22 - 24. و فاروق اوزارسلان، همان، ص 31.

(۶) " از ویژگیهای سفارت نامه چلبی محمد این است که هیچگونه احساس برتری از و تنفر نسبت به اروپا در آن دیده نمی‌شود و از سخنان تمسخرآمیزی که معمولاً در نوشته‌های عثمانیان پیشین نسبت به اروپا و اروپائیان دیده می‌شود یکسر تهی است." عبدالهادی حائری، همان، ص 23.

(۷) فاروق اوزارسلان، همان، ص 31.

تحمیل‌گرایانه بود، ملل اسلامی این پندار راحتی‌بخش ولی خطرناک را حفظ کردند که تمدنشان نسبت به تمام تمدنهای دیگر از برتری بی‌اندازه و غیرقابل‌تغییری برخوردار است؛ پنداری که در اثر شکستهای نظامی پی در پی و تحقیرآمیز تکان خورد.⁽¹⁾ "می‌توان گفت " این دو محمد [چلبی محمد و پسرش محمد سعید. نگارنده] نخستین مسلمانانی بودند که پس از آشکار شدن ناتوانی و واپس ماندگی بی‌چون و چرای عثمانی در برابر اروپا... به پیشرفتهای آن در زمینه دانش و کارشناسی به دیده ستایش نگریستند"⁽²⁾ و ارمغانهای ایشان از پاریس علاوه بر "سفارتنامه"، لباسها و وسایل خانه فرانسوی و خاطرات تفریحات و مجالس شب نشینی پاریسی نیز بود که "در ترغیب مردم به انتخاب شیوه‌های غربی مؤثر افتاد."⁽³⁾

لرد کین راس در توصیفی که خالی از مبالغه نیست درباره این تحول در روزگار لاله می‌گوید که این عصر "در اصل نشانه تولد دوران نوینی در امپراطوری عثمانی بود. سپیده دم جهان دیدگی جدیدی بود، روشنگری جدیدی که بازتابش روحیه‌ی جستجوگرایانه منطقی و اصلاحات آزادی خواهانه بود. الهام بخشش غرب، در مرحله جدیدی از پیشرفت علمی، ثروت اقتصادی و قدرت نظامی خودش بود که وزنه متعادل کننده غیر مذهبی در برابر ارزشهای سنتی مذهبی شرق اسلامی عرضه داشت. در تمدن غرب، الگوی آن اصلاحات اجتماعی و فرهنگی نهفته بود که لزوم آن به نحوی فزاینده می‌شد؛ اگرچه صرفاً در نظر عناصر نسبتاً کوچکی در میان نخبگان عثمانی آشکار بود. بنابراین لاله مبدل به یک نماد شد؛ نماد سپیده دم رنسانس ترکی تحت نفوذ تمدن غرب."⁽⁴⁾

و به هر رو نخستین شکاف در پرده آهنینی که دورادور امپراطوری عثمانی را فرا گرفته بود پدید آمد⁽⁵⁾ و این "به عبارت دیگر به معنای تسلیم شدن در برابر این واقعیت بود که عثمانیها دیگر نمی‌توانند نسبت به تحولات داخلی اروپایی بی‌توجه بمانند."⁽⁶⁾ در نهایت عصر لاله که در پی هزیمت امپراطوری در جبهه‌های غربی و معاهده صلح پاسار و ویتس در "دوران صلح

(۱) برنارد لوئیس، همان، ص 45.

(۲) عبدالهادی حائری، همان، ص 24.

(۳) استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 407.

(۴) لرد کین راس، همان، ص 390.

(۵) رجوع شود به استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 403.

(۶) همان جا.

غیرعادی"⁽¹⁾ آغاز گردیده بود با شکست از نادرشاه در جبهه‌های شرقی که بهانه‌ای برای ابراز نارضایتی‌های شدید عمومی از "تجمل‌گرایی دربار و فرنگی‌مآبی محافل درباری"⁽²⁾ و فاصله عمیق میان محرومیت و فلاکت توده‌های مردم و ثروت و رخای اشراف⁽³⁾ و برآشفنگی ینی چریها از نوآوری در ساختار نظامی⁽⁴⁾ فراهم نموده بود با قیام پاترونا خلیل⁽⁵⁾ پایان گرفت (1143 هـ/1173 م.).

آغاز رویکرد به غرب به دلیل آرایه‌های تزئینی نامألوف آن، و هم زمانی با هزیمتهای نظامی در جبهه‌های غرب و شرق امپراطوری، ناجور و زشت جلوه نموده و با شکست روبه‌رو شد. لیکن می‌بایست پذیرفت که روند این رویکرد علیرغم افت و خیزهایی که داشت متوقف نگردید و به صورتی پنهانی و محتاط و این بار بیشتر (و نه کاملاً) با تمایل به سوی دانش و شناخت زیرساختهای تمدنی غرب تا آرایش و ظواهر آن، در لابه لای اقدامات اصلاح‌گرایانه سنتی، به حیات خود ادامه داد. تا اینکه پس از قریب به یک سده به تدریج به پندار غالب در امپراطوری تبدیل شد؛ عصر حاکمیت اصلاحات جدید.

ارزشمندترین مرده ریگ عصر لاله‌فعالیت‌های اجرایی و اندیشه‌ای ابراهیم متفرقه (موت‌ه فریکا)⁽⁶⁾ بود⁽⁷⁾ (وفات: 1158 هـ/1745 م.). ابراهیم متعلق به گروه پرشمار جدیدالاسلام‌های

(۱) برنارد لوئیس، همان، ص 61.

(۲) همان ماخذ، ص 62.

(۳) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 411.

(۴) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، ص 33.

(۵) پاترونا خلیل یکی از افراد آلبانی الاصل ینی چری بود، وی در "ابتدا در کشتی پاترونا جاشو بوده، به جهت قیامی که در همان کشتی راه انداخته بود، به روملی فرار کرده، در روملی نیز در یک قیام نافرجام شرکت نموده و به استانبول گریخته بود. او در استانبول وارد یک واحد ینی چری شده، در عین حال به دوره‌گردی و خرید و فروش لباس کهنه روزگار می‌گذراند. در جریان درگیری قیام سال 1730 م./1143 هـ-نگارنده] استانبول در رأس آن قرار گرفت و نام خود را به آن داد. نامهای غالب رهبران دیگر قیام چون اودنچو احمد(احمد هیزم شکن)، قوطوجی حاجی(حاجی قوطی ساز)، تورشوچو اسماعیل(اسماعیل ترشی فروش) و نیز... حاکی از وابستگیهای شغلی و طبقاتی آنها است." رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 41. و رجوع شود به داود دوسون، همان، صص 380 - 388.

6. Mutafferrika

(۷) "چاپخانه متفرقه در باز کردن چشمان عثمانیها بر روی دنیای جدید بی اندازه تأثیر گذاشت. اما با توجه به این واقعیت که این حرکت روشنگرانه ادامه یافت و چاپخانه عثمانی آثار بیشتری را طی قرن به چاپ رساند و نیز

اروپایی است که صمیمانه در خدمت دولت عثمانی درآمدند.

ابراهیم مجاری و زادگاه او کولوژوار ترانسیلوانیا⁽¹⁾ است. نام پیش از اسلام وی در تاریخ ضبط نگردیده و شهرتش به "متفرقه" به دلیل راه یافتنش به دسته متفرقه⁽²⁾ می‌باشد. ابراهیم متفرقه در جوانی به تحصیل دانش و مبارزات سیاسی علیه سلطه جوییهای اطیش در مجارستان مشغول بود.⁽³⁾ ابراهیم در سال 1104 هـ/1692 به دست گروهی از تکاوران عثمانی اسیر می‌گردد و پس از مدتی اسلام می‌آورد.⁽⁴⁾ وی تجربیات مذهبی پیش از اسلام خود و چگونگی اسلام آوردنش را بعدها به تحریر درآورد و در رساله‌ای به نام "رساله اسلامیة" منتشر نمود.⁽⁵⁾ ابراهیم متفرقه علاوه بر زبان مادری اش مجاری، زبانهای ترکی، فارسی، عربی، لاتین، فرانسه و ایتالیایی را کمابیش فرا گرفت،⁽⁶⁾ و بی‌تردید تسلط بر این تعداد از زبانهای غربی و شرقی بر ترفیع جایگاه اجتماعی و میزان دانش و توسعه تکاپوی اندیشه وی در روزگاری که ترجمه آثار علمی و ادبی چندان رواج نداشت، تأثیر به‌سزایی گذارد. نام ابراهیم متفرقه در عثمانی و

با توجه به این که در میان عثمانیها یک نوع نهضت تنویر افکار پدیدار شد، می‌توان نتیجه گرفت که اقدام متفرقه شاید برجسته‌ترین میراث لاله دوری بوده است" (استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 410) اهمیت تأسیس چاپخانه در عثمانی، تا حدی فعالیت‌های اندیشه‌ای بازارش مؤسس آن را در سایه قرار داده است: "خدمت ابراهیم متفرقه در زمینه بنیان‌گذاری صنعت چاپ چندان چشمگیر بود که خدمات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی دیگر او را تحت‌الشعاع خود قرار داد." (رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 36، زیرنویس). "در حقیقت او [ابراهیم متفرقه. نگارنده] یکی از اندیشه‌گران بزرگ سده دوازدهم / هجدهم عثمانی است که به عنوان بنیادگذار هنر چاپ در ترکیه شناخته شد و برکس [Berkes، نگارنده] او را "پیشرو سیاست اصلاحگری می‌خواند." عبدالهادی حائری، همان، ص 25.

1. Transylvania - kolzsvar

(۲) دارنده این عنوان شغلی مشابه سفیر سیار را دارا بود، ابراهیم متفرقه بارها از سوی دولت عثمانی به مأموریت خارج از کشور اعزام گردید. (رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همانجا)، که از آن میان می‌توان به عضویت وی در هیئتی که برای مذاکره با هابسبورگها به وین اعزام گردید (1128 هـ/1715 م.) و مأموریت وی به مجارستان برای تحریک مجارها علیه امپراطوری اطیش (رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 408) و مأموریت او نزد نایب السلطنه کیف جهت تجدید مصالحه با دولت عثمانی (رجوع شود به هامرپورگشتال، همان، ج 5، ص 324)، اشاره نمود.

(۳) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان جا. و برنارد لوئیس، همان، ص 68.

(۴) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان جا.

(۵) رجوع شود به همان ماخذ، ص 410.

(۶) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 36، زیرنویس. و استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 408.

شرق^(۱) با صنعت نشر گره خورده است؛ زیرا که تلاشهای مجدانه وی در تفهیم جایگاه این صنعت در توسعه دانش و فرهنگ و تأثیراتی که می‌تواند در پیشبرد اصلاحات داشته باشد، با پیگیری محمد سعید فرزند چلبی محمد (سفیر احمد سوم در پاریس) که او نیز پس از بازگشت از فرانسه چنین اندیشه‌ای را دنبال می‌کرد،^(۲) در نهایت منجر به تأسیس اولین چاپخانه چاپ ترکی، "دارالطباعة العامره" در عثمانی شد^(۳) (1140 هـ.ق / 1727 م.). این قریب به یک قرن پیش از تأسیس چاپخانه فارسی در ایران بود.^(۴) دستگاه چاپ در منزل خود ابراهیم واقع در محله سلطان سلیم اسلامبول مستقر گردید^(۵) و ابراهیم متفرقه به باسماچی^(۶) ابراهیم افندی معروف شد.^(۷)

بزرگترین مانعی که ابراهیم متفرقه و همراهش محمد سعید در راه بنیان‌گذاری صنعت چاپ با آن روبه‌رو بودند، همان‌گونه که پیش از این نیز بدان اشاره شد، مخالفت کاتبان و ناسخان اسلامبول بود که منفعت‌طلبیهای صنفی خود را در آرایه‌های مذهبی پنهان کرده بودند.^(۸) این گروه که گفته شده است تعدادشان در حدود نود هزار تن بوده است،^(۹) به دلیل ارتباط با محافل ذی نفوذ سیاسی و مذهبی صنفی متنفذ به شمار می‌آمدند. لیکن در نهایت با

حمایت وزیراعظم^(۱) و جمعی از علمای بزرگ اسلامبول که به این طرح علاقه‌مند شده بودند،^(۲) فتوای شیخ الاسلام عبدالله افندی مبنی بر جواز تأسیس چاپخانه مشروط بر عدم به‌کارگیری آن در نشریات ادبیات مذهبی، که عمده درآمد صنف کاتبان از استنساخ آن بود، از میان برداشته شد.^(۳)

دارالطباعة العامرة کار خود را رسماً با انتشار فرهنگ وانقولو معروف به "وانقولو لغتی"^(۴) در 1000 نسخه در سال 1141 هـ.ق / 1728 م. آغاز کرد^(۵) و تا زمان وفات ابراهیم متفرقه در مجموع 17 اثر را به چاپ رسانید.^(۶) این آثار کتابهایی راجع به جغرافیا، تاریخ و علوم محض را شامل می‌گردید که تعدادی از آن، تألیف و ترجمه خود ناشر بود و از آن جمله است کتاب اصول الحکم فی نظام الامم که ابراهیم متفرقه آن را در سال 1144 هـ.ق / 1731 چاپ و به سلطان محمود اول (سلطنت از 1143 تا 1168 هـ.ق / 1730 تا 1754 م.) جانشین احمد سوم تقدیم نمود.^(۷)

این اثر که مبین ژرف اندیشی، نگرانی و صمیمیت مؤلف آن است تلاش دارد تا حاکمیت

(۱) رجوع شود به هامر پورگشتال، همان، ج 4، ص 3144.

(۲) "در خور نگرش است که شانزده تن از رهبران مذهبی، از جمله شیخ الاسلام عبدالله، به هواخواهی از رساله ابراهیم [در تبیین اهمیت چاپ‌نگارنده] مطالبی به دست دادند." عبدالهادی حائری، همان، ص 27.

(۳) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص 67. و عبدالهادی حائری، همان، ص 27. از نظر دور نمی‌بایست داشت "که کتابهای مربوط به دانشهای نو تنها برای شماری کم از مردم می‌توانست سودمند افتد و ممنوع ساختن چاپ کتابهایی که با اسلام و باورها و دانش اسلامی پیوندی داشت خودبخود سبب شد که برای سالیانی دیگر آن گونه کتابها در میان توده‌های گسترده ترکیه عثمانی پخش نگردد. چنین می‌نماید که این فتوا چندان به سود اسلام که علمای ترکیه خود پاسدار آن بوده‌اند نبوده است." عبدالهادی، حائری، همان، صص 27 - 28.

(۴) ترجمه ترکی "صالح اللغة" معروف به صحاح جوهری اثر ابونصر اسماعیل جوهری از دانشمندان ادبیات عرب قرن چهارم هجری قمری. مترجم این اثر به زبان ترکی دانشمند ترک قرن دهم هجری قمری محمد وانی افندی معروف به وانقولو است.

(۵) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 408. و رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 35.

(۶) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص 67. و رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 36. شاول برخلاف آن دو، تعداد آثار چاپ شده چاپخانه ابراهیم متفرقه را در زمان حیات وی 16 اثر می‌داند. رجوع شود به استانفورد جی، شاول، همان، ج 1، ص 408-409.

(۷) ابراهیم متفرقه این کتاب را پیش از چاپ آن، به داماد ابراهیم پاشا ارائه کرده بود. رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص 62.

(۱) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 36، زیرنویس.

(۲) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص 67.

(۳) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، صص 34 - 35. راجع به تاریخچه چاپ و چاپخانه در عثمانی رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، صص 66 - 68.

(۴) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 38. اولین چاپخانه سربی به دست ایرانیان مسلمان در سال 1233 یا 1232 هـ.ق / 1818 یا 1817 م. با تلاش میرزا زین‌العابدین تبریزی و حمایت عباس میرزا نایب‌السلطنه در شهر تبریز دایر شد. راجع به تاریخچه چاپ و چاپخانه در ایران رجوع شود به یحیی آرین‌پور، همان، ج 1، صص 228 - 234 و عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، صص 149 - 151. و رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، صص 37 - 38. (در فصل پیشین این بخش نیز به این موضوع اشارت گردید).

(۵) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 408.

(۶) بسمه یا باسمه (= بسمه یا باسمه) خانه به معنای چاپخانه. لفظ بسمه در نزد ترکان شرقی و عثمانی متداول بوده و مغولان تصویر پادشاهان خود را بسمه می‌گفته‌اند.

(۷) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 38.

(۸) رجوع شود به عبدالهادی حائری، امپراطوری عثمانی و دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص 27.

(۹) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 35.

عثمانی را متوجه لایه‌های پنهان ساختار جوامع اروپایی، رموز پیشرفت غرب و لزوم دستیابی بر دانش و فن‌آوری آن، برای رویارویی با ستیزه‌ها و فزون خواهیهایش نماید.

"متفرقه در این کتاب این مسأله را مطرح می‌کند که چرا ترسایان که روزی در برابر مسلمانان سخت ناتوان بودند در آن روزگار [قرن 12 هـ.ق / 18 م.]^(۱) بر سرزمینهای فراوان چیره شدند و حتی ارتشهای پیروزمند عثمانی را شکست دادند. از دیدگاه متفرقه سه شیوه حکومتی وجود داشته است: حکومت پادشاهی که در آن مردم در امور خود به فرمان یک فرمانروای دادگر و خردمند سر می‌نهند. شیوه دوم حکومت اشرافی است. در این شیوه از حکومت، فرمانروایی در دست بلند پایگان کشور است و یکی از میان آنان به عنوان رئیس برگزیده می‌شود. مرد برگزیده باید در همه کارها و تصمیم‌گیریها به هیأت بلند پایگان متکی باشد تا مبادا از قانون دادگری انحراف جوید.

گونه سوم حکومت دموکراسی است. در چنین نظامی فرمانروایی از آن مردم است و خواستش آن است که خودکامگی را از میان بردارد. متفرقه این شکل حکومت را بیش از شکل‌های دیگر حکومتی توصیف کرده و همین را مورد تأیید قرار داده است.

ابراهیم متفرقه در این کتاب پیرامون نمایندگی همگانی، مجلس‌های قانونگذاری و نظامی که در آن نمایندگان مردم می‌توانند بر حکومت نظارت کنند سخن آورده و نظام‌های حکومتی انگلیس و هلند را به عنوان نمونه‌هایی از دموکراسی به شمار آورده است. برکس میان این سخنان «متفرقه» و تقسیم‌بندی شیوه‌های حکومتی جان لاک انگلیسی (John Locke) که در همان روزگار می‌زیسته، پیوندی نزدیک دیده و بر آن است که این گونه بررسی پیرامون شیوه دموکراسی، نخستین بار از سوی «متفرقه» در جهان اسلام عرضه شده است.

متفرقه پس از آن، نگاه خوانندگان ترک خود را به اهمیت ارتش و نقش چشمگیر آن فرا می‌خواند و از ترکیه که کوشش بسنده برای نوسازی در آن به کار نمی‌رفته انتقاد می‌کند. وی می‌گوید که جهان مسیحیگری به چندین پیشرفت بزرگ دست یافت: قاره آمریکا را گرفت و از راه دریانوردی بر سراسر جهان دست یافت و در اقیانوس‌های شرقی و غربی بر چندین سرزمین چیره شد. وی می‌افزاید که ترسایان بر روی شهرهایی در چین و هندوستان دست‌گذاشته‌اند و

بسیاری از جاها را گشودند و چندین جزیره ناآشنا را در اقیانوس شرقی کشف کرده در حوزه فرمانروایی خویش درآوردند و در نتیجه نیرومند گشتند. ولی برعکس، مردم مسلمان در نادانی، بی‌اعتنایی، ایستایی و پست انگاشتن اوضاع دیگر مردمان به سر می‌برند.

متفرقه بحث انتقادی خویش را درباره ترکیه همچنان پی گرفته می‌آورد که اگرچه به حکم نزدیکی ترکیه عثمانی به اروپا بر ترکان سخت بایسته است که حکومتها و فرمان‌روایان اروپایی را مورد پژوهش قرار دهند، ولی از رهگذر دشمنی مذهبی و خوار شمردن اروپاییان، از این وظیفه بنیادی چشم‌پوشی شده تا جایی که نادانی صرف بر دانش و آگاهی پیرامون رفتار زشت دولتهای همسایه - اتریش و روسیه - و شناختن بسنده درباره قدرت، جمعیت و اوضاع و ویژگیهای کلی آنان از اهمیتی چشمگیر برخوردار است. همان دولتها هستند که نقشه یورش بر ترکیه را در هر لحظه مناسب طرح می‌کنند، و حال آن که ترکیه هیچ‌گونه آمادگی برای رویارویی با دراز دستی آنان را ندارد.

سپس متفرقه ناتوانی پیشین اروپا و پیشرفتهای گام به گام و سرانجام چیرگی اروپا بر امپراطوری عثمانی را مورد بررسی قرار می‌دهد. وی می‌آورد که اروپاییان در گذشته از مردمانی کم و ناتوان تشکیل می‌شدند و در منطقه‌ای کوچک محدود بودند ولی آنان به دگرگون کردن وضع خویش آغاز کردند تا به صورت قدرتهای بزرگ جهانی درآیند. آنان برای رژیمهای سیاسی خویش راهها و شیوه‌های خردمندانه برگزیدند، و برای نظم بخشیدن به رفاه همگانی به نوسازی و پیشرفت در قوانین و آیینهای نوین روی آوردند. آنان شیوه‌هایی به کار بردند تا از خود به خوبی دفاع و از سرزمین خویش پاسداری کنند. از همین رهگذر بود که اروپاییان بر قدرت بزرگ پیروزمندی مانند ترکیه عثمانی چیره شدند؛ چون دولتمردان و مردم این رویدادها را در خور نگرش و پژوهش نیافتند و به علل آن نیندیشیدند. اکنون امپراطوری عثمانی نیازی سخت به گردآوری آگاهی پیرامون اوضاع و احوال اروپاییان دارد تا از آزارها، زیان کاریها و کینه توزیهای آنان جلوگیری کند. باید مسلمانان به نادانی و ناآگاهی خویش درباره امور جهان پایان بخشند و از خواب غفلت بیدار شوند. از این پس باید مسلمانان بر ویژگیها و اوضاع دشمنان آگاه باشند؛ باید با دور اندیشی گام بردارند و از نزدیک با شیوه‌های کار، سازماندهی، تاکتیک، استراتژی و عملیات جنگی اروپاییان آشنا گردند. کامیابی در این راه در صورتی امکان‌ناپذیر است که عثمانیان از خواب خرگوشی بیدار شوند و در زمینه آشنایی پیرامون اوضاع و احوال اروپاییان تعصب روا ندارند و تنبلی، بی‌اعتنایی و بی‌فکری را در مورد ستیز با تباهیها تحمل

(۱) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

نکنند و در راه زدودن دشواریهایی که در راه کشور و رفاه همگانی، خودنمایی کرده بکوشند... متفرقه برای نشان دادن این حقیقت که اگر ملتی در پی دانش و کارشناسی باشد نیرومند می‌شود، روسیه تزاری را نمونه می‌آورد که از روزگار پتر بزرگ بدین سو، گام به سوی پیشرفت و قدرت برداشت. زیرا کوشید که شیوه‌های نوین را که بر پایه دانش و کارشناسی استوار بود بیاموزد. سرانجام «متفرقه» نکته‌ای دیگر دارد که به ویژه در خور نگرش است. وی ناکامی‌بهای ترکیه را زاینده نارساییها و کاستی‌های قوانین کهن یا کیش و آیین نانگاشته، بلکه بر آن بود که علت ناتوانی و واپس گرایی کشورش نادانی نسبت به پیشرفت نوین اروپا بوده است.

بدین سان متفرقه می‌خواسته است که جامعه اسلامی عثمانی، بی آن که دست از کیش و آیین و فرهنگ اسلامیش بشوید، گام در راه پیشرفت و قدرت گذارد و از دریوزگی در برابر اروپائیان رهایی یابد.⁽¹⁾

ظاهراً پاره‌ای از فعالیت‌های اصلاح گرایانه محمود اول (قطع نظر از میزان موفقیت آن) به ویژه اصلاحات جدید نظامی، تحت تأثیر رهنمودهای کتاب اصول الحکم فی نظام الامم انجام پذیرفته است.⁽²⁾ اقداماتی مانند به‌کارگیری کلود - الکساندر کوم دوبونوال⁽³⁾ اشراف زاده ماجراجوی فرانسوی که اسلام آورد و نام احمد بر خود گذارد (احمد بونوال)، به عنوان مشاور نظامی، بازسازی دسته خمپاره چی (دسته خمپاره چی احمد پاشا) و تأسیس مدرسه نظامی مهندسی (هندسه خانه) زیر نظر احمد بونوال و دیگر اقداماتی مانند آن⁽⁴⁾ را می‌توان نمونه‌هایی از تأثیر نظریه‌های ابراهیم متفرقه بر سلطان محمود اول به شمار آورد.

به هر رو می‌توان گفت که کتاب مذکور علاوه بر مخاطب مستقیم آن یعنی محمود اول، مخاطبان متعددی در میان طیف‌های گوناگون اصلاح طلبان عثمانی در نسل‌های آینده داشته است. و تشابهات فراوانی میان آرای ابراهیم متفرقه و اصلاح طلبان اسلام گرای قرن سیزدهم هجری قمری (نوزدهم میلادی) که به اتحاد اسلام طلبان یا پان اسلامیسم موسوم شدند، می‌توان یافت. و در نهایت این نکته تأمل برانگیز را نمی‌توان فرو گذارد که در شورش خونینی که

به رهبری پاترونا خلیل درگرفت و منجر به قتل داماد ابراهیم پاشا معمار اصلی عصر لاله و خلع احمد سوم از سلطنت شد و اسلامبول لاله زده را در غارت و ویرانی و وحشت و آتش فرو برد: "خلیل پاترونا و افرادش در خیابانهای شهر به راه افتادند و ضمن غارت و به آتش کشاندن کاخهای ثروتمندان و کشتار بسیاری از آنان، چنان رعب و وحشتی در میان مردم ایجاد کردند که در تاریخ عثمانی سابقه نداشت"⁽¹⁾ و حتی پس از پیروزی قیام، التهاب اجتماعی تا مدت‌ها در اسلامبول و بیشتر نواحی امپراطوری تداوم یافت،⁽²⁾ به دارالطباعة العامرة یا چاپخانه ابراهیم متفرقه آسیبی نرسید.⁽³⁾ و حتی در ویرانگری سازمان یافته‌ای که شورشیان با اجازه - از سر ناچاری - سلطان جدید به انجام رسانیدند، باز چاپخانه ایمن ماند. "در این وقت شورشیان اجازه خواستند به تفرج خانه‌های وزرا که جهت خشنودی خاطر سلطان احمد در کنار نهر آبهای شیرین ساخته بودند، آتش بزنند. سلطان در این نوبت خودداری نمود و فرمود: من اجازه حریق و «یانقین» نمی‌دهم؛ زیرا که در این کار ملل عیسوی به ما خنده خواهند زد. فقط اذن می‌دهم که آن را خراب نمایند. صد و بیست کوشک و خانه‌های تفرج را که اغلب باغهای آنها از باغهای فرانسه طراحی شده بود در سه روز خراب کردند..."⁽⁴⁾ هدف قرار نگرفتن دارالطباعة العامرة در ویران گریهای شورشیان، علیرغم آنکه مشهورترین بنیاد تأسیس عصر لاله بود، را هم می‌توان تصادفی ساده خواند و هم می‌توان نشانه قدرت تمیز شورشیان میان فرنگی بازیهای بی‌هوده از مؤسسات مفید فرنگ دانست و به نظر نمی‌آید که این واقعه تصادفی ساده بوده باشد.

5 - 2 - نظام جدید - مشروطیت

سلیم سوم (1203 - 1222 هـ.ق / 1789 - 1807 م.) در پی انعقاد صلح سیستووا با امپراطوری اتریش (1206 هـ.ق / 1791 م.) و صلح یاسی با امپراطوری روسیه (1207 هـ.ق / 1792 م.) که به دوره‌ای از ادوار متوالی نبردهای عثمانی و آن دو امپراطوری (1202 - 1207 هـ.ق / 1787 - 1792 م.) پایان داد، مجال یافت تا به مجموعه‌ای از اصلاحات با محوریت اصلاحات نظامی، تحت عنوان "نظام جدید" دست یازد. وی این مجال را بیشتر مدیون صرف

(۱) استانفورد جی. شاول، همان، ج ۱، ص ۴۱۴.

(۲) رجوع شود به همان جا.

(۳) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص ۶۲.

(۴) هامر پورگشتال، همان، ج ۴، صص ۳۱۶۴ - ۳۱۶۵.

(۱) عبدالهادی حائری، همان، صص ۳۶ - ۴۰.

(۲) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج ۱، ص ۴۱۵.

3. Claude - Alexandre Comte de Bonneval

(۴) رجوع شود به همان ماخذ، صص ۴۱۵ - ۴۱۹.

توجه اروپا به مشکلات داخلی و به ویژه فرانسه انقلابی بود؛⁽¹⁾ کشوری که پیش و به ویژه پس از انقلاب بزرگ آن شاید بیش از هر کشور دیگر اروپایی در حیات فرهنگی امپراطوری عثمانی نقش آفرینی نمود.⁽²⁾ سلیم سوم که "سخت‌واله و شیدای تمدن فرانسه بوده و از آن ستایش می‌کرده است،"⁽³⁾ از دوران ولایتعهدی با وجود آنکه "شاهزاده‌ای محبوس در قصر بود، با لوئی شانزدهم یعنی پادشاه روشنفکری که برای وی کمال مطلوب محسوب می‌شد، مکاتبه داشت و برای بازسازی ارتش عثمانی و بازپس‌گیری قلمروهایی که در گذشته به تصرف روسیه درآمده بود، از فرانسه تقاضای کمک کرد."⁽⁴⁾ و حتی به نظر می‌آید که وجه تسمیه اصلاحات سلیم سوم نیز ناشی از تأثیر مکاتبات فیما بین بوده است. "در مبادله یادداشت‌هایی که هنگام شروع اصلاحات نظامی شروع شده بود وزیر اعظم در مورد وصول نامه‌هایی از شاه فرانسه درباره نظام جدیدی که در آنجا نیز در اثر اتفاقات اجتماعی اخیر به وجود آمده بود گزارشی داد که مورد توجه سلطان قرار گرفت. بی‌جهت نیست که در این یادداشتها اصطلاح "نظام جدید" به زودی به تمام برنامه اصلاحاتی ترکیه اطلاق می‌شود؛ چه در فرانسه نیز برای توصیف وضع جدید مورد استفاده قرار گرفته است."⁽⁵⁾

نظام جدید همانند اقدامات اصلاح‌گرایانه پیش از آن، همچنان در مجموعه اصلاحات سنتی جای می‌گیرد؛ زیرا که تلقی سلیم سوم "از اصلاحات اساساً تلفیقی سنتی بود"⁽⁶⁾ و از دیدگاه وی "امپراطوری دچار مشکل بود؛ زیرا نهادهای سنتی به خوبی اداره نمی‌شدند."⁽⁷⁾ با این وجود، نظام جدید یا نظم نوین، نقطه عطفی در اصلاحات سنتی به شمار می‌آید؛⁽⁸⁾

زیرا که سلیم بر آن بود "اصلاحاتی را به سبک غرب در چهارچوب نهادهای سنتی عثمانی عملی سازد"⁽¹⁾ و حیطة نظام جدید "گسترده‌تر از آن چیزی بود که تا به حال به آن مبادرت ورزیده شده بود و نه تنها شامل اصلاحات نظامی بلکه غیرنظامی نیز می‌شد و برنامه جامعی را که از طریق شور و آراء همگانی تدوین می‌شد، دربرمی‌گرفت و ارجحیت والایی به تجدید حیات اقتصادی می‌داد؛"⁽²⁾ هر چند که "اصطلاح نظام جدید که در ابتدا به کلیه مقررات سیستم جدید اطلاق می‌شد، به تدریج صرفاً در مورد نیروی نظامی دائمی و منظمی که در اثر آن به وجود آمد مورد استفاده قرار گرفت."⁽³⁾ سلیم سوم برای اجرای اصلاحات شتاب داشت⁽⁴⁾ زیرا "وی کاملاً آگاه بود که صلح سال 1792 [م. / 1207 هـ.ق]⁽⁵⁾ ناشی از مشکلات موجود در سایر نواحی اروپا بوده است و چندی نخواهد گذشت که اطریش و روسیه به تجاوز خود بازگردند."⁽⁶⁾ وی در آغاز سلطنت خطاب به دولتمردان امپراطوری چنین می‌نویسد: "شما را به خدا به من بیان دارید. دولت دارد از دست می‌رود. من آنچه را که می‌دانستم با شما در میان گذاشتم. شما نیز در دولت سهیم هستید."⁽⁷⁾ سلیم سوم در پاییز سال 1206 هـ.ق / 1791 م. به بیست و دو تن از بلند پایگان دیوانی، نظامی و مذهبی عثمانی که در میان ایشان دو مسیحی نیز بود، برتران⁽⁸⁾ یا برنتانو⁽⁹⁾ افسر فرانسوی در استخدام ارتش عثمانی و موراژدوسون⁽¹⁰⁾ مترجم ارمنی سفارت سوئد در اسلامبول، مأموریت داد تا دلایل ضعف امپراطوری را مورد پژوهش قرار داده و راهکارهای خویش را برای رهایی از آن عرضه نمایند.⁽¹¹⁾ ایشان گزارش‌هایی با عنوان

(۱) لرد کین راس، همان، ص 430.

(۲) همان جا.

(۳) برنارد لوئیس، همان، ص 76.

(۴) رجوع شود به هانری ماتیه، ذیل تاریخ امپراطوری عثمانی اثر هامر پورگشتال، ضمیمه ج 5، همان اثر، صص 3635 و 3637.

(۵) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۶) برنارد لوئیس، همان، صص 50 - 51.

(۷) رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، صص 44 - 45.

8. Bertrand

9. Brentano

10. Mouradgea d'ohsson

(۱۱) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص 75. و عبدالهادی حائری، همان، ص 64.

(۱) رجوع شود به برنارد لوئیس، ص 50. و استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 448.

(۲) بازتاب آرمانهای انقلاب فرانسه (1204 هـ.ق / 1789 م.) در جهان اسلام و به ویژه امپراطوری عثمانی را می‌توان اولین تأثیرگذاری جدی فرهنگی غرب بر جهان اسلام در عصر جدید شمرد. مهمترین عامل در شکل‌گیری این فرایند عاری بودن این آرمانها از آرایه‌های مسیحیت می‌تواند باشد.

(۳) عبدالهادی حائری، همان، ص 63. "نامه‌ای نیز از سلیم به زبان فرانسه در دست است که در آن نوشته: "من از روزگار کودکم هرگز نمی‌توانستم در دل خویش جز دربار فرانسه دوست دیگری برای بابعالی بیابم."

(۴) استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 450.

(۵) برنارد لوئیس، همان، ص 74. و رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 430.

(۶) استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 450.

(۷) همان جا.

(۸) رجوع شود به همان ماخذ، ص 449.

لایحه؛ "یادداشت‌هایی همانند عریضه‌های فرانسوی در سال 1789/1204"⁽¹⁾ تسلیم سلطان نمودند. بیشتر این لوائح یا "گزارشها اصلاح در زمینه ارتش را بیش از هر چیز بایسته دانست"⁽²⁾ و اگرچه در غالب این گزارشها، بهره‌گیری از اروپائیان برای نوسازی ارتش عثمانی سفارش شده بود⁽³⁾ لیکن گزارش‌گران در چگونگی انجام اصلاحات اتفاق رأی نداشتند. "از یک طرف محافظه کاران بودند که باز یافتن عظمت دوره طلایی عثمانی را از طریق بازگشت به روشهای نظامی قدیم جویا بودند، از طرف دیگر رومانتیک‌ها و مصالحه جویان بودند که خواستار استقرار امکانات به طرق مختلف در داخل نظام موجود ارتش برای آموزش و تسلیحات فرنگی بودند و مدعی بودند که این در حقیقت بازگشتی به راه و روش قدیم و خالص عثمانی است و سرانجام رادیکال‌ها که معتقد بودند ارتش قدیم قابل اصلاح نیست و خواستشان از سلطان طرح ارتش نوینی بود که از اول مطابق با روشهای اروپایی آموزش ببیند و تجهیز و مسلح شود. این همان نظری بود که خود سلطان نیز نسبت به آن تمایل داشت."⁽⁴⁾ سلیم سوم دست به احیا، توسعه و تأسیس مدارس یا آموزشگاههای نظامی و فنی زد و کارشناسان فرانسوی، انگلیسی و آلمانی را به خدمت گرفت. "آموزگاران عمدتاً افسران فرانسوی بودند"⁽⁵⁾ که با کمک و به تشویق سلطان برای استفاده آنان کتابخانه بزرگی از کتابهای فرانسوی ایجاد کردند. این کتابها بیشتر به فرانسه بود؛ از جمله دائرةالمعارف عقل گرایانه دیدرو. و در همان حال آموزش زبان فرانسه نیز برای کلیه دانشجویان اجباری شد."⁽⁶⁾ سلیم سوم با توجه به مقاومت ینی چریها در برابر اصلاحات بناچار در کنار ارتش قدیم، نیروی نظامی جدیدی که بیشتر از میان روستایی زادگان ترک آناتولی بودند ایجاد نمود که به نام اصلاحات وی "نظام جدید" خوانده شد و برای تأمین

(۱) لرد کین راس، همان، ص 430.

(۲) عبدالهادی حائری، همان، ص 64.

(۳) همان جا.

(۴) برنارد لوئیس، همان، ص 76.

(۵) "تغییر رژیم در فرانسه به هیچ وجه موجب نکث شوق سلطان در استمداد از فرانسه نشد. در پاییز سال 1793، دولت عثمانی فهرستی از افسران و تکنسینهایی را که خواستار استخدام آنها بود به پاریس فرستاد و در سال 1795 رئیس‌الکتاب، رابط افندی، فهرست مشابه ولی بلندتری را به کمیته امنیت ملی تسلیم کرد"، همان مأخذ، ص 77.

(۶) لرد کین راس، همان، ص 431.

هزینه‌های مالی آن در کنار خزانه اصلی حکومت، خزانه مستقلی به نام "ایراد جدید خزینه‌سی" یا خزینه درآمد جدید به وجود آورد.⁽¹⁾

از دیگر اقدامات مهم اصلاح‌گرایانه سلیم سوم در راستای رویکرد به غرب که در لوائح یاد شده به آن توصیه گردیده بود،⁽²⁾ فعال نمودن دیپلماسی عثمانی در اروپا بود. "سلطان تا آخر قرن هیجدهم [م. / دوازدهم هجری قمری]⁽³⁾ هیچ نمایندگی سیاسی دائمی در کشورهای خارجی نداشت. گاه به گاه هیئت مخصوص به این یا آن پایتخت خارجی برای منظور معینی فرستاده می‌شد؛ ولی تعداد این هیئت‌ها تا سال 1792 [م. / 1207 هـ.ق]⁽⁴⁾ طبق سوابق موجود، بیش از بیست هیئت نیست."⁽⁵⁾

نمایندگان اعزامی سلیم سوم به کشورهای اروپایی موظف به شناسایی دلایل پیش افتادن غرب و ارائه راهکارهای بهره‌برداری از پیشرفتهای آن به مرکز بودند. اگرچه بیشتر دیپلماتهای اولیه عثمانی در اروپا، از غرب چندان چیزی دریافتند که چیز چندان به مرکز ارسال نمایند و لیکن ایشان "منشی‌ها یا دبیران ترک و جوانی نیز به همراه خود برده بودند که وظیفه‌شان مطالعه زبانهای اروپایی و مخصوصاً فرانسه و یادگیری چیزی از طریق جامعه غربی بود. این مأموریتها فرصتی ایجاد کرد تا تعدادی از جوانان برای مدتی در شهرهای اروپایی اقامت گزینند و نسبت به زبان اروپایی تسلط پیدا کنند و با بعضی افکار انقلابی رایج در بین معاصرین اروپایی خود آشنا شوند. بعضی از آنها در مراجعت، کارمندان باعالی شده و اقلیت غربگرایی را در سلسله مراتب دیوانی تشکیل دادند که مشابه بود با آنچه که در اثر اصلاحات در ارتش و نیروی دریایی در بین افسران به وجود آمده بود."⁽⁶⁾

از سوی دیگر، مستشاران اروپایی مقیم استانبول به ویژه فرانسویان که همچنان علی‌رغم استحاله جمهورییشان به امپراطوری، بی‌بهره از خلق و خوی انقلابی‌گری و سنت شکنی نبودند، مانند گذشته در محله خاص خود در عزلت به سر نمی‌بردند و با عثمانیان که ایشان نیز دیگر

(۱) رجوع شود به استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 453 و رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 45.

(۲) رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 433.

(۳) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۴) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۵) برنارد لوئیس، همان، ص 79.

(۶) برنارد لوئیس، همان، صص 80 - 81.

کمتر از گذشته در ابراز انزجار از اروپائیان اصرار داشتند آشکارا آمد و شد و اختلاط می‌کردند و اندک اندک دایره شناخت جامعه عثمانی به غرب توسعه می‌یافت.^(۱)

و بدین سان، به تدریج قشر جدیدی در امپراطوری عثمانی در میان نظامیان و دیوانیان (بوروکراتها) جوان پدید آمد که بر لزوم اصلاحات خارج از چارچوبهای نهادهای سنتی عثمانی با رویکرد به غرب و به عبارت دیگر تحول در ساختارهای امپراطوری باور داشتند.

ایشان و زاد و رود ایشان که بیشتر رجال اصلاحات جدید از میانشان برخاستند، بر لزوم دگرگونیهای بنیادین در امپراطوری عثمانی و جهان اسلام اتفاق نظر داشتند و لیکن نه تنها در چگونگی این دگرگونی تفاوت رأی داشته، بلکه شاید به درستی نیز نمی‌دانستند که در پی این دگرگونی به دنبال چه می‌باشند. تنوع راهکارها (تاکتیکها) و تغییر راهبردها (استراتژی) در میان هواداران اصلاحات جدید در امپراطوری عثمانی در سده سیزدهم هجری/ نوزدهم میلادی، که در قسمتهای دیگر پژوهش، بیشتر به آن اشاره خواهد شد، گواه این مدعی می‌تواند بود.

به هر رو قوام، کمیت و نفوذ این قشر در دوران سلیم سوم که در واقع عهد نوزادی آن است، تا بدان اندازه نبود که بتواند به صورتی جدی عرض اندام نماید و نقش آفرینیهای آن، می‌ماند برای عصر جانشین با واسطه سلیم، محمود دوم (1223 - 1255 هـ.ق / 1808 - 1839 م.) به بعد، و " اگرچه بیشتر اصلاحات سلیم کاملاً موفقیت‌آمیز نبود، راه را برای جانشینانش باز کرد. همزمان بانجام اصلاحات، شاید طی دورانی طولانی، عامل حتی مؤثرتر از این، آشنایی و آگاهی تدریجی توده‌های عثمانی با غرب بود و این ادامه همان روند شکستن دیوارهای آهنین بود که از عصر لاله دوری آغاز شده بود. در این زمان امپراطوری عثمانی اگر نه به طور کامل، اما تا حدودی از انزوای دیرینه خود خارج شد و نه فقط دستاوردهای نظامی و فنی اروپا، بلکه بسیاری از افکار و عقایدی که این پیشرفت‌ها را میسر کرده بود، به جامعه عثمانی راه یافت. اما به طور قطع، در یک جامعه درون‌گرای مذهبی که در چارچوبه محدود حفظ سنت‌های گذشته می‌زیست، این روزنه جدید تنها توانست تأثیری محدود داشته باشد. اما این گرایش جدید زمینه را برای نفوذ گسترده‌تر و مؤثرتر در دهه‌های بعدی، یعنی زمانی که پایه‌های واقعی ترکیه جدید پی‌ریزی شد، مساعد کرد."^(۲)

از مهمترین عوامل شکست اصلاحات سلیم سوم و بسیاری از اقدامات اصلاح‌گرایانه اسلافش و همچنین ابتر و ناکارآمد شدن بسیاری از اصلاحات در دوران جانشینان وی، شتاب روند اضمحلال امپراطوری بود که همواره اصلاحات را پشت سر می‌گذاشت و بی‌تردید مهمترین عامل فزاینده این شتاب (و بدیهی است که نه تنها عامل) مداخله جوییهای استعمار غرب بود که همگام با دانش و کارشناسی آن، توسعه می‌یافت و فرصت به خود آمدن را از جهان اسلام و شرق سلب می‌کرد و اجازه نمی‌داد که بتواند به گونه‌ای مناسب با دنیای نو کنار آمده و هزینه تحولات جدید را به صورتی معتدل و نه زیان‌بار بپردازد. ".... بورژوازی غرب با دو انقلاب بزرگ آمریکا و فرانسه برتری بی‌چون و چرای خود را به جهانیان اعلام کرده بود و دو رویه تمدن بورژوازی غرب به شیوه‌ای آشکار، نیرومند و گریزناپذیر اوج خویش را آغاز می‌کرد و همه جهانیان ناپیشرفته از جمله عثمانی را مورد تهدید قرار می‌داد. این دو پدیده از آن روزگار به بعد راه‌گیزی برای هیچ ملت و سرزمینی به جای نمی‌گذاشت. بدین معنی که دانش و کارشناسی مورد نیاز همه مردم جهان بود، و استعمار به صورت سیاسی یا اقتصادی بر همه سرزمینها گام می‌گذاشت و پیشاپیش بر بسیاری از ملتهای جهان چیره شده بود."^(۱) اشغال نامنتظره مصر از سوی فرانسه (1213 - 1216 هـ.ق / 1798 - 1801 م.)، نبردی تازه با روسیه و متفق آن بریتانیا (1221 هـ.ق / 1806 م.)، مداخله بریتانیا در مصر به منظور احیای حکومت ممالیک تحت نفوذ بریتانیا (1222 هـ.ق / 1807 م.)، مرکزگرایی و عدم تمکین پاشاهای ولایت به باب عالی، التهاب بالکان و انقلاب قره جورج در صربستان (1218 - 1220 هـ.ق / 1803 - 1805 م.)، تداوم شورشهای وهابیان در عربستان که از دوران محمود اول (1143 - 1168 هـ.ق / 1730 - 1754 م.) تا پایان عمر امپراطوری عثمانی به صورت جدی‌ترین معضل حاکمیت عثمانی در شرق امپراطوری درآمده و مشروعیت خلافت عثمانی را به چالش کشیده بودند و دست‌اندازی ایشان به حرمین و تجاوزشان به عراق و.... فضای رشد اصلاحات را تنگ و تنگ‌تر می‌نمود.^(۲) نظام جدید سلیم سوم با مظاهر غربی آن و با فشار مضاعفی که تأمین هزینه خزانه جدید آن بر مردم وارد نموده بود، در مجموعه این وضعیت فلاکت بار، سرنوشت مبارکی نمی‌توانست داشته

(۱) عبدالهادی حائری، همان، ص 61.

(۲) دیگر " نه ایرانیان، بلکه ساکنان صحراها [وهابی‌ها، نگارنده] بودند که سلطه عثمانی را در عراق تهدید می‌کردند" استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 439.

(۱) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 458 - 451.

(۲) استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، ص 458.

باشد و سلیم سوم که "مردم رانمی شناخت و از هوی و هوسهایی که آنها را به هیجان می‌آورند معرفتی نداشت"⁽¹⁾ و فاقد پایگاه چندان مستحکمی در میان مردم بود⁽²⁾ آماج خشم عمومی قرار گرفت.⁽³⁾

و در نهایت قیام یاماق‌ها (نیروهای کمکی یینی چری) تحت رهبری قاباچچی اوغلو مصطفی که از همدلی مردم برخوردار بوده و با اخذ فتوا از شیخ الاسلام عطاءالله افندی، مشروعیت نیز پیدا نموده بود،⁽⁴⁾ سلیم سوم را از سلطنت خلع و روانه قفس کرد و اصلاحات وی را منسوخ نموده و مصطفای چهارم (1222 - 1223 هـ.ق / 1807 - 1808 م.) را بر جای او نشانده. سلطنت مصطفای چهارم دیری نپایید، هواداران اصلاحات و مخالفان سلطنت جدید، در قیامی به رهبری بیروق دار مصطفی پاشا، فرمانده نظامی سرحدات دانوب که از هواداران جدی اصلاحات سلیم سوم بود، وی را از سلطنت خلع و راهی قفس کردند و محمود دوم، برادر مصطفای چهارم و پسر عموی سلیم سوم را بر تخت سلطنت نشاندهند زیرا که سلیم اندکی پیش از پیروزی کامل قیام، به امر مصطفی در سرای به قتل رسید (1223 هـ.ق / 1808 م.). این فرمان شامل محمود نیز می‌شد اما او به موقع توانسته بود از چنگال دژخیمان گریخته و پنهان شود. سلطان مخلوع نیز سرنوشت سلفش را پیدا نمود. او نیز به هنگام شعله ور شدن شورش یینی چریهای به خشم آمده از اقدامات خشونت‌آمیز بیروق دار مصطفی پاشا (که اینک صدر اعظم سلطان جدید بود) در احیای اصلاحات سلیم سوم⁽⁵⁾ به امر محمود دوم در سرای به قتل

(۱) هانری ماتیه، همان، ج 5، ص 3641.

(۲) "چنین می‌نماید که وی [سلیم سوم، نگارنده] در میان مردم پایگاه چندان مستحکمی نداشته است". استانفورد جی. شاو، همان، ج 1، ص 460.

(۳) رجوع شود به همان ماخذ، ص 472. و مصطفی رئیس نیا، همان، ج 3، ص 45.

(۴) "کبابچی اوغلی [قباچچی مصطفی. نگارنده] که در این وقت [شعله ور شدن قیام در استانبول، نگارنده] ریاست یک لشکر حقیقی را داشت خواست با قاعده رفتار نماید، لهذا فتوای این مسئله را از مفتی بخواست: سلطان [سلطانی] که به واسطه اعمال و قوانین خود برخلاف احکام قران رفتار می‌کند شایسته داشتن تاج و تخت هست یا نه؟ مفتی جواب مسئله را نفی نوشت و در آخر ضمانت کار را به عهده خدا راجع داشته نوشت: و الله اعلم بالصواب. آنوقت رئیس یاغیان اظهار داشت که: موافق شریعت مطهر و میل خاطر مسلمانان پاک سلیم سیم از سلطنت معزول است و مصطفی پسر عبدالمجید به جای او پادشاه دولت عثمانی می‌باشد." هانری ماتیه، همان، ج 5، ص 3636.

(۵) "بیرقدار که فواید فنون صف آرائی و ترتیبات قشون اروپا را دانسته بود اقدامات جسورانه سلیم بدبخت را در پیش گرفت و خود را از برای تغییر وضع و حالت دولت عثمانی برانگیخته خدائی دانست، لیکن عدم ارتباط و

رسید (1223 هـ.ق / 1808 م.) و محمود دوم که تنها بازمانده ذکور آل عثمان بود خود به خود مصونیت جانی پیدا نمود. "محمود که از آل و اولاد و امجاد عثمان جز خودش کس دیگری باقی نگذاشته بود دیگر تشویشی از عثمانیان نداشت"⁽¹⁾. در این شورش که "اتفاق علما و ینکی چریکان چنان سرعتی در حرکات ایجاد کرد که سربازان بیرق‌دار فرصت نیافتند خود را آماده دفاع نمایند،"⁽²⁾ بیرق دار مصطفی پاشا که دشمنانش او را "سگ گاوور (گبر) می‌گفتند"⁽³⁾ کشته شد و محمود دوم از سایه سنگین ناجی و حامی مقتدرش رهایی یافت. "محمود بدش نمی‌آمد که از وجود این صدر اعظم که جسارتش مایه تشویق خاطر سلطان بود مستخلص شود"⁽⁴⁾. نه در شورش اول که ناخواسته منجر به برتخت نشستن محمود دوم شد و نه در شورش دوم که باز ناخواسته زمینه تثبیت سلطنت وی فراهم آمد، شورشیان موافق و مخالف اصلاحات جدید نمی‌دانستند که دوران طولانی سلطنت محمود دوم که به مراتب از الگوی خود سلیم سوم⁽⁵⁾ تیزبین‌تر و مقتدرتر بود عصر حاکمیت اصلاحات جدید خواهد گردید.

استانفورد جی. شاو، در مقایسه سیاست اصلاحات سلیم سوم و محمود دوم چنین می‌نویسد: "به مرور ایام محمود در مقایسه با سلیم، اصلاح گری بسیار مقتدرتر و موفق‌تر شد..... وجه تمایز محمود دوم و سلیم سوم چه بود؟ آنان در کنار یکدیگر بزرگ شده بودند و هر دو از همان آموزشهای سنتی دربار برخوردار شده بودند؛ چنان که از دنیای بیرون از قصر به جز برخی اطلاعات پراکنده هیچ آگاهی دیگری نداشتند و از این روی موقعیت چندان فراموش نمی‌شد تا برای تحقق افکار خود تجربیات عملی لازم را کسب کنند. اما محمود خود مشاهده کرده بود که

بی‌تناسبی تنظیمات جدید او مانع حقیقت پیدا کردن اقدامات او شدند و در کارها خلل وارد آورد و به عقاید باطله عوامانه دست اندازی کرد و طرف نفرت و عداوت عمومی واقع شد." هانری ماتیه، همان، ج 5، ص 3645.

(۱) همان ماخذ، ص 3648. "محمود که از پیشرفت وقایع نگران بود گمان کرد که تاج و تخت خود و جان خویش را امان می‌بخشد و سلف خود مصطفی چهارم را که تا آن زمان در قصر در بند می‌داشتند خفه کرد بدین طریق تنها بازمانده‌ای که از نژاد عثمانی باقی ماند وی بود و یک قسم احترام خرافات‌آمیز از آن پس مصونیت شخصی او را تأمین می‌کرد." لاموش، همان، ص 221.

(۲) هانری ماتیه، همان، ص 3648.

(۳) همان ماخذ، ص 3645. منظور از سگ گاوور (گبر) سگ کافر است.

(۴) همان ماخذ، ص 3646.

(۵) "به نظر می‌رسد که سلیم سوم پسر عموی او تأثیر عمیقی بر او گذارده است، به خصوص طی یک سال انزوی مشترکی که از خلع سلیم تا کشته شدنش با هم داشتند." برنارد لوفیس، همان، صص 102 - 103.

ضعف و تردید سلیم چه نتایجی را در پی داشت. وی همچنین دیده بود که حتی اصلاحات محدود سلیم در برنامه نظام جدید چه موفقیت‌هایی به بار آورد. محمود در همان اوان سلطنت خود ظاهراً دریافته بود که:

(1) اگر قرار است اصلاحات نتایج موفقیت‌آمیزی در پی داشته باشند، نه فقط برخی از اجزاء و عناصر ارتش بلکه همه نهادها و تمامی جامعه عثمانی بایستی دستخوش تغییر و تحول شوند؛ (2) تنها با الغای نهادهای قدیمی است که نهادهای جدید جایگزین شده می‌توانند فعال شوند؛ زیرا در این صورت دیگر نهادهای قدیمی نمی‌توانند در فعالیت نهادهای جدید اخلاص کنند؛ و (3) پیش از انجام هر گونه اصلاحاتی، چگونگی تحقق آنها بایستی به دقت برنامه‌ریزی و در مرحله اجرا بایستی از اجرای آنها با قاطعیت حمایت شود. این ملاحظات در واقع اساس سیاست اصلاح طلبانه محمود در سالهای بعد است.⁽¹⁾ سرنوشت سلطان سلیم سوم و صدر اعظم بیرق دار مصطفی پاشا لزوم شکیبایی و حزم را به محمود دوم که در آن هنگام " در میان خانه خود هیچ اختیاری نداشت"⁽²⁾ و تداوم سلطنت و شاید حتی حیات وی، مرهون تک ماندگیش از آل عثمانی بود، آموخت.... قدرت واقعی در طبقه حاکم و در دست رهبران نهادها [دیوان سالاران، علما و آقاهای ینی چری]⁽³⁾ متمرکز بود؛ در دست همان کسانی که اگر عضو دیگری از سلسله عثمانی در قید حیات بود، بی‌تردید بزرگترین آرزویشان سرنگونی محمود بود.⁽⁴⁾ از این روی وی برای سالیانی دراز حدود هجده سال اجرای طرحهای اصلاحی خود یا همانا اصلاحات جدید را به تأخیر انداخت. محمود دوم که ستیزه و رقابت میان قدرتهای اروپایی "وی را در موقعیت ممتازی قرار داد،"⁽⁵⁾ در طول این سالها به تدریج با مهره چینی در میان ارکان حکومتی⁽⁶⁾ و تلاشی برای تقویت اقتدار حکومت مرکزی، با تضعیف و سرکوبی قدرتهای محلی در بالکان، آناتولی و سرزمینهای عربی⁽⁷⁾ برای انجام اصلاحات جدید، زمینه سازی نمود.

(۱) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، صص 21 - 22.

(۲) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 32.

(۳) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۴) همان جا.

(۵) همان ماخذ، ص 41.

(۶) رجوع شود به همان ماخذ، صص 33 - 35 و ص 51.

(۷) رجوع شود به همان ماخذ، صص 43 - 46.

محمود بر این باور بود که موفقیت طرحهای اصلاحی، منوط به تمرکز تمامی قدرت در دستان وی می‌باشد؛ او می‌خواست تمامی اختیارات خانه خود را به دست گیرد. وی مصمم بر "از بین بردن تمام قدرتهای فرعی، چه در پایتخت و چه در ایالات بود. تمام قدرتهای ناشی از ارث، آداب و رسوم، استفاده‌های ممتد و یا موافقت مردمی یا محلی می‌باید از بین می‌رفت و صرفاً قدرت سلطان تنها منبع اقتدار در تمام امپراطوری باقی می‌ماند. بنابراین محمود به مبارزات خود در روملیا و آناتولی ادامه داد و موفق به استقرار کنترل مستقیم مرکزی در اکثر مناطق شد. تنها در مقابله با پاشای مصر [محمد علی پاشا]⁽¹⁾ بود که وی سرانجام شکست خورد".⁽²⁾ و در این راه محمود دوم برای تأمین نظر علما و جلب اطمینان توده مردم "سیاست مدبرانه رعایت سنن و مناسک اسلامی را در پیش گرفت"⁽³⁾ و جالب آن است که حاکمیت اصلاحات جدید با برافراشتن رایت پیامبر (ص) آغاز گردید؛ واقعه فرخنده (واقعه خیریه) یا انحلال خونین سپاه ینی چری. محمود دوم در سال 1242 هـ ق / 1286 م. با اطمینان از فراهم آمدن شرایط مناسب، اصلاحات جدید را با طرح ایجاد نیروی نظامی جدید از دل سپاه ینی چری تحت عنوان سپاه "اشکینجیان" آغاز کرد.⁽⁴⁾ به منظور کسب پشتیبانی توده مردم، محمود نه تنها از طریق رهبران عادی آنها یعنی علما عمل می‌کرد بلکه جنگ تبلیغاتی متمرکزی را در پیش گرفت که در تاریخ عثمانی بی‌نظیر بود. اشاره به ناتوانی ینی چریها، عدم توانایی آنان در دفاع از امپراطوری در برابر دشمنان چنان که در نبرد با یونانیان و ایرانیان آشکار شد و مقایسه آن با لشکر جدید و کارآزموده مصر همگی تأکیدی بر عزم، قطعیت و روشن‌بینی شخص سلطان بود.⁽⁴⁾ ینی چریها به درستی از این طرح برای خود احساس خطر نموده شوریدند، سلطان و هواداران اصلاحات جدید که کاملاً برای شورش آماده بودند، بی‌درنگ دست به مقابله زدند؛ "لوای پیامبر اکرم (ص) برافراشته شد و کارگزارانی در سراسر شهر پراکنده شدند تا مؤمنان را وادارند به جنگ با ینی چریها که شوریده بودند بپردازند. سلطان در واقع کار خود را به خوبی انجام داده بود. توده مردم که سلطان را اصلاح گری معتدل می‌دانستند بر اساس مذهب و سنت

(۱) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۲) برنارد لوئیس، همان، ص 119.

(۳) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 51.

(۴) همان جا.

با ینی چریهای فاسد وارد جنگ شدند⁽¹⁾. ینی چریها در ظرف چند روز در پایتخت و دیگر ولایات امپراطوری قتل عام شدند.⁽²⁾ تعداد کشته‌های ایشان بین شش تا چهل هزار نفر گفته شده است.⁽³⁾ از تیغ‌رهییدگان نیز یا جذب تشکیلات نظامی جدید شده و یا در میان توده مردم ذوب شدند. تشکیلاتهای وابسته به سپاه ینی چری مانند "یاماها" با نیروی کمکی، "عجمی اوغلانها" که وظیفه تربیت ینی چریهای جوان و تأمین نیروی انسانی آن را بر عهده داشتند و حتی طریقت بکتاشیه⁽⁴⁾ که ینی چریها را از بدو تأسیس تقویت روحی و معنوی می‌کرد و مردم را به پشتیبانی از آنان می‌خواند،⁽⁴⁾ به گونه‌ای خشونت‌بار از هم پاشیدند.

عدم همراهی توده مردم با آخرین شورش ینی چری برخلاف غالب موارد همانند گذشته،⁽⁵⁾ و حتی همدلی و همراهی در سرکوبی آن، علاوه بر ناکارآمدی ینی چریها در نبرد با دشمنان امپراطوری، زوال محبوبیت آن به دلیل فساد و تباهی ناشی از سودجوییها و سوداگریهای نامشروعی بود که به تدریج تار و پود این سپاه را فرا گرفته بود!⁽⁶⁾ نموده‌های این فساد و تباهی تا آنجا بود که میرزا ابوالحسن خان ایلیچی نیز در اقامت کوتاه مدت خود در استانبول در راه لندن، متوجه آن گردیده و در سفرنامه‌اش به آن تصریح می‌نماید.⁽⁷⁾ جایگزین سپاه ینی چری، یعنی نیروی نظامی جدید که می‌بایست پذیرای اصلاحات جدید باشد، "معلم عسکری منصورى محمدیه" یا سربازان آموزش دیده محمد (ص) شد که فرمان اعلان تأسیس آن با اعلام انحلال سپاه ینی چری در 16 ژوئن 1242 هـ.ق/ 1826 م. از سوی محمود دوم

صادر گردید.⁽¹⁾ و "بدین سان وی بازوی مسلح جناح محافظه کاران را از میان برد و روند جدید اصلاحات را آغاز کرد؛ روندی که طی آن نهادهای قدیمی منسوخ و به جای آن تشکیلات جدیدی عمدتاً برگرفته از غرب مستقر شد."⁽²⁾ بدین ترتیب سالیان دراز انتظار محمود دوم و هوادارانش برای اجرای اصلاحات جدید غرب گرایانه سرآمد؛ سالیانی که گریزی از سپری شدنش نبود؛ زیرا که شاید به‌گفته لرد کین راس "این چیزی کمتر از دگرگونی ترکیه از یک امپراطوری قرون وسطایی که بر اصول اسلام پایه گذاری شده بود، به یک دولت مشروطه نوین که به همان شدت بر اصول غیر مذهبی غرب پایه گذاری شده بود، نبود. برنامه او گسستن از گذشته و اقتباس نهادهای نوین و مفاهیم انعطاف‌ناپذیرتر حکومت، همانند آنچه در آن زمان در اروپا ظهور کرد، بود!"⁽³⁾ طرحهای اصلاحی محمود دوم که "اینک اختیاراتی، حتی مطلق‌تر از اجداد پیشین عثمانی‌اش کسب کرده بود"⁽⁴⁾ اگرچه از ارتش آغاز گردید و لیکن تمامی عرصه‌های حیات عثمانیان را از ریشه تا ریش در برمی‌گرفت! به گفته وین و وسینیچ "تنظیمات با کوتاه کردن ریش محمود دوم و لباس اروپایی پوشیدن او آغاز می‌شود."⁽⁵⁾ نظام اجرایی، نهادهای قانون گذاری، دستگاه قضایی، نظام آموزشی، نهاد علمیه یا روحانیت و.... کمابیش از تغییر و تبدیل و تعدیل به دور نماند، و به یک سخن "همه ابعاد زندگی آنان، از پوشش

(۱) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 57. و لرد کین راس، همان، صص 473 - 474.

(۲) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 21.

(۳) لرد کین راس، همان، ص 469. به نظر می‌آید که گفته لرد کین راس با وجود حقیقتی که در آن نهفته است خالی از مبالغه نمی‌باشد، برنارد لوئیس تصویر دیگری از جایگاه شریعت اسلامی در عصر اصلاحات جدید؛ از دوره تنظیمات ارائه می‌دهد: "این تغییرات سطحی بود و شرع مقدس اسلام هنوز به خصوص در امور اجتماعی و خانوادگی بلانماز بود... و در این مرحله به نظر نمی‌رسد که اصلاح نهادهای مذهبی کرده باشند. در سال 1844م./ 1260هـ.ق. نگارنده [صادق رفعت پاشا به استرانفورد کانینگ = لرد استرانفورد د رد کلیف: Lord stratford de Redcliffe، سفیر مشهور بریتانیادار امپراطوری عثمانی. نگارنده] گفته بود: "در امور سیاسی ما کاملاً به نظر اروپایی احترام می‌گذاریم اما در امور مذهبی به تمام آزادی خود احتیاج داریم. مذهب اساس قوانین و اصل دولت ماست. اعلیحضرت سلطان [عبدالمجید اول. نگارنده] نیز همانقدر نمیتواند به آن دست یازد که ما." (برنارد لوئیس، همان، ص 137).

(۴) لرد کین راس، همان، ص 521.

(۵) وین و وسینیچ، همان، ص 102. راجع به تغییرات اجباری در آرایش، پوشش و منش عثمانیان در عصر محمود دوم رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، صص 98 - 99. و برنارد لوئیس، همان، صص 133 - 137 و لرد کین راس، همان، صص 483 - 484 و لاموش، همان، ص 268.

(۱) همان ماخذ، ص 53.

(۲) "نابودی هسته اصلی نیروی نظامی پنج قرن، که متوالیاً اسباب وحشت اروپا و خود سلاطین رو به زوال عثمانی را فراهم کرده بود، ظرف چیزی کمتر از نیم ساعت به وسیله سلاحهای مدرن، بدین منوال [آتش سنگین توپخانه و رگبار گلوله. نگارنده] صورت گرفت. این عمل با جدیت مصرانه‌ای با کشتار هزاران نفر دیگر در سر تا سر ولایت تکمیل شد." لرد کین راس، همان، ص 473.

(۳) رجوع شود به لاموش، همان، ص 267.

(۴) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 54.

(۵) رجوع شود به هنری ماتیه، همان، ج 5، ص 3668.

(۶) رجوع شود به همان ماخذ، صص 3668 - 3669. و استانفورد جی. شاول، ج 1، ص 296 و لرد کین راس، همان، ص 404.

(۷) رجوع شود به میرزا ابوالحسن خان ایلیچی، همان، صص 80 - 81.

ظاهری مردم تا زبان و طرز تفکر و حتی سرگرمیهایشان دستخوش تغییر شد.⁽¹⁾ محمود دوم برای اجرای اصلاحات نظامی و آموزشهای فنی، به میزان وسیعی مشاوران اروپایی به ویژه از پروس را که قدرتی رو به رشد در اروپا بود و منافع قبلی در خاور میانه نداشت، به خدمت گرفت.⁽²⁾ وی مجدداً سفارتهای دائمی را در پایتختهای اروپا که پس از برکناری سلیم سوم دچار وقفه گردیده بود، احیا نمود و "به این ترتیب دیپلماتها و مترجمین جوانی که کادر این هیئت‌ها را تشکیل می‌دادند امکان می‌یافتند که شخصاً و مستقیماً با غرب برخورد کنند. اهمیت این برخورد از این واقعیت که تقریباً تمامی رهبران اصلاح طلب و دولتمردان پنجاه سال بعد در این سفارت خانه‌ها خدمت کرده بودند قابل سنجش است. از سه معمار اصلی تنظیمات مصطفی رشید پاشا در سال 1834 [م. / 1250 هـ.ق]⁽³⁾ به پاریس و بعداً به لندن و عالی پاشا در سال 1836 [م. / 1252 هـ.ق]⁽⁴⁾ به لندن و فؤاد پادشاه در سال 1840 [م. / 1250 هـ.ق]⁽⁵⁾ به لندن رفته بودند... حتی پسران این اولین سیاستمداران که از امکان اقامتی در اروپا در کودکی یا جوانی بهره‌مند شده بودند از سهم بزرگی در اشغال مقامات بالای دولتی در نسل بعدی برخوردار شدند."⁽⁶⁾

در سال 1247 هـ.ق / 1831 م. نخستین روزنامه رسمی عثمانی با نام "تقویم وقایع" در اسلامبول منتشر شد.⁽⁷⁾ محمود دوم با ایجاد مطبوعه "می‌خواست که مردم را نه تنها از

تلاشهای اصلاح طلبانه خود در واکنش به اعتراضات مخالفانش آگاه کند، بلکه در پی آن بود که اخبار مربوط به مسائل داخلی و خارجی امپراطوری را به طور منظم در اختیار آنان قرار دهد تا از این طریق مردم را در تمدن جدید اروپایی سهیم کند."⁽¹⁾

از اقدامات مهم محمود دوم که می‌توان گفت در بستر سازی، حفظ و استمرار غربگرایی در عثمانی، تأثیراتی مانا داشت، تحدید نفوذ علما در حاکمیت و کاهش جاذبیت ایشان در میان توده‌های مردم با راه اندازی "باب مشیخه" بود؛ تشکیلاتی مشابه سازمانهایی که در دیگر وزارت خانه‌های دولت گسترش می‌یافت.⁽²⁾ "این امر منجر به بوروکراتیزه کردن طبقه علما به طور کلی زیر نظر دولت شد که همزمان قدرت عملی آنان و مقاومتشان در برابر تغییرات را از میان برد."⁽³⁾ روند تضعیف قدرت علما، با اقداماتی دیگر در این راستا مانند کوتاه نمودن دستشان از بیشتر عایدات اوقاف، و دور نمودن تدریجی بخشهایی از نظام آموزشی و دستگاه قضایی از حوزه اختیارات ایشان تکمیل و تداوم یافت.⁽⁴⁾

اصلاحات جدید هزینه مادی و معنوی سنگینی بر امپراطوری عثمانی تحمیل می‌نمود؛ بی آنکه بتواند نتایج مثبت ملموسی برای جامعه عثمانی آن دوره به بار آورد. "فساد در دستگاه جدید خدمات دولتی رشد و توسعه یافته بود. شکایت در مورد فساد رژیم قبلی نیز اغلب شنیده می‌شد ولی در رژیم جدید بیشتر شده بود. افزایش هزینه زندگی به سبک غربی، ادامه عدم امنیت شغلی و مالکیت، بی نظمیهای مزمن مالی از طرف وزرای اصلاح گرا و بالاتر از همه از بین رفتن معیارهای سنتی اخلاقی بدون جایگزینی معیارهای جدید موجب می‌شد که کارمندان جدید کلب منش و پول پرست شوند. در نظام قدیم مجموعه‌یی از وفاداریها و وظایف اجتماعی قبول شده مطرح بود که اکثر مردم سعی به تطبیق خود با آن داشتند. ولی با انهدام نظام قدیم این تار و پود پیچیده روابط و وفاداریهای اجتماعی شدیداً از هم گسیخته بود و به جای آن مجموعه جدیدی از نهادهای وارداتی و بیگانه جایگزین می‌شد که برای کارمندان دیوان جدید مفهوم اندکی داشت و برای مردمی که تحت حکومت آنها بودند هیچ معنایی نداشت. بین

(۱) رجوع شود به استانفورد جی. شاو، همان، ج 2، ص 98.

(۲) رجوع شود به استانفورد جی. شاو، همان، ج 2، صص 92 - 93.

(۳) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۴) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۵) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۶) برنارد لوئیس، همان، ص 118.

(۷) دو سال پس از انتشار اولین روزنامه بومی خاور میانه در مصر با نام "وقایع مصریه" (1245 هـ.ق / 1829 م.) و شش سال پیش از انتشار اولین روزنامه رسمی در ایران، این روزنامه در ابتدا بی‌نام بوده و "کاغذ اخبار" خوانده میشد (3 - 1252 هـ.ق / 1837 م.) و پس از وقفه‌ها و تغییراتی چند مجدداً در سال 1267 هـ.ق / 1851 م. در طرز جدید و با نام "وقایع اتفاقیه" منتشر گردید. رجوع شود به استانفورد جی. شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 78. و برنارد لوئیس، همان، صص 126 - 127. و رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، صص 47 - 48 و یحیی آراین پور، همان، ج 1، صص 235 - 238. (در فصل پیشین این بخش نیز به این موضوع اشارت گردید).

(۱) استانفورد جی. شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 78.

(۲) رجوع شود به همان ماخذ، ص 80.

(۳) لردکین راس، همان، ص 476.

(۴) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص 130.

حاکمین و مردم همیشه فاصله وجود داشت ولی این زمان این فاصله شدیداً عمیق‌تر شده بود؛ چه پیشرفت غرب‌گرایی، تفاوت‌های قدرت و ثروت، تفاوت‌های فرهنگی و جهان بینی، نوع خانه و وسایل آن و حتی نوع غذا و لباس را اضافه می‌کرد.⁽¹⁾

تحسین و شیفتگی به مظاهر حیات اروپایی، پدیده‌ای آشکار در جامعه عثمانی عصر محمود دوم به شمار می‌آید⁽²⁾ و لیکن این پدیده عمومیت نداشت و بیشتر متعلق به قشرهایی از حاکمیت بود و همچنان تحقیر و تنفر از اروپائیان⁽³⁾ در میان عثمانیان که محمود دوم را به دلیل غرب‌گراییهایش "پادشاه کافر" می‌خواندند،⁽⁴⁾ پدیده‌ای رایج بود. "عثمانیها همچنان از نظرات و توصیه‌های کفار حتی آنانی که مورد احترامشان بودند، اکراه داشتند."⁽⁵⁾ هلموت فون مولتکه⁽⁶⁾ ستوان پروسی که به عنوان مشاور نظامی به خدمت محمود دوم درآمده بود و بعدها رئیس ستاد ارتش پروس گردید در یادداشتهای خود چنین آورده است: "سرهنگها به ما حق تقدم می‌دادند، افسران تا حد قابل تحمل مؤدب بودند، لیکن مردم عادی به ما ادای احترام نمی‌کردند و زنان و کودکان هر از گاه به ما فحش می‌دادند. سربازان از ما اطاعت می‌کردند لیکن سلام نمی‌دادند."⁽⁷⁾

به هر رو، اصلاحات جدید در دوره محمود دوم، یا از آن رو که از اساس نسخه‌ای غلط برای بیماریهای امپراطوری بود و یا به دلیل آنکه مشکلات داخلی و خارجی امپراطوری فرصت باروری بدان نمی‌داد، در مجموع نتوانست انحطاط عثمانی را معالجه نماید. محمود دوم تلاش نمود "غربیها را با امروزی بودن دولت جدید ترکیه تحت تأثیر قرار دهد."⁽⁸⁾ و در واقع غربگرایی

(۱) برنارد لوئیس، همان، ص 139.

(۲) رجوع شود به استانفورد جی. شاو، همان، ج 2، ص 98.

(۳) "شکستهای نظامی و تحقیر سیاسی، ضربه سختی به اعتماد بی حال و از خود راضی ترکها نسبت به احساس برتری شکست‌ناپذیر و تغییرناپذیری که داشتند وارد آورده بود ولی وقتی آن دید حقارت قدیمی که نسبت به بربرهای کافر داشتند برطرف می‌شد اغلب جای خود را، به جای رقابت، به بغض و عناد می‌داد." برنارد لوئیس، همان، ص 170.

(۴) رجوع شود به فاروق اوزارسلان، همان، ص 33.

(۵) استانفورد جی. شاو، همان، ج 2، ص 93.

6.Helmuth Von Moltke

(۷) لرد کین راس، همان، صص 475 - 476.

(۸) همان ماخذ، ص 477.

در امپراطوری عثمانی تلاشی بود برای جلوگیری از فروپاشی آن.⁽¹⁾ لیکن گویی حقیقتی که برای محمود دوم و بسیاری از اصلاح‌گران آن دوره و ادوار بعد در امپراطوری عثمانی و جهان اسلام مغفول ماند، رویه استعماری غرب بود. ایشان یا نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند درک نمایند. بر فرض همان‌گونه که دولت‌های اروپایی تلقین می‌کردند،⁽²⁾ پذیرفتن هنجارها و ارزشهای غربی امکان دستیابی بر دانش و کارشناسی غرب را به گونه‌ای جهشی فراهم می‌آورد. این مقصود اصلی قدرتهای غربی در شرق نبود و استعمار غرب همان‌گونه که رویدادهای قرن سیزدهم و نیمه اول قرن چهاردهم هجری (قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم) ثابت کرد، در صورت امکان، به چیزی کمتر از سیطره کامل بر شرق بسنده نمی‌کند.

در اوان عصر اصلاحات جدید، سرزمینهای وسیعی شامل صربستان، یونان، الجزایر و مصر به دلایل گوناگون از حوزه اقتدار اسلامبول بیرون آمدند. صربستان و یونان با مساعدت قدرتهای اروپایی به استقلال دست یافتند (1245 - 1247 هـ.ق / 1829 - 1830 م.) الجزایر به اشغال فرانسه درآمد (1247 هـ.ق / 1830 م.) و مصر تحت رهبری والی آلبانیایی تبارش، محمد علی پاشا که "مشهورترین تجدد طلب قرن نوزدهم در خاورمیانه"⁽³⁾ خوانده شده است و طرحهای محمود دوم از اقدامات وی در مصر تأثیر گرفته بود،⁽⁴⁾ تا آنجا پیش رفت که علاوه بر خودمختاری، خواهان الحاق شامات و حتی بخشهایی از آناتولی که در کوتاه مدت به تصرف درآورده بود، شده و برای تحقق درخواستهایش آشکارا اسلامبول را تهدید به اشغال نمود. جدیت تهدید، محمود دوم را به استمداد از قدرتهای اروپایی ناچار گردانید و در نهایت نیز مداخله از سر مصلحت اندیشی قدرتهای اروپایی (نمود جالبی از مسأله شرق)⁽⁵⁾ پاشای متمرذ را

(۱) رجوع شود به فاروق اوزارسلان، همان جا.

(۲) "احساس عامه در اروپا این بود که نهادهای قدیمی و شالوده امپراطوری عثمانی دور از تمدن و به طور غیر قابل بهبودی بد است و تنها اخذ هر چه سریعتر شکلی اروپایی از حکومت و روش زندگی می‌تواند ترکیه را به مقام و امتیازات کشوری متمدن برساند. این نظریه با قدرت قابل ملاحظه‌یی توسط دولت‌های اروپایی و سفارت‌های آنها با دولتمردان ترکیه تلقین می‌شد و سرانجام نیز به طور ضمنی مورد قبول واقع شد، چه قسمت فزاینده‌ای از طبقه حاکمه ترکیه، در مقایسه با عقب ماندگی، فقر و ضعف خود عمیقاً تحت تأثیر قدرت، ثروت و ترقی اروپا قرار می‌گرفت." برنارد لوئیس، همان، ص 166.

(۳) استانفورد جی. شاو، همان، ج 2، ص 35.

(۴) رجوع شود به همان ماخذ، ص 40.

(۵) رجوع شود به همان ماخذ، صص 74 - 77 و 100 - 101 و 108 - 111. و لرد کین راس، صص 485، 487 - 488.

به مصری خودمختار با تابعیتی رقیق از اسلامبول قانع ساخت (1247 - 1249 هـ.ق / 1831 - 1833 م. و 1255 - 1257 هـ.ق / 1839 - 1841 م.) و البته عمر محمود دوم کفاف نداد تا فرجام به نسبت آبرومندانۀ بحران وهن آور مصر را درک کند.

راجع به دوره محمود دوم که بی‌تردید تأثیراتی دیرپا بر ادوار بعدی تاریخ عثمانی گذارد، داوریه‌های گوناگونی شده است که به پاره‌ای از آن پیش از این اشارت شد و پاره دیگر در ذیل آورده می‌شود:

هانری ماتیه در ذیل تاریخ امپراطوری عثمانی اثر هامر پورگشتال انحلال سپاه ینی چری را جلو انداختن از هم پاشیدگی گریزن‌ناپذیر امپراطوری عثمانی برآورد می‌کند: "مدت چهار صد سال ینگ چریکان مظهر قوت و قدرت اسلام بودند. مذهب و افتخار اسم ینگ چریک را مبارک و محترم کرده بودند. انهدام و انعدام آنها آخرین شراره آتش غیرت و جنگجوی عثمانیان را افسرده و خاموش کرد و ظهور پریشانی دولت را که علاج‌پذیر نبود پیش انداخت."⁽¹⁾

لاموش راجع به دوران محمود دوم چنین می‌نویسد: "سلطنت وی که یکی از درازترین سلطنت‌های تاریخ عثمانی است، شاید بیش از همه زیان آور بوده باشد. فی الحقیقه به واسطه ضررهای ملکی و سیاسی قابل توجه راه تجزیه دولت عثمانی را ... وی باز کرده است."⁽²⁾ آدولفوس اسلید،⁽³⁾ افسر نیروی دریایی بریتانیا که از سال 1245 هـ.ق / 1829 م. به بعد مکرر به عثمانی مسافرت نموده در نقد اصلاحات جدید محمود دوم که "شاید شکافنده‌ترین اظهار نظرها"⁽⁴⁾ در این باره باشد، چنین آورده است:

"تا آن زمان عثمانیها به علت رسم و عادت از بعضی از عزیزترین امتیازات مردان آزاد که ملل مسیحی برای کسب آن مبارزاتی طولانی کرده بودند بهره می‌بردند. فرد تبعه عثمانی جز مالیات معتدلی برای زمین چیزی به دولت نمی‌پرداخت؛ هر چند که امکان اجحاف نیز به عنوان مالیات ارزیابی شده مطرح بود. وی هیچ مالیات عشریه‌یی نمی‌پرداخت و عایدات اوقاف برای حفظ خادمین اسلام کافی بود؛ هر جا که می‌خواست بدون پاسپورت مسافرت می‌کرد و هیچ

(۱) هانری ماتیه، همان، ج 5، ص 3669.

(۲) لاموش، همان، ص 279.

افسر گمرکی با چشمها و انگشت‌های کثیفش چمدانهای او را برانداز نمی‌کرد و هیچ پلیسی حرکات او را زیر نظر نداشت و یا به حرفهایش گوش نمی‌داد. خانه‌اش مقدس بود؛ پسرانش هیچ گاه برای سربازی از کنارش برده نمی‌شدند مگر اینکه جنگ آنها را فرا می‌خواند. نظرش نسبت به جاه و مقام توسط سنت‌های ولادت و ثروت محدود نمی‌شد. ممکن بود از پایین‌ترین طبقه، بدون تظاهری، آرزوی رسیدن به مقام پاشایی را داشته باشد و اگر خواندن را می‌دانست حتی مقام وزیر اعظم را؛ و این آگاهی که توسط سوابق بی شماری به وجود آمده بود و پشتیبانی می‌شد به فکرش نجات می‌بخشید و او را بدون خجالتی قادر می‌کرد که وارد وظایف مقامات بالا شود. آیا این امتیاز نیست که این قدر مورد توجه ملل آزاد است؟ آیا کنار گذارده شدن مردم از مقامات افتخارآمیز از موجبات انقلاب فرانسه نبود؟ می‌توان این مقایسه بین ملل را که به علت عدم آگاهی گویی قرن‌ها از یکدیگر فاصله دارند تا بی‌نهایت ادامه داد ولی در اینجا به یک مثال دیگر، هر چند تا حدودی هجو، بسنده می‌کنیم. ینی‌چریهای قسطنطنیه تا حدودی شبیه مجلس نمایندگان بودند زیرا آنان بسیاری از اوقات سلطان را مجبور به تغییر وزرایش می‌کردند و هر عضو با استعداد و فتنه‌جویی در بین آنها که از هنر مشتعل کردن احساسات برخوردار بود مطمئناً می‌توانست شغل خوبی را که مورد رضایتش باشد کسب کند.

... در مقابل این آزادی، این امکان تحقق بخشیدن به بلند پروازانه‌ترین آرزوها، سلطان چه چیزی برای عرضه داشت؟ می‌توان گفت هیچ. فکر نمی‌کنم عثمانیها، اگر آزادی‌بهاشان محترم شمرده می‌شد، نسبت به ایجاد سیستم متحدالشکلی از دولت همراه با فشار سنگین ارتشی دائم به منظور دفاع از شرفشان اعتراضی می‌کردند. ولی محمود به جای پیوند زدن نقشه‌هایش به سیستم قدیمی که چون شامل سلسله مراتبی محترم و نجیب زادگانی موروثی و کارگزاران ولایتی بود تسهیلاتی ایجاد می‌کرد که چنانچه احتیاط می‌شد از ضربه‌زدن به تعصبات تن‌آسا گونه ولی مقدس جلوگیری می‌کرد و می‌توانست چنین ظاهرسازی کند که قصد وی به خدمت درآوردن آداب اروپایی برای آداب آسیایی است تا بر عکس. ولی او هر گونه مماشاتی را رد کرد و قبل از موعد برنامه‌های خودبزرگ نمایانه و همه چیز را به خود اختصاص دادن را آشکار ساخت که موجب بیزاری اتباعش شد و احترامشان را نسبت به او، به چیزی کمتر از افتخار تغییر داد."⁽¹⁾

و در نهایت هلمون فون مولتکه، که پیش از این از او یاد شد، راجع به اقدامات محمود دوم چنین اظهار نظر می‌نماید:

"برای حصول به هدف، محمود ناگزیر بود هر گونه اقتدار دیگری را در دایره امپراطوری خود به زمین زند و تمام وسایل قدرت را در دست خود جمع آورده، به عبارت دیگر زمین را قبلاً برای عمارت خود صاف کند. قسمت اول این وظیفه خطیر را سلطان با فراست و قاطعیت انجام داد ولی در قسمت دوم شکست خورد".⁽¹⁾ در واقع محمود دوم "طرح و گسترش برنامه‌ای را آغاز کرد که.... فقط بخشی از آن اجرا شد اما اساس و الگوی اصلاحاتی گردید که در دوره بعدی اصلاحات، دوره تنظیمات⁽²⁾ به کار بسته شد"⁽³⁾ و می‌توان گفت: "تنظیمات خیریه" ساختار جدیدی بود که محمود دوم زمینه آن را "با چنان خشونت و تعجیل مخربی"⁽⁴⁾ آماده نموده بود. "تنظیمات خیریه دوره‌ای از قانون گذاری و اصلاحات بی‌وقفه بود که دولت و جامعه عثمانی را نوسازی کرد."⁽⁵⁾ معمولاً به طور قراردادی آغاز رسمی این دوره، اعلان "خط شریف همایون" در کوشک گلخانه در توپ‌قاپی سرای که به همین مناسبات به "خط شریف گلخانه" یا فرمان عالی گلخانه موسوم است، در شعبان 1255 هـ/ق/ نوامبر 1839 م. و پایان آن، اعلان قانون اساسی یا آغاز مشروطیت در 1293 هـ/ق/ دسامبر 1876 م. تعیین شده است.⁽⁶⁾ البته این قرارداد قطعیت نداشته و گاه آغاز دوره تنظیمات به پیش از تاریخ صدور "فرمان گلخانه" عقب می‌رود و آغاز آن، آخرین سالهای سلطنت محمود دوم و پایان آن سقوط عبدالحمید دوم (1293 / 1327 هـ ق - 1876 - 1909 م.) تعیین می‌گردد⁽⁷⁾ و حتی دوران عبدالحمید دوم دوران اوج تنظیمات توصیف می‌شود.⁽⁸⁾

(۱) همان ماخذ، ص 168.

(۲) "تنظیمات" در لغت جمع واژه "تنظیم" به معنای نظام و سامان بخشیدن است. واژه "نظام" در اصطلاح اصلاحات از دوران لاله به این سو برای اصلاحات نظامی بکار رفته است، ولیکن اصطلاح تنظیمات اصلاحاتی به مراتب فراگیرتر بود که می‌توان گفت به نوعی ماهیت نظام را در بر می‌گرفت. رجوع شود به:

-Niyazi Berkes, TÜRKİYE, DE ÇADAŞLAŞMA, Doğu - Batı Yayınları, İstanbul, 1978, S.207 Ve....

(۳) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 77.

(۴) برنارد لوئیس، همان، ص 168.

(۵) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 107.

(۶) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 49. و استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 108.

(۷) رجوع شود به وین و وسینیچ، همان، ص 101.

(۸) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 267 و 297.

خط شریف گلخانه نخستین سند از سلسله اسناد متعددی است که در مجموع به تنظیمات معروف گردید.⁽¹⁾ مشهورترین این اسناد بعد از خط شریف گلخانه، خط همایون صادره در جمادی الاخر 1272 هـ/ق/ فوریه 1856 م. است که در ظاهر چیزی بیش از تأکید، تصریح و تبیین مفاد فرمان اول نمی‌باشد.⁽²⁾ ولی در حقیقت با آن اختلاف داشت. قدرتهای بزرگ فرمان اخیر را برخلاف فرمان قبلی نوعی تعهد بین المللی تلقی می‌کردند. از این رو در ماده 9 عهدنامه صلح پاریس که در 30 مارس 1856 [م./ 1272 هـ/ق] به امضاء رسید به این موضوع اشاره شد. در واقع سلطان نمی‌توانست بدون تصویب قدرتهای بزرگ این فرمان را ملغی کند یا تغییری در آن به عمل آورد.⁽³⁾

شایان توجه است که هر دو فرمان به مثابه گریزگاهی برای امپراطوری عثمانی از دو بروزگاه حد "مسأله شرق" می‌باشد؛ فرمان اول در مجموعه حل و فصل نهایی بحران مصر و فرمان دوم در فاصله میان پایان نبرد قرم (کریمه) و کنفرانس صلح پاریس (25 فوریه 1273 هـ/ق/ 1854 م.) صادر گردیدند. صدور خط شریف گلخانه، "بریتانیا را در تصمیم خود مبنی بر حفظ امپراطوری راسختر کرد"⁽⁴⁾ و خط همایون "قسمتی از مقدمات معاهده پاریس و پذیرش ترکیه به عنوان یکی از اعضا در آن دور تسلسلی از عدم توافق بود که به نام هماهنگی یا "کنسرت اروپا" خوانده شده است."⁽⁵⁾

خط شریف گلخانه نخستین سند مشروطه در جهان اسلام⁽⁶⁾ و نخستین سند رسمی غربگرایی برنامه‌ریزی شده در امپراطوری عثمانی محسوب شده است.⁽⁷⁾

(۱) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص 143. و لرد کین راس، همان، ص 490.

(۲) رجوع شود به لاموش، همان، ص 282. و لرد کین راس، همان، ص 518.

(۳) ولادیمیر باراسوویچ لوتسکی، همان، ص 110.

(۴) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 110.

(۵) برنارد لوئیس، همان، ص 155.

(۶) "این فرمان که نخستین سند مشروطه در یک کشور اسلامی محسوب می‌شد در واقع یک اساسنامه حقوقی، اجتماعی سیاسی بود...." (لرد کین راس، همان، ص 490) البته این سند به منزله آغاز اصلاحات مشروطه نمی‌تواند بود، بلکه می‌توان از آن به عنوان نقطه عطفی در سلسله رویدادها و تحولاتی که به مشروطیت انجامید، یاد نمود. لرد کین راس خود در اینباره چنین می‌گوید: "لیکن این منشور یک سند اصلاحات مشروطه، که نظام جدیدی از روابط را بین حاکم و حکومت شونده پایه گذاری کند، نبود. مصوباتش آنقدر پیش نمی‌رفت که مردم را در امور مربوط به خود شرکت دهد." (همان جا). راجع به تفاوت مابین تنظیمات و مشروطیت رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، صص 208 - 209.

(۷) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 50.

در مقدمه این فرمان "اصلاحات را مانند عود به اصول حقیقی اسلام و احترام به قوانین مقدس وانمود کردند که تخطی از آن سبب تمام دردهایی بوده است که دولت را از صدمه پنجاه سال پیش تا کنون از پا درآورده است."⁽¹⁾ اصول اساسی دستخط شریف گلخانه و بعدها فرمان همایون، دربردارنده اصلاحات بنیادین حقوقی، مالیاتی، نظامی و نظام اداری بود و جالب آنکه در عبارات پایانی فرمان گلخانه، پیش از تمنای توفیق از "مالک الممالک" و درخواست از وی برای عذاب هر آنکه با قوانین اصلاحات مخالفت بورزد، سفرای دولتهای دولت مقیم در آستانه که برخلاف معمول در مراسم اعلان فرمان دعوت داشتند،⁽²⁾ برای تداوم اصلاحات به شهادت گرفته شدند.⁽³⁾

برجسته‌ترین و جنجال برانگیزترین اصل تنظیمات، تساوی حقوق مسلمانان و غیر مسلمانان بود. "تندروترین و در نظر غربیها مهمترین اصول تنظیمات در اصل تساوی حقوق آن برای کلیه اتباع عثمانی، بدون توجه به نژاد یا مذهب نهفته بود. این امر کلیه تبعیضات بین مسلمان و مسیحی یا سایر غیر مسلمانان را از میان می‌برد. امنیت و آزادی - در برابر قانون و مالیاتها و حق مالکیت، تحصیلات چه در مدارس غیر نظامی چه نظامی، با ثبت نام در ارتش و استخدام دولتی در کلیه شعبات خدمات کشوری را - به همگان اعطا می‌کرد."⁽⁴⁾

اصلاحات دوره تنظیمات در حقیقت همانا تقلید و تداوم بسیاری از طرحها و برنامه‌های محمود دوم بود⁽⁵⁾ و حتی پیشینه طرح اصلاحات مندرج در فرمان گلخانه به آخرین ماههای حیات محمود دوم باز می‌گردد.⁽⁶⁾ تا جایی که فرمان اصلاحات "در اصل آخرین وصیت نامه محمود دوم محسوب می‌شد."⁽⁷⁾ لیکن آنچه که دوره تنظیمات را متمایز می‌سازد همانا سند کتبی فرمان تنظیمات یا میثاق تنظیمات است (La chart).⁽⁸⁾ این برای اولین بار است که

(۱) لاموش، همان، 280 - 281.

(۲) رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 490.

(۳) رجوع شود به محمد فرید بک المحامی، همان، صص 483 - 484.

(۴) لرد کین راس، همان، ص 491.

(۵) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 112.

(۶) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، صص 207 - 208.

(۷) لرد کین راس، همان، ص 489.

(۸) واژه فرانسوی به معنای قاعده، فرمان، منشور، میثاق و عهد؛ (La Charte) (La Charte Constitutionnelle):

میثاق قانون اساسی، مشروطه.

میان حاکم و حاکمیت و آن‌هم در معرض عموم، پیمانی کتبی منعقد می‌گردد؛ به این معنی که گویی میان قوه مجریه و قوه مقننه نوعی جدایی برقرار می‌سازد.⁽¹⁾ سلاطین دوره رسمی تنظیمات به ترتیب عبدالمجید اول (1255 - 1277 هـ/ق / 1839 - 1861 م.) و عبدالعزیز (1277 - 1293 هـ/ق / 1861 - 1876 م.) فرزندان محمود دوم بودند که هر دو با تفاوتی بر لزوم تداوم راه پدرشان باور داشتند. "در دوره سلطنت آنان بود که جنبش تداوم یافت و همین دو تن بودند که طی دوران زمامداری خود، زمینه را برای فعالیتهای کارگزاران تنظیمات فراهم آوردند"⁽²⁾ و تفاوت نقش آن دو در دوره تنظیمات به تفاوت روحیه این دو برادر برمی‌گردد. عبدالمجید اول فردی نرم‌خو و عشرت جو بود که از فراغت ناشی از سپردن امور به دیگران استقبال می‌کرد و عبدالعزیز فردی تندخو و اقتدارطلب بود که تمایل داشت خود و نه دیگران تنظیمات را رهبری نموده و برنامه‌های اصلاحی را به اجرا درآورد. لیکن در واقع جنبش تنظیمات را به ویژه در دوران نشاط آن (1255 - 1288 هـ/ق / 1839 - 1871 م.)⁽³⁾ کارگزاران یا رجال تنظیمات تمشیت می‌نمودند. برجسته‌ترین ایشان مصطفی رشید پاشا (1215 - 1275 هـ/ق / 1800 - 1858 م.) محمد امین عالی پاشا (1231 - 1288 هـ/ق / 1815 - 1871 م.) کچچی زاده محمد فؤاد پاشا (1238 - 1289 هـ/ق / 1815 - 1869 م.) احمد جودت پاشا (1238 - 1313 هـ/ق / 1822 - 1895 م.) احمد مدحت پاشا (1238 - 1302 هـ/ق / 1822 - 1884 م.) بودند.⁽⁴⁾ طراح اصلی خط شریف گلخانه که با اعلان آن دوره تنظیمات آغاز می‌گردد، رشید پاشا و طراح اصلی فرمان مشروطیت که با اعلان آن دوره رسمی تنظیمات پایان می‌پذیرد مدحت پاشاست. سه نفر اول رشید پاشا، عالی پاشا و فؤاد پاشا: کارگردانان دوره تنظیمات می‌باشند و مهمترین مقامهای دیوانی یعنی وزارت اعظم و وزارت امور خارجه بارها میانشان دست به دست گشت. ایشان را "سه معمار اصلی تنظیمات"⁽⁵⁾ و "ستونهای جنبش تنظیمات عثمانی"⁽⁶⁾ خوانده‌اند. در میان ایشان رشید پاشا، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و حق تقدم

(۱) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 209.

(۲) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 107.

(۳) از اعلان خط شریف گلخانه تا درگذشت عالی پاشا.

(۴) "... مهمترین شخصیت‌های جنبشی تنظیمات همین افراد بودند". استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 129.

(۵) برنارد لوئیس، همان، ص 118.

(۶) عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکیوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، مؤسسه چاپ و انتشارات

آستان قدس رضوی، مشهد، 1368، ص 59.

و استادی بر دیگران داشت و "عالی و فؤاد فرزندان سیاسی وی تلقی می‌شدند." (1) وی "از بسیاری جهات معمار واقعی اصلاحات قرن نوزدهم [م. سیزدهم هجری] (2) عثمانی بود" (3) و پدر تنظیمات نامیده شده است. (4) خاستگاه اجتماعی هر پنج نفر طبقه متوسط است و هر پنج تن دورانی را در مدارس علمیه، آموزش علوم دینی دیدند لیکن فقط جودت پاشاست که به زی علمای دین درآمده و تعالیم دینی را تا مدارج عالی طی نمود و جمله ایشان کمابیش با دانش و کارشناسی فرهنگ و تمدن غرب آشنا بودند. از میان ایشان فقط نام جودت پاشا در میان اسامی فراماسونهای عثمانی دیده نمی‌شود. (5)

سرشت شخصیت و سرنوشت سیاسی سه پاشای اول نزدیک به هم می‌باشد. هر سه دیوانیان یا بوروکرات‌های حرفه‌ای، غرب‌گرا و یا حتی تا حدی غرب زده به شمار می‌آیند که نقش آفرینی سیاسی و حیات ایشان در دوره تنظیمات به سر می‌آید. جودت پاشا علی‌رغم باور به اصلاحات جدید و لزوم اخذ دانش و کارشناسی غرب هیچ‌گاه از غرب‌گرایی به غرب زدگی فرو نیفتاد. وی اصلاح‌گری پایبند به دین و سنت بود و همواره تلاش می‌داشت دامنه اصلاحات از حوزه شریعت بیرون نشود. (6) "در آغاز دوران تنظیمات رشید پاشا برای تنظیم حقوق متناسب با جهات شرعی از سازمان مشیخیت تقاضای یک نیروی کمکی را می‌نماید. از طرف سازمان مذکور احمد جودت افندی (پاشا) مأمور این کار می‌شود. جودت پاشا در انجام تنظیمات حقوقی در آن زمان نقش عمده‌ای را بازی کرد و از این که حقوق عثمانی تحت تأثیر حقوق غرب قرار گیرد جلوگیری به عمل آورد...." (7)

جودت پاشا از وقایع مربوط به خلع سلطان عبدالعزیز تا اعلان مشروطیت (1293 هـ.ق / 1876 م.) بر کنار ماند - بر خلاف مدحت پاشا که بارزترین چهره در سلسله رویدادهای این

(۱) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 129.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) برنارد لوئیس، همان، ص 141.

(۴) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 112.

(۵) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، صص 57 - 76.

(۶) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 125.

(۷) عاکف آیدین، نقش معاهده لوزان در جریان لائیک شدن حقوق ترکیه، ترجمه علی حکیم‌پور، "غرب در آئینه فرهنگ"، ماهنامه فرهنگی اداره کل اروپا - آمریکا، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، س. 2، ش. 6، تهران، فروردین 1380، ص 35.

دوران می‌باشد - زیرا که نه او خود به مداخله در این وقایع تمایل داشت، و نه واقعه سازان به همکاری با وی علاقه داشتند. (1) جودت پاشا در دوران سلطنت عبدالحمید دوم (1293 - 1327 هـ.ق / 1876 - 1909 م.) از دیوانیان مقرب به شمار می‌آمد و همکاری با عبدالحمید دوم را تا پایان عمر ادامه داد. (2) جودت پاشا علیرغم تصدی مناصب عالی اجرایی هیچ‌گاه از حوزه پژوهش و نگارش به دور نماند. از وجوه بارز حیات علمی و سیاسی وی تلاشهایی است که از برای نزدیک ساختن دیدگاههای علما و مردان تحصیلکرده تنظیمات مصروف داشت. "بدین امید که از اختلاف و جدایی میان آنان بکاهد؛ اما شواهد چندانی از موفقیت وی در این امر وجود ندارد." (3)

بی‌گمان در میان پنج رجل یاد شده تنظیمات، مدحت پاشا "پدر قانون اساسی" (4) بلند آوازه‌ترین فرد و شخصیت وی پیچیده‌ترین و شاید پرابهام‌ترین (5) است. او "از جهاتی جسورترین

(۱) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 125.

(۲) رجوع شود به همان ماخذ، صص 125 - 126.

(۳) همان ماخذ، ص 195.

(۴) عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 2، ص 1771.

(۵) "مدحت پاشامعجونی غریب و شگفت بود: پایبندی کامل به نماز و عبادت، آگاهی بر امور دنیا، اطلاع گسترده از تحولات جهان و مبانی تمدن جدید، هوشمندی و درویش مسلکی را یکجا در خود جمع کرده بود" (احمد امین، همان، ص 29). در میزان باور و تمسک مدحت پاشا به احکام اسلام و تقید وی به معیارهای اخلاقی، داده‌های متفاوتی وجود دارد، برای مثال، برخلاف توصیف احمد امین؛ پژوهشگر مصری از وی، محمد دوغان پژوهشگر ترک درباره او می‌نویسد: "مدحت در آن ایام در مهمانیها به مشروب خواری می‌پرداخت و به جای عنوان آل عثمان عبارت آل مدحت را به کار می‌برد.... یکی از اقدامات نسنجیده او اضافه کردن تصویر صلیب به پرچم بوسنی هرزگوین که تا آن زمان دارای ماه و ستاره بود میباشد". (محمد دوغان، غرب‌گرایی در ترکیه از زمان مصطفی رشید پاشا تا امروز، ترجمه داود وفایی، بخش پایانی، "غرب در آئینه فرهنگ"، ماهنامه فرهنگی اداره کل اروپا - آمریکا، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، س. 2، ش. 7، اردیبهشت 1380، ص 29). چهره‌ای که محمد دوغان ارائه می‌کند، با تصویری که یکی از نامه‌های مدحت پاشا به خانواده‌اش؛ در دوران حبس منجر به مرگ در قلعه طائف، در ذهن خواننده می‌سازد، کاملاً متغایر است: "من قرآن می‌خوانم و کوشش می‌کنم آن را حفظ نمایم. از تکرار آیه "من اصاب من مصیبه الا باذن الله و من یومن بالله یهد قلبه" [تغابن / 11] لذت می‌برم و این برایم بهترین آرامش است. تمامی تمسخرها و تهمت‌ها را به مسخره می‌گیرم زیرا تمام امور و کارهایم رابه خداوندگار واگذاشته‌ام. بی‌تردید زندگی محدود است و گویی یک بازی است و قطعاً خداوند پاداش رنجهایی که دیده‌ایم خواهد داد، پیامرانی که کشته شدند و یا گرفتار زندان گشتند و در برابر رنجهای عظیم صبر پیشه کردند، نمونه و الگوی ما هستند". (احمد امین، همان، ص 36). به هر رو،

و آینده نگرترین و از جهاتی دیگر بی‌پرواترین و به یقین بدفراجم‌ترین مردان تنظیمات بود".⁽¹⁾ انگلهارت⁽²⁾ دیپلمات فرانسوی که در اروپا اولین تاریخ تنظیمات را وی تألیف نموده است⁽³⁾ درباره مدحت پاشا می‌نویسد: "ریاست شورای دولت را به یک اصلاح طلب روشنفکر صمیمی به نام مدحت پاشا سپرده بودند. او فردی لیبرال بود که اگر دوستان اسلامی‌اش تعادل امور او را تأمین نمی‌کردند گاه به مرحله خطرناک می‌رسید."⁽⁴⁾

لاموش مدحت پاشا را زبردست‌ترین مدیری که ترکیه در قرن نوزدهم (قرن سیزدهم هـ) داشته است⁽⁵⁾ معرفی می‌کند و شاو درباره او می‌گوید: "عزم و پشتکار مدحت در تحقق اصلاحات چندان بود که وی را در میان مردان تنظیمات تقریباً ممتاز می‌کرد. او بسیار شبیه مصطفی کمال آتاتورک بنیانگذار جمهوری ترکیه بود."⁽⁶⁾ مدحت پاشا درباره خودش چنین می‌گوید: "اصلاح‌طلبی با خون من آمیخته است و گویا مانند بیماری است که هرگز از آن رهایی ندارم."⁽⁷⁾

مدحت پاشا، همان‌گونه که پیش از این اشارت شد، کارگردان اصلی رویدادهایی بود که منجر به اعلان مشروطیت - مطالبه‌ای که در طول سالیان عهد تنظیمات، به تدریج در میان اصلاح طلبان بیرون از حاکمیت قوام یافته بود - در امپراطوری عثمانی گشت. رویدادهایی که

این دست تباین داده‌ها که درباره بسیاری از شخصیت‌های تاریخی به ویژه تاریخ معاصر و بالخصوص مانحن فیه صدق می‌کند سه محمل بیش نمی‌تواند داشته باشد، یا به دلیل تحریف ناشی از حب و بغض بوده و یا به سبب عدم صمیمیت و شفافیت شخصیت فرد مورد نظر است و یا به جهت تحول و دگرگونی اندیشه‌ها و باورهای فرد مورد نظر در ادوار حیاتش می‌باشد.

(۱) استانفورد جی. شاو، همان، ج 2، ص 126.

2. Engelhardt = Engelhart

(۳) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 193.

(۴) محمد دوغان، همان، بخش پایانی، ص 28. فاروق اوزارسلان، پژوهشگر معاصر ترک، مدحت پاشا را در زمره نخستین روشنفکران اثبات‌گرای (Positivism) عثمانی می‌آورد که "شعورشان پیچ خورده بود" (رجوع شود به فاروق اوزارسلان، همان، ص 36). راجع به تأثیرات اندیشه اثبات‌گرایی یا پوزیتیویستی بر جنبش اصلاحات قرن 13 هـ. 19/م. در جهان اسلام رجوع شود به شیرین هانتز، آینده اسلام و غرب/برخورد تمدنها یا همزیستی مسالمت‌آمیز، ص 133.

(۵) لاموش، همان، ص 320.

(۶) استانفورد جی. شاو، همان، ج 2، ص 130.

(۷) احمد امین، همان، ص 29.

سرنوشت سه سلطان را رقم زد؛ عبدالعزیز، مراد پنجم و عبدالحمید دوم. لیکن سومین ایشان که با تمهیدات مدحت بر تخت سلطنت تکیه زد، از سرشتی غیر از اسلاف متأخرش بود و همان‌گونه که در بخش دیگر این پژوهش خواهد آمد، طرحی دیگر در انداخت.

مدحت پاشا 46 روز پس از آنکه از سوی عبدالحمید دوم به مقام وزارت اعظم منصوب گردیده بود (19 دسامبر 1293 هـ.ق / 1876 م.) و 42 روز پس از اعلان قانون اساسی (23 دسامبر 1293 هـ.ق / 1876 م.) از سوی سلطان به استناد ماده 113 قانون اساسی⁽¹⁾ از صدارت عزل و به اروپا تبعید شد. شایان ذکر است از جمله عوامل متعددی که موجب ناخشنودی و بدبینی عبدالحمید دوم نسبت به مدحت پاشا گردیده بود، گفته‌ها و گزارش‌هایی بود که اندیشه براندازی خلافت عثمانی و برپایی نظام جمهوری⁽²⁾ و یا حتی سلطنت⁽³⁾ را بدو نسبت می‌داد. در صورت صحت این دعاوی که البته ثابت نگردیده است، توصیفی که بیسمارک، صدراعظم مقتدر آلمان از مدحت پاشا نموده، بار معنایی دیگر می‌یابد: "مدحت پاشا از شخصیت‌های برجسته قرنمان است. به نظر من بعد از این مسئله شرق راه حل خود را خواهد یافت."⁽⁴⁾

مدحت پاشا در سال 1295 هـ.ق / 1878 م. در پی فرمان بخشودگی سلطان، به عثمانی بازگشت و به حکمرانی سوریه و سپس از میر منصوب گردید. و در نهایت به اشاره عبدالحمید دوم که وی را کانون تهدید می‌پنداشت به اسلامبول فراخوانده شد و به اتهام اشتراک در قتل سلطان عبدالعزیز⁽⁵⁾ که معمای مرگ اسرارانگیز وی تا به امروز نیز حل نشده باقیمانده است،⁽¹⁾

(۱) ترجمه ماده 113 قانون اساسی مشروطیت اول امپراطوری عثمانی:

"در صورتی که در یک سمتی از ملک آثار و امارات اختلالی دیده شود، حکومت سنی به شرط اختصاص به محل اختلال موقتاً اداره عرفیه را - که عبارت از تعطیل قوانین و نظامات ملکیه است - اعلان خواهد کرد وضع و کیفیت اداره‌جاتی [اداره‌هایی. نگارنده] که در تحت اداره عرفیه باشد، به موجب نظام مخصوص معین خواهد شد. کسانی که اخلاص امنیت حکومت را کرده و موافق تحقیقات موثوقه اداره ضابطه؛ جنایت آنها [اثبات گردد، تبعیدشان] از ممالک شاهانه منحصرأ در ید اقتدار اعلیحضرت پادشاهی خواهد بود". روزنامه اختر، س 3، ش 4 (23 محرم 1294 / 7 فوریه 1877)، ص 8. به نقل از رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 185.

(۲) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 4، ص 1771. و احمد امین، همان، ص 27.

(۳) "گفته می‌شد که مثل ناپلئون سوم آرزوی رئیس جمهور و سپس پادشاه شدن را در سر می‌پرورانده....". رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 191.

(۴) رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 3، ص 186.

(۵) پیکر بی جان سلطان عبدالعزیز پنج روز پس از خلع وی از سلطنت با رگها و شریان بریده در قصر فریه که محل جدید اقامتش پس از خلع تعیین گردیده بود پیدا می‌شود. از ظاهر امر اینگونه پیدا بود که وی با قیچی

محاکمه و مجرم شناخته شد و به اعدام محکوم گردید. این حکم با میانجیگری سفیران کشورهای خارجی به ویژه انگلستان، به تبعید و حبس ابد تخفیف یافت. در میان سفیران وساطت کننده، سفیر ایران، میرزا محسن خان معین الملک (متوفی 1317 هـ.ق) نیز دیده می‌شود.⁽²⁾

جالب آنکه دادستان و بازپرس اصلی در محاکمه مدحت پاشا، دیگر رجل باقیمانده از رجال مشهور تنظیمات، احمد جودت وزیر عدلیه وقت بود. مدحت پاشا پس از سه سال حبس در قلعه طائف، توسط فردی ناشناس به قتل رسید.⁽³⁾ گزارش پزشکی رسماً منتشر شده در استانبول علت مرگ مدحت پاشا را ضعف ناشی از بیماری کفگیرک (دمل بدخیم زیرجلدی) اعلام کرد.⁽⁴⁾ "جنازه مدحت پاشا در دوره جمهوریّت از طائف به ترکیه انتقال داده شد و در کنار یادبود حریت ابدی دفن گردید."⁽⁵⁾

شایان توجه است که اخبار مربوط به عزل، تبعید و محاکمه مدحت پاشا به تفصیل توسط روزنامه اختر به ایران می‌رسید⁽⁶⁾ و قرائن نشان می‌دهد که این اخبار مورد توجه قشر خوانندگان این روزنامه از ناصر الدین شاه گرفته تا دیگران قرار می‌گرفت. تا آنجا که ناصرالدین شاه پس از

کوچکی اقدام به انتحار کرده است، "وزیران همراه با وزیر اعظم در محل حاضر شدند و کمیته تحقیق مرکب از 19 تن از پزشکان برجسته از جمله چند تن از پزشکان وابسته به سفارتخانه‌های خارجی نظر خودکشی را تأیید کردند و ظاهراً به نظر می‌رسید که دیگر قضیه خاتمه یافته است. اما چندی نگذشت که شایعاتی در همه جا منتشر شد که گویا عبدالعزیز به قتل رسیده است، شاید به دست افرادی چون حسین عونی [آخرین وزیر جنگ عبدالعزیز که در ظاهر رهبری کودتا علیه وی را بر عهده داشت. نگارنده] و مدحت، تا از بازگشت نهایی وی به قدرت جلوگیری کرده باشند." (استانفورد جی شاول، همان، ج 2، ص 286). شایعات مربوط به خودکشی یا قتل سلطان عبدالعزیز سالها ادامه می‌یابد والبته هیچگاه مدحت پاشا اتهام قتل سلطان عبدالعزیز را نپذیرفت. مدحت سرت اوغلی؛ تاریخ نگار ترک معتقد است که "سلطان عبدالحمید در رأس آنهاپی که باور داشته‌اند عبد العزیز کشته نشده، بلکه خودکشی کرده است قرارداداشته". (رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، ص 177).

(۱) رجوع شود به:

İhsan Süreyya Sırma, II. ABDÜLHAMİD İN İSLAM BİRLİĞİ SİYASETİ, 3. Baskı, Beyan Yayınları, İstanbul, Ramazan 1409 - Nisan 1989.SF.11 .

(۲) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، ص 194.

(۳) استانفورد جی. شاول، ج 1، ص 371.

(۴) رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، ص 195.

(۵) رجوع شود به همان جا.

(۶) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، ص 187 - 189 و 194.

فوت میرزاحسین خان سپهسالار (1298 هـ.ق) هنگامی که می‌خواست در لفافه او را به خیانت متهم نماید، به مدحت پاشا تشبیهش نمود. محمد حسن خان اعتماد السلطنه در یادداشتهای روزانه‌اش چنین می‌نویسد: ".... اظهار تأسف ظاهری کردند. در باطن چندان متألم نبودند. زیرا که می‌فرمودند این مرد به حالتی رسیده بود که جز مرگ برای او چاره نبود و ما را همیشه در زحمت داشت. بلکه یک نوع حالت مدحت پاشا را داشت. مقصود خیانت به ولی نعمت بود."⁽¹⁾ هدایت تنظیمات منحصر به سلاطین اصلاح گرا و یا رجال تنظیمات نبود. از وجوه تمایز اصلاحات جدید در این دوره نسبت به دوران پیش و پس از خود(عهد عبدالحمید دوم) نقش هدایت گرایانه‌ای است که پاره‌ای از قدرتهای اروپایی در تنظیمات ایفا نمودند. تا جایی که می‌توان گفت در تمشیت جریان اصلاحات جدید علاوه بر باب همایون و باب عالی تعدادی از سفارت خانه‌های اروپایی نیز اشتراک داشتند. قدرتهای اروپایی اصلاحات جدید را در عثمانی از ابتدا به صورتی دقیق رصد می‌نمودند و بسته به منافع کوتاه و بلند مدت خود در ارتباط با عثمانی و ساختارهای نظام سیاسیشان مواضع متفاوتی اتخاذ نموده بودند. "تأثیرات دسیسه‌های قصر [دربار]⁽²⁾ و سفیران و حتی فشارهایشان بر روی حکم فرما در این عهد، بیش از پیش افزایش یافت. در این عهد لرد استراتفورد⁽³⁾ سفیر انگلستان، توونل⁽⁴⁾ و بوره⁽⁵⁾ سفیران فرانسه و ژنرال ایگناتیف⁽⁶⁾ سفیر روسیه، چهره‌های به یاد ماندنی می‌باشند که هر یک با روشهایی متفاوت از هم در تکاپو بوده و در ناکامی اصلاحات تنظیمات نشانه‌هایی عمیق از خود برجای گذاردند."⁽⁷⁾ لرد پالمسترون⁽⁸⁾ متوفی 1280 هـ.ق/ 1863 م. وزیر خارجه بریتانیا پس از صدور خط شریف گلخانه در عبارتی غلوآمیز، تأثیر سفیر انگلستان⁽⁹⁾ را در صدور فرمان اول تنظیمات

(۱) محمد حسن خان، اعتماد السلطنه، روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه، ص 129، سه شنبه 22 ذی الحجه سنه 1298.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

3.Lord Stratford de Redcliffe

4.Thouvenel

5.Bourl

6.Count Nicholas Ignatier = General Ignatyef

(۷) Niyazi Berkes، همان، ص 242.

8.Lord Palmerston

(۹) استراتفورد کانینگ = لرد استراتفورد و ردکلیف.

تنظیمات چنین می‌ستاید: "خط شریف شما شاهکار عالی بود"⁽¹⁾. نقش انگلستان در تنظیم دومین فرمان مشهور تنظیمات، یعنی خط همایون به مراتب پررنگ‌تر و آشکارتر است:

"در کتاب خاطرات لرد استراتفورد [استراتفورد]⁽²⁾ به تأثیر انگلستان در تهیه فرمان اصلاحات اشاره شده و آمده است: "تقریباً در هر سطر فرمان اصلاحات تأثیر قلم لرد استراتفورد مشاهده می‌شود. موارد فرمان مذکور تماماً چیزهایی است که او سالها در پی قبولاندن آنها به باب عالی بوده است. در واقع این فرمان سندی است که حاوی مجموعه فعالیت‌های سفیر انگلیس در عثمانی محسوب می‌شود. این که او توانست پادشاهی مسلمان را وادار کند تا چنین فرمانی صادر کند واقعاً یک پیروزی بزرگ است. انگلستان علی‌رغم خصومت اکثریت مردم مسلمان، مخالفت سردمداران و مواضع مختلف اروپائیان توانست اصلاحات مورد نظر خود را در قالب یک فرمان حکومتی به امضای پادشاه برساند و این کار کمی نیست"⁽³⁾. در مجموع انگلستان در دوره تنظیمات نسبت به روسیه و فرانسه نقشی برجسته‌تر و تعیین‌کننده‌تر ایفا نمود⁽⁴⁾ و این شاید به دلیل واقع‌بینی حسابگرانه آن کشور نسبت به امپراطوری عثمانی بود. انگلهدارت پژوهشگر و دیپلمات فرانسوی سابق الذکر، موضع روسیه را در قبال اصلاحات عثمانی چنین تبیین می‌کند:

(۱) فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، ص 163.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) محمد دوغان، غرب‌گرایی در ترکیه از زمان مصطفی رشید پاشا تا امروز، ترجمه داود وفایی، بخش دوم، "غرب در آئینه فرهنگ"، ص 2، ش 6، تهران، فروردین 1380، ص 19.

(۴) در اینجا اشاره به نظر فریدون آدمیت پژوهشگر معاصر راجع به سیاست دوگانۀ بریتانیا در قبال اصلاحات در عثمانی و ایران خالی از فایده نمی‌تواند بود، وی می‌نگارد: "همان اندازه که عامل سیاست انگلیس در جهت مثبت به ترقی عثمانی کمک کرد، در جهت منفی به زبان ایران در کار بود. باز همان اندازه که سیاست انگلیس به دوام زمامداری صدراعظم‌های ترقی خواه تنظیمات (رشید پاشا و عالی پاشا و فواد پاشا) تأثیر مستقیم بخشید - در برانداختن رجال اصلاحگر ایران چون قایم مقام و امیرکبیر مؤثر افتاد. باز همان اندازه که در کار اصلاحات عثمانی ابتکار به خرج دادند و پافشاری کردند، در کار ایران بی‌علاقه بودند" (فریدون آدمیت، همان، صص 165 - 166). به قطع نظر از میزان صحت ادعای کارکرد مثبت سیاست انگلستان در ترقی عثمانی که محل تردید است و با توجه به پرداخت متن به این موضوع، کنکاش در آن (که جای بسیار دارد) فروگذارده می‌گردد، نکته قابل تأمل دیگر در عبارات فوق، مقایسه میان رفتار انگلستان با سه پاشای مذکور و دو رجل اصلاح‌گر ایران است. به نظر می‌آید فریدون آدمیت در این مقایسه تفاوت شخصیت میان ایشان را از نظر دور داشته است. قایم مقام و امیر کبیر هر دو از اصلاح طلبان بنام ایران بودند و هر دو بر لزوم بهره‌برداری از دانش و کارشناسی غرب تأکید داشتند و لیکن هیچیک از آن دو همانند رشید پاشا، عالی پاشا و فواد پاشا دارای مناسبات خاص و صمیمی با انگلستان نبودند. و بنابراین، تلاش انگلستان برای دوام زمامداری آن سه و براندازی این دو طبیعی است.

"روسها می‌گفتند تا وقتی ترکها به اسلام پایبند هستند و از قرآن که بین آنها و مسیحیان مرز مشخصی قائل است، دست برداشته‌اند، صحبت از رفرم و اصلاح بی‌فایده است."⁽¹⁾ همو راجع به نگرش هم‌وطنانش نسبت به تنظیمات چنین می‌نویسد: "فرانسویها گمان می‌کردند تنظیمات موجب قطع ارتباط ترکها با منابع اصلی فرهنگی و به فراموشی سپردن ساختار شخصیتی آنها خواهد شد"⁽²⁾ و افسوس می‌خورد که "متأسفانه این تجربه مهم مدت زیادی ادامه نیافت"⁽³⁾ و اضافه می‌نماید "مقاومت مسلمانان باعث شد اکثر موقعیتهای از دست رفته را بازپس گیرند. اینجا و آنجا با اروپائیان و افکارشان به مخالفت پرداختند. آنها اساساً با توسعه و پیشرفت ضدیت داشتند و یا اعلام می‌کردند که بدون دخالت خارجی، خود قادر به پیشرفت و ترقی می‌باشند"⁽⁴⁾.

به عقیده محمد دوغان پژوهشگر ترک در میان سیاستمداران غربی معاصر دوره تنظیمات فقط شاهزاده مترنیخ⁽⁵⁾ (متوفی 1276 هـ/ق 1859 م.) صدر اعظم مستبد اطریش است که نسبت به تنظیمات داوری درست داشته است:

"در میان غربیها تنها کسی که به فرمان تنظیمات و اصلاحات در عثمانی با دیدی منصف و انسانی نگاه کرده است، شاهزاده مترنیخ نماینده اول اتریش می‌باشد. او در نامه‌ای که برای آپونیی، سفیر اتریش در استانبول، ارسال می‌کند اعلام می‌دارد که از میان برداشتن قید اسلامی دولت عثمانی چه نتایجی دربر خواهد داشت. او در نامه خود می‌نویسد که بایستی به عثمانیها گفت: "دولتتان را بر اساس احترام به مبانی دینی که موجب ملت و پادشاه استوار سازید. بر اساس نیازهای روز حرکت کنید و معضلات روزمره را نادیده نگیرید. امور اداریتان را منظم و مرتب کنید. لیکن برای تأسیس نحوه مدیریت که با رسم و رسوم شما همخوانی ندارد، مدیریت پیشین را از بین نبرید؛ و در عین حال مراقب خطاهای پادشاه نیز باشید. آن دسته از قوانین اروپایی را که با قوانین و نظام شما سنخیت ندارد، نپذیرید؛ زیرا قوانین غرب به طور قطع با

1.Ed. Engelhardt, Tanzimat, Ayda Duz, Istanbul, 1979. SF.143

به نقل از محمد دوغان، همان بخش دوم، صص 13 - 14.

(۲) Engelhart، همان، ص 380. به نقل از محمد دوغان، همان، ص 13.

(۳) همان جا.

(۴) همان جا.

مبانی حکومتی شما همخوانی نخواهد داشت. آنچه در کشورهای غربی اصل است قوانین مسیحیت است. شما ترک بمانید، اما به دین خود وفادار باشید. برای برخورد مسامحه‌آمیز با صاحبان ادیان دیگر از دستورات خوشبینانه دین خود بهره ببرید." مترنخ با تأکید بر این که اصلاحاتی از قبیل تنظیمات برای ممالک اسلامی چیزی جز ضرر و خسران در برنخواهد داشت، نامه خود را به پایان می‌برد. دیدگاههای مترنخ در غرب یک استثناء است^(۱). عاکف آیدین پژوهشگر معاصر ترک در تبیین نقش و منافع غرب در اصلاحات دوره تنظیمات چنین می‌نویسد:

"در انجام این اصلاحات، به همان اندازه که پیشرفته‌ها و تغییرات ایجاد شده در حیات صنعتی، تجاری، اجتماعی و فرهنگی نقش داشته، تأثیرات و فشارهای دولتهای غربی نیز مؤثر بوده است. به بیان دیگر، دولتمردان عثمانی اصلاحات مذکور را نه صرفاً به خاطر احساس نیاز بلکه به دلیل فشاری که از سوی دولتهای غربی بر آنها تحمیل می‌شد انجام می‌دادند. محاکم (دادگاه‌های تجاری و نظامی) در راستای خواست آنان ایجاد شدند. قوانین تجارت (زمینی و دریایی) و اصول محاکمات جزایی نیز در نتیجه همان فشارها به صورت مستقیم و یا با تغییرات جزئی از غرب گرفته شدند. حتی در اعلان خط همایون گلخانه و فرمان اصلاحات و محتویات آن نیز نقش این فشارها دیده می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که لائیک شدن حقوق ترکیه با اقتباس از حقوق غرب، بیشتر در دوره تنظیمات شروع شد اما با این حال در جریان انجام اصلاحات به عدم مغایرت صریح اصلاحات با حقوق اسلام به عنوان حقوق حاکم نیز توجه شد"^(۲).

محمد دوغان نیز حمایت و هدایت اصلاحات عهد تنظیمات از سوی غرب را در راستای اسلام‌زدایی در امپراطوری عثمانی با هدف منفعت‌طلبیهای استعماری برآورد می‌نماید: "...باید روی این نکته که چرا غرب خواهان ایجاد اصلاحات در ترکیه بود تأمل کرد. این‌که هواداری غرب را از مساوات‌خواهی آنها بدانیم ساده‌انگاری است. غربیها در عثمانی مشغول امور بازرگانی بودند و فقه اسلامی را در مقابل، مانع بزرگی می‌دیدند؛ لذا از وجود اقلیتهای دینی (رومیها، ارمنیها، یهودیان و...) بهره می‌بردند. بالا رفتن سطح و درجه اجتماعی اقلیتهای مذکور برای غربیها سودمند بود. نباید تصور کرد که غربیها در فکر نیرومندتر کردن دولت عثمانی بودند.

برعکس، حتی خیال بازگشت شکوه گذشته عثمانیها برای غرب وحشتناک بود. بر این اساس بود که غربیها بر مواضع خود در مواجهه با تنظیمات شدیداً پافشاری کردند. بروکرات‌ها و سردمداران اصلاحات در ابتدای حرکت خود، خواهان به رسمیت شناخته‌شدنشان از سوی غرب بودند؛ اما در ادامه نتیجه این شد که استعمار غرب از اصلاحات به عنوان وسیله مناسبی در خصوص اهداف خود بهره برداری کرد.^(۱) همو در جای دیگر بر سرشت اسلام‌زدایانه این حمایت و هدایت و اهداف استعماری آن چنین تأکید می‌ورزد: "بیگانگان پیش از تنظیمات همواره در پی راهی ساده برای به استعمار کشیدن عثمانی بودند. آنها در این راستا خواهان به وجود آمدن یک نظام حقوقی بودند و این خواست پس از فرمان اصلاحات شتاب بیشتری به خود گرفت. دشواری اساسی در این باره برای آنها از فقه اسلامی سرچشمه می‌گرفت. بیگانگان بر اساس احکام فقهی اسلام نمی‌توانستند در سرزمین عثمانی زمینی را تحت مالکیت خود درآورند. همچنین وضع اموال موقوفه کار خارجیان را سخت‌تر می‌کرد. در فرمان اصلاحات به خارجیان وعده داده می‌شد که خواهند توانست از حق مالکیت برخوردار شوند. در آن ایام نشریه تایمز مقاله‌ای در همین مورد به چاپ رساند^(۲) که در بخشی از آن آمده بود: "از میان رفتن هرگونه مانعی در خرید و فروش زمین توسط خارجیان تأسیس یک سیستم مالی سالم و تضمین سرمایه‌گذاری خارجی در ساخت راهها و پلها یک پیروزی دیپلماتیک است که نتایج بزرگی دربرخواهد داشت. سرزمین بکر و غنی جلوی رویمان است. صنعت غرب می‌بایست در این سرزمین نفوذ کرده و آن را تصاحب کند"^(۳).

ایرا ماروین لاپیدوس نیز بر ماهیت اسلام‌زدایی اصلاحات عهد تنظیمات در امپراطوری عثمانی تأکید دارد؛ لیکن با نگاهی مثبت: "تنظیمات نقش مستقل نهادهای آموزشی و قضایی اسلام را نفی کرد و با برداشت موجود از برتری مسلمانان به ستیزه برخاست. مقامات عثمانی در راستای منافع یک دولت قدرتمند و وحدت و انسجام جمعیت‌های مذهبی و قومی کشور به دخالت و تخریب ساختارهای بنیادی جامعه مسلمانان پرداختند و سازمانهای غیر مذهبی را جایگزین نظامهای سنتی آموزشی، حقوقی و مذهبی کردند. به این ترتیب اعاده امپراطوری مضمینی انقلابی یافت"^(۴).

(۱) محمد دوغان، همان، بخش دوم، ص 14.

(۲) تایمز، 12 فوریه 1856 (به نقل از زیرنویس متن).

(۳) محمد دوغان، همان، بخش پایانی، صص 25 - 26.

(۴) ایرام لاپیدوس، همان، صص 71 - 72.

(۱) محمد دوغان، همان، بخش دوم، ص 14.

(۲) عاکف آیدین، همان، ص 35.

لیکن لوتسکی پژوهشگر روسی، اصلاحات عصر تنظیمات را ساز و کار چپاول امپراطوری عثمانی از سوی استعمار غرب ارزیابی می‌نماید: "در مجموع می‌توان گفت که دوره دوم تنظیمات قدرت باب عالی را تضعیف و نفوذ اقتصادی غرب را تسریع کرد.

سرمایه داران اروپایی، صاحب بانک، راه‌آهن و سایر امتیازات مانند حق خرید زمین و غیره شدند. بدین ترتیب "خطی همایون" و قوانین بعدی امپراتوری عثمانی را تبدیل به یک نیمه مستعمره کشورهای غربی کرد و ترکیه و قلمرو عربی آن به دست خارجیان چپاول شد." (1) و بدین ترتیب به گفته نیازی برکس پژوهشگر معاصر ترک امپراطوری عثمانی در دوره تنظیمات به "حاکمیت سایه تبدیل گردید که جز به یاری دولتهای اروپایی نمی‌توانست برپای بایستد." (2) چنانچه بپذیریم که نظام امپراطوری عثمانی "بر چهار بنیاد ایدئولوژیک متکی بود: اعتراف به حاکمیت برتر سلطان عثمانی، ارتدکسیسم دینی، اندیشه برتری مسلمانان بر مسیحیان که چیرگی سیاسی مسلمانان پشتوانه آن بود و اولویت پیوندهای دینی بر پیوندهای دیگر،" (3) می‌بایست پذیرفت که تنظیمات تمامی بنیادهای امپراطوری را ویران نمود.

ارزیابی برنارد لوئیس از تنظیمات مبهم و تأمل‌زاست:

"بعد از محمود، رجال تنظیمات به برپا کردن ساختاری جدید در زمینی که وی با چنان خشونت و تعجیل مخربی صاف کرده بود، همت گماردند. ولی آنها مجبور به کار کردن به سبکی ناآشنا و با مصالحی ناشناخته و با کارگرانی بیزار و سرکارگرانی بیگانه و بنابراین غیر قابل اعتماد بودند - یا در حقیقت هیچ. با وجود این، توفیق بسیار حاصل شد. در جهان قرن نوزدهم و بیستم، ترکیه (عثمانی) یا مدرنیزه می‌شد یا از بین می‌رفت و رجال تنظیمات با تمام شکستهایی که داشتند موفق به ساخت زیربنایی ضروری برای مدرنیزه کردن جامع‌تر بعدی شدند. اصلاحات حقوقی و اداری آنها اغلب با معیارهای غلطی تهیه شده بود و با بی‌کفایتی اجرا می‌شد ولی در دنیای خطوط راه آهن و تلگراف، شالوده فئودالی قدیم امپراطوری قادر به ادامه حیات نبود و در حقیقت حق انتخابی وجود نداشت... چه خوب و چه بد، تنها یک راه برای ترکیه در پیش بود: مدرنیزه شدن و غرب‌گرایی ترکیه می‌توانست سریع یا آهسته، مستقیم یا پیچ در پیچ حرکت کند ولی نمی‌توانست به عقب بازگردد." (4)

(۱) ولادیمیر باراسوویچ لوتسکی، همان، ص 111.

(۲) Niyazi Berkes، همان، ص 244.

(۳) ز.ا.لوین، اندیشه‌ها و جنبشهای نوین سیاسی اجتماعی در جهان عرب، ص 9.

(۴) برنارد لوئیس، همان، ص 168 - 170.

این شرق شناس مشهور معلوم نمی‌نماید که چگونه امپراطوری عثمانی چنانچه تنظیمات که خصیصه بارز آن و مورد تأکید وی همانا غربگرایی است را تجربه نمی‌نمود، سرانجامی بدفرجام‌تر از آنچه برایش پیش آمد، می‌توانست پیدا نماید؛ یعنی نابودی. (1)

و در نهایت "حرکت موسوم به "تنظیمات" جهان ترک را پذیرای حقوق اساسی و نهادهای اداری برآمده از اروپا ساخت. سپس همین پدیده در ایران هم شکل گرفت و جهان غرب هم که به تدریج در قالب دولت - ملتها سربرمی آورد، تحت تأثیر همین جریان قرار گرفت... به این ترتیب نظامهای جدید در جهان اسلام تحت نظارت آن چنان فرهنگی جعل شدند که همزمان از عناصر نوو کهنه به وجود آمده بود. نتیجه حاصل نه تنها به دولت غربی شباهت نداشت بلکه این دولتهای جدید خود به مصداقی از شکست صدور دولت اروپایی به خارج از این قاره تبدیل شدند." (2)

امپراطوری عثمانی در دوره تنظیمات نیز مانند ادوار پیشین و پس از آن، از مداخله جوییهای استعماری غرب مصون نماند. در پندار ساده‌اندیشانه پاره‌ای از رجال عثمانی از دوره تنظیمات به بعد (و دیگر اجزاء جهان اسلام) که به جای غرب‌شناسی به غرب زدگی

(۱) فاروق اوزارسلان پژوهشگر معاصر ترک که در پایان "این تنها راه گریزناپذیر"، که برای امپراطوری عثمانی ترسیم گردید، یعنی جمهوری ترکیه، قرار دارد، با لحنی مخالف با آنچه از برنارد لوئیس نقل گردید، راجع به راه طی شده چنین می‌نویسد: "جمهوریت میخواست به پیاده کردن حکومتهای فرهنگی در خلاف مسیر خواست ملت دست بزند. به همین دلیل بود که بحران هویت در مردم بوجود آمد. اندیشه‌ای که در اساس این حرکتهای فرهنگی قرار داشت معتقد بود همه آنچه در گذشته انجام گرفته‌اند نامطلوب است. آن که ما را به عنوان فاتح تا دروازه‌های وین برد و سلطانی که رکابش را غربیها می‌بوسیدند نامطلوب به حساب آمدند، و آنانی که ما را به عنوان رفتگر به وین فرستادند، مطلوب شمرده شدند. آن که ظرف چهار ماه روملی حصار را ساخت، استانبول را فتح کرد، شاهکارهای معماری چون مساجد سلطان احمد، سلیمانیه و سلیمیه را که شهرت جهانی دارند ساخت، ناشایست بود و ما که مسجد قوجاتپه را با وجود فناوری قرن بیستم با دربیوزگی از دنیای اسلام ظرف بیست و چند سال ساختیم، یک فرهنگ سرا را در 27 سال (324 ماه) تمام کردیم، ساختمان دانشکده زبان، تاریخ - جغرافیا را به معمار "توات"، مجسمه پیروزی در الوس را به "هنریخ کیریپل"، ساختمان کنسرواتوار را به "ارتراپلی"، ساختمانهای مدرسه پسرانه هنر، مدیریت انحصارات و بانک عثمانی را به "مونگری" ایتالیایی، ساختمان بانک کشاورزی، ساختمانهای بانک مرکزی و کاخ چانکایا را به "کلمنس هولز مایستر" و ساختمان معاصر بانک را به "مارتین الاسر" سپردیم شایسته هستیم" (فاروق اوزارسلان، ترکیه در کجای تمدن معاصر قرار گرفته است، صص 39 - 40).

(۲) برتران بدیع: فرهنگ و سیاست، ترجمه احمد نقیب زاده، نشر دادگستر، تهران، 1376، صص 110 - 111.

اغواگونه‌ای فرو افتاده بودند، صرف غربزدگی می‌توانست قدرتهای غربی را با شرق بر سر مهر آورد؛" برخی از نوگرایان خواستار آن بودند که برای جلب حمایت و احترام غرب از همه جنبه‌های زندگی غرب تقلید کنند".⁽¹⁾ از نمونه‌های برجسته این اغواشدگی، عبدالله جودت (1286-1351 هـ.ق / 1869 - 1932 م.) از رهبران "ترکان جوان" و از پایه گذاران "کمیته اتحاد و ترقی" است؛ یعنی تشکلهای سیاسی که بیشترین نقش را در پایان عمر امپراطوری عثمانی ایفا نمودند.⁽²⁾ وی می‌گفت: "تمدنی جز تمدن اروپا وجود ندارد و ما مجبور هستیم گل و خار آن را یک جا قبول کنیم" و سخن آنانی که راه او را تعقیب می‌کردند در مفهوم قبول کامل نهادهای، ارزشها و ذهنیت تمدن غربی است. حتی گفته می‌شد دین اسلام که مانعی برای ترقی دیده می‌شود باید طرد شود زیرا اروپا ما را برای این دین نمی‌پذیرد".⁽³⁾

(۱) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 471.

(۲) راجع به "ترکان جوان" در قسمتهای دیگر این پژوهش به مناسبت اشاراتی خواهد شد.

(۳) فاروق اوزارسلان، همان، ص 39. این پندار را مصطفی کمال آتاتورک (1357 - 1299 هـ.ق / 1938 - 1881 م.) بنیان گذار جمهوری ترکیه؛ که خود از منسوبین به ترکان جوان و کمیته اتحاد و ترقی بود، در یکی از سخنرانیهایش پس از اعلام جمهوریت چنین بیان می‌دارد: "ای مرده باد عاطفه، ای دور باد تعصبات کهنه دینی و احساسات و غیرتهای فرسوده قدیمی. من خود را به نام پهلوان شرق و قهرمان اسلامی معرفی نخواهم کرد. من با غرب مقاومت نخواهم ورزید. همانا آنچه را که باید از مبارزه با غرب بکشیم، کشیدیم. من با مسیحیت مخالفت و معارضة نخواهم کرد. همانا چندین قرن به این کار شوم پرداختیم، تا هم چنان که می‌بینیم خود را در جلوی آنها به ذلت و اسارت انداختیم. جامعه اسلامی و جهاد دینی عداوت و تعصب غرب را بیدار و آنها را برای همیشه به استعباد و اذلال ما وادار خواهد ساخت. صداقت و مماشات با غرب امری است که از آن گریزی نیست دین ما فقط عبارت است از مماشات و هم قدمی با غرب در تمدن و اختراعات و علوم غربی. و اما اسلام دین خداست و عنقریب از معالم و مظاهر آن قسمتهایی را که باعث تحریک عداوت و تعصب غرب است محو خواهم نمود. ای مرده باد جامعه شیوخ متعصب جاهل... ای دور باد خلافت... دین در بین من و خدای من است... و اما دنیا در بین من و غرب است و تا زنده‌ام دین و دنیای خود را از هم تفکیک ساخته و جدا خواهم داشت... این رساله و دستور من است که برای دنیا عموماً و برای شرق مخصوصاً منتشر می‌نمایم." (سیاری، صبری (احتمالاً)، جریانات اسلامی در ترکیه، ترجمه حامد صادقی، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، 1376، صص 40 - 41، زیرنویس)، شیرین هانتر، پژوهشگر معاصر نیز، در این راستا چنین می‌نویسد: "گسترده‌ترین و کامل‌ترین شکل سکولاریزه شدن، غیر اسلامی کردن و ملی کردن فرهنگی و سیاسی در ترکیه پس از حکومت عثمانی صورت گرفت. آتاتورک معتقد بود که سرنوشت ترکیه به اروپا وابسته است. او همچنین از پیروان نظریه‌هایی بود که بیشترین مسئولیت عقب ماندگی اقتصادی و نظامی کشورهای مسلمان را به اسلام نسبت می‌دهند. در حقیقت برخی از مفسران گفته‌اند که آتاتورک آرزو داشت که ترکیه کشوری مسیحی می‌بود. اما از آنجا که او نمی‌توانست ترکها را به تغییر دین

گویی جذابیت مراکز فرهنگی - هنری، آموزشی - پژوهشی و علمی - صنعتی اروپا برای بسیاری از مستغربین تازه کار عثمانی، هوشی برای درک نوع نگاه سیاستمداران و سرمایه داران قدرتهای اروپایی به امپراطوری عثمانی، جهان اسلام و شرق باقی نگذاشته بود. و حتی این واقعیت ساده به چشم ایشان نمی‌آمد که اصولاً چنانچه شبیه سازی به غرب مصونیت‌آور بود، به طریقه اولی نمی‌بایست نزاعی میان قدرتهای اروپایی برپا باشد؛ در حالی که همواره بود و در نهایت نیز خونبارترین نبردهای تاریخ بشریت (دو جنگ جهانی اول و دوم) نیز در میان ایشان برپا گردید.

به هر رو چنانچه تنظیمات نسخه درستی نیز می‌بود، تعاقب و توالی معضلات درونی به ویژه بیرونی امپراطوری فرصت تأثیرگذاری به آن نمی‌داد. "مردان تنظیمات زمانی که می‌کوشیدند اصلاحاتی را انجام دهند با رشته‌ای بحرانهای خارجی و قیامهای داخلی مواجه می‌شدند که بیشتر انرژی و ذخایر آنان را به تحلیل می‌برد. بیشتر قیامهایی که پایه‌های اقتدار امپراطوری را طی سالهای آخر قرن نوزدهم به لرزه درآورد از تمایلات دیرپای ملی گرایانه ناشی می‌شد؛ اما اگر دخالت قدرتهای بزرگ اروپایی نمی‌بود - که اغلب گرایشهای ناسیونالیستی را در این کشور دامن می‌زدند و از آن برای گسترش نفوذ خود سود می‌جستند - شاید این مجادلات و اختلافات در داخل کشور حل می‌شد".⁽¹⁾ برهم زدن نظام ملت یا تقسیم اتباع امپراطوری بر حسب دین و مذهب و جایگزینی آن با تساوی حقوق اتباع امپراتوری که مهمترین اصل تنظیمات برآورد می‌شد، در عرصه واقعیات به کاریکاتور زشت و غم‌انگیزی بدل گردید و در نهایت نیز به تشدید و تسریع جریان تقسیم و تجزیه اتباع امپراطوری بر حسب دین و قومیت بیانجامید "... مقررات جدید نه کسی را به طور اخص شاد کرد و نه آنکه به برخوردهای میان گروههای مذهبی و غیر مذهبی در میان ملتها خاتمه داد".⁽²⁾

خود و قبول مسیحیت ناچار سازد، سعی کرد از راههای گوناگون از جمله تغییر خط عربی به لاتین و ممنوعیت گفتن اذان به عربی، به نفوذ اسلام در ترکیه پایان بخشد. او همچنین ایدئولوژی جدید را که به کمالیسم معروف شد و آمیزه‌ای از ناسیونالیسم قومی و فرهنگی و نظریات مربوط به توسعه اقتصادی و اجتماعی است ارائه داد. اقدام آتاتورک در غیر اسلامی کردن ترکیه پذیرش همگانی نداشت، " (شیرین هانتر، همان، صص 137 - 138).

(۱) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 234.

(۲) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 225. و نیز رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 242.

در واقع این اصل چند منظوره تقریباً هیچ‌یک از منظوره‌های پیش بینی شده را تأمین ساخت. نه اتباع غیر مسلمان (عمدتاً مسیحیان) جدایی خواه از خواسته‌های خود چشم پوشیدند و نه قدرتهای غربی از تحریک ایشان و دیگر مداخله‌جوییها دست کشیدند و نه هیچ‌گاه علیرغم تلاش رجال تنظیمات و دیگر جریانها و تشکلهای سیاسی درون و بیرون از حاکمیت، "عثمانیسم"⁽¹⁾ یا ملیت عثمانی: "یکپارچه کردن مسلمانان و غیر مسلمانان در قالب ملتی عثمانی"⁽²⁾ توانست قوامی مناسب بیابد.

"فرمان تنظیمات و اصلاحات با مساوی خواندن مسلمانان و غیر مسلمانان در واقع مسلمانان را از نقش کلیدی و اساسی‌شان در ساختار عثمانی دور نمود؛ و اسلامیت نظام عثمانی را مورد حمله قرار داد. دیگر این مسلمانان نبودند که مالکیت اصلی نظام اسلامی بر عهده‌شان بود بلکه ملیتی آشفته با اصطلاح جدید عثمانی مطرح شد."⁽³⁾

حتی می‌توان گفت که در دوره تنظیمات، فضای مناسب میان توده‌های مسلمان و مسیحی عثمانی به ویژه در خارج از مرکز امپراطوری، به دلایلی که همه آن نیز ناشی از اصلاحات این دوره نبود، تیره‌تر گردید. مصداقی بارز از آن، شورش خشونت‌بار در شامات در سال 1277 هـ/ق/ 1860 بود که ابعادی بین المللی یافته و فؤاد پاشا وزیر خارجه وقت را مجبور به عزیمت به سوریه نمود و در نهایت مقاوله نامه بی‌اوغلو در کنفرانس بین المللی اسلامبول به آن پایان داد (9 ژوئن 1278/1861 م.). "... احساسات مسلمانان از مفاد فرمان که مسلمانان و غیر مسلمانان را برابر می‌دانست، جریحه دار شده بود و بریتانیا نیز با ارسال تسلیحات برای دروزیها به منظور مبارزه با نفوذ فرانسه در میان مارونیه‌ها بحران را دامن می‌زد. زمانی روابط میان جوامع گوناگون لبنان دستخوش تنشهای بیشتر شد که دروزیها و مسلمانان سنی مذهب تحت تأثیر اختلافات مارونیه‌ها کوشیدند با استفاده از موقعیت، سلطه خود را احیاء کنند. در 27 مه سال 1277 هـ/ق/ 1860 م، زمانی که گروهی از مارونیه‌ها روستایی دروزی نشین را مورد حمله قرار دادند، جرقه انفجار زده شد. کشتار و قتل عام متقابل نه فقط در لبنان بلکه در سوریه نیز ادامه یافت. در خاتمه، بین 7000 تا 12000 نفر از پیروان ادیان گوناگون به قتل رسیدند و بیش از 300

روستا، 500 کلیسا، 40 صومعه و 30 مدرسه تخریب شد. حملات مسیحیان به مسلمانان در لبنان، مسلمانان حاکم بر سوریه را برانگیخت که اقلیت مسیحی کشور را مورد حمله قرار دهند؛ چنان که در اثر این حمله بیش از 25000 نفر از آنان از جمله کنسولهای آمریکا و هلند به قتل رسیدند..."⁽¹⁾

مهاجرت توده‌ای مسلمانان از سرزمینهایی که به اشغال قدرتهای اروپایی درآمده بود و یا به خودمختاری و یا استقلال دست یافته بودند به داخل مرزهای امپراطوری بر تیرگی روابط میان اتباع مسلمان و مسیحی می‌افزود زیرا که "برخی از ساکنان مسلمان با یادآوری آزار و اذیت‌هایی که آنان را از سرزمینهایشان در کشورهای مسیحی بیرون رانده بود، به انتقام جویی از همسایگان غیر مسلمان خود پرداختند؛ به شیوه‌ای که تا آن زمان در تاریخ عثمانی نمونه‌ای نداشت."⁽²⁾ از سوی دیگر اتباع غیر مسلمان عثمانی "به این مسأله خو کرده بودند که در موقع بروز هر گونه مشکلی دست به دامان قدرتهای خارجی شوند، و بدینسان آنان را به مداخله در امور عثمانی تشویق کنند و در نتیجه، این نگرش در بسیاری از مسلمانان تقویت شده بود که هر گونه حمله خارجی و حتی خیانت به کشور را به اقلیتها نسبت دهند. با توجه به این مطلب که هر گونه تأخیر و کوتاهی در انجام اصلاحات بر غیر مسلمانان به مراتب بیش از مسلمانان تأثیر می‌گذاشت، اقلیتها قدرتهای خارجی را ترغیب می‌کردند که حکومت عثمانی را تحت فشار قرار دهند که اصلاحات را عمدتاً در نواحی مسیحی انجام دهد و بر آن تأکید ورزد؛ لذا مسلمانان حق داشتند این گونه احساس کنند که تنظیمات در واقع در پی آن است که اقلیتها را در موضعی برتر بنشانند و آنان را برای مقاصد خاص از دیگر اتباع عثمانی جدا کند."⁽³⁾ از عوامل مؤثر خصومت‌ها میان اتباع مسلمان و غیر مسلمان امپراطوری در دوره تنظیمات که بی‌ریشه در گذشته نبود،⁽⁴⁾ تفوق بارز وضعیت مالی اقلیتهای دینی بود.⁽¹⁾ "بعضی از تاریخ نگاران ترک بر

(۱) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 250.

(۲) همان ماخذ، ج 2، ص 208.

(۳) همان ماخذ، ج 2، ص 225.

(۴) " در این امپراطوری نظامی که عثمانیها به وجود آورده بودند و در عین حال هم فتودالی و هم اداری بود، مسلمانان فقط چهار حرفه را می‌شناختند: دولت، جنگ، مذهب و کشاورزی. صنعت و تجارت به عهده اتباع غیر مسلمان مغلوب بود که فعالیت‌های پیشه‌وری قدیم خود را ادامه می‌دادند. بدان ترتیب به حرفه‌هایی که توسط کفار دنبال می‌شد برچسب کفر خورده شد و این برچسب حتی بعد از اینکه بسیاری از پیشه‌وران

(۱) رجوع شود به استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 224.

(۲) ایرام لاپیدوس، همان، ص 71.

(۳) محمد دوغان، همان، بخش دوم، ص 13.

آن هستند که هر دو فرمان‌یادشده تنظیمات در حقیقت تحت فشار دولتهای اروپایی که عیالی با اتباع مسیحی امپراطوری داشتند، امتیازاتی برای اتباع غیر مسلمان امپراطوری به ارمغان آورده و ماهیتاً مزیتی برای خلق ترک دربر نداشته‌اند؛ برعکس، وضعیت آنها را بدتر نیز کرده‌اند. زیرا وضعیت اقتصادی ترکان در مقایسه با اتباع غیرمسلمان عثمانی و به ویژه مسیحیان و یهودیان به قدری وخیم بوده است که امکان بهره‌برداری از امتیازات داده شده را نداشته‌اند. یک روستایی ترک آناتولی در صورتی که مال و ملکی نداشته و تنها به اتکالی دسترنج خود به سختی گذران می‌کرده، تأمین مالی به چه دردش می‌خورده است؟ در حالی که شناخته‌شدن حقوقی از این دست برای اتباع مسیحی و موسوی عثمانی ثروتمند و استثمارگر و سرمایه‌گذاران اروپایی دارای مفهوم دیگری بوده است... چنین یتکین بر اساس استدلالی از این دست چنین نتیجه گرفته است که: "تنظیمات نه برای پیش راندن خلق ترک در شاهره تمدن بلکه برای تسهیل بهره‌کشی سرمایه‌داری اروپا در کشور و در ازای آن تأمین حمایت اروپاییان برای دوام حاکمیت خاندان عثمانی بر کشور... بوده است."⁽²⁾

به هر رو امپراطوری عثمانی در دوره تنظیمات با بحرانهای فزاینده مالی روبه‌رو گشت که موجب نارضایتیهای عمیق طبقات فرو دست جامعه از حاکمیت گردید. مسلم آن است که "مردان تنظیمات به ویژه در امور اقتصادی و مالی کارشناسان و رهبران شایسته‌ای نبودند."⁽³⁾ بدعت نامیمون استقراض خارجی نیز که برای اولین بار در این دوره گذارده شد⁽⁴⁾ (1272هـ/1855م.) به اسارت اقتصادی دولت عثمانی بیانجامید؛⁽⁵⁾ به نحوی که "دولت عثمانی بیست و یک سال پس از نخستین وام در حالتی قرار گرفت که حتی نتوانست بهره‌ و امه‌های دریافتی را نیز پرداخت کند."⁽⁶⁾ تأثیر معضلات اقتصادی بر روند اصلاحات تنظیمات تا

مسلمان شدند نیز برقرار ماند. غربیها و مسیحیان بومی، بانکداران، تجار و پیشه‌وران تماماً درگیر تحقیر عمومی بودند...". برنارد لوئیس، همان، صص 45 - 46. و نیز رجوع شود به ز.الوین، همان، صص 12.

(۱) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، صص 244.

(۲) رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، صص 52.

(۳) استانفورد جی. شاو، همان، ج 2، صص 207.

(۴) رجوع شود به محمد دوغان، همان، بخش دوم، صص 16.

(۵) رجوع شود به لاموش، همان، صص 306.

(۶) فاروق اوزارسلان، تاریخ غرب گرایی را درست بخوانیم، صص 35.

بدانجا بود که به باور نیازی برکس ریشه شکست تنظیمات، شکست آن در عصری (مدرن) نمودن اقتصاد امپراطوری می‌باشد.⁽¹⁾

از دیگر ویژگیهای دوره تنظیمات، تحدید اقتدار و نفوذ سلطان بود؛ لیکن این به معنای افزایش حوزه تأثیرگذاری اتباع امپراطوری بر حاکمیت نبود. زیرا که این تحدید قدرت صرفاً به سود باب عالی صورت پذیرفت؛ "به لحاظ سیاسی، ویژگی دوره تنظیمات سلطه باب عالی بر قصر بود."⁽²⁾ در این دوره، طبقه حاکمه جدیدی از کارگزاران باب عالی به وجود آمد که "مأمورها" نامیده می‌شدند؛ و بوروکرات‌هایی نوگرا.⁽³⁾ علیرغم فقر فراگیر توده‌های امپراطوری، این طبقه در ثروت و رفاه به سر می‌برد⁽⁴⁾ و بدین ترتیب بدیهی است که نمی‌توانست اعتماد و اطمینان مردم را به خود جلب نماید. علاوه بر این، دلایل دیگری نیز برای این فقدان حمایت مردمی وجود داشت: "دیوانیان جدید عثمانی (مأموران) که تحصیلات و امنیت فراهم شده در دوره تنظیمات را با سنت‌های دیوانی به‌جا مانده از ادوار گذشته با هم درآمیخته‌بودند، دچار احساس خودبینی و خودسری در مقام‌هایشان شدند؛ در آنان همچنین این احساس اطمینان به وجود آمده بود که فکر می‌کردند تنها آنان هستند که بهتر از هرکس دیگر خیر و صلاح ملت و کشور را طلب می‌کنند"⁽⁵⁾ و در واقع چنین نبود. تنظیمات فاقد نیروی انسانی متخصص بود: "برای پیشبرد موفقیت‌آمیز چنین بار سنگین اجرایی کادر متخصص وجود نداشت. دولتی فاقد کارشناس مالی، کارمند، افسر، مهندس، پزشک، اقتصاددان، معلم، قاضی و دادستان این بار را نمی‌توانست بردارد."⁽⁶⁾

مجموعه این عوامل موجب انباشت نارضایتی‌ها از نظام تنظیمات گردید. واکنش توده مردم مسلمان در برابر جنبش تنظیمات به صورت روی گردانی از آن و نیز مبارزه با عوامل و عواقب آن زیرلغافه اسلام بود. در مقابل ایدئولوژی تنظیمات که ایدئولوژی سرمایه‌داری غرب و کارگزاران محلی غالباً مسیحی آن بود، اندیشه اسلامی گرا به صورت ایدئولوژی تنگدستان

(۱) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، صص 243.

(۲) استانفورد جی. شاو، همان، ج 2، صص 267.

(۳) رجوع شود به همان ماخذ، صص 134.

(۴) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، صص 243.

(۵) استانفورد جی. شاو، همان، ج 2، صص 202.

(۶) Niyazi Berkes، همان، صص 241.

شهری و پیشه‌وران یدی درآمد. چتین یتکین بر این باور است که در این جا به جهت عدم رشد ملت‌گرایی ترک، اسلام‌گرایی جای آن را گرفته و مسلمان و ترک بودن دارای یک معنی شده‌اند.⁽¹⁾

برنارد لوئیس بر هوی دینی مخالفت توده‌های مسلمان امپراطوری با تنظیمات، چنین تأکید می‌ورزد: "مسائل بسیاری در اصلاحات گنجانده شده بود که موجب بی‌زاری و تنفر می‌شد. تغییرات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ملحوظ در اصلاحات به نظر نوعی تهدید منافع و مصالح تمام گروه‌های جامعه ترک بود، و از نظر همه، پیروزی دشمن هزار ساله مسیحیت غرب بر اسلام تلقی می‌شد. چرا که اصلاحات عمدتاً تحمیلی اجباری از رویه‌ها و تشریفات اخذ شده از اروپا بود و همراه با تشویق - اگر نه اصرار - قدرتهای اروپایی و کمک متخصصین و مشاورین آنها اجرا می‌شد. شکستهای نظامی و تحقیر سیاسی ضربه سختی به اعتماد بی‌حال و از خودراضی ترکها نسبت به احساس برتری شکست‌ناپذیر و تغییرناپذیری که داشتند وارد آورده بود ولی وقتی آن دید حقارت قدیمی که نسبت به بربرهای کافر داشتند برطرف می‌شد اغلب جای خود را به جای رقابت به بغض و عناد می‌داد. این اصلاحات از طریق علاقه آشکار و فعالی که قدرتهای مسیحی در جهت پیشرفت آن داشتند، در نزد مسلمانها عزیز نمی‌شدند..."⁽²⁾ البته دیگر، راه روه‌های سنتی اعتراضی بر حاکمیت یعنی علماء ینی چری بسته بود. نفوذ علمای عثمانی بالتخصیص علمای پایتخت، یعنی اسلامبول، در این دوره در ضعیفترین حد خود در تاریخ امپراطوری بود؛ درست برخلاف جایگاه علمای این دوره ایران. نهاد علما با از دست دادن پشتوانه‌های نظامی (سپاه ینی چری) و اقتصادی (بیشتر درآمد اوقاف امپراطوری) و تحدید و کاهش نفوذ آن در دستگاههای قضایی و آموزشی⁽³⁾ به صورت بخشی از بدنه عظیم دیوان سالاری جدید (بوروکراسی) درآمد. البته خیل سفته‌ها⁽⁴⁾ یا طلاب علوم دینی که بیشتر

(۱) رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، ص 53.

(۲) برنارد لوئیس، همان، ص 170.

(۳) "... علما تنها گروهی بودند که در قرن نوزدهم به لحاظ سیاسی کمتر از بقیه موفقیت داشتند. منابع اساسی قدرت علما درآمد موقوفات و نظامهای آموزشی و دادگستری مسلمانان بود که در اثر اصلاحات تضعیف شده بودند و نفوذ آنان در میان توده‌های مردم و دامنه اقتدارشان بر طلاب محدود شده بود و دیگر همچون گذشته یعنی از زمانی که از سوی ینی چریها حمایت و تقویت می‌شدند، چندان تأثیرگذار نبودند." استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، صص 130 - 131.

(۴) جمع سفتا یا سوهناطلبة مدرسه علوم دینی. طلبه مدرسه علمیه را سفته می‌گفتند که محرف واژه سوخته فارسی است، یعنی آنکه از شدت میل به دانش سوخته بود. (رجوع شود به لاموش، همان، ص 197).

تحت تأثیر مدرسان مدارس بودند تا شیخ الاسلام و علمای طراز اول، همچنان مؤثرترین کانونهای بروز هیجانهای اجتماعی به شمار می‌آمدند. مصداق بارز آن شورش سفته‌ها در سال 1293 هـ.ق / 1876 م. است. "طلبه‌های مدارس مذهبی (سفته‌ها) کلاسهای درس را تعطیل کردند و به اجتماعات مردمی در مساجد اصلی و میادین عمومی استانبول ملحق شدند؛ آنان حکومت را به دلیل بی‌شهامتی در برابر قتل‌عامهای وسیع مسلمانان و مداخله اروپائیان رسماً محکوم کردند."⁽¹⁾ طلاب شورشی برخوردار از حمایت پاره‌ای از علمای سرشناس و مردم می‌گفتند: "در زمانی که حقوق و استقلال کشور و دولت در زیر پای دشمنان لگد مال می‌شود، ادامه درس خلاف دینداری و جوانمردی است. مسلمانان از هر سوی، در معرض تحقیر و کشتار مسیحیان هستند. از میان برداشتن آن دسته از مقامات دولتی که راه را بر این موضوع می‌گشایند، وظیفه شرعی ماست."⁽²⁾ این شورش منجر به تغییر شیخ الاسلام از حسن فهمی افندی به حافظ خیرالله افندی شد؛ همو که فتوای خلع سلطان عبدالعزیز را صادر نمود و سبب سقوط دولت محمود ندیم پاشا گردید. و در واقع شورش سفته‌ها آغازی برای سلسله رویدادهای متوالی پرشتایی است (خلع سلطان عبدالعزیز، سلطنت و خلع مراد پنجم و بر تخت نشستن عبدالحمید دوم) که منجر به اعلان مشروطیت گردید (1293 هـ.ق / 1876 م).⁽³⁾ لیکن می‌توان گفت که خاستگاه ثابت اعتراضها و مطالبات اصلاح طلبانه، طبقه اجتماعی جدیدی بود که در دوره تنظیمات قوام گرفت؛ "طبقه جدید روشنفکران عثمانی.... طبقه‌ای که به جای علما مقام سنتی رهبری فرهنگی جامعه مسلمانان را در دست گرفت."⁽⁴⁾ عامل مهم در شکل‌گیری این طبقه جدید، اصلاحات آموزشی دوره تنظیمات بود که بزرگترین دستاورد این دوره برآورد گردیده است.⁽⁵⁾ و بدین ترتیب می‌توان گفت که انحصار طبقه حاکمه در پرچم داری اصلاحات جدید شکسته شد و طبقه حکومت شونده البته با دیدگاههای متنوع، خواستار اصلاحات متفاوت از اصلاحات تنظیمات گردید. "به طور کلی بیشتر این روشنفکران آزادیخواه در مقایسه

(۱) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، صص 283 - 284.

(۲) داود دورسون، همان، صص 390 - 391.

(۳) همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، در بسیاری از این رویدادها دست مدحت پاشا دیده می‌شود، در شورش سفته‌ها نیز تحریکات مدحت پاشا مؤثر دانسته شده است (رجوع شود به لرد کین راس، همان، ص 532 و داود دورسون، همان، صص 391 - 393).

(۴) استانفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 225.

(۵) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، ص 169.

با مردان تنظیمات دربارهٔ مذهب، افکار محافظه‌کارانه‌تری داشتند و احساس می‌کردند که اصلاحات غربی آغاز شده از سال 1255 هـ.ق/ 1839 م. مبانی اخلاقی و عقیدتی جامعهٔ عثمانی را تضعیف کرده است؛ بی‌آنکه بتواند جایگزین مناسبی برای آن ایجاد کند. این گروه باز هم با تأکید بر اسلام به منظور پر کردن خلأ مذکور، در واقع نخستین متفکرانی بودند که می‌کوشیدند نهادهای سیاسی غربی را با نظریه و روشهای سنتی اسلامی و عثمانی سازگاری دهند و بدین ترتیب با روشن کردن پیشینهٔ تاریخی حکومت مبتنی بر انتخابات، اصل نمایندگی را تقویت کنند. تأکید آنان بیشتر بر جنبه‌های مترقیانهٔ اسلام بود.⁽¹⁾ در بستر نارضایتیها، اعتراضات و مطالبات اصلاح طلبانهٔ جامعهٔ عثمانی برای اولین بار گروهها و تشکلهای سیاسی پدیدار شدند؛ "جمعیت فدائیان" یا "پاسداران شریعت"⁽²⁾ (سال فاش گردیدن (واقعهٔ کوللی): 1276 هـ.ق/ 1859 م.)، جمعیت "اتفاق حمیت"⁽³⁾ (سال تأسیس: 1282 هـ.ق/ 1865 م.) و در نهایت عثمانیان جوان (شکل‌گیری تشکیلاتی: 1282 هـ.ق/ 1865).

دو جمعیت اول، گروههای زیرزمینی بودند که تلاش داشتند با شورش⁽⁴⁾ و ترور⁽⁵⁾ نظام تنظیمات را ساقط نمایند. و اگرچه پیش از آنکه دست به اقدام مؤثری یازند، با فاش گردیدن فعالیت‌هایشان توسط دولتهای وقت متلاشی گردیدند، لیکن صرف پدیداری مبارزهٔ اصلاح طلبانهٔ سازمان یافته در این دوره، نقطهٔ عطفی در تاریخ متأخر عثمانی به شمار می‌آید و بی‌تردید ظهور این دو گروه بر تحولات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی امپراطوری بی‌تأثیر نبوده است. در میان تشکلهای یاد شده، جمعیت فدائیان یا پاسداران شریعت به دلیل تقدم، تنوع صنفی اعضاء، آرای به غایت متعارضی که راجع به آن ابراز شده است⁽⁶⁾ و اشتها واقعهٔ کوللی (مکان محاکمه

غیرعلنی اعضای به دام افتادهٔ آن)⁽¹⁾ و بازتابهای این محاکمه⁽²⁾ و عثمانیان جوان به دلیل تداوم، میزان تأثیرگذاریها بر جامعهٔ عثمانی، تنوع جریانهای درونی و گرایشهای متعارض آن، از جایگاه ویژه‌ای در بررسیهای تاریخی برخوردار می‌باشند و به مناسبت در قسمتهای دیگر این پژوهش بدان اشارتی خواهد شد.

و در نهایت همان‌گونه که از اشارات جسته گریختهٔ این بررسی به ناگزیر شتابناک، و قطعاً نابسنده از وضعیت عثمانی به ویژه قسمتهای متأخر آن، معلوم آمد و در قسمتهای دیگر این پژوهش تبیین خواهد گردید، اسلام‌گرایی یا پان‌اسلامیسم (Pan Islamism) که تعبیر دیگر از آن "اتحاد اسلام" یا تعریفی جدید و متفاوت از "وحدت اسلامی" است، به تدریج در قرن سیزدهم هجری/ نوزدهم میلادی، در امپراطوری عثمانی به عنوان قویترین جریان اصلاح طلب، اما استعمارستیز طرح گردید، و در جهان اسلام و از آن جمله ایران عصر قاجار انتشار یافت.

(۱) استنفورد جی. شاول، همان، ج 2، ص 231.

(۲) Seriatı Tutma, Cemiyeti Fedai|ler. در نام این گروه زیرزمینی تردیدهایی وجود دارد. برخی نام آن را جمعیت فدائیان و برخی دیگر جمعیت پاسداران شریعت دانسته‌اند. رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 266.

(۳) Ittifak - Hamiyyet. "در آن دوران "حمیت" به معنای میهن پرستی (Patriotism) بکار می‌رفت. در مفهوم امروزی نام جمعیت اتحاد میهن دوستان (میهن پرستان) می‌شود." همان ماخذ، ص 269.

(۴) رجوع شود به همان ماخذ، ص 266.

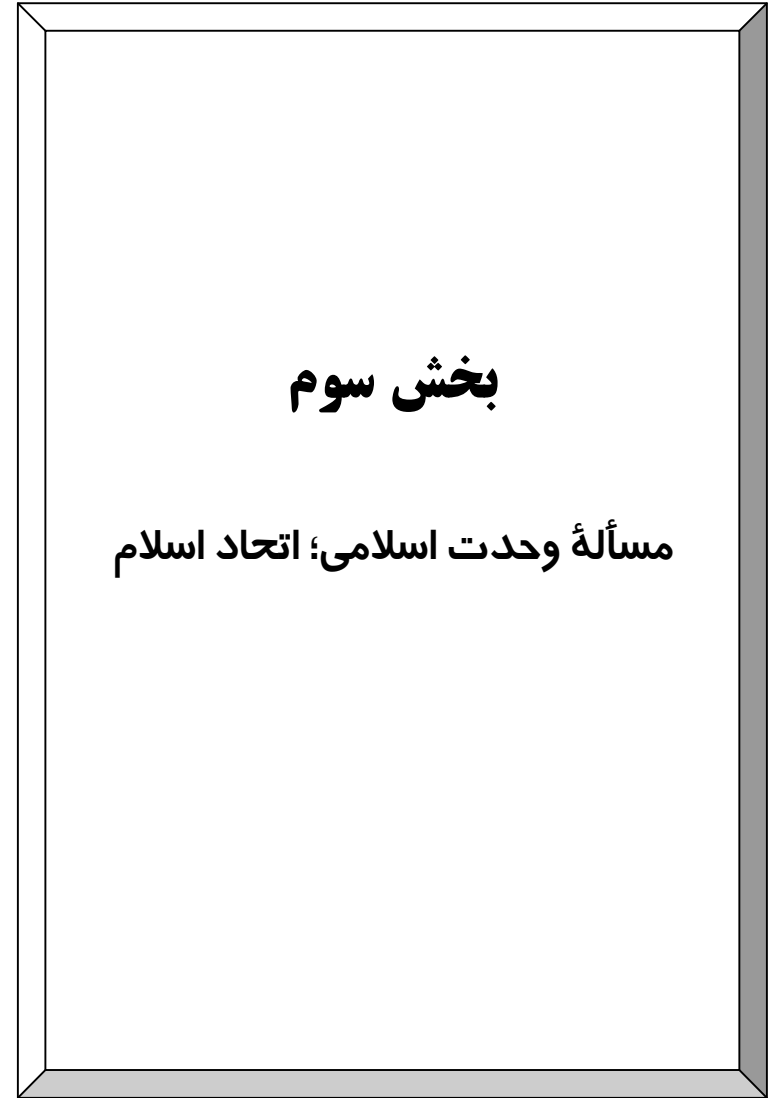
(۵) رجوع شود به همان ماخذ، ص 269.

(۶) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 265 - 269.

(۱) پادگان کوللی در استانبول.

(۲) ".... اعضا و هواداران جمعیت در همان روزهای گرفتاری و بازجویی آنها اعلامیه‌ای به دیوارهای مدارس و محله‌ها و گذرگاه‌های مختلف استانبول چسباندند. در آن اعلامیه آمده بود: "وقتی دشمنت قاضی است خدا یارت باشد ای امت محمد، برادران دینی شما که در پی احیای دین و شریعت شما هستند، در کوللی زندانی می‌باشند. بعضی از آنها را به قتل خواهند رساند و بعضی دیگر را به مجازاتهای دیگر محکوم خواهند کرد. پس دین و حمیت را چه شد؟ چرانی‌روید آنها را آزاد کنید." رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، ص 53 - 54.

سفید



پذیرفته شده است.⁽¹⁾ عبدالعزیز محمد الشناوی؛ پژوهشگر معاصر مصری، اتحاد اسلام یا پان اسلامیسم و پدیدآیی آن را چنین توضیح می‌دهد: "جنبش اتحاد اسلام در دوره‌ای پدیدار شد که جنبش اتحاد اسلاو Pan - Slavism و جنبش اتحاد ژرمن Pan - Germanism در اروپا پدید آمد... لیکن جنبش اتحاد اسلام با آن دو جنبش دیگر تفاوت ماهوی داشت. اندیشه جنبش اتحاد اسلام به دنبال اتحاد عناصر اسلامی از یک قومیت یا یک زبان، برای مثال فقط ترکان عثمانی یا عربان و یا کردها نبود. همان گونه که این جنبش در پی برتری‌جویی سیاسی یا فرادستی اسلامی بر سراسر جهان نبود. بلکه هدف جنبش اتحاد اسلام، رهایی جهان اسلام به ویژه سرزمینهای شمال آفریقا و شرق میانه و شرق دور از سیطره اقتصادی، سیاسی و نظامی اروپا بود."⁽²⁾

به نظر می‌آید اظهار نظر ادوارد براون در سال 1320 هـ.ق/1902م، راجع به جنبش پان اسلامیسم، واکنش وی در قبال بار منفی این اصطلاح در غرب بود. وی در این سال پان اسلامیسم را مجعول و ساخته مخبر روزنامه تایمز در وین معرفی می‌نماید.⁽³⁾ "خاور شناس آلمانی" سه، ها، بکر" هنگامی که سی سال بعد از براون، در "پژوهشهای اسلامی" خویش به بحث "پان اسلامیسم" اشاره می‌کند، تصویر براون را ناشی از مطالعه صرف او درباره ایران و تشیع می‌داند و لذا پان اسلامیسم را نهضتی ریشه دار، جدی و اصیل می‌یابد، و آن را پی‌آمد رویدادها و واکنشهای ویژه جهان و تمدن اسلامی می‌شمارد؛ نه مولود هوچی گرانة سوداگرانة

(۱) حمید عنایت، دین و جامعه، انتشارات موج، تهران، بی تا، ص 36.

(۲) عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1197. یکی دیگر از پژوهشگران عرب در دفاع از جنبش اتحاد اسلام چنین می‌نویسد: "انگیزه‌ها و هدفهای اساسی اسلامیسم، تعصب آلود و شوینستی نبودند. جهان بینی "عقب گرد" آن در واقع دلنگی نسبت به جامعه ایدئالی بود که بنا به اصول اسلامی باید به وجود می‌آمد. ضابطه‌های ایدئولوژیک اسلامیسم خصلتی سیاسی داشتند. اسلامیسم دعوتی بود به عمل بر پایه تفسیر یوتوپایی از عقیده اسلامی، اسلامیسم در تأکید بر ارزشهای مثبت خاص خود کوشید مانع ورود ارزشهای بیرونی شود که می‌اندیشید برای احیا زینبخش هستند. با وجود آنکه آرزوی بازگرداندن قدرت اسلامی را داشت، به خشونت متمایل نبود، بلکه به پیوندهای برادری که همه مسلمانان را متحد می‌کرد اتکا کرد و وحدت اسلامی را شرط اساسی جلوگیری از تجاوز اروپا دانست." هشام شرابی، روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، 1368، ص 123.

(۳) رجوع شود به ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ص 21.

1. مؤلفه‌ها و مقومهای نظریه وحدت اسلامی در این عصر

مسأله وحدت یا همسازگری اسلامی در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، اگرچه در تلاشهای همسازگرایانه پیشین ریشه داشت و از مفاهیم، انگیزه‌ها، ادبیات و دست آوردهای آن بهره جست، لیکن می‌توان گفت که در مجموع از خاستگاه و ساختاری کمابیش متفاوت از تجربیات تاریخی وحدت‌طلبی برخوردار بود.

جنبش همسازگری یا وحدت‌طلبی اسلامی در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی، تحت عنوان "اتحاد اسلام" یا "پان اسلامیسم" (Pan Islamism) شناخته می‌شود. "جزء اول این واژه یعنی Pan در زبان لاتین پیشوندی است به معنای "همه" یا "عموم" که در ابتدای هر عقیده‌ای قرار بگیرد آن را به معنی اتحاد همه وابستگان به آن عقیده یا جنبش سیاسی درمی‌آورد و غیر از پان اسلامیسم از جمله نهضت‌های مشهور دارای این پیشوند عبارتند از پان اسلاویسم (هواداری وحدت اسلاوها)، پان ژرمنیسم (هواداری وحدت سرزمینهای آلمانی نشین) و پان عربیسم (هواداری وحدت کشورهای عربی) و نیز پان ترکیسم (هواداری وحدت سرزمینهای ترک‌نشین)⁽¹⁾. پان اسلامیسم را در فرهنگ سیاسی امروزین، می‌توان با اصطلاح "اسلام گرایی" مترادف شمرد.

نام دورگه پان اسلامیسم⁽²⁾ "نخستین بار از جانب مخالفان فکر یگانگی ملت‌های اسلامی جعل شد و به همین جهت پیشروان و مبلغان آن از به‌کار بردن عنوان پان اسلامیسم پرهیز داشتند؛ لیکن امروزه به سبب کثرت و وسعت استعمال از جانب محققان موافق و مخالف

(۱) سید احمد موثقی، همان، ج 1، ص 273.

(۲) رجوع شود به برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ص 455.

یک خبرنگار اروپایی^(۱) احتمالاً سه، ها، بکر پی به تجدید نظر براون در نظر اولیه اش راجع به نهضت وحدت اسلامی نبرده بود. براون در سال 1328 هـ/ق / 1910 م. راجع به اتحاد اسلام به گونه‌ای متفاوت می‌اندیشید. وی خود در این باره چنین می‌نویسد: "در تابستان 1902 از من درخواست شد یک سخنرانی در باب اتحاد اسلام (Pan Islamism) برای اعضای مؤسسه University Extensionists که آن زمان از کمبریج بازدید می‌کردند، ایراد کنم. من در آن سخنرانی، شاید تا حدی از سر بی‌ملاحظگی، در وجود اتحاد اسلام تردید کرده و بنا به گفته یک دوست مسلمان، آن اتحاد را به عنوان "داعیه پوچ خبرنگار مقیم تایمز در وین" تعریف کردم. من کماکان بر آنم که در این اصطلاح می‌توان امعان نظر نمود؛ از آن روی که "اتحاد اسلام" در غرب چنین درک می‌شود که تلویحاً بر نوعی کیفیت "تعصب‌گرایی" (Fanaticism) اشارت دارد، و مسلماً این اصطلاح به هیچ روی تعصب‌گراتر از "اتحاد قوم ژرمن" (Pan - Germanism) یا "اتحاد قوم اسلاو" (Pan - Slavism) یا "اتحاد ممالک قلمرو امپراتوری بریتانیا" (British Imperialism) نیست و در واقع، نخست به سبب جنبه تدافعی آن و دیگر به علت آنکه مبتنی بر یک زمینه منطقی از ایمان مشترک است، به مراتب کمتر از اصطلاحاتی است که بر اساس نه چندان منطقی نژاد مشترک تکیه دارند، تعصب‌گراست. اما، بی‌تردید، رخدادهای اخیر کمک شایانی به ایجاد حس برادری و اشتراک منافع بین ملل مسلمان کرده است. درست به همان سان که فعالیت "اتحادیه‌های (صنعتی) کارگری (صنعتی)" به تشکیل "اتحادیه‌های کارفرمایان" انجامید، خطر چپاول معدود کشورهای اسلامی باقیمانده - ترکیه، ایران و مراکش - توسط قدرتهای اروپایی که یا به صورت فردی یا با همکاری هم عمل می‌کردند، این کشورها را نسبت به خطر مشترکی که تهدیدشان می‌نمود بیدار و آگاه ساخت. و این امر به تدریج اما به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر، ایشان را به سوی نوعی همبستگی سوق داد. در این مفهوم، ما می‌توانیم به انتخاب خود، سخن از یک نهضت "اتحاد اسلام" برانیم.

بیداری جهان اسلام که مظاهر کم و بیش تکان دهنده اش چه در زمینه مذهب و چه سیاست، طی سی یا چهل سال اخیر در ترکیه، ایران، مصر، مراکش، قفقاز، کریمه و هند بروز کرده است، بی‌تردید با پیروزی ژاپن بر روسیه شتاب بسیار یافته و تشدید گردید. زیرا این واقعه

(۱) سید احمد موثقی، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، ج 1، ص 275.

نشان داد که آسیاییها نیز در صورت برخورداری از ارتش و تجهیزات مشابه کاملاً قادر به حفظ خود در میدان نبرد، حتی علیه سهمگین‌ترین دشمنان اروپایی هستند^(۱).
"موضع اصولی جاودان اروپا" در مخالفت با اتحاد اسلام^(۲) که وامی‌داردش این جنبش را با انگ "فناتیسیم" تخطئه نماید، ناشی از هراس استعمار غرب از ماهیت استعمار ستیزی این جنبش و بیگانگی جریانهای اندیشه‌ای غرب با اسلام بود:

"به نظر من باید زمان وقوع تغییراتی در شرق فرا رسیده باشد. چنان که می‌نماید، پیروزی ژاپن تأثیر بسزایی بر تمامی شرق داشته و حتی در اینجا در ایران هم بی‌اثر نبوده است... با اندک مطالعه که در این باب داشته‌ام، تقریباً چنین به نظر می‌آید که شرق دستخوش تلاطم افکار گشته است. در چین نهضت برجسته‌ای علیه بیگانگان وجود دارد و نیز تمایلی به سوی ایده‌آل "چین برای چینی" در ایران، به یمن قرابت به روسیه به نظر می‌رسد این بیداری به شکل نهضتی جهت اصلاحات دموکراتیک بروز کند. در مصر و شمال آفریقا علائمی دال بر رشد "فناتیسیم" همراه توسعه اتحاد اسلام وجود دارد. همزمانی این علائم ناآرامی، بیش از آن بارز و در خور توجه است که بتوان آن را به تصادف صرف نسبت داد. کسی چه می‌داند؟ شاید شرق واقعاً در حال بیدار شدن از خواب چند صد ساله خویش است و عن قریب شاهد قیام این میلیونها انسان صبور و شکیبای علیه استعمار غرب فاقد اصول اخلاق خواهیم بود."^(۳)
پارهای دیگر از پژوهشگران، جنبش وحدت اسلامی را نهضت "وحدت مذاهب" به معنای تک مذهبی نمودن اسلام دانسته‌اند:

"اندیشه اتحاد اسلام یعنی بازگرداندن "هفتاد و دو ملت" به یک امت واحد محمدی با آداب و رسوم واحد مذهبی..."^(۴).

و این باور ناشی از خلط رایج میان دو تعبیر "اتحاد بین مذاهب" و "وحدت مذاهب" است.^(۵)

(۱) ادوارد براون، همان، صص 21 - 22.

(۲) Niyazi Berkes، همان، ص 282.

(۳) ادوارد براون، همان، صص 127 - 128.

(۴) احسان طبری، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران، تهران، بی‌نا، بی‌تا، ص 135.

(۵) راجع به تفاوت‌های میان این دو تعبیر، همان‌گونه که در بخش پیشین اشارت رفت رجوع شود به مقصود فراستخواه، همان، ص 275.

بی تردید داعیه داران اتحاد اسلام، از پیامبران "وحدت اسلامی" به معنای "اتحاد بین مذاهب" بودند ولیکن نه تنها به هیچ روی داعیه "وحدت مذاهب" به معنای تک مذهبی نمودن اسلام را نداشتند، بلکه تلاش می نمودند که در آن برهه زمانی، برخلاف بسیاری وحدت طلبان اسلامی پیشین و پسین، از درافتادن به مباحث اختلافیات بپرهیزند و از کنار اختلافات مذهبی عبور نمایند: "وحدت اسلامی را غالب محققان روشن بین اخیر آرمانی دانسته اند که فراتر از حد اختلافات مذهبی و عقیدتی است. حال این اختلافات هر قدر اصولی و اساسی هم بوده باشد"⁽¹⁾ و شاید بتوان گفت که نظر سید حسین نصر، پژوهشگر معاصر، راجع به وحدت تشیع و تسنن، ترجمانی است از باور رجال اتحاد اسلام نسبت به اختلافات شیعی - سنی:

"تسنن و تشیع دو ساحت راست اندیشانه اسلام اند که بنا بر مشیت خداوند در این سنت نهاده شده اند تا جماعتی با خلق و خوی روحی و روانی متفاوت بتوانند در جامعه اسلامی هماهنگ شوند. از آنجا که هر یک از این دو مذهب نوعی ابراز و اظهار توحیداند، علیرغم هر تفاوت ممکن میان آنها، وحدت عمیق اسلام را از میان نمی برند. به تعبیر بهتر، این دو مذهب، دو نحوه اظهار حقیقت شهادت لاله الاالله هستند. دو جریانی هستند که از چشمه واحدی که منبع یگانه آنهاست، یعنی از وحی قرآنی سرچشمه می گیرند. و در نهایت به دریای واحدی که همان وحدت الهی است و هریک از این دو مذهب و سائط تحقق آن را در درون خود دارد، فرو می ریزند. کسی که به طور کامل به هر یک عمل کند، از زندگی کامل یک مسلمان برخوردار است و حقیقتی را که به خاطر وحی شدن آن، قرآن از طریق پیامبر اسلام به انسانها شناخته شده است، محقق می سازد."⁽²⁾ البته از نظر دور نمی بایست داشت که تعصبات مذهبی در این عصر، همچون گذشته تداوم داشت. "تجزیه فرهنگ مذهبی" در جهان اسلام که می توان گفت در عصر صفوی - عثمانی، نهادینه گردید، بیش از آن عمیق بود که تلاشهای همسازگرایانه این عصر و حتی زمان ما، به راحتی قادر به ترمیم آن باشد. "ما هنوز وارث آثار سوء اختلافات مذهبی عثمانیها و صفویها هستیم"⁽³⁾ قطع نظر از آنکه فرصت آن را نیز نداشت. به ویژه آنکه

نقار مذهبی که به رنگ و لعاب قومی نیز آمیخته شده بود، به تدریج می رفت که در عصر جدید ماهیتی ملی نیز به خود بگیرد! میرزا حسین دانش در پاسخ به پرسش ادوارد براون پیرامون مراسم تعزیه، آغاز تعزیه گردانی را "در اواخر قرن هیجدهم و اوائل قرن نوزدهم دانسته و به طور معترضه اشعار ذیل را از شیخ رضای کرد نوشته و نتیجه می گیرد که بغض و خصومت ایرانیان نسبت به عمر بیشتر به مناسبت منقرض نمودن سلطنت ساسانیان است تا غضب حقوق علی و فاطمه (ع).

بشکست عمر پشت هژبران عجم را
بر باد فنا داد رگ و ریشه جم را
این عربده بر غضب خلافت ز علی نیست
با آل عمر کینه قدیم است عجم را"⁽¹⁾

حمید عنایت نیز با استناد به اثری از "هنری مس"⁽²⁾ در این باره آورده است:
"کینه میهن پرستانه عامه ایرانیان از عمر به صورت نمایشها و جشنهایی جلوگر شده بود که در سالگرد قتل عمر (عمرکشان) در بیست و ششم ذوالحجه هر سال برپا می گردید. ولی از اوایل قرن حاضر به احترام سنیان عثمانی، این کارها از رونق افتاده؛ با این حال بقایای آثارش به این زودیها از کار و کردار عامه و تعابیر شفاهی رخت نمی بندد."⁽³⁾

این اصل لطمه وارد می شود از حق خود صرف نظر می کرد. متأسفانه در کشاکش روزگار، در ابعاد مختلف فرهنگی، فقهی و حدیثی این اصل در نظر گرفته نشده است. در بعد سیاسی هم هیچ گاه این اصل مطمح نظر نبوده است، چون سیاستمداران غالباً اهل دین نبودند، و به دین و مذهب نگاهی ابزاری داشتند. ما هنوز وارث آثار سوء اختلافات مذهبی عثمانیها و صفویها هستیم. بزرگترین اثر آن ذهنیتی است که برای شیعه و سنی درست شده است، که نه فقط عموم مردم بلکه حتی علما تحت تأثیر آن بوده اند." محمد واعظزاده خراسانی، چشم انداز تقریب مذاهب اسلامی، در گفتگو با آیت الله واعظ زاده خراسانی، هفت آسمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، س. 3، ش. 9 و 10، قم، بهار و تابستان 1380، ص 11.

(۱) ادوارد، براون. تاریخ ادبی ایران از آغاز عهد صفویه تا پایان قاجاریه (مجلد چهارم)، صص 38 - 39.

(۲) Henri Mass. Croyances et Coutumes Persanes

(۳) حمید عنایت، همان، ص 67. ترور خلیفه دوم در اواخر ذی الحجه سال 23 هجری و قتل وی در یک شنبه اول محرم سال 24 هجری روی داده است، لیکن برای آنکه سالگرد قتل خلیفه دوم، جشن گرفته شود، تاریخ این واقعه از ماه محرم که ماه سوگواری واقعه عاشورا است، به 9 ربیع الاول تحریف یافته است: "نکته قابل توجه دیگر، وجود عقده ملی - تاریخی ایرانیان از عمر بن خطاب است که هر ساله در ایران با سالروز ترور عمر در تقویم تاریخ خود را نشان می دهد و آن جشن و سرور ایرانیان در "عید عمرکشان" است. هرچند که شعوبیه (= ناسیونالیستهای ایرانی) سعی کرد برای جاودانه کردن و شدت بخشیدن به آن، این عقیده ملی را رنگ مذهبی - عقیدتی دهد. لذا در اذهان عوام و خواص شیعه تاریخ ترور و مرگ عمر بن خطاب را از آخر ذوالحجه

(۱) حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص 89.

(۲) سید حسین نصر، آرمانها و واقعیتهای اسلام، ترجمه انشاءالله رحمتی، جام، تهران، 1382، ص 240.

(۳) ".... سیره علی (ع) این بود که وحدت امت شاخص اصلی است. به همین جهت اگر نسبت به حقوق خودش مدعیانی داشت، در اقداماتی که انجام می داد مواظب بود تا به این اصل لطمه وارد نشود، و اگر می دید که به

در بخش نخست، اشارات جسته گریخته‌ای به بی‌مایگی این دست دعاوی عاری از دقت و استنادهای پژوهشگرانه گردید و کنکاش بیش از آن از حوصله این پژوهش بیرون است.

به هر رو، از رسوبات تجزیه فرهنگ دینی است که پیشنهاد آقا محمد خان قاجار [1193 - 1212 هـ.ق / 1779 - 1797 م.] به دولت عثمانی، مبنی بر اتحاد دو دولت در برابر تجاوزات روسیه، پاسخ مناسبی نمی‌یابد. " به روایت احمد جودت وقتی نامه او در شورای عالی مطرح شد، پاشاها (فرماندهان نظامی) این پیشنهاد را منطقی و منطبق بر مصالح دولت عثمانی دانستند؛ اما شیخ الاسلام راغب افندی عمامه بر زمین کوبید که "تا من زنده‌ام چنین اتحادی شدنی نیست. بگذارید اینان به دست روسیان نابود شوند".⁽¹⁾

و از سر همین تجزیه فرهنگ مذهبی است که محمد امین خان فرمانروای خوارزم (قتل در 1273 هـ.ق / 1875 م. به دست سپاهیان ایران) به جای چاره‌جویی در مقابل توسعه‌طلبیهای استعماری روسیه تزاری در ماوراءالنهر، به قتل و نهب و غارت خراسانیان می‌پردازد و در پاسخ به درخواست دولت ایران برای آزادی اسرای ایرانی می‌گوید که "مردم ایران ابوبکر و عمر را که ما خلیفه رسول خدا می‌دانیم لعن و دشنام می‌گویند. از این رو علمای ما ایشان را از کافران

یا اول محرم به نهم ربیع الاول کشاند تا بتواند آن را جشن بگیرد. محققان می‌گویند این ترفند از پدیده‌های دوره صفویه است". (محمود رضا افتخارزاده، بررسی انتقادی نهضت‌های ملی - تاریخی ایران، شعوبیه ناسیونالیسم ایرانی، ص 119.

(۱) محمد امین ریاحی، سفارت نامه‌های ایران، گزارش مسافرت و مأموریت سفیران عثمانی در ایران، صص 275 - 276. شایان ذکر است نام شیخ الاسلام راغب افندی در میان علمائی که در فاصله زمانی سالهای 1193 - 1212 (دوران فرمانروایی آقا محمد خان قاجار)، بر مسند شیخ الاسلام عثمانی تکیه زدند، یافت نمی‌شود (رجوع شود به اسماعیل احمد یاقی، دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال، ص 244). با توجه به شباهت این نام با نام شیخ الاسلام ذری زاده "سید محمد عارف افندی"، که در این سالها دو بار به این مقام دست یافت (رجوع شود به همان ماخذ، همان جا)، و عدم دسترسی دکتر محمد امین ریاحی به تاریخ دوازده جلدی احمد جودت، در هنگام نگارش کتاب "سفارت نامه‌های ایران" (رجوع شود به محمد امین ریاحی، همان، ص 275، زیرنویس)، از سویی و حکایت ذیل که دکتر محمد رضا نصیری در کتاب "اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)" به نقل از تاریخ جودت (ج 6، ص 205)، آورده است، احتمالاً نام شیخ الاسلام مزبور، عارف افندی بوده است و نه راغب افندی: "حرکت سریع سپاه ایران در آذربایجان، باب عالی را مصمم ساخت که در جلسه فوق العاده گزارشهای رسیده و تحریرات یوسف پاشا والی ارزروم را مورد بررسی قرار دهد. جلسه در ربیع الاخر 1211 / اکتبر 1796، در سرای شیخ الاسلام محمد عارف افندی، تشکیل شد." (محمد رضا نصیری، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)، 4 ج، انتشارات کیهان، تهران، 1366، ج 1، ص 17، مقدمه.

می‌دانند و به اسارت و قتل آنان فتوا داده‌اند."⁽¹⁾

(۱) محمد تقی خان لسان الملک، *ناسخ التواریخ (تاریخ قاجاریه)*، کتاب فروشی اسلامیه، تهران، 1353، ج 3، ص 180. گفتگوی رضا قلی خان هدایت (لله باشی) سفیر مخصوص ایران با محمد امین خان حاکم خیوه یا فرمانروای خوارزم (عزیمت از تهران به خوارزم در 5 جمادی الثانی 1267 هـ. ق و بازگشت به تهران در 18 محرم همان سال) که به قلم خود وی تحریر یافته، مشحون از تکرار مکرراتی از مجادلات مذهبی است که بارها پیش و پس از آن تاریخ، بین پیروان دو مذهب رد و بدل شده و می‌شود (در بخش نخست، اشارات مبسوطی به این دست مجادلات شده است) و ره به جایی نبرده و نمی‌برد و تأییدی می‌تواند بود بر سیاست رجال اتحاد اسلام در پرهیز از فرو افتادن در مجادلات بی‌فرجامی اینگونه، در ذیل مذاکرات سفیر ایران و خان ازبک به قلم سفیر آورده می‌شود:

"سفیر ایران: اهالی ایران به همه دولتهای خارجه از روم، روس، هند و فرنگ روند و به عزت زبند و به عافیت باز آیند الا در حدود بلاد شما و متعلقین شما که به اسرونهه اهل اسلام اقدام نمایند و ابواب اذیت و خواری بر روی اهل قبله گشایند و حال آنکه یک قرآن و یک قبله و یک رسول و یک خدادارند و در هیچ آیتی و خبری چنین حکمی مشهود نیست.

حاکم خیوه: علمای ما گفته‌اند که سب شیخین کفر است و سزای کافر معلوم است و اهالی ایران بدعت کنند و سب و لعن اکابر صحابه نمایند. لهذا به فتوای مفتیان بخارا و خوارزم روافض و کافر خواهند بود و اخذ اموال و نهب و اسر کفار لازم.

سفیر ایران: من که یکی از بندگان آستان حضرت شاهنشاه ایرانم، سخنان دولتی گویم و جواب و سؤال ملتی با علمای مذهب است و مرا از آن مباحث چندان فایده نخواهد بود. اگر مقصود تحقیق مذهب و مباحثه در آن مطلب بود، مفتی یا قاضی بدین ولایت مأمور می‌شد و حال آنکه سالهاست این سخنان در میان است و رساله‌ها، مقاله‌ها، کتابها و خطابه‌ها فیما بین جانبین رد و بدل شده و مقصودی حاصل نیامده. این رشته سر دراز دارد. بلی در ازمنه سابقه غالب اهالی ایران بر مذهب مجوسیه بوده‌اند و بعد از اسلام طریقه سنت و جماعت می‌پیموده‌اند. پس از خلفا که طایفه‌ای از امویه سلطنت کرده‌اند و با حضرت علی ابن ابیطالب و اولاد امجاد او مخالفت آنها بظهور رسید چنانکه حکایت منازعه معاویه بن ابی سفیان در صفین و واقعه کربلا و شهادت خامس آل عبا در خلافت یزید اظهر من الشمس است و چون خلافت به احمد سفاح و بنی عباس رسید در مقام اذیت و اهانت و قتل بنی امیه برآمدند و حتی قبور اکابر آنها را شکافته و در برخی خاکستری یافتند. در آن مدت مدید که خلافت به بنی عباس رسیده بود، ائمه هدی، سادات فاطمی و بنی هاشم را در آشکار و نهان اذیتها کردند. پس معلوم می‌شود که در میان خلفا نیز خلاف بود و بنی عباس و بنی امیه با یکدیگر موافقت نداشته‌اند. مع هذا اهل سنت و جماعت آنها را نیک می‌دانند و اولوالامر و خلیفه خدا و رسول می‌خوانند و حکایت سب و رفض اول از معاویه و بنی امیه نسبت به حضرت امیرالمؤمنین اسدالله الغالب روی داده چنانکه هفتاد سال بر منابر آن حضرت را سب و لعن می‌نمودند و عمر بن عبدالعزیز منع کرد. پس بسیار شدند مذهب مذاهب چنانکه در ملل و نحل مسطور است، خوارج بظهور آمدند و معتزله و اشعریه پیدا شدند و طایفه زیدیه و اسماعیلیه و افطحیه عیان گشته و شیعه امامیه کارها را خراب و بحر را سراب یافتند. مضمون حدیث: "مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح من رکبها نجا ومن تخلف عنها غرق" در کشتی ولای اهل بیت نشستند

که از طوفان خلاف نجات یابند، اما حکایت رفض و سب در قدیم ایام بوده و خاصه در ازمنه سلسله صفویه بروز و شدت نموده تا نادرشاه افشار موقوف داشته و این مخالفت را از میان اهل اسلام برداشته. پس از او سلاطین الواریه از این عوالم بی خیر بودند و جمهور علما و فضلا توجه کامل داشتند و بعضی قواعد رفض را منع و محو فرمودند و خاقان مغفور محمد شاه طاب ثراه قدغن بلیغ فرمودند و در عهد این پادشاه جمجه اسلام پناه احدی یاری این گونه سخنان واهی ندارد و اگر احیاناً کسی زبان به تشنیع خلفا گشایند گردش از بار سر سبکیاری یابد.

حاکم خیه: اگر چنین باشد نیکوست.

سفیر ایران: بلی چنین است.

حاکم خیه: سبب عداوت ما با اهالی ایران بواسطه رفض و سب مشایخ است، سبب عداوت قزلباش با ما چیست؟

سفیر ایران: همچنان که به شما گفته‌اند که اغلب اهل ایران رافضی هستند و مایه عداوت شما شده است؛ به اهالی ایران هم گفته‌اند که شما و اهل ولایت شما به حضرت امیرالمؤمنین اسدالله الغالب علی بن ابیطالب و اولاد امجاد آن حضرت بی اخلاص می‌باشید.

حاکم خیه: نعوذ بالله که ما با حضرت علی بی‌اخلاص می‌باشیم. او را خلیفه چهارم و اعلم خلفا می‌دانیم و در همه امورات، خلفا به مشورت و رأی آن حضرت عمل می‌نموده‌اند و هرگز خلافتی در میانه آنها نبوده و ذکر خلافت خلفا در روضه الصفا مفصلاً مشروح است. سفیر ایران: من بنده در فارس نشو و نما یافته‌ام و به سواحل و بنادر آنجا مکرر شتافته‌ام. قریب سی هزار نفر از مردم شافعی مذهب در آن نواحی هستند و همچنین در لارستان و سایر بلوکات فارس اهل سنت و جماعت بسیارند و کمال فراغت و آرام دارند. من نیز در میان آنها زیسته‌ام و بر آن عقیده‌ام و غرضی در مطالب مذاهب ندارم اما طایفه‌ای در ایران هستند که آنها را امامیه می‌گویند و در بعضی امورات حق با ایشان است و هر وقت که با علمای اهل سنت و جماعت مباحثه نمایند غالب شوند. از جمله گویند که در مرض موت حضرت رسالت قلمدان و قرطاس بخواستند که وثیقه و وصیت نامه بنگارند تا امت گمراه نشوند عمر بن الخطاب صریحاً منع کرد و این خود مشهور است. دیگر گویند که اگر ایشان را به حضرت رسول الله ارادت و اخلاصی بود چرا آن حضرت را بعد رحلت بر زمین گذاشته و به سقیفه بنی ساعده تاختند و مردم را به خلافت خود مجبور و مأمور ساختند و از آن گذشته اگر خلافت به وصیت است حضرت رسول در غدیر خم علی را نصب فرموده بود چرا تمکین نکردند و اگر به اجماع عامه است چرا ابوبکر به اجماع وانگذاشته و در خلافت عمر تصریح و حکم کرد و اگر وصیت صحیح است چرا عمر امر را بعد از خود به شوری واگذاشت و نه وصیت و نه اجماع را حجت دانست. مثلی در ایران مشهور است که یک بام و دو هوا خواهد بود. از این قرار یک بام و چندین هوا اتفاق افتاده است و این طایفه امامیه حب رسول و آل او را مایه نجات دانند و بر دوازده امام قایلند و بر وفق آیات و اخبار عمل نمایند و در این قوم زهاد و عباد و علما و فضلا بسیارند.

حاکم خیه: عجب ارادتی به علی بن ابیطالب دارند!

سفیر ایران: طایفه دیگر در ایران می‌باشند که در مراتب ولای علی غلو دارند و حضرت علی را بر خلفای ثلاثه تفضیل دهند. ایشان را مفضل خوانند. و طایفه دیگر در ایرانند که علی را در پایه نظیر حضرت رسول الله خوانند و جز به تعیین نبوت و ولایت در میانه ایشان فرق ندانند.

حاکم خیه: عجب اعتقادی دارند!

سفیر ایران: طایفه دیگر هستند که علی را الله دانند و موجد کل خوانند.

(در اینجا خان خوارزمشاه، محمد امیر خان، متغیر شد.)

حاکم خیه: نعوذ بالله از این اعتقاد فاسد! این طایفه کافرند چرا پادشاه اسلام به قتل آنها حکم نفرماید؟

سفیر ایران: این عقیده پنهان دارند و در ظاهر با مسلمانان موافقت کنند و از آن گذشته از این قوم در همه عالم بسیارند و در ایران نیز بیشمار. زیاده از صد هزار خانه‌اند و اغلب و اکثر آنها در سلک ملازمان دیوان و چاکران سلطان مسلک می‌باشند. بعضی سوارند و از طایفه خود بیست هزار و سی هزار نوکر دیوانی دارند. بعضی از افواج پیاده ملازم و به جنگ اعلا جازم و این قوم به اهل سنت و جماعت عداوتی شدید ورزند و خون چهاریاران را ریختن واجب شمرند. مثلاً هرگاه از جانب پادشاه ذیجاء ایران اشارتی شود که این طایفه به مقابله و مقاتله اهل روم، یا بخارا و یا ترکمان مأمور گردند بی آنکه مقرری یا مرسوم به آنها رسد به شوق تمام و عداوت مالا کلام به حرب اهل سنت روند و کشتن آنها را ثوابی عظیم شمرند و خون آن طایفه را حلال دانند.

حاکم خیه: توبه، توبه، الحفیظ، الحفیظ، چرا پادشاه ایران این قوم را هلاک و قتل عام نفرماید؟!

سفیر ایران: کشتن صدها هزار کس از رعایا و نوکر کاری آسان نیست و باعث حادثه عظیم در دولت ایران خواهد بود. مکرر گفتیم که همه مذهبی در ایران هستند حتی نصاری، یهود، گبر و هندو در همه شهرها محله، خانه و مسجد و کلیسا دارند و به مذهب خود حرکت می‌نمایند و جزیت می‌دهند. لهذا اگر استماع کنید که در ایران بعضی رافضیه باشند بدانید که همه اهل ایران رافضی نیستند. همه طوری و همه ملتی در ایران بسیارند.

خلق را قتل عام نتوان کرد عالمی را تمام نتوان کرد

حاکم خیه: خوب شد که شما آمدید و بسیار چیزها که بر ما مشتبه بود رفع شد. تو نیز هر چه مایه شبهه اهل ایران است مرتفع ساز و با ایشان بگوی که ما مسلمانیم و بر جاده سنت و جماعت راه می‌رویم و حتی در ولایت ما کلیان که از جمله بدعت‌های بی منفعت است ممنوع است و سیاست و قتل نفوس بی اجازه شرع و فتوای قاضی کلان نکنیم و به حضرت امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه و اولاد آن حضرت اخلاص داریم. چرا اهالی ایران ما را بدان خاندان بداعتقاد دانند؟!

سفیر ایران: غلت غائیه سوءظن اهل ایران بواسطه اسیر کردن مسلمانان است .

حاکم خیه: ما کی آمده‌ایم و از ایران اسیر آورده‌ایم؟

سفیر ایران: اگر خود نیامده‌اید تابعان شما آمده‌اند. ترکمان تکه، یموت، سالور، ساروق، اخال، سرخس و مرو بدین اعمال ناشایسته می‌پردازند.

حاکم خیه: اگر مرو تابع ما بود چرا همه ساله لشگر به سر آنها می‌فرستادیم؟ چندین سال شد که منسوبان مهتر وزیر ما را کشته‌اند و یاغی شده‌اند. تکه و ساور نیز به ما خدمت نکنند و سرخسیان گاهی مدارایی نمایند و گاهی خلاف ورزند.

سفیر ایران: سندی بدهید که آنها رعیت شما نیستند و این اعمال ناشایسته را به خودسری نمایند که ما می‌دانیم و این طوایف، الحمدالله دولت علیه ایران با همه دولتها مصالحه دارند و لشکر متعدد آماده و توپخانه وافر مهیاست و به محض اشارت کارگزاران دربار معدلتمدار پادشاهی دمار از روزگار مخالف برآرند.

حاکم خیه: رعیت و نوکر پادشاهی را پسر آصف الدوله و جعفر قلی کرد اسیر کرده به ترکمان می‌فروشند بر من چه بحثی است؟!

سفیر ایران: شما منع نمایی چرا آنها نیز خواهد شد. مثلاً هر متاعی را که به طهران بیاورند و مشتری بهم نرسد

و نادانسی آمیخته با چاشنی تجزیه فرهنگ مذهبی است که علی اصغر خان امین السلطان را به اندیشه‌ی احیای ستیزه‌های دیرین مذهبی می‌اندازد. محمد حسن خان اعتمادالسلطنه که از رجال مطلع و منتقد خاموش! عصر قاجار است، از این اندیشه چنین یاد می‌کند: "...منزل امین السلطان رفتیم. صحبت پولتیک در میان بود. این جوان وزیر اعظم می‌گفت حالا قوت ما در این است که مخالفت خودمان را با عثمانی معلوم سازیم و تعصب شیعه را محرک شویم. خواستم بگویم آقا وزیر حالا پانصد^(۱) سال قبل نیست که حقه‌بازیهای شاه اسماعیل را تجدید کرد. حالا توپ کروپ است و تفنگ اشانیوس^(۲)، این است درایت وزرای ما، پناه بر خدا!"^(۳)

شگفت‌انگیز نیست که در دوران توسعه‌طلبیهای قدرتهای غربی، اختلافات مذهبی مسلمانان، از سوی غرب، برجسته‌نمایی می‌شود و به پندارهای بی‌ربط هویت‌سازانه^(۳) بافته

سال دیگر نمی‌آورند. کدام معامله برای ترکمانان از این بهتر که جمعی زوار که به زیارت حضرت علی بن موسی‌الرضا علیه السلام همه ساله می‌آیند سوار ترکمان کمین کرده بعضی از آنها را اسیر نموده به خیوق می‌آورند و پنجاه طلا یا شصت طلا خریداری می‌نمایند. نه زراعتی و نه فلاحتی که مایه آبادی ملک شود و تمام به دزدی و راهزنی بسر می‌برند. همه از اسیر فروشی نان می‌خورند و اکنون بسیاری از رعایای ایران در این ولایت گرفتارند. اگر حقیقت به پادشاه جمجاه ایران ارادت و اخلاص دارید، اسرای ایران را روانه حضور اعلی‌نماید که مایه رضامندی خاطر کارگزاران دولت ابد مدت خواهد بود و الا هیچ تحفه و هدیه در آن دربار عظمی [راه] نخواهد داشت. اسپهای تکه در اصطبل مبارک بسته‌اند که پانصد تومان و هزار تومان قیمت دارد و هرگونه متاعی در آن حضرت بسیار است و ارسال هیچ چیز جلوه قابل قبول نخواهد یافت. حاکم خیه: بخارا یعنی رعایای این ولایت زر داده‌اند و اسیر خریدند، چگونه میتوانم به زور از رعایا اسرای آنها را گرفته باشم.

سفیر ایران: زر بدهید و اسیر بگیرید و به حضور حضرت شهرباری بفرستید و فکر نفع و ضرر منماید. وقتی هم برای شما امری اتفاق می‌افتد، پادشاه جمجاه ایران ده هزار، بیست هزار و سی هزار نفر به حمایت شما مأمور می‌فرماید. مثلاً همین مرو که همه ساله مخارج کرده و سپاه بر سر آن می‌برید، اگر از حضرت شاهنشاه استعدا نمائید ممکن است که آنجا را مسخر کرده به شما واگذارند چنانچه از نواب حسام السلطنه خواهش گردید از سر سرخس درگذشت و سرخسی از بیم سپاه ایران به شما رو کرده است. حاکم خیه: بلی قاجار به ما خوبی کرده است، از سر سرخس گذشته و ما هم با قاجار درست راه خواهیم رفت و روز به روز بر مخالفت خواهیم افزود". رضا قلی خان هدایت (لله باشی): سفارتنامه خوارزم، بولاق، 1292 هـ.ق. صص 66 - 72.

(۱) فاصله میان این سنه و شاه اسماعیل چهار صد سال بوده است.

(۲) محمد حسن اعتماد السلطنه، روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه، مربوط به سالهای 1292 تا 1313 هجری قمری از روی نسخه موجود در کتابخانه آستان قدس، صص 408 - 409.

(۳) "هدف از تبلیغ و توسعه هویت ملی کاذب در جامعه ایرانی و بسیاری از کشورهای شرقی این بود که از نظر

می‌گردد. نمونه‌ای از این برجسته‌نماییها نظر کنت دوگوبینو، دیپلمات و شرق شناس فرانسوی و نظریه پرداز نظریه نابرابری نژادها راجع به تفاوت‌های مذهبی مسلمانان است: "من و بسیاری از جهانگردان دیگر که در ممالک اسلامی گردش کرده و کشور ایران را دیده‌ایم همگی متفق‌العقیده هستیم که دیانت اسلام در ایران با دین اسلام در سایر کشورهای اسلامی فرق دارد و این به واسطه روح ایرانییت و طبقه موبدان است که بعدها همان علمای روحانی شدند، می‌باشد."^(۱)

در این میان با وجود اینکه حتی ترور منجر به قتل ناصرالدین شاه توسط میرزا رضای کرمانی، به جنبش اتحاد اسلام نسبت داده شده است،^(۲) نکته شگفت و درخور نگرش، توجه و تأکید است که در سالهایی از دوره سلطنت وی [1264 - 1313 هـ.ق / 1848 - 1896 م.] که با اندیشه وحدت اسلامی هیچ میانه‌ای نداشت و رجال وحدت اسلامی نیز با او هیچ میانه‌ای نداشتند، بر این دست تظاهرات مذهبی ناهمسازگرایانه و بدعت آلود، می‌گردید.^(۳)

محمد حسن اعتمادالسلطنه در خاطرات خود در شب 9 ربیع الاول 1299 از مراسم عید عمرکشان چنین یاد می‌نماید:

داخلی، سدی در برابر اسلام انقلابی که به عنوان عامل وحدت توده‌ها می‌توانست خطراتی برای نفوذ و سلطه استعمارگران ایجاد کند، به وجود آید و برای حفظ منافع سرمایه‌داری استعماری در منطقه، مانعی در راه اتحاد مسلمین علیه استعمار و طبقات حاکم وابسته به استعمار که از اواسط قرن نوزدهم در پاره‌ای از کشورهای اسلامی تبلیغ می‌شد، پایه گذاری می‌شود". شاپور رواسانی، زمینه‌های اجتماعی هویت ملی، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، 1380، صص 40 - 41.

(۱) ژوزف آرتور گوبینو، سه سال در ایران، ترجمه ذبیح الله منصوری، تهران: فرخی، 1369، ص 69. نمونه بارز دیگر از این دست هویت‌سازیهایی تفرقه مدار، را می‌توان در سخنرانی معروف ارنست رنان؛ دانشمند و شرق شناس فرانسوی، تحت عنوان "اسلام و علم"، مشاهده نمود: "تنها استثنایی که هست ایران است که روح ملی خود را محفوظ داشته است چونکه ایران یک مقام خصوصی را در اسلام احراز نمود و ایرانی بیشتر شیعه است تا مسلمان!" (علی اصغر حلبی، زندگی و سفرهای سید جمال الدین اسدآبادی با شرح و نقد رساله نیچریه به ضمیمه مقاله اسلام و علم نوشته ارنست رنان، انتشارات زوار، تهران، 2536، ص 7 ضمیمه کتاب (این ضمیمه توسط سید محمد علی جمال زاده به فارسی ترجمه گردیده است).

(۲) در اینکه قتل ناصرالدین شاه قاجار توسط میرزا رضای کرمانی، تصمیمی فردی بوده است و یا محصول نقشه‌ای جمعی و ارتباط آن با جنبش اتحاد اسلام، شواهد متناقض و آرای متفاوتی مطرح است، که در قسمتی دیگر از این پژوهش بدان پرداخته خواهد شد.

(۳) رجوع شود به حامد الگار، دین و دولت در ایران، نقش علما در دوره قاجار، همان، صص 219 - 226.

"امشب به اصطلاح عوام در طهران و کل ایران عمرکشان است. با وجودی که عمر خطاب در بیست و هشت ذی الحجه رفته، شاید عمر سعد ملعون فردا به درک می‌رود. در هر حال در بلاد ایران از زمان صفویه رسم شده است که در این شب آتش بازی می‌کنند. و به همین جهات کرور کرور مردم ایران به دست طایفه سنی کشته شدند. ملت اسلام زیاده از دویست کرور است؛ منتهی دوازده کرور شیعه می‌باشند، مابقی سنی هستند. چه رواست این عمل؟..."⁽¹⁾

همو در جای دیگر از روزنامه خاطراتش از تعزیه‌های غریب و بی‌مناسبتی که در سال 1210 هـ.ق، یعنی در دوران نشاط جنبش وحدت اسلامی و دو سال پس از اخراج همراه با خشونت سید جمال الدین اسدآبادی، رجل بلندآوازه اتحاد اسلام از ایران، در حضور ناصرالدین شاه به اجرا درآمده است، با انزجار چنین می‌نویسد:

"از تعزیه‌های غریبی که امسال در حضور همایون در تکیه عزیز السلطان خوانده شد، یکی تعزیه حضرت مریم بود که حضرت مریم می‌میرد و حضرت عیسی برای او ندبه می‌کند.... دیگر تعزیه‌ی....⁽²⁾ بود که شبیه خلفای ثلاثه را به اقیح وجهی درآورده بودند.... با وجود این حرکات عبدالرحمن خان افغان نسبت به شیعه⁽³⁾ و اعمال عثمانیها آیا سزاوار است که در حضور یک پادشاه که ملت آن ضعیف است، چنین کار خطائی صادر بشود؟ نه والله."⁽⁴⁾

دست مایه‌های ناهمسازگری مذهبی به آن اندازه غنی و پراکنده بود که هر از چندگاهی در گوشه‌ای فتنه‌ای برانگیزاند. اعتمادالسلطنه در روزنامه خاطرات خود در تاریخ دوشنبه 15 ذی‌القعده سال 1311 قمری، نمونه‌ای شگفت از این فتنه‌ها را آورده است:

".... در این بین مخبرالدوله را دیدم. از عراق عرب از او سؤال کردم که تفصیل میرزای شیرازی و سامره چه خبر است؟ همین قدر گفت که مسئله شیعه بازی و تعصب حمق‌آمیز ایرانیها در عراق عرب این فتنه را برپا کرده است. یکی از بستگان میرزای شیرازی با یکی از

(۱) محمد حسن اعتمادالسلطنه، همان، ص 145.

(۲) یک کلمه خوانده نمی‌شود.

(۳) عبدالرحمن خان افغان از شاهان سلسلهٔ بارکزیای افغانستان (1297 - 1319 ه.ق/ 1880 - 1901 م.)، وی که "روابط هم‌هنگی با قدرتهای بزرگ برقرار ساخت!" (کلیفورد ادموند بوسورث، همان، ص 312)، ظاهراً در سال 1310 هـ.ق فرمان قتل شیعیان را صادر نموده و جمعی از ایشان را به کشتن داده بود. ایران از وی به انگلستان شکایت نمود، (رجوع شود به محمد حسن اعتماد السلطنه، همان، ص 841)، لیکن عبدالرحمن خان رسماً به دولت ایران اعلام می‌دارد که "هرگز در قتل شیعه فرمانی صادر نکرده است" (همان منبع، ص 842).

(۴) همان منبع، ص 867.

بستگان حکومت سامره همسایه بودند و با هم کمال خصوصیت را داشته‌اند. همسایه سنی گوسفندی یا بزنی در خانه داشته، همسایه شیعه روزی نزد او رفته خواهش می‌کند چهل و یک پشگل گوسفند به او بدهند. سنی از این خواهش تعجب می‌کند. شیعه می‌گوید می‌خواهم لعن چهار ضرب بگیرم و با پشگل تعیین عدد لعن را نمایم! سنی اول شوخی تصور کرده اعتنا نمی‌کند. بعد که اصرار شیعه را می‌بیند متغیر می‌شود. از فحش به کتک [می‌رسد]. بالاخره همسایه‌ها و سایر متعصبین سنی جمع می‌شوند و وابسته میرزا را می‌کشند و این سبب فتنه می‌شود که حالا موجود است...."⁽¹⁾

و این همان فتنه‌ای می‌باشد که میرزا رضای کرمانی قاتل ناصرالدین شاه، در استنطاق می‌گوید که از موجبات پدیدآمدن اندیشه قتل ناصرالدین شاه است:

".... سید تعهد کرد که عنقریب تمام دول اسلامی را متحد کند و همه را به طرف خلافت جلب نماید و سلطان را امیرالمؤمنین کل مسلمین قرار بدهد. این بود که به تمام علماء شیعه کربلا و نجف و تمام بلاد ایران باب مکاتبه باز کرد و به وعده و نوید و استدلال عقلیه بر آنها مدلل کرد که ملل اسلامی اگر متحد بشوند تمام دول روی زمین نمی‌توانند به آنها دست بیاورند. اختلاف لفظ علی و عمر را باید کنار گذاشت و به طرف خلافت نظر افکند و چنین کرد و چنان کرد. در همان اوقات فتنه سامره و نزاع بستگان مرحوم میرزای شیرازی طاب ثراه با اهل سامره و سنی‌ها برپا شد. سلطان تصور کرد که این فتنه را مخصوصاً پادشاه ایران محرک شده است که بلاد عثمانی را مغشوش کند. با سید در این خصوص مذاکرات و مشورتها کرد و گفته بود ناصرالدین شاه به واسطه طول مدت و سلطنت و شیخوختی یک اقتدار و ربعی پیدا کرده است که فقط به واسطه صلابت او علماء شیعه و اهل ایران حرکت نمی‌کنند که با خیال ما همراهی کنند و مقاصد ما به عمل نخواهد آمد. درباره شخص او باید فکری کرد و به سید گفت تو درباره او هر چه بتوانی بکن و از هیچ چیز اندیشه مدار."⁽²⁾

(۱) محمد حسن اعتماد السلطنه، همان، ص 957. شایان ذکر است میزان اعتبار جزئیات این ماجرا و حکایاتی از این دست مانند نمونه‌های غریبی از ناهمسازگریهای مذهبی آن عصر که خان ملک ساسانی در کتاب سیاستگران دوره قاجار آورده است، بر نگارنده معلوم نیست. به هر رو از نظر دور نمی‌بایست داشت که سرشت اینگونه حکایات شاخ و برگ‌پذیر است. رجوع شود به احمد خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، به کوشش سید مرتضی آل داود، انتشارات مگستان، تهران، 1379، صص 91 - 92 (متن و زیرنویس).

(۲) محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج 1، ص 115.

نهادینه شدن تجزیه فرهنگ مذهبی که میراث عصر صفوی برای قاجاریان بود، برخلاف نظریه‌های آکنده از اغتشاش در مفاهیم که آن را تحت عنوان "وحدت مذهبی" عامل وحدت و یکپارچگی ایران ارزیابی می‌کند،⁽¹⁾ همچنان تمامیت ارضی و وفاق مردم ایران را تهدید می‌نمود و چون گذشته، پاره‌هایی از سرزمین و مردم ایران را از ایران می‌ربود.

"مقاومت هرات در مقابل حاکمیت ایرانیان صرفاً ناشی از حمایت بریتانیا نبود؛ بلکه از تمایل اکثریت اهالی سنی مذهب این شهر برای رها شدن از قید سلطه شیعیان نیز سرچشمه می‌گرفت. در واقع، جنگ‌هایی را که بر سر هرات در گرفت می‌توان به نوعی از سرگیری کشمکش‌های سنی و شیعه در سرحدات شرقی ایران در مقیاسی کوچکتر به شمار آورد؛ درگیری‌هایی که صفویه و ازبک‌ها را نیز به جان یکدیگر انداخته بود. در سازماندهی مقاومت هراتیها علیه ایرانیان، یک درویش نقش بندی از صوفیان اهل بخارا نقش مهمی ایفا کرد. گرچه خود او به سال 1186 / 1807 در جنگ کشته شد، اما شاخه متمایزی از طریقت را بر جای گذاشت که مرکز آن کروخ در افغانستان بود و بعداً در میان حنفیهای خراسان در سرحدات ایران نفوذی گسترده یافت. مدتی بعد خواجه محمد یوسف جامی مرکز شعبه دیگری از طریقت نقشبندی، به نام مجددی را در تربت جام در نزدیکی مرکز افغانستان دایر کرد. شیوخ مجددی نقشبندی تربت جام یکی از منابع حمایت از حنفیهای محاصره شده خراسان در مقاومت علیه حکام و علمای شیعی بودند که قصد داشتند تشیع را بر آنها تحمیل کنند و فدائیان از ترکستان، افغانستان، هند و خراسان نیز جذب کرده بودند. بیست و پنج سال اول قرن نوزدهم، شاید استقرار شعبه مهمی از فرقه نقشبندی مجددی در خالديه واقع در غرب دنیای اسلام بود.

(۱) در بخش نخست به پاره‌ای از این نظریه‌ها اشارت گردید و در اینجا نیز نمونه جالبی دیگر از این دست نظریه‌ها آورده می‌شود: "در نبود دولت کشور شمول و زبان واحد، هم دینی، هم مذهبی و هم آئینی ملاط اتفاق و یگانگی اقوام چند زبانه و چند فرهنگی را تأمین و تضمین می‌کرد و یار را از اغیار متمایز می‌ساخت. پذیرش "مذهب جعفری اثنی عشری" به عنوان دین دولتی و ملتی، نقطه عطفی در تمایز اکثر ایرانیان از غیر ایرانیان و استقلال این کشور از خلافت ترک تورانی تبار عثمانی، در غرب ایران بود. بدین سان آیینها و فرایض مذهبی اکثریت ایرانیان از سایر فرق و مذاهب اسلامی متمایز گشت و کاملاً جنبه ملی - دولتی پیدا کرد " رفرم مذهبی " شاه اسماعیل قریب 20 سال پیشتر از " رفرم مذهبی " و جدایی پروتستاننسیسم آلمان از پاپ کاتولیک بود. بدین سان، شاه اسماعیل وحدت و یکپارچگی کشور را با وحدت مذهبی تضمین کرد و برای ایران در عالم اسلام ویژگی خاصی پدید آورد!". داور شیخاوندی، ناسیونالیسم و هویت ایرانی، مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز)، تهران، 1380، صص 59 - 60.

بنیان گذار این فرقه یکی از کردهای اهل سلیمانیه به نام مولانا خالد (متوفی 1827 / 1206) بود، و این فرقه به سرعت در میان کردهای ایران ریشه دواند. خالدیها با شیعیان مخالفتی خصمانه دارند، و خود مولانا خالد هنگامی که از ایران به هند سفر می‌کرد با علمای شیعه مجادلات سختی داشت. رهبری این فرقه در کردستان ایران با اقتدار قبیله‌ای توأم شد و الهام بخش شورشهای طولانی کردها علیه حکومت ایران بود. این شورشها به همان اندازه که مخالفت علیه حکومت ایران بود، خصومت ضد شیعی نیز به شمار می‌آمد.⁽¹⁾

با این وجود می‌توان گفت که در مجموع، در دوران جوش جنبش اتحاد اسلام، یعنی از نیمه قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی تا دهه‌های آغازین قرن چهاردهم / بیستم میلادی، ناهمسازگریهای مذهبی از نشاط تاریخی خود افتاده بود و از متن حیات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جوامع مرکزی و مهم اسلامی به حاشیه رانده شده و کمابیش در اغما فرو رفته بود.

همیلتون گیب،⁽²⁾ شرق شناس و اسلام شناس بریتانیایی که در یکی از همین جوامع مرکزی و مهم اسلامی، یعنی مصر زاده شده و از نزدیک با شرق اسلامی آشنا بود در بیان این وضعیت چنین می‌نگارد: "هرگز در طول تاریخ اسلام سابقه نداشت که سنی و شیعه در مسائل و مشکلات مشترکشان تعاطی فکر و امعان نظر کنند. و هر چند از یک جهت این امر را می‌توان بر ضعیف شدن منع مذهبی در حیات سیاسی حمل کرد، در عین حال هم حاکی از وقوف بیشتر به علائق مشترک همه مسلمانان در جهان معاصر است."⁽³⁾

ادوارد براون که پژوهشهای شرق شناسانه او بیشتر متوجه ایران بود تا اسلام و جهان اسلام، در توضیح علت این وضعیت آورده است که ".... اگر مسالمت و وسعت نظری در نسل جوان ایرانی امروز دیده می‌شود، بیشتر از آن جهت است که این مسائل و مناقشات مذهبی کمتر محل بحث واقع می‌شود؛ نه از لحاظ متحد شدن عقاید فرق مختلفه."⁽⁴⁾

حامد الگار پدیدآیی این وضعیت را در میان شیعیان ناشی از رشد تسامح مذهبی و تأثیر

(۱) حامد الگار، نیروهای مذهبی در قرن هیجدهم و نوزدهم، "سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج"، همان، صص 260 - 262.

2. H.A.R.Gibb

(۳) حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص 82.

(۴) ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، ج 4، ص 293.

اندیشه وحدت‌طلبی اسلامی، توأمان می‌داند: ".... کاهش خصومت نسبت به تسنن به همان اندازه که در نتیجه تسامح مذهبی بود، بازگشت تازه‌ای به وحدت جامعه اسلامی هم بود."⁽¹⁾ و حمید عنایت برآمدن عقلی‌گری و مبارزه با استعمار غرب را از دلایل کاهش ناهمسازگریهای مذهبی اهل سنت می‌شمارد: "عقلی‌گری که بر بخش بهتر بازنگری میراث معنوی اسلامی حاکم بود، منادی رهایی از ارزشهای تنگ‌نگرانه به سود یافته‌های لازم‌الاتباع عقل بود: همچنان‌که تعالیم وحدت‌گروانه قرآن، عرب را از قبیله پرستی رها کرده بود، انتظار می‌رفت که تجدد خواهی اسلامی بندهای فرقه‌بازی را بگسلد. نبرد با سلطه غرب نیز مستلزم وحدت کلمه همه مسلمانان، صرف نظر از عقاید جنبیشان بود. لذا مصلحت در این بود که گرایشهای غیر سنی را تا آنجا که به مبارزه ضد استعماری مدد می‌رساند تحمل یا حتی حمایت کنند."⁽²⁾ همو در دیدی کلی، همان‌گونه که پیش از این نیز اشارت شد، شکست تلاشهای همسازگرایی را در گذشته، ناشی از فقدان همدلی دانسته و کاهش ستیزه‌جوییهای مذهبی را در این دوران مولود پدیده همدلی میان مسلمانان این عصر می‌داند و بر تلاش رجال اتحاد اسلام در ولادت آن تأکید می‌ورزد: "علی‌الظاهر، شکست کوششهایی که در راه آشتی شیعه - سنی به‌خرج رفته بود.... ناشی از امتناع سرسختانه هر یک از دو فرقه به دلائل سیاسی یا عقیدتی در جهت حفظ چیزی است که اصل ابدی انگاشته می‌شود؛ ولی این امتناع که صرفاً با محاسبات سیاسی دنیوی سنجیده نمی‌شود، خود معلول یک ناتوانی عمیق و زیانبار است - یعنی فلج فکر دینی. مادام که طرفداران هر دو فرقه تعصبات مکتسب خود را وحی منزل بینگارند، هیچ امید و افق بازی برای آشتی نیست. این فلج فکری، در درجه اول در کمبود هم‌سنخی جدی بین اصحاب دعوی جلوه‌گر است.

مهمتر اینکه هم‌سنخی عبارت از تعاطی افکار و تحول یک نظام لایتغیر انگاشته فکری بر اثر مواجهه با نظام دیگر، و حاصل نامرئیش همانا همدلی است. و طبعاً این همدلی در این میان غائب است. همین است که با گرایشهای تجدد خواهانه که در جهان اسلام از اواسط قرن نوزدهم (سیزدهم هجری) به بعد پای گیرد، مرزها و مانعهای بین سنی و شیعه رفته رفته کاهش می‌یابد و مناسبات بین دو گروه بهبود می‌یابد. موقعیت جدید، اگر نوید بزرگ توافق

(۱) حامد الگار، دین و دولت در ایران، نقش علماء در دوره قاجاریه، ص 35.

(۲) حمید عنایت، همان، ص 80.

کامل را در بر نداشته باشد، لا اقل امید کاهش خصومت‌های دیرساله را می‌دهد... رهبران نسل اول تجدد خواهان اسلامی و در رأس آنان جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) (متوفای 1315ق) و محمد عبده (متوفای 1323ق) وحدت اسلامی را یکی از مهمترین اهداف آرمان خود می‌شمردند و تلاش فراوانی برای وحدت شیعه - سنی به‌خرج می‌دادند."⁽¹⁾

می‌توان گفت که جنبش وحدت اسلامی در این دوران، که مولود و متأثر از شرایط بی سابقه عصر خود بود، بیش از آنکه ماهیتی صرفاً مذهبی (کلامی و فقهی) داشته باشد، برخوردار از جوهره‌های سیاسی - فرهنگی بود؛ "این حقیقت که چالش غرب چالشی فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بود و نه دینی موجب شد که جنبش وحدت اسلامی اساساً جنبش سیاسی باشد. هر چند سید جمال‌الدین و دیگر طرفداران وحدت اسلامی، خود از رهبران مذهبی بودند اما هدف اولیه‌شان هدف سیاسی بود: آنها می‌خواستند به نفوذ و سلطه امپریالیسم غرب بر آسیا پایان بخشند."⁽²⁾

در چنین بستری است که حتی چنانچه همانند حامد الگار، قائل به عدم امکان نزدیکی میان تشیع و تسنن در جنبه‌های ظاهری باشیم، چرخش سریع از ناهمسازگری مذهبی به همسازگری مذهبی میان مسلمانان امکان‌پذیر می‌گردد؛ "تسنن و تشیع دو دیدگاه اصولی (ارتدوکس) موازی از وحی و تنزیل اسلامی هستند که نمی‌توانند به دلایل سرشته در طبیعت هریک، از لحاظ جنبه‌های ظاهری با یکدیگر تقارب یابند. هیچ طرح و برنامه انگیزش سیاسی نمی‌تواند این واقعیت را تغییر دهد. هر چند که آشتی بین این دو دیدگاه، هم در سطح عمل و هم مهمتر از آن در سطح مسائل معنوی‌تر و باطنی‌تر امکان‌پذیر است."⁽³⁾

در واقع، جنبش وحدت اسلامی را بیش از هر چیز می‌توان واکنش طبیعی مسلمانان در رویارویی با هیمنه استعماری غرب ارزیابی نمود: "مسأله همسازگرایی در جهان اسلام از نیمه دوم سده 18/12 به بعد به شیوه‌ای روشن‌تر در پیوند با استعمار غرب قابل بررسی است."⁽⁴⁾ و از همین روست که در ایران عصر قاجار "اعتراضاتی که به دولت یا حتی به تجاوز تدریجی بیگانه

(۱) حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صص 78 - 79.

(۲) ریچارد کاتم، ناسیونالیسم در ایران، همان، ص 169.

(۳) حمید عنایت، همان، ص 96.

(۴) عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام، ص 83.

می‌شد، بیشتر در روایات اسلامی متجلی می‌شد تا روایاتی که جنبه ملی داشت...."⁽¹⁾

در تبیین این پیوند یعنی مسئله وحدت اسلامی و استعمار غرب، برنارد لوئیس چنین می‌نویسد: "ملت و کشور هر دو واقعیت‌های قدیمی در جهان اسلام هستند، اما در تعاریف وفاداری و هویت سیاسی، آنها ایده‌های جدید و وارداتی‌اند. در برخی کشورها این ایده‌ها کمابیش جا افتاده‌اند. اما در مواقع بحران و اضطرار که وفاداریهای عمیق‌تر مسلط می‌شوند، مسلمانان تمایل مجددی برای یافتن هویت سیاسی خویش در جامعه دینی، یعنی در هویتی که به جای منشأ نژادی، زبان یا کشور محل اقامت، به وسیله اسلام تعریف می‌شود، احساس می‌کنند. همان‌گونه که خودی با پذیرش اسلام تعریف می‌شود، بیگانه نیز با انکار اسلام تعریف می‌شود."⁽²⁾

سر آرتور هاردینگ،⁽³⁾ دیپلمات انگلیسی که در دوران نشاط جنبش وحدت اسلامی، سالها از سوی وزارت امور خارجه کشور متبوعش در پایتخت‌های سیاسی - فرهنگی جهان اسلام مأمور بوده است،⁽⁴⁾ هدف اتحاد اسلام را مقابله با پیش‌روی قدرتهای غربی در جهان اسلام تعریف می‌کند:

"هدف نهضت پان اسلامیزم بیگمان این بود که شیعه و سنی را برای نیل به هدفی مشترک که عبارت از ایجاد سدی برای جلوگیری از گسترش نفوذ غرب در جهان اسلام بود متحد کند و از پیشرفت این نفوذ در شبه جزیره بالکان، در شمال آفریقا، در کشورهای اسلامی خاور میانه (مصر، عربستان و ایران) و همچنین در سرزمینهای تاتارنشین شرق جلوگیری کند."⁽⁵⁾

آمادگی روانی مسلمانان برای استقبال از اندیشه وحدت اسلامی علی‌رغم عوامل ناهمسازگرایی مذهبی و قومی، فقط معطوف به ایمان و باورهای مذهبی فردی ایشان نمی‌گشت. فرهنگ و تمدن اسلامی در طول هزار و چند صد سال، گونه‌ای همگونی در میان جوامع

مسلمان پدید آورده بود که از بیرون، گروهی واحد را می‌نمایاند. این همگونی از دید یک اروپایی مسیحی چنین بیان می‌شود:

"مقصود ما از ملل مشرق همان ترکها، اعراب و ایرانیان هستند که به‌طوری که می‌دانید، جملگی پیرو یک دین واحد بوده و بر طبق اصول واحدی اداره می‌شوند. این ملل گرچه در سرزمینهایی زندگی می‌کنند که آب و هوای آنها متفاوت است، بعلاوه زبانشان از یکدیگر متمایز است. در خصوصیات اخلاقی و مراسم و آداب و عاداتشان یک نوع همانندی و مشابهتی دیده می‌شود؛ و از همین نظر می‌توان آنها را تحت گروه واحدی درآورد. مثلاً رابطه و تجانس میان یک نفر مراکشی و یک فرد ایرانی به مراتب بیش از رابطه و تجانس میان مراکشی و اسپانیایی است؛ حال آنکه فاصله مراکش و اسپانیا به مراتب کمتر از فاصله مراکش و ایران است. آداب و رسوم امروز شرقیها با آداب و رسوم روزگاران پیش آنان کمال مشابهت را دارد."⁽¹⁾

بزرگترین سرمایه جنبشی وحدت اسلامی در این دوران، حس اشتراک در هویت مسلمانان بود. مقومهای این هویت مشترک را علاوه بر کیش مشترک، وجوه اشتراک در تاریخ، احساس، فرهنگ و سرنوشت مشترک، تشکیل می‌داد.

ستیز دیرپای غرب مسیحی با جهان اسلام که قالب "شریعتی استقرار یافته" به خود گرفته بود،⁽²⁾ به اهداف استعماری غرب در این عصر، رنگ و بوی خصومت‌های صلیبی می‌بخشید و "انتقام همه سویه"ی غرب از شرق اسلامی⁽³⁾ یا "شرق بد"⁽⁴⁾ به حساب می‌آمد. استعمار غرب با روندی بی‌وقفه و پرشتاب در قرن سیزدهم هجری/نوزدهم میلادی تداوم داشت و در سالهای آغازین قرن چهاردهم هجری/بیستم میلادی، هیمنه غرب تقریباً تمامی سرزمینهای اسلامی را فرا گرفت. گویی که "صلیب، هلال را سر به زیر ساخته و غرب به شرق آمده بود تا دیگر آنجا را ترک نکند."⁽⁵⁾

(۱) پ. امده ژوبر، مسافرت به ارمنستان و ایران، صص 332 - 336.

(۲) عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص 53.

(۳) همان مأخذ، ص 55.

(۴) ".... همواره یک شرق "خوب" داشتیم که عبارت بود از دورانی کلاسیک در گذشته‌های دور هند، و یک شرق "بد" که تا به امروز در آسیا، بخشهایی از شمال آفریقا، و اسلام - در هر کجا که بود - ادامه داشت." ادوارد سعید، شرق شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1371، ص 182.

(۵) همان مأخذ، ص 168.

(۱) حامد الگار، دین و دولت در ایران، نقش علماء در دوره قاجار، ص 35.

(۲) برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، ص 29.

3. Sir Arthur Harding

(۴) "دبیر اول سفارت بریتانیا در استانبول (1890 - 1889).... دبیر اول سفارت انگلیس در قاهره (1894 - 1891).... وزیر مختار بریتانیا در تهران (1905 - 1900)". آرتور هاردینگ، خاطرات سیاسی سرآرتور هاردینگ، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، سازمان انتشارات کیهان، تهران، 1370، ص 1.

(۵) همان مأخذ، ص 180.

جغرافیای سیاسی جهان اسلام در سالهای پایانی سده 13 هـ/ 19 م. این‌گونه ترسیم می‌گردد: "امپراتوری عثمانی در حال احتضار بود و همراه با این انحطاط، غرب مسیحی به قلب سرزمین آناتولی نزدیک می‌شد. ایران با فساد و انحطاطی دست به گریبان بود که به نظر می‌رسید عاقبتی جز پذیرش کنترل خارجی را نخواهد داشت. آسیای مرکزی در برابر روسیه تسلیم می‌شد و در خاور دور، در هند، اندونزی و فیلیپین، مسلمانان به کنترل قدرتهای مسیحی غربی گردن نهاده بودند."⁽¹⁾ و از آنجایی که مقاومت در برابر هیمنه استعماری غرب، بیش از هر چیز مستلزم بیداری و وحدت مسلمانان و انجام اصلاحات در جوامع اسلامی بود، ندای اتحاد اسلامی در جهان اسلام آن روزگار، مخاطبان خود را می‌یافت.

روشن بود که سلطه غرب بر جهان اسلام در ابعاد سیاسی، نظامی و اقتصادی محدود نمی‌ماند و قدرتهای غربی بر آن بودند تا تمامی جنبه‌های حیات معنوی و فرهنگی مسلمانان را به زیر سلطه خود درآورند: "چنین به نظر می‌رسد که اروپائیان تمدن را به خود منحصر می‌پندارند و گمان می‌کنند که مأموریت و وکالت الهی دارند تا نه تنها نظامات سیاسی، بلکه شیوه‌های تفکر خود را نیز بر جهانیان تحمیل کنند."⁽²⁾

و چنین می‌نماید که غرب در آن عصر، مانعی بر سر انجام این مأموریت و وکالت الهی خود خوانده، در جهان اسلام نمی‌دید. نگاه غرب دقیق نبود: "در پایان سده هیجدهم (دوازدهم هجری) بعید نبود که به نظر کسی که به مشاهده وقایع تاریخی می‌پرداخت چنین رسیده باشد که ادوار تکامل تاریخی اسلام به پایان خود رسیده است. اسلام از مرحله یکتا پرستی ساده و سخت و دقیقی که محمد(ص) جامعه کوچکی از عربها را به آن دعوت می‌کرد، رو به توسعه نهاده و تا آن زمان به صورت مجموعه پیچیده و غامضی از مکاتب فقهی و فرقه‌های مذهبی اهل ظاهر درآمد بود که بر روی تمام آنها جماعتی رنگارنگ قرار داشتند با مراسم و شعائر خاص خود و با تنوع فوق‌العاده‌ای از آراء و افکار و اعمال مذهبی. چنانچه بینش نگرنده مورد مثال، از رنگ فلسفه معاصر (پایان قرن هیجدهم اروپا) تأثیر پذیرفته بود، ممکن بود اسلام را به صورت بنائی مشاهده کند که بر پیکر آن داغ خرافات پرستی خورده است و به زودی نیروهای مترقی و روشنفکری آن را محو و نابود خواهد کرد. اما هیچ ناظر خارجی نمی‌تواند قدرت و استحکام آن

(1) ریچارد کاتم، همان، ص 166.

(2) ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، ص 4.

رشته‌های نامرئی را که در روزگار مبارزه جوئی، اعضای گروههای مختلف را به صورت جامعه‌ای واحد - جامعه‌ای که دارای اراده و نیت است - درمی آورد تخمین زند. همچنین از برآورد کردن نیروی حیاتی اندیشه‌های بزرگ که رسوب قرون و اعصار آن را پوشانده، عاجز است؛ آن‌هم به هنگامی که این نیروی حیاتی با وظایف و تکالیف و خطرات جدید رویاروی است. تاریخ اسلام در سده‌های نوزدهم و بیستم (سیزدهم و چهاردهم هجری) عبارت است از تاریخ تجدید حیات و نیز بذل مساعی در سازگاری و انطباق مجدد اسلام با مقتضیات زمان."⁽¹⁾

مواجهه جهان اسلام با سلطه جویی تمدنی - فرهنگی غرب به مراتب از رویارویی با تسلط سیاسی - نظامی قدرتهای غربی دشوارتر می‌نمود. زیرا که فرهنگ و تمدن غرب مسیحی از پشتوانه دانش و کارشناسی جدید برخوردار بود که جهان اسلام آن روزگار، فاقد آن بود. جامعه اسلامی در زیر فشار نوگرایی (مدرنیته‌ای)⁽²⁾ که در ایجاد آن مشارکت نداشت،⁽³⁾ به "حیرت فرهنگی"⁽⁴⁾ و بهت خواب پریدگی⁽⁵⁾ گرفتار آمده بود. یکی از پژوهشگران ایرانی معاصر، جایگاه و شعاع این گرفتاری را در ایران چنین بیان می‌دارد:

(1) همیلتون گیب، اسلام، بررسی تاریخی، صص 177 - 188.

(2) "مدرنیته (نوگرایی) یک واژه کلی است برای مجموعه‌ای از فرایندهای سیاسی و فرهنگی که با ورود عقاید جدید، سیستم اقتصادی یا آموزش و پرورش جامعه، در عقاید اجتماعی حاصل می‌گردد." درک هاپوود، رشد و گسترش مدرنیته در اسلام و خاورمیانه، "اسلام و مدرنیته، پاسخ تنی چند از روشنفکران مسلمان"، ص 14 (پیش درآمد).

(3) محمد آرکون، اسلام، اروپا، غرب، معانی نامشخص و میل به قدرت، "اسلام و مدرنیته، پاسخ تنی چند از روشنفکران مسلمان"، ص 196.

(4) "جوامعی که در معرض تأثیرات تمدنی - فرهنگی نیرومند و مختلف وارد از خارج قرار می‌گیرند، کیان وجودیشان دچار بهت و حیرت وسیعی می‌شود که دانشمندان جامعه شناس و انسان شناس به آن "حیرت فرهنگی" می‌گویند." فضیل ابوالنصر، رویارویی غرب گرایی و اسلام گرایی، ترجمه حجت الله جودکی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1378، ص 8.

(5) "... این جوامع در برخورد با تحولات سریع و بنیانی غرب که امواج آن جهان را پیلایی دربرمی گرفت چشم می‌گشودند و چاره‌ای جز اینکه به توجیه موقعیت خود و مسیری که باید در پیش بگیرند بپردازند نداشتند. هم چون آدمی که قرونی را در خواب سپری کرده و ناگهان در بیداری مجدد، خود را در جهانی متفاوت می‌یابد و می‌بیند که یافته‌ها و دانسته‌های زمان بیداری قبل از خواب چند سده در مقایسه با جهان کنونی، کم رنگ و بی رنگ جلوه می‌کنند. انسان فرضی بیدار شده ما به دنبال جد و جهدی می‌گردد که بتواند بگوید در ایام خواب وی چه شده و حال آن که سربرداشته چه باید بکند "ریچارد کاتم، همان، مقدمه حاتم قادری، ص 10.

"تجربه تجدد (Modernity) محور تاریخ معاصر ایران است که در دوپست سال اخیر شیخ آن، در ایران زمین در گشت و گذار بوده و مهر و نشان خود را بر اندیشه و عمل روشنفکران و مبارزان سیاسی بر جای نهاده است. بسیاری از کشاکشهای سیاسی و نظری تند و تیز این دوران - از "وحدت اسلامی" سید جمال الدین اسدآبادی تا "غرب زدگی" آل احمد، از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، از مارکسیسم روسی تا بنیادگرایی اسلامی، از اندیشه ترقی تا تشیع علوی، از انقلابی‌گری تا عرفی‌گری - همه جزئی از تلاشهایی بوده‌اند که در جهت نفوذ یافتن، دگرگون، تعدیل و یا حتی تعطیل کردن پروژه‌های تجدد در ایران معاصر صورت گرفته است."⁽¹⁾

جهان اسلام در این تقابل فرهنگی - تمدنی، ناگزیر می‌بایست چاره‌ای می‌اندیشید و راهی می‌جست. همان گونه که پیش از این نیز آورده شد، می‌توان گفت که در این میان سه جریان پدید آمد:

"غرب‌گریزی" و حالت افراطی آن "غرب ستیزی"؛ انکار اهمیت تمدن و ترقیات جدید نظامی، اقتصادی و فنی غرب و یا مبارزه با فرهنگ غرب و تمامی مظاهر آن. "غرب‌گرایی" و حالت افراطی آن "غرب زدگی"؛ استقبال از مظاهر و تمدن غرب با چشم پوشی از جنبه‌های منفی و رویه استعماری آن و یا تسلیم بی‌درنگ و بی‌قید و شرط در برابر فرهنگ و تمدن غرب و پشت نمودن به باورها، فرهنگ و تمدن اسلامی. "غرب‌شناسی"؛ شناسایی واقع بینانه و همه جانبه غرب و اتخاذ موضع دفاع از حیات تمدنی - فرهنگی جهان اسلام با تجهیز به دست‌آوردهای جدید فرهنگ و تمدن غرب.⁽²⁾

داعیه‌داران اصیل جنبش وحدت اسلامی در جریان سوم، یعنی غرب‌شناسی، جای می‌گیرند که در آن برهه، تنها راه فرا روی مسلمانان بود که به جایی می‌رسید. "در آن مقطع تاریخی، سرزمینهای پهناور اسلامی یکسره در حوزه واپس ماندگان قرار داشت و بیش از پیش از یورشهای استعمارگران و از نابسامانیهای درون مرزی و برون مرزی و ناهم‌سازگراییهای اسلامی و

نارساییهای علمی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و نظامی سخت رنج می‌برد. جهان اسلام مانند بقیه جهان غیراروپایی ناچار بود در برابر تمدن دورویه غرب راهی برای ادامه زندگی برگزیند. روشن است که جهان اسلام نمی‌خواسته است زیر سلطه استعمار غرب باشد. از سوی دیگر، به حکم نیازش به دانش و کارشناسی غرب نمی‌توانست از آن چشم‌پوشد. چنین می‌نماید که تنها یک راه، آن هم راهی بسیار باریک، حساس، لغزان، انحراف‌پذیر و همراه با دشواریهای بیشمار در پیش داشت و آن همانا بیشترین بهره جویی ممکن از دانش و کارشناسی غرب همراه با بالاترین و پیگیرترین کوشش در راه خودبسندگی و تا سرحد امکان تن زدن از استعمار و استثمار غرب بوده است.

علت آنکه ما تنها راه قابل‌گزینش مسلمانان پایان سده 18 و آغازین سالهای سده 19 را آن‌گونه دشوار می‌خوانیم این است که کوچک‌ترین بی‌احتیاطی سقوط به سوی یکی از دو پرتگاه خطرناک را همراه داشت: در صورتی که برای برداشتن گامی در راه خودبسندگی، همه برنامه‌های اصلاحی بر روی نوسازی و بهره جویی از نوآوریها و دانش غرب تمرکز می‌یافت و بر آن اصرار و تأکید فراوان می‌شد و به ویژگیهای فرهنگی و فکری مسلمانان ارجحی درخور داده نمی‌شد، جنبه استعماری تمدن غرب به آسانی به بوتۀ فراموشی می‌افتاد و پیامد آن سقوط به پرتگاه غرب زدگی صرف و وابستگی یکسره به استعمار و بازارهای استعماری جهان می‌شد. از سوی دیگر، اگر از بیم کفر و مسیحی‌گری اروپا و آسیب وارد آمدن بر فرهنگ و شیوه‌های سنتی مسلمانان، کوششی بسنده در راه نوسازی و نوگرایی و آموختن دانش و کارشناسی غرب چهره نمی‌بست و بدان بهایی بسنده داده نمی‌شد، جز واپس ماندن بیش از پیش و وابستگی بیشتر به استعمار پیامدی نمی‌داشت.⁽¹⁾

بدین ترتیب معلوم می‌آید که جنبش وحدت اسلامی به طور طبیعی برخوردار از ماهیتی مترقی، اصلاح طلب، تجدد خواه و احیاگر می‌گردد؛ تا آنجا که "همانگ کردن رهنمودهای دین با موازین عقل و مقتضیات جهان نو" و "پیراستن عقیده مسلمانان از خرافه و تاریک اندیشی و بازگرداندن اسلام به شیوه پاک سلف یعنی پیشوایان صدر اسلام"، از اهداف کلی آن به شمار می‌آید.⁽²⁾ و از این روست که جنبش اتحاد اسلام تحت عناوینی مانند "بیداری

(1) سهراب رزاقی، پارادایمهای روشنفکری دینی در ایران معاصر، مجموعه مقالات مطالعات ایرانی، مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، شماره 2، تهران، تابستان 1378، صص 160-161.

(2) رجوع شود به ریچارد کاتم، همان، ص 167 و ایرا ماروین، لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی قرون نوزدهم و بیستم، ص 79.

(1) عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، صص 120-121.

(2) حمید عنایت، تجدد فکر دینی نزد اهل سنت، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش 6، تهران، تابستان 1350، ص 54.

اسلامی"، "تجددخواهی اسلامی"، "نواندیشی دینی" و... جای می‌گیرد.

این سه جریان یا سه راه در تقابل فرهنگی - تمدنی جهان اسلام و غرب که هر کدام شناوران و پویندگان خود را داشت، یادآور سه راهی است که عاکف پاشا (متوفی 1262 هـ/ق/ 1845 م.) دیوانی بلند پایه عثمانی در قرن سیزدهم هجری/ نوزدهم میلادی که در پی اصلاحات جدید در نظام اداری امپراطوری، نخستین وزیر امور خارجه (خارجہ ناظری) عثمانی گردید،⁽¹⁾ طی گزارشی مفصل در سال 1238 هـ/ق/ 1822 م. پیش‌روی امپراتوری عثمانی در رویارویی با مداخله جویبها و توسعه‌طلبیهای استعماری غرب به ویژه روسیه می‌نهد: "ما مسلمانان باید یکی از سه راه را انتخاب کنیم: یا باید با ایمان به فرمان الهی و شرع محمد و بدون در نظر گرفتن مال و جانمان، تا آخرین نفس از ولایتی که هنوز در اختیار داریم دفاع کنیم، یا بایستی آنها را رها کرده و به آناتولی عقب نشینی کنیم و یا نعوذ بالله مانیز چون مردمان کریمه، هندوستان و قازان همان راه را طی کنیم و تا سطح بندگی تحقیر شویم. خلاصه آنچه می‌خواهم بگویم این است که به نام ایمان محمد و شرع احمد بیایید تا جهاد اعلام کنیم و نگذاریم ذره‌ای از سرزمینهایمان منتزع شود."⁽²⁾

ظهور، قوام، بالندگی و تأثیرگذاری جنبش وحدت اسلامی در این عصر، در پیوندی عمیق با امپراطوری عثمانی بود؛ خیالی از تخیلات امپراطوری! "مادامی که امپراتوری عثمانی بر سر پا بود، بسیاری از مسلمانان از آن به عنوان سنگری علیه توسعه‌طلبی غرب و به نام اجماعی خیالی به نام "اتحاد اسلام" Pan Islamism حمایت می‌کردند..."⁽³⁾ و حتی فرجام آن "... ظهور کشورهای جداگانه اسلامی که هر یک حسودانه و دو دستی به استقلال خود چسبیده بودند، طرحهای وحدت مسلمانان را به حوزه سیاستهای غیر عملی و خیالی پس راند."⁽⁴⁾

علل این پیوند را می‌توان در ماهیت وجودی این امپراتوری که بر غازیگری اسلامی بنیان نهاده شده بود و جایگاه آن به عنوان مقتدرترین و پهناورترین واحد سیاسی جهان اسلام جست که هنوز چیزی از عظمت و شکوه گذشته این جهان در آن باقی مانده بود. "امپراتوری عثمانی

از آغاز بنیان گذاری تا هنگام سقوط، وقف پیش روی و دفاع از قدرت و ایمان اسلام بود. طی شش قرن، عثمانیها تقریباً همیشه با غرب مسیحی در جنگ بودند. در آغاز، کوششی عمدتاً موفقیت‌آمیز در راه تحمیل حکومت اسلامی به قسمت وسیعی از اروپا کردند ولی بعد درگیر دفاعی طولانی برای حفظ، جلوگیری و به تعویق انداختن ضد حمله بی‌وقفه غرب شدند.⁽¹⁾ و بیش از هر چیز داعیه خلافت اسلامی امپراتوری عثمانی که عثمانیان در این عصر بیش از هر زمان دیگر بر آن تأکید می‌ورزیدند، عامل این پیوند حتی در ایران شیعی می‌تواند شمرده شود. "سید جمال الدین بنیان گذار و الهام بخش وحدت اسلام (پان اسلامیسم) بود؛ جنبشی که می‌خواست همه اقوام مسلمان را تحت خلافت عثمانی متحد گرداند."⁽²⁾ سر آرتور هاردینگ، دیپلمات انگلیسی سابق‌الذکر، در دورانی که وزیر مختار کشور متبوعش در ایران بود، در گزارشی که به سال 1323 هـ/ق/ 1906 م. به لندن ارسال می‌دارد، می‌نویسد: "جمال الدین طرفداران زیادی از خود باقی گذاشت که در بین آنها دشمنان رژیم قاجار و یا مسلمانان متعصب بودند و افکار آنها به‌طور مرتب در بعضی جراید فارسی منطبعة هندوستان و مصر منعکس و علیرغم سانسور پلیس به‌طور قاچاق به ایران می‌رسید. در این دسته، برخی از سران مذهب تشیع شرکت داشتند و گویا دو نفر از مجتهدین بزرگ از این دسته طرفداری می‌کردند و به‌طوری که من شنیده‌ام این دسته از مذهبها روز به روز قوی‌تر می‌شدند. نفوذ و قدرت آنها از موقعی بیشتر شده که تنفر مردم از عملیات روسها رو به فزونی نهاده است. در بین محصلین مدارس مذهبی افکار طلاب قسطنطنیه با احساسات دموکراتیک توأم گردیده است. گفته شده که یلذیزیهای⁽³⁾ عثمانی به‌طور سری به طلاب و مدارس علوم دینی کمک می‌کنند. من می‌توانم اظهار عقیده کنم که همه ساله 12 هزار نفر طلاب دینی از طرف سلطان عثمانی برای تبلیغ مرام پان اسلامیزم و خلافت آل عثمانی در میان مردم ایران پراکنده می‌شوند."⁽⁴⁾

می‌توان گفت که جنبش وحدت اسلامی در این عصر با محوریت خلافت عثمانی شناخته

(۱) برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ص 17.

(۲) همیلتون گیب، اسلام، بررسی تاریخی، ص 197.

(۳) ظاهراً منظور هاردینگ از ییلدیزیها، ساکنان قصر ییلدیز، محل اقامت سلطان عبدالحمید دوم است.

(۴) ان - ک - س، لمبتن، انجمنهای سری در انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه و مقدمه از اسماعیل رائین، چ 2،

سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، تهران، 2535، صص 51 - 52.

(۱) رجوع شود به استنفورد جی. شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 55.

(۲) برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ص 453.

(۳) حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص 204.

(۴) همان جا.

می‌شد؛ اگرچه از نظر دور نمی‌بایست داشت که جایگاه نهاد خلافت در ادبیات اتحاد اسلام از راهبردی (استراتژی) محوری تا راهکاری (تاکتیکی) محوری در نوسان بود.

در این آوردگاه، مهمترین مؤلفه‌ها و مقومهای جنبش وحدت اسلامی که در سده سیزدهم هجری/نوزدهم میلادی، پا گرفت و تا دهه‌های آغازین قرن پانزدهم هجری/بیستم میلادی، تداوم داشت و به نام اتحاد اسلام یا پان اسلامیسیم مشهور است، تشریح گردید. بنابر آنچه آورده شد مهمترین مؤلفه‌ها و مقومهای جنبش وحدت اسلامی در این دوران عبارتند از اتحاد مسلمانان، استعمارستیزی، اصلاحات و خلافت اسلامی. و بدیهی است در ادامه پژوهش، به این مؤلفه‌ها و مقومها پرداخته‌هایی بیشتر می‌گردد.

2. چهره‌ها، اندیشه‌ها و تکاپوها

1-2 - سید جمال الدین

بی‌تردید سید جمال الدین برجسته‌ترین چهره جنبش وحدت اسلامی در این دوران است (نیمه دوم سده سیزدهم و نیمه اول سده چهاردهم هجری)؛ تا آنجا که می‌توان گفت: نام وی و جنبش اتحاد اسلام، تداعی گر یکدیگرند. افزون بر آن، وی در شمار اصلاح طلبان برجسته و تأثیر گذار این عصر در ایران و جهان اسلام به شمار می‌آید؛ "فعالتهای گسترده سید جمال نام او را با تحولات و بررسیهای موسوم به بیداری شرق مسلمان پیوند زده است."⁽¹⁾

1-1-2- در حدیث دیگران

می‌توان گفت از پای گیری دولت صفوی تا پایان عصر قاجار، هیچ اندیشه‌گر ایرانی همانند سید توجه و علاقه جهان اسلام را به خود جلب ننموده است. حدیث دیگران درباره سید، توصیفهای نویسندگان، پژوهشگران، اندیشمندان، مصلحین و تکاپوگران فرهنگی و سیاسی از سید که برخی از آن در ذیل آورده شده است،⁽²⁾ گویای میزان تأثیرگذاری او در جهان اسلام، جایگاه وی در جنبش اتحاد اسلام و تفاوت دیدگاهها پیرامون سید است. شیخ محمد عبده

(۱) حاتم قادری، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، ص 214.

(۲) توصیفها، به ترتیب حروف الفبای نامهای گویندگان آن، آورده شده‌است.

درباره این تفاوتها می‌گوید: "کار این اختلاف به جایی رسیده که گویا وی روحی است که در هر تنی مناسب آن تن جلوه‌گری می‌کند، یا حقیقتی کلی است که در هر عقلی به شکل آن عقل نمودار می‌شود. در عین حال به پاکی ذات و صفای باطن وی کسی نتوانسته وضع او را دیگرگون کند. او گوهری است که گوهر شناس نمی‌تواند بهائی برای او ببیند..."⁽¹⁾

گونگونگی اظهارات، تنوع خاستگاه اندیشه‌ای و اجتماعی گویندگان آن، کفه سنگین ستایشها، گزندگی قدها، بی‌مایگی پاره‌های نقدها، از نکات جالب این توضیحات است، و بی‌گمان در شناسایی شخصیت سید و اندیشه و باورهای او مفید می‌تواند بود.

* فریدون آدمیت چنین می‌نویسد:

"در برانگیختن روح اعتراض، سید جمال‌الدین هم سهمی داشت. سید با شخصیت چند جانبه‌اش در تاریخ فکر و سیاست کشورهای اسلامی و جامعه مسلمانان هند، به درجات مختلف تأثیر گذارده است. او مروج دانش و علم جدید بود؛ نقاد حکمت کلاسیک بود؛ داعی اصلاح دین بود؛ هاتف پیکار با استعمار غربی بود؛ و از سازندگان ناسیونالیسم جدید عربی - گرچه افکار و کارنامه سیاسی‌اش انضباط درستی ندارد - او خود شخصیت مغناطیسی داشت.

شاگردانش در مصر و هند او را می‌پرستیدند. در هند وی را "آزاداندیشی از نوع آزاداندیشان فرانسوی و سوسیالیست" و مبلغ آیین "آزادی، برادری، مساوات" می‌شناختند. اما در ایران هیچ‌کدام از جنبه‌های مقام فکری و سیاسی سید نه جلوه درخشانی نمود و نه تأثیر ژرفی نهاد."⁽²⁾

و در جای دیگر می‌نویسد: "... در میان همه اندیشه‌گران مشرق هیچ‌کس را جز سید جمال‌الدین اسد آبادی نمی‌شناسیم که نفوذ کلامش از جبل الطارق تا جاوه گسترده باشد. در آن عصر تنها مرد آسیا بود که فکر مبارزه دسته جمعی مشرقیان را علیه مغربیان متعرض استعمارگر پرداخت. و نیز اندیشه ناسیونالیسم اسلامی هر چه بود آفریده او بود. سخنان سید در نظر علمای تونس حکم "کتاب" را داشت؛ طلاب مسلمان هندی او را "می‌پرستیدند"؛

(۱) امیر شکیب ارسلان، سید جمال‌الدین افغانی فیلسوف شرق، "عالم نو اسلام یا امروز مسلمین"، ستودارد لوتروپ، تعریب عجاج نویهض، حواشی به قلم امیر شکیب ارسلان، ترجمه سید احمد مهذب، تهران: شرکت طبع کتاب، 1321، ج 2، ص 249.

(۲) فریدون آدمیت، اپیدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، صص 32-33.

پیشوایان نهضت آزادی هندوستان، از هندو و مسلمان، او را به بزرگی ستوده‌اند؛ و تجدد خواهان عرب پایه‌اش را به "پیامبری" رسانیده‌اند.

این جنبه سید اسدآبادی را هیچ‌کدام از اندیشه‌گران خاور زمین مطلقاً به دست نیاوردند.⁽¹⁾

* **محمد عاکف ارسوی**، اندیشمند، ادیب، شاعر و از تکاپوگران برجسته نسل دوم اتحاد اسلام، در عثمانی (ترکیه) چنین می‌نویسد:

"مرحوم را نه در افغانستان، نه در هندوستان، نه در اروپا و نه در خاک عثمانی راحت نگذارند و مزه آرامش را به وی نچشانند. وی اگر کمی از اسلام دور می‌شد و از مبارزه در راه اسلام و مسلمانان منصرف می‌گردید در هر نقطه‌ای از جهان اعتبار و احترام می‌دید و در شکوه و عزت می‌زیست؛ ولی او در حالی که لیاقت و استحقاق هر مقام و منصبی را داشت به جهت اینکه از تأیید اسلام فروگذار نبود، از همه اینها محروم گذارده شد. مع الوصف تمام توهین و بی‌احترامیهایی را که نسبت به او به عمل می‌آمد و کسی را یارای مقاومت در برابر آنها نبود تحمل کرد و به مبارزه و مخالفت خود ادامه داد. او در حقیقت یک شهید زنده بود و چه سعادت بالتر از آنکه انسان بتواند به قول کمال،⁽²⁾ در این دنیا به صورت یک شهید زنده به حیاتش ادامه دهد:

"نه دولت دیر شهید ذی حیات اولماق بودنیا"⁽³⁾

* **ایرج افشار**، پژوهشگر معاصر چنین می‌نویسد:

"... او از لحاظ فکری، خود را متعلق به هیچ محل و طائفه‌ای نمی‌دانسته و از این گونه قیود آزاد بوده و در دنبال افکار آزادی‌طلبی خود می‌رفته و در سفرهای دور و دراز خود در پی مقصود واحدی نبوده است و آن مقصود را که عبارت از آزاد و سربلند کردن مسلمانان بوده است

(۱) همو، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، ص 3.

(۲) محمد نامق کمال.

(۳) محمد عاکف ارسوی، سید جمال الدین از دیدگاه محمد عاکف، "فصل‌نامه آشنا در جستجوی میراث مشترک فرهنگی"، س. 1، ش. 1، رابزینی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در ترکیه، آنکارا، بهار 1374، صص 43 - 44. (مقاله فوق‌الذکر، ترجمه مجموع دو مقاله از محمد عاکف ارسوی، تحت عنوان "جمال‌الدین افغانی" و "حسب حال" است که به ترتیب در شماره‌های 90 و 91 نشریه صراط مستقیم در سال 1328 هـ ق در اسلامبول، منتشر گردید. نام این نشریه بعداً به "سبیل‌الرشاد" تغییر نمود.)

از هر چیز برتر می‌دانسته و درین راه از هیچ‌گونه فداکاری و کوششی خودداری نمی‌کرده است. در عثمانی برای سربلندی و نجات عثمانیان و در مصر برای استخلاص مصریان و در هندوستان برای آزاد کردن هندیان و در افغانستان برای متحد ساختن مردم آن خطه و بالاخره در ایران برای رهائی بخشیدن دولت آن زمان از کشمکشها و زورگوئیهای دولتهای خارجی و آزادی مردم از صدمه عمال حکومت استبدادی می‌کوشیده است. ولی سید جمال الدین در همه جا با نیرنگهای عجیب و غریبی مواجه شده و دستهای ناپیدائی بر سینه او می‌زده است؛ چنانکه در هر مملکتی او را با آغوش باز و عز و احترام می‌پذیرفته‌اند و پس از چندی او را با ذلت و مشقت طرد می‌کرده‌اند و کسانی را که در حول و حوش او بوده‌اند به عذاب و شکنجه و حبس و تبعید می‌انداخته‌اند. اما تعلیمات افکار تازه و انقلابی سید از لوح ضمائر، پاک نمی‌شده است و اگر مدتی یاران او محکوم به خاموشی می‌شده‌اند در انتظار فرصت می‌نشسته‌اند تا دوباره کارهای خود را از سر گیرند. از این روست که بر جریده تاریخ قرن اخیر اسلام و مسلمین و در نقد وقایع مربوط به مساعی ایشان در طی این مدت در راه آزادی و حریت، نام سید جمال الدین مشهور به افغانی ثبت است و بسیاری از کسانی که خواسته‌اند در طی این مدت علم آزادی و استقلال را بر دوش بگیرند خود را منتسب به سید جمال الدین دانسته‌اند.⁽¹⁾

* **محمد اقبال لاهوری**، اندیشمند و مصلح بلندنام شبه قاره هند چنین می‌نویسد:

"وظیفه‌ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده، شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده، و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی، همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد، و خود را تنها وقف تحقیق درباره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد، امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر

(۱) اصغر مهدوی و ایرج افشار (جمع آوری و تنظیم)، مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال الدین مشهور به افغانی، دانشگاه تهران، تهران، 1342، صص ه - و (مقدمه ایرج افشار).

پایه محکمتری قرار می‌داشت".⁽¹⁾

* **میرزا علی خان** امین الدوله چنین می‌نویسد:

"در حکمت عملی و امور سیاسی تبخّر نداشت. از دیگر فنون و فضایل هم بهره و نصیب کامل نبرده معلوماتش محدود و به قوت حافظه و لافظه آنچه را که از افواه رجال و اوراق روزنامه ذخیره خاطر کرده بود به طرز خوش می‌گفت و موقع و محک نمی‌شناخت. از باب وطن و ناموس و حقوق به افسردگان خام و عوام کالانعام قصه‌ها خواند. از ضرورت قانون و معرفت حقوق و حریت فکر و قلم و امنیت جان و مال سخن می‌راند... با حریفان سخن بی‌پرده گفت، سوز دل هم به گرمی نفس او مدد کرد، خفتگان دل مرده و افسردگان خاطر آزرده را چشم و گوش باز شد و از توده خاکستر دودی برخاست".⁽²⁾

* **ادوارد براون** چنین می‌نویسد:

"هنوز این نکته که آیا مردان بزرگ نهضت‌های بزرگ را به وجود می‌آورند یا نهضت‌های بزرگ مردان بزرگ را، مسئله‌ای قابل بحث است. اما حداقل می‌توان گفت که این دو تفکیک ناپذیرند و در این نهضت که ملل مسلمان را به سوی وحدت و آزادی سوق داد، هیچ‌کس بیش از سید جمال‌الدین که مردی بود با شخصیتی بس قدرتمند، شجاعت بسیار، کنشی خستگی‌ناپذیر، دانش شگفت‌آور، فصاحت خارق‌العاده در بیان و نگارش و ظاهری تکان دهنده و در عین حال با عظمت، نقشی برجسته نداشت. وی در آن واحد یک حکیم، نویسنده، خطیب و روزنامه‌نگار، و برتر از همه یک سیاستمدار بود که هواخواهانش او را وطن پرستی بزرگ و مخالفانش آشوبگری خطرناک تلقی می‌کردند".⁽³⁾

* **سید حسن تقی زاده** چنین می‌نویسد:

"سید جمال‌الدین که در مصر و اروپا به شیخ جمال‌الدین معروف بود، چنانکه گفته شد از دهات و اشخاص فوق العاده بود و در عصر خود منشأ نهضت مهمی در اغلب ممالک اسلامی شد.

در افغانستان، در ایران، در هندوستان، در مصر و در عثمانی کار کرده و در "لندن" و "پاریس" و "پترسبورگ" مشغول سیاست بود. وی یک شخصیت پر زور و روح قوی و با هیمنت و جذاب و نفس بزرگ و با تسلط داشت. چشمهای او قوه مغناطیسی داشته بزرگترین صفت کمال او پس از شور و ایمان مشتعل، همان قوه خطابت او بود.

در هر مباحثه و مذاکره نظر او به اعماق قلب مخاطب، نفوذ کرده و به قوت بیان و بلاغت همیشه غالب بود. در تحریر عربی بسیار زبر دست بود و واقعاً نوشته‌های او خطب صدر اسلام را به خاطر می‌آورد. در فارسی چه در نوشتن و چه در حرف زدن، لهجه و شیوه عربی و شاید افغانی داشت و مخصوصاً نوشتن فارسی او نزدیک است انسان را در ایرانی‌گری او به شبهه بیان‌دازد.

بزرگترین خیال و آمال او همانا نهضت اسلامی و اتحاد اسلام در روی اساس ترقی و احیای عظمت اسلام و نجات از تسلط اروپا بود.

مشارالیه به تمام معنی یک انقلابی خیلی پرشور و جذاب و خوش صحبت بود. ولی خیلی هم پر ادعا و بزرگ منش و زود خشم و کینه جو بوده و هم حرف حق را (به عقیده خود) واضح و صریح و علنی و بی‌محابا می‌گفت و بدون واهمه حرف می‌زد و با هیچ چیز از میدان در نمی‌رفت و اهل مجامله و تدبیر نبود. لهذا در هر مملکتی حسد مردم را به تحریک آورده و دشمن تراشید. خیلی بر خود می‌بالید و مخصوصاً تمام آنچه در جراید فرنگ و مشرق در حق او نوشته بودند، همراه می‌داشت. اصحاب و مریدهای او مجذوب و عاشق او بودند و او را پرستش می‌کردند.

... مشارالیه به زندگی اعتنائی نداشت و مال جمع نمی‌کرد... سید جمال‌الدین یک مسلمان مترقی و تجددطلب و نسبت به اسلام بسیار پرشور بود. مشارالیه اگر چه متعصب نبود ولی پیرو انحرافی در دین هم نبود".⁽¹⁾

* **محمد رضا حکیمی**، اندیشمند و از نظریه‌پردازان برجسته نهضت اسلامی معاصر ایران، درباره سید و زمانه او چنین می‌نویسد:

"از ساحلهای شمالی آمویه تا دامنه اهرام را بیدار کردن، و از صخره‌های دره بدخشان تا

(۱) سید حسن تقی‌زاده، سید جمال‌الدین اسدآبادی رهبر نهضت آزادی‌خواهی ایران "سه رساله درباره زندگی و مبارزه سید جمال‌الدین اسدآبادی"، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، کلبه شروق و نشر سمات، تهران، 1379، صص 194 - 196.

(۱) محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، رسالت قلم، تهران، بی تا، صص 112 - 113. این اثر با مشخصات زیر نیز به طبع رسیده است: محمد اقبال لاهوری، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، انتشارات فردوسی، تهران، 1379 (در طبع جدید کتاب، رجوع شود به ص 175).

(۲) میرزا علی خان امین الدوله، همان، ص 121.

(۳) ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، صص 22 - 23.

پایه‌های جامع ازهر را به حرکت درآوردن، رسالتی بزرگ بود. آن روز که خوابی گران بر این قلمرو پهناور سایه افکنده بود، و شبی دیچور بر همه سوی آن رنگ سیاهی و سکوت زده بود، چون خورشید درخشیدن و خوابها را آشفته ساختن و سیاهیها را پراکندن و سکوتها را درهم شکستن، رسالتی بزرگ بود.

دشمنان دیرین اسلام، کار خویش را کرده بودند و یغماگران منابع مادی و معنوی، همه چیز را به یغما برده یا در معرض یغما قرار داده بودند. آن روز تحصیلکردگان و آگاهان، کسانی بودند که از طریق مدارس دینی دانش آموخته بودند، و برخی اندک در مدارس تازه تأسیس یافته دیگر. در برنامه‌های درسی و گفته‌های مدرسان، و سخنان واعظان و گفتگوهای منابر و مساجد، چیزی که بیداری بیافریند و در اجتماع حرکت پدید آورد و به حرکت جهت بخشد، کمتر یافت می‌شد. و سخنی که مردم را به دفاع از دین و آزادی برانگیزد و در برابر بیگانگان به مقاومت وادارد کمتر به گوش کسی می‌رسید.

دشمن کار خویش را آگاهانه انجام داده بود، غفلت آفریده بود و خواب، و ترس پراکنده بود و ترس. سیاست انگلیس و دیگر استعمارگران چنان عمل کرده بود که کسان، حتی عالمان و فقیهان دین، مسائل اجتماع را پس پشت افکنده بودند و بیرون از چهار دیواری مدرسه و مسجد به چیزی نمی‌اندیشیدند. مسجد را نیز از استفاده اصلی و هویت صدر اسلامی آن انداخته بودند؛ نه در آن تصمیمی به مبارزه با دشمنان اسلام و نشر عدالت اجتماعی گرفته می‌شد، و نه سخنی دربارهٔ تحرک و حریت و حیات به گوش می‌خورد.

در بیشتر مدارس روحانی و حوزه‌های علمی، کتابها ساکت و آرام باز و بسته می‌گشت، و درسها یکنواخت و بی‌تعهد خوانده می‌شد. طلاب از رسالت خویش آگاه نبودند. نویسندگان تکلیف خود را نمی‌دانستند. مفتیان راه را نمی‌شناختند. مجتهدان موضع اجتماعی و سیاسی نداشتند. منبریان از آگاهی بی‌بهره بودند. روزنامه نگاران شهامت نداشتند. تجدد خواهان از اصالت موضعی برخوردار نبودند. روشنفکران اعتماد به نفس را از دست داده بودند. صاحب قدرتان نوکری اجانب می‌کردند. و در یک کلمه، مسلمانان و شرقیان در دست عوامل بیگانه و ایادی خیانت خرد شده بودند.

در چنین روزگاری که آنچه بود این چنین بود، و هر چه جز این بود، چیزهایی بود محدود و محلی، یا آرمانهایی ذهنی و فردی، در دنیای اسلام، مجاهدی درگیر و بیداری شجاع و آگاهی متعهد پرورده می‌گشت، و دیدن اوضاع درهم ریخته شرق و شخصیت خرد شدهٔ رجال اسلام

خون او را به جوش می‌آورد، و دل او را از درد و تحسر می‌آکند و جان او را از حماسه و خروش لبریز می‌ساخت.

سید زاده‌ی اسدآباد همدان بود و ایرانی و شیعه، و تحصیلات خود را از مکتبخانه آغاز کرده و سپس به حوزه علمیه پا نهاده بود. او سکوت آن روز حوزه‌ها را تحمل نکرد، و آن قفل خموشی را که بر دهان وارثان پیامبران و مجاهدان می‌دید برنتابید. به تهران، مشهد، شیراز، اصفهان، شهر ری و حضرت عبدالعظیم، قم، نجف و حوزه علمیه آن، به همه جا سر زد، و در هیچ جا آرام نیافت. به دیگر کشورهای اسلامی رفت و در همه جا آن همه نابسامانی را به چشم دید و شناخت و نفوذ بیگانگان دشمن اسلام و انسان را بویژه در سلاطین و حکام و منابع قدرت، بخوبی دریافت. آگاه مرد، سکوت عالمان و مدرسان و طلاب را در برابر هجوم بیگانه نپذیرفت، و غفلت روحانیت اسلام را از تکالیف سیاسی و اجتماعی، خلاف تکلیف دانست. از عالم دینی و مرجع شیعی مفهومی دیگر در ذهن داشت، و از اسلام شناختی دیگر.⁽¹⁾

***امام خمینی**، رهبر انقلاب اسلامی ایران که در سال 1357 هـ.ش به پیروزی رسید، و مبدأ خیزش اسلامی دوران معاصر در جهان اسلام شمرده می‌شود، در سال 1347 هـ.ش، در نجف خطاب به طلاب و علمای حوزه علمیه از سید با توصیفی عارفانه - انقلابی، چنین یاد می‌نماید:

"..... فکری بکنید که برای آیندهٔ اسلام به درد بخورید و خلاصه یک انسان بشوید. آنها از انسان می‌ترسند، از آدم می‌ترسند. آنها که می‌خواهند همه چیز ما را به یغما ببرند، نمی‌خواهند در دانشگاههای دینی ما و در دانشگاههای علمی ما یک نفر آدم تربیت شود. از آدم می‌ترسند. وقتی که یک آدم در حوزه‌ای، در مملکتی پیدا شد مزاحمشان می‌شود. یک "سید جمال" که پیدا شد مصر را می‌خواست منقلب کند، از بینش بردند."⁽²⁾

***یحیی دولت آبادی** چنین می‌نویسد:

"سید جمال الدین شخص فاضل و از اوضاع روزگار با خبر، زبان عرب را نیکو می‌دانسته، تحریرات او در آن زبان مهیج و در دلها مؤثر واقع می‌شده و در فلسفه و سیاست مهارت داشته

(۱) محمد رضا حکیمی، *بیدارگران اقالیم قبله*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی جا، بی تا، صص 3 - 5.

(۲) سید حمید روحانی (زیارتی)، *نهضت امام خمینی*، 3 ج، ج 3، واحد فرهنگی بنیاد شهید، با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، 1364، ص 424.

است. گرچه مقام دانشمندی وی به حقیقت بر نگارنده روشن نیست که بتوان از روی تحقیق درجه معلومات وی را بیان کرد ولی همین قدر می‌داند نظر به جودت ذهن و قوت حافظه‌ای که داشته از هر خرمن خوشه‌ئی برمی‌داشته و در موقع خود به کار برده، نمایش می‌دهد است... عقیده سیاسی سید آنکه در مقابل حمله عیسویان بر ممالک عثمانی، اتحاد اسلامیت می‌تواند سپر بوده باشد و بس.

سید برای رسیدن به این مقصود، به برطرف نمودن اختلافات مذهبی که مهم‌ترین آنها شیعه و سنی است مدخلیت زیاد می‌داده و کوشش می‌نموده است تا روحانیان فرق مختلف اسلامی را با یکدیگر مربوط ساخته، ایشان را از مخاطره‌ئی که برای عالم اسلامیت در مقابل مسیحیان است خبردار نماید.⁽¹⁾

*اسماعیل رائین چنین می‌نویسد:

"سید جمال برای رسیدن به مقام و شهرت حتی از نابودی یک شهر و تلف شدن هزاران نفوس مسلمان نیز امتناع نداشت."⁽²⁾ "برای سید جمال الدین، دین و ملیت و همه چیز دیگر بی معنی بود. او به هر جا که پول، توطئه و دسیسه برای کسب مقام و شهرت وجود داشت، راه می‌یافت و خود را در اختیار صاحبان زر و زور و فساد و تباهی می‌گذاشت."⁽³⁾ "... همین مدعی مسلمانان نماز نمی‌خواند، منکر خدا بود و در ممالک مسلمان سودان، مصر، ایران، عثمانی، افغانستان، هر جا فرصتی به دست می‌آورد، او برای رسیدن به مقام حتی از وقایعی که به کشتار مسلمانان ختم می‌شد، باکی نداشت و آنها را فدای اغراض و شهوات و امیال خود می‌ساخت. سید جمال وطن نداشت و خود را پای بند قوانین و مقررات و قیود هیچ مملکت و ملتی نمی‌دید."⁽⁴⁾

* رحیم رئیس نیا، پژوهشگر معاصر می‌نویسد:

"به طور کلی می‌توان گفت که سید از یگانگان روزگار خود بود. مردی که بخش اعظم

جهان اسلام و حتی جهان متمدن جولان‌گاه و میدان مبارزه‌اش بود. مبارزه‌ای برای بسیج مسلمانان به منظور پیکار با استعمار و استبداد و تأمین استقلال و آزادی و ترقی ملت‌های مسلمان و به طور کلی احیای عظمت جهان اسلام. مبارزه‌ای نابرابر، پیچیده و نیازمند امکاناتی که به دشواری از قوه به فعل می‌آمد. سید در هر سرزمین مسلمان نشینی که اقامت می‌گزید، چنان طوفانی از هیجان در افکار دست کم قشرهایی از مردم برمی‌انگیخت که هیئت‌های حاکمه مرتجع و وابسته و حتی قدرتهای استعماری از حضورش احساس خطر می‌کردند و از همین روی در حالی که امیدوارانه قدم در جایی گذاشته بود، غالباً به خشونت از آن جا بیرون رانده و بافته‌هایش پنبه می‌شد. می‌توان گفت که سید غیر از روسیه از هیچ کشوری به میل و اراده خود بیرون نرفته است. چنان که خودش نیز در این مورد گفته است: "من به هر کجای دنیا که رفتم آوازی در آنجا افکندم و جنبشی به اهل آنجا دادم". اما آوازی که بالاخره از طنین می‌افتاد و جنبشی که موجوار فرو می‌نشست. علت آن هم تا حدودی روشن است. سید بیش‌تر شور می‌آفرید؛ شوری که از وجود و حضور و سخنش ناشی می‌شد و کم‌تر فرصت آن می‌یافت که به کار مستمر سازمان دهی بپردازد تا بتواند وظیفه تحقق آرمانهای خود را به عهده آن بگذارد.⁽¹⁾

*عبدالحسین زرین کوب چنین می‌نویسد:

"سید جمال الدین هر چند در واقع از علماء مذهبی عصر محسوب می‌شد، فعالیت خود را در حوزه سیاست بیش از حوزه دیانت دنبال می‌کرد. چون داعی اتحاد اسلام برای مقابله با قدرت روزافزون استعمار در ممالک اسلامی بود نیل به مقصود را از طریق سیاست بیشتر قابل تأمین می‌یافت تا از طریق مذهب که خود آن را یک عامل تفرقه در بین امت اسلامی می‌دید. در طی چند سفر هم که به ایران آمد بیشتر به عنوان مرد سیاست تلقی شد تا مرد دیانت.

از این رو از جانب علماء علاقه‌ی بی‌تأیید او اظهار نشد و چون مشهور به افغانی و متمایل به مذاهب سنی شمرده می‌شد، حلقه دوستان و پیروانش هم از کسانی که به حوزه علماء منسوب می‌شدند نبود. وی برخلاف بعض علماء عصر، اعتلاء اسلام را که لازمه اتحاد مسلمین عالم بود مستلزم نفی اهمیت علم اروپائی نمی‌دانست..."⁽²⁾

(۱) رحیم رئیس نیا، همان، ج ۲، صص 742 - 743.

(۲) عبدالحسین زرین کوب، روزگاران دیگر (از صفویه تا عصر حاضر)، صص 186 - 187.

(۱) یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ۴ ج، ۳، انتشارات عطار و انتشارات فردوسی، ج ۱، صص 92 - 93.

(۲) اسماعیل رائین، فراماشخانه و فراماسونری در ایران، ۳ ج، ۳، (چ اول ناشر)، نشر رائین، تهران، 1378، ج ۱، ص 364.

(۳) همان، ص 397.

(۴) همان، ص 416.

***علی شریعتی**، اندیشمند و از نظریه پردازان برجسته نهضت اسلامی معاصر ایران چنین می‌نویسد:

"صد سال است که از اولین گامی که سید جمال برداشت می‌گذرد و گام دوم را کسی برنداشته است."⁽¹⁾ همو در جای دیگر می‌نویسد: "... سید جمال افغانی... کسی که نخستین فریاد بیداری در شرق خواب رفته، بود و کسی که هنوز هم اندیشه‌های مشکوک و دستهای آلوده، حتی از سایه‌اش نیز می‌ترسند، حتی هنوز خاطره‌اش را هم بمباران می‌کنند... این مرد... نه تنها بر روی جامعه اسلامی و ایرانی، بلکه بر روی ملت‌های در زنجیر، و به قول "فرانتز فانون" بر روی همه "انسانهای مغضوب زمین" اثر گذاشته است."⁽²⁾

و می‌نویسد: "سید جمال را نگاه کنید، یک سید گمنام آسمان جل دهاتی از اسدآباد همدان می‌آید، بدون اینکه وابسته به هیچ طبقه‌ای، خانواده‌ای، حزبی، گروهی یا دسته‌ای باشد. یک آواره که مثل توپ فوتبال از این مملکت به آن مملکت پرتابش می‌کنند؛ آن هم در عصری که استعمار غرب در اوج سلطنت جهانی و شرق در حوض خواب خرگوشی، ... فریادی از حلقوم تنه‌پایش برمی‌آورد، همچون صور اسرافیل و ملت‌های مسلمان کفن بر خویش می‌درند و از قبرستان سکوت و رکود برمی‌شورند. این همه قدرت و نفوذ چرا؟ چه عاملی موجب شد که فریاد این یک تن تنها تا اعماق دلها و تا اقصای سرزمین‌ها راه کشد؟ جز این بود که ملت‌های مسلمان این ندا را ندای دعوت یک آشنا احساس کردند؟ احساس کردند که این صدا از اعماق روح فرهنگ و تاریخ پرافتخار و حیات و حماسه خودشان برآمده است؟ این صدای غریبه نیست، ترجمه آخرین موج فکری خارجی نیست، این صدا یکی از انعکاسات همان فریادی است که در حرا، در مکه، در مدینه، در احد، در قادسیه، بیت المقدس، در تنگه الطارق، در جنگ‌های صلیبی می‌پیچد. همان صدای حیات بخش دعوت به جهاد و عزت و قدرت است که در گوش تاریخ پر از حماسه اسلام طنین افکن است. این ندا با جان و تارهای اندیشه و احساس مسلمانان بازی‌بی آشنا دارد، اطمینان بخش است و خاطره‌انگیز. از این رو هر کس آن را از عمق جان می‌شنود. این است زبان روشنفکری که با فرهنگ و تاریخ و زبان ملت خود آشناست."⁽³⁾

(۱) علی شریعتی، با مخاطبهای آشنا، انتشارات چاپخش، تهران، 1377، ص 36.

(۲) همو، ما و اقبال، "مجموعه آثار شماره 5"، ج 3، انتشارات الهام، تهران، 1363، ص 24.

(۳) همان، صص 97 - 98.

***امیر شکیب ارسلان**، یار و هم راه سید، چنین می‌نویسد:

"وی در دوره زندگی خود فیلسوفی کامل و عالمی عامل بود؛ آنچه نمی‌کرد نمی‌گفت. مانند بسیاری از علمای محافظه کار که دلشان در جایی و زبانشان جایی دیگر است، به حکمت نظری، بی حکمت عملی قناعت نداشت. از هوا و هوس و شهوت دوری جسته، جز لذت عقلی، لذتی نمی‌جست... مال و منال در نظرش با خاک یکسان بود. به‌همین سبب هیچ وقت ذخیره‌ای نداشت، نمی‌دانست از مال چه جور سود بگیرد، به اندازه احتیاج و لزوم قناعت داشت... وی از تمام دنیا چشم پوشیده و از زر و زیور دنیا استنکاف داشت. ترسی نیز به دل وی راه نداشت."⁽¹⁾

***عبدالعزیز محمد الشناوی**، پژوهشگر مصری⁽²⁾ چنین می‌نویسد:

"آموزشها، سفرها و تجاربش او را آبدیده ساخت. پس فیلسوفی نادر، پیشوایی دینی، مصلح اجتماعی و سیاسی توانمند، روزنامه نگاری توانا و "حکیم شرق" نامیده شد."⁽³⁾

***ابراهیم صفایی** چنین می‌نویسد:

"سید هوش و حافظه عجیبی داشته، قدرت بیان و نفوذ کلام او بسیار بوده. به جز زبان پشتو و فارسی که دو زبان اصلی او بوده به زبان عربی مسلط و در فلسفه و ریاضیات و هیئت جدید، تاریخ و علم اخلاق و علم النفس مطالعاتی داشته، در سفرهای خود با زبان فرانسه و انگلیسی و روسی و ترکی آشنائی به‌هم رسانیده. افکارش روشن و مترقی و انقلابی بوده، صراحت بیان و شهامت در گفتار و اظهار عقیده او را قدرت و شکوهی داده ولی به شدت جاه طلب بوده است و همین حس او را اسیر هوای نفس نموده و از دانش و نفوذ کلام و روشنفکری خود بیشتر برای ارضاء غریزه جاه‌طلبی خویش استفاده کرده است. او سودای امارت و صدارت بر سر داشته و برای نیل به این هدف به هر دری می‌زده و داعیه اتحاد اسلام برای وی راهی برای وصول به هدفهای سیاسی بوده است."⁽⁴⁾

(۱) امیر شکیب ارسلان، همان، صص 263 - 264.

(۲) دکتر عبدالعزیز محمد الشناوی اندیشمند و پژوهشگر مصری، استاد تاریخ جدید و معاصر در دانشگاه الازهر (وی عضو مجلس اعلاى شئون اسلامی و عضو گروه تاریخ در مجلس عالی فرهنگ و رییس سابق گروه تاریخ دانشگاه الازهر بوده است).

(۳) عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1191.

(۴) ابراهیم صفایی، رهبران مشروطه، ج 2، ص 3، سازمان انتشارات جاویدان، تهران، 1363، ج 1، صص 12 - 13.

"سید مسلمان حنفی مذهب بوده ولی مشرب فلسفی داشته و نسبت به شعائر مذهبی کوشا نبوده و به اقتضای وسعت مشربی که داشته با هر فرقه‌ئی سازش می‌کرده. به همین مناسبت مکرر در مصر و استانبول تکفیر شده و در ایران به سوء عقیده و بابی‌گری معروف گردیده است! این هم مشربی با هر فرقه‌ئی از اصول تعلیمات "فراماسون" می‌باشد. سید هم که از داعیان فراماسون بوده در زیر نقاب خیر و اصلاح مسلمانان و اتحاد اسلام، به مردم درس شورش و انقلاب می‌داده است. در عقاید سیاسی، سید طرفدار بیداری ملل شرق بوده و در این راه کوششها کرده. ولی چنانکه نمودیم این هدف مقدس را وسیله جاه‌طلبی و ارضاء خاطر مغرور خود قرار داده... سید در عین حال که در گفتار و مقالات پرشور و عمیق خود همه جا بر ضد بیدادگری و استبداد و استعمار مبارزه کرده و واقعاً افکار مردم را تا اندازه‌ئی در افغانستان و مصر و ایران بیدار نموده ولی همه جا خود در پناه حمایت بیدادگران درآمده و از آنان منتفع شده و زبان به ستایش آنان گشوده و در همان حال به اقتضای توقع زیاد و جاه‌طلبی و شتاب زدگی بسیار بر علیه آنها برخاسته و به صاحب قدرت دیگر پیوسته است. اگر سید جمال الدین در یکی از کشورهای مشرق به مقامی که می‌خواست می‌رسید هرگز تا این اندازه دنبال آزادی خواهی و مبارزه با استبداد نمی‌رفت. این بود بیوگرافی مختصر نخستین رهبر مشروطه ایران که بعدها درباره او غلو شده به فیلسوف اعظم و نابغه مشرق و منادی اتحاد اسلام، نجات دهنده ملل شرق، معروف گردیده و سه ملت افغان و ترک و ایران هر کدام به مناسبتی او را از خود دانسته‌اند."⁽¹⁾

* **شیخ محمد عبده**، اندیشمند بلند نام مصر و رجل بلند پایه جنبش اتحاد اسلام در مکتوبی خطاب به سید (5 جمادی‌الاولی 1300 هـ.ق) چنین می‌نویسد:

"از سوی تو به من حکمتی رسیده است که با آن دلها را منقلب می‌کنم و عقول را درمی‌یابم و در خاطرهای مردم تصرف می‌کنم. تو به من قدرتی بخشیده‌ای. من از تو سه روح دارم که اگر یکی از آنها در جهان حلول می‌کرد جماد انسان می‌شد. صورت ظاهر تو در قوه خیال تجلی کرد و حکمت تو را جلوه‌گر می‌بینم. روح حکمت تو مردگان ما را زنده کرد و عقلهای ما را روشن ساخت. ما برای تو اعدادیم و تو واحدی، ما مخفی و تو آشکار. عکس روی تو (فوتوغرافی) را من قبله نمازم گذارده‌ام و آن را ناظر اعمال و کردار خود قرار داده‌ام و آن را در همه حالات بر خودم چیره می‌بینم و جنبشی نمی‌کنم و سخنی نمی‌گویم و به‌هدفی نمی‌رسم و

(۱) ابراهیم صفایی، همان، صص 33 - 34.

از مقصدی باز نمی‌گردم تا در عمل خود با احکام روح تو مطابق آیم. من در پی حکم آن ارواح سه‌گانه رفتم تا به‌خیر برسم و سخن حق را بلند سازم و شوکت حکمت و سلطان فضیلت را نیرو بخشم. من درین زمینه برای اجرای راههای سه‌گانه، ابزار و آلتی بیش نیستم و از خود اراده‌ای ندارم تا مبادا چهارگانه شویم. قوای عالیّه من در نامه‌نگاری به تو از من دور شد؛ چه معلول در علت خود تأثیر نمی‌کند. نوشته‌های من در پیش تو جز تضرع و زاری نیست و گمان نمی‌کنم که من درین نامه‌ها پوشیده‌ای را آشکار بسازم. با این همه از غلق عبارت خود و مخالفتی که با قواعد بلاغت در آن هست طلب عفو می‌کنم. شفیع من آن است که عقل من از دیدن تو ناتوان است و اندیشه من از خشیت تو در تو فرو نتواند رفت و چه شفیی از مهربانی تو نسبت به ضعفا نیرومندتر است. درباره بلایائی که پس از فراق شما به ما رسید چیزی نمی‌گویم...."⁽¹⁾

* **ریچارد کاتم**، ایران پژوه آمریکایی چنین می‌نویسد:

"در اواخر سده نوزدهم میلادی، اسلام دارای یک رهبر بزرگ مذهبی و آزادیخواه به نام (سید) جمال الدین افغانی بود. امروزه ایران و چند کشور دیگر اسلامی سید جمال الدین را هموطن خود می‌دانند و هر کشوری هم برای این ادعای خود دلیلی دارد. جمال الدین شهروند اسلام بود و شاید هم هیچ کس در جهان اسلام به اندازه او از هجوم فرهنگی، سیاسی و اقتصادی غرب به سرزمینهای اسلامی به وحشت نیفتاده و زندگی‌اش را وقف سد کردن این پیشروی نکرده بود. از میان سه راهی که گفتیم در پیش پای روحانیت مسلمان در برابر هجوم غرب بود،⁽²⁾ جمال الدین هوادار برجسته راه سوم بود. او به جای ادیان الهی، سنت‌های محافظه‌کارانه را مسؤول انحطاط دنیای اسلام و خطراتی می‌دانست که جامعه اسلامی را تهدید می‌نمود. از نظر او در هیچ جای قرآن با ارزشهای لیبرالی و انسان‌گرایانه غرب مخالفت نشده است. برعکس چنانچه این ارزشها پذیرفته شوند و در برنامه‌های اصلاحات اجتماعی و سیاسی

(۱) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، صص 64 - 65. تصاویر شماره 134 - 137.

(۲) "پاره‌ای از رهبران مذهبی مسلمان با شور و شوق عجیبی خواهان بازگشت مجد و عظمت اسلام بودند اما این احساسات نیز در محدوده همان روحانیت فرهیخته و آگاه باقی می‌ماند.

از نظر این قبیل روحانیون برای مواجهه با چالش غرب سه راه وجود داشت. یکی اینکه بی‌درنگ و بدون قید و شرط در برابر فرهنگ غرب تسلیم شوند؛ با فرهنگ غرب و تمامی مظاهر آن مبارزه کنند؛ سوم اینکه موضعی دفاعی در پیش گیرند. هر یک از این سه راه هوادارانی در ایران داشت، اما رهبران مذهبی به طور یکپارچه راه اول را رد می‌کردند". ریچارد کاتم، همان، ص 167.

گنجانده شوند نه تنها جامعه اسلامی به شدت از آن منتفع خواهد شد بلکه با این کار بسیاری از جاذبه‌های غرب خود به خود از میان خواهد رفت. به نظر جمال‌الدین نخستین گام در هر تلاش مسلمانان برای بازداشتن امپریالیسم غرب از پیشروی، دمیدن جانی تازه در کالبد چند دولت اسلامی مستقلی است که به انحطاط و رخوت گراییده‌اند. او تقریباً خواهان چیزی مشابه دولت ملی به مفهوم امروزی آن بود. ناسیونالیست‌های امروزی ایران، ترکیه و جمهوری متحد عربی که جمال‌الدین را به خود منسوب می‌سازند به چیزی اذعان می‌کنند که شاید خود وی آن را نمی‌پذیرفت. سید جمال‌الدین به هیچ روی خود را ناسیونالیست نمی‌دانست. آنچه موجب وحشت و نگرانی او از غرب شده بود، رشد اندیشه جدایی دین از سیاست و زوال قدرت مراجع مذهبی بود. اما حالا، ناسیونالیسم، این احساس پرتکاپوی غرب به جهان اسلام وارد شده بود. سید جمال‌الدین بیش از آن واقع بین بود که این سلاح بزرگ را نادیده بگیرد. او به خوبی می‌دانست که اختلاف‌های ملی در کشورهای اسلامی بسیار عمیق‌اند و به آسانی نمی‌توان این ملت‌ها را متحد نمود. از همین رو جهت‌گیری او نسبت به ناسیونالیسم تقریباً همانند جهت‌گیری لنین بود. ناسیونالیسم نیرویی بالقوه بود که در فرایند نیل به هدف می‌شد از آن استفاده کرد اما خودش به خودی خود هدف محسوب نمی‌شد. سید جمال‌الدین می‌خواست ناسیونالیسم را از حالت غیر مذهبی خارج سازد؛ به گونه‌ای که دین و سیاست در آن از هم جدا نباشند. آنگاه در مبارزه با غرب چونان سلاحی از آن بهره برگیرد. و وقتی مبارزه با غرب به پایان رسد و غرب از سرزمین‌های اسلامی عقب نشیند، به جای ناسیونالیسم از وحدت اسلامی (پان اسلامیسیم) استفاده نماید و تمامی مردم مسلمان را در یک دولت پیشرفته متحد نماید و قانون شریعت اساس چنان جامعه‌ای قرار بگیرد. این حقیقت که چالش غرب چالشی فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بود و نه دینی موجب شد که جنبش وحدت اسلامی اساساً جنبش سیاسی باشد. هر چند سید جمال‌الدین و دیگر طرفداران وحدت اسلامی، خود از رهبران مذهبی بودند اما هدف اولیه‌شان هدفی سیاسی بود: آنها می‌خواستند به نفوذ و سلطه امپریالیسم غرب بر آسیا پایان بخشند. آنها به قدری به این هدف سرگرم و دل مشغول بودند که دیگر به مسأله تمایزگذاری میان هدف‌های نهایی مسلمانان آسیا و غیر مسلمانان این قاره نپرداختند. در نوشته‌های سید جمال‌الدین خواست وحدت اسلامی جای خود را به خواست آزادی ملل شرق می‌دهد. حاصل این تلاش‌های او دیدگاهی در مورد جامعه اسلامی به وحدت رسیده، خواست مشخص در مورد بیرون راندن غرب از آسیا، و توجه خاص به نوسازی دولتهای خاورمیانه و خاصه ایران می‌باشد.

جمال‌الدین پیش از وقوع انقلاب مشروطه ایران درگذشت اما موفقیت آن در درجه اول مرهون تلاش‌های او بود. رهبران روحانی مشروطیت از او الهام گرفته بودند⁽¹⁾.

* احمد کسروی تبریزی چنین می‌نویسد:

"سید مرد دلیری می‌بوده و از خودکامگی شاه و از سودجویی امین السلطان نکوهش‌ها می‌کرده و مردم را می‌سپهانیده و می‌شورانیده و کسانی بر سر او گرد آمده بوده‌اند. چیزی که هست از کارهای سید جمال‌الدین در ایران و مصر و عثمانی نتیجه درستی به دست نیامده و شاگردانش در گفتگو از او راه گزافه پیموده‌اند."⁽²⁾

سید به کار بزرگی برخاسته بوده، ولی راه آن را نمی‌شناخته و آنگاه هیچ‌گاه خود را فراموش نمی‌کرده. در چنین کوشش‌هایی نخستین گام خود را فراموش کردن است. سید اگر به جای رفتن به این دربار و آن دربار همه به بیدار ساختن مردم و پیراستن اندیشه‌ها کوشیدی به نتیجه بهتری رسیدی."⁽³⁾

* گولدزیهر⁽⁴⁾ در دائرةالمعارف (آنسیکلوپدی) اسلامی، چنین می‌نویسد:

"او اولین شخصی بود که بر ضد قدرتهای استعماری و تسلط بیگانگان فعالیت‌های سیاسی را در کشورهای خاور میانه آغاز نمود و از آن موقع، بسیاری از نهضت‌های آزادی‌خواهانه و اصلاحی عالم اسلام، در اثر تعلیمات و تلقینات او به وجود آمد. از همه بالاتر، نامبرده موجد افکار ضد استعماری در عالم جدید اسلام بود. اصحاب و مریدانش مجذوب و عاشق او بودند، ولی دشمنانش او را آشوبگر و خطرناک، خطاب و قوه ناطقه و خطابت او را بالاتر از احاطه او به فلسفه عقلمی می‌دانستند. عواملی که او را شدیداً تحت تأثیر قرار داده بود، عبارت بود از زوال و انحطاط حال کشورهای اسلامی، تسلط روزافزون قدرتهای اروپائی و دخالت آنها در امور داخلی و شئون اقتصادی و سیاسی آنان و نیز توسعه عقاید ملحدانه و مخالف خداپرستی در شرق میانه،...."

(1) ریچارد کاتم، همان، صص 168 - 170.

(2) مثلاً محمد پاشا مخزومی که کتابی به نام (خاطرات جمال‌الدین افغانی) نوشته درباره بیرون کردن سید از ایران می‌نویسد: "این آگاهی چون پراکنده شد دوستان جمال‌الدین به دولت شوریدند و نزدیک بود جویها از خون روان گردد" در جاییکه [حالیکه نگارنده] پاک دروغ است.

(3) احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص 11.

سید هم قلماً و هم زبناً لزوم احیای شکوه و عظمت عالم اسلام را به مسلمانان، با اصرار زیاد گوشزد نمود و به آنها تأکید کرد که از تسلیم کورکورانه، یعنی عقیده جبری دست برداشته و در زندگی آزادمنش باشند.

... در هر حال در جریاناتی که در ابتدای قرن بیستم در راه آزادی کشورهای اسلامی رخ داد و منجر به حکومت "مشروطه" گردید وجود جمال الدین افغانی تأثیر بسزایی داشت. نظر غائی او این بود که دول اسلامی را (که شامل شیعه‌های ایران نیز بود) تحت لوای خلافت واحد درآورد؛ به طوری که با تشکیل یک قدرت واحد قادر باشند دخالت و نفوذ اجنبی را به کلی ریشه کن کرده و جلال و عظمت اسلام را تجدید نمایند. فکر "پان اسلامیک" یا اتحاد اسلام، بزرگترین آمال و آرزوی او بود."^(۱)

*** کریم مجتهدی، پژوهشگر معاصر چنین می‌نویسد:**

"بدون شک سید جمال الدین یکی از آن افرادی است که به قول آندره ژید نبوغ خود را در پروراندن زندگانی خود به کار برده‌اند نه در به وجود آوردن آثار قلمیشان. زندگانی سید جمال الدین حماسه‌ای است که ساختن و پروراندن آن مستلزم استعداد و قدرت استثنائی است. قدرت او در نگاه نافذ و نفوذ کلام و حضور ذهن و بی‌پروایی و استقامت و حتی سماجت او بوده است. هر صفحه از زندگانی او حاکی از جریانی است که بتنهایی می‌توانست مردی را از پای درآورد ولی مثل این است که او از هیچ چیز باک ندارد و به هیچ طریق از میدان در نمی‌رود. او دست بردار نیست. در بدترین مواقع گویی نیروی تازه‌ای در او دمیده می‌شود و حتی یأس او سازنده و تحریک کننده به نظر می‌رسد. روابط سید جمال الدین با بزرگان قوم و سلاطین و دول مختلف طوری می‌نماید که گویی حمایت آنها دوره بسیار کوتاهی می‌توانسته شامل حال او شود. همه آنها بعد از آشنائی بیشتر در مورد شخصیت او دچار شک و تردید می‌شده‌اند. او شخصی بوده است که سلاطین و افراد ذی نفوذ با آب و تاب و با تشریفات او را به دستگاه خود راه می‌داده‌اند و بعد با لعن و توهین و تهمت او را از خود می‌رانده‌اند. زیرا در هر دوره‌ای نقش او هر چه بوده است باز در هر صورت خواست او سازش و سازگاری نبوده است. او می‌خواسته است

آتش برافروزد نه اینکه بر روی خاکستر بیاساید. در نوشته‌های سید جمال الدین تفنن حتی تفنن علمی و فلسفی دیده نمی‌شود. آنجا که از علم و فلسفه سخن می‌گوید باز نظرش راهنمایی سیاسی مخاطبان است. او متعهدتر از آن است که به مطالعه و پژوهش غیرمتعهد علم و فلسفه بپردازد و علم را برای علم و فلسفه را برای فلسفه بخواهد. بمعنایی به حقیقت کمتر توجه دارد تا به وضع واقعی مخاطبان خود. این موضوع نه فقط درباره نامه‌ها و مقالات سیاسی او صادق است بلکه در نوشته‌های دیگر او نیز که ظاهراً عناوین غیر سیاسی دارد صدق می‌کند."^(۱)

*** سید محمد محیط طباطبائی، پژوهشگر معاصر چنین می‌نویسد:**

"سید جمال الدین در فلسفه‌اش مشائی به میرزا ابوالحسن جلوه و در حکمت اشراق به حکیم قمشه‌ای نمی‌رسید و در معرفت به مبنای حقوق و قوانین اروپا، توسعه نظر و اطلاع میرزا ملکم خان رانداشت و در ریاضیات قدیم به میرزا محمد علی قاینی یا میرزا عبدالغفار اصفهانی نمی‌رسید و زبان فرانسه را محمد حسن خان اعتماد السلطنه از او بهتر می‌دانست و میرزا حسنعلی خان خط و انشاء فارسی را بهتر از او می‌نوشت. و میرزا محمد حسین فروغی در نثر و شعر فارسی از او استادتر بود و عربی را شیخ محمد عبده مصری و ادیب اسحاق لبنانی بهتر از او می‌نوشتند! ولی در وجود او سری مکتوم بود که من حیث المجموع در وجود کلیه افراد نامبرده یافت نمی‌شد. سید بی‌آنکه در اروپا درس خوانده یا در یک کشور آزاد راقی به سر برده باشد در طی اقامت محدود اول خود در اسلامبول و ارتباط با پیشاهنگان نهضت فرهنگی و اجتماعی عثمانی و با استفاده از زبان ترکی و عربی و مراجعه به ترجمه‌های مختلفی که از فرانسه در مصر و عثمانی به عربی و ترکی شده بود به حقیقتی آشنا شد که دیگران با وجود فضایل علمی و ادبی مکتسب به درک آن موفق نشده بودند."^(۲)

*** مرتضی مطهری، اندیشمند و از نظریه پردازان برجسته نهضت اسلامی معاصر چنین می‌نویسد:**

"بدون تردید سلسله جنبان نهضت‌های اصلاحی صدساله اخیر سید جمال الدین اسدآبادی

(۱) کریم مجتهدی، سید جمال الدین اسدآبادی و تفکر جدید، نشر تاریخ ایران، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۷.

(۲) سید محمد محیط طباطبائی، سید جمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، چ ۲، به کوشش و مقدمه سید هادی خسروشاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۲، صص ۸۹ - ۹۰.

(۱) سید هادی خسرو شاهی (گردآورنده و مترجم)، ترجمه گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجه انگلیس درباره سید جمال الدین اسدآبادی، کلبه شروق و نشر سماط، تهران، ۱۳۷۹، صص ۱۵ - ۱۶.

معروف به افغانی است. او بود که بیدارسازی را در کشورهای اسلامی آغاز کرد، دردهای اجتماعی مسلمین را با واقع بینی خاصی بازگو نمود، راه اصلاح و چاره جوئی را نشان داد. با اینکه درباره سید جمال فراوان گفته و نوشته می‌شود، ولی راجع به تز اصلاحی او کمتر سخن می‌رود و یا من کمتر دیده و شنیده‌ام. به هر حال خوب است بدانیم که سید جمال درد جامعه اسلامی را چه تشخیص می‌داده و راه چاره را چه می‌دانسته است و چه راههائی برای وصول به هدفهای اصلاحی خویش انتخاب می‌کرده است.

نهیضت سید جمال، هم فکری بود و هم اجتماعی. او می‌خواست رستاخیزی هم در اندیشه مسلمانان به وجود آورد و هم در نظامات زندگی آنها. او در یک شهر و یک کشور و حتی در یک قاره توقف نکرد؛ هر چند وقت در یک کشور به سر می‌برد. آسیا و اروپا و آفریقا را زیر پا گذاشت. در هر کشور با گروههای مختلف در تماس بود. همچنان که نوشته اند در برخی کشورهای اسلامی عملاً وارد ارتش شد؛ برای اینکه تا دل سپاهیان نفوذ نماید. مسافرت سید به کشورهای مختلف اسلامی و بازدید آنها از نزدیک سبب شد که آن کشورها را از نزدیک بشناسد و ماهیت جریانها و شخصیتهای این کشورها را به دست آورد؛ همچنان که جهان پیمائیش و مخصوصاً توقف نسبتاً طولانی در کشورهای غربی، او را به آنچه در جهان پیشرفته می‌گذشت و به ماهیت تمدن اروپا و نیت سردمداران آن تمدن آشنا ساخت. سید جمال در نتیجه تحرک و پویائی، هم زمان و جهان خود را شناخت و هم به دردهای کشورهای اسلامی که داعیه علاج آنها را داشت دقیقاً آشنا شد.

سید جمال مهمترین و مزمنترین درد جامعه اسلامی را استبداد داخلی و استعمار خارجی تشخیص داد و با این دو به شدت مبارزه کرد. آخر کار هم جان خود را در همین راه از دست داد. او برای مبارزه با این دو عامل فلج کننده، آگاهی سیاسی و شرکت فعالان مسلمانان را در سیاست واجب و لازم شمرد و برای تحصیل مجد و عظمت از دست رفته مسلمانان و به دست آوردن مقامی در جهان که شایسته آن هستند بازگشت به اسلام نخستین و در حقیقت حلول مجدد روح اسلام واقعی را در کالبد نیمه مرده مسلمانان، فوری و حیاتی می‌دانست. بدعت‌زدائی و خرافه‌شوئی را شرط آن بازگشت می‌شمرد. اتحاد اسلام را تبلیغ می‌کرد. دستهای مرئی و نامرئی استعمارگران را در نفاق افکنیهای مذهبی و غیرمذهبی می‌دید و رو می‌کرد^(۱).

* **حاجی میرزا نصرالله ملک المتکلمین**، از رجال مشهور انقلاب مشروطیت، چنین می‌گوید:

"در مراجعت از هندوستان و ورود به بوشهر از نعمت غیرمنتظره‌ای که سالها آرزومند آن بودم برخوردار شدم و سید جمال الدین را در آن شهر یافتیم. حاجی محمد رضا بهبهانی که یکی از تجار روشنفکر بوشهر بود ورودم را به سید بزرگوار اطلاع داده بود و از دوره توقم در بمبئی و تبعیدم از آن سامان او را مطلع کرده بود. هنوز از خستگی نیاسوده بودم که به زیارتش شتافتیم. سید مرا چون آشنای قدیمی با محبت و گرمی پذیرفت و از موفقیتی که در تأسیس مدرسه ایرانیان در بمبئی نصیبم شده بود اظهار خرسندی کرد. با اینکه عجله داشتم زودتر بوشهر را ترک کنم چنان مجذوب افکار عالیه و سجایای پسندیده آن مرد بزرگ شدم که عزیزم به اقامت مبدل شد و مدت سه ماه از آن خرمن علم و دانش خوشه‌چین و بهره‌مند بودم و روز و شب از مجالستش استفاده می‌کردم.

سید جمال‌الدین بدنی سالم و روحی توانا داشت و در آن زمان که پنجاه سال از عمرش گذشته بود قوای جسمی و روحیش به سر حد کمال بود.

سید قیافه جالب و چشمانی جذاب داشت و کمتر اتفاق می‌افتاد که کسی با او روبه‌رو بشود و در تحت تأثیر آن روح نیرومند و جاذب قرار نگیرد. و به همین جهت بود که در هر شهر و دیاری که وارد می‌شد به اندک زمانی عده زیادی به او می‌گرویدند و فلسفه او را می‌پذیرفتند؛ چنان که در اکثر کشورهای شرق معتقدین بسیار داشت که او را تا سرحد پرستش دوست می‌داشتند.

سید بسیار شیرین زبان بود ولی عربی را بهتر از فارسی تکلم می‌کرد و چون در تاریخ ملل و سرگذشت‌های امم و در فلسفه تبحر بسیار داشت و قسمت مهمی از ممالک متمدن عالم و کشورهای شرقی را سیاحت کرده بود در بیاناتش امثال و حکم و حکایات شیرین می‌آورد و مستمعین را شیفته و مجذوب می‌کرد.

سید دارای قدرت ایمان و اتکای به نفس بود و آنچه را که می‌گفت خود بدان عقیده داشت و کمترین ضعف نفسی در او دیده نمی‌شد. او در دانش و فهم و درک حقایق و فلسفه مقامی بس بلند داشت و خود او هم از این حقیقت آگاه بود. این بود که به اصولی که پایه حکمت و فلسفه خود قرار داده بود ثابت و استوار بود و در محاوره و مباحثه کمترین فتوری به او دست نمی‌داد و در کمال شجاعت و تهور از عقاید خود دفاع می‌کرد. سید دارای شهامت و شخصیت بی‌نظیری

(۱) مرتضی مطهری، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، چ 25، انتشارات صدرا، تهران، 1378، صص 13-15.

بود و هر کس و هر چیزی بیش از آنچه بود در نظرش جلوه نمی‌کرد. سید عقیده‌مند بود که تمامی بدبختی ایران و ایرانیها و مسلمانان و دور افتادگی آنها از کاروان ترقی جهان از فساد است که در دستگاه روحانیت راه یافته و از حکومت‌های استبدادی سرچشمه گرفته است. این بود که پایه مرام خود را در پاک کردن مذهب اسلام از خرافات و از میان برداشتن حکومت‌های استبدادی و برقرار کردن حکومت ملی قرار داده بود.

او با ظلم و ستمگری و حکومت شخصی دشمن بود و معتقد بود که تا کشورهای جهان مخصوصاً مسلمانان زنجیر اسارت استبداد را پاره نکنند و در تحت لوای حکومت‌های ملی جای نگیرند به نعمت ترقی و تعالی نایل نخواهند شد و از زیر بار نفوذ بیگانگان رهایی نخواهند یافت. سید با نظر تحقیر به طبقه‌ای که در آن زمان به نام بزرگان دولت نامیده می‌شدند نگاه می‌کرد و مکرر می‌گفت آنان موربانه‌هایی هستند که درخت انسانیت را فاسد می‌کنند و روح بشریت را مسموم می‌نمایند. سید آرزومند بود که روزی مسلمانان جهان متفق شوند و خود را از قیود خرافات و جهل پاک و مبری سازند و مقامی را که در خور دین اسلام است در جهان پیدا کنند.⁽¹⁾

* مهدی ملک زاده چنین می‌نویسد:

"... سید جمال الدین اولین کسی است که فلسفه جدید و افکار نوین را با شجاعت و صراحت در ایران منتشر نمود و تخم آزادی خواهی را در دل‌های مستعد کاشت. سید جمال الدین یکی از مردان جهانی است و چون ستاره درخشانی در خاور طلوع کرد و قسمتی از کشورهای عقب افتاده آسیایی را روشنی بخشید."⁽²⁾

* ناظم الاسلام کرمانی چنین می‌نویسد:

"نخستین فروزنده آسمان شرف و جلال و اولین مربی عالم تربیت و کمال، حامل لواء آزادی و حریت و هواخواه استقلال حقوق بشریت، پیشرو آزادی طلبان مملکت عجم و سر سلسله

تربیت یافتگان طوایف وامم، العالم الربانی و البحر الصمدانی السید محمد جمال الدین بن السید صفدر المعروف به افغانی، از اول اشخاص مشهور این قرن است (قرن 14 اسلامی و قرن 20 میلادی) که عالم تمدن را به انوار ساطعه علم و فضیلت منور فرمود و سلسله هواخواهان ترقی و مقام انسانیت را به پیش قدمی سرافراز و مفتخر نمود.⁽¹⁾

* مظفر نامدار، پژوهشگر معاصر چنین می‌نویسد:

".... باور اساسی سید جمال به اصلاح امور مسلمین باعث شد که او به هر وسیله‌ای برای تنبیه افکار و بیداری مسلمانان تن در دهد. بنابراین در سنت اصلاح‌طلبی او عناصر مشکوکی چون شیخ احمد روحی، میرزا آقا خان کرمانی، میرزا ملکم خان ارمنی و عده‌ای از فرماسونها و غیره که سرسپردگی و وابستگی آنها به انگلیس و بعضی از فرق ضاله چون بابیه و ازلیه بدیهی بود فراوان دیده شدند. سید جمال در انتهای دوران مبارزه خود به این نقطه ضعف اساسی پی برد. او علل رکود و شکست جنبش اصلاح‌طلبی و سقوط آن در دامان سنت‌گرایی منحط و یا نوگرایی ضد دین را این‌گونه تشریح می‌کند که 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 شوره‌زار سلطنت فاسد نمی‌نمودم. آنچه در آن مزرعه کاشتم به نمو رسید و هر چه در این زمین کویر غرس نمودم، فاسد گردید.

.... تأثیر از اندیشه و عناصر رهبری جنبش اصلاح‌طلبی اروپا یکی دیگر از علائم مشخصه تردید سید جمال در به ثمر رساندن جنبش بود. او در اغلب نوشته‌های خود به سنت فلسفه - لیبرالیسم اروپا، و تجلی اصلاح‌طلبی در چهره پادشاهان و اشراف زمیندار و تجار پای بندی نشان می‌دهد. و بنیادهای اساسی زوال جامعه اسلامی را سقوط سلسله نجبا که از دیدگاه او همان اشراف و تجار هستند، قلمداد می‌کند... چنین تجاهلی از شخصیتی چون سید جمال بعید بود. زیرا پایه ریزی مفاهیم مبارزه بر اساس اندیشه لیبرالیسم غرب نه در شأن او بود و نه در شرایط دنیای اسلام. او نه تنها در نامه‌ها بلکه در نوشته‌های خود نیز پای بندی به سنت لیبرالیسم را دقیقاً رعایت می‌کند.

عقل‌گرایی، انسان‌گرایی و علم‌گرایی که سه خصلت ذاتی لیبرالیسم بود، دقیقاً در نوشته‌های

(۱) مهدی ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، 7 ج در 3 مجلد، چ 2، انتشارات علمی، تهران، 1363، مجلد اول (کتاب اول)، صص 151 - 153.

(۲) مهدی ملک زاده، همان، مجلد اول (کتاب اول)، ص 150.

(۱) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 70.

سید مورد توجه قرار دارد. او در این تأثیرپذیری حتی بنیانگذار رنسانس اروپا را نیز متأثر از اسلام قلمداد می‌کند. مفهوم عقل‌گرایی در بنیاد اندیشه سید جمال در حقیقت عقل‌کلی و فلسفی نیست بلکه عقل جزئی نگر و خردگراست که متمایزکننده میان خیر و شر است و تفاوت این دو مقوله را در حیات اجتماعی خوب درک می‌کند. در این نظریه، حسن و قبح ذاتی افعال معنایی ندارد بلکه معیار تشخیص حسن و قبح، عملی و عقلی است.⁽¹⁾

* **فضیل ابوالنصر**، پژوهشگر مسیحی لبنانی چنین می‌نویسد:

"افغانی (1839 - 1897) اندیشمندی بود که به اسلام انقلابی دعوت می‌کرد. جای پای وی در همه کشورهای اسلامی همچون افغانستان، ایران، هند و مصر که در آنها اقامت داشت، دیده می‌شود. قلمرو فکری او کل جهان اسلام بود. اگر کوششهای جمال الدین جهت وحدت سنی و شیعه نتیجه می‌داد و موفق به تغییر شرایط عمومی مسلمین می‌شد، وی تنها اندیشمند انقلابی معاصر می‌گردید. جمال الدین مشکلات جهان اسلام را به خوبی درک کرد و خطر غرب‌گرایی و اشکال مختلف استعمار و تهاجم فرهنگی را مطرح نمود. همزمان با طرح اندیشه‌های جمال‌الدین، اندیشه‌های اسلام سیاسی نیز ظهور کرد. اندیشه‌ای که در زمان هجوم ناسیونالیسم و تفکر لائیزم، یعنی در پایان جنگ جهانی اول و اواسط دهه شصت قرن بیستم از دیده‌ها پنهان مانده بود."⁽²⁾

* **محمد واعظ زاده خراسانی**، اندیشمند و دعوت‌گر برجسته وحدت اسلامی در عصر حاضر، چنین می‌نویسد:

".....اگر کسی ادعا کند سید سر سلسله بیداران و بیدارگران مسلمان، لااقل در قرن سیزده و چهارده هجری است، سخن گزافه‌ای نگفته است.

مطالعه سرگذشت سید که هر روز در یک کشور اسلامی فریاد برمی‌آورد، از ایران، افغانستان و هم عثمانی گرفته تا هندوستان، مصر و احتمالاً برخی از کشورهای اسلامی شمال آفریقا و نیز در بلندگوهای جهانی اروپا به خصوص لندن و پاریس که سید در آنها ندای آزادی،

(۱) مظفر نامدار، مدخلی بر جنبشهای اسلامی معاصر، "تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی"، به اهتمام موسی نجفی، 5 ج، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، 1377، ج 3، صص 110 - 111.

(۲) فضیل ابوالنصر، رویارویی غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی، ص 19.

بیداری و وحدت اسلامی را سر می‌داده است، این حقیقت کاملاً روشن می‌شود.

برای اثبات این ادعا کافی است مروری بر شخصیت‌های انقلابی مسلمان قرن چهاردهم هجری بیندازیم. خواهیم دید آنان غالباً بلاواسطه یا به واسطه از سید جمال متأثر بوده‌اند؛ نفس مسیحیائی سید آنان را حیات تازه‌ای بخشیده است."⁽¹⁾

"... اهداف سید فهرست وار عبارت است از بیداری مسلمانان، اعاده مجد و عظمت امت اسلام، احیا و شناخت اسلام راستین، زدودن خرافات از دامن اسلام، دفع شبهات پیرامون اسلام، تجدید حیات اسلام برابر نیازها و تقاضاهای عصر، تطبیق اسلام با پیشرفتهای علمی و صنعتی و با تحویل و تحولات اقتصادی اروپا، استقلال همه جانبه مسلمانان، اصلاح وضع دولتها و حکومت‌های فاسد و قدرتهای حاکم بر کشورهای اسلامی، ایجاد یک نوع وحدت سیاسی در قلمرو اسلام، احیاء فلسفه اسلامی و تطبیق آن با علوم و تفکرات زمان و بالاخره در یک کلمه انقلاب فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و صنعتی در جهان اسلام بر اساس تعالیم قرآن و نیز وحدت و همبستگی و تقریب بین پیروان مذاهب اسلامی و پرورش روح اجتهاد بین پیشوایان مذاهب اسلامی."⁽²⁾

* **مخبر السلطنه**، مهدی قلی هدایت، چنین می‌نویسد:

"سید جمال الدین همان است که به قلم انتقاد سبب جنگ انگلیس در مصر شد. سید مردی بود ناراحت؛ چنانکه هر جا زیست نتوانست کرد. در افغانستان، هند، پاریس و اسلامبول، حضورش را منشأ فتنه دانستند...."⁽³⁾ ".... سید جمال‌الدین هیكلی جالب و نطقی جاذب داشته است. تلاشی بی‌اندازه می‌کرده است به مقامی برسد و مثل همه آقایان از طبع بشر غفلتی داشته و ناصواب را صواب می‌پنداشته. بالفرض در مصر انقلاب می‌شد، مصر به روز بدتری می‌افتاد. ظاهراً سید از اتحاد اسلام سخن می‌گفت. نادر با تمام قدرتی که داشت اتحاد اسلام را عنوان نموده و به جانی نرسید. اتحاد و اتفاق دو کلمه بدبختند. در هر صورت انقلاب راه این کار

(۱) سید جلال میرآقایی، مصاحبه با آیه الله استاد واعظ زاده خراسانی، "عروة الوثقی ویژه نامه کنگره بین المللی سید جمال الدین اسدآبادی، اسفند 1375"، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی با همکاری سازمان فرهنگ

و ارتباطات اسلامی، تهران، 1375، ص 17.

(۲) سید جلال میرآقایی، همان، ص 18.

(۳) مهدی قلی هدایت (مخبر السلطنه)، همان، ص 85.

نبود؛ خصوصاً باغراض نفسانی که از زیر عناوین رحمانی گوشهٔ ابرو می‌نماید و چشمک می‌زند. این اشخاص را من به ستارهٔ دنباله دار تشبیه کرده‌ام، خوش محضرند و مشئوم الاثر. غرض گل کردن آب و گرفتن ماهی است. عنوان اتحاد اسلام هم برای خدمتی بود به عبدالحمید دشمن ناصرالدین شاه^(۱).

بلندای آوازه و برجستگی این شخصیت، همان گونه که از حدیث دیگران دربارهٔ سید برمی‌آید، موجب روشن بودن زیست و سیرهٔ وی نگردیده است. بلکه می‌توان گفت سایهٔ سنگینی از ابهام، تقریباً تمامی زوایای مادی و معنوی حیات او را دربر گرفته است.^(۲) از نام، تبار، مسقط الرأس، ملیت یا صحیح‌تر تابعیت،^(۳) مرگ و مدفن گرفته تا مذهب، باور، اخلاق و بنیانهای اندیشه‌ای وی؛ تقریباً تمامی اجزاء سیره و سیرت، موضوع قیل و قال بوده است.

"فعالیتها و عقاید او [سید جمال الدین]^(۴) نکته‌های مبهم بسیار دارد که به رغم مطالعات بسیار و گوناگونی که به او اختصاص یافته است، مآلاً هیچ ک از این ابهامات برطرف نشده است."^(۵)

بسیاری از آثاری که دربارهٔ سید تألیف شده است، از نقدهای پژوهشگرانه به شیوه‌ای بسنده برخوردار نیست. بیشتر این آثار از آفت پیش‌داوریها مصون نمانده است (و هم شاید این پژوهش!). می‌توان گفت مطلق‌گرایی و سیاست‌زدگی که مانند بیماری مسری در حوزهٔ جمال‌شناسی

(۱) همان، ص 344.

(۲) بخشی از زندگانی سید در قرنی سپری شده است، که تمامی پژوهشگرانی که تا کنون به وی پرداخته‌اند، متعلق به آن قرن می‌باشند. چندگونگی اخبار زیست و سیرهٔ سید، معیاری دهشت‌آور می‌تواند بود، برای نگرش به زیست‌نامه‌های رجالی که در عرصهٔ عقیده و اندیشه تأثیر گذار بوده‌اند. بدیهی است که ساده و سره‌تر شدن تراجم رجالی که از زمان ما دورتر زیسته‌اند، به مفهوم تزاید میزان صحت آن نیست.

(۳) "... ما افغانستان را خارج از ایران نمی‌دانیم و جدایی مصنوعی آن سامان از ایران نمی‌تواند رشته‌های محکم فناپذیری که موجب وحدت یک ملت است از هم گسیخته و افغانستان را از ما جدا کند و آنها را ملت غیر ایرانی بداند..." مهدی ملک زاده، همان، مجلد اول (ج 1)، ص 150. "برای ایرانی بودن سید اصولاً تفاوتی در همدانی بودن یا کنری بودن نیست و بر فرض اینکه سید از "سعدآباد" یا "اسدآباد" معلوم همدان و یا "اسعدآباد" و "شیرگده" موهوم کنار رود کنر باشد؛ در ایرانی بودن او نمی‌توان تردید کرد و همان طور که بغدادی و نجومی و دمشقی و صنعاوی عربی هستند، کابلی، تهرانی، هراتی و همدانی نیز ایرانی محسوب می‌شوند..." سید محمد محیط طباطبایی، سید جمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، ص 278.

(۴) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۵) حامد الگار، دین و دولت در ایران: نقش علماء در دورهٔ قاجاریه، ص 269.

منتشر است، از عوامل مؤثر در تنزل سطح علمی بسیاری از این آثار بوده است. بیشتر آثاری که از سوی شیفندگان سید تألیف شده است، در صدد تنزیه و تقدیس است. غالب آثاری که از سوی مخالفین سید نگاشته شده است، عنادآلود و به دنبال تخریب است.

با توجه به تنوع ماهیت و تعدد عرصه در تکاپوهای سید و شرایط زندگی و ویژگیهای زمانهٔ او، توقع عملکردی عاری از هر گونه کاستی، خطا و لغزش از این اندیشمند مبارز و عمل‌گرا، بی‌جا و شگفت می‌نماید.

جزئی‌نگری به گونه‌ای که از جامع‌نگری باز دارد، و بررسی مگس وار زندگی او، نشستن و بلند نشدن بر سر خطاها و لغزشها - قطع نظر از میزان درستی تشخیص - بی‌توجه به مجموعهٔ عملکرد و کارنامهٔ زندگانی او نیز شیوه‌ای است، که ارزیابی درست و معتبری از حیات سید به دست نمی‌دهد.

پاره‌ای از ابهامات در زندگانی پریچ و خم سید، ناشی از پنهان‌کاریهایی است که لازمهٔ طبیعی زندگانی آرمان‌گرایی انقلابی همانند اوست. و پاره‌ای از ابهامات در اندیشه و عملکرد سید، زائیدهٔ طبیعی تحول و تطور در اندیشه، راههای اظهار و انتقال اندیشه‌های او - مقالهٔ مطبوعه، سخنرانی، مباحثهٔ علمی و مذاکرهٔ سیاسی - تنوع در راهکارهای مبارزه و یا از سر عدم درک موقعیت و مخاطب او بوده است.

"باید بگوییم که سید جمال الدین که اکنون بر همگان روشن شده صد در صد ایرانی بوده است، چهره‌ای سخت پیچیده داشته و آگاهی ژرف پیرامون او سخت دشوار است. وی مردی بوده است که پیوسته در حال حرکت به سر می‌برده و به دلایلی که خود داشته، بسیاری از ویژگیهای شخصی و حتی نام واقعی خود را در مواردی می‌پوشانیده و از همین روی، آگاهیهای ناهمگون، ناروشن و سخن‌انگیز پیرامون خویش به جای نهاده است. ملیت او، کیش او، گرایشهای سیاسی - بین‌المللی او و وابستگیهای سازمانی او از جمله مسائلی بوده است که همواره پژوهشگران تلاشگر را به خود سرگرم داشته، و از این رهگذر دیدگاههای گوناگون به سود و زیان وی ارائه شده و دهها و صدها کتاب، مقاله، و رساله، دست کم به نه زبان در سراسر جهان پدید آمده است."^(۱)

این ابهامات، مجموعهٔ اتهاماتی را که متوجه سید می‌باشد، وزن بخشیده است.

حاق این اتهامات که قدمتی به سابقهٔ بلند شدن نام او دارد، عدم صمیمیت سید و فقدان

(۱) عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 88.

پاک دینی اوست. ناروایی و ناسزاگویی نسبت به اصلاح‌طلبان و دگراندیشان در طول تاریخ و کمابیش در تمامی جوامع مرسوم بوده است. مؤلفه‌های جنبش اتحاد اسلام، بیداری و اتحاد مسلمانان، اصلاحات و استعمار ستیزی، بر میزان و تنوع ناسزاهای دینی - سیاسی، علیه رجال این جنبش نسبت به دیگر اصلاح‌طلبان و تعدد مصادر آن افزوده است. در این میان، سهم سید بیش از همه بوده است.

تا آنجا که اسم او با کزآیینی مترادف شمرده شد؛ "درباریان [ناصرالدین شاه⁽¹⁾] لابد شدند در شهرت دادن اکاذیب باطله و به دروغ، عقاید فاسدی نسبت به سید جمال‌الدین می‌دادند. گاهی او را بایی و گاهی دهری و طبیعی معرفی می‌کردند و به لفظ سید جمال‌الدین قانونی سید را می‌شناسانیدند و قانون را مرادف کفر می‌نمایانیدند و تا چهار پنج سال قبل این لفظ قانون فحش و سبب اتهام بود."⁽²⁾

میرزا علی خان امین الدوله می‌نویسد:

"نایب السلطنه [کامران میرزا؛ فرزند ناصرالدین شاه]⁽³⁾ هم در طهران فرصت مغتنم یافته، از اتهام مردم عاجز و گرفتاری بی‌دادرسی فارغ نمی‌نشست. چه برای جلب نفع، چه مشغول داشتن شاه و اهمیت موقع حکمرانی خود به بیچارگان معترض می‌شد. مأمورین حکومتی از این عنوان نان می‌بردند. هر کاسب فقیر را که عصر به خانه خود برمی‌گشت به گوشش می‌خواندند که تو را بایی یا شیخ جمالی گفته‌اند. از اضطراب هر چه از اندوخته روز در جیب داشت به مشت فراش می‌گذاشت."⁽⁴⁾

سید خود به پاره‌ای اتهامات چنین اشاره و شکایت دارد - هنگامی که در آغاز راه پرفراز و نشیب زندگانی خود بود و هنوز بسیار مانده بود که تمامی سهم خود را از نارواییها و ناسزاهای دریافت نماید :-

هو العالم بالسرائر

معلوم فلان بهتر از جان بوده باشد که طائفه انگریزه اروسم می‌خوانند و فرقه اسلامی

(۱) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۲) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 63.

(۳) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۴) میرزا علی خان امین الدوله، همان، صص 144 - 145. و رجوع شود به همان ماخذ، صص 146 - 147، 173 و 207.

مجوسم می‌دانند. سنی، رافضی و شیعه، ناصبی، بعضی از اخبار چهار یاریه، وهابیم گمان کرده‌اند و برخی از ابرار امامیه، بابیم پنداشته‌اند. آلهیان، دهری و متقیان، فاسق از تقوی بری. عالمان جاهل نادان و مؤمنان فاجر بی‌ایمان انگاشته‌اند. نه کافر به خود می‌خواند و نه مسلم از خود می‌دانند. از مسجد مطرود و از دیر مردود. حیران شده‌ام که به کدام آویزم و با کدام به مجادله برخیزم. از رد یکی اثبات دیگر لازم و از اثبات احدی اعتقاد اخبار بر آن جازم، نه راه فرار که از دست این طائفه گریزم و نه جای قرار که با آن فرقه ستیزم.

در شهر کابل در بالا حصار، دست بسته و پای شکسته، نشسته تا از پرده غیب چه برآید و از گردش فلک دون پرور، چه زاید؛ فی یوم الجمعة فی 13 شهر رجب 1285."⁽¹⁾

اتهاماتی که متوجه شخصیت و یا باور و اندیشه سید بوده است، از سویی دست مایه‌ای گردید برای تند و تیز ساختن نوشتارهای انتقادی از سید و راه او - که پاره‌ای از آنها گاه تا سطح مخالفت خوانیهای بی مایه و غرض ورزیهای سخیف، سقوط می‌نماید⁽²⁾ - و از دیگر سو، بیراهه‌ای گشود برای پاره‌ای کج فهمیها یا مصادره به مطلوبها از باور، اندیشه و عملکرد سید.⁽³⁾

(۱) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 9.

(۲) به شیوه نمونه رجوع شود به مهدی قلی هدایت، همان، صص 85، 343 - 344. و خان ملک ساسانی، احمد، سیاستگران دوره قاجار، صص 205 - 250. و ابراهیم صفایی، همان، ج 1، صص 11 - 38. و به ویژه اسماعیل رائین، همان، ج 1، صص 359 - 416.

(۳) به شیوه نمونه رجوع شود به ژانت آفاری، همان، صص 47 - 49 و

Nikki Keddie, CEMALEDDİN EFGANI - SİYASİ HAYATI (SAYYID JAMAI AD- DIN "AL - AFGHANI " A POLITICAL BIOGRAPHY). Çeviren: Alaeddin Yalcinkaya, Bedir Yayinevi, İstanbul, 1997.

عبدالهادی حائری و فریدون آدمیت؛ به برداشتهای نیکی کدی از اندیشه و باورهای سید مبنی بر تردید و خدشه در پارسایی و پاک دینی او، سخت تاخته‌اند. عبدالهادی حائری این برداشتها را، "گمراه کننده و بی بنیاد" و "نشان دهنده کمبود آشنایی او با اصول ژرف‌نگری" می‌داند (رجوع شود به عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام، پژوهشهایی تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبشها، صص 131 - 133). و می‌نویسد "روشن است که برداشتهای خانم نیکی کدی در این زمینه سخت ناآگاهانه است." (همو، تاریخ جنبشها و تکانهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 96).

فریدون آدمیت نیز چنین می‌نویسد: "... رساله خانم نیکی کدی آمریکایی به عنوان "بیوگرافی سیاسی" سید جمال الدین افغانی (چاپ 1972)، همچون اغلب نوشته‌های او سطحی و کم مایه است. اساساً مقام فکری سید را به درستی نشناخته، آلوده به اغراض یهودی‌گری است و امانت علمی هم ندارد." (فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص 33).

آورده شد که ابهامات زندگی، اندیشه و عملکرد سید به مجموعه این اتهامات وزن بخشیده است. و می‌بایست آورده شود که مجموعه این اتهامات هر چقدر هم بی‌پایه و معلوم المصدر، سنگینی و تاریکی خود را بر حوزه جمال‌شناسی، تحمیل داشته است. تعامل ابهامات و اتهامات، پژوهش در این حوزه را دشوار ساخته است.

به هر روی بررسی تمامی ابهامات و اتهامات پیرامون سید جمال الدین و مذاقه در درستی یا نادرستی ایراداتی که به او وارد گردیده است، در چار چوب ویژگی‌های این پژوهش نمی‌گنجد. البته بدیهی است که در ادامه این فصل، به تناسب، اشارات و پرداختهایی به آن خواهد شد.

2-1-2 - پرورش

دو روایت متفاوت در خاستگاه سید، ایرانی و افغانی بودن وی، پرورش وی را تا دهه دوم زندگانی او در دو مسیر متفاوت بازگو می‌نماید. "تاریخ زندگانی او در اوایل عمرش روشن نیست. دو روایت مختلف که هر دو دلایل و قرائن قوی دارد، در وطن و مولد و منشأ او هست. یکی روایت افغانی بودن و مناصب بزرگ افغانستان را طی کردن و دیگری بودن اوست از اهل اسدآباد همدان و تحصیل او در همدان، قزوین، اصفهان و مشهد. آنها که در باب تاریخ زندگانی او چیزی نوشته‌اند، در بین این دو روایت مردد بوده‌اند... اقرب احتمالات به حقیقت، چنان به نظر می‌آید که وی اصلاً ایرانی بوده...." (1). این دو مسیر در دهه دوم زیست وی به تدریج به یکدیگر می‌پیوندند و "از این به بعد در تاریخ حیات سید اختلاف کمتر است." (2)

سلسلهٔ راویان هر دو روایت نیز به خود سید می‌رسد. بنا بر یک روایت، سید در افغانستان زاده شده و از زاد و رود سید علی ترمذی، محدث مشهور بوده است. "بنا⁽³⁾ به آنچه که خود گفته است، سید محمد جمال‌الدین در روستای اسعدآباد در نزدیکی کنر (Kanar) یکی از توابع کابل در 1254 هـ. 9 - 1838 م. متولد شد. پدرش سید صفدر بود که خود را از اعقاب حدیث‌شناس بزرگ سید علی ترمذی و در نهایت از اعقاب حسین بن علی (ع) نوهٔ پیامبر می‌دانست. آنگاه که او هنوز کودک بود، پدرش به کابل - پایتخت افغانستان - مهاجرت کرد." (4)

(1) سید حسن تقی زاده، همان، ص 181.

(2) یحیی آربین پور، همان، ج 1، ص 368.

(3) رجوع شود به امیر شکیب ارسلان، همان، ص 266 - 267.

(4) ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ص 24.

در نوشته‌ای که از سید به جای مانده است، او خود را چنین معرفی می‌نماید: "من سکنهٔ کابل من اهالی الافغان - السید جمال الدین من سادات کنر." (1)

سید این روایت، حنفی مذهب است. شیخ محمد عبده یار و همراه سید دربارهٔ مذهب او گوید: "وی حنفی پاک عقیدتی بود، به مشرب و مذاق بزرگان تصوف و به درویشی تمایل داشت." (2)

بنا بر دیگر روایت، او زادهٔ ایران و شیعی مذهب بوده است. دلایل قانع‌کننده مبنی بر ایرانی بودن سید جمال الدین، ملیت و تابعیت - که سهم قابل ملاحظه‌ای از پژوهشهای جمال‌شناسی را به ویژه در ایران به خود تخصیص داده است - متقن، متواتر و متعدّد است و روایت نخست را علیرغم آنکه برآمده از شواهدی است که بی‌اصل و پایه نیز نیستند، منسوخ داشته است.

سید خود نیز بدین روایت، تصریحات و اشارات نموده است؛ محمد خان اعتماد السلطنه می‌نویسد: ".... اگرچه افغانی امضاء می‌کرد اما حالا می‌گوید از اهل سعد آباد⁽³⁾ همدان است..." (4)

مهدی بامداد نیز با دو واسطه از خود سید، افغان نبودن او را نقل کرده است.⁽⁵⁾

می‌توان گفت مشهورترین دلایل انتخاب هویت افغانی و حنفی از سوی سید که درست‌ترین نیز می‌آید، برخورداری از آزادی و زمینهٔ مناسب برای تکاپوهای اتحاد اسلامی بوده است. "استدلال شده است که وی به رغم آنکه فی الواقع ایرانی بود داعیهٔ افغانیت داشت، و این تا حدی بدین لحاظ بود که بتواند... به سهولت بیشتر به عنوان یک سنی راست دین (Orthodox) سفر کند، و تا حدی هم از آن روی که بتواند خود را از "حمایت" مورد تردیدی که شاه ایران به اتباع خویش اعطاء می‌کرد، به دور ماند." (6)

(1) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 19 (سند شماره 29)، تصویر 23 (لوحه 8).

(2) امیر شکیب ارسلان، همان، ص 249.

(3) یعنی اسدآباد.

(4) محمد حسن خان اعتماد السلطنه، روزنامهٔ خاطرات اعتماد السلطنه...، ص 470.

(5) رجوع شود به مهدی بامداد، همان، ج 1، صص 257 - 258.

(6) ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، صص 23 - 24. یحیی دولت‌آبادی می‌نویسد: "بعضی گویند شاید منظور او در این انتساب تحصیل نمودن شغل دولتی در افغانستان بوده است و یا وجیه بودن در انظار علمای تسنن که به اهل تشیع واقعی نمی‌گذارند و یا به واسطهٔ محفوظ ماندن از تجاوزات مأمورین ایرانی در مصر و ممالک عثمانی که بیشتر محل اقامت وی بوده." یحیی دولت‌آبادی، همان، ج، ص 91.

حامد الگار می‌نویسد: "شاید از این رو خود رابه افغانی شهرت داده است که بیشتر با کشورهای سنی سر و کار داشته و اگر می‌فهمیدند که شیعی الاصل است مانع کار او می‌شدند."⁽¹⁾

سید جمال الدین مانند دیگر رجال اتحاد اسلام در این دوره، از درافتادن به مسیر بی‌سرانجام جدالها و اختلافات مذهبی پرهیز داشت: "هر کس از دین سید سؤال می‌نموده می‌گفت: مسلمانم. روزی در مجلس یکی از علمای تسنن صاحب مجلس از سید پرسیده بود که در چه عقیده می‌باشی؟ فرموده بود: مسلمانم. صاحب مجلس دوباره پرسیده بود از کدام طریقت؟ سید فرموده بود کسی را بزرگتر از خود نمی‌دانم که طریقت او را قبول کنم."⁽²⁾ این پرهیز برای آن دوره و بسیاری از دیگر ادوار، مهمترین درمان برای ناهمسازگریها در جهان اسلام است. شاید جالب‌ترین گواه برای درست انگاشتن شیوه سید، اظهار نظر عبدالعزیز محمد الشناوی، پژوهشگر و استاد تاریخ در دانشگاه الازهر در دوران ما، که دیدگاهی ستایش‌آمیز نیز به سید و راه او دارد، نسبت به روایت ایرانی و شیعی بودن سید است: "پاره‌ای پژوهشگران اظهار داشته‌اند که او در ایران زاده شده است. و او این حقیقت را عمدتاً پنهان داشته است؛ از آن رو که انتسابش به افغانستان سنی به جای ایران شیعی، از عوامل موفقیت وی در انجام رسالتش در سرزمینهایی بود که در آن تکاپو داشت. زیرا که این کشورها به جز ایران همه بر مذهب اهل سنت بودند.... این نظریه قطعی نیست و شاید دشمنان سید آن را برای او درآورده و رواج داده‌اند."⁽³⁾

جالب آنکه بخش مهم‌تر روایت افغانی بودن سید، یعنی سنی بودن او نیز برخی از روحانیان نجف را به اشکال‌گیری از امام خمینی به دلیل تقدیر از سید (که پیش از این آورده شد) واداشت.⁽⁴⁾ به هر روی منشأ قول افغانی و سنی خواندن سید برخلاف بسیاری از دیگر اقوال

پیرامون شخصیت او، خود وی بوده است. و تأکید آن در وهله نخست از سوی پاره‌ای دوستان و دوستداران غیرایرانی و غیرشیعی سید صورت گرفته است. برای ایشان چنانچه هم مذهب سید مهم می‌بود، ایرانی یا افغانی بودن وی تفاوت نداشت. لیکن بعدها، تأکید و تکرار این قول در بسیاری موارد، از سر مآل اندیشی سیاسی و یا آلوده به اغراض غیرعلمی بوده است.

اختلاف بر سر تابعیت سید جمال الدین، محدود به رساله و خطابه و کتاب نماند. جنبه عملیاتی به خود گرفت و در سال 1363 هـ.ق / 24 - 1323 هـ.ش - حدود پنجاه سال پس از مرگ او - ماجرای نبش مزار سید و انتقال جنازه او از اسلامبول به کابل میان چهار کشور ایران، افغانستان، ترکیه و عراق که نظامهایشان هیچ نسبتی با جنبش اتحاد اسلام که سید زندگی خود را بر سر آن گذاشت، نداشت، تنش آفرین شد.⁽¹⁾

مردی متواری که روزگاری از این سرزمین به آن سرزمین رانده می‌شد و خود را "الغریب فی البلدان و الطرید عن الاوطان" می‌نامید،⁽²⁾ بر سر تصاحب استخوانهای این دولت با آن دولت چانه می‌زد و این سرزمین با آن سرزمین رقابت می‌نمود. این از آموزه‌های طنز تاریخ است. و مردی که زندگانش را وقف همسازگری مسلمانان نموده بود و در این راه، وحدت میان ایران و افغانستان را نزدیک‌ترین ایستگاه می‌شمرد،⁽³⁾ مرده‌اش را موجبی برای ناهمسازگری میان این دو کشور می‌نمودند. این از آموزه‌های تلخ تاریخ است.

حکایت طنز تلخ آلود اختلاف بر سر تابعیت سید، نه چندان جاندار، همچنان باقی است. به نظر می‌آید نظر سنجیده محمد واعظزاده خراسانی در این باره، سیدپسندترین است:

"این امر مسلم است که در ایران در محافل علما و نیز در بین رجال درباری و روشنفکران آن روز مسلم بوده که سید جمال‌الدین ایرانی و اهل اسدآباد همدان است. در این مطلب جای هیچ تردید وجود نداشته است. در عین حال باید به دیگران هم فرصت بدهیم که حرف خود را

(۱) رجوع شود به صفات الله جمالی اسدآبادی، همان، صص 125 - 129 و صص 154 - 157. و سید محمد محیط طباطبایی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، صص 25 - 26.

(۲) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 10، تصویر 10.

(۳) سید درباره لزوم وحدت جامع میان ایران و افغانستان، مقاله‌ای مستقل تحت عنوان "دعوة الفرس الى الاتحاد مع الافغان" در نشریه "العروة الوثقی" منتشر نمود. رجوع شود به السید جمال الدین الحسینی (الافغانی) و محمد عبده، العروة الوثقی، اعداد و تقدیم سید هادی خسروشاهی. "الانار الکاملة - ۱"، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیة و مرکز البحوث الاسلامیة، تهران - قم، 1421 هـ.ق. صص 173 - 177.

(۱) حامد الگار، دین و دولت در ایران نقش علما در دوره قاجار، ص 270.

(۲) صفات الله جمالی اسدآبادی، اسناد و مدارک درباره سید جمال الدین اسدآبادی، "سه رساله درباره زندگی و مبارزات سید جمال الدین اسدآبادی"، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، کلبه شروق و نشر سماط، تهران، 1379. صص 135.

(۳) عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1191.

(۴) رجوع شود به علی اکبر ذاکری، شرح حال و سال شمار زندگانی سید جمال الدین، "سید جمال، جمال حوزه‌ها"، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، 1375، ص 277.

بگویند؛ اما به نظر من سید خود را فرزند پیامبر و اسلام می‌دانسته و بزرگتر از آن است که او را در چهار دیواری ایران یا افغانستان محدود و محبوس کنیم. خود او چنین خواسته و ما هم به خواسته او احترام می‌گذاریم."^(۱)

محمد اقبال لاهوری در یکی از آثار منظومش **جاوید نامه**، طی سفر روحانی خود، از زبان سید در فلک عطارد، دیدگاهی را بیان می‌دارد که شاید بیش از هر سندی در تبیین ملیت حقیقی و اختیاری او مفید می‌تواند بود:

<p>"لرد مغرب آن سرایا مکروفن او به فکر مرکز و تو در نفاق تو اگر داری تمیز خوب و زشت چیست دین برخاستن از روی خاک می‌نگنجد آنکه گفت الله هو پر که از خاک و برخیزد ز خاک گرچه آدم بردمید از آب و گل حیف اگر در آب و گل غلطد مدام گفت تن در شو به خاک رهگذر جان نگنجد در جهات ای هوشمند</p>	<p>اهل دین را داد تعلیم وطن بگذر از شام و فلسطین و عراق دل نه بندی با کلوخ و سنگ و خشت تا ز خود آگاه گردد جان پاک در حدود این نظام چهار سو حیف اگر در خاک میرد جان پاک رنگ و غم چون گل کشید از آب و گل حیف اگر برتر نپرد زین مقام گفت جان پهنای عالم را نگر مرد حر بیگانه از هر قید و بند</p>
---	---

حر ز خاک تیره آید در خروش

زانکه از بازان نیاید کار موش

<p>آن کف خاکی که نامیدی وطن با وطن اهل وطن را نسبتی است اندرین نسبت اگر داری نظر گرچه از مشرق برآید آفتاب</p>	<p>این که گویی مصر و ایران و یمن زانکه از خاکش طلوع ملتی است نکته‌ئی بینی ز مو باریک‌تر با تجلیهای شوخ و بی‌حجاب</p>
---	--

(۱) سید جلال میرآقایی، همان، ص 22.

در تب و تاب است از سوز درون تا ز قید شرق و غرب آید برون
بردمد از مشرق خود جلوه مست تا همه آفاق را آرد به دست

فطرتش از مشرق و مغرب بری است

گر چه او از روی نسبت خاوری است."^(۱)

به هر روی، بنا بر روایتی که امروزه از سوی غالب پژوهشگران ایرانی و غیر ایرانی پذیرفته شده است،^(۲) سید جمال الدین حسینی فرزند سید صفدر در شعبان 1254 هـ ق / 1839 م، در کوی "سیدان" ده اسداباد همدان، قصبه‌ای که اجدادش از سال 673 هـ ق در آن توطن کرده بودند،^(۳) از مادرش سکینه بیگم، زاده شد. سنگ نبشته‌های قبور نیاکانش در قبرستان امامزاده احمد اسداباد، اسامی پدرانش را تا نیمه دوم قرن نهم (862 هـ ق) معلوم می‌نماید.^(۴) یکی از این قبور از آن شیخ الاسلامی است که گویا منصب قضاوت هم داشته و به شهادت رسیده است، و از این رو خاندان وی در اسد آباد، طایفه شیخ الاسلامی خوانده می‌شدند.^(۵) سید در زادگاهش نزد پدر که کشاورزی اهل دانش بود و به گفته میرزا لطف الله اسدابادی با بسیاری از علمای مصر و از آن جمله شیخ مرتضی انصاری (متوفی 1281 هـ ق) عالم والا و بلند آوازه شیعه آشنا بود و ارتباط داشت،^(۶) آموزشهای مقدماتی متداول را آموخت.^(۷)

ده ساله بود که همراه پدر به قزوین می‌رود (1264 هـ ق) و پس از دو سال اقامت و آموزش منسجم در آن شهر، به دنبال شیوع وبا در قزوین، همراه پدر عازم پایتخت می‌شود (1266

(۱) محمد اقبال لاهوری، کلیات اشعار مولانا اقبال لاهوری، به اهتمام احمد سروش، کتابخانه سنائی تهران، 1343، صص 304 - 305.

(۲) "اگرچه سید جمال الدین ظاهراً در اوایل عمر، چندی "افغانستان" بوده، لکن پس از جمع روایات و دقت کافی تصور می‌رود که نسبت ایرانی بودنش (بدون دخالت تعصب مصاحب) صحیح‌تر باشد...". سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 215. در ایرانی و یا افغانی بودن سید جمال الدین بحثهای طولانی شده است عده‌ای او را افغانی می‌دانند، اشخاص بصیر و مطلع در ایرانی بودن او تردید ندارند". محمود محمود، همان، ج 5، ص 3.

(۳) رجوع شود به میرزا لطف الله اسدابادی، شرح حال و آثار سید جمال الدین اسدابادی، ج 3، انتشارات دارالفکر، قم، 1349، ص 21.

(۴) رجوع شود به همان جا.

(۵) رجوع شود به همان جا.

(۶) رجوع شود به همان ماخذ، ص 22.

(۷) رجوع شود به همان ماخذ، ص 25.

هق). در طهران، دو روز پس از ورود، در برخورد جالبی که با آقای سید صادق سنگلجی (طباطبایی) مجتهد معروف پایتخت می‌نماید، به خواست و دست او، به لباس اهل علم درمی‌آید: "در روز بعد، از چند نفر پرسیدم که امروز عالم و مجتهد معروف طهران کیست. آقای آقا سید صادق را معرفی کردند. فردای همان روز پنهان از پدرم به مدرسه ایشان رفته دیدم طلاب دور آقا را گرفته و آقا مشغول تدریس است. سلام کرده از نبودن جا درب حجره نشستم، یکی از کتب مهمه عربی را ... در دست دارد و مسئله غامضی از آن را شرح و معنا می‌کنند؛ لیکن به طور مختصر و مبهم. پس از اتمام درس گفتم جناب آقا این مسئله را مجدداً تکرار فرمایند که استفاده حاصل شود؛ چه از این بیانات مختصر فایده کامل حاصل نشد. آقا نظر تند و غضب‌آلودی از روی تحقیر به جانب من کرده فرمودند تو را به این فضولها چه؟ گفتم تقاضای فهمیدن مسائل علمی ربطی به فضولی ندارد. دانستن علم به بزرگی و کوچکی نیست و همان مسئله را بلا تأمل به قدر دو ورق خوانده و ترجمه کردم. آقا این‌طور که دیدند فوراً برخاسته به جانب من آمدند و من هم برخاسته مستعد شدم و تصور کردم قصد زدن مرا دارد. چون به من رسید صورت مرا بوسیده دستم را گرفته پهلوی خود نشانید. بسیار اظهار ملاحظت کرده از حال و موطنم جويا شدند. معرفی خود را کردم به فوریت. فرستادند پدرم را آوردند و یک دست لباسی به اندازه من خواستند. پس از ملاقات و به‌جا آوردن رسوم ظاهری، تفصیل را از اول تا آخر به جهت پدرم نقل و لباس که خواسته بودند مرا به پوشیدن آن امر کردند و به دست خود عمامه بسته به سرم نهادند و من تا آن روز عمامه نگذاشته، باکلاه بودم."⁽¹⁾

دوران اقامت سید در پایتخت کوتاه بود. وی برای ادامه تحصیل، همراه با پدر عازم عتبات گردید و وارد حوزه علمیه نجف شد. پدر او را به شیخ مرتضی انصاری، خاتم الفقها سپرد و بازگشت.⁽²⁾ آشنایی سید با شیخ انصاری در زمانی است که "ریاست مطلق دینی به شیخ منتقل شد و به دلیل مقام والای علمی و زهد و ورع کم نظیر، از لحاظ علمی و عملی به مرجعیت بسیار بالائی دست یافت"⁽³⁾ (1266 هـ.ق). سید برخوردار از حمایت مرجع بزرگ شیعه،⁽⁴⁾ حدود چهار سال در آن پایگاه کهن علمی، دانش‌اندوزی کرد. وی در نجف علاوه بر آموزش فقه و اصول در

(1) میرزا لطف الله اسدآبادی، همان، صص 29 - 30.

(2) رجوع شود به میرزا لطف الله اسدآبادی، همان، صص 31 - 32.

(3) ابوالقاسم گرچی، همان، ص 266.

(4) رجوع شود به میرزا لطف الله اسدآبادی، همان، ص 32.

محضر شیخ انصاری، که از دروس رسمی و معمول حوزه‌های علمیه است، نزد "حکیم متأله فیلسوف عالیقدر و عارف بزرگ آخوند ملا حسینعلی همدانی درجزینی (متوفی 1311 هـ.ق)"⁽¹⁾ فلسفه و عرفان اسلامی را آموخت.⁽²⁾

وی در این سالیان با "جودت ذهن و تندی هوش و استعداد فوق‌العاده"⁽³⁾ که شیخ محمد عبده (متوفی 1323 هـ.ق) اندیشمند والامقام و مفتی مصر آن را چنین توصیف می‌نماید: "اجمالاً اگر بگویم آنچه وی ذکاوت و هوش داشت آخرین اندازه و مقداری بود که برای غیرانبیا مقرر است، راه اغراق و مبالغه را نپیموده‌ام،"⁽⁴⁾ مدارج علمی را طی نمود.

بی‌تردید سید در دوران اقامت در نجف در میان طلاب علوم دینی که برخی از ایشان رهبران بزرگ مذهبی آینده گردیدند، آشنایان، دوستان، و هم‌اندیشانی یافت. از هم‌درسان وی در این دوره میرزا حسین خلیلی طهرانی (متوفی 1326 هـ.ق)، سید احمد طهرانی کربلائی (متوفی 1332 هـ.ق) و سید محمد سعید حبوبی (متوفی 1333 هـ.ق) بودند.⁽⁵⁾ میرزا حسین خلیلی طهرانی از مراجع بزرگ پشتیبان مشروطه در نجف شد. سید احمد طهرانی در عرفان و حکمت جایگاهی والا یافت. سید محمد سعید حبوبی از فقهای مجاهد و روشن‌بین گردید،⁽⁶⁾ علیه حمله ایتالیا به طرابلس غرب (لیبی) در سال 1329 هـ.ق/ 1911 م. همراه با تعدادی از دیگر علما فتوای جهاد صادر کرد⁽⁷⁾ و در جنگ جهانی اول، به پشتیبانی از امپراطوری عثمانی

(1) مرتضی مطهری، همان، ص 34.

(2) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، صص 100 - 101. (نامه‌های شیخ محمد حسن قمی نادری از علمای قم به حاج امین الضرب).

(3) سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 181.

(4) امیر شکیب ارسلان، همان، صص 249 - 250.

(5) درباره هم‌درسی با سید احمد طهرانی رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 100 (متن نامه اول شیخ محمد حسن قمی نادری به حاج امین الضرب). درباره هم‌درسی با سید محمد سعید حبوبی رجوع شود به صدر وائقی، سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، ج 2، انتشارات پیام، تهران، 1335، ص 31. راجع به هم‌درسی با میرزا حسین خلیلی طهرانی رجوع شود به سید حسن امین، دائرة المعارف الاسلامیه الشیعه، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ج 2 جزء 6، ص 169، به نقل از علی اکبر ذاکری، همان، ص 293.

(6) رجوع شود به محمد حسن کاووسی عراقی و نصرالله صالحی، جهادیه؛ فتاوی جهادیه علما و مراجع عظام در جنگ جهانی اول، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1375، ص 139.

(7) رجوع شود به جریده نجف، شماره 24، سال دوم، چهارم ذی القعدة سال 1329 قمری، به نقل از موسی نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، 1379، صص 731 - 732. و محمد حسن کاووسی عراقی و نصرالله صالحی، همان، صص 47 - 48.

در جهاد علیه تجاوزگران انگلیسی نقشی برجسته ایفا نمود.⁽¹⁾

مرتضی مطهری اندیشمند و پژوهشگر معاصر، درباره تأثیر این معاشرین بر سید چنین می‌نویسد: "کسانی که شرح حال سید را نوشته‌اند به علت آنکه با مکتب اخلاقی و تربیتی و سلوکی و فلسفی مرحوم آخوند همدانی آشنائی نداشته‌اند و همچنین شخصیت مرحوم آقا سید احمد تهرانی کربلانی و مرحوم سید سعید حبوبی را نمی‌شناخته‌اند به گزارش ساده‌ای قناعت کرده، درنگ نکرده و از آن به سرعت گذشته‌اند؛ توجه نداشته‌اند که شاگردی سید در محضر آخوند همدانی و معاشرتش با آن دو بزرگ دیگر چه آثار عمیقی در روحیه سید تا آخر عمر داشته است. این بنده از وقتی که به این نکته در زندگی سید پی بردم، شخصیت سید در نظرم بعد دیگر و اهمیت دیگری پیدا کرد."⁽²⁾

ظاهراً سید طلبه‌ای سر به راه و بی سر و صدا نبوده و شور و شعورش برای وی مشکل ایجاد می‌نمود: "در اندک زمانی وفور استعداد و فراست و کیاست سید بر علمای نجف و کربلا و سامره معلوم شده، رفته رفته در هر مدرسه و محفلی از او گفتگویی برپا می‌شود؛ جمعی مؤالف و بعضی مخالف. از جهال علما با او ضدیت کرده ایرادات و بحث وارد می‌آوردند و در حضور مرحوم شیخ، معارضه و مباحثه تصدیق و ختم می‌شود... بالاخره جمعی از علمای سوء بر آن عالم ربانی حسد می‌برند و در صدد اعدام و اطفاء آن نور ربانی برمی‌آیند. مرحوم شیخ از عقیده خبیثه آنها باخبر شده توصیه او را به پیروان خود نوشته با پیری روشن ضمیر که سیدی جلیل بوده، به جانب بمبئی و هندوستانش روانه می‌فرمایند"⁽³⁾ (1270 هـ.ق).

سید در آن هنگام شانزده - هفده ساله بود. چنین جنجالی شگفت از سوی نوجوانی در این سن، جز با نبوغی فوق‌العاده، در کانونهای علمی عتبات، ناممکن می‌نماید. دانسته نیست که چرا شیخ انصاری سید نوجوان را به جای آنکه نزد خانواده‌اش در اسد آباد همدان بازگرداند، روانه هندوستان نمود. احتمالاتی در این خصوص داده شده است⁽⁴⁾ که درستی آن معلوم نیست.

(۱) رجوع شود به حسن الاسدی، ثورة النجف علی الانگلیز، وزارة الاعلام فی الجمهوریة العراق، بغداد، 1975 م. صص 90 - 91، به نقل از موسی نجفی، همان، صص 95 - 97. و محمد حسن کاووسی عراقی و نصرالدوله صالحی، همان، ص 139.

(۲) مرتضی مطهری، همان، ص 34.

(۳) میرزا لطف الله اسدآبادی، همان، ص 32.

(۴) رجوع شود به صدر واقتی، همان، صص 30 - 31.

با خروج اضطراری سید از نجف، جهان گردیهای وی که بی‌تردید، تأثیری ژرف بر شکل‌گیری جهان بینی وی داشت، آغاز می‌گردد؛ "... اسدآبادی عقاید خود را از خلال تجربیات زنده خود بیرون می‌کشد."⁽¹⁾ اقامتهای کوتاه و بلند مدت وی در کشورهای سه قاره اصلی، فراست خداداد وی را قوام داده، اندیشه و نگرش وی را عمق می‌بخشد.

در فاصله سالهای 1270 هـ.ق تا 1285 هـ.ق، سفرهای سید در حوزه جغرافیایی هندوستان، ایران، بین‌النهرین، شبه جزیره عربستان و افغانستان بوده است. سید "در هند فرصتی پیدا کرد تا با علوم و آداب اروپائیان آشنا شود؛"⁽²⁾ و همچنین با سلطه‌جوییها، زیاده‌خواهیها و استعمار غرب. "قدر مسلم این است که اگر سید از زمان نوجوانی اندیشه‌های انقلابی یا اصلاحی درباره رابطه دین و اجتماع در سر داشته این اندیشه‌ها بر اثر اقامت در هند قوت گرفته است."⁽³⁾ وی در سال 1273 هـ.ق حدوداً نوزده ساله بود که حج گزارد و "در خود حجاز نیز مدتی ساکن شده و با علماء و بزرگان دین در خصوص اعتلاء و عظمت و اتحاد و شوکت اسلام بحث کرده."⁽⁴⁾ ابراهیم صفایی می‌نویسد "در 19 یا 20 سالگی سفری به هند و حجاز رفته و فکر تشکیل جمعیت "ام القری" را به منظور اتحاد اسلام در این سفر عنوان نموده..."⁽⁵⁾ - ظاهراً ابراهیم صفایی، ادعای ناظم الاسلام کرمانی را در این باره تعیین زمانی نموده است.⁽⁶⁾ گزارش

(۱) علی السمان، رویارویی مسلکها و جنبشهای سیاسی در خاورمیانه عربی تا سال 1976، ترجمه حمید نوحی، انتشارات قلم، تهران، 1357، ص 22.

(۲) حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم، چ 5، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1376، ص 80. (از این پس این اثر به صورت سیری در اندیشه سیاسی عرب، یاد می‌شود).

(۳) همان جا.

(۴) صدر واقتی، همان، ص 33.

(۵) ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 12.

(۶) "زمانی هم در مکه معظمه تشکیل انجمنی داد موسوم به ام القری و خیالش این بود نماینده‌های مسلمانان روی زمین را در این انجمن گرد آورد و برای مسلمانان روی زمین یک سلطان که یا در اسلامبول یا در کوفه سکنی گیرد و یک اعلم که در مکه نشیند و تکالیف مسلمین از این مجلس برخیزد و پس از امضاء سلطان و اعلم منتشر گردد و سایر پادشاهان مسلمان به اسم امیرالامرائی موسوم و تحت امر سلطان محکوم باشند. سلطان عبدالحمیدخان این انجمن را برانداخت به توهم این که شاید انتخاب سلطان بر حسب قرعه قرار گیرد و به غیر او قرعه افتد. مدت دوام انجمن یک سال بود و نظام نامه آن طبع و به تمام بلدان فرستاده شد. اجزاء این انجمن معدوم و یا در زوایای خفا جان دادند." ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 83.

طرح و یا تشکیل جمعیت "ام القری" از سوی سید در سفر حج بنیانی ندارد و ظاهراً خلطی است میان تأکیدات سید بر نقشی که گردهم‌آیی بزرگ سالیانه مسلمانان در مکه می‌تواند در جنبش اتحاد اسلام ایفا نماید،⁽¹⁾ و طرح پیشنهادی او در نشریه عروة الوثقی برای انعقاد مؤتمر، گردهم‌آیی یا کنگره اسلامی در مکه برای دستیابی به وحدت و راه حل معضلات جهان اسلام⁽²⁾ با طرح داستان گونه کتاب ام القری اثر اندیشمند بنام سوری سید عبدالرحمن کواکبی⁽³⁾ (متوفای 1320 هـ.ق) آورده شده است که کواکبی موضوع کتاب ام القری را از طرح سید در عروة الوثقی الهام گرفته است.⁽⁴⁾ کسروی به چنین خلطی که ظاهراً مختص به ناظم الاسلام و صفایی نیست، سخت می‌تازد: "در یکی از کتابها که برای دبیرستانها نوشته شده جمله‌ای دیده می‌شود که مایه شگفت است. زیرا در گفتگو از جنبش مشروطه از سید جمال الدین اسدآبادی نام برده و او را از پیشگامان آزادی خواهی شمرده چنین می‌نویسد: مرحوم سید جمال الدین اسدآبادی حزبی به نام "ام القری" در مکه بنیاد نهاد. این داستان پاک دروغ است و سرچشمه آن این است که عبدالرحمن کواکبی که یکی از دانشمندان سوریه بوده کتابی به نام "ام القری" به عربی نوشته و به چاپ رسانیده و زمینه کتاب این است که نویسندگان در کشورهای اسلامی کرده و در همه جا علمای بنام را دیده و با آنان درباره گرفتاریهای مسلمانان گفتگو کرده و از همگی نوید گرفته که در ماه فلان، سال فلان، در مکه باشند و گرد هم آیند و درباره آن گرفتاریها به سگالش پردازند و راه چاره پیدا کنند و آن علما همگی پذیرفته‌اند و آمده‌اند و

(۱) "اندیشه اتحاد اسلامی که افغانی به آن دعوت می‌نمود بر دو پشتوانه اساسی بنا نهاده شده بود. پشتوانه اول: حج مسجد الحرام در مکه مکرمه، قرارگاه کعبه شریف و دیگر بقاع مقدس اسلامی در حجاز. حج گذشته از آنکه رکنی از ارکان اسلام است، پرورش دینی است که باور دینی را در جان مسلمانان جان‌دار می‌سازد. پشتوانه دوم: خلافت و ضرورت تمسک به آن به عنوان نظامی دینی - سیاسی که در آن دوران در آل عثمان قرار داشت. پیچیدن بر گرد خلافت نمای عملی وحدتی بود که فراخوان افغانی بر آن بنا گردیده بود. این دعوت در ربع آخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم جهان اسلام را به جنبشی شدید درآورد." عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1195.

(۲) رجوع شود به صدر واثقی، همان، صص 111 - 113.

(۳) رجوع شود به سید عبدالرحمن کواکبی، طبایع الاستبداد یا سرشتهای خودکامگی، ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، نقد و تصحیح محمد جواد صاحبی، ج 3، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، قم، 1378، صص 19 - 32 (پیش‌گفتار). و حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، صص 174 - 179.

(۴) رجوع شود به صدر واثقی، همان، صص 111 - 112.

گفتگوهای بسیار کرده‌اند. این چیزی است که کواکبی در آن کتاب به درازی و گشادی می‌نویسد و راستی چنین داستانی رخ نداده و شما تاریخ نویس ایرانی را ببینید که افسانه را راست پنداشته⁽¹⁾ و سید جمال الدین را به جای کواکبی گرفته و نام کتاب را به روی حزب (حزب پنداری) گذارده. این نمونه‌ای از اندازه هوش و جربره تاریخ‌نویس است.⁽²⁾

بیشترین حضور سیاسی - اجتماعی سید در این سالها، در افغانستان است. سید در راه افغانستان دیدار کوتاهی با خانواده خود در اسدآباد داشت؛ آخرین دیدار . در برابر اصرار ایشان برای اقامت در زادگاهش می‌گوید: "من مانند شاهباز بلندپروازی هستم که فضای عالم، با این وسعت برای طیران خود تنگ می‌بینم. شما چگونه می‌خواهید در این قفس به این کوچکی مرا پای بند و محبوس نمائید؟"⁽³⁾

سید در سال 1278 هـ.ق وارد افغانستان شد و در سال 1285 هـ.ق آن را برای همیشه ترک نمود. در این سالیان یک سره در افغانستان نبوده و در خلال آن مسافرتی احتمالاً پنهانی⁽⁴⁾ به ایران داشته است (1282 - 1283 هـ.ق). سید که خود را در افغانستان اسلامبولی معرفی می‌کرد⁽⁵⁾ - و استنبولی توقیع می‌نمود⁽⁶⁾ - در خدمت دوست محمد خان امیر افغانستان (1234 - 1280 هـ.ق) درآمد و مشاور و دوست نزدیک او گردید.⁽⁷⁾ جای گرفتن سید در دربار افغانستان مؤید روایت افغانی بودن وی شمرده شده است.⁽⁸⁾

پس از درگذشت بنیان‌گذار سلسلهٔ بارکزیایی (دوست محمد خان) سید خواسته یا ناخواسته در نزاع میان جانشینش، شیرعلی خان [دور اول سلطنت 1280 - 1283. دور دوم 1284 -

(۱) راست پنداشتن این افسانه مختص به تاریخ نویس ایرانی نیست و از میان اروپائیان نیز بوده‌اند افرادی که چنین پنداشته‌اند. رجوع شود به حمید عنایت، همان، صص 174 - 175.

(۲) سید احمد کسروی تبریزی، در پیرامون تاریخ، انتشارات فردوسی، تهران، 1377، ص 130.

(۳) صفات الله جمالی اسدآبادی، همان، صص 112 - 113.

(۴) رجوع شود به صدر واثقی، همان، ص 40 (زیرنویس).

(۵) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، ص 18.

(۶) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، صص 7، 9، 10. علت انتخاب چنین نسبتی، شاید از این روست که سید پیش از عزیمت به افغانستان سفری به خاک امروزین ترکیه داشته است. رجوع شود به حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص 80.

(۷) رجوع شود به حمید عنایت، همان جا.

(۸) رجوع شود به ادوارد براون، همان، ص 23.

1296 هـق] و دیگر مدعیان سلطنت درگیر شد. در این بین چندی سمت وزارت محمد اعظم خان - برادر شیر علی خان، یکی دیگر از فرزندان دوست محمد خان - (1283 - 1284 هـق) را داشت.⁽¹⁾ نهایت، سید با استقرار مجدد سلطنت شیر علی که با پشتیبانیهای بی دریغ انگلستان سرانجام گرفت⁽²⁾ و طبیعتاً نسبت به او خوش بین نبوده است، با کسب اجازه از وی به عنوان گزاردن حج، افغانستان و پیشینه دیوانی را برای همیشه ترک می نماید.

سید در آخرین روزهای اقامت در افغانستان در یادداشت‌هایش چنین می نویسد: "هو المنجی من جمیع المهن. آه از دل پر خون، آه از بخت واژگون، آه از دست مردم دون. نه علاج دل توانم، نه علاج بخت وارون. نه علاج خویش تانم، نه علاج مردم دون، چکنم و راز دل با که بگویم و راه نجات خود از که بجویم، مرگ کو تا زین بلا برهاندم... در شهر کابل در بالاحصار در شهر رجب 1285 نوشته شد. الغریب فی البلدان و الطرید عن الاوطان، جمال الدین الحسینی الاستنبولی..."⁽³⁾ سید در دوران تصدی پاره‌ای امور در افغانستان، نشریه‌ای را به نام "کابل" منتشر می کند.⁽⁴⁾ مایه کتاب "تتمة البیان فی تاریخ الافغان" که سید سالها بعد در مصر تألیف نمود،⁽⁵⁾ از یادگارهای اقامت وی در افغانستان است. این کتاب برای اولین بار در مصر به چاپ رسید.⁽⁶⁾

(۱) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 45. و میرزا لطف الله اسدآبادی، همان، ص 35. سید حسن تقی زاده درباره سمت وزارت سید در افغانستان احتمال مبالغه داده است (رجوع شود به سید جمال الدین اسدآبادی رهبر نهضت آزادی خواهی ایران، "زندگانی و مبارزات سید جمال الدین اسدآبادی"، ص 183. و محمود محمود، همان، ج 4، ص 6). عکس احتمال مزبور، ادوارد براون می نویسد محمد اعظم خان، "سید جمال را به نخست وزیری (Prime Minister)، [صدارت عظمی نگارنده] خود برگزید." ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ص 25.

(۲) رجوع شود به ادوارد براون، همان جا. و رجوع شود به ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 72.

(۳) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 10، تصویر 10.

(۴) رجوع شود به علی اکبر ذاکری، همان، ص 318.

(۵) صدر واثقی نشر کتاب "تتمة البیان فی تاریخ الافغان" را در شمار خدمات سید در دوران اقامتش در افغانستان می شمارد (رجوع شود به صدر واثقی، همان، ص 44). لیکن داده‌های کتاب می‌رساند که سید آن را سالیان بعد در اواخر دوره دوم اقامت خود در مصر تألیف نمود (رجوع شود به سید جمال الدین حسینی "اسدآبادی") پیرانتز اضافه، تاریخ اجمالی ایران و تتمه البیان فی تاریخ الافغان و البیان فی الانجلیز و الافغان، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، "مجموعه آثار - 7"، کلبه شروق و مرکز بررسیهای اسلامی، تهران - قم، 1379، ص 168).

(۶) سید جمال الدین حسینی (اسدآبادی)، همان، ص 9 (مقدمه سید هادی خسروشاهی).

تصدی مسئولیت در دولت افغانستان اگرچه برای سید فرجامی خوش نداشت، و لیکن تجربه ذی قیمتی برای وی محسوب می گردد. سید فرصت یافت که از نزدیک و درون، انحطاط حاکمیت و مداخله جویبهای استعمار غرب را لمس نماید؛ "وی در این فراز و نشیبها و جدالها، دست دولتهای خارجی را احساس کرد. این تجربه، علم سیاست و ستیزه‌گری و هوشمندی را به سید آموخت."⁽¹⁾

و از همین دوران است که سید در معرض رصد امپراطوری بریتانیا قرار می گیرد.⁽²⁾ این رصد به تدریج دقیق تر گردیده و تا پایان عمر وی تداوم یافت.

سید از افغانستان به هند و از آنجا به مصر می رود. در هند، برای دو ماه به او اجازه اقامت داده می شود.⁽³⁾ وی در بمبئی چه در منزلی که از سوی دولت هند انگلیسی برای وی تعیین می گردد و چه بیرون از منزل با اقشار مختلف از هندی و ایرانی، تحت نظر مأموران حکومت، دیدار و گفتگو داشت.⁽⁴⁾ نشست و برخاستهای سید با آنکه مراقبت می شد، چندان برای انگلیسی‌ها ناخوشایند بود که پیش از سرآمدن مدت دو ماهه، از هند اخراج گردید؛ "در آنجا مورد استقبال حکومت هند قرار گرفت ولی از ملاقات وی با رهبران مسلمانان، جز تحت نظارت حکومت، ممانعت کرده و یک ماه بعد او را با یک کشتی به سوئز فرستادند."⁽⁵⁾ ظاهراً سید تا پیش از ابلاغ دستور خروج، با احتیاط رفتار می نمود و این می‌رساند که مایل به تمديد اقامتش در بمبئی بود. لیکن پس از اطمینان از قطعیت تصمیم انگلستان بر اخراج وی از هند، احتیاط را کناری نهاده و در حضور مأموران حکومت، خطاب به گروهی از اندیشمندان هندی که در منزلش گرد آمده بودند چنین گفت: "ای مردم هند به حق و عدالت سوگند با آنکه بریتانیا از شما حمایت می کند و از فرزندان شما استخدام می نماید که اسلحه به دست گرفته و استقلال و ثروت شما را از بین ببرند، آنها با تمام تعدادشان متجاوز از ده هزار نفر نمی شوند. هر گاه شما

(۱) احمد امین، همان، ص 45.

(۲) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، سید جمال الدین اسد آبادی و بیداری مشرق زمین، صص 210 - 211، و حمید عنایت، همان، ص 80.

(۳) رجوع شود به صدر واثقی، همان، ص 47.

(۴) همان، صص 47 - 48. سید حسن تقی زاده می نویسد وی "در آن مدت از طرف حکومت از مرادوات ممنوع بود." سید حسن تقی زاده، همان، ص 184.

(۵) ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ص 25.

صدها میلیون پشه بشوید و زمزمه در گوش گلاستون بنمائید، و هر گاه شما صدها میلیون از هند با هم باشید، خداوند شما را مسخ کرده و لاک پشت شوید و در جزیرهٔ بریتانیا فرو روید، آزاد مردانی در هند خواهید شد." (1) سید از راه ترعهٔ سوئز به قاهره رفت (ربیع الثانی 1286 هـ.ق). اقامت وی در مصر چهل روز بیش نینجامید. وی در این مدت، از دانشگاه الازهر بازدیدهایی داشت و در آنجا سخنرانیهایی می‌نمود. او به درخواست گروهی از طلاب الازهر که بخشی از ایشان سوری بودند، در منزلش در "خان خلیلی" مجلس درس برقرار می‌نماید. (2) آورده شده است که علت خروج سید از مصر، تکاپوهای سیاسی وی بود. (3) هیاهویی که بر سر اسلام آوردن کشیشی به دست وی، میان مسلمانان و مسیحیان در گرفت، بهانهٔ اخراج وی را برای حکومت مصر فراهم ساخت. (4) ابراهیم صفایی این ماجرا را محرف و واژگون بازگو می‌نماید: "... در همین اوقات تحریکات سیاسی سید و ارمنی کردن [مسیحی کردن] (5) یک مسلمان جنجالی بر علیه او به وجود آورد." (6) سید از قاهره رهسپار اسلامبول می‌شود؛ شهری که پیش از این گاه گاه، خود را بدان منسوب می‌نمود. وی در رجب سال 1286 (1869 م.) در پایتخت خلافت عثمانی اقامت گزیده بود؛ "در شهر رجب، در استنبول در قرب جامع فاتح در محل مکتب نشستیم. سنه 1286 هـ. جمال الدین الحسینی". (7) عالی پاشا، صدر اعظم وقت و یکی از مردان مشهور تنظیمات (8) و تعدادی دیگر از رجال دولت عثمانی، به گرمی پذیرای او

می‌شوند. (1) سید در دوران اقامت در اسلامبول زبان ترکی خود را، ترکی منطقهٔ همدان که "گویی است از ترکی آذربایجان"، (2) با تمرین ترکی عثمانی و گویش اسلامبولی تقویت نمود. آموزش زبان فرانسه را نیز در این دوران آغاز کرد. (3) دیری نپایید که سید در پایتخت خلافت که از سالیان پیش به تدریج تکاپوهای اتحاد اسلامی در آن چهره می‌بست، جا افتاد و توجه نخبگان جامعهٔ رنگین این کلان شهر، "و شاید جهان وطنی‌ترین شهر جهان" (4) که سلطان محمد فاتح آن را "جای وفور اسلام" نامیده بود، (5) به خود جلب نمود. سید حدود شش ماه پس از ورود به اسلامبول به عضویت مجلس کبیر معارف که ریاست آن را منیف پاشا بر عهده داشت، برگزیده شد. (6) وی علاوه بر همکاری با مجلس معارف، در مشهورترین مساجد این شهر، ایاصوفیا و سلطان احمد، برای توده‌های مردم سخنرانیهایی ایراد می‌نمود. (7) مهمترین سخنرانی سید در اسلامبول به درخواست تحسین افندی، مدیر دارالفنون، در این مؤسسهٔ آموزشی تازه تأسیس در ماه رمضان 1287 هـ.ق ایراد گردید. موضوع سخنرانی پیشرفت فن و هنر بود. (8) سید متن سخنرانی را پیش از مراسم به تأیید صفوت پاشا وزیر علوم، منیف پاشا وزیر سابق علوم و رئیس مجلس کبیر معارف و شیروانی زاده وزیر نظمی رسانید. (9)

لیکن با وجود تمامی این تمهیدات، پاره‌ای از عبارات و تمثیلهای فلسفی خطابه که در محیط مدرسی آن روزگار اسلامبول نامأنوس می‌نمود، دستاویزی گردید برای ابراز مخالفت با خطیب. جمال الدین گفته بود: "معیشت انسانیه شبیه بدن یک ذی حیات است؛ هر کدام از صنایع به اعتبار ارتباطی که با معیشت دارد به مثابهٔ عضوی از آن بدن است؛ مثلاً ملکهٔ تدبیر شبیه مغز است که مرکز اراده به شمار می‌رود، آهنگری مانند دست، زراعت نظیر جگر و

(1) محمد پاشا فخروسی، *خاطرات سید جمال الدین افغانی*، ترجمهٔ مرتضی مدرس چهاردهی، صص 26 - 27. به نقل از صدر وائقی، همان، ص 49. ظاهراً متن اصلی مرتب‌تر و مفهوم‌تر است: "یا اهل الهند، و عزة الحق، لوکنتم، و تعدادکم یصل الی مئات الملايين، ذباباً لأصم طینکم آذان بریطانیا العظمی، و لجعل فی آذن کبیرها جلاستون و قرأ و لو اقلبت ملانیکم سلاحف، و خضتم البحر و أحطم بجزر بریطانیا، لسجبتموها الی قاع البحر، و عدتم الی الهند أحراراً". عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1188.

(2) رجوع شود به صدر وائقی، همان، ص 51.

(3) رجوع شود به همان ماخذ، ص 52.

(4) همان جا. پاره‌ای از منابع اشاره‌ای به این موضوع و اخراج سید از مصر در این سفر ننموده‌اند. رجوع شود به سید حسن تقی زاده، همان، ص 184. و ادوارد براون، همان، ص 25. و میرزا لطف الله اسدآبادی، همان، ص 36.

(5) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(6) ابراهیم صفایی، همان، ص 14.

(7) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 14.

(8) به این شخصیت در بخش دوم این پژوهش پرداخته شد.

(1) رجوع شود به سید حسن تقی زاده، همان، ص 184. و ادوارد براون، همان، صص 25 - 26.

(2) جواد هیئت، همان، ص 319.

(3) رجوع شود به علی اکبر ذاکری، همان، صص 330 - 331.

(4) استانفورد جی. شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 413.

(5) رجوع شود به خلیل اینالچق و م. طیب گوک بیلگین، *استانبول و فتح آن*، ترجمهٔ علی کاتبی، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، 1373، ص 2.

(6) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، ص 603. و عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ص 1189.

(7) رجوع شود به صدر وائقی، همان، ص 54.

(8) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 236.

(9) رجوع شود به ادوارد براون، همان، ص 26.

کشتی‌رانی شبیه پاست" و با چنین تشبیهات ساده نتیجه گرفته بود که: "سعادت انسان بدین طریق شکل می‌یابد؛ و چون حیات جسم با روح قائم می‌شود، روح سعادت این جسم یعنی روح سعادت بشری یا نبوت است و یا حکمت که این دو متفاوت از یکدیگر هستند". "نبوت یک ارمغان الهی است که با سعی و کوشش نمی‌توان بدان دست یافت. خدا بهتر می‌داند که در کجا رسالتش را مقرر دارد (الله اعلم حیث يجعل رسالته، سوره انعام، آیه 124). در مقابل، حکمت با تفکر و با توسعه اندیشه و غنای معلومات حاصل می‌شود. افزون بر آن، احکام نبوت متکی بر علم الهی است که به دور از تهاجم باطل منفور می‌باشد و بشر ملزم به اعتقاد بدانهاست. اندیشه صحابه حکمت تا زمانی می‌تواند مورد قبول واقع بشود که منافاتی با احکام الهی نداشته باشد. به علاوه اجباری نیست که همه آنها مورد اجابت قرار گیرد. آنهایی را که موافق عقل نباشد می‌توان مردود شناخت". نظر جمال الدین در خصوص نبوت همین قدر بود که بالکل با عقاید تمام علمای اسلامی همسان است. ولی شیخ الاسلام که می‌خواست از آن مرحوم انتقام بگیرد، به استناد عبارتهایی که در بالا مذکور افتاد جمال الدین را متهم کرد که نبوت را به عنوان نوعی فن و صنعت تلقی کرده است؛ و بدین وسیله به بسیج آخوندهای مساجد علیه شیخ پرداخت. با اینکه جمال الدین بیچاره این اتهام را بی‌اساس خواند، نتوانست خود را از بند افترا برهاند و باینکه اعلام کرد به مناقشه با شیخ الاسلام آماده است حرفش را کسی گوش نداد".⁽¹⁾

سردسته مخالفان سید، شیخ الاسلام حسن فهمی افندی بود که ظاهراً سید در بدو ورود به اسلامبول با بی‌اعتنایی به شیخ الاسلام، وی را نسبت به خود کین‌دار نموده بود.⁽²⁾ حسن فهمی افندی سید را به چشم رقیبی برای مقام خود می‌پنداشت⁽³⁾ و "به سید رشک ورزیده، در پی ازبین بردن نفوذ وی بود".⁽⁴⁾ نیازی پرکس تمامی موجبات یاد شده برای کینه توزی شیخ الاسلام فهمی افندی نسبت به سید جمال الدین را بی‌پایه و بی‌مایه می‌شمارد.⁽⁵⁾ وی عقیده دارد جنجالی که بر سر سخنرانی سید در دارالفنون بر پا گردید، نمای بیرونی از نبردی بود که

(۱) محمد عاکف ارسوی، "سید جمال الدین از دیدگاه محمد عاکف"، "فصل نامه آشنا در جستجوی میراث مشترک فرهنگی"، همان، ص 41.

(۲) رجوع شود به سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 184.

(۳) رجوع شود به صدر واقعی، همان، ص 55.

(۴) ادوارد براون، همان، ص 26.

(۵) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 237 - 238.

میان موافقان و مخالفان دارالفنون در اسلامبول در جریان بود.⁽¹⁾ وی می‌نویسد: "جمال الدین در واقعهای از حوادث فرعی میدان نبرد دین و دنیا در ترکیه عصر تنظیمات فقط وسیله است. هدف اصلی شیخ الاسلام خود دانشگاه و در پشت آن طرح فرانسوی آموزشی صفوت، منیف و تحسین است."⁽²⁾

لیکن پشتکار شیخ الاسلام در کینه توزی علیه شخص سید، می‌رساند که سید در این میان فقط وسیله‌ای برای کوبیدن پاره‌ای از مردان میانی تنظیمات محسوب نمی‌گردید. خلیل فوضی افندی امین فتوی⁽³⁾ با اشاره شیخ الاسلام کتابی علیه سید نوشت و در آن وی را به زندقه و تأثیرپذیری از حروفیه متهم ساخت.⁽⁴⁾

"... امین فتوی خلیل فوضی افندی ادعا می‌نماید که این آدم تقیه شیعی می‌نماید، اندیشه‌هایش با شریعت اهل سنت مطابقت ندارد، او زندیق و قتلش واجب است."⁽⁵⁾

جالب آنکه حدود بیست و دو سال پس از این رویداد، هنگامی که سید در لندن روزنامه ضیاء الخافقین را منتشر می‌سازد، و در آن ناصرالدین شاه و دربار او را به باد انتقادهای تند می‌گیرد، نشریه اختر چاپ اسلامبول به تحریک و تطمیع دربار ایران⁽⁶⁾ در مقاله‌ای علیه سید، از وقایع مزبور چنین یاد می‌کند: "... چون بازار خود را گرم دید آنگاه خبث باطنش در هیجان آمده علی رؤس الاشهاد اظهار زندقه و الحاد نموده حاشا و ثم حاشا نبوت رابه عنوان صنعت یاد نمود."⁽⁷⁾

(۱) رجوع شود به همان ماخذ، صص 234 - 236.

(۲) همان، ص 238.

(۳) "در نهاد شیخ الاسلامی، فتوایی را که قرار بود در پاسخ به مسائل پرسیده شده اعلام گردد، فردی به نام "امین فتوا آماده می‌کرد و به امضای شیخ الاسلام نیز می‌رسید." داود دورسون، دین و سیاست در دولت عثمانی، ص 375.

(۴) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 238.

(۵) همان، صص 347 - 348.

(۶) رجوع شود به صدر واقعی، همان، صص 279 - 280.

(۷) اختر، س 18، ش 16، جمادی الاولی 1309، ص 128، به نقل از صدر واقعی، همان، ص 279. و اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 145 (مدارک متفرقه). "روزنامه اختر اسلامبول که دو سال بعد از این عمل خود کاملاً تحت نفوذ فکری سید و یارانش درآمد، در سال 1309 فوق العاده مفصلی در حمله به سید و ملکم خان چاپ کرده و هر دو را به باد ناسزا و تهمت گرفته بود..." السید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، بالاشترک مع الاخرین،

تبعات خطابه جنجال برانگیز دارالفنون تداوم می‌یابد - ظاهراً هیچ یک از طرفین کوتاه نمی‌آیند⁽¹⁾ - "مسأله به ستون جراید کشیده شد؛ برخی از شیخ الاسلام حمایت کردند و بعضی به پشتیبانی جمال‌الدین برخاستند"⁽²⁾. سید پنج ماه پس از واقعه مزبور از مجلس کبیر معارف اخراج می‌گردد.⁽³⁾ و در نهایت "اراده سلطان عبدالعزیز بر آن علاقه گرفت که سید چند ماهی از استانبول دور شود تا آنها از آسیاب بیفتد"⁽⁴⁾. شاید دور ساختن سید از اسلامبول جدای از دلیل مشهور هیاهوی برخاسته بر سر سخنرانی او در دارالفنون، موجبات دیگری نیز داشته باشد. فاصله میان سخنرانی مزبور تا تبعید سید - حدود چهار ماه - را می‌بایست به حساب عدم قاطعیت باب المشیخه یا نهاد شیخ الاسلامی در مبارزه با سید و یا ناتوانی آن در این مبارزه گذارد، که در هر دو حالت، احتمال وجود دیگر عوامل در اخراج وی از اسلامبول را تقویت می‌نماید. نخبگان فرهنگی اسلامبول در آن دوره - همان‌گونه که پیش از این به مناسبت اشارات و پرداختهایی گردید - منحصر به رجال تنظیمات و علمای نهاد شیخ الاسلامی نبودند و طبقه جدید روشنفکران عثمانی شکل گرفته بود. اسلام‌گرایی که رفته رفته به نام "اتحاد اسلام" مشهور گردید، قوی‌ترین جریان در میان اصلاح طلبان معترض یا "عثمانیان جوان" در آن روزگار به شمار می‌آمد.

آوازه سید در اسلامبول و باور و اندیشه و روحیه و تمایلات او می‌بایست توجهی دو سویه میان روشنفکران اسلام‌گرای مخالف تنظیمات در عثمانی و سید، برقرار نموده باشد. چند و

ضیاء الحاقین جریده فی العلوم و السیاسة و الخبر الصحیحة، اعداد و تقویم سید هادی خسروشاهی، کلبه شروق و مرکز البحوث الاسلامیة، تهران - قم، 1379، ص 13 (مقدمه سید هادی خسروشاهی).

(۱) رجوع شود به صدر واقعی، همان، ص 58.

(۲) محمد عاکف ارسوی، همان جا.

(۳) رجوع شود به Niazı Berkes، همان، ص 236.

(۴) رحیم رئیس نیا، همان، ص 603. صدر واقعی در شمار دلایل اخراج سید از اسلامبول می‌نویسد: "... شیخ الاسلام به هم دستی عده‌ای نزد سلطان عبدالحمید سعایت کرد، و از طرفی چون روز به روز نفوذ معنوی سید زیاده‌تر می‌شد و از طرف دیگر سلطان مردی ترسو و مالیخولیایی بود و ترس از دست دادن خلافت در سرش افتاده بود، وی را وادار به تبعید سید کرد". در این نوشته اشتباهی رخ داده است. عبدالحمید دوم که از سوی مخالفینش به ترس و مالیخولیا متهم گردیده است، پس از خلع مراد پنجم جانشین عبدالعزیز، در سال 1293 هـ/ق 1876 خلیفه می‌گردد. ترس از دست دادن خلافت، به دلیل ازدیاد نفوذ معنوی سید نیز - قطع نظر از آنکه خلیفه وقت که بود - مبالغه‌آمیز است.

چون این توجه دو سویه، چندان روشن نیست. با توجه به پیشینه اندیشه‌های اتحاد اسلامی در عثمانی⁽¹⁾ "ممتاز، ار ترک‌اونه" پژوهشگر معاصر ترک، احتمال داده است که سید در این دوره از اقامت خود در اسلامبول، از عثمانیان جوان تأثیر پذیرفته است.⁽²⁾

وین و وسینچ می‌نویسد: "پان اسلامیسیم سالها پیش ریشه گرفته (بیش از 1870) و سید جمال‌الدین افغانی (1838 - 1896) برای آن شالوده فکری ریخته بود"⁽³⁾.

به هر روی، قطع نظر از کیفیت و کمیت این توجه دو سویه، وجود آن، طبیعی می‌نماید. و طبیعی است که چنین مناسباتی نمی‌توانست از دیده حاکمیت وقت امپراطوری پنهان مانده باشد. بنابراین، می‌توان احتمال داد که اخراج سید از اسلامبول به بهانه تبعات سخنرانی او در دارالفنون، در واقع اقدامی پیشگیرانه از سوی دولت تنظیمات، در راستای تضعیف و حذف مخالفان خود بوده است.

"محافظه کاران تحت رهبری علما به گونه‌ای دیگر [با دولت تنظیمات]⁽⁴⁾ مخالفت می‌کردند. آنان در نتیجه اصلاحات مالی، قضایی و آموزشی که از زمان جنگ کریمه آغاز شده بود، قدرت آن را نداشتند که با سیاستهای غیر دینی تنظیمات مخالفت کنند؛ اما به حیات خود ادامه دادند. موقعیت ایجاد شده پس از سال 1288 هـ/ق 1871 م. به آنان امکان داد که حمایت عمومی را علیه دین زدایی تحمیلی تنظیمات، نفوذ بیگانگان، مداخلات و سوء استفاده‌های نمایندگان خارجی و اعطای حقوق مساوی به غیرمسلمانان و تحریکات آنان برای کسب امتیازات بیشتر و حتی استقلالی که امپراطوری را با وضع دشواری روبه‌رو ساخته بود، جلب کند. این احساسات که بسیاری از عثمانیهای جوان نیز در آن سهیم بودند موج جدید احیای تفکر اسلامی را به وجود آورد. در بروز چنین موجی جمال‌الدین افغانی سهم عمده‌ای داشت؛ وی به دلیل شهرتی که در محافل اسلامی کسب کرده بود به دعوت عالی به استانبول عزیمت

(۱) رجوع شود به

Mümtaz er Türköne, SİYASÍ BİR İDEOLOJÍ OLARAK İSLAMCILIĞIN DOĞUŞU, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, S.33, 100, 199, 281 - 282.

(۲) رجوع شود به Mümtaz er Türköne و همان، صص 35 - 36.

(۳) وین و وسینچ، همان، ص 111.

(۴) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

کرد و در رأس شورای آموزش و پرورش که در سال 1287 هـ.ق/ 1870 م. ایجاد شده بود، قرار گرفت. بدین امید که وی بی‌آنکه در واقع علمای عثمانی را تحریک کند و رهبری آنان را در دست گیرد، احساسات مذهبی را نمایندگی کند. اندکی بعد، وی سلسله سخنرانیهای عمومی خود را در دانشگاه تازه تأسیس و در مساجد ایاصوفیه و سلطان احمد آغاز کرد. اما عالی به راستی ازمقاصد سید جمال آگاه نبود. فکر تجدید حیات اسلام، استفاده از صنعت و تکنیک و تمدن مادی غرب به منظور مبارزه با فرهنگ غرب و متحد کردن مسلمانان جهان در برابر غرب و متحدانش حمایت عمومی را چندان به سوی وی جلب کرد، که عالی را واداشت تا از سید جمال بخواهد که استانبول را ترک کند...⁽¹⁾ سید اواخر سال 1287 هـ.ق/ اوایل سال 1871 م. اسلامبول را به سمت قاهره ترک نمود.

3 - 1 - 2 - باروری

سید در آخرین روز سال 1287 هـ.ق که با روز نوروز برابر گشته بود به مصر رسید.⁽²⁾ دوران دوم اقامت سید در مصر - بیش از هشت سال - بیشترین اقامت ممتد وی در یک سرزمین بود. و می‌توان گفت روح سید در این سرزمین است که بالغ گردید. بسیاری از رجال برجسته جریانات اصلاح طلب جهان عرب به ویژه جنبش اتحاد اسلام، در سالهای اقامت سید در مصر، نزد او آموختند. محمد عاکف ارسوی اندیشمند و شاعر بنام عثمانی و از رجال برجسته نسل دوم جنبش اتحاد اسلام، در این باره چنین می‌گوید: "امروز همه انسانهایی که با نام اسلام در کشور مصر مبارزه می‌کنند، همگی ایشان تمامی این انسانهای ارجمند، تربیت‌شدگان جمال‌الدین افغانی‌اند."⁽³⁾

بی‌تردید در این دوران، مصر نیز به سید بسیار آموخت. مصر برجستگی ویژه خود را داشت؛ سرزمین فرعون و هم موسی(ع)، مجموعه جهان‌گشایان ایرانی، یونانی و رومی؛ سرزمین خاطرات مقدس سه دین بزرگ ابراهیمی.

(۱) استانفورد جی. شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 274.

(۲) رجوع شود به سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 185.

3. İsmet Bozdağ, SULTAN ABDÜLHAMİD, İN HATİRA DEFTERİ, Basım Pınar Yayınları, İstanbul, 1996, S.7.

مصر پیش از مسیحیت برای غرب لائیک، یکی از بزرگترین کانونهای تمدن هلنی جهان باستان، و مصر پیش از اسلام برای غرب مسیحی، یادآور یکی از برجسته‌ترین مراکز مسیحیت شرقی بود. و این هر دو غرب، در ستیز با جهان اسلام، ثنویتی یگانه بودند و برای تسخیر مجدد این سرزمین در عصر تاریکی اروپا و عصر جدید کوشیدند. مصر برای مسلمانان نیز یادآور شکستن طلسم مغولی و شکست یورش صلیبی بود. دولت عثمانی نیز پس از فتح مصر بود که افتخار خدمت حرم گرفت، و به خلافت عثمانی استحاله یافت. عثمانی با مصر بود که امپراطوری خلافت بود.

در تاریخ عصر جدید، مصر مهم‌ترین قدم‌گاه استعمار غرب گردید؛ یورش ناپلئون بناپارت. عصیان پاشای آلبانی مصر علیه خلیفه عثمانی برجسته‌ترین نمایش بروز اضمحلال درونی امپراطوری عثمانی در برابر دیدگان غرب بود. شگفت آنکه ادبیات تاریخی - مذهبی اهل سنت در نفرتی که نثار شاه اسماعیل و شاه عباس صفوی می‌نماید، محمد علی پاشا را سهیم نمی‌سازد. مصر عصر خدیوی یکی از مهمترین معابر ورود فرهنگ غرب به جهان اسلام و مجاری غرب زدگی در شرق به شمار می‌آید؛ تا آنجا که اولین خدیو، اسماعیل (1280 - 1296 هـ.ق/ 1863 - 1879 م.) می‌گوید: "مصر یکی از اجزاء اروپاست و نباید هیچ مصری با شرق یا آسیا و آفریقا کاری داشته باشد."⁽¹⁾

و در نهایت، جنبش اصلاح طلب و استعمار ستیز جامعه مصر، از عصر خدیوی خدیو به این سو، توجه جهان اسلام به ویژه سرزمین عربی را همواره به سوی خود معطوف داشته است. سید در شکل‌گیری این جنبش، نقشی بنیادین و مانا ایفا نمود. "مردم باریک بین این دوره متفق‌اند که آمدن سید جمال الدین افغانی به مصر آغاز نهضت فکری در بلاد عرب و سایر خاور نزدیک بود. بر این جنبش روز به روز افزوده می‌شود. این نهضت می‌خواهد خاور دارای آموزش و پرورش بشود که باختر به وسیله آنها سیادت یافته است و می‌کوشد وسیله‌ای بجوید که بار سیادت باختر را از دوش خود بردارد و خاور را به راه نخستین دیرین خود بازگرداند."⁽²⁾

سالیان اقامت سید در مصر، روشن‌ترین⁽³⁾ و پربارترین⁽¹⁾ دوران زندگانی وی شمرده شده

(۱) علی محمد نقوی، جامعه‌شناسی غرب‌گرایی، ج 2، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1377، صص 89 - 90. و رجوع شود به علی السمان، همان، ص 21.

(۲) امیر شکیب ارسلان، همان، ص 250.

(۳) ".... وجود این همه یاران و آشنایان سید جمال در مصر و گواهیهایی که درباره کوششها و کارهای سید جمال

است. احمد امین آمادگی مصر را برای پذیرش دعوت سید، عامل موفقیت وی در این سرزمین می‌شمارد: "کشور مصر در آن شرایط مانند انبار بنزینی بود که جمال‌الدین چوب کبریت آن بود و چون شعله زد همه جا را شعله‌ور کرد. بدیهی است که اگر این اوضاع مساعد نبود، دعوت سید در مصر ناکام می‌ماند؛ همان گونه که در عثمانی و ایران با شکست مواجه شد."⁽²⁾

سید این بار در بدو ورود به مصر با استقبال حکومت روبه‌رو شد؛ مانند بسیاری از دیگر کشورها. ریاض پاشا وزیر اول مصر - رئیس دولت وقت - سید را به گرمی پذیرا گردید، از وی خواست در مصر بماند و او را به دیدار خدیو اسمعیل برد. خدیو نیز از حضور سید در مصر ابراز خشنودی نمود.⁽³⁾ از سوی حکومت مصر برای سید مقرری ماهیانه "نه جهت خدمتی خاص که محض احترام به مسافری نام آور"⁽⁴⁾ تعیین گردید. می‌توان احتمال داد که علت اصلی استقبال گرم دربار قاهره از سید، شهرتی بود که او در اسلامبول پیدا نموده بود. دربار قاهره اگرچه به ظاهر همچنان تابع دربار اسلامبول بود، ولیکن در مسیر اصلاحات جدید، اسلامبول را به چشم رقیب عقب مانده خود می‌نگریست. فعالیتهای سید در مصر حوزه‌های متعدد و همراه با تنوع در اسلوب بود. او "فعالیت خود را در زمینه علمی و فرهنگ‌سازی آغاز کرد و به زمینه‌های دینی و اجتماعی کشیده شد. غرقه ژرفای سیاست شد و در نهایت مبشر و داعی وحدت میان اجزاء جهان اسلام، التزام به بنیانهای شریعت و احیای عظمت اسلام و مقاومت در برابر هجوم استعماری اروپا به سرزمینهای اسلامی گردید. وحدتی که او بدان می‌خواند، جنبش اتحاد اسلام خوانده می‌شود."⁽⁵⁾ حوزه علم، پژوهش و آموزش، مقدم بر دیگر حوزه‌های فعالیت سید در مصر بود. وی مطالعه می‌کرد، یادداشت برمی‌داشت و بی وقفه درس می‌گفت. سید معلمی مادرزاد و

مبلغی فطری بود. شیخ محمد عبده (متوفی 1323 هـ/ق / 1905 م.) شیوه آموزش او را چنین بیان می‌دارد: "سید جمال‌الدین برای کسی که می‌خواست و یا نمی‌خواست حکیمانه سخن می‌گفت، و از ویژگیهایش این بود که شنونده را - ولو اینکه اهل نبود - به سوی همان هدفی که خود داشت و به همان راهی که خود می‌دانست جذب و جلب می‌کرد، و من بر این امتیاز او غبطه می‌خوردم. زیرا که من فقط در مجلس آماده و وقت معین می‌توانم سخن بگویم و جز برای افراد قابل و استعدادهای آشکار نمی‌توانم حرف بزنم."⁽¹⁾

مجلس آموزشی سید بر دو گونه بود: "درسهای علمی منظم که در خانه‌اش در خان الخلیلی تدریس می‌کرد و درسهای عملی که به دیدارکنندگان او در خانه‌اش و یا در خانه بزرگان هنگامی که به دیدارشان می‌رفت، و در قهوه‌خانه بوسه [= البوسه]⁽²⁾ نزدیک العتبة الخضراء و در اجتماعات دیگر می‌داد."⁽³⁾

در گونه اول، سید در منزلش که واقع در نزدیکی دانشگاه الازهر بود،⁽⁴⁾ متون کلاسیک معارف اسلامی را با محوریت منطق، فلسفه و حکمت تدریس می‌نمود.⁽⁵⁾ وی با اینکه به دانشگاه الازهر آمد و شد داشت - به ویژه در روزهای جمعه - ظاهراً به صورت رسمی هیچ‌گاه در آن دانشگاه تدریس نداشت.⁽⁶⁾ لیکن پاره‌ای از دانشمندان و دانش پژوهان الازهر در مجلس درس وی حاضر می‌آمدند.⁽⁷⁾ یکی از ایشان "نامورترین مرید سید جمال‌الدین،"⁽⁸⁾ "دوست و پیر و بزرگ او شیخ محمد عبده"⁽⁹⁾ بود. اندیشمند، اصلاح طلب و اتحاد اسلامی بلند نام که بعدها

(۱) احمد امین، همان، ص 56.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) احمد امین، همان، ص 49.

(۴) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1192.

(۵) رجوع شود به همان جا و احمد امین، همان، ص 49.

(۶) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان جا. شناوی و دیگران عدم تدریس رسمی سید در دانشگاه الازهر را از رشید رضا و وی از شیخ محمد عبده نقل نموده‌اند. لیکن منابعی دیگر گزارشگر آن است که سید برای مدتی در دانشگاه الازهر فلسفه تدریس نموده است. رجوع شود به عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 110.

(۷) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان جا. و احمد امین، همان جا.

(۸) حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص 114.

(۹) علی السمان، همان، ص 30.

الدین داده‌اند، سبب شده است تا درباره این دوره از زندگی او که هشت سال زمان گرفت کمتر از دوره‌های دیگر اختلاف پیش آید. "حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص 83.

(۱) "اقامت دوم افغانی در مصر که اقامتی پیوسته و بیش از 8 سال به طول انجامید تا اواخر ماه اگستس - آب سال 1879 از پربرترین سالهای زندگانی او بود...". عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1191.

(۲) احمد امین، همان، ص 55. تأثیرگذاری سید در عثمانی و ایران، اگرچه ظهور و بروزی مانند مصر ندارد، لیکن ناکامی و شکست نیز توصیفات دقیقی، جامع و درست نیست. می‌توان احتمال داد که اشراف بیشتر احمد امین نسبت به نقش سید در مصر، در قیاس با ایران و عثمانی او را به چنین نتیجه‌گیری سوق داده است.

(۳) رجوع شود به صدر واثقی، همان، صص 62 - 63.

(۴) ادوارد براون، همان، ص 26.

(۵) عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1191.

مفتی دیار مصر گردید و علی رغم پاره‌ای تفاوتها که در دیدگاه و راهکار با سید داشت،⁽¹⁾ و انتقادهایی که از او می‌نمود،⁽²⁾ به تعبیر محمد عاکف ارسوی، مهمترین میراث سید بود؛ "همچنان که بزرگترین و مفیدترین اثر باقیمانده از "شناسی"، نامق کمال است. عزیزترین و پربارترین میراث جمال‌الدین به جامعه بشریت نیز مرحوم عبده است."⁽³⁾ عبده، مریدوار رابطه میان خود و سید را چنین بیان می‌دارد: " پدرم به من حیاتی بخشید که مرا در آن با علی و محروس (دو تن از برادران وی که کشاورز بودند) شریک گردانید؛ اما سید جمال‌الدین به من حیاتی داد که من در آن با محمد(ص)، ابراهیم، موسی و پیشوایان پاک و مقدس شریک شدم."⁽⁴⁾ گونه دوم مجالس آموزشی و به تعبیر احمد امین درسهای عملی،⁽⁵⁾ کلاسهای آزادی بود که سید در آن آموزه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی خود را تعلیم می‌داد؛ "مدرسه دوم که نامنظم بود "بیشترین فایده و اثر را داشت."⁽⁶⁾ این مدرسه نامنظم ولی پربار و تأثیرگذار که در مصر گشایش یافت، تا پایان عمر سید همراه با او در هند، اروپا، ایران و عثمانی گشوده ماند. سید در این مدرسه می‌آموزاند و می‌آموخت و به تدریج آموزه‌هایش که شالوده‌های دعوت او را تشکیل می‌دادند، استحکام، غنا و قوام می‌یافت. سید در

(۱) رجوع شود به حمید عنایت، همان، ص 156.

(۲) رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، ص 97.

(۳) محمد عاکف ارسوی، همان، صص 39 - 40.

(۴) احمد امین، همان، صص 307 - 308.

(۵) احمد امین، همان، ص 49. سید نظریه‌پردازی عمل‌گرا بود؛ او "امور جزئی زندگی علمی و عملی را به هم ربط می‌داد و همه چیز رادر دسته‌ای واحد گرد می‌آورد. دریچه‌هایشان را به روی هم می‌گشود تا ترکیبی واحد و پیکری یگانه به دست آید. در تفکر سید، تصوف، فلسفه، جهان خارج آدمی و جهان درون هر انسان هر کدام نمی‌توانند اتاقکی درسته باشند و ربطی به عوالم دیگر نداشته باشند، بلکه تمامی اینها باید در برابر هم قرار بگیرند و از راههایی با هم ارتباط برقرار کنند و در نهایت آهنگ موسیقی یگانه‌ای را پدید آورند(همان، ص 51).

علی السمان؛ پژوهشگر عرب، با قدری مبالغه، عمل‌گرایی سید را چنین بیان می‌دارد: "... علاقه بخصوصی به نظریه‌یافی خارج از میدان عمل نداشت، بیش از آنکه نظریه‌پرداز باشد مرد عمل بود. تا حدی که این کار - نظریه قبل از عمل - به نظر وی به معنای قرار دادن گاو آهن در جلوی گاو بود. قدرتهای جهان خوار، هرگز به مسلمانان مهلت نخواهد داد تا برای رسیدن به آنها در زمینه‌های علمی و فنی به اقدامات اصلاحی و ضروری بپردازند، چه رسد به برتری علمی و فنی. پس می‌بایست بلافاصله و قبل از هر چیز به نبرد سیاسی بر علیه امپریالیسم پرداخت و آن را به پیروزی رسانید." (علی السمان، همان، صص 26 - 27).

(۶) احمد امین، همان، ص 52.

این مدرسه به انجام رسالتی پرداخت که بدان باور داشت و خود را متعهد می‌دانست. عبدالعزیز محمد الشناوی، شالوده دعوت سید را در این مدرسه چنین تبیین می‌نماید:

"دعوت افغانی به سرزمین اسلامی معینی تعلق نداشت و تمامی جهان اسلام را دربر می‌گرفت. رهایی مسلمانان از رنجی که جمود اندیشه، عقب ماندگی تمدنی، جهالت گسترده، دوری از آموزه‌های راستین اسلامی، تنگناهای مالی و بحرانهای سیاسی و مداخله‌جوییهای پنهان و آشکار اروپا بر ایشان تحمیل نموده بود.

بالترین هدف وی هم‌سطح نمودن جایگاه ملت‌های اسلامی با ملل پیشرفته اروپایی از راه توسعه گسترده آموزش و پیاده نمودن درست دین اسلام بود. وی به آزادی اندیشه و برپایی حکومت شورایی که در وجود قانون تحدید کننده سلطه حاکمیت تجسم می‌یافت، دعوت می‌نمود. افغانی طرفدار نظام مبنی بر انتخابات بود و آن را مدرسه آموزش سیاسی می‌دید که از ستم و استبداد که شرق در طول زمان بسیار از آن در آزار بود، جلوگیری می‌نمود. وی همچنین بر این باور بود که نظام مبتنی بر قانون مانعی است در برابر سلطه جوییهای سیاسی و اقتصادی غرب بر ملت‌های اسلامی. و چنین اعتقاد داشت که برای تحقق این هدف از انقلاب گریزی نیست. او می‌خواست آزادی سرزمینهای اسلامی از سلطه بیگانه را ببیند، و آن را تمهیدی برای نهضت معنوی و اندیشه‌ای جهان اسلام می‌شمرد که پس آن در سایه خلیفه یگانه‌ای برآمده از اجماع مسلمین به اتحاد می‌رسد؛ همان‌گونه که در عصر طلایی اسلام چنین بود. در اندیشه افغانی وحدت مسلمانان راه تحقق اتحاد اسلامی بود. وی اتحاد اسلام را تضمینی برای مقاومت مسلمانان در صفهایی به هم پیوسته در مقابل هجوم استعماری اروپا که سال به سال فشار و خطرش بر هر گوشه جهان اسلام افزوده می‌شد، می‌شمرد. دین، وحدت اسلامی، آزادی اندیشه، نظام شورایی، مواجهه با خطرهای هجوم استعماری اروپا، از مقومات بنیادین دعوت افغانی بودند."⁽¹⁾

درک هاپوود⁽²⁾ باورهای سید را که به صورت آموزه‌های دروس کاربردی او ارائه می‌گردید،

چنین تبیین می‌نماید:

(۱) عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1194.

(۲) Derek Hopwood، دانشیار مطالعات خاورمیانه‌ای در دانشگاه آکسفورد، عضو کالج سنت آنتونی، مدیر مرکز خاورمیانه و رئیس انجمن مطالعات خاورمیانه‌ای.

"جمال‌الدین افغانی که از اولین اصلاح طلبان به شمار می‌رود، اگرچه مصری نبود ولی در قاهره می‌زیست. او شروع به تدوین عقایدی کرد که چگونگی واکنش جامعه اسلامی در قبال آنچه او تهدید غرب می‌دانست را نشان دهد. افغانی همه عقاید غربی را رد نکرد و در واقع تحت تأثیر برخی از آن نظرات بود. او به توانایی انسان در تغییر وضعیت خویش و پیشرفت به سوی تکامل اجتماعی و فردی اعتقاد داشت. اما این پیشرفت را منوط به شرایط معنوی فرد می‌کرد. او همچنین بر لزوم رفتار بر مبنای عقل و پذیرش عقاید منطقی تأکید می‌ورزید. افغانی بشدت هوادار اسلام بود و می‌پنداشت که اگر جامعه این ایده‌ها را بپذیرد و متحد باشد می‌تواند بار دیگر به تعالی برسد. وی بر این باور بود که اگر جامعه به واقعیت اسلام بازگردد، توانایی اصلاح خویش را خواهد داشت. چنین بود که در مقابل این سؤال همیشگی قرار گرفت که اسلام "واقعی" چیست و چه کسی باید آن را تعریف کند.

از دید افغانی اسلام در وهله نخست اعتقاد به تعالی خدا در کنار اعتقاد به عقل و خرد است. اجتهاد یک ضرورت بوده و انسان مسئول اجرای اصولی قرآنی است که با مسائل زمان سازگاری یافته باشند. به عقیده وی اگر جامعه چنین نکند، این اصول از بین رفته یا صرفاً جنبه تقلیدی خواهند یافت و تقلید جامعه را به نابودی خواهد کشاند. افغانی می‌اندیشید که "اگر مسلمانان از اروپائیان تقلید کنند، اروپائی نخواهند شد؛ چرا که کلام و عمل اروپایی از اصول مشخصی سرچشمه می‌گیرد که عموماً در جوامع غربی درک و پذیرفته شده است."

اسلام باید فعال و پویا باشد. افغانی در حمایت از این اصل به نقل از قرآن می‌گوید: "خدا سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان خویش را تغییر دهند". غربیها تغییر را در خود به وجود آورده بودند. مسلمانان نیز باید به شیوه خویش چنین کنند و مسلمان بهتری شوند. به پندار او از آنجا که اروپائیان مدت‌هاست که دیگر مسیحی واقعی نیستند، مدرنیزه گشته‌اند و بر عکس مسلمانان از آنجا که مسلمان واقعی نبوده‌اند، ضعیف شده‌اند."⁽¹⁾

زالمان ایساکوویچ لوین⁽²⁾ دیدگاههای اجتماعی - سیاسی سید را چنین بیان می‌دارد:
"دیدگاههای اجتماعی - سیاسی سید جمال‌الدین را می‌توان در دو نکته کوتاه خلاصه کرد:

1. باید همه سرزمینهایی که مسلمانان در آنها سکونت دارند از سیطره استعمار آزاد شود و مسلمانان برای رویارویی با توسعه‌طلبی استعمارگران اروپا متحد شوند.

2. در کشورهای اسلامی باید نوعی از انواع حکومت مشروطه برقرار شود."⁽¹⁾ و در تبیین نظریات سید می‌نویسد: "ایدئولوژی سید جمال‌الدین که ناشی از نیازهای مربوط به نبرد رهایی‌بخش ملت‌های اسلامی است بر مبنای قرآن قرار دارد و به تأکید وی، قرآن تنها منبع کامل دانشها و اخلاق آرمانی است. قرآن، احکام مربوط به رفتار و کردار فرد مسلمان را دربردارد و الگوی یک نظام اجتماعی را عرضه می‌کند. سید جمال‌الدین برای اجرای اصلاحات اسلامی خواستار احیای اسلام بر مبنای خرد و تجدید نظر در اندیشه‌های مذهبی از دیدگاه خرد و روح دوران شد.... قصد سید جمال‌الدین بهره‌جویی از پیش‌رفتهایی بود که اروپا در عرصه‌های علمی و تکنیکی به آن دست یافته بود؛ زیرا عقیده داشت نیرومندی اروپا - که خرد و دانش در آنجا رواج دارد - از آن سرچشمه می‌گیرد.

وی یادآور می‌شود که اسلام از نظر محتوا، نیازهای کنونی را برآورده می‌کند و جنبش‌های آزادی خواهانه را دربردارد. قرآن و علم با هم تناقض ندارند. او با بیان این اندیشه که انسان جانشین خدا بر روی زمین است تأکید داشت که انسان در چهارچوب "نعمت" الهی از اراده آزادی برخوردار است.... سید جمال‌الدین اسلام را نه تنها یک عقیده دینی یا یک مجموعه نمونه برای اصول زندگی اجتماعی می‌دانست، بلکه آن را همچون سلاحی برای دستیابی به هدفهای سیاسی می‌دید. رهایی ملت‌های شرق عموماً و ملت‌های اسلامی خصوصاً، از ستمگری استعمارگران در سرلوحه این هدفها بود. وی در این عرصه، توسعه‌طلبی استعمار را ادامه یورشهای صلیبی می‌دانست: "غرب رو در روی شرق است و روح یورشهای صلیبی همچنان در قلبها شعله ور است." سید جمال‌الدین بر این باور بود که انحطاط مسلمانان و عقب ماندگی و وابستگی آنان به علت "فراموشی" حکمت اسلام راستین و آموزشهای آن درباره ضرورت حفظ وحدت جهان اسلام است.

سید جمال‌الدین مصرانه شرق را به اتحاد نیروها فرا می‌خواند زیرا تنها اتحاد اسلام است که دستیابی به مقصود را تضمین می‌کند: "ملت‌های کوچک علیه کشورهای بزرگ به پا خاسته و پیروز شده‌اند". سید جمال‌الدین در این روند، دین را سلاح عمده‌ای برای تحقق اتحاد می‌دید. علاوه بر آن به نظر وی محتوای دین در متحد کردن مردم نهفته است.

(۱) درک هاپوود، همان، صص 17 - 18.

(۲) از شرق شناسان مشهور اتحاد جماهیر شوروی.

(۱) زالوین، همان، صص 108 - 109.

سید جمال الدین معتقد بود بزرگترین مسئولیت سیاسی، اتحاد مسلمانان تحت رهبری یک خلیفه است که بتواند با نقشه‌های استعمارگرانه کشورهای غربی رویارویی کند. سید جمال الدین بر این باور بود که امپراطوری عثمانی که بخش اعظم کشورهای اسلامی را در مرزهای خود متحد می‌کرد، به تنهایی قادر به انجام این مسئولیت است....

سید جمال الدین همچون اغلب اندیشمندان مترقی عصر خود که در شرایط محرومیت از حقوق سیاسی می‌زیستند، معتقد بود که بسیاری از مصیبت‌های جامعه اسلامی از خودکامگی فرمان‌روایان نشأت می‌گیرد. از این رو، وی به منظور برپایی پادشاهی مشروطه و حکومت پارلمانی خواستار محدود کردن قدرت فرمان‌روایان به واسطه نظارت‌های مردمی شد.^(۱) نهایت لوین چنین نتیجه می‌گیرد: "ایدئولوژی سید جمال الدین ترکیبی است از اندیشه‌های ضد امپریالیستی، اندیشه‌های مربوط به وحدت اسلامی و ملی‌گرایی محلی، دیدگاه‌های اصلاح طلبانه لیبرالی و گرایش به نوگرایی اسلامی."^(۲)

احمد امین سرفصل‌های آموزه‌های سید (با اهداف آرمانی وی) شیوه‌اش در تعلیم و تبلیغ این آموزه‌ها و تأثیر شخصیت او در القای آموزه‌هایش را چنین بیان می‌دارد:

"سید جمال الدین آیتی از هوش بود و از قدرت و توانی فوق العاده بهره داشت. در حال حرکت بود و حرکت آفرین. هر کس با او تماس یا برخوردی پیدا می‌کرد، به اندازه ظرفیت و توانش انرژی می‌گرفت و از آن شعله بهره‌ای می‌برد. پیوسته در حال اندیشه بود. مرتب حرف می‌زد. برای کسی که می‌فهمید و نمی‌فهمید. همواره در حال نقد و نقادی بود. از جنبش و قیام سخن می‌گفت و مردم را برای احیای حقوق سلب شده‌شان برمی‌انگیخت. به هر جا که قدم می‌گذاشت، چون آتشی شعله می‌کشید، افکار را به هیجان می‌آورد، خواسته‌هایش را آشکارا می‌گفت و حکومتها را پریشان می‌کرد. او آرمانش را در زندگی یافت و خود را وقف رسیدن به آن آرمانها کرد.

این اهداف عبارت بودند از: بیرون راندن دولتهای اسلامی از ناتوانی و انحطاط، آگاه کردن ملتها به حقوق خود، پاره کردن زنجیر اسارت خارجی از دست و پای ملل، محدود کردن قدرت حکمرانان و معین کردن حقوق ملت در برابر حاکم و ایجاد رابطه و پیوند تمامی ملل مسلمان با

خلافت عثمانی در استانبول به عنوان محور وحدت. شیوه سید روشن کردن افکار نخبگان هر ملتی بود تا جایگاه و منزلت خود را بازیابند. و برای مبارزه با غاصبان خارجی و استبدادگران داخلی آماده پیکار شوند. پس از آنکه این برگزیدگان پدید می‌آمدند، خود با نگارش مقالات در روزنامه‌ها و مجله‌ها و سخنرانیها در محافل و مجالس، افکار عمومی را روشن می‌کردند. در میان گفته‌ها و نوشته‌های آنان هر سخنی که آتشین‌تر بود و صریح‌تر بیان می‌شد و روشن‌تر مردم را به عمل و مبارزه دعوت می‌کرد، نیکوتر و پسندیده‌تر شمرده می‌شد. این بود شیوه سید جمال الدین در هر کشوری که وارد می‌شد. در مصر کسانی چون محمد عبده، سعد زغلول، ابراهیم لقانی و ابراهیم هلباوی با سید جمال الدین آشنا شده و به او پیوستند. در محافل خصوصیش نیز کسانی چون محمود سامی بارودی، ابراهیم مویلی، ادیب اسحق و دیگران شرکت می‌کردند. وی در خانه‌اش درس علم می‌داد و در قهوه‌خانه‌ای که شبها در آن می‌نشست، درس سیاست و اجتماع می‌گفت. در هر جایی که به عنوان میهمان و یا میزبان حضور داشت، کارش چنین بود.^(۱)

سلیم بیک عنحوری "روزنامه‌نگار، شاعر و نقاد اجتماعی سوری و از پیروان سید جمال الدین"^(۲) - وی در ابتدا نسبت به سید دیدگاهی منفی داشت و در کتابش **سحرهاروت** او را به الحاد متهم نموده بود، ولیکن با توضیحات شیخ محمد عبده نظر وی نسبت به سید تغییر نمود^(۳) - گزارش جالبی از کلاسهای آزاد آموزشی سید ارائه می‌دهد:

"از عادت‌های جمال الدین آن بود که روز را در خانه می‌ماند و چون شب فرا می‌رسید، در حالی که به عصایش تکیه داده بود، به قهوه‌خانه‌ای نزدیک ازبگیه می‌آمد و در صدر می‌نشست و گروهی گرداگرد او می‌نشستند و نیم دایره‌ای تشکیل می‌دادند و این افراد که همه جور بودند و در میانشان شاعر، اهل لغت، اهل منطق، پزشک، شیمی‌دان، مورخ، جغرافی‌دان، مهندس، زیست شناس و... وجود داشت، سید را در میان می‌گرفتند و در پرسیدن از دقیق‌ترین مسائل و پیچیده‌ترین مفاهیم و معضلات با هم مسابقه می‌گذاشتند. جمال الدین نیز گره‌های مشکل را یکی پس از دیگری می‌گشود و اسرار و رموز مورد سؤال را یک به یک آشکار می‌کرد. سخن او

(۱) احمد امین، همان، صص 306 - 307.

(۲) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 94.

(۳) احمد امین، همان، ص 56.

(۱) ز.ا. الوین، همان، صص 109 - 111.

(۲) همان، ص 113.

نیز به عربی فصیح و استوار بود و بدون کوچکترین لکنت زبان و یا تردید مقصودش را بیان می‌کرد. کلام او چون سیلی جوشان بود که سرازیر بود و ملال و خستگی نمی‌شناخت و شنوندگان را مبهوت و مخالفان را ساکت می‌کرد. این محفل تا عمیق شدن سیاهی شب [نیمه شب] ادامه پیدا می‌کرد و آنگاه سید برمی‌خاست و پس از آن که پول همگان را به قهوه‌چی می‌داد، آهنگ استراحت‌گاه خود می‌کرد.⁽¹⁾

می‌توان گفت که سید در قاهره، مرکز تجمع نخبگان علمی، فرهنگی و فعالان سیاسی عرب در آن روزگار، برای آرمانهایی که در این داد و ستد علمی - فرهنگی و تکاپوهای سیاسی به تدریج شکل و چهره بیرونی خود را می‌یافتند و تار و پود جنبش اتحاد اسلام را می‌تیدند - اصلاح و بیداری جوامع اسلامی، اتحاد مسلمانان، مقاومت در برابر استعمار غرب و خلافت اسلامی - نیرو سازی (کادرسازی) می‌نمود. "وی در درازای هشت سالی که در مصر می‌زیست - از سال 1871/1288 تا سال 1879/1297 - در پهنه سیاست آن کشور به شیوه‌ای ژرف و گسترده درگیر بود و شماری چشمگیر از اندیشه‌گران، نویسندگان، سیاستگران و تکاپوگران سیاسی پیرامون وی گرد آمده بدو دل بستند و به اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی و فلسفی وی ارج نهادند."⁽²⁾

تکاپوهای سید در مصر موجب تحولی در ادبیات جدید عرب به ویژه ادبیات سیاسی مطبوعات عربی گردید: ".... سید جمال‌الدین ادبیات را در خدمت مردم و دفاع از حقوق آنان و مبارزه با ستمگران قرار داد و کوشید با این سلاح دشمنان را مورد هجوم و حمله قرار دهد. او تلاش کرد با ابزار شعر و ادب، مردم به احوال بد و فقر و محرومیت خود آگاه شوند و عاملان این محرومیت را بشناسند و در نهایت توده را به خروج از تاریکیها و نادانیها و ورود به دنیای روشناییها و آگاهیها فرا خواند... با تلاش جمال‌الدین ادبیاتی شکل گرفت که قبل از آنکه به حاکمان توجه کند به مردم و ملت توجه می‌کرد؛ ادبیاتی که آزادی و آزادی خواهی را تشویق می‌کرد و زنجیرهای بندگی را می‌گسست..."⁽³⁾

پاره‌ای از همراهان و پیروان سید، با هدایت و حمایت او، نسلی از اهل قلم عرب را پدید

آوردند که مسیر مطبوعات عربی را به سوی افقهای تازه سوق دادند.⁽¹⁾ سید که کار مطبوعاتی را در افغانستان تجربه نموده بود - کارنامه فعالیت‌های او می‌رساند که به کارکرد این کار ایمان داشت - خود نیز گاه گاه تحت نام مستعار "مظهر بن وضاح" در نشریات مصر قلم می‌زد.⁽²⁾ "پیروان او به گفتن و نوشتن پرداخته آنچه از خرمن او برگرفته و هرچه از دستورات پربهای او آموخته بودند به زبان و قلم بر مردم نثار کردند. آنچه به مردم رسید با زبانی بود که سابقه نداشت و به روشی بود که باعث ترقی می‌شد. این اعمال باعث نهضت فکری گردید و روحی تازه نمایان گشت که نام و نشان سید را داشت. باعث نشاط شد، ایجاد عزم و همت کرد، اشخاص شایسته را نیرو بخشید و شایستگی اشخاص را نمودار ساخت. شیخ محمد عبده در توصیف این نهضت تقریباً گوید: دلها روشن و چشمها بازگشت و قید و بند اوهام از دست و پای عقول گشوده شد. تا آنجا که می‌گوید: در مصر پیش از سید جمال‌الدین کسی به نویسندگی اهمیت نمی‌داد. چند تنی هم که بودند یکی ناتوان بود و دیگری سرمایه علمی نداشت. دیگران عموماً به سجع و قافیه و عبارت‌پردازی پرداخته بودند. معدودی هم در ادبیات مختصر تألیفی داشتند، تا آخر. انقلابی که سید جمال‌الدین در سیاست ایجاد کرد از آنچه در فرهنگ نموده کمتر نبود. به خدا سوگند که فرهنگ و آزادی هر دو توأم‌اند و با هم به‌وجود می‌آیند."⁽³⁾

نخبه‌گرایی در راهبرد دعوت سید، معطوف به میزان تأثیرگذاری نخبگان و شتابی بود که به عقیده وی در آن برهه، بایسته جنبش اصلاحات در جهان اسلام بود. لیکن این اصل راهبردی در دعوت سید، او را از ارتباط مستقیم با توده‌های مردم باز نمی‌داشت. "سید روزی در شهر اسکندریه در میدان محمد علی معروف به منشیه الکبری گردش می‌کرد و برای آنکه کارگران و مزدوران بدبخت را از حقوق خود آگاه نماید و برای اینکه بفهماند که تحمل ظلم یکی از پست‌ترین صفات انسانی است، در میان جمع قرار گرفت و با بیان شدید اللحنی چنین خطاب کرد: "انت یا ایها الفلاح المصری المسکین تشق قلب الارض لتستنبت منها ما تسد به الرمق و تقوم با ود العیال فلماذا لاتشق قلب ظالمک و لماذا لاتشق قلوب الذین یأکلون ثمرة اتعابک؟"

(۱) رجوع شود به همان، صص 54 - 55، و محمد محیط طباطبایی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، صص 142، 154 - 155.

(۲) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 54، و عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1193.

(۳) امیر شکیب ارسلان، همان، صص 250 - 251.

(۱) احمد امین، همان، ص 56.

(۲) عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 89.

(۳) احمد امین، همان، صص 52 - 53.

یعنی: " تو ای زارع مصری بدبخت دل زمین را می شکافی تا بهره‌ای از آن ببری و به وسیله آن زندگی خود و عائلهات را تأمین بنمائی. پس چرا قلب ستمگر نسبت به خودت را نمی شکافی و چرا دل‌های آن کسانی را که حاصل دسترنج تو را می خورند نمی دری؟" (1)

تکاپوهای سیاسی سید در مصر، توجه او را به سمت و سوی سازمان دهی و کار تشکیلاتی معطوف نمود. و می توان گفت که در همین راستا بود که با جمعیت‌های فراماسونری ارتباط پیدا کرد. "در همین روزگار است که سید جمال الدین و بسیاری از دوستان پرتکاپو و سرشناس او را در جرگه فراماسونان می بینیم. چنین می نماید که پیوند وی با سازمان‌های فراماسونگری به او و دوستانش کمک می کرد که آنان بتوانند برنامه‌های سیاسی خود را اجرا کنند؛ به ویژه آن که برخی از اعضای لژهای فراماسونگری از بلندپایگان دولتی بودند." (2)

حکایت این ارتباط که بنا بر اندیشه و باور راویان آن، چند و چونهایی متفاوت می یابد، برای او ابهامات و اتهامات زیادی آفرید و موضوع قال و قیل‌های متفاوتی گردیده است. "یک گوشه از فعالیت‌های سید در مصر که زمینه گفتگو و مناقشه درباره شخصیت سیاسی او شده، عضویتش در جمعیت فراماسونری مصر بوده است. چون فراماسونری در برخی از کشورهای مسلمان همواره به عنوان یکی از عوامل سیاست استعماری شناخته شده طبعاً عضویت سید در آن، در مقام یکی از رهبران مبارزه مسلمانان بر ضد استعمار، بهانه‌ای به دست مخالفان برای عیب‌گیری از او داده است؛ ولی ستایش‌گران سید عضویت او را در فراماسون صرفاً تدبیر سیاسی هوشمندانه‌ای در راه هدف اصلی او یعنی پیکار با استعمار انگلستان می دانند..." (3)

سید خود به نقل از محمد پاشا مخزومی، انگیزه ورودش به فراماسونری را چنین بیان می دارد: " نخستین چیزی که مرا تشویق کرد که در بناء آزادی خواهان 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 نماید تا بنیاد عدالت حقیقی را استوار سازند. با

این وصف، همت به کار و عزت نفس و اخلاق پاک و کوچک شمردن مرگ در برابر ستمکاران را فراماسون به من نشان می دهد... این تعریف فراماسون مرا راضی ساخت در جرگه فراموش خانه داخل شوم". (1)

جرجی زیدان در **مشاهیر الشرق**، (2) ارتباط سید با محافل فراماسونری را چنین حکایت می نماید: "سید جمال الدین علاوه بر مقامات فضلی و علمی از عوالم سیاسی نیز بی بهره نبوده و میل مفروطی به دخول در فن پلتیکی داشت و چون در آن ایام مداخله انگلیسی‌ها در مصر اوضاع پلتیکی آنجا را منقلب و استقلالش را منهدم ساخته بود، سید خواست تغییری در احوال آنجا دهد و آن مملکت را مستخلص سازد. به مناسبت عضویت و ریاستی که در یکی از اجتماعات و مجامع فراماسونری داشت، به ترتیب نشرهای فرانسه (3) انجمنی تشکیل داد، اصحاب و دوستان خود را از علما و اعیان و غیرهم در آن انجمن دعوت نمود و قریب سیصد نفر در آنجا عضویت یافتند و به واسطه تعدیاتی که از انگلیسی‌ها نسبت به ابناء وطنش شده بود (4) عداوتی مفروط با آنها داشت و چهاراً با آنها اظهار معادات می نمود؛ چنان که از سلوگشان با او در هند این مسئله خوب مکشوف می گردد. پس لوایحی بر ضد انگلیسی‌ها منتشر نمود و آن لوایح را در روزنامجات به زبان انگلیسی ترجمه نمودند و به اندازه‌ای جالب نظر سیاسیون ملت انگلیس گردید که "مستر گلاستون" به نفسه در مقام مدافعه از آن لوایح برآمد. پس رفته رفته کار انجمن بالا گرفت و کنسول انگلیسی را به وحشت انداخت و مشارالیه به حکومت مصر رسید، سعایت نمود و نیز جماعتی را برای فساد در انجمن فرستاد. در این بین نیز احوال مصر روی به سختی نهاد و انقلاباتی در آنجا به ظهور پیوست که بر قوت اتهام سید افزود. پس از پیشگاه خدیوی توفیق پاشا امر به اخراج او و ملازمش ابوتراب (5) را صادر نمود..." (1) حکایت

(۱) محمد پاشا مخزومی، *خاطرات سید جمال الدین اسدآبادی* معروف به *افغانی*، ترجمه مدرسی چهاردهی، ص 38، به نقل از صدر واثقی، همان، ص 71.

(۲) نام کامل کتاب: "تراجم مشاهیر الشرق فی القرن التاسع عشر".

(۳) ظاهراً منظور لژهای فرانسه .

(۴) افغانستان به زعم نویسنده.

(۵) "خادم و مصاحب سید که معروف به عارف افندی است ابوتراب نامی است از اهل ویدر زرد ساوه، که برادرش خادم مدرسه چاله حصار است و مشهدی علی اکبر نام دارد و خود عارف افندی نوکر جناب آقا میرزا سید محمد طباطبائی بود. در زمانی که سید جمال الدین وارد طهران گردید ابوتراب مجذوب سید جمال شده از

(۱) صدر واثقی، همان، ص 87. علی السمان، در بررسی فعالیت‌های سید، با استناد به کتاب *مذکراتی یا خاطرات من*، اثر احمد شفیق پاشا، سخنرانی عمومی سید در اسکندریه را در راستای اقدامات او برای خلع خدیو اسماعیل می شمارد. علی السمان، همان، ص 28.

(۲) عبدالهادی حائری، *تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی*، ص 89.

(۳) حمید عنایت، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، صص 83 - 84.

جرجی زیدان آشفته و درهم است. احمد امین این حکایت را به گونه‌ای مرتب‌تر چنین روایت می‌کند: "سید برای ادامه راه و استمرار افکار و اندیشه‌هایش، به محفل ماسونی اسکاتلندی پیوست که بسیاری از بزرگان و نخبگان مصری بدان پیوسته بودند. وی امیدوار بود که در این محفل افکار و آرمان‌هایش را به اعضای مصری و خارجی آن منتقل می‌کند. شاید می‌پنداشت که در این محفل آزادی بیشتری برای بیان اندیشه‌هایش خواهد داشت. اما وقتی که سید وارد محفل شد، برآشفته و در سخنانش پیوسته کردار و رفتار ماسونیان را مورد حمله و نقد قرار داد. او به ماسونیانی که از دخالت در امور سیاسی دوری می‌جستند، چنین گفت: "نخستین چیزی که مرا به همکاری با بنّایان آزاد تشویق کرد، شعار بزرگ و جذّاب آزادی، برابری و برادری بود و اینکه آنان اعلام کرده بودند هدفشان نفع رساندن به انسان، کوشش در برانداختن بنای ستمگری و بنیاد نهادن عدالت مطلق است. از این رو انتظار داشتم در مصر سخنان مهم بشنوم و اعمالی شگفت مشاهده کنم؛ ولی گمان نمی‌کردم که ترس و بزدلی در اعماق وجود محافل ماسونی راه یافته باشد.

با اینکه ادعا می‌شود هر بنّایی آزاد است ولی اگر بنا شود که این بنّایان در سیاست عالم دخالت نکنند، و اگر قرار باشد که ابزار بنّایی آنان در ویرانی بنای قدیم و پی افکندن کاخ آزادی درست و استقرار برادری و برابری به کار گرفته شود و اگر آنها نخواهند بنیاد ستم و زور و تعدّی را براندازند، پس این آزاد مردان بنا نه تیشه‌ای در دست دارند و نه ساختمانی بلند و استوار بنیاد می‌نهند." این گونه بود که سید جمال الدین محفل اسکاتلندی را به خاطر عدم دخالت در سیاست و جدال و کشمکش اعضای آن بر سر ریاست و گرایش آنان به چشم پوشی از ستمی که بر ملت می‌رود، سخت مورد انتقاد و ایراد قرار داد.

پس از آن بود که جمال‌الدین از آن محفل جدا شده و خود محفلی دیگر تأسیس کرد که از لژ شرق فرانسه پیروی می‌کرد و خیلی زود اعضایش از سیصد تن گذشت و این افراد از نخبگان فکری و آزادیخواهان مصری بودند. در این محفل، آزادی مطلق وجود داشت، شعبه‌های مختلف

برای امور گوناگون پدید آمد. شعبه‌ای برای رسیدگی به امور، شعبه‌ای برای امور مالی، شعبه‌ای برای اشتغال و شعبه‌ای برای جهاد و مبارزه. برای هر وزارتخانه و امور مربوط به آن شعبه‌ای تشکیل داد و هر یک از این شعبه‌ها در مورد کارها و برنامه‌های وزارتخانه‌اش تحقیق و تفحص می‌کرد و با عملکردهای نادرست آن آشنا می‌شد و در مورد چگونگی اصلاح آن تحقیق می‌کرد. آنگاه هر یک از این شعبه‌ها با وزیر مربوط ارتباط برقرار می‌کرد و راه‌های اصلاح نابسامانیها را به وی پیشنهاد می‌کرد. این کار جمال‌الدین تکان بزرگ و جنبشی مؤثر در محافل و مجامع مصر ایجاد کرد. بدین گونه بود که حوزه نفوذ و دایره افکار و کردارش گسترش پیدا کرد... اکنون او به نیروی برق و الکتریسیته نزدیک شده بود. نیرویی که دلهره‌آور بود؛ اما او از این دلهره‌ها باک نداشت، هر چند که از پا بیفتد."⁽¹⁾

سید حسن تقی زاده به انجمن یا محفلی که بنابراین دو حکایت، سید تأسیس نمود، و قریب سیصد نفر در آن عضویت یافتند، و فعالیت‌های آن در نهایت موجب اخراج سید از مصر گردید، چنین اشارت دارد: ".... و هم در مصر شنیده شد که وی در آنجا در محفل فراماسونی داخل بوده و در آنجا بر ضد انگلیس حرف زده بود. در بعضی جراید عربی به نظر رسید که او خود بانی و مؤسس محفل فراماسونی بود که سیصد نفر اعضای داشت."⁽²⁾

ظاهراً این انجمن می‌بایست اصل یا محرّف تشکیلاتی باشد که سید با همکاری شیخ محمد عبده تحت عنوان "انجمن وطنی"، "حزب وطنی"، "حزب وطنی اول" یا "حزب وطنی آزاد" در مصر احتمالاً در سال 1296 هـ.ق / 1879 م. راه‌اندازی نمود.⁽³⁾ "سید جمال الدین همزمان به زبان انگلیسیان که در آن روزگار امور مصر را عملاً در قبضه کرده بودند، نیز سخن می‌گفت. خبرنگار روزنامه The Times (تایمز: اوقات) در تاریخ 30 اوت 1879 (1296 قمری) نوشت که سید جمال الدین دخالت اروپائیان را در امور مصر هرگز تحمل نمی‌کرد و شعار "مصر برای مصریان" را تا به دست آوردن نتیجه قطعی همچنان دنبال می‌کرد. همو یک حزب به نام "الحزب الوطنی الحر" بنیاد نهاد، و همین حزب بود که نقشی بنیادی در واژگون ساختن خدیو اسماعیل بازی کرد."⁽⁴⁾

(۱) احمد امین، همان، صص 57 - 59.

(۲) سید حسن تقی زاده، سید جمال‌الدین اسدآبادی رهبر نهضت آزادی‌خواهی ایران، صص 186.

(۳) رجوع شود به صدر واثقی، همان، صص 77 - 78.

(۴) عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکان‌های فراماسونگری در کشورهای اسلامی، صص 90.

حضرت آقای طباطبائی اذن و مرخصی خواست و خود را به عنوان خادمی به سید بست و با سید مسافرت نمود و از تربیت و انفاست قدسیه سید نگذشت مدتی که به عارف افندی و مصاحب سید جمال الدین معروف گردید. "ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 80.

(۱) همان، صص 75 - 76.

شیخ محمد مجتهد محلاتی در کتاب **گفتار خوش یارقلی** تأسیس این انجمن را چنین بیان می‌دارد:

"شیخ محمد عبده که از اجله علمای مشهور مصر است، جذبۀ الهیۀ سید از اهل و عیال و عز و جاهش ربوده، ملازمت خدمت سید را به جان خریده، در خدمت سید فلسفۀ قدیم اسلام و علم و کلام و فقه و اصول رابه انضمام فلسفۀ جدید و اصول مقتضیات عصر کنونی به درجۀ کمال تعلم گرفت. چند سفر در خدمت سید سیاحت اروپا را نمود. اعرابی پاشا و اکثر اصحاب متمهدی از تلامذۀ سید بوده‌اند و اغلب جوانان مصری و نونهالان رود نیل که در خط حریت و آزادی و ترقی و خیر جمعیت قدم می‌زدند از فیض یافتگان حضور سیدند. تا اینکه سید موسی کف عیسی دم، به تأسیس انجمنی موسوم به "محفل وطنی" عزیزمت فرمود. نونهالان تازه مصری که از یمن فیوضات خورشید آن بزرگوار به جای خار مغیلان جهل و کسالت، در کانون قلبشان شاخه طوبای عشق کلمه مبارکه توحید رویان، و در تمام عروق و شریان‌شان شاخ و برگ و ریشه دوانده، حیات و ممت اسلام را بالحس در امثال فرمان سید دیده، دعوت حق‌ه‌اش را اجابت گفتند. مفتاح سعادت شش کرور نفوس اسلامی در جامعه محفل وطنی قاهره مصر به دستور و ریاست سید افتتاح گردید. این انجمن عجیبی بوده، دزد در آنجا راه نداشته، حب شهرت، تخلق به اخلاق خارجه، بافتن رطب و یابس در آن انجمن، قدغن فطری بوده، این انجمن میدان صرافی یگانه ممیز فرد اسلامیت و انسانیت سید استاد بوده، اعضایش از خودخواهی و خودپسندی منزّه بوده‌اند و از برای اقدام هرگونه فداکاری نسبت به عالم و مسلمین به جان حاضر بوده‌اند. عده اعضا به روایتی سیصد و به قولی کمتر بوده. پس سید به قوت خطابه‌های آتشین، مستمعان را از حقایق دین مبین خیر المرسلین آگاه می‌ساخت که دین اسلام و قرآن مجید من اوله الی آخره، مساعد و راهنمای ترقی روحی و جسمی طبیعت انسانی است و تا وقتی که اسلاف ما علماً و عملاً متمسک و متشبث به حقیقت او بودند، در منتها درجۀ عرش سعادت استوار بودند و پس از آنکه از این راهنمایی الهی اخلاف ما دور شدند و میزان علم و عمل آنها کلیتاً بر نقض مواد مقدسه قرآن قرار گرفت، به این حال نزول رسیدند. قال الله تعالی ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یرغروا ما بانفسهم. پس در موضوع انحطاط مسلمین شکوه از اروپاییان خطاست و خرابی حال مسلمانان از اخلاق فاسده درونی خود مسلمین است و

حیل‌المتین استخلاص مسلمانان از این هفتم طبقه پستی و خواری، تمسک عملی به عروة‌الوثقی قرآن مبین است."⁽¹⁾

همو از پانزدهمین جلسه این انجمن چنین گزارش می‌دهد:

"در جلسه 15 انجمن، سید استاد به کرسی خطابه رفت و بیان فرمود: بارالها گفته توست: "و من جاهدوا فینالهدینهم سبلنا و ان الله لمع المحسنین" و کلام تو محض حق است. از آنجا که دعوت من و اجابت این نفوس ذکیه، خالصاً مخلصاً لوجهک الکریم بود، مرا به موجب گفته حق خودت به سبیل هدایت راهنمایی فرمودی. آقایان، مدینه فاضله انسانی و صراط المستقیم سعادت بشری قرآن است. گرمی دستور مقدس که نتیجه شرافت کل ادیان حقه عالم و برهان قاطع خاتمیت مطلقه دین اسلام الی یوم القیامه و ضامن سعادت دارین و فوزنشستین است، آه، آه، چه سان از فرط غفلت مهجور شده. گرمی دستور مقدس که مختصر شراره از قبسات انوار مضمئه‌اش عالم قدیم و دنیای جدید را از آن حقارت به این تمدن رسانید. آه، آه، چه سان فواید امروز آن از طرف جهل و غفلت منحصر در امور ذیل شده است: تلاوت بالای قبور شبهای جمعه، مشغولیت صائمین و زباله مساجد، کفاره‌گناه، بازیچه مکتب، چشم زخم، نظر قربانی، قسم دروغ، مایه گدایی، زینت قنطاق، سینه بند عروس، بازوبند نانا، گردن بند بچه‌ها، حمایل مسافران، سلاح جن زده‌ها، زینت چراغانی، نمایش طاق نصرت، مقدمه انتقال اسباب، حرز زورخانه، کار مال التجاره روسیه و هند، سرمایه کتابفروشیها، سرمایه گدایی زنان بی تقوا و مردان بی سر و پا در معابر!

آه، وا اسفا! یک سوره والعصر که فقط سه آیه بیش نیست، اساس نهضت یک دسته اصحاب صفه گردید که از فیض مقدس همین مختصر سوره مبارکه، شرکزار بتخانه مکه را قبل از هجرت، بستان وحدت و یزدانخانه بطحا نمودند. آه، وا اسفا! این کتاب مقدس آسمانی، این گرمی تصنیف حضرت سبحانی، این مایه کل السعادت انسانی، ازدیوان سعدی و حافظ و مثنوی و ابن فارض امروزه کمتر محل اعتنا و مورد اهتمام است. در هر مواعظ و معانی عرشی و فرشی از او استفاده کنند. برعکس، جمعی که یکی از منسوجات شعریه خوانده می‌شود، نفسها از ته دل کشیده، چشمها، گوشها و دهنها برای او بازمانده و چه اندازه قرآن، برعکس که هرگز در

(1) مرتضی مدرس چهاردهی، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، چ 7، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1381، صص 283 - 284.

هیچ جا با قبیل و قال فکر و کار کسی مزاحم نخواهد بود. "ای و حقك سبحانك اللهم انت القائل و قولك حق - نسوا الله فانسيهم انفسهم" تو را فراموش کردیم، تو هم آیینة قلوب ما را از انعکاس توفیق حقایق ذکر مقدست محروم نمودی. "سبحانك اللهم انت القائل و قولك حق - ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم" وجه نفوس خودمان را از اطاعت مقدست برگرداندیم، تو هم سعادت و شرافت ما را به ذلت و نکبت تبدیل فرمودی...

از کرسی خطابه به پایین می‌آید در حالی که یک ثلث اعضای انجمن غش نموده‌اند و بقیه را هم حالی نمانده. سید بزرگوار هم به گریه برمی‌آید و هی می‌گوید: "ای و حقك اللهم نسيناك نسينتنا" هی می‌گوید تا اینکه می‌افتد و غش می‌کند. سه ساعت تمام در انجمن حالت غش و شیون حکمفرما بوده...."⁽¹⁾

این انجمن بنا بر توصیفی که شیخ محمد محلاتی ارائه می‌دهد، چنانچه منشأ فراماسونی هم داشته بود، چنان بومی سازی شده است که شاید جز ساختار تشکیلاتی، هیچ شباهتی به محافل ماسونی نداشته، و نسبت آن با لژ "گرانداوریان و فرانس" یا "مشرق الاعظم الفرنسي" نسبت میان مسیحیت و آیین یهود را مانند است. "به هر روی چند تن از نویسندگان نزدیک به سید جمال‌الدین و آگاه به رویدادهای زندگی وی، مانند محمد المخزومی، ادیب اسحاق و سید محمد رشید رضا، می‌آورند که سید جمال‌الدین پس از جدا شدن از لژ فراماسونان که گویا به "لژ بزرگ انگلیسی" وابسته بود، خود یک "محفل وطنیاً" که با لژ "مشرق الاعظم الفرنسي" پیوند داشت، بنیاد کرد. این انجمن فراماسونگری در روزگار کوتاه بیش از سیصد تن عضو به دست آورد و در میان آنان، افزون بر پیروان معمولی سید جمال‌الدین شماری دیگر از سرشناسان مانند شریف پاشا و پطرس پاشا عالی، برخی از روزنامه نگاران، روشنگران، نمایندگان پارلمان، افسران ارتش و حتی رهبران مذهبی دیده می‌شوند. توفیق پاشا ولیعهد مصر نیز از پیروان همین لژ بود."⁽²⁾

اسماعیل راین مؤلف پرمطلب‌ترین و مشهورترین آثار به زبان فارسی درباره فراماسونری، کتاب سه جلدی فراموش خانه و فراماسونری در ایران، اثری که چگونگی تألیف و انتشار آن

پرسش‌آفرین بود،⁽¹⁾ و تألیفی که همه جای آن همراه با رعایت دقت تاریخگری و تاریخ‌نگری نبوده است،⁽²⁾ در مطلبی که درباره سید جمال‌الدین آورده - که یکی از غرضورزانه‌ترین و خصومت‌آلوده‌ترین نوشتارهای فارسی علیه سید است⁽³⁾ - انتساب و ارتباط این انجمن (محفل وطنی مصر) را با تشکیلات ماسونی مردود دانسته است:

"... به موجب تقاضانامه‌ای که سید جمال به لژ گرانداوریان در پاریس نوشته، او در سال 1883 (1301 هـ) تازه تقاضای عضویت در لژ مذکور کرده که سال بعد به او جواب موافق داده‌اند. بنابراین نمی‌توان لژ محفل وطنی سید را وابسته به فرانسه دانست. سید از لژ انگلیسی

(۱) عبدالهادی حائری درباره انتشار پاره‌ای کتاب و مقاله درباره فراماسونری در ایران، و از آن جمله سه جلد کتاب اسماعیل راین، از نیمه دوم دهه 1340 هـ ش به این سو چنین می‌نویسد: "در این روزگار بود که یک رشته از کتابها و مقالات آگاهی دهنده پیرامون فراماسونگری در ایران پراکنده شد، هر چند که بیشتر آنها از دقت و استنادهای پژوهشگرانه به شیوه‌ای بسنده برخوردار نبود. نکته در خور نگرش این جاست که دو نویسنده در یک سال - سال 1346 خورشیدی - بر آن شدند که هر کدام کتابی پیرامون فراماسونگری در ایران بنویسند. هنگامی که اسماعیل راین در دی ماه سال 1346 خورشیدی جلد یکم کتاب خود را در ایتالیا پراکنده می‌ساخت، محمود کتیرائی کتاب خود را آماده انتشار داشت تا مقدمه‌اش را به تاریخ ششم بهمن همان سال به پایان رسانده همراه با کتابش در تهران انتشار دهد. این ویژگیها نشان می‌دهد که این دو نویسنده هر دو در یک زمان خواسته‌اند کتابشان چاپ و پراکنده گردد، و هیچ یک با انتشار زودتر کتاب خود اندیشه نگارش کتاب درباره فراماسونگری را به دیگری نداده است. دو سال پس از این تاریخ، کتابی دیگر درباره فراماسونگری در جهان از سوی نویسنده‌ای دیگر، ابراهیم الفت "حسابی"، بیرون آمد. این که چرا آن نویسندگان در یک سال و یا در درازای یکی - دو سال ناگهان دست اندر کار این گونه پژوهشها شدند پرسشی است که از حوزه پژوهش ما بیرون است و بر سر آن نیستیم که بر شمار گمانها و تفسیرهای ارائه شده در این زمینه بیفزاییم. به هر روی پرمطلب‌ترین این نوشته‌ها، کتاب سه جلدی اسماعیل راین است. از جمله افشاگریهای این کتاب، چاپ سیاهه‌ای دراز از نام سیاستگران و سرشناسان ایرانی است که به لژهای گوناگون فراماسونگری وابسته بودند، ولی با آن که نویسنده کتاب، اسماعیل راین، برابر ادعای خبرنگار جبهه ملی چاپ خارج از کشور، خود عضو یکی از لژهای فراماسونگری آمریکایی بوده نام وی در آن سیاهه دیده نمی‌شود." (عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 23 و نیز رجوع شود به سید حمید روحانی (زیارتی)، نهضت امام خمینی، ج 3، چ 2، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، 1379، ج 3، صص 104 - 105 و 111 - 113 و موسی فقیه حقانی، ضرورت توجه به نقش پنهان فراماسونری در تحولات تاریخ معاصر ایران، "فصل نامه تاریخ معاصر ایران، سال اول، شماره دوم، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، 1376، صص 12 و 15).

(۲) برای مشاهده نمونه‌ای از این دست بی‌دقتیها رجوع شود به عبدالهادی حائری، همان، ص 50.

(۳) رجوع شود به اسماعیل راین، فراموش خانه و فراماسونری در ایران، ج 1، صص 359 - 421.

(۱) مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، صص 285 - 286، و رجوع شود به صدر واثقی، همان، صص 79 - 81.

(۲) عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 92.

وابسته به گراند لژ مصر اخراج شده و دیگر نمی‌توانست وارد لژ دیگری بشود تا چه رسد به اینکه به شخصه مأمور تأسیس لژ شده باشد. و لذا با احتیاط می‌توان گفت که او بدون کسب اجازه از مراکز ماسونیک جهان و تنها به اتکاء اطلاعات کاملی که از همه آداب و رسوم ماسونیک داشته، لژ بدون قاعده‌ای که در عرف ماسونها به لژ وحشی یا Sauvages معروف است، تأسیس کرده است. و در غیر این صورت شاید او توانسته است از یکی از لژهای شناخته شده دیگر اجازه تأسیس بگیرد؛ ولی تا کنون چنین مرکزی در جهان معرفی نشده است.⁽¹⁾

اسناد و مدارک به جای مانده از سید که پس از تبعید وی از ایران در سال 1308 هـ.ق/ 1891 م. برای چندین دهه در خانه حاج امین الضرب نگاهداری می‌شد و در سال 1325 هـ.ش با مساعی محمد محیط طباطبائی، جمال‌شناس بنام معاصر، و همکاری خاندان امین الضرب بازیافت گردید⁽²⁾ و پس از هفده سال در سال 1342 هـ.ش منتشر شد، گوشه‌هایش از حیات پر فراز و نشیب سید، از جمله، ارتباط او با تشکیلات فراماسونری را روشن می‌نماید.

این مجموعه که به صورت یکی از منابع مهم پژوهشهایی که درباره سید انجام می‌گیرد درآمده است، به کوشش اصغر مهدوی و ایرج افشار، پژوهش‌گران بنام، تحت عنوان **مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین مشهور به افغانی**، در سال 1342، توسط دانشگاه تهران منتشر گردید.

زمان انتشار این کتاب از سوی تنی چند از پژوهشگران معاصر، تأمل‌انگیز شمرده شده است: "اکنون سخن ما در چرایی زمان انتشار آن نیست؛ گرچه این خود در خور تأمل و دقت است که چرا تنظیم کنندگان آن، در 20 شهریور 1342 دست به انتشار این اسناد زده‌اند و چرا مانند کتاب "اوراق تازه‌یاب مشروطیت و تقی‌زاده" اسناد را صفحه بندی و برای آن فهرست اعلام تنظیم نکرده‌اند و برای روشن شدن مطالب آن، توضیحاتی نیفزوده‌اند. شاید علت آن کمی فرصت و عجله در انتشار این اسناد بوده تا بعد از قیام 15 خرداد 1342 مردم را سرگرم و درگیر شخصیتی نمایند که خود پایه گذار نهضت‌های اخیر دنیای اسلام بوده است."⁽³⁾

(1) همان، ج 1، ص 379.

(2) رجوع شود به محمد محیط طباطبائی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، صص 19 - 20، 26 - 27 و 223 - 229.

(3) علی اکبر ذاکری، همان، ص 282 و رجوع شود به سید حمید روحانی، همان، ج 3، صص 105 - 106.

مرتبط شمردن زمان انتشار کتاب مزبور (20 شهریور 1342 هـ.ش) با قیام پانزده خرداد 1342 هـ.ش، پنداری غریب می‌نماید. انگیزه مفروض در متن بالا برای علت انتشار کتاب در آن تاریخ، 98 روز پس از قیام پانزده خرداد که دستگاہهای سیاسی، امنیتی و نظامی حاکمیت وقت همچنان در گیر و دار تبعات قیام بودند، نسبتی با میزان هوشیاری، باریک بینی و ثبات این دستگاہها در آن دوره ندارد. لحن ستایشگرانه مقدمه کتاب نسبت به سید نیز چنین احتمالی را بیشتر دور می‌سازد. از دیگر سو، از نظر دور نمی‌بایست داشت که جمع آوری و تنظیم اسناد و مدارک در مجموعه مذکور از مدتها پیش از تاریخ انتشار کتاب، آغاز گردیده بود. محمد محیط طباطبائی در مقاله‌ای به تاریخ 1341/5/19 چنین می‌نویسد:

"از قرار مسموع (دکتر اصغر مهدوی) به دستبازی کتاب‌شناس فاضل - ایرج افشار - در صدد جمع آوری و انتشار آن به صورت کتابی مستقل هستند."⁽¹⁾ درست‌تر آن می‌آید که همسالی انتشار این کتاب و قیام پانزده خرداد، تصادفی و بی‌ارتباط با یکدیگر است.

تعدادی از پژوهش‌گران نیز در میزان اعتبار پاره‌ای از این مدارک و اسناد تردید نموده‌اند. برای نمونه سید هادی خسروشاهی، دیگر جمال‌شناس بنام معاصر، درباره سند تقاضانامه ورود سید به مجمع فراماسونری قاهره مورخ 22 ربیع الثانی 1292 هـ.ق/ 1875 م. با امضای "جمال‌الدین الکابلی"⁽²⁾ چنین می‌نویسد: "... گفتمی است که آن دستخط شباهتی با دیگر مکتوبات سید ندارد و موجب تعجب است که درخواست عضویت در بین اوراق سید پیدا می‌شود! و حق آن بود که در بین اسناد لژ مربوط باشد!"⁽³⁾ این تردیدی است به جا.

نمونه دیگر، ایراداتی است که سید حمید روحانی و علی اکبر ذاکری، نسبت به اعتبار سندی به خط سید که گویای پذیرفته شدنش در محفل ماسونی (لژ انگلیسی کوبک الشرق) می‌باشد،⁽⁴⁾ وارد نموده‌اند.⁽⁵⁾ اختفای این اسناد و مدارک برای چندین دهه در سرای امین

(1) محمد محیط طباطبائی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، ص 229.

(2) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 24 و تصویر 40.

(3) سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 186 (زیرنویس خسروشاهی). و رجوع شود به حمید روحانی، همان، ج 3، ص 108.

(4) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 11، تصویر 12.

(5) رجوع شود به سید حمید روحانی، همان، ج 3، صص 107 - 108. و علی اکبر ذاکری، همان، صص 344 - 345. و نیز برای اطلاع از نمونه‌های دیگر از این دست ایرادات رجوع شود به سید حمید روحانی، همان، ج 3، ص 109.

الضرب و حدود دو دهه فاصله زمانی میان کشف و انتشار آن، می‌تواند از موجبات دامن زدن به این دست تردیدها - که نتیجه‌گیری از آن به کاوشهای بیشتری نیازمند است - شمرده شود. از دیگر نکات در خور نگرش در ارتباط با اسناد و مدارک ماسونی سید، بیرون ماندن آن از حوزه محرمانه‌های لژهای فراماسونری است:

"خوشبختانه سند ریاست لژ فراماسونری کوکب الشرق انگلیسی پس از مرگ سید محفوظ مانده و هفتاد سال بعد قسمت انتشارات دانشگاه تهران آن را منتشر کرده است. و حال آنکه هرگاه فراماسونی بمیرد، دبیر لژی که فراماسون "مرحوم" در آن فعالیت می‌کرده است به خانه او می‌رود و به موجب وصیت نامه شخصی متوفی کلیه اسناد و مدارک، علائم و نشانها و همه آثار به خصوص کتب " خیلی محرمانه" فراماسونی را که منحصراً به استادان اعظم و یا رؤسای لژها داده می‌شود، از وارث او پس می‌گیرد و به مرکز لژ می‌برد. ولی اسناد فراماسونری سید جمال که قبل از فوتش در خانه حاج امین الضرب به امانت گذارده شده بود همچنان باقی مانده که در سال 1342 شمسی با سایر اسناد مربوط به وی منتشر گردیده است."⁽¹⁾

کند و کاو درباره اینکه چرا در طول هفتاد سال این اسناد محرمانه ماسونی، از سوی ایادی فراماسونری که گویی همانند جن و پری افسانه‌ها، در همه جا حضور داشته‌اند! به بایگانی راکد لژهای مربوط، عودت داده نشده است، از حوزه این پژوهش بیرون است.⁽²⁾ لیکن ساده‌ترین گمانه و تفسیری که می‌توان برای آن ارائه داد، بی‌اعتنایی سید به قواعد و قوانین ماسونی و بی باوری او بدین دم و دستگاه بوده است؛ زیرا سید، پس از تبعید از ایران در سال 1308 هـ.ق، شش سال دیگر زیست و از این سالها حدود پنج سال آن در اسلامبول که میان آن و تهران آمد و شد بسیار بود، اقامت داشت. بنابراین چنانچه سرنوشت این اسناد برای سید اهمیت می‌داشت، می‌بایست برای تحویل و یا عودت این اسناد اقدامی می‌نمود. سید در این راستا هیچ اقدامی نکرد.

بنا بر این اسناد و مدارک، سید خود در سال 1292 هـ.ق / 1875 م. (ماه ربیع الثانی) در سی و هفت سالگی در مصر به عنوان "مدرس العلوم الفلسفیه" و با نام "جمال‌الدین الکابلی" از

(۱) اسماعیل رائین، فراموش خانه و فراماسونری در ایران، ج 1، ص 369.

(۲) رجوع شود به حمید روحانی، همان، ج 3، صص 110 - 111.

"اخوان الصفا" و "خلان الوفا" یعنی "ارباب المجمع المقدس الماسون" درخواست ورود به فراماسونگری را نمود.⁽¹⁾ هشت ماه پس از این تاریخ، به عضویت لژ کوکب الشرق پذیرفته شد: "در لیلۀ عاشوراء دهم شهر محرم الحرام داخل لج گردیم و در آن زمان در مصر اقامت داشتیم سنۀ 1293".⁽²⁾

و در محرم 1295 هـ.ق / 1878 م. با اغلیت آراء به ریاست لژ "کوکب الشرق" برای همان سال برگزیده می‌شود.⁽³⁾

این اسناد گزارشگر آن است که سید در مصر علاوه بر عضویت در لژ "کوکب الشرق" قاهره وابسته به سازمان فراماسونری انگلستان، با تعدادی دیگر از محافل فراماسونری - گراند لژ محلی مصر،⁽⁴⁾ لژ مازینی،⁽⁵⁾ لژ نیل⁽⁶⁾ و لژ یونانی قاهره - سر و کار داشته است.⁽⁷⁾ تاریخ آخرین اسناد پیوند سید با لژهای ماسونی در مصر، 1296 هـ.ق / 1879 م. است.⁽⁸⁾ پس از این تاریخ، تنها مدرکی که نشانگر ارتباط سید با لژهای فراماسونری است، سندی است به تاریخ 27 مارس 1301 هـ.ق / 1884 م. گویای انجام تمهیداتی برای عضویتش در یک لژ فراماسونری در پاریس⁽⁹⁾ (لژ گراند اوریان دفرانس).⁽¹⁰⁾ خبری از نتیجه آن موجود نیست. اسماعیل رائین می‌نویسد "در تمام مدتی که سید جمال الدین در پاریس اقامت داشت در لژ گراند اوریان که پابند مذهب و خدا نبود فعالیت می‌نمود".⁽¹¹⁾ و نیز می‌نویسد که سید در دوران اقامت در انگلستان و

(۱) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 24، تصویر 40.

(۲) همان، ص 11، تصویر 12.

(۳) همان، ص 24، تصویر 41. "مهدوی و افشار در صفحه 24 از مجموعه اسناد و مدارک، تاریخ این نامه را هفتم ژوئن آورده‌اند و این درست نمی‌نماید، و تاریخ درست هفتم ماه ژانویه است که در زبان ایتالیایی "Gennaio" گفته می‌شود و همان واژه در نامه عربی "لوج کوکب الشرق" به صورت "جنابو" آمده است...". عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 110.

4. Grand Lodge of Egypt

5. Mazzini

6. Nile lodge

(۷) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، صص 24 - 25.

(۸) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 25.

(۹) رجوع شود به همان ماخذ، ص 25، تصویر 42 و 43.

(۱۰) رجوع شود به اسماعیل رائین، همان، ج 1، ص 379.

(۱۱) همان.

عثمانی، در لژهای فراماسونری فعالیت داشته است.⁽¹⁾ لیکن برای این ادعاها مدرکی ارائه نمی‌دهد؛ "اسماعیل رائین می‌نویسد که سیدجمال‌الدین پس از این تاریخ [27 مارس 1301 هـ/ 1884 م.]⁽²⁾ هم در انگلیس و هم در ترکیه عثمانی با لژهای انگلیسی نیز در پیوند بوده، ولی نمی‌گوید که این آگاهی را از کجا آورده است. و از همین روی، نمی‌توان چندان بدین گفته ارج نهاد." ⁽³⁾

همکاری فی مابین سید و لژ انگلیسی کوکب الشرق - تنها لژ فراماسونری که بنا بر اسناد موجود، به عضویتش درآمده بود⁽⁴⁾ - دیری نمی‌پایید. "سید جمال‌الدین یک چند پس از تکاپوهای فراماسونگری از یکی از انجمنهای فراماسونری که شاید همان "لوج کوکب الشرق" باشد بیرون رانده شد."⁽⁵⁾

نامه محرمانه نماینده سیاسی انگلستان در مصر به وزیر امور خارجه کشور متبوعش به تاریخ 30 اوگوست 1879 م. / 11 رمضان 1296 هـ، به شماره 498، راجع به سید، دربردارنده اشاراتی روشن‌گر به دوران اقامت سید در مصر، و از جمله اخراج وی از لژ "فراماسونها" است:

"از فرانک لاسل نماینده سیاسی ژنرال قونسول انگلیسی در مصر به مارکیزاوف سالیسبوری وزیر خارجه انگلیسی:

عالی جنابا به قراری که خدیو توفیق پاشا به من اطلاع داده، از چندی به این طرف فعالیت‌های یک نفر افغانی به نام جمال‌الدین نظر توجه او را جلب کرده است. مشارالیه مردم را به انقلاب و شورش تحریک و عقاید پوچی را انتشار می‌داد. از آنجائی که علی‌رغم اخطارهای پی در پی اداره پلیس قاهره، جمال‌الدین اصرار داشت مخفیانه جلساتی را تشکیل و در آنجا تعالیم مخرب و ضاله خود را ضمن وعظ و خطابه ادامه دهد، لذا خدیو توفیق پاشا مجبور گردید با اخطار 24 ساعته او را از مصر تبعید نماید. جمال‌الدین ظاهراً مردی است صاحب ذوق و قریحه سرشار و دارای قدرت عظیمی در نطق و بیان می‌باشد؛ به طوری که در مدت کمی موفق

گردید عده زیادی را تحت تأثیر و نفوذ کلام خود قرار بدهد و سال گذشته در برانگیختن احساسات مردم بر علیه اروپائیان مخصوصاً بیشتر بر ضد انگلیسی‌ها که نسبت به آنها احساس کینه و تنفر می‌کند،⁽¹⁾ فعالیت‌های زیادی به خرج داد. اخیراً از لژ فراماسونها که در آنجا عضو بود برای اینکه علناً منکر خدا بود^[!]⁽²⁾ اخراج گردیده است. به طوری که خدیو به من اظهار داشته، جمال‌الدین را به سوی جده فرستاده و نظرش این بوده که از آنجا به ایران برود."⁽³⁾

سید در میان مجموعه‌داران (کلکسیونرهای) تکفیرها و ناسزاهای دینی - سیاسی، یکی از نادرترین و متنوع‌ترین مجموعه‌ها (کلکسیونرها) را داراست. جالب‌ترین جزء این مجموعه متهم نمودن او به الحاد از سوی فراماسونری است. سید خود، سه سال پس از تاریخ نگارش نامه مزبور (1300 هـ/ 1882 م.) در نامه‌ای که در مسیر خود به غرب، از عرشه کشتی در ترعه سوئز، خطاب به ریاض پاشا نگاشته است، بدین دست اتهامات اشاره می‌نماید: "برادران ماسونری پیشین من... مرا به بی‌دینی و سوسیالیسم و حتی به نقشه کشیدن نقشه کشتن توفیق پاشا متهم ساختند."⁽⁴⁾

علت اخراج و یا کناره‌جویی سید⁽⁵⁾ از دستگاه فراماسونری را می‌بایست در جهت‌گیریهای

(۱) چنانچه کتاب "تمتة البیان فی تاریخ الافغان"، همان‌گونه که سید هادی خسروشاهی احتمال داده، برای اولین بار در دوران اقامت سید در مصر به چاپ رسیده باشد؛ (رجوع شود به سید جمال‌الدین حسینی (اسدآبادی)، تاریخ اجمالی ایران و تمتة البیان فی تاریخ الافغان و البیان فی الانجلیز و الافغان، صص 8 - 10 - مقدمه سید هادی خسرو شاهی -)، می‌توان احتمال داد نمایندگی انگلستان در مصر نسخه‌ای از آن را به دست آورده و از مستندات تأکید لاسل بر کینه و نفرت سید نسبت به انگلیس بوده است. سید در مقدمه کتاب مزبور، حکومت انگلستان را چنین معرفی می‌نماید: الحضر المبتلی بجوع البقر و الاستسقاء الذی لم یبشعه ابتلاع مائتی ملیون من الناس، و لم تروه میاه التمس و القنج، بل فغراه لیبتلع بقیة العالم و یجرع میاه النیل و نهر جیحون. "همان‌ماخذ، ص 108). ترجمه فارسی آن چنین است: "آن گفتاری که به گرسنگی شدید دچار است و گرفتار تشنگی است که بلعیدن دوست میلیون از مردم سیرش نکرده و آشامیدن آبهای تاجمز و گنگ سیرایش نساخته است، دهان باز کرده بقیة عالم را ببلعد و آبهای نیل و جیحون را بنوشد". (صدر وائقی، همان، ص 62).

(۲) علامت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) سید هادی خسرو شاهی، ترجمه گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجه انگلیس درباره سید جمال‌الدین اسدآبادی، ص 21.

(۴) عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 95. و اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 36.

(۵) رجوع شود به محمد پاشا مخزومی، خاطرات سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی، ترجمه مرتضی مدرس چهاردهی، تبریز، 1328، صص 38 - 39، به نقل از عبدالهادی حائری، همان، ص 91. و رجوع شود به احمد امین، همان، ص 58. و عبدالهادی حائری، همان، صص 91 - 92.

(۱) رجوع شود به همان، صص 387 - 388.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 112.

(۴) اسماعیل رائین نوع پیوند سید با دیگر لژهای فراماسونری در مصر را "عضو وابسته و به اصطلاح ماسونها" "ویزیتور" بیان می‌دارد، (رجوع شود به اسماعیل رائین، همان، ج 1، ص 374).

(۵) عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 91.

استعمارستیزانه و اصلاح طلبانه تکاپوهای سیاسی سید در مصر جست و جو نمود. بی تردید این دست تکاپوها برای لژ فراماسونی کوبک الشراق قابل هضم نبود. محمد پاشا مخزومی، نمونه‌ای از سخنرانیهای تنش آفرین و نامألوف سید برای ماسونها، را در این مجمع فراماسونری چنین گزارش می‌دهد:

"... با کمال تأثر می‌بینم که تکبر و غرور و ریاست دوستی در کار اجتماعات بر طبق هوا و هوس و مطیع کردن شرق از برای اروپا و تهدید و وعده‌ها کارهایی است که اساس فراماسون بر روی آن قرار گرفته است. اعتباراتی را به کار می‌برند که از ستم شه‌ریاران و حکام بیرون نروند. در کارها قواعدی را مراعات می‌کنند که از بیگانه گرفته شده است و این کردارها آدمیان را به تاریکی می‌کشاند؛ با آن که به روشنایی زیاد نیازمند می‌باشند."⁽¹⁾

سید حسن تقی‌زاده نیز به تبلیغات سید علیه استعمار انگلستان در محفل فراماسونی اشاره می‌نماید: "و هم در مصر شنیده شد که وی در آنجا در محفل فراماسونی داخل بوده و در آنجا بر ضد انگلیس حرف زده بود."⁽²⁾

نامه نماینده سیاسی ژنرال قنسول انگلستان راجع به سید، به وزیر خارجه این کشور که چند روز پس از بیرون راندن سید از خاک مصر و اعلان رسمی تبعید او (رمضان 1296 هـ/ق/ اوت 1879 م.) نگاشته شده است، اخراج سید از لژ فراماسونها را در زمانی نزدیک به اخراج وی از مصر و اوج فعالیت‌های استعمارستیزانه او را به یک سال پیش از زمان اخراج وی ذکر می‌کند؛ یعنی سال 1295 هـ/ق/ 1878 م. و این همان سالی است که بنا بر اسناد و مدارک یاد شده، سید با اکثریت آراء برای یک سال به ریاست لژ کواکب الشرق برگزیده می‌شود. به نظر می‌آید انتخاب سید به ریاست لژ ماسونی، در دوران اوج‌گیری تکاپوهای سیاسی او علیه استعمار انگلستان اقدامی از سوی ماسونها برای تطمیع وی بوده است. لیکن سید تطمیع نگردیده و نهایتاً از دستگاه فراماسونگری بیرون رانده می‌شود یا بیرون می‌رود. و چندی پس از آن نیز از مصر اخراج می‌گردد. انگیزه سید از افتادن در و یا درافتادن با جریانهای ماسونی، یکی از نقاط عطف ابهامات و اتهامات در سیره او گردیده است. پژوهشهایی که در این زمینه انجام گرفته، با توجه به دیدگاهها و خواسته‌های ویژه‌ای که در آن دنبال شده است، نظریات متعددی ارائه

داده‌اند، که در بسیاری موارد کاملاً متباین یکدیگرند. شماری، تکاپوهای فراماسونگری سید را ستوده‌اند، تعدادی آن را نکوهیده‌اند - با انگیزه‌های متفاوت - و پاره‌ای نیز، در اصل آن تردید نموده‌اند.

قطع نظر از دیرینه فراماسونری و پیشینه آن در غرب و درستی‌ها یا نادرستی‌های کارکرد آن برای غربیان، این تشکیلات در مواجهه با شرق و به ویژه جهان اسلام نمی‌توانست جز نکبت، باری بیاورد؛ زیرا که مانند غالب دیگر نهادهای غرب، تعاملاتش بیرون از مدیریت استعمار نبود. اگر خود جزئی از این مدیریت نبود، که بود. "فراماسونگری در مجموع ساخته و پرداخته اندیشه‌های بورژوازی غرب بود و خواست کیش آزادی از بندهای فئودالیتة سیاسی و مذهبی کلیسایی بود و از این رهگذر شعارهای زیبا و سودمند برای همه انسانها سر می‌داد و مردم آزادی‌خواه و ستم کشیده و زیر سلطه جهان رابه هم نوایی با شعارهای خویش می‌خواند. فعالیت‌های فراماسونگری تا همین اندازه در آن روزگار، آن هم برای جامعه‌های اروپایی سودمند، مترقیانه و انقلابی بود و می‌تواند به حق از جنبه‌های مثبت و سودمند تمدن بورژوازی غرب در آغازین روزگار اوجش و تنها برای همان طبقه به‌شمار آید. ولی نباید این نکته مهم را از دیده دور داشت که تمدن بورژوازی غرب بنا به سرشت خود، رویه دیگری هم به نام استعمار و برنامه‌های استعماری داشت و سازمانها و نهادهایی که بر بنیاد سوداگرایی بورژوازی پدید می‌آمد خود به خود در برنامه‌های رویه استعماری تمدن غرب نیز با دلبستگی فراوان درگیر می‌شد. از این روی، کارهای ضد بشری و جنایتهای گوناگونی که انجمنهای فراماسونی و وابستگان آن از آن پس مرتکب شده‌اند همه را باید در چارچوب رویه استعماری تمدن بورژوازی غرب در سده 19 و 20 بررسی کرد. آشکار است که استعمار غرب می‌کوشید که برای حفظ و گسترش سوداگری و فزون خواهی بورژوازی، سیاست گران و چهره‌های سرشناس کشورهای واپس مانده جهان از جمله کشورهای اسلامی مانند هند اسلامی، مصر، عثمانی و ایران را در جرگه فراماسونها درآورد و آنان را با شعار زیننده "آزادی، برابری و برادری" بفریبد."⁽¹⁾ انگیزه‌های ورود شرقیان به لژهای فراماسونری را می‌توان به صورت ذیل طبقه بندی نمود:

1. ارضای حس کنجکاوی - پنهان‌کاریه‌های تشکیلاتهای فراماسونری موجب تحریک و

تشدید این حس بود.

(۱) محمد پاشا مخزومی، همان، صص 37 - 38، به نقل از عبدالهادی حائری، همان، ص 91.

(۲) سید حسن تقی زاده، همان، ص 189.

(۱) عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، صص 38-39.

2. غرب زدگی؛ میل به فرو رفتن در پستوهای پنهان غرب .

3. افتادن در راههای ثروت و قدرت.

4. هراس؛ میزان نفوذ فراماسونری - که گاه خالی از اغراق نیز نبود - برای پاره‌ای از افراد موجبی برای تمکین از آن می‌شد.

5. جذابیت شعارها و ادعاهای انسانی فراماسونری - این جذابیت به سرعت کارکرد خود را در میان فرهیختگان هوشمند از دست داد.

6. غرب‌شناسی؛ شناسایی عوامل فرادستی غربیان.

7. نفوذ در چرخه‌های پنهان قدرت غرب در شرق.

برای داوری درست دربارهٔ رجالی که برای برهه‌ای از زندگانی خود با تشکیلاتهای ماسونی پیوند داشته‌اند - شایان ذکر است معمولاً خروج افراد از فراماسونگری مانند ورود ایشان تبیین نمی‌گردد - گریزی از شناسایی انگیزهٔ ایشان نیست.

راههای شناخت انگیزه‌های افراد در غالب موارد جز با مذاقه در سیرهٔ ایشان، به ویژه کارنامهٔ تکاپوهای سیاسی - اجتماعی - فرهنگی که آن نیز پر از دشواری است، میسور نمی‌باشد.

می‌توان گفت انگیزهٔ ورود رجال بلندنامی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده، محمد نامق کمال⁽¹⁾ و... - که در تقسیم بندی تقابل فرهنگی - تمدنی جهان اسلام با غرب در آن دوره، مانند دیگر رجال اتحاد اسلام، در جریان غرب‌شناسی جای می‌گیرند - به تشکیلاتهای فراماسونری چنانچه تردیدی در اعتبار اسنادی که بر پیوندهای ماسونی ایشان دلالت دارد باقی نماند، با توجه به سیره، زندگانی و کارنامهٔ تکاپوهای سیاسی - اجتماعی و فرهنگی ایشان، بیرون از بندهای 5، 6 و 7، به ویژه دو بند آخر، نمی‌توان جستجو نمود. محمد رشید رضا، پیرو برجستهٔ شیخ محمد عبده و اندیشمند بلند نام سوری⁽²⁾ بر این باور است که "هیچ کس جز پیروان سید جمال الدین برای خدمت به مردم و کشور به فراماسونگری نپیوست."⁽³⁾

ارتباط این افراد با فراماسونگری موجبی برای بدنامی ایشان، آن‌گونه که بسیاری بر آن پای فشرده‌اند، نیست. همان‌گونه که عدم ارتباط و یا حتی مبارزهٔ برخی رجال بدکردار این دوره با

(۱) رجوع شود به همو، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، صص 62 و 97 - 99.

(۲) رجوع شود به حمید عنایت، همان، صص 155 - 159.

(۳) عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 98.

فراماسونگری موجب خوش‌نامی ایشان نمی‌گردد. "با توجه به... نتیجهٔ 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 فراماسون دلیل همکاری پنهان او با استعمار انگلستان بدانیم یا در صمیمیت سیاسی او تردید کنیم."⁽¹⁾ و حتی می‌توان چنین ارتباطی را اقدامی جسورانه و سخت ستایش‌برانگیز شمرد. سید دربارهٔ فراماسونگری کتابی نیز به خط خود نوشته بود که احتمالاً حاصل مطالعات میدانی او راجع به این تشکیلات بوده و یا استنساخی از کتب سری فراماسونری بوده‌است.⁽²⁾

برخلاف سرنوشت اسناد ارتباطات ماسونی سید در سرای حاج امین‌الضرب، تا به امروز اثری از این کتاب در دست نیست: "چنین می‌نماید که او به جنبش فراماسونگری دلبستگی ویژه داشته است. نامه‌ای دراز که به تاریخ پنجم جمادی الاولی سال 1300 / 1883 میلادی از سوی شیخ محمد عبده نوشته شده، نشان می‌دهد که نامبرده یک "کتاب الماسون" به خط خود نوشته و نزد عبده مانده بود و هنگامی که مأموران دولتی که عبده آنان را "اعوان القبطیه" می‌خواند، به خانهٔ او ریخته سپس او را زندانی کردند، آن کتاب را نیز به همراه خویش بردند."⁽³⁾

به هر روی چنانکه گذشت، تکاپوهای سیاسی سید که حساسیت جناحهای بومی و بیگانهٔ قدرت را در مصر، معطوف به خود داشته بود، منجر به دستگیری و اخراج وی از مصر گردید (رمضان 1296 هـ.ق / اوت 1879 م).⁽⁴⁾ در همان روز خبر تبعید سید طی اعلامیهٔ رسمی حکومت توفیق پاشا، پراکنده گردید.

در این اطلاعیه چنین آمده بود: "او رهبر جمعیتی است مخفی با عضویت جوانانی پرشور که برای فساد در دین و دنیا گرد آمده‌اند."⁽⁵⁾

(۱) حمید عنایت، سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب، ص 84.

(۲) استنباط صدر واثقی این است که کتاب مزبور "ظاهراً در دم فراماسون" بوده است (رجوع شود به صدر واثقی، همان، ص 76).

(۳) عبدالهادی حائری، ص 96. ".... اخذها اعوان القبطیه من بیتی عندما اودعت السجن كما اخذوا کتاب الماسون بخط مولای المعظم...." اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 137.

(۴) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 61.

(۵) همان جا. عبدالهادی حائری این عبارت را چنین ترجمه نموده است: "او رئیس یک جمعیت پنهانی جوانان بی‌اندیشه و بی‌پروا به شمار می‌رفت که آرمانشان "فساد الدین و الدنیا بود". عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 94.

ظاهراً می‌بایست اشاره‌ی اطلاعیه به انجمن یا حزب وطنی باشد. چنین می‌نماید که این رفتار و اتهام، سید را سخت آزرده بود. زیرا که سه سال پس از این تاریخ، در نامه‌ای که در مسیر خود به غرب از عرشه کشتی در ترعه سوئز، خطاب به یکی از دوستان خود نوشته است، از این ماجرا به تلخی یاد نموده و اتهام مذکور را رد می‌نماید:

"تو حقیقت مجلس ما و بنیاد آن و علت به تباهی کشیده شدن آن را می‌دانی و هیچ چیز از تو پوشیده نبود و تو به اسرار من به شیوه‌ای همه سویه آگاهی داری. از این روی، چگونه در برابر اتهام دروغی که افسر پلیس، عثمان پاشا، به من زده شکیبایی از خود نشان می‌دهی و از حق پشتیبانی نمی‌کنی؟ این که وی گفته است من رئیس یک مجمع بوده‌ام که بر "فساد الدین و الدنيا" استوار بوده "افتراء" و "کذب" است و خدیو بی آنکه در این زمینه اندیشه‌ای کند سخن او را باور کرد و دستور تبعید مرا به زشت‌ترین شیوه‌ای داد." (1)

سید پس از ترک اجباری مصر، دیگر به آن سرزمین بازنگشت؛ لیکن توجه او به مصر تا پایان عمرش به قوت خود باقی ماند. و این توجه قوی، همواره در معرض رصد قوای ذیعلاقه می‌بود. (2) "این آخرین دوران اقامت استاد در مصر بود؛ هر چند که پایان افکار و آرمانهایش در این کشور نبود." (3)

نهضت فرهنگی و تکاپوهای سیاسی - اجتماعی سید در مصر، سهمی گران‌سنگ از تجربه و میراث جنبش اتحاد اسلام به شمار می‌آید. میان سید و قیام اصلاح و استقلال طلبانه‌ی عربی پاشا (1299 - 1300 هـ ق / 1881 - 1882 م.) (4) پیوندی آشکار (5) و میان خیزش اصلاح و عدالت طلبانه و استعمارستیزانه‌ی محمد احمد، مهدی (متمهدی) سودانی (1299 هـ ق /

1881 م.) (1) پیوندهایی مبهم وجود دارد. (2) عربی پاشا در زمره‌ی آموخته‌گان دروس عملی سید در مصر شمرده می‌شود. (3) شیخ محمد عبده، دوست نزدیک و پیرو بلندنام سید، علیرغم تفاوت دیدگاههایی که با عربی پاشا داشت، از مشهورترین چهره‌های این قیام به شمار می‌آید. (4) "سید جمال در سال 1299/1 و آخر سال 1882، پیش از قشون‌کشی انگلیس به مصر که در شعبان آن سال روی داد، از طرف حکومت هند به کلکته احضار شد. مقامات انگلیسی که در همه حال از او بیمناک بودند او را در کلکته چندان نگاه داشتند تا مقاومت عربی پاشا یک سره درهم شکسته شد و انگلیس بر مصر مسلط گشت." (5) و نیز آورده شده است که محمد احمد سودانی، خود و یا جمعی از یاران و پیروانش از آموخته‌گان سید در مصر بوده‌اند. (6)

(1) نهضت مهدی سودانی به تأسیس حکومتی مستقل در سودان انجامید که پس از وفات وی (1303 هـ ق / 1885 م.) تا سال 1316 هـ ق / 1898 م. تداوم یافت. رجوع شود به ولادیمیر باراسوویچ لوتسکی، همان، صص 214 - 221. و لوین، زالمان ایساکوویچ، همان، صص 93 - 96. و سید احمد مؤتقی، جنبشهای اسلامی معاصر، سمت، تهران، 1374، صص 243 - 275.

(2) "اعتقاد او [سید، نگارنده] به روح پیکارجویانه‌ی اسلام از پشتیبانی او از قیام مهدی در سودان آشکار است. اگرچه خود از تعارض دعوی مهدی خواه با عقاید شیعیان و خواه اهل سنت آگاه بود. در هر شماره‌ی عروة الوثقی گزارشی درباره‌ی رویدادهای سودان یا ستایش دلآوریهای پیروان مهدی یا اندرزی به مسلمانان برای یاری رساندن به مهدی می‌توان یافت." حمید عنایت، همان، ص 102. و رجوع شود به سید احمد مؤتقی، همان، صص 257 - 258.

(3) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 57. و سید حسن تقی زاده، همان، ص 186. و امیر شکیب ارسلان، همان، صص 251 - 252.

(4) رجوع شود به احمد امین، همان، صص 312-319. و حمید عنایت، همان، صص 122-123.

(5) حمید عنایت، همان، ص 98.

(6) میرزا لطف الله اسد آبادی می‌نویسد "متمهدی سودانی چهار سال در خدمتش مشغول تحصیل بوده" (میرزا لطف الله اسد آبادی، همان، ص 38). مرتضی مدرسی چهاردهی نیز می‌نویسد که "مهدی سودانی از شاگردان و یاران سید بود" (مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، ص 80)، "... از اطراف مصر و سودان جمع‌غیری از مردمان معروف و مشهور به گرد وی جمع آمدند و بسیاری از طلاب، جمله شعب علوم مشرق زمین را از او تحصیل نمودند. از جمیع تلامذه مشارالیه کسی که زیادت‌تر ترقی کرد، محمد احمد متمهدی بود که از همه‌ی شاگردان سید جمال الدین شهرتش زیادت‌تر گردید." (همان، ص 85). اعتبار این داده‌ها معلوم نیست. در اینکه میان شاگردان و آشنایان سید در مصر، سودانیانی نیز بودند، تردیدی نمی‌توان داشت و طبیعی است که تعدادی از ایشان در شمار تکاپوگران نهضت مهدی سودانی درآیند. سید حسن تقی‌زاده می‌نویسد که سید در مکتوبی به زبان فارسی به بلنت (1256 - 1341 هـ ق / 1840 - 1922 م.)؛ سیاستمدار، نویسنده و شرق شناس بریتانیایی، "ادعا کرده که خیلی از اصحاب متمهدی سودانی از تلامذه او هستند." (سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 181).

(1) عبدالهادی حائری، همان، ص 94؛ اصل نامه به زبان عربی در "مجموعه‌ی اسناد و مدارک" درج می‌باشد، رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 32.

(2) به شیوه‌ی نمونه رجوع شود به سید هادی خسرو شاهی، ترجمه‌ی گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجه‌ی انگلیس درباره‌ی سید جمال الدین اسدآبادی، صص 25 - 39.

(3) احمد امین، همان، ص 61.

(4) رجوع شود به حمید عنایت، همان، صص 120 - 122. و ولادیمیر باراسوویچ لوتسکی، همان، صص 176-193.

(5) "هم در این دوره [دوره‌ی اقامت سید در مصر، نگارنده] بود که جنبش میهن‌پرستانه‌ی مصریان بر ضد دخالت‌های انگلیس و فرانسه نیرو گرفت و سرانجام با قیام عربی پاشا به اوج خود رسید. سید در رهبری این جنبش سهمی بزرگ داشت، بخصوص که بسیاری از نویسندگان و روزنامه‌نگاران مصری که در بسیج کردن و بیداری افکار عمومی می‌کوشیدند مرید او بودند." حمید عنایت، همان، ص 83. و رجوع شود به ادوارد براون، همان، ص 27. و عبدالهادی حائری، همان، ص 90.

سید از مصر برای بار دیگر رهسپار هند گردید. به احتمالی در مسیر راه دریایی از بندرگاه جده به زیارت کعبه شتافت.⁽¹⁾ این بار، آخرین و طولانی‌ترین دوران اقامت سید در هندوستان بود (1296 - 1300 هـ.ق / 1879 - 1882 م).⁽²⁾

روز ورود سید به هند - بندر کراچی - مصادف بود با دومین روز انتشار خبر شورش کابل و قتل وزیر مختار انگلستان در افغانستان (ماژور کاواگناری) و همراهانش⁽³⁾ (شوال 1296 / سپتامبر 1879 م) در کراچی.

خبر این واقعه و پیشینه سید در افغانستان و مصر، مقامات انگلیسی در هندوستان را نسبت به او بسیار حساس نموده بود. سید به محض ورود به کراچی تحت مراقبت و بازپرسی شدید قرار گرفت.⁽⁴⁾ شاید بازجوهای انگلیسی به دنبال کشف پیوندهای احتمالی میان سید و قیام کابل بودند. همان‌گونه که پیش از این نیز آورده شد، مراقبت انگلیسی‌ها از سید به هنگام قیام عربی پاشا در مصر نیز تشدید گردید؛ سید پیش از آغاز مداخله نظامی انگلستان در مصر، "توسط حکومت هند از حیدرآباد به کلکته فراخوانده شد و تا پایان درگیری و شکست مآیون مصر در آنجا بازداشت گردید".⁽⁵⁾

سید در هند تا پیش از تبعید به کلکته در حیدرآباد دکن اقامت گزید. ظاهراً در این شهر است که جمعیت زیرزمینی "العروة الوثقی" را بنیان گذارد، یا اندیشه بنیان آن را در سر نهاد. تشکیلاتی که مانند دیگر تشکلهای خوشه‌ای جنبش اتحاد اسلام می‌بایست هسته‌های سازمانی آن در جهان اسلام شکل می‌گرفت و آرمانهای جنبش را پراکنده می‌ساخت. سید سالیانی بعد در پاریس مجله عروة الوثقی، ارگان جمعیت عروه را با همکاری شیخ محمد عبده منتشر می‌سازد⁽⁶⁾ (1301 هـ.ق / 1884 م).

(۱) رجوع شود به صدر واثقی، همان، ص 92.

(۲) پاره‌ای از ماخذ، تاریخ ورود سید به هند را در اول سال 1297 هـ.ق / 1880 م. نوشته‌اند. لیکن با توجه به تصریح سید بر ورود به کراچی، چند روز پس از قتل کاواگناری وزیر مختار انگلستان در افغانستان؛ در شورش کابل (رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 37)، تاریخ مذکور درست نیست. زیرا شورش کابل در شوال سال 1296 هـ.ق روی داد. (رجوع شود به علی اکبر ذاکری، همان، صص 374 - 376). شایان ذکر است، سند مورد استناد مشارالیه در این خصوص تصویر "37" از مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین مشهور به افغانی "است، که به اشتباه تصویر "35" طبع گردیده است).

(۳) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 37.

(۴) همان جا.

(۵) ادوارد براون، همان، ص 27.

(۶) به این موضوع در صفحات آتی پرداخته خواهد شد.

نامه شیخ محمد عبده از تونس به سید در پاریس به تاریخ 24 دسامبر 1884 م. / 6 ربیع الاول 1302 حاوی داده‌های جالبی از این تشکیلات پنهانی است: "... من در اینجا به علما و امرای تونس برخورد و آنها را شناختم و شما را به ایشان شناساندم و گفتم عروه نام جریده‌ای نیست بلکه نام "جمعیتی" است که سید در حیدرآباد هند تأسیس کرد و شعبی در دیگر ممالک دارد. اما هیچ شعبه، شعبه دیگر را نمی‌شناسد و فقط رئیس از آنها آگاه است. اینکه ما می‌خواهیم یک شعبه در اینجا تأسیس کنیم آنها پذیرفتند. من امروز کوشش می‌کنم که این جمعیت را تشکیل دهم. بیشتر اعضا از دانشمندانند. یکی از آنها شیخ ورستانی است و یکی شیخ ابوحاجب. من به زودی نام هم‌قسمان را به شما اطلاع می‌دهم. دوست دارم که کسی به نام آنها مطلع نشود. به آنها گفتم که کسی بر نام ایشان جز شما و من و خدا مطلع نخواهد شد. از پول خبری نیست. هر دری زدم ثمری نداشت مگر اینکه زیاد تصریح کنم و من این کار را دوست ندارم..... جمعیت وقتی تشکیل شد و من به شما اطلاع دادم شما دیگر در فرستادن نامه تأخیر نکنید؛ چه جمعیت به نام شما تأسیس می‌شود. به گمان من پیشرفت می‌کنیم و ترسی در اینجا نیست. آنها غیرت دارند و دفاع می‌کنند و در نهان از جمعیت حمایت خواهند کرد. اگر بدانید که چقدر مردم به من اقبال کرده‌اند خوشحال می‌شوید. آنها معتقدند که خزائنی در دست ماست و از غیب به ما روزی می‌رسد. من از همین اعتقاد آنها بیشتر خوشحالم تا از خود مال..."⁽¹⁾.

احمد امین درباره تشکیلات پنهان عروه، که به گفته عبده، سید در حیدرآباد هند آن را بنیان نهاد، چنین می‌نویسد:

"در پشت سر این نشریه، [عروة الوثقی⁽²⁾] یک جمعیت مخفی وجود داشت که شاخه‌های آن در تمامی جهان اسلام پراکنده بود. اعضای آن از میان مسلمانان با فرهنگ و دانشمند و دارای غیرت دینی انتخاب می‌شدند. این اعضا با قید سوگند تعهد می‌کردند که: "هر چه در توان دارند در راه احیای برادری اسلامی ایثار کنند و رابطه خود را با دیگران به صورت رابطه پدر - فرزندی تنظیم نمایند و از حدود دیانت خارج نشوند. و حتی یک گام در جهت تضعیف این (جزئی یا کلی) برنارند و هر ابزاری که برای تقویت اسلام (تقویت فکری و عقلی و یا

(۱) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، صص 63 - 64 (سند 216).

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

قدرتمندی عملی) لازم است کسب کنند، و در حد توان بر آگاهیهایشان از جهان اسلام به طور همه جانبه بیفزایند... این جمعیت شعبه‌هایی نیز در کشورهای مختلف داشت." (1) فعالیتهای آشکار سید در هند، تکاپوهای علمی- فرهنگی، با سمت و سوی بیدارسازی مسلمانان بود. در این دوران مقالات متعددی از سید با موضوعهای متنوع در نشریه‌های چاپ هندوستان مانند مجله "معلم شفیق" و جراید "سید الاخبار" و "مفرح القلوب" منتشر گردید. (2) مجله معلم شفیق که سید در انتشار آن نقش داشت (3) و بیشترین تعداد از مقالات سید در هند (6مقاله) (4) را به چاپ رساند، در نهایت توقیف گردید. (5)

مقالات سید در نشریات هند برای اولین بار توسط محمد عبدالغفور شهباز بهاری پس از کسب اجازه از سید، در مجموعه‌ای به نام "مقالات جمالیه" در سال 1301 هـ.ق / 1884م. در کلکته به چاپ رسید. (6)

در میان تألیفات سید در هند، رساله "حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان" (7) از شهرت و اهمیت بیشتری برخوردار است. (8) سید این رساله را به درخواست مکتوب محمد واصل، مدرس ریاضی مدرسه اغره حیدر آباد دکن، به تاریخ 19 محرم 1298 هـ.ق (9) به زبان فارسی تألیف نمود. این رساله در سال 1298 هـ.ق در هند دوبار به چاپ می‌رسد. (10)

در سال 1300 هـ.ق / 1883م. توسط مولوی سید عبدالغفور متخلص به شهباز عظیم آبادی

(۱) احمد امین، همان، ص 66.

(۲) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، صص 20 - 21، 62 و 97.

(۳) رجوع شود به همان، ص 20.

(۴) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 26 (سند 81).

(۵) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، همان، ص 21.

(۶) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 26 (سند 83). و رجوع شود به سید جمال الدین حسینی (اسدآبادی)، مجموعه رسائل و مقالات، به کوشش سید هادی خسروشاهی، "مجموعه آثار - 5"، کلبه شروق و مرکز بررسیهای اسلامی، تهران - قم، 1379، صص 5 - 6 و 320.

(۷) رجوع شود به سید جمال الدین حسینی (اسدآبادی)، مجموعه رسائل و مقالات، صص 12 - 63 و علی اصغر حلبی، زندگی و سفرهای سید جمال الدین اسد آبادی با شرح و نقد رساله نیچریه، انتشارات زوار، تهران، 2536، صص 143 - 220.

(۸) رجوع شود به حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص 87.

(۹) رجوع شود به سید جمال الدین حسینی (اسدآبادی)، مجموعه رسائل و مقالات، ص 11.

(۱۰) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 26 (سند 78 و سند 80).

مدیر روزنامه "اخبار دارالسلطنه کلکته"، "تصدق" و "نورالبصیره" به اردو ترجمه می‌گردد، و در همان سال با اجازه کتبی سید، چاپ و منتشر می‌شود. (1)

رساله توسط شیخ محمد عبده و عارف ابوتراب، یار و همراه سید، تحت عنوان "الرد علی الدهریین" ترجمه و منتشر می‌گردد. (2) "ترجمه این رساله به وسیله شیخ محمد عبده مرید و شاگرد مصری سید به زبان عربی نه فقط در کشورهای شرقی عربی زبان با اقبال فراوان روبه‌رو شد بلکه شهرت آن حتی به دنیای غرب نیز رسید و ترجمه‌هایی از آن به زبانهای اروپایی به عمل آمد". (3)

سالیانی بعد، این رساله توسط یعقوب زاده منیرافندی به ترکی عثمانی ترجمه و از سوی سید به سلطان عبدالحمید دوم تقدیم می‌گردد. (4)

حمید عنایت این اثر سید را در قیاس با همه نوشته‌های دیگر او در هند، بیشتر سزاوار نام رساله می‌داند؛ زیرا از آغاز تا پایان موضوعی واحد و معین دارد و مطالب آن به نظم و تفصیل نسبی بیان شده. حال آنکه نوشته‌های دیگر او همه به صورت مقالات خطابی و کوتاهی است که فوریت اوضاع و احوالی که مایه نگارش آنها شده، مجال برای بسط و تفصیل به او نداده است. در کمتر مقاله‌ای از سید مانند "حقیقت مذهب نیچری" پیوستگی و یگانگی موضوع رعایت شده است. (5) لیکن، همو این رساله را نیز مانند دیگر پرداختهای محدود دیگر روشنفکران مسلمان این دوره، به مسائل اساسی مربوط به رابطه دین و جامعه و مبانی فلسفی تفکر دینی،

(۱) رجوع شود به همان ماخذ، ص 26، (سند 79)، ص 29، (سند 101) و ص 30، (سند 113). نیازی برکس می‌نویسد که سید این رساله را به اردو تالیف نموده است و از اردو به فارسی و از فارسی به عربی ترجمه شده است. (رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 351).

این داده ساده تاریخی، اشتباه است. این دست اشتباهات مهم نیست. ارائه برداشتهای نادرست از وقایع و مفاهیم پیچیده به گونه‌ای که جریان یا شخصیتی را واژگونه بنماید، اشتباهی مهم است. به نظر می‌آید، مشارالیه، همانند نیکی کدی مرتکب چنین اشتباهاتی درباره سید گردیده است.

(۲) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 61. و اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 29، (سند 100) و تصویر 86. در ص 29، تاریخ نامه ابوتراب به سید، که در آن از دست داشتن ترجمه رساله مزبور خبر میدهد، 5 اپریل 19/1875 جمادی الثانی ذکر شده است. روشن می‌باشد که اشتباه است زیرا که اصل رساله در سال 1298 هـ.ق / 1800م. تألیف گردیده است.

(۳) کریم مجتهدی، همان، ص 35.

(۴) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 351.

(۵) همان جا.

به دلیل اولویت پیکار با استعمار و کوشش در راه استقلال و آزادی، به عنوان بزرگترین فریضه بر ذمه همه مسلمانان، کوتاه و شتابزده برآورد می‌نماید.⁽¹⁾

کریم مجتهدی در دیدگاهی تا حدی متفاوت از حمید عنایت، پاره‌ای از دیگر تألیفات سید را در هندی از رساله مزبور ارزشمندتر ارزیابی می‌نماید:

"به طور کلی با در نظر گرفتن انتقاداتی که به این رساله سید جمال الدین وارد است با وجود شهرت فوق العاده‌اش، ارزش آن در میان آثار فارسی او به مراتب از مقالاتی از قبیل "لکچر در تعلیم و تعلم"⁽²⁾ و "فلسفه وحدت جنسیت و حقیقت اتحاد لغت"⁽³⁾ و "طفل رضیع"⁽⁴⁾ و نوشته‌ها و نامه‌های متعدد سیاسی کمتر است...."⁽⁵⁾

اهمیت و شهرت این رساله، همان‌گونه که دو پژوهشگر نامبرده نیز اشارت دارند، به آسیب‌شناسی رساله است، تا به داده‌های تاریخی یا مفاهیم فلسفی آن. سید در این رساله، با تاختن بر مکتب اصالت ماده⁽⁶⁾ یا "اصالت طبیعت"⁽⁷⁾ به مبارزه با جریان علم‌زدگی و غرب‌زدگی در جهان اسلام، برخاسته است.

می‌توان گفت سید با این رساله و دیگر نوشتارهای مشابه، به تبیین حدود و ثغور میان مفاهیم بیداری و اصلاحات در جنبش اتحاد اسلام، یا دیگر جریانهای اصلاح طلب در آن دوران پرداخته است.

به اعتقاد حمید عنایت، از دیدگاه تجدد فکر دینی، "این رساله را باید مهمترین و نغزترین اثر سید جمال دانست؛ زیرا کم و بیش تمامی خصوصیات و ارکان تجدد خواهی دینی پیشروان جنبش عرب، یعنی تأکید همبستگی دین و سیاست، اعلان ضرورت بازگشت به منابع اصیل فکر دینی، پیکار با خرافه‌پسندی، دعوت مسلمانان به تعقل در امور دینی و در عین حال بر حذر

(۱) همان، صص 97 - 98.

(۲) رجوع شود به سید جمال الدین حسینی (اسدآبادی)، مجموعه رسائل و مقالات، صص 127 - 134.

(۳) رجوع شود به همان، صص 225 - 236.

(۴) رجوع شود به همان، صص 168 - 186.

(۵) کریم مجتهدی، همان، ص 46.

6. Matrialisme

7. Naturalism

داشتن آنان از افراط در شیفتگی به دانشها و اندیشه‌های امروزی، به دلیل خطر انحراف و مادی‌گری، همه در آن جمع آمده است."⁽¹⁾

حریف ناپیدای مبارزه سید در این رساله، سر سید احمد خان (متوفی 1313 هـ.ق / 1895 م.) است. تا جایی که این رساله "به نام رديه‌ای بر عقاید سید احمد خان شهرت یافته."⁽²⁾ وی "که زمانی قهرمان اسلامی اصلاح در هند به شمار می‌رفت،"⁽³⁾ مبدأ دوره غرب‌زدگی در این سرزمین به شمار می‌آید.⁽⁴⁾

درباره سر سید احمد خان، نظرات گوناگونی ابراز شده است.⁽⁵⁾ شاید انگیزه، اندیشه و عملکرد او یکدیگر را نیافتند. به هر رو عملکرد او، از هر دیدگاهی هر چند متساهل، هم سو با منافع سلطه‌جوییهای غرب در جهان اسلام جای می‌گرفت. این از دید سید، هر چند متسامح، گناهی بود نابخشودنی. "از نظر سید احمد خان، حاکمیت بریتانیاییها قانونی و مشروع بود. مسلمانان در حاکمیت آنان می‌توانستند در صلح زندگی کنند؛ شریعت به درستی به کار بسته می‌شد و در هر صورت مسلمانان به حمایت بریتانیاییها وابسته بودند. وی در طول زندگی غیرشخصی طولانی خود با احساسات پان اسلامی و شرکت در کنگره ملی هند که هدف آن به جای صرف همکاری با بریتانیاییها، گرفتن قدرت سیاسی از آنان بود، مخالفت می‌ورزید."⁽⁶⁾

سر سید احمد خان انگیزه‌اش هر چه بود، تکاپوهایش آشکارا، رویارو با جنبش اتحاد اسلام قرار می‌گرفت. او در مخالفت با حس هم‌بستگی و همدردی مسلمانان هندوستان با خلافت عثمانی به عنوان سمبل اقتدار، استقلال و مقاومت جهان اسلام، در قبال سلطه‌جوییهای غرب⁽⁷⁾

(۱) حمید عنایت، همان، ص 97.

(۲) حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی، ص 93.

(۳) مرتضی مطهری، همان، ص 19.

(۴) رجوع شود به علی محمد نقوی، جامعه شناسی غرب‌گرایی، ص 93.

(۵) به شیوه نمونه رجوع شود به احمد امین، همان، صص 110 - 127 و مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، صص 373 - 384، و مقصود فراستخواه، سرآغاز نواندیشی معاصر(دینی و غیردینی)، صص 262 - 268. و سید احمد موثقی، جنبشهای اسلامی معاصر، صص 280 - 286.

(۶) ایرا ماروین لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی قرون نوزدهم و بیستم، ص 223.

(۷) رجوع شود به پرابها دیگزیت، هدفهای سیاسی جنبش خلافت، "جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمره هند"، گردآوری مشیر الحسن، ترجمه حسن لاهوتی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، 1367، ص 61.

می‌گفت: "ما رعایای صمیمی و وفادار حکومت بریتانیا هستیم. ما رعایای سلطان عبدالحمید دوم نیستیم... او نه در گذشته توانسته و نه در حال می‌تواند که در مقام خلیفه حکومت روحانی را در دست داشته باشد. مقام خلافت او فقط در سرزمین خودش و تنها بر مسلمانان تحت سلطه‌اش نافذ است."⁽¹⁾

لیکن مبارزه او با جنبش اتحاد اسلام که وی را هواخواه سیاست انگلیس در هند شناسانده بود،⁽²⁾ با موفقیت همراه نبود. "همزمان با تغییر روش دولت انگلیس و سید احمد، نبرد آنها در برابر فراگیر شدن جدی پان اسلامیسیم که سلطان عبدالحمید دوم آن را سازمان می‌داد به شکست انجامید. سلطان عبدالحمید دوم کسی است که خلافت عثمانی را به عنوان آخرین امید حیات اسلام و قدرتی جهانی در برابر غرب غارتگر مطرح می‌کرد. این امر بعد جدیدی بر [ابعاد] مشکل افزود و به اوج گرفتن جو ضد بریتانیایی که در اواخر قرن، به خصوص پس از مسائل ملی و بین‌المللی سالهای 1905 - 1906 در هند شکل می‌گرفت کمک کرد. به این طریق بود که مکتب ضد امپریالیستی و ایستادگی برای کسب آزادی در پوشش تجدید حیات مذهبی به مسلمانان هند عرضه شد؛ در حالی که وحدت جهانی اسلام و حفاظت از خلافت عثمانی برجسته و واضح بر روی بیرقش نمایان بود."⁽³⁾ سید در هند در مقاله‌ای دیگر تحت عنوان "تفسیر مفسر"⁽⁴⁾ "شرح حقیقت تفسیر قرآن که به تفسیر نیچری شهرت دارد یا شرح حقیقت" مفسری که به امام فرقه نیچریان شهرت دارد،⁽⁵⁾ از تفسیر سر سید احمد خان، از قرآن کریم، به شدت انتقاد نمود. سر سید احمد خان، تحت تأثیر شدید مکتب عقل‌گرایی اروپای قرن نوزدهم و تحت تأثیر فلسفه طبیعی، "انطباق با طبیعت" را معیار مضامین نظامهای عقیدتی می‌دانست و نتیجه‌گیری می‌کرد که اسلام در اساس، خود را بر طبق این اصول توجیه کرده است. به این ترتیب، منطق او معیاری ورای حد متعارف بود. در اینجا، او به افراط گرایید و

مخالفت دیانت رسمی را برانگیخت... تفسیر او از قرآن، تفسیری شخصی و کوششی بود در جهت وارد نمودن رشته‌های خاصی از عقاید در دین اسلام و از این رو جز طرد سرنوشتی نداشت."⁽¹⁾

سید در مقاله "تفسیر مفسر" بی‌آنکه نامی از سر سید احمد خان ببرد، او را به باد انتقاد گرفته و چنین نتیجه می‌گیرد: "... مرا به خوبی معلوم شد که نه این مفسر مصلح است و نه تفسیر آن از برای اصلاحات و تربیت مسلمان نوشته شده است؛ بلکه این مفسر و این تفسیر، از برای ملت اسلامی در این حالت حاضر، مانند همان امراض خبیثه مهلکه است که در حال هرم و ضعف، طبیعت انسان را عارض می‌شود. و مراد از آن جرح و تعدیل سابق، ظاهر شد که مقصود این مفسر از این سعی در ازالۀ اعتقادات مسلمانان، خدمت دیگران و توطئه دخول در کیش ایشان است لاجول و لا"⁽²⁾.

سید بعدها در پاریس در مقاله‌ای تحت عنوان "الدهریون فی الهند"⁽³⁾ که در نشریه عروة الوثقی انتشار داد، سر سید احمد خان را آماج حملات بی‌دریغ خود قرار می‌دهد. این بار با اسم و رسم و گفته یکی از مخالفان هندی سرسید احمد خان مبنی بر اینکه او "دجال آخر الزمان" است را تأیید می‌نماید.⁽⁴⁾ سید در این مقاله تصریح دارد که قصد او از تألیف رساله "حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان" در هندوستان، مقابله با دعوت سر سید احمد خان و شاگردانش بوده است.⁽⁵⁾ سید در این مقاله، غرض از بانگ "الطبیعة الطبیعة" را ستیز با اسلام می‌داند. نویسنده مقاله توجهی ویژه به تلاشهای سر سید احمد خان و شاگردانش در مخالفت با "الخلافة الاسلامیة" و جدایی فکری میان مسلمانان هند و دیگر مسلمین به ویژه عثمانیان نشان می‌دهد.⁽⁶⁾ سید در پایان مقاله، مصریان را به هوشیاری می‌خواند تا در دام یکی از شاگردان سر سید احمد خان، به نام "سمیع الله خان"، "الراکس الهندی"⁽⁷⁾ که بنا بر خواست

(۱) ضیاء الحسن فاروقی، دیانت رسمی و انحراف از آن در هند، "جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمره هند"، گردآوری مشیرالحسن، ص 351.

(۲) سید جمال الدین حسینی (اسدآبادی)، مجموعه رسائل و مقالات، ص 196.

(۳) رجوع شود به السید جمال الدین حسینی (الافغانی) و محمد عبده، العروة الوثقی، صص 444 - 449.

(۴) رجوع شود به همان، ص 447.

(۵) رجوع شود به همان، ص 446.

(۶) رجوع شود به همان، صص 446 - 447.

(۷) "راکس در زبان سانسکریت معنای شیطان رانده شده را می‌دهد". همان، ص 449.

(۱) همان جا.

(۲) رجوع شود به حمید عنایت، همان، ص 94.

(۳) علی اشرف، جنبش خلافت: عاملی در جدایی مسلمانان، "جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمره هند"، گردآوری مشیر الحسن، ص 82.

(۴) رجوع شود به سید جمال الدین حسینی (اسدآبادی) مجموعه رسائل و مقالات، صص 189 - 196. و مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، صص 377 - 384.

(۵) مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، ص 376.

انگلستان به مصر آمده است، نیفتند. سید غرض از فراخوانی او را به مصر، بیزار نمودن مصریان از عثمانی و اقتناع ایشان به خیرخواهی حکومت انگلستان عنوان می‌نماید.⁽¹⁾

اندیشه و منش سید عاری از تصلب بود. آشنایان، دوستان و دوستداران ناهم‌کیش و یا دگراندیشان هم‌کیشش، گواه روشنی است بر این ادعا. از این بابت او مطعون نیز گردیده است. از سوی دیگر سید خود پرچم دار خرافه ستیزی، عقلانیت و فراگیری دانش و فن آوری غرب در جهان اسلام به شمار می‌آمد. حوزه مشترکی میان او و سر سید احمد خان. "... عقاید او با عقاید سر سید احمد همانندیهای بسیار دارد: هر دوی آنان مخالف خرافات بودند و هر دو با عقایدی که عوام مسلمانان قرنهای درستی آن را مسلم می‌گرفتند، ولی به نظر آن دو مانع پیشرفت مسلمانان بود مبارزه می‌کردند. هر دو آموزش علوم امروزی را برای مسلمانان لازم می‌دانستند و هر دو عقلی مشرب بودند."⁽²⁾

لیکن سید به این باور رسیده بود که تکاپوهای اندیشه‌ای و سیاسی سر سید احمد خان مسلمانان را به تحریف در عقیده و تسلیم در سیاست رهنمون می‌گردید. و این دو را سید برنمی‌تابید. موضع‌گیریهای سید در مقابل دعوت سر سید احمد خان می‌تواند معیار و محکی برای سنجش ابهامات و یا اتهاماتی باشد که در پاک دینی و یا صمیمیت سیاسی سید، از سوی پاره‌ای پژوهشگران و نویسندگان - با انگیزه‌ها و پس زمینه‌های متفاوت - طرح گردیده است.

غوطه ورگردیدن سید در تکاپوهای اتحاد اسلامی در هند و پیش از آن در مصر، او را از توجه به مسائل ایران باز نمی‌داشت. نامه‌ای که سید در دوران اقامت خود در هند، در نامه‌ای به تاریخ 25 دسامبر 1881م. 1299/ هـ.ق در پاسخ به نامه یکی از دوستان ایرانی خود به نام سید حاج مستان مراغه‌ای، که در مصر با شهرت داغستانی می‌زیست،⁽³⁾ نگاشته است، به روشنی گویای توجه دقیق او به ایران می‌باشد. این نامه - در صورت صحت انتساب آن به سید⁽⁴⁾ -

(۱) همان، صص 448 - 449.

(۲) حمید عنایت، همان، صص 93 - 94.

(۳) رجوع شود به سید محمد طباطبایی، نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، صص 260. و ابوالحسن جمالی اسدآبادی (گردآورنده)، نامه‌های سید جمال الدین اسدآبادی، سازمان کتابهای پرستو وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1349، صص 65 - 66.

(۴) اصل این نامه به زبان فارسی بوده است. ترجمه عربی آن برای اولین بار در مجله "المقتطف" چاپ قاهره، شماره 5، شوال 1343 هـ.ق، تحت عنوان "رای حکیم شرق" همراه با شرح کوتاهی از تاریخچه نامه درج شد.

روشنگر زوایای گوناگونی از اندیشه و دیدگاههای اوست. فراست و جودت ذهن که سید را بدان توصیف نموده‌اند و بینش ژرف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی او در این نامه یا در حقیقت مقاله⁽¹⁾ مشهود است. از تاریخ نگارش این نامه که نص کامل آن در ذیل آورده می‌شود، بیش از یک صد و بیست سال می‌گذرد. شگفت آنکه از تازگی آن کاسته نگردیده است.

"دوست عزیز محترم سید حاج مستان داغستانی"

از مراسله مورخ 15 نوامبر شما که از حالت کنونی ایران اشاراتی در آن رفته بود آگاه گردیدم. تصور کرده بودید که علت محرومیت ملت و دولت ایران از ترقیات امروزه، مخالفت علماء با سیاست و اداره مملکت است. چون عقیده این عاجز را در این باب خواسته بودید، عقیده شخص خودم را به عرض رسانیده و تمنای قبول عذر می‌نمایم. آنچه درباره علماء ایران تصور کرده‌اید دور از دائره عدل و انصاف است؛ زیرا پوشیده نباشد هر وقت که قدرت بدون قید و بدون بازپرس باشد، رجال دین نمی‌توانند از اجراء اراده آن قدرت مسلط جلوگیری کنند. خصوصاً در عصر حاضر که هیچ قوه‌ای نمی‌تواند از اجراء احکام دولت در ترقی ملت ممانعت نماید. کی دولت ایران خواست در مملکت راه آهن بسازد و علماء دین مقاومت کردند و او را از نیل به این مقصود که هم برای دولت و هم برای وطن مفید است بازداشتند.

کی دولت می‌خواست مکاتب و مدارس را انشاء نماید و برای تهذیب نسا و انتشار تعلیم کاح علم را بنا کند و علماء ایران این نوری که قلوب را منور می‌سازد و تاریکی جهل را فراری می‌کند، خاموش ساختند و گفتند علم صحیح با شرع مقدس مغایرت دارد؟ کی دولت ایران خواست عدالت را در میان مردم استوار کند، محاکم عدلیه را تأسیس نماید، مجلس شورا را

بنابراین شرح، اصل نامه نزد داماد سید حاج مستان داغستانی؛ مخاطب نامه، به نام میرزا عبدالمهدی فلاح اصفهانی، مقیم اسکندریه، موجود بوده است. در ایران ترجمه این نامه از عربی به فارسی - و نه اصل فارسی آن - برای اولین بار در مجله آئینه به چاپ رسید (مجله آئینه، مجله دوم، شماره مسلسل 17 - شماره 5، تهران، 1306 هـ.ش، صص 395 - 401). اینگونه به نظر می‌آید که اصل فارسی نامه به خط سید، و یا تصویر آن، در جایی منتشر نگردیده است. (رجوع شود به ابوالحسن جمالی اسدآبادی، همان جا، و سید محمد محیط طباطبائی، همان، صص 259).

(۱) به این نامه، مقاله وار، عنوان نیز داده شده است: "مسئول اوضاع ایران کیست"، (سید محمد محیط طباطبایی، همان، صص 248). یا "نامه سید جمال الدین اسدآبادی راجع به اوضاع عمومی ایران" رجوع شود به ابوالحسن جمالی اسدآبادی، همان، صص 65).

ایجاد کند تا تمام احکام با عدالت و موافق احتیاجات عصر حاضر جریان پیدا نماید و علماء در مقابل اراده دولت قیام نموده با عدالت و قانون آغاز ستیز کردند؟

کی دولت خواست مریضخانه‌های جدید تأسیس کند و آن را برای پرستاری بیماران مهیا سازد و هرچه در تخفیف آلام مردم لازم است موافق اقتضای فنی حاضر کند و دارالعجزه‌ها و دارالایتام‌ها تأسیس نماید و علماء از این کارهای جدید خشنود نشدند و یا گفتند این کار تازه بدعت است و هر بدعتی باعث هلاکت؟

کی دولت ایران خواست قوای خود را بیفزاید، قشون خود را منظم کند و عده آن را به دویست هزار نفر رسانیده برای دفاع مملکت موافق علم امروزه و مطابق اقتضای زمان ما به اسلحه جدید مسلح سازد و علماء مخالفت نمودند؟

اما آنچه راجع به علماء ذکر کرده بودید که تکالیف خودشان را از حیث تعالیم شرع مقدس و نشر آداب صلاح و تقوی واگذارده و در تمام ایران به چیزهایی که برای خودشان دارای منفعت است پرداخته‌اند و اینها باعث قحط و غلاء امروز و اتلاف هزاران نفوس بندگان خدا گردیده‌اند، قدری صحیح است؛ ولی این مطالب عمومی نیست و به چند نفری انحصار دارد که سعی کرده‌اند تمام منافع را برای شخص خودشان منحصر ساخته و از این راه مشغوم به طریق نامشروع نصف بلاد آذربایجان را مالک شوند! چنین عملی در تمام علماء ایران که از میان آنان بسیاری اشخاص برای خدمت بحق و فضیلت قیام نموده و از حطام دنیابه اندکی قناعت کرده‌اند، عمومیت ندارد. البته این کار زشت بیش از این در همه جا و در هر زمان به عمل آمده است؛ ولی حسن اداره و قوت عدل و صمیمیت و دانائی حکمفرمایان توانسته است آنان را به جلوگیری از احتکار و نشر عدل و مساوات در میان مردم و آسان نمودن وسائل انتقال موفق سازد.

دولت دانا و عادل برای ملت چون پدر مهربان است که ملت را از هر ظلم و اجحاف چه داخلی و چه خارجی حفظ می‌کند و مقدس‌ترین تکالیف حکمفرمایان این است که هر یک از افراد ملت را نگذارند ظلمی شود. اگر دولت در این کار مسامحه را جایز شمرد و خود نیز به وسایل عدیده از هیچ‌گونه ظلم و تعدی بی‌حساب درباره ملت فروگذاری نکند ظلم رواج می‌گیرد و جور و ستم منتشر می‌شود و مشاهدات کنونی ما در ایران بیانات مرا تأیید می‌کند.

هیچ حاکمی برای هیچ ناحیه‌ای تعیین نمی‌شود مگر بعد از آنکه مبلغ هنگفتی برای به دست آوردن آن منصب خرج بکند و رشوه بدهد و همین‌که به آن منصب نائل شد، طلیعه

اعمال او ظلم به مردم و غارت مملکت و جلب ننگ برای دولت و ملت است. مسئله فتنه اکراد و خرابیها و خون‌ریزیهایی که در دهات حوالی ساوجبلاغ و مراغه و رضاییه واقع شد، سببش ظلم بود. کسی که نه علم حقوق خوانده و نه از قواعد حکومت اطلاع دارد مال و جان و ناموس چهل پنجاه هزار نفوس را در مقابل پانصد تومان فروخته و آتش ظلمی برمی‌فرورد که دولت خود با همه زحمت و مخارج گزاف نمی‌تواند نایره فساد آن را خاموش سازد. در ایران گمان می‌کنند حکومت سهل و آسان است و هر جوان بی‌مایه‌ای می‌تواند در ولایات و ایالات حکومت نماید!

هر کس در علل طغیان کنونی عقیده‌ای اظهار می‌کند. بعضی می‌گویند انگشت انگلیس در کار است و بعضی روس را متهم ساخته می‌گویند که آتش فتنه را روشن کرده و اکراد را مسلح نموده تا نسبت به شاه یاغی شوند. بعضی دیگر تصور می‌کنند دست عثمانی در این کار دخالت دارد؛ زیرا اکراد از پیش خود جسارت چنین کاری را ندارند. ولی من جسارت نموده و می‌گویم دستی که فتنه را در مملکت به جنبش می‌آورد و فساد را منتشر می‌سازد یک سلسله مظالم است که دست ظلم آن را ایجاد نموده و لازم بود ما نگذاریم دشمنان قوی ما راهی به ما باز کنند. بر فرض اگر انگشت همسایگان هم باشد، در آن صورت نیز چرا باید وسیله و اسباب بهانه به دست دشمن بدخواه و کینه جو داد؟ در هر حال اجرای عدل و مساوات در تمام طبقات ملت لازم است والا دو لنگه دروازه وطن برای وارد شدن دشمن گشوده خواهد ماند.

اگر دولت عثمانی در بوسنه و هرسک و بلغار به عدالت و انصاف رفتار می‌کرد، طغیان و خونریزی از آن ملل اسلاوی ظهور نمی‌کرد و آن بلاد در حوزه سلطنت عثمانی باقی می‌ماند و دنیا در سال 1877 از مصائب جنگ ترک و روس نجات می‌یافت.

تاریخ صحیح این عقیده صحیح را ثابت می‌کند که هر جا ظلم به وجود آمد آسایش معدوم شد و از دولت اثری باقی نماند. دولت به عدل استوار بوده و ملت به علم زنده می‌شود.

هرگاه تصور شود که دولت ایران چند هزار سال است که به همین طورها برقرار بوده و باز هم خواهد بود، خبطی است عظیم؛ زیرا که دوره طوایف ملوک در ایران گذشت. در آن وقت ملل سایره نمی‌خواستند درازدستی به مملکت ایران نمایند؛ حالا به جزئی تغییر وضع و بهانه دست مداخله درازدستان به مملکت ایران باز است و ممکن نیست با این حالت حاضر، دولت ایران بتواند زیست کرده و خود را مصون کند.

ثلث بیشتر نفوس ایران از کثرت ظلم حکام و فقر و پریشانی و بیکاری به اطراف عالم متفرق و پراکنده شده به انواع ذلت و حقارت به کار فعلگی و نوکری و آبروشی مشغولند و دولت هیچ نمی‌پرسد که این همه رعیت من در ممالک خارجه چه می‌کنند؟ سهل است، هر قدر بیشتر از مملکت خارج می‌شوند همان قدر بیشتر دولت به جهت رواج یافتن امر تذکره و ملاحظه منافع قلیله ممنون می‌شود! دیگر خیال نمی‌کند که هر گاه عوض جلب این منفعت، اسباب امنیت و آسایش آنها را در مملکت فراهم آورده آنها را به کار زراعت و فلاحت وادارد، غیر از آنکه موجب تکثیر نفوس و تقویت قشون در هنگام لزوم و اعمار مملکت و نیک نامی دولت در انظار دول و ملل سایره می‌گردد، صد مقابل وجه تذکره هم از بابت مالیات و بهره دیوانی اینها که به خارج می‌روند، به‌خزانه عاید می‌شود.

جمع خاک فرانسه به قدر یک سوم ایران نیست. سبب اینکه قریب چهل میلیون نفوس در خاک مزبور بوده و پانصد کرور تومان از آن قطعه کوچک به جمهوری عاید می‌شود و ایران با همه وسعت خاک صاحب هشت میلیون نفوس (به قول فرنگیها) و دارای هفت کرور تومان درآمد هم نیست، چه چیز است؟ غیر از آنکه در فرانسه عدل و مساوات و اخوت و آزادی و قانون هست و در ایران نیست، جهتی دارد؟ و باید فهمید جمیع این ترقیاتی که در اروپا به ظهور رسیده، همه نتیجه علم است و اطلاع که ملل اروپا به حسن مواظبت خودشان بدون اینکه متوقع و منتظر یاری از دولت خودشان باشند، آن را به دست آورده و بدان واسطه بر شأن دولت و شکوه ملت و آبادی و ثروت مملکت افزوده، حرفه و صنایع را نیز در سایه همان امر، به نوعی پیش برده‌اند که جمیع ملل مشرق زمین را در کافه اسباب زندگانی محتاج به خود کرده‌اند.

از دولت امنیت دادن به جان و مال مردم است و بس. مابقی به عهده خود ملت است که احتیاجات خود را پیش چشم خود آورده به طور جدی تهیه اسباب راحت و ثروت و سعادت خود بپردازد و آن هم امکان ندارد مگر به گشودن مدارس و مکاتب و تربیت و تعلیم کودکان.

پادشاه ایران را در حسن نیت و عقل و کفایت نسبت به وکلای خود، ناپلئون عصر می‌توان خواند لیکن چه فایده! یک نفر در میان وکلای باغیرت ایران یافت نمی‌شود که تقویت به خیالات اقدس همایونی نموده اسباب حصول منظورات مقدسه را به هر تدبیر که باشد فراهم بیاورد و اسمی بدین جهت در میان ملت خود به یادگار گذارده آن اقتدار و تسلطی که اعلیحضرت پادشاهی به هر یک از امنای دولت خود در تمشیت امور می‌دهند، به هیچ یک از وزرای مستقل فرنگستان از جانب دولتشان داده نمی‌شود.

معهدا در هیچ شعبه از اموری که به ید اقتدار و کفایت حضرات وکلای فحام ایرانی سپرده می‌شود، هیچ گونه آثار ترقی و انتظام مشاهده نمی‌گردد و بلکه بدتر می‌شود و بعد از آن با کمال تاسف می‌گویند آزادی و اختیار نداریم. آزادی و اختیار در صرف نظر کردن از اجرای اغراض شخصیه و جلب منفعت ذاتی خود ندارید والا شاه از اعطای هیچ گونه اختیار به شما و تحمل هر نوع فداکاری در راه ترقی دولت و ملت مضایقه نفرموده و نمی‌فرماید. در وقت حرف، حضرات رجال دولت از هرگونه امور پولتیکی و وسایل انتظام چنان نطق می‌کنند که عقل از کفایت آنها حیرت می‌کند؛ ولی در مقام فعل، هیچ یک از آن حرفها در خاطرشان نمی‌ماند. هرگاه صد یک نیروئی را که وکلا در اقوال دارند، در اعمال نیز می‌داشتند، هر آینه ایران یکی از دول معظمه متمدنه محسوب می‌شد. عاقلترین وزرای ایران شخصی است که به جهت خراب کردن خصم خود در حضور همایونی، خود واسطه کار او شده شغل بسیار عمده و مهمی را که ابدأ آن بیچاره قالب آن کار نیست، برای او تحصیل نموده و برای اجرای نفسانیت و اثبات کفایت خود موجب بسا خرابیها و مضرات برای ملک و ملت می‌گردد. حیف نیست آدمی با آن هوش و ذکاوت و فطانت همه را در پی کسب نام و شهرت بی‌معنی خود بوده حقیقتاً کاری نکند که باعث نفع و صلاح دولت و مایه خیر و فلاح آخرت خود باشد؟!

ما همه تصدیق می‌کنیم که شما در عقل و تدبیر تالی بیسمارک و هم در فنون لشگرکشی استاد مارشال مولتیک هستید ولی قدری هم باید بصداقت به وطن خدمت کرد. اشتها و افتخار را مانند کونت کاور ایتالیا، تیر فرانسه، نسلرود روس، پالسمرستون انگلیس باید تحصیل کرد که هر کدامی بر حسب موقع دولت خود و اقتضای وقت به چه تدبیر تشبث کرده و دولت و ملت خود را به چه ترقیات رسانیده‌اند و مع ذالک پس از مردن، ترکه آنها به صورت ترکه افقر فقرا فروخته شد.

بعید نیست همین ذات اگر از این فقره استحضار به هم رساند در پیش خود گوید که نویسنده این مطلب عجب جاهل و بی‌اطلاع از وضع و حالت ایران است که دولت ایران را هم مانند دول معظمه متمدنه قیاس می‌کند و همچو گمان می‌برد آن تدابیر که وزرای مستقل فرنگستان تا حال به کار برده و می‌برند، در ایران هم باحالت کنونی ممکن است، عرض خواهم کرد.

در زمان صدارت مرحوم میرزا تقی خان اتابک اعظم همین ایران بود و همین شاه و به قول شما همین موانع. چرا در زمان صدارت او که دو سال بیش طول نکشید، آن همه ترقیات

از قبیل قراولخانه، انشاء مدرسه در طهران، وضع سفراء در خارجه، پاره صنایع و بدایع بخصوص رواج امتعه خود مملکت و رونق تجارت ظهور کرد؟ و در زمان صدارت و اقتدار چندین ساله شماها که اختیار کامل در کلیه امور داشتید، هیچ گونه آثار خیر و علامت ترقی از شماها بروز نکرد. سهل است اقلأً به احداثات جدید حاضر و تشبثات فوق العاده مزبور نتوانستید انتظامی داده و آنها را به درجه مطلوبه برسانید. ادارات دولتی همه حکم عطالت به هم رسانیده و نتیجه‌ای که از وجود آنها منظور است برای دولت و ملت حاصل نمی‌شود. اگر بفرمائید آن تشبثات و اقدامات فوق العاده بوده که بالاخره سبب قتل او گردید، در جواب می‌گویم که آن نیز نبود مگر از نتایج اعمال و اغراض شخصی شماها که دو روزی نتوانستید ایران را به طوری که مطلوب خیر خواهان وطن است ببینید و هزار اسباب فراهم آوردید تا به مقصود خود رسیدید. و آنکه یکی روز زندگانی به شرف و غیرت برای مردمان با حمیت، مرجح به صد سال عمر با مذلت و خاکسری است: (یک مرده بنام به که صد زنده به ننگ).

بالجمله یکی از اسباب ترقی ملل اروپا آزادی مطبوعات است که بدان وسایط نشر، محاسن و معایب مردم بلااستثنا مجاز است تا کسانی که صاحب صفات حمیده و خصایل جمیله هستند به حسن اخلاق خود افزوده و آنهایی که آلوده به غرض نفس و نفسانیت و افعال مذمومه می‌باشند، ترک آنها را نمایند و احدی قدرت تعرض به محرر و یا مدیر روزنامه ندارد، مگر اینکه اسم کسی به بی‌احترامی در آنجا برده و یا عیبی بر او اسناد شده باشد. آن وقت شخص متهم حق محاکمه با مدیر روزنامه داشته او را رسماً دعوت به محکمه می‌نمایند. هرگاه مدعی علیه خود را محکوم کرد، به موجب قانون مجازاتی که در آن باب معین است در حق مفتری از جانب حکومت به عمل می‌آید والا بر راستگو هیچ گونه مجازاتی قانوناً روا نیست.

معنی روزنامه این است که حقیقت را باید بنویسد و فصلهائی که نافع به حال ملت است باز کند؛ عیب را بگوید و علاج معایب را بنویسد. نه آنکه روزنامه را پر از اغراقات و مملو از مبالغات کراهت‌انگیز کند. بهتر این است که این جور روزنامه‌ها را هیچ کس طبع و نشر نکند و خود را ذلیل و رسوای خاص و عام نسازد.

همچنین است وضع و حالت خارجه ایران که سالیانه دولت مبالغ گزاف بر سفارتخانه‌های خود خرج می‌کند و نمی‌خواهد حسن نتیجه بردارد. گویا مقصود از داشتن سفارتخانه‌ها این است که بگویند: "شاه بوداغون باغیده وار". هرگاه کسی در ایران بی‌رسد که وجود سفیر در خارجه برای چه چیز است؟ شاید چند نفری پیدا شوند که بگویند: بلی سفیر صورت پادشاه و

چشم و گوش دولت است که باید آنچه ببیند و بشنود و بفهمد، از روی صدق و راستی به دولت خود راپورت نماید؛ ولی کو آن دولتی که وظایف مزبور را از سفیر خود بخواد و راپورتهای او را به نظر دقت مطالعه نموده به میزان عقل بسنجد و اجرا بکند آنچه را که باید بکند. سوای چند نفر مأمور بزرگ موظفی که دولت ایران از قبیل "آژان دیپلماتیک" و "ژنرال گونسل" و "گونسل" در ممالک خارجه دارد قریب پانصد نفر نیز هر طبقه گونسل و ویس گونسل در نقاط مهمه و یا جاهائی که ابدأً لازم نیست، دارد معهداً از هیچ کدام اینها راپورتی به سفارت و یا به وزارت خارجه خود نمی‌رسد و کسی هم متوقع این خدمات از آنها نمی‌شود؛ زیرا که مقصود از مأموریت اینها که نه مواجب دارند و نه معاش، تحصیل امنیت تبعه و کسب اطلاع از وضع و حالات آنجاها نیست. اغلب این مأمورین که ذکر شد، جهال و الواط و اشرارند. تصور نمائید این قبیل اشخاص که حقوق خود را نمی‌دانند و مأموریتشان حفظ حقوق دولت است چه منفعتی بحال دولت و یا تبعه‌ئی که مقیم آن ولایت است عاید تواند شد؟

بیچاره تبعه که از ظلم و تعدی حکومت ایران فرار کرده و آمده در مملکت خارجه می‌خواهد به فراغت و آسودگی مشغول کسب و داد و ستد خود باشد، در آنجا هم دچار این گونه مأمورین ایرانی گردیده آنچه دارد، ندارد باید فروخته صرف معیشت و گذران مأمورین مزبور نماید تا بدان واسطه بتواند از غضب و سخط مأمورین ایران آسوده و ایمن بماند!

این مختصری بود که نوشتیم و نمونه‌ای بود از جمیع کارهای داخله و خارجه دولت ایران. هرگاه اندک تعقل کنید خواهید دانست که سبب همه این خرابیها ظلم است و چیز دیگر نیست که دولت بر خود ملت می‌کند و چاره آن منحصر به علم است و تهیه اسباب آن بسته به همت و غیرت خیر خواهان وطن است که به طور جدی و بدون فوت وقت، اقدام به افتتاح مدارس کنند و ملت را از ورطه فنا به ساحل نجات برسانند. و گرنه چندی نخواهد گذشت که نامی از دولت و نشانی از ملت ایران در روی زمین باقی نخواهد ماند.

خداحافظ!

25 دسامبر 1881م

جمال الدین حسینی⁽¹⁾

(1) سید محمد محیط طباطبائی، نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، صص 248-259 و رجوع شود به ابوالحسن جمالی اسدآبادی، همان، صص 66-71. (شایان ذکر است، متن نامه در این دو مأخذ کاملاً همانند نیست). ص 27.

سید پس از درهم شکسته شدن قیام عراقی پاشا و تسلط بریتانیا بر مصر، رخصت می‌یابد یا مجبور می‌گردد هندوستان را ترک نماید.⁽¹⁾ سید عازم مغرب زمین می‌شود. (صفر 1300 هـ/سامبر 1882 م.) بنا بر پاره‌ای مأخذ،⁽²⁾ سید با قصد تحصیل تابعیت آمریکا، از هند مستقیماً یا پس از توقفی کوتاه در لندن، به آمریکا یا هند غربی می‌رود و پس از چند ماه اقامت در قاره جدید، بی‌آنکه به خواسته‌اش دست یابد، به اروپا بازمی‌گردد.⁽³⁾ لیکن درستی این گزارش مورد تردید است⁽⁴⁾ و تا کنون هیچ‌گونه سندی که آن را تأیید نماید، به دست نیامده است.⁽⁵⁾

سید خود در مسیر دریایی به غرب، هنگام عبور از ترعه سوئز در نامه‌ای به یکی از بزرگان آشنای مصری، مقصد خود را لندن و پاریس بیان می‌دارد؛ "و انا الان فی القنال اذهب الی لندن و منها الی باریس".⁽⁶⁾

سید حسن تقی‌زاده می‌نویسد، سید "در حدود جمادی الاخر یا رجب سنه 1300 به انگلستان نزول کرد. پس از آنکه به پاریس رفت و در ماه ذی القعدة آن سال در آنجا بود".⁽⁷⁾ به‌ظاهر تقی‌زاده در گزارش خود اشتباه کرده است. زیرا که ارنست رنان،⁽⁸⁾ دانشمند و شرق‌شناس مشهور فرانسوی، در پاسخ به جوابیه سید به سخنرانی او تحت عنوان "اسلام و علم" - در صفحات آتی بدان پرداخته خواهد شد - که در تاریخ 17 رجب 1300 هـ/ 19 مه 1883 م. در روزنامه "دبا"⁽⁹⁾ منتشر شد، می‌نویسد که حدود دو ماه پیش از این تاریخ با سید آشنا گردیده است.⁽¹⁰⁾ از سوی دیگر، شیخ محمد عبده، در نامه‌ای که از بیروت به

(۱) رجوع شود به ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ص 27.

(۲) رجوع شود به سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 187.

(۳) به شیوه نمونه رجوع شود به سید حسن تقی‌زاده، همان جا. و محمود محمود، همان، ج 5، ص 9. و میرزاالطف الله اسدآبادی، همان، ص 50. ظاهراً منبع تمامی این مأخذها گزارش ویلفرد اسکاون بلنت است؛ البته جز بلنت کس دیگری این مطلب را نگفته است. احمد امین، همان، ص 65.

(۴) رجوع شود به حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص 98. و احمد امین، همان، ص 65 - 66.

(۵) رجوع شود به صدر و اتقی، همان، ص 96. زیرنویس.

(۶) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 32. و رجوع شود به همان تصویر 33.

(۷) سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 187.

8. Ernest Renan

9. Des Dbats

(۱۰) رجوع شود به علی اصغر حلبی، زندگی و سفرهای سید جمال‌الدین اسدآبادی با شرح و نقد رساله نیجریه به ضمیمه مقاله اسلام و علم نوشته ارنست رنان، ص 21 - 22 ضمیمه کتاب (این ضمیمه توسط سید محمد علی جمال‌زاده به فارسی ترجمه گردیده است).

تاریخ 5 جمادی الاولی 1300 هـق به سید می‌نگارد، چنین نگاشته است: "اگر زنان و فرزندان ما با ما نبودند ما نخستین کسانی بودیم که به دنبال تو به پاریس می‌آمدیم".⁽¹⁾ بنابراین، سید می‌بایست هفته‌ها پیش از تاریخ‌هایی که تقی‌زاده آورده است، به لندن و پس از آن پاریس وارد شده باشد.

به هر روی، اولین دوره اقامت سید در انگلستان دیری نمی‌پاید. بنا بر گزارش سید حسن تقی‌زاده، سه تا چهار ماه⁽²⁾ و بنا بر گزارش ادوارد براون که دقیق‌تر می‌آید، چند روز.⁽³⁾ سید در دوران اقامت کوتاه خود در لندن، با ویلفرد اسکاون بلنت (بلنت) سیاستمدار شرق پرتو و شاید درست‌تر شرق باز بریتانیایی، دیدار داشته است.⁽⁴⁾ او در همان دوران و شاید در اوایل ورود به پاریس، دو مقاله تحت عنوان "السیاسة الانجليزية فی الممالک الشرقيه"⁽⁵⁾ و "اسباب الحرب بمصر"⁽⁶⁾ در مجله النحلة، چاپ بیروت، منتشر می‌نماید.⁽⁷⁾

مقاله اسباب الحرب بمصر (علل جنگ در مصر) را می‌توان در زمره قدیمی‌ترین اسناد آشکار جنبش اتحاد اسلام در این دوران به شمار آورد. سید در این مقاله، تعاطی و تعاون پاره‌ای از بهترین مؤلفه‌ها و مقومهای این جنبش، اتحاد مسلمانان، استعمار ستیزی و خلافت اسلامی را تبیین می‌نماید. او با اشاراتی تقدیرآمیز به تکاپوهای سلطان عبدالحمید دوم که وی را امیرالمؤمنین می‌خواند، تلاشهای جدید قدرتهای غربی را در شرق اسلامی، در راستای واهمه‌شان از اتحاد مسلمانان بر گرد ریسمان محکم خلافت برای مقاومت در برابر سلطه‌جوییها و زیاده خواهیهای غرب بیان می‌دارد. سید در این مقاله همانند غالب نوشتارهای سیاسی خود، بر انگلستان می‌تازد، و فرانسه و روسیه را نیز از تاختن بی‌نصیب نمی‌گذارد. سید، عصبیه

(۱) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 65 (سند شماره 219)، تصویر 136.

(۲) رجوع شود به سید حسن تقی‌زاده، همان جا.

(۳) رجوع شود به ادوارد براون، همان، ص 27. گزارش روزنامه "البصیر" چاپ پاریس، به تاریخ 25 ژانویه 1883. از ورود سید به پاریس نیز مؤید قول براون، مبنی بر اقامت چند روزه سید در لندن است. رجوع شود به السید جمال‌الدین الحسینی (الافغانی)، الرسائل و المقالات، اعداد و تقویم سید هادی خسرو شاهی، "الاعمال الکاملة" - ۶، کلبه شروق و مرکز البحوث الاسلامیه، تهران، قم، 1379، صص 188 - 189.

(۴) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، ص 118.

(۵) رجوع شود به السید جمال‌الدین الحسینی (الافغانی)، الرسائل و المقالات، صص 107 - 109.

(۶) رجوع شود به همان، صص 113 - 115.

(۷) رجوع شود به علی اکبر ذاکری، همان، ص 390.

اسلامی⁽¹⁾ تحت رهبری امیرالمؤمنین را عامل مقاومت و خیزش جهان اسلام در مواجهه با استعمار غربی می‌داند:

"أما اسباب الحرب الحقيقية فهي ما كان ثبت في عقول الانجليز و الفرانسييس من أن جلالة السلطان عبدالحميد قد سعى منذ تولي الخلافة و الملك في جمع كلمة المسلمين المنتشرين في أقطار الهند و أفريقيا و سورية و العراق و اليمن و الحجاز و مصر، و غيرها من البلاد لكلى يجعلهم عصبه مستمسكة بعروة الخلافة الوثقى، و أمة تتساند بعضها الى بعض كالبنیان المرصوص، و أن يكون السواد الاعظم من المسلمين في يد اميرالمؤمنين يستنجدهم في الملمات لمقاومة دول أروبا اذا طمعوا في سلب بلاد المسلمين. فكان الفرنسيون يقاومون نفوذ السلطان و خلافته في مسلمي الجزائر و تونس. فخافة أن يكون ذلك وبالاً عليهم، و كانت الانجليز تحاذر من اقياد مسلمي الهند الى دعوى الخلافة و من الانضمام الى العصبية الاسلامية. و كانت تلك الدولة القيصريه قد بلغها أن الحضرة السلطانية بعثت برجال الدين الى المسلمين ليدعوا اخوانهم الى طاعة أميرالمؤمنين، و ينشروا بينهم رسائل تولد في عقولهم فروض الانقياد الى الراية النبوية اذا نشرها السلطان و دعاهم الى التشمير عن ساق الجد لنصرته و الجهاد في سبيل الملك و الدين.... و في الحقيقة ليست سوى عصبية اسلامية دينية تحت قيادة السلطان أميرالمؤمنين غرضها الوحيد مقاومة دول أوروبا و انهاض همة المسلمين في الهند و الجزائر و تونس و بلاد العرب، فتداركت انجلترا العواقب، و صممت على اذلال تلك العصبية الاسلامية قبل أن يستفحل أمرها..."⁽²⁾

سید قریب به سه سال در پاریس اقامت نمود (1300 - 1302 هـ/ق - 1883 - 1885 م). بی‌تردید اقامت سید در پایتخت فرانسه، عروس شهرهای اروپا که انقلاب بزرگ آن، مبدأ دوره‌ای از ادوار تاریخ، دوره معاصر شناخته شده است، در تکمیل شناخت سید از غرب و معادلات جهانی آن روزگار، تأثیری به سزا داشته است. سید بی‌درنگ پس از جای گرفتن در پاریس،

(۱) راجع به دیدگاه سید درباره "عصبية اسلامي"، رجوع شود به السيد جمال الدين الحسيني (الافغانى) و الشيخ محمد عبده، العروة الوثقى، مقاله "الجنسية و الديانة الاسلامية" (مليت و ديانة اسلامي)، صص 70 - 74 و مقاله "التعصب"، صص 101 - 111. و مرتضى مدرسى چهاردهى، همان، صص 397 - 409 و 465 - 477. و سید احمد موثقى، علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمين در اندیشه سياسى و آراى اصلاحى سيد جمال الدين اسدآبادى، چ 2، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1377، صص 154 - 165.

(۲) السيد جمال الدين الحسيني (الافغانى)، الرسائل و المقالات، صص 113 - 115.

فعالیت‌های سیاسی- فرهنگی، پنهان و آشکار خود را آغاز می‌نماید. او برای تعدادی از مسئولین حکومتی مصر و صاحب منصبان انگلیسی در مصر نامه‌های تهدیدآمیز با امضای مستعار "المنتقم" ارسال می‌دارد.⁽¹⁾ این نامه‌ها حساسیت انگلیسی‌ها را برانگیخته و آنان را به واکنش امنیتی وامی‌دارد.⁽²⁾ سید با نشریات عربی و فرانسوی زبان چاپ فرانسه مانند ابونظارة،⁽³⁾ البصير⁽⁴⁾ و ژورنال د دبا،⁽⁵⁾ لاجوستيس⁽⁶⁾ و لن ترانسیژان⁽⁷⁾ همکاری نموده، و در آنها مقالات سیاسی و فرهنگی به چاپ می‌رساند.

در میان مقالات متفرقه‌ای که از سید در نشریات پاریس به چاپ رسید، مقاله "پاسخ به رنان" یا جوابیه او به سخن‌رانی جنرال برانگیز ارنست رنان (1239 - 1309 هـ/ق - 1823 - 1892 م.) تحت عنوان "اسلام و علم" بیش از همه، شهرت و اهمیت پیدا نمود. شهرت این جوابیه شاید بیشتر به دلیل سرشناسی مخاطب آن ارنست رنان و پاسخ توأم با تجلیل وی به سید بود. و اهمیت جوابیه از آن روست که پاره‌ای ابهامات درباره باور و اندیشه سید آفرید، و دست آویز جدیدی برای اتهام او به کژآیینی گردید. یکی از برجسته‌ترین ملاکهای داوری تعدادی از پژوهشگران معاصر غرب در اعتقادات دینی سید، همین جوابیه بوده است.⁽⁸⁾

ظاهراً این مباحثه جریده‌ای میان سید و رنان در روزنامه "مباحثات" (دببا) برای خود سید چندان در خور علاقه و ارزش نبوده است. زیرا بنا بر نوشته سید حسن تقی زاده، "تمام آنچه در جراید فرنگ و مشرق در حق او نوشته بودند، همراه می‌داشت؛"⁽⁹⁾ لیکن در مجموعه اسناد و مدارک به جای مانده از سید، در منزل حاجی محمد حسن امین الضرب که یادگارهای

(۱) رجوع شود به صدر واثقى، همان، ص 103.

(۲) رجوع شود به صدر واثقى، همان، صص 103 - 107. و سید هادی خسرو شاهی (گردآورنده و مترجم)، ترجمه گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجه انگلیس درباره سید جمال‌الدین اسدآبادى، صص 25 - 29.

(۳) رجوع شود به صدر واثقى، همان، صص 98 - 99. و سید هادی خسروشاهی (گردآورنده و مترجم) همان، صص 30 - 34.

(۴) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 85. و همان، ص 80. (سند شماره 340).

(۵) Journal des D. bats. رجوع شود به حمید عنایت، همان، ص 109 و احمد امین، همان، ص 73.

(۶) La Justice، 6، روزنامه چپ‌گرای فرانسوی، رجوع شود به السيد جمال الدين الحسيني، الرسائل و المقالات، ص 190.

(۷) L'Intransigent، روزنامه چپ فرانسه، رجوع شود به همان جا، و حمید عنایت، همان، ص 103.

(۸) به شیوه نمونه رجوع شود به Nikki Keddie، همان، ص 206. و ژانت آفاری، همان، صص 47 - 48.

(۹) سید حسن تقی زاده، همان، ص 195.

شخصی او مانند مکاتیب، اوراق، دفاتر، یادداشتهای، کتابها، روزنامه‌ها و... را دربردارد، نسخه‌های روزنامه "دبا" حاوی مباحثات مزبور یافت نمی‌شود. اشاره کوتاه شیخ محمد عبده به این مباحثات در نامه‌اش به سید، به تاریخ 8 شعبان 1300 هـ.ق، اگرچه "ظاهراً نظر به ابهامات آن پاسخ نیز دارد،"⁽¹⁾ گویای هم اندیشی او با سید در بی‌علاقگی و بی‌ارزش شمردن این مباحثات، درک موضع و شیوه سید در این میان و اعتقاد راسخ این عالم سرشناس اسلامی به پاک دینی استاد و همراه خود می‌باشد: "پیش از رسیدن نامه از آنچه شما در روزنامه "دبا" در رد مسیو رنان نوشته و از اسلام دفاع کرده بودید مطلع شدم. ما گمان کرده‌ایم این کار از بازیهای دینی است که آن را مؤمنین می‌پسندند. ما حسن افندی را وادار کردیم آن دو شماره را برای ما ترجمه کند. نوید دادیم که اصل عربی حاضر می‌شود و لزومی برای ترجمه آن نیست. تو از کسانی هستی که سر دین را با شمشیر دین نمی‌بری."⁽²⁾

آغاز حکایت این مباحثه، یا "جدالی هر چند نه چندان حاد،"⁽³⁾ از ایراد سخنرانی ارنست رنان که شهرت او در شرق، کمتر از غرب نبود - و شاید بیشتر بود⁽⁴⁾ - تحت عنوان "اسلام و

(۱) علی اکبر ذاکری، همان، ص 409.

(۲) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 66 (سند شماره 220)، تصویر 138 - 139. ترجمه فارسی نامه عبده، از آنجا که متأسفانه بنا بر سیاق تنظیم کتاب "مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین مشهور به افغانی" به صورت خلاصه مضمون، نقل گردیده است (رجوع شود به همان، ص 34، زیرنویس)، قدری مبهم می‌نماید. متن عربی نامه، با روشنی بیشتری، گویای توجه عبده به ابهامات پیرامون "پاسخ به رنان" است. ظاهراً شیخ محمد عبده، به حق، انتشار مقاله "پاسخ به رنان" را در آن زمان در جهان اسلام به صلاح ندیده است؛ "... و لا لزوم للترجمة فاندفع المکره و الحمد لله...". (همان، تصویر 138). نیکی کدی، این اقدام عبده را در شمار دیگر اقدامات او در دفاع از پاک دینی سید، بیان می‌دارد. رجوع شود به Nikki Keddie، همان، صص 211 - 210.

دیدگاه خضوری (kedourie)؛ استاد دانشگاه لندن، نیز مشابه نظر کدی است (رجوع شود به همان، ص 210). حتی او در مقاله‌ای تحت عنوان "re Sur Afghani et Abduh Nouvelle Lumi" با استناد به جوابیه سید، بیان می‌نماید که "سید جمال و عبده هر دو در باطن متفکرانی غیر دینی بوده‌اند" (حمید عنایت، همان، ص 108، زیرنویس) -. لیکن سمیر ابوحمدان؛ پژوهشگر عرب، می‌نویسد که اقدام عبده در ممانعت از انتشار مقاله "پاسخ به رنان"، به درخواست سید، به دلیل تحریف پاسخ او، در روزنامه "دبا" بوده است (رجوع شود به سید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، الرسائل و مقالات، ص 209).

(۳) احمد امین، همان، ص 70.

(۴) "در اواخر قرن نوزدهم میلادی ارنست رنان در ممالک مسلمان خاورمیانه از شهرت فراوان برخوردار بوده است به طوری که سالهای متممادی اکثر روشنفکران این ممالک او را مظهر تفکر جدید غرب، و گفته‌هایش را آخرین سخن مبتنی بر علم و فن می‌دانستند". کریم مجتهدی، همان، ص 54.

علم" در تاریخ 20 جمادی الاولی 1300 هـ.ق / 29 مارس 1883م. در دانشگاه معروف سوربن در پاریس، سر می‌گیرد. متن سخنرانی رنان در روزنامه دبا (مباحثات) منتشر می‌گردد.⁽¹⁾ ارنست رنان در این سخنرانی گفته بود: "اسلام با روح علمی و فلسفی مخالفت اساسی دارد و خاصه اعراب به طور ذاتی از فراگرفتن علم و فلسفه ناتوانند. آنچه از علم و فلسفه نیز در جهان اسلامی پیدا شده به همت مردم غیر عرب به میان مسلمانان راه یافته است. بدین جهت آنچه به نام علم و فلسفه عرب مشهور شده در واقع علم و فلسفه یونانی یا ایرانی است. به نظر "رنان" از میان فیلسوفان بزرگ اسلام، تنها یک تن یعنی یعقوب کندی عرب بود و از این رو نامیدن باقی آنان به صفت عرب تنها به دلیل آنکه به عربی چیز می‌نوشته‌اند به همان اندازه غیرمنطقی است که فیلسوفان اروپایی قرون وسطی را لاتینی بخوانیم."⁽²⁾

سخنرانی "اسلام و علم" واگویی خلاصه آثار پیشین وی و ارائه چکیده جهان بینی و بینش کلی فلسفی رنان است.⁽³⁾

او در این سخنرانی، روشن، ساده و همه فهم، دیدگاه منفی خود نسبت به اسلام و مسلمانان غیرآریایی تبار!⁽⁴⁾ را بیان می‌دارد:

"عیب بزرگ و واقعی هر فردی از افراد مسلمانها همین کبر و غرور بی‌اساس و بی‌جهت آنهاست. سادگی ظاهری اسلام سایر مذاهب را بی‌جهت در نظر شخص مسلمان حقیر می‌نماید. شخص مسلمان چون یقین دارد که خداوند جاه و مال را به هر کس می‌خواهد عطا می‌نماید، بدون آنکه رعایت علم و معرفتی را منظور دارد اهمیتی به علم و معرفت و آنچه که مایه تمدن اروپاست نمی‌دهد. این مسئله و اثرات آن چنان قوی و مؤثر است که تمام اختلافات نژادی و ملی همین که ملتی قبول اسلام نمود از میان می‌رود. بربرها، سودانیها و چرکس و مصری و نوبی و ملطی همین که مسلمان شدند دیگر بربر و سودانی و چرکس و مصری و نوبی و ملطی نیستند و فقط مسلمانند. تنها استثنایی که هست ایران است که روح ملی خود را محفوظ

(۱) برای آگاهی از متن کامل سخنرانی رنان رجوع شود به علی اصغر حلبی، همان، صص 6 - 21، ضمیمه کتاب، ترجمه سید محمد علی جمالزاده.

(۲) حمید عنایت، همان، ص 104.

(۳) رجوع شود به کریم مجتهدی، همان، ص 88.

(۴) "... آثارش از لحاظ پیش داوری بر علیه نژادهای سامی که مطالعه آنان علت شهرت علمی وی در این زمینه گردیده بسیار انگشت نما و رسوا است". ادوارد سعید، همان، ص 244.

داشته است؛ چون که ایران یک مقام مخصوصی را در اسلام احراز نمود و ایرانی بیشتر شیعه است تا مسلمان⁽¹⁾. گفتار رنان این بار نیز چون هر بار که دربارهٔ مسلمانان - و یهودیان - مطلبی را بر زبان آورده است "با انتقاد و سرزنشی سخت (که بی پایه هم می‌بود، البته جز بر پایهٔ دانشی که بدان مشغول بود) در ذهن وی همراه بود."⁽²⁾

متن سخنرانی "اسلام و علم" خالی از پندربافی، تناقض و احتمالاً جعل⁽³⁾ نیست و گویای اطلاعات سطحی سخنران از تاریخ اسلام، کم‌مایگی دانش او از معارف اسلامی و غرض آلودگی بینش او نسبت به شرق و شرقیان است.

"... با مرور در تاریخ سیاسی اواخر قرن نوزدهم و موضع کشور فرانسه و سیاست خاص آن دربارهٔ کشور مصر و اقوام عرب مسلمان شمال آفریقا، مطمئناً می‌توان گفت که تکرار استدلالهای ارنست رنان در بهار 1883 به عمد و از روی نقشهٔ حساب‌شدهٔ معینی بوده است و... فقط یک تحقیق برای ارائهٔ تعارض میان علم و الهیات نبوده است. ... بیشتر سرزمینهایی که نصیب کشور فرانسه شده، و یا آن کشور برنامهٔ تصرف آنها را در سر می‌پرورده است مسلمان‌نشین هستند و این اقوام مسلمان گاه به طور عمومی و گاه به طور پراکنده با مهاجمین در می‌افتاده‌اند و درین استقامت متوسل به اسلام و ایمان می‌شده‌اند. اسلام برای اینان از یک طرف وسیلهٔ وحدت و یگانگی بوده است، و از طرف دیگر حربهٔ مبارزه. و این همان چیزی است که شخصی چون ارنست رنان آن را تعصب می‌نامد و خرافاتی را که موجب تمکین شود بدان ترجیح می‌دهد."⁽⁴⁾

- رنان " که عدم برابری نژادها و ضرورت حکومت تعداد قلیلی از مردم بر کثیری از آنان را

(۱) علی اصغر حلبی، همان، ص 7 ضمیمهٔ کتاب.

(۲) ادوارد سعید، همان، ص 256.

(۳) به نظر لوئی ماسینیون (L. Massignon)، دانشمند و پژوهشگر مشهور فرانسوی با توجه به متن مکتوب قاضی موصل به پرسش‌نامهٔ لایارد (Austen Henry Layard)، متوفی 1894 م.)؛ راجل سیاسی، مورخ و باستان‌شناس انگلیسی، که رنان آن را به تمامی در سخنرانی خود قرائت می‌نماید و یکی از مستندات دآوری او، دربارهٔ نسبت اسلام و مسلمین با دانش به شمار می‌آید؛ نویسنده مکتوب مزبور، رنان بوده است و نه قاضی موصل. (رجوع شود به کریم مجتهدی، همان، صص 71 - 72. و مرتضی مدرس چهاردهی، همان، صص 94 - 95. و سعید احمد موثقی، سید جمال الدین اسدآبادی، مصلحی متفکر و سیاستمدار، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1380، ص 50).

(۴) کریم مجتهدی، همان، صص 88 - 90.

به عنوان قوانین طبیعی و اجتماعی ضد دموکراتیک، مسلم می‌شمرد،⁽¹⁾ سخنرانی خود را چنین به پایان می‌برد: "سرانجام علم، قدرت را خدمتگزار عقل خواهد نمود. در آسیا هنوز هم دسته‌های وحشی خشن مانند اول سپاهیان اسلام و دسته‌های هیاطله و چنگیز خان موجود است ولی علم جلوی سیل آنها را گرفته است. اگر عمر و چنگیز خان هم در مقابل خودشان توپخانهٔ منظمی دیده بودند پا از دایرهٔ خود بیرون نمی‌گذاشتند اما سوء استعمال قدرت و عقل که یقیناً موقتی است نباید موجب ناامیدی و یأس بشود. در ابتدا چه حرفها که بر ضد اسلحهٔ ناریه زده نشد؛ در صورتی که آشکار است که این‌گونه اسلحه خدمات سودمند به پیش‌رفت و فیروزی تمدن نموده است. من به هر حیث یقین و ایمان کامل دارم که علم، خوب چیزی است و تنها چاره و وسیله‌ای است که بتواند جلوگیری از سیئاتی بکند که با کمک علم می‌شود به‌عمل آورد. علم در هر صورت فقط خادم ترقی است و مقصودم از ترقی، ترقی حقیقی است که مستلزم آزادی و رعایت حقوق آدمیت است."⁽²⁾

بخش پایانی این سخنرانی پس از گذشت قریب به دو سده از ایراد آن، برای شرق به ویژه مسلمانان به گونه‌ای چندش آور، تکراری، آشنا و تازه می‌نماید! ارنست رنان در این سخنرانی، مانند بسیاری از دیگر آثارش یک شرق‌شناس است. با تعریف جالبی که "گیب" از شرق‌شناسی به دست می‌دهد تا یک اندیشمند پژوهشگر، "خاورشناس معمولاً کسی است که در هیچ رشته‌ای تعلیمات اساسی تخصصی و خبرگی علمی لازم ندارد، جز اینکه به زحمت یک یا چند زبان مشرقی آموخته - یعنی برخلاف مورخ و جامعه‌شناس که اسلوب علمی فن خود را فرا گرفته، خاورشناس همین‌که پایش را از قلمرو زبان و ادبیات بیرون می‌نهد جای پای دیگران قدم برمی‌دارد."⁽³⁾

انتشار متن سخنرانی رنان واکنشهایی را در میان فرهیختگان مسلمان مقیم فرانسه، و آنانی که بیرون از فرانسه به آن دست یافتند، برانگیخت. رذیه‌هایی بر آن نوشته و پاسخهایی بدان داده شد، و تکاپوهای فرهنگی در این راستا صورت گرفت. از آن جمله است: "استاد مسمر، رئیس هیئت مصری در فرانسه،"⁽⁴⁾ اقدامات فرهنگی حسن عاصم و محمد مختار دانشجوین

(۱) ادوارد سعید، همان، ص 244.

(۲) علی اصغر حلبی، همان، ص 21 ضمیمه کتاب.

(۳) فریدون آدمیت، اندیشهٔ ترقی و حکومت ترقی عصر سپهسالار، ص 501.

(۴) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 72.

عرب مقیم پاریس،^(۱) ردیه بایزید اوف امام مسجد سن پترزبورگ،^(۲) ردیه تند محمد نامق کمال،^(۳) اندیشمند برجسته عثمانی، به نام "زمان مدافعه سی"^(۴) و جوابیه سید "پاسخ به رنان"^(۵).

"بنیاد استدلالی پاسخ سید که بیش از گفته‌های رنان با طرز فکر علمی اروپاییان در روزگار او سازگار می‌نمود، این بود که تاریخ هر قوم را باید به صورت جنبشی پایدار و تطوری هموار نگریست که دارای مراحل و مراتب گوناگون است و درباره هر خصوصیتی از آن قوم با توجه به مرحله تاریخی خاص بروز آن خصوصیت دآوری کرد و هیچ رفتار و خصلتی را ذاتی یک قوم نباید دانست."^(۶) سید انتقادات و سرزنشهای تعصب آلود و مبتنی بر نگرش تبعیض نژادی رنان را نسبت به مسلمانان به ویژه عربان، سنجیده و بسنده پاسخ می‌دهد.

لیکن پاره‌ای همنواییها با رنان، درباره اسلام، در ترجمه فرانسوی پاسخ سید، جز با تحلیل، تعلیل و توجیهی استوار، به سختی می‌تواند از آن مسلمانی دیندار به شمار آید. "خاصه که مفاد برخی عبارتهای نامه به نظر بعضی از حدود تجددخواهی گذشته و به کفر و الحاد پیوسته و در یکی دو جا نیز سید به دین اسلام (نه روش مسلمانان) حمله کرده و آن را عامل عقب افتادگی مسلمانان دانسته است."^(۷)

پژواک مقاله "پاسخ به رنان" هیا هو و عمری بیش از خود سخن‌رانی رنان یافت. این هیا هو با انتشار جوابیه آغاز، و همچنان تداوم دارد. این ردیه، دانشجویان مسلمان مقیم فرانسه را که از سخنرانی رنان آزرده و خشمگین بودند، سرخورده ساخت.^(۸)

برای پاره‌ای از پژوهشگران — همان‌گونه که پیش از این آورده شد — مانند کدی، آفاری و خضوری، این جوابیه یکی از برجسته‌ترین مستندات کژآیینی و یا حتی بی‌دینی سید به شمار

آمده است. برخی از اندیشمندان مانند محمد رشید رضا (متوفی 1354 هـ.ق / 1935 م.) پیرو سرشناس شیخ محمد عبده، امیر شکیب ارسلان (متوفی 1366 هـ.ق / 1946 م.) از دوستان سالهای پایانی عمر سید، محمد حمید الله حیدرآبادی، استاد پیشین دانشگاه پاریس، و سید ابوحمدان، پژوهشگر معاصر عرب، در اصالت ردیه سید در روزنامه "دبا" که به گفته شکیب ارسلان، روالش بر زهرآلود نمودن هر آنچه مربوط به اسلام است بود،^(۱) تردید نموده یا اصلاً آن را اصیل نشمردند.^(۲) پاره‌ای از این دعاوی بیشتر بر حدس و قرینه^(۳) و پاره‌ای دیگر بر صحت و دلیل استوار است.^(۴)

در این میان، حامد الگار، نظری میانه می‌آورد: "مسأله عقاید جمال الدین پیچیده است. اما شاید او در پی "اسلام واقعی" یا تعبیری جدید از دین بوده است. در اینجا کافی است از مطالب گفته شده نتیجه بگیریم که علاقه او بیشتر از همه به امت اسلامی بوده است و به همین منظور علیه رنان به دفاع از امت اسلامی پرداخته نه ایمان اسلامی. از این رو نیز توجه او به اتحاد و کشمکش میان غرب و اسلام از مخالفت دو جانبه تمدنها و جوامع این هر دو سرچشمه گرفته بود."^(۵) تعدادی دیگر از پژوهشگران نیز مانند حمید عنایت و کریم مجتهدی، قطع نظر از تردیدهای موجود در رعایت امانت، در ترجمه جوابیه سید به زبان فرانسه، با تجزیه و تحلیل همان ترجمه چاپ شده در روزنامه "دبا" تحلیل، تعلیل و توجیهی استوار، تردید در دین داری سید را مردود دانسته‌اند. حمید عنایت می‌نویسد: "... اگر در مطالب اساسی پاسخ سید ژرف بین شویم می‌بینیم که فرض کفر پنهانی سید بر اساس آن نارواست؛ زیرا لب و خلاصه پاسخ سید این است که علم و فلسفه مخصوصاً به معنایی که مخالفان او - یعنی اروپاییان در اواخر قرن نوزدهم - از این دو واژه درمی‌یافتند با دین که مجموعه‌ای از احکام جزمی است منافات دارد. و این نکته‌ای غریب و ناسازگار با عقاید دیگر سید نیست."^(۶)

(۱) رجوع شود به همان، صص 72 - 73.

(۲) رجوع شود به کریم مجتهدی، همان، ص 54.

(۳) رجوع شود به همان جا و حمید عنایت، همان، ص 104. و Niyazi Berkes، همان، ص 294.

(۴) رجوع شود به کریم مجتهدی، همان جا، و حمید عنایت، همان جا.

(۵) برای آگاهی از متن کامل پاسخ سید به رنان رجوع شود به علی اصغر حلبی، همان، صص 26 - 31 ضمیمه کتاب.

(۶) حمید عنایت، همان، صص 104 - 105.

(۷) حمید عنایت، همان، ص 108.

(۸) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 73.

(۱) رجوع شود به سید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، الرسائل و المقالات، ص 210.

(۲) رجوع شود به سید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، الرسائل و المقالات، صص 185 - 198، 208 - 210 و حمید عنایت، همان، ص 108. و عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 96.

(۳) رجوع شود به حمید عنایت، همان، ص 109.

(۴) رجوع شود به سید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، همان جا.

(۵) حامد الگار، دین و دولت در ایران و نقش علما در دوره قاجار، ص 275.

(۶) حمید عنایت، همان، ص 109.

کریم مجتهدی نیز چنین می‌نویسد:

"... صرف نظر از شدت و ضعف معانی بعضی از کلمات در متن فرانسه جوابیه که احتمالاً توجه سید را جلب نکرده است، بینش کلی او درین نوشته با نوشته‌های دیگر او به زبان فارسی و عربی اختلاف چندانی ندارد. اگر قرار باشد نوشته‌های دیگر او بر اساس متن جوابیه سنجیده شود این خود دلیل بر این است که این جوابیه نیز باید به نوبه خود با توجه کامل به آثار دیگر وی مورد بررسی قرار گیرد. آنچه فصل ممیز شخصیت و تفکر سید جمال الدین است چه در جوابیه و چه در نوشته‌های دیگر همیشه ثابت و پابرجاست. او یک مسلمان مبارز است - مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی - و از این لحاظ در تمام متونی که نوشته است به خود وفادار مانده است. اگر کل شخصیت و کل آثار او در نظر گرفته شود مسأله خود به خود منتفی می‌شود و یکپارچگی گفتار و کردار او نمایان می‌گردد. وجهه سیاسی سید جمال الدین اگر در واقع بر وجهه دینی او می‌چربد، به هر حال سیاست او نه فقط بر ایمان متکی است بلکه انحصاراً در جهت حفظ مؤمنانی است که به اسلام معتقد هستند."⁽¹⁾ از نست رنان بلافاصله، در فردای روزی که "پاسخ به رنان" در روزنامه "ددا" منتشر می‌گردد، در همان روزنامه بدان پاسخ می‌دهد⁽²⁾ (17 رجب 1300 هـ. ق / 19 مه 1883 م). سرعت رنان در پاسخ‌گویی و انتشار آن، شگفت نیست. زیرا که خود او از نویسندگان این روزنامه است.⁽³⁾ شایان توجه است که ردیه سید نیز توسط سردبیر همین روزنامه، خلیل غانم (متوفی 1321 هـ. ق / 1903 م)، دوست مشترک رنان و سید،⁽⁴⁾ لبنانی عثمانی ستیزی⁽⁵⁾ که به تابعیت فرانسه درآمده بود،⁽⁶⁾ به فرانسه ترجمه شده بود.⁽⁷⁾

پاسخ رنان به پاسخ سید، "مطلب جدیدی به گفته‌های او در متن سخنرانی اصلی

نمی‌افزاید. در عوض، بعضی از نقائص آراء او را برجسته‌تر و ارزیابی آنها را آسانتر می‌سازد."⁽¹⁾

رنان در پاسخ به سید، به زعم خود، که مبتنی بر جهان بینی اوست، از سید تجلیل بسیار می‌کند:

"کمتر اشخاصی این‌طور مرا مجذوب نموده‌اند و بیشتر صحبت‌های ما با ایشان سبب شد که در روابط، خیالات علمیه و اسلام را موضوع کنفرانس اخیر خود قرار دادم. شیخ جمال‌الدین افغانی به کلی از موهومات اسلام بری و از هم نژادان توانای ایران علیاست که در مجاورت هند واقع و هنوز روح آریائی در آنجا در پس پرده سطحی اسلام رسمی با قوت و قدرت هر چه تمامتر چون خورشید در پس ابر نورافشان است. شیخ جمال الدین بنفسه دلیل حی و زنده‌ای است که بنا به قاعده عمومی که مکرر به ذکر آن پرداخته‌ایم یک دین واحد و احد و فرد بر حسب اقوام مختلفی که به آن دین می‌گروند شکل تازه‌ای پیدا می‌نماید. افکار آزاد و صفات و خصایل نیکو و راستی شیخ جمال الدین باعث شد که در موقع صحبت و مکالمه با وی چنان در نظرم مجسم شد که گوئی در مقابل یکی از آشنایان قدیم خود ابوعلی سینا و یا ابن رشد و یا یکی از این کافرهای بزرگی که پنج قرن تمام مظهر افکار نوع بشر بودند قرار گرفته باشم و مخصوصاً پندار و تصور مذکور وقتی محسوس تر می‌شد که این ظهورات تصویری را با منظره ممالک مسلمان آن طرف ایران که در آنجا تتبعات علمی و فلسفی کالعدم است طرف مقایسه قرار دادم. شیخ جمال‌الدین به شخصه بهترین مظهر و مثل تعرضات ناشی از اختلافات نژادی است بر ضد استیلای مذهبی و به خوبی آنچه را که مستشرقین دانا گفته‌اند ثابت می‌دارد که در تمام آسیا به استثنای ژاپن، افغانستان عناصری را که مستلزم تشکیل ملیت است بیشتر از هر مملکت دیگری داراست."⁽²⁾

سید پاسخی به جوابیه رنان نمی‌دهد. و ظاهراً دیگر نسبتی میان او و رنان که به طور غیر معمول مجذوب او گردیده بود، برقرار نمی‌گردد - لاقلاً مناسبتی که در خور توجه بوده باشد - و این در حالی است که مباحثات میان سید و رنان در ماه‌های اولیه از اقامت سه ساله سید در پاریس، رخ داد. سید پس از آگاهی دقیق از محتوای آنچه به نام او در "ددا" به چاپ رسید،

(۱) کریم مجتهدی، همان، ص 84.

(۲) علی اصغر حلبی، همان، صص 22 - 23، ضمیمه کتاب.

(۱) کریم مجتهدی، همان، ص 97.

(۲) رجوع شود به علی اصغر حلبی، همان، صص 21 - 22، ضمیمه کتاب.

(۳) رجوع شود به سید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، الرسائل و المقالات، ص 198.

(۴) رجوع شود به همان، ص 191. و علی اصغر حلبی، همان، ص 22، ضمیمه کتاب.

(۵) "... خلیل غانم (1846 - 1903 م)، و هذا الاخير عرف بعدائه غير المحدود للعثمانيين". همان، ص 187. سید در مکتوبی به خلیل غانم، از او که آن هنگام صاحب روزنامه "البصیر" بود، می‌خواهد که از انتقاد زیاد نسبت به دولت عثمانی دست بردارد (رجوع شود به Nikki Keddi، همان، ص 198).

(۶) رجوع شود به سید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، همان جا.

(۷) رجوع شود به همان، صص 198، 208 و 210.

همکاری خود را نیز با آن روزنامه قطع نمود.⁽¹⁾ و پس از آن، دیگر در همکاری با دیگر نشریات فرانسه زبان، رعایت احتیاط را می نمود.⁽²⁾ جالب آن است که در طول قریب به دو و اندی سال، پس از انتشار "پاسخ به رنان" در روزنامه "ددا" که سید در پاریس اقامت داشت، از او که به تعبیر رنان به یکی از کافرهای بزرگی می مانست که پنج قرن تمام مظهر افکار نوع بشر بودند، نه فقط کفریات رنان پسند هیچ صادر نشد، بلکه اثری پدید آمد که هیچ نسبتی با بینش و گرایش ارنست رنان نداشت؛ نشریه بلند آوازه "العروة الوثقی لا انفصام لها."⁽³⁾ (Le Lien Indissoluble) نشریه عربی "العروة الوثقی" همان گونه که پیش از این آورده شد، ارگان جمعیت "العروة الوثقی" تشکیلات پنهانی اتحاد اسلام بود که ظاهراً سید آن را در هندوستان بنیان نهاد.

شیخ محمد عبده که در تبعید از مصر به سر می برد و بنا به دعوت سید، به او در پاریس ملحق گردید⁽⁴⁾ (اوایل 1301 هـ.ق / اواخر 1883 م.) درباره انتشار این نشریه و همکاریش با آن چنین می نویسد:

"و هنگامی که جمعیت عروة الوثقی وی [سید جمال] را مکلف ساخت که جریده ایجاد نماید و در آن مسلمانان را به وحدت زیر پرچم خلافت اسلامی بخواند، از من خواست که در تحریر آن به وی کمک کنم. من نیز پاسخ مثبت دادم و از این جریده هیجده شماره منتشر شد."⁽⁵⁾

سید و عبده با همکاری تنی چند که به انگشتان یک دست نمی رسیدند، و در میان ایشان دوست ایرانی سید، محمد باقر بواناتی (متوفی 1310 هـ.ق)⁽⁶⁾ نیز دیده می شود⁽⁷⁾ که بنا به

(۱) رجوع شود به سید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، الرسائل و المقالات، صص 186 و 208.

(۲) رجوع شود به همان، ص 208.

(۳) نام نشریه بخشی از آیه ای از قرآن کریم است (آیه 256 از سوره بقره).

(۴) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 65.

(۵) علی اکبر ذاکری، همان، ص 413.

(۶) میرزا محمد باقر بواناتی "در حادثه تنباکو به زندان افتاد و در زیر بند جان سپرد". سید محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، ص 118.

(۷) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 66، و سید محمد طباطبایی، همان، صص 116 - 117. بنا بر نامه ای از میرزا محمد باقر بواناتی به سید، به تاریخ 18 ژوئیه 1884 م. (23 رمضان 1301 هـ.ق)؛ که همانند

گفته خود، جانش را مدیون سید بود،⁽¹⁾ با امکاناتی محدود، العروه الوثقی را منتشر می ساختند. سید مدیر مسئول نشریه یا همان گونه که بالای سمت راست صفحه اول نشریه نگاشته می شد "مدیر السیاسة" (DIRECTUR POLITIQUE) بود و عبده، سردبیر یا همان گونه که بالای سمت چپ صفحه اول نشریه نگاشته می گردید، المحرر الاول (RÉDACTEUR EN CHEF) بود. عروة الوثقی به صورت رایگان توزیع می شد.⁽²⁾ ظاهراً جمعیت عروة، هزینه انتشار و توزیع نشریه را تأمین می نمود.⁽³⁾ و شاید این نشریه از سوی سلطان عبدالحمید دوم که خود یکی از دریافت کنندگان آن بود⁽⁴⁾ نیز حمایت می شد.⁽⁵⁾

گستره جغرافیایی و شبکه توزیع نشریه العروة الوثقی گویای نفوذ و پشتوانه تشکیلاتی آن است؛ "همه جا از هند تا تونس و از زنگبار تا غازان و باغچه سرای حکم چراغ راهنما را پیدا کرد."⁽⁶⁾ دست یابی احمد عراقی پاشا، افسر انقلابی مصری و پیرو سید، به شمارگانی از العروة الوثقی در بندر عباس، در راه تبعیدگاهش سیلان، شاهدی بر نشاط شبکه توزیع این نشریه است.⁽⁷⁾ در میان شهرها، ظاهراً اسلامبول بیشترین سهم را در دریافت نسخه های نشریه داشت؛ مشترکین العروة الوثقی در پایتخت خلافت به 900 نفر می رسیدند.⁽⁸⁾ شهرهای مصر در مجموع بیش از 550 نسخه، بیروت 114، مکه 5، مدینه 2 و طرابلس 11 نسخه دریافت می کردند.⁽⁹⁾

نویسنده اش قدری غریب می نماید، همکاری او با نشریه العروة الوثقی می بایست مربوط به شماره های پایانی این نشریه باشد. رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 32 (سند شماره 127)، تصویر 90.

(۱) رجوع شود به سید حسن تقی زاده، همان، ص 197.

(۲) "و ترسل الى الذين تعرف اسماءهم مجاناً ليتداولها الأمير و الحقیق و الغنی و الفقیر...". السید جمال الدین الحسینی (الافغانی) و الشیخ محمد عبده، العروة الوثقی، ص 69.

(۳) رجوع شود به احمد امین، همان جا.

(۴) رجوع شود به Nikki Keddi، همان، ص 225.

(۵) رجوع شود به

Mustafa İslamoğlu, İSLAMÍ HAREKET ANADOLU II. Denge Yayınları, İstanbul, 1991, s.151,261.

(۶) سید محمد محیط طباطبایی، همان، صص 112 - 113.

(۷) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 55 (سند شماره 173).

(۸) رجوع شود به Nikki Keddie، همان، صص 225 - 226.

(۹) رجوع شود به همان، ص 226.

محمد حسن خان صنیع الدوله (اعتماد السلطنه) مترجم حضور ناصرالدین شاه قاجار و رئیس دارالترجمه مخصوص و وزیر انطباعات، از مشترکین علاقه‌مند این نشریه در ایران بود.⁽¹⁾ از وظایف اعتماد السلطنه، ترجمه و قرائت بریده‌های جالب نشریات برای ناصرالدین شاه قاجار بود. او العروة الوثقی را نیز در حوزه این وظیفه وارد نمود⁽²⁾ و بدین ترتیب، علاوه بر سلطان عثمانی، پادشاه ایران نیز در شمار خوانندگان نشریه قرار می‌گیرد - برخلاف نوشته احمد خان ملک ساسانی، سید در هیچ شماره‌ای از العروة الوثقی به ناصرالدین شاه دشنام نداد و هتاک‌کنی نمود.⁽³⁾

محمد حسن خان (اعتماد السلطنه) از مطالب العروة الوثقی در روزنامه نیمه‌رسمی اطلاع که از سال 1295 هـ.ق، توسط او منتشر می‌گردید،⁽⁴⁾ استفاده می‌نمود و ظاهراً تنها روزنامه‌ای نبود که چنین می‌کرد. سید خشنودی خود را از این اقدام در العروة الوثقی ابراز داشته بود:

"سرنا من الجرائد الفارسیة صدقها فی خدمة أوطانها و اعتدالها فی مشاربها و زادنا مسرة اهتمامها بترجمة بعض الفصول المهمة من جريدتنا و نقلها الى اللسان العذب الفارسی مما تظن فيه تنبيهاً لأفكار المسلمين و استلفاتاً لعقولهم الى فيه خيرهم، فلها منا و من كل مخلص فی محبة ملته أوفر الشكر، خصوصاً جريدة "اطلاع" التي تطبع في مدينة "طهران" و هذا المنهج القويم مما نتمتع به الفائدة في جميع الأقطار الإسلامية..."⁽⁵⁾

سید در مقاله دعوة الفرس الى الاتحاد مع الافغان، در العروة الوثقی از صاحبان روزنامه فرهنگ، چاپ اصفهان⁽⁶⁾ و روزنامه اطلاع، چاپ طهران و دیگر ارباب جراید ایرانی درخواست

(۱) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 32 (سند شماره 128)، تصویر تصاویر 93 - 95.

(۲) رجوع شود به میرزا علی خان امین الدوله، همان، ص 120.

(۳) رجوع شود به خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، ص 224.

(۴) رجوع شود به یحیی آرین پور، از صبا تا نیما (تاریخ 150 سال ادب فارسی)، ج 1، ص 244.

(۵) السید جمال‌الدین الحسینی الافغانی و الشیخ محمد عبده، العروة الوثقی، ص 173 (مقاله دعوة الفرس الى الاتحاد مع الافغان).

(۶) روزنامه فرهنگ در سال 1296 هـ.ق توسط میرزا تقی خان فرهنگ (متوفی 1303 هـ.ق)، فرهیخته رشته پزشکی دارالفنون، طبیب حضور شاهزاده ظل السلطان؛ حاکم مشهور اصفهان، در اصفهان منتشر گردید. میرزا تقی خان، مدیر و نگارنده روزنامه بود و میرزا عبدالرحیم خوشنویس؛ متخلص به افسر، محرر آن. (رجوع شود به یحیی آرین پور، همان، ج 1، ص 249. و سید محمد محیط طباطبایی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، صص 140 - 141). شایان ذکر است روزنامه فرهنگ اصفهان رساله نیچریه سید را "در پاورقی

می‌نماید که در راه پیوستن دوباره ایران و افغانستان بکوشند.⁽¹⁾ از دیدگاه سید اتحاد ایران و افغانستان در مسیر وحدت سراسری جهان اسلام جای می‌گرفت⁽²⁾ و در این میان سید به پیش گامی ایرانیان دل بسته بود:

"لیس ببعید علی همم الا ایرانیین و علو أفكارهم أن یکنونوا أول القائمین بتجدید الوحدة الاسلامیة و تقویة الصلاة الدینیة، كما قاموا فی بداية الاسلام بنشر علومه، و حفظ احکامه و کشف أسرارہ، و ما قصرُوا فی خدمة الشرع الشریف بأیة وسیلة"⁽³⁾.

نشریه العروة الوثقی از دو بخش اصلی مقالات و اخبار تشکیل می‌شد. برخی مانند رشید رضا و احمد امین مضمون مقالات را از سید و سبک نگارش را از عبده دانسته‌اند؛ "افکار الجمالیة" و "العبارات العبدیة"⁽⁴⁾. تمامی مقالات نشریه را محصول چنین تقسیم کاری نمی‌توان شمرد. زیرا که از سوی سید خود در زبان عرب، ادیبی فصیح، بلیغ و دارای سبک بود و به گفته خود احمد امین، "مسیر ادبیات مصر را دگرگون کرد"⁽⁵⁾ و از دیگر سو، عبده نیز خود اندیشمندی بود توانا. سید و عبده در نخستین شماره نشریه، انگیزه انتشار العروة الوثقی و اهداف و راه آن را شرح داده‌اند.⁽⁶⁾ "در این شرح به طور آشکارا دو مقوله فساد و زوال داخلی و گسترش و دست اندازی نفوذ خارجی ذکر شده است. همچنین یکی از اهداف اساسی مجله، مطرح کردن حقایق لازمی بیان شده که عدم توجه به آنها سقوط و ضعف ملل اسلامی را به همراه دارد و در راستای این هدف، نظر خوانندگان به این نکته جلب شده که ناکامی در کسب نیرومندی مادی و معنوی، جوامع اسلامی را دستخوش تعدیات جوامع قدرتمند غربی می‌سازد. آن دو در این مقاله با دفاع از اسلام در برابر حملات با جدیت اظهار می‌دارند که عقب ماندگی جوامع اسلامی ناشی از اعمال مسلمانان و بی‌توجهی آنان به احکام اسلام بوده و از ذات اسلام

خود دوبار انتشار داد". (سید محمد محیط طباطبایی، همان، ص 142).

(۱) رجوع شود به السید جمال‌الدین الحسینی (الافغانی) و الشیخ محمد عبده، همان، ص 177. شاید چاپ کتاب سید؛ "تممة البیان فی تاریخ الافغان" در روزنامه اطلاع (رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، همان جا)، در راستای پاسخ مساعد به این درخواست سید بوده باشد.

(۲) رجوع شود به همان جا ص 173، و دیگر جاهای مقاله "دعوة الفرس الى الاتحاد مع الافغان".

(۳) همان، ص 174.

(۴) رجوع شود به عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام، صص 128 - 129. احمد امین، همان، ص 66.

(۵) احمد امین، همان، ص 52.

(۶) رجوع شود به السید جمال‌الدین الحسینی (الافغانی) و الشیخ محمد عبده، همان، صص 61 - 69.

برنخاسته است."⁽¹⁾

محمد رشید رضا، اندیشمند اصلاح طلب بنام سوری که "العروة الوثقی" اندیشه و باور او را سمت و سو داد و مسیر زندگانی او را تعیین نمود،⁽²⁾ روش این نشریه را بر پایه سه اصل استوار می‌داند:

"1. بیان سنت‌های الهی در بین مردم و تشریح نظام اجتماعی بشر و اسباب ترقی و فرود امتهای قوت و ضعف آنها

2. بیان این مطلب که اسلام دین سیاست و حکومت است که بین سعادت دنیا و سعادت در آخرت جمع نموده و در نتیجه، دینی است روحانی - اجتماعی و برای شریعت عدل و هدایت مردم و عزت ملت نیاز به قوای نظامی دارد، نه برای اجبار مردم به دین

3. مسلمانان جنسیتی جز دین خود ندارند. آنان برادرند. نسبت به زبان و حکومت، آنان را از یکدیگر جدا نمی‌سازد."⁽³⁾

احمد امین می‌نویسد که سید در العروة الوثقی در سه عرصه تکاپو می‌نماید: "سید بر آن بود که دعوتش را برای بهبود و اصلاح حال مسلمانان در سه زمینه پی‌گیری کند: دینی، اجتماعی و سیاسی. از آنجا که اسلام مجموعه‌ای است از عقاید و باورهای دینی، نظام اجتماعی و نظام سیاسی، دعوت جمال الدین نیز هر سه عرصه را دربرمی‌گرفت. نمونه عالی وایدئال زندگی دینی مسلمانان همان عهد خلفای راشدین بود. زیرا در آن دوران ایمان دینی، تعالی عمیق اخلاقی و نظام سیاسی با هم و در کنار هم بودند."⁽⁴⁾

حامد الگار می‌نویسد: "العروة الوثقی بیش از همه موقعیت داخل و خارجی دنیای اسلام را تجزیه و تحلیل می‌کرد و علاجه‌ای که برای رنجهای مبتلا به اسلام عرضه می‌داشت از عنوان نشریه نمودار بود: "اتحاد، مسئولیت مشترک، همکاری". محمد البهی، نویسنده مصری در تجزیه و تحلیلی که از اندیشه جدید اسلامی می‌کند نوشته است که "همه فعالیت او

(۱) حاتم قادری، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، ص 219.

(۲) رجوع شود به وجیه کوثرانی، رشید رضا؛ مختارات سیاسیة من مجلة المنار، دارالطبعة للطباعة و النشر، بیروت، 1980م، صص 9 - 12.

(۳) علی اکبر ذاکری، همان، ص 414. (زیرنویس).

(۴) احمد امین، همان، ص 67.

(جمال‌الدین) رنگ سیاسی داشت اما اساس و منشأ آن فعالیت قرآن بود. در تأیید این مدعا به سخنان جمال‌الدین در عروة الوثقی استناد می‌کند: "من آرزو دارم که سلطان همه مسلمانان قرآن باشد و مرکز وحدت آنان ایمان"⁽¹⁾."⁽²⁾

می‌توان گفت که تمامی مهم‌ترین مؤلفه‌ها و مقومهای جنبش اتحاد اسلام، بیداری و وحدت مسلمانان، اصلاحات در جهان اسلام، پیوند با خلافت اسلامی و به ویژه استعمارستیزی در تار و پود مطالب نشریه العروة الوثقی تنیده است؛ "عروة الوثقی نخستین شعله‌ای بود که در شرق، بیزاری و نفرت نسبت به استیلای خارجی را برافروخت."⁽³⁾

پی‌تردید نشریه العروة الوثقی که در 18 شماره، در 8 ماه از تاریخ 15 جمادی الاولی 1301هـ/ق/ 13 مارس 1884 م. تا 26 ذی‌الحجه/ 17 اکتبر منتشر گردید، تأثیرگذارترین نشریه اتحاد اسلامی بود. انتشار هجده شماره این مجله که متعاقباً مجموعه آن منتشر شد، یکی از مهمترین صفحات تاریخ اسلام معاصر است. مجموعه این مقالات غالباً الهام بخش جنبشهای اصلاح‌طلبانه، ملی و وحدت طلبانه‌ای بوده است که از آن موقع تا کنون پا به عرصه وجود گذاشته‌اند."⁽⁴⁾ مجموعه‌ای از هجده شماره العروه الوثقی که محمد رشید رضا برای خود استنساخ نموده بود، منبع بنیادین نظریه‌های اصلاحات دینی و تکاپوهای سیاسی و جهت‌گیریهای این اصلاح‌گر دینی به شمار می‌آید.⁽⁵⁾

امیر شکیب ارسلان که او نیز مانند دیگر شاگردان شیخ حسین جسر، عالم لبنانی، مؤلف "رسالة الحمیدیه" (به نام سلطان عبدالحمید دوم) نشریه عروة الوثقی را که در طرابلس شام نایاب بود، برای خود نسخه برداری می‌نمود،⁽⁶⁾ در جایگاه این نشریه چنین می‌نویسد: "عروة الوثقی خاور را بیدار و عالم اسلامی را جوری تحریک نمود که هیچ روزنامه دیگری نتوانسته بود

(۱) "لا ألتبس بقولی هذا ان مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً ، فان هذا ربما كان عسيراً، ولكنی أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، و كل ذی ملك على ملكه یسعی بجهده لحفظ الآخر ما استطاع فان حياته و بقیاته و بقیاته بقیاته." السید جمال الدین الحسینی (الافغانی) و الشیخ محمد عبده، همان، صص 136 - 137 (مقاله الوحدة الاسلامیة).

(۲) حامد الگار، دین و دولت در ایران نقش علما در دوره قاجار، صص 273 - 274.

(۳) احمد امین، ص 78.

(۴) علی السمان، همان، ص 30.

(۵) رجوع شود به وجیه کوثرانی، همان، ص 10.

(۶) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، ص 115.

چنین کند".⁽¹⁾

محمد رضا حکیمی، اندیشمند و پژوهشگر معاصر حوزوی، معتقد است مجموعه مشهور العروة الوثقی می‌بایست جزو کتب درسی حوزه‌های علمیه جای گیرد و جایگاهی همانند اثر مشهور سید محمد کاظم یزدی، عالم بزرگ شیعه در قرن 14 هـ. (متوفی 1337 هـ.ق) پیدا نماید:

"عالمان دین و طلاب راستین باید بدانند که غیر از عروة الوثقی مرجع اسبق، مرحوم سید محمد کاظم یزدی، عروة الوثقی دیگری نیز هست. و برای مسلمانان و اجتماعات اسلامی، با توجه به سیاستهای جهانی و استعمارها و تکالیف مسلمانان در این مسائل، فروع ومسائل این عروه نیز مطرح است، و توجه به این فروع و مسائل نیز واجب تکلیفی است. و بر عالم نظر در آنها "اوجب" است؛ زیرا که به حکم تجربه و مشاهده، با هوشیاری نسبت به مسائل این عروه (سیاسی - دینی) و عمل به آنها و مقاومت بر سر آنهاست که می‌توان مسائل آن عروه را نیز داشت و عمل کرد و فرزندان را بر طبق آنها تربیت نمود. و گرنه استعمار و عوامل آن، آن مسائل را یکی یکی - والعیاذ بالله - هدم می‌کنند.

یکی از این دو کتاب شامل احکام فقهی و عبادی فردی و معاملات است، از عالم و فقیهی بزرگ در اسلام و دیگری شامل احکام اجتماعی و معاملات سیاسی دینی است، از عالمی اجتماعی و فیلسوفی سیاسی و بزرگ در اسلام. و این دو مقوله در صدر اسلام - یعنی در متن اسلام - یکی بوده است. سپس در روزگاران بعد، به علت پیشامدهایی از هم جدا شده است و همین جدا شدن باعث بزرگترین زیانها و انحطاطها برای مسلمانان گشته است. پس اکنون چرا باید عالمان عروه فقهی تا این اندازه از عروه اجتماعی جدا و دور و بی‌خبر باشند؟ و راستی، آیا چگونه تواند بود آن همه توجه و تدریس و تحشیه و تزاحم بر سر آن "عروه" و این همه بی‌خبری و ناآگاهی از این "عروه"؟!... و این است که می‌گوییم این کتاب - و امثال آن - باید جزو کتب درسی حوزه‌ها قرار گیرد".⁽²⁾

ترجمه و نشر مطالب العروة الوثقی در جراید و نشریات گوناگون در جهان آن روز، گویای میزان توجه اهل فرهنگ به این نشریه و اعتبار آن در جهان رسانه‌های آن روزگار

(۱) امیر شکیب ارسلان، همان، ص 252.

(۲) محمد رضا حکیمی، همان، ص 65.

است؛ "روزنامه‌های هند و ایران در اصفهان و تهران و روزنامه‌های ترکی در روسیه و عثمانی به نقل و ترجمه مقالات او می‌پرداختند و مطالب آن از راه زبان فارسی وارد بنگالی و ترکی به هر دو لهجه شمالی و غربی در میان گروه انبوهی از مسلمانان خواننده راه یافت. برخی از مقاله‌های مهم آن در جراید انگلیس و فرانسه و روسیه نیز انعکاساتی می‌بخشید و احیاناً بر آن تفسیرهای موافق و مخالف نوشته می‌شد.⁽¹⁾

العروه الوثقی فقط توجه اهل فرهنگ را به خود معطوف نداشته بود. اهل سیاست به ویژه سیاستمداران حرفه‌ای در انگلستان، کشوری که مطالب این نشریه "عمدتاً سیاسی و سخت ضد انگلیسی"،⁽²⁾ با آن بسیار سر و کار داشت، توجهی ویژه بدان مبذول می‌داشتند. تا آنجا که برخی از سیاستمداران این کشور درصدد برآمدند با گردانندگان این نشریه - که بی شک از جایگاه ایشان در شرق اسلامی به ویژه مصر و هند به صورتی دقیق با اطلاع بودند - دیدار نمایند؛ شاید که با مذاکره به تفاهم دست یابند. میانجی این دیدار، ویلفرد اسکاون بلنت بود.⁽³⁾ از سوی نشریه، سردبیر آن، شیخ محمد عبده، یکی از دو گرداننده نشریه، برای مذاکره با رجال سیاسی ذی علاقه انگلیسی به لندن اعزام گردید.⁽⁴⁾

حضور و دیدارهای شیخ محمد عبده در لندن، بازتاب گسترده‌ای در مطبوعات انگلستان داشت.⁽⁵⁾

عبده با تعدادی از مقامات بلندپایه انگلستان که برجسته‌ترین ایشان لرد هارتینگتون،⁽⁶⁾ "اللورد هرتنکتون وزیر الحریبه الانجلیزیه"⁽⁷⁾ بود، دیدار و مذاکره داشت. این مذاکرات نتیجه مطلوبی برای مقامات انگلیسی دربر نداشت و ایشان را در جلوگیری از انتشار العروة الوثقی مصمم ساخت. مذاکرات میان شیخ محمد عبده و لرد هارتینگتون در شماره 14 العروه الوثقی

(۱) سید محمد محیط طباطبائی، همان، صص 112 - 113.

(۲) ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ص 28.

(۳) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 77.

(۴) رجوع شود به السید جمال‌الدین الحسینی (الافغانی) و الشیخ محمد عبده، همان، ص 430.

(۵) همان، ص 431.

(۷) همان، ص 431.

در گزارشی تند و افشاگرانه تحت عنوان "هؤلاء رجال الانجليز و هذه افكارهم" انتشار یافت.⁽¹⁾ ورود العروة الوثقی به مصر و هند ممنوع گردید. همراه داشتن آن در این دو سرزمین جرم و مجازات در پی داشت.⁽²⁾ "حکومت انگلیس که از شدت حملات و نیز نفوذ فزاینده آن هراسیده بود، ورودش به هند را متوقف ساخته و یحتمل از تمهیدات دیگری نیز جهت پایان دادن به حیات این جریده استفاده کرد".⁽³⁾ در نهایت العروة الوثقی، پیش از آنکه حتی به یک سالگی برسد، تعطیل گردید. "... سرانجام دولت فرانسه به فشار و اصرار دولت انگلیس حکم به تعطیل مجله داد"⁽⁴⁾ (26 ذی الحجة 1301/ اکتبر 1883م). شیخ محمد عبده همراه با میرزامحمد باقر بواناتی به بیروت بازگشت.⁽⁵⁾ سید در پاریس تنها ماند. ظاهراً تعطیلی ارگان جمعیت عروه، تأثیری بر جوشش و نشاط تشکیلات مخفی نداشت. همان‌گونه که پیش از این آورده شد، شیخ محمد عبده در نامه‌ای از تونس به تاریخ 6 ربیع الاول 1302/ 24 دسامبر 1884، به سید در پاریس، گزارشی از تلاشهایش را برای تأسیس شعبه‌ای از جمعیت عروه در تونس برای سید شرح می‌دهد.⁽⁶⁾ تکاپوهای فرهنگی - سیاسی سید در پاریس، او را به یکی از چهره‌های برجسته و مطرح شرقی در غرب تبدیل نمود. "شهرت سیاسی فوق العاده سید جمال الدین مربوط به همین دوران اقامت او در پاریس و لندن است؛ زیرا در این اوقات فرصت مناسبی برای کوششهای خود جهت اتحاد اسلام به دست آورد و با تشکیل مجمعی از یاران و پیروان خویش و نشر مقالات در عروة الوثقی و جراید پاریس و مصاحبه با دانشمندان و سیاستمداران، نظر محافل کشورهای مهم اروپا را به خود متوجه ساخت."⁽⁷⁾

سید در پاریس و لندن، دو شهر نقش آفرین اروپای غربی در آن روزگار، با برخی از مشهورترین رجال فرهنگ و سیاست غرب دیدار و گفتگو داشت. از آن جمله‌اند: ارنست رنان -

که از آن به تفصیل یاد شد - ویکتور هوگو،⁽¹⁾ ادیب شهیر فرانسه، مارسل دیولافوا،⁽²⁾ مستشرق و باستان‌شناس نام‌آشنای فرانسوی، هانری روش فور،⁽³⁾ روزنامه نگار و سیاستمدار معترض و چپ‌گرای فرانسوی و مدیر مسئول روزنامه "لن ترانسیزان"⁽⁴⁾ (آشتی‌ناپذیری)، کلمانسو،⁽⁵⁾ مدیر مسئول روزنامه لاجوستیس⁽⁶⁾ و (عدالت) و سیاستمدار مشهور فرانسوی که به ریاست وزرای این کشور دست یافت و میان او و سید، روابطی همراه با محبت و احترام برقرار گردید،⁽⁷⁾ ویلفرد اسکاون بلانت (بلنت)، سیاستمدار و شرق پژوه انگلیسی سابق الذکر، لرد راندولف چرچیل،⁽⁸⁾ وزیر امور هندوستان، سر هنری درومند (دراموند) وولف،⁽⁹⁾ سفیر ویژه انگلستان به عثمانی (1303 هـ.ق / 1885م.) و به نظر ادوارد براون⁽¹⁰⁾ لرد سالیسبوری،⁽¹¹⁾ رهبر حزب محافظه کار و نخست وزیر و وزیر خارجه توأمان انگلستان.

مذاکرات سیاسی سید به ویژه مذاکرات او با نامبردگان بلند پایه انگلیسی که به درخواست ایشان در شوال 1302 هـ.ق / ژوئیه 1885م. در لندن صورت گرفت و به طور ماهوی بی‌اهام نمی‌تواند بوده باشد، موجهی از اتهامات را علیه او برانگیخته است و دست مایه‌ای گردیده است برای نوشتارهای دادخواست گونه‌ای که در مجموع، سید را به فقدان صداقت و صمیمیت آرمانی و سیاسی متهم می‌نماید.

این دست نوشتارهای غرض‌آلوده، نه ابهامی را، چنانچه هست، می‌زاید و نه نقطه تاریکی را روشن می‌نماید.⁽¹²⁾

1. Victor Hugo

2. Marcel Dieulafoy

3. Henri Rochfor (1831 - 1913م)

4. L'Intransigeant

5. Clemenceau (1841 - 1929م)

6. La Justice

(۷) رجوع شود به السید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، الرسائل و المقالات، ص 190.

8. Lord Randolph Churchill

9. Sir Durmmond Wolff

(۱۰) رجوع شود به ادوارد براون، همان، ص 28. ابراهیم مویحلی، دوست سید و دولت مرد برکنار شده مصری نیز در نوشتاری بلند، چنین می‌نویسد، رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 45. (سند شماره 164).

(۱۱) = سولزبری، Salisbury

(۱۲) متأسفانه این دست نوشته‌جات، نمونه‌های رقت آوری از پندار باقیهای بغض‌آلوده پژوهش نما را به نمایش

(۱) رجوع شود به همان، صص 430 - 433. و احمد امین، همان، صص 77 - 78.

(۲) رجوع شود به السید جمال الدین الحسینی (الافغانی) و الشیخ محمد عبده، همان، ص 32 (مقدمه سید هادی خسروشاهی).

(۳) ادوارد براون، همان، ص 28.

(۴) حمید عنایت، همان، ص 99.

(۵) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 79.

(۶) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 63 (سند 216).

(۷) یحیی آریز پور، همان، ج 1، ص 273.

سید بنا به دعوت مصرانه بلانت، در شوال 1302 / ژوئیه 1885م. برای انجام مذاکره سیاسی با دولت انگلستان به لندن می‌رود.⁽¹⁾ او پیش از پذیرفتن دعوت مزبور، بنا بر نوشته بلند و پر مطلب ابراهیم مویحلی، دوست سید و دولت مرد بر کنار شده مصری، به انگلیسی‌ها پیغام داده بود که "من به لندن نمی‌آیم مگر آنکه برای مسلمانان سودی داشته باشد".⁽²⁾

این نخستین بار نبود که مقامات سیاسی لندن در صدد مذاکره با سید برآمده بودند. سید نیز در این باره پرده پوشی نمی‌نمود. نمونه بارز آن، اعزام شیخ محمد عبده از سوی "العروة الوثقی" به لندن در سال 1301 هـ ق / 1884 م. بود که پیش از این بدان پرداخته شد. سید نه با انگلستان و نه با هیچ دولت دیگری ستیز ذاتی نداشت. او با سلطه جویی بیگانگان در جهان اسلام و استضعاف مسلمانان مبارزه می‌کرد. و در این مبارزه، او میان انگلستان یا هر قدرت دیگر اروپایی و یا آسیایی تبعیض نمی‌گذارد: "یا للمصيبة یا للرزیه؛ این چه حالت است؟ این چه فلاکت است؟ مصر و شبه جزیره بزرگ هندوستان را که قسمت بزرگی از ممالک اسلامی است انگلستان تصرف کرده؛ مراکش و تونس و الجزائر را فرانسه تصاحب نموده؛ جاوه و جزائر بحر محیط را هلند مالک الرقاب گشته، ترکستان غربی و بلاد وسیعۀ ماوراءالنهر و قفقاز و داغستان را روس به حیطة تسخیر آورده؛ ترکستان شرقی را چین متصرف شده و از ممالک اسلامی جز معدودی بر حالت استقلال نمانده؛ اینها نیز در خوف و خطر عظیمند. شب را از ترس اروپاییان خواب ندارند و روز را از وحشت و دهشت مغربیان آرام نیستند. نفوذ اجانب چنان در عروقتان سرایت کرده که از شنیدن نام روس و انگلیس برخورد می‌لرزند و از هول کلمۀ فرانسه و آلمان مدهوش می‌شوند. این همان ملت است که از پادشاهان بزرگ جزیه می‌گرفتند و امراء عالم با کمال عجز و انکسار به دست خود باج بدیشان می‌دادند".⁽³⁾

بدیهی است که سید و هر دیگری در این مبارزه، راهکاری همواره یکسان نداشت، و به

می‌گذارند که سخت بی‌مایه، بی‌تناسب و لبریز از تناقض‌اند. آدمها و رویدادهای آن به قهرمانان و اتفاقات قصه‌های جن و پری می‌مانند. حتی در ردیف رمانهای تاریخی سبک نیز جای نمی‌گیرند. بیشتر به تقلیدی بی‌مغز از سبک رئالیسم جادویی در ادبیات داستانی، شباهت دارند، تا به پژوهشی تاریخی. تاب ملایم‌ترین نقد پژوهشگرانه را نیز نداشته و فرو می‌ریزند.

(۱) رجوع شود به سید هادی خسروشاهی، "گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجه انگلیس درباره سید جمال الدین اسدآبادی"، ص 41.

(۲) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، صص 44 - 45 (سند شماره 164).

(۳) عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام، صص 138 - 139. (مقاله چرا سلام ضعیف شد از سید جمال الدین).

تناسب تغییر در شرایط و معادلات جهانی، و ظرفیتهای جنبشی که او یک سر آن بود، تغییر راهکار می‌داد.

و البته پر واضح است که این مرد در این راه پر بیراهه در برابر قدرتهای سلطه جوی استعماری و استبداد و ارتجاع بومی، همواره عملکردی بی‌نقص و خالی از ضعف نداشت و نمی‌توانست داشته باشد. شاید سید زیاده خوشبین بود که می‌تواند به تنهایی، با دیدارها و مذاکرات، از رقابتهای استعماری و تضاد منافع قدرتهای غربی به سود جهان اسلام بهره‌برداری نماید.

شیخ محمد عبده در وصف سید گفته است: "او در هدف سیاسیش بسیار بلندپرواز بود. هرگاه نور امیدی در افق می‌تابید، شتاب می‌کرد تا به آن برسد و چه بسا همین شتاب موجب پشیمانی و ناکامی می‌شد...."⁽¹⁾ لیکن به هر روی، روشن است که نفس مذاکره سیاسی، قبح یا حسن ذاتی ندارد. شرایط و مفاد مذاکره است که بدان قبح یا حسن می‌بخشد. و باز روشن است که طرفهای هر مذاکره سیاسی مقاصد خود را دنبال می‌کنند. بلانت، دولت وقت انگلستان را متقاعد نموده بود، مذاکره با سید که "سیاستمداران برجسته وقت انگلیس او را به عنوان شخصیتی برجسته و در عین حال هراس‌انگیز تلقی می‌کردند"،⁽²⁾ برای حل معضلات این کشور در شرق اسلامی مفید می‌تواند بود. بلانت خود در یادداشت‌هایش چنین می‌نویسد:

"روز 22 جولای 1885 به اداره هندوستان رفتم و شانس با من یاری کرده راندولف را موقع مراجعت از پارلمان دم درب اداره ملاقات کردم. با هم به اطاقی رفتیم، خیلی خسته و ناخوش به نظر می‌رسید و از پله‌ها شکایت داشت. او به من وعده داد که فردا ساعت ده و نیم جمال الدین را در اطاق کارش بپذیرد. من به او درست حالی کردم که شخصیت سید چه بوده و ضمن توضیح سوابق و عملیات او در هند و مصر، به چرچیل یادآور شدم که "گرچه نام او در لیست سیاه است و همه می‌دانند که او دشمن سرسخت انگلیس است ولی هرگاه او دارای چنین سوابقی نبود، چگونه می‌توانست برای ما وساطتی داشته باشد". بالاخره چرچیل را متمایل به ملاقات او کردم".⁽³⁾

(۱) احمد امین، همان، ص 92.

(۲) ادوارد براون، همان، ص 28.

(۳) سید هادی خسروشاهی، ترجمه گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجه انگلیس درباره سید جمال الدین اسدآبادی،

صص 41 - 42.

با توجه به آنچه از مفاد مذاکرات میان سید با لرد راندولف چرچیل و سید با سر هنری درومند وولف، به همراهی ویلفرد اسکاون بلانت، به تاریخ شوال 1303 هـ/ق 1885م. در لندن در دسترس می‌باشد،⁽¹⁾ او در برابر سیاست پیشگان بلندپایه انگلیسی، با توانایی از عهده مذاکراتی برآمد که جغرافیای سیاسی آن، بیشتر شرق اسلامی را فرامی‌گرفت و محور آن، تعامل جهان اسلام با انگلستان و روسیه بود. با صراحت دیدگاههای خود را تبیین می‌نماید. با ظرافت از احتمالات مثبت گفتگو می‌کند. با زیرکی از هر گونه همراهی یا همکاری بلا عوض برای مسلمانان سرباز می‌زند. و ظاهراً گزارشی از تمامی مذاکرات برای دستگاه خلافت ارسال می‌دارد.⁽²⁾

سید در این مذاکرات و پس از آن در دوران اقامت چند ماهه خود در لندن⁽³⁾ تلاش می‌داشت تا با بهره جویی از رقابتهای استعماری انگلستان و روسیه، سیاستهای انگلستان را در شرق به سود جهان اسلام تعدیل نماید.

او در پاسخ به راندولف چرچیل که می‌پرسد "..... می‌خواهم بدانم که شما از ما چه انتظار دارید و چه می‌خواهید تا ما برای شما انجام بدهیم؟"، جواب می‌دهد: "شما باید با مسلمانان همکاری نموده و با کمک و همراهی افغانه، ایرانیان، ترکها، مصریان و عربها، روسها را از مرو تا ساحل بحر خزر برانید و برای خاطر جلب توجه مسلمانان، مصر را تخلیه نمائید و بیرون بروید..... شما باید حسن نیت خودتان را به مسلمانان ثابت نمائید و آنها را متقاعد کنید که شما دوست آنان می‌باشید."⁽⁴⁾

(۱) رجوع شود به سید هادی خسرو شاهی، همان، صص 41 - 51. (تصحیح و بازسازی "مطالب بسیار مهم و تازه درباره سید جمال الدین اسدآبادی"، ترجمه علی مشیری، مجله "خواندنیها"، س 24، ش 82، س 25، ش 6، تهران 1343). و "مطالب بسیار مهم و تازه درباره سید جمال الدین اسدآبادی"، ترجمه علی مشیری، مجله "خواندنیها"، س 24، ش 88، صص 17 - 19. به نقل از صدر واثقی، همان، صص 122 - 130. و اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، صص 44 - 46 (سند شماره 164). منبع اخیر، که بخشی از نوشتار بلند ابراهیم مویحلی؛ دوست سید و دولت مرد برکنار شده مصری است، ظاهراً روایت سید از مذاکرات مزبور است، که توسط نامبرده تحریر گردیده است. تقریباً در اصول و محورها، تفاوت چندانی با اسناد وزارت خارجه انگلستان (منبع دو ماخذ فوق الذکر) ندارد. در روایت مویحلی، بر جایگاه خلافت عثمانی در معادلات سیاسی جهان اسلام، فراوان تأکید گردیده است.

(۲) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان جا.

(۳) رجوع شود به حمید عنایت، همان، ص 112.

(۴) سید هادی خسروشاهی، همان، صص 44 - 45.

راندولف چرچیل در پایان دور مذاکرات سه ساعته خود با سید به بلانت می‌گوید: "از رک‌گویی شیخ و صائب بودن نظر او خیلی خوشش آمده است."⁽¹⁾ مذاکرات لندن در نهایت فرجامی نمی‌یابد. سر هنری درومند وولف، برخلاف رأی دیگران، بی‌همراهی سید، به اسلامبول شتافت.⁽²⁾ سید پس از حدود سه ماه اقامت در منزل بلانت از آنجا رانده و با دلخوری و قهر از او جدا می‌شود.⁽³⁾ نامبرده از این دوران چنین یاد می‌کند:

"جمال‌الدین یکی از دهات بود که تعلیمات او یک اثر و نفوذی ایجاد کرد که در سی سال اخیر⁽⁴⁾ در نهضت عالم اسلامی بالاتر از آن دیده نشده. من خود را به درجه عالی مفتخر و مشرف می‌دانم از اینکه وی 3 ماه در زیر سقف خانه من در انگلستان زندگی کرد ولی او یک بدوی زمختی بود کاملاً آسیایی که به آسانی به آداب و رسوم تربیت اروپائی مأنوس نمی‌شد..."⁽⁵⁾

در این میان، ابهامی که وجود دارد اعتماد زیادی است که ظاهراً سید و عبده نسبت به بلانت نشان می‌دادند. ویلفرد اسکاون بلانت، دیپلمات، شاعر و میهن‌پرست سنتی انگلیسی،⁽⁶⁾ که "پستی امپریالیسم نوین وی را تکان داده بود،"⁽⁷⁾ سیاستمداری رادیکال⁽⁸⁾ که "به قول خودش از امپراتوری انگلیس متنفر است"⁽⁹⁾ و به دلیل "افکار و اعمال ضد انگلیسی‌اش یک بار در انگلستان زندانی شده بود....، به جرم تحریکات در ایرلند،"⁽¹⁰⁾ یا نویسنده عرب دوست انگلیسی"⁽¹¹⁾ که در مصر منزلی بیلاقی داشت و جز به ندرت لباس عربی را از تن به در

(۱) همان، ص 45.

(۲) رجوع شود به سید هادی خسروشاهی، همان، صص 49 - 50. و سید حسن تقی زاده، همان، ص 189.

(۳) رجوع شود به سید حسن تقی زاده، همان جا. و صدر واثقی، همان، صص 131 - 132.

(۴) کتاب مزبور در سنه 1329 نوشته شده.

(۵) ویلفرد بلنت، گوردون در خرطوم، به نقل از سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 196. و رجوع شود به محمود محمود، همان، ج 5، ص 19.

(۶) رجوع شود به عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 155.

(۷) همان جا (گفته آلبرت حورانی درباره بلانت).

(۸) رجوع شود به آرتور هاردینگ، همان، صص 131 - 132.

(۹) همان، ص 133.

(۱۰) همان جا.

(۱۱) حمید عنایت، همان، ص 112.

نمی‌آورد، یا شرق‌شناس عضو سازمان جاسوسی اینتلجنت سرویس⁽¹⁾ و یا انگلیسی ثروتمند، نیمه دیوانه خیال پرست و احساساتی که سیاستمداران انگلیسی او را جدی نمی‌گرفتند و علاقه به اسبان عربی، او را تا سودای احیای خلافت عربی کشاند⁽²⁾ یا هر که بود، در این میان زیادی می‌نمود. در آن دوران، گویی او همه جا حاضر بود؛ هند، مصر، عثمانی و... و خیالاتی که دنبال می‌نمود، از سر علاقه شخصی، یا بنا بر طرحهای استعماری، نمی‌توانست با آرمانهای جنبش اتحاد اسلام هم سویی داشته باشد.

حکایت انتقال خلافت از ترکان به عربان که در آن دوره راویانی چند، با انگیزه‌های متفاوت پیدا نموده بود و ظاهراً بزرگترین سرگرمی و دل‌بستگی این انگلیسی عجیب و جالب بود، بی شک برای جنبش اتحاد اسلام در آن عصر زیان آور بود و این زیان نمی‌بایست و نمی‌باید از دیده سید دور مانده باشد.

شاید بلانت در آرزوی ایفای نقشی در میان عربان بود؛ همانند نقش لرد بایرون در میان یونانیان.⁽³⁾ همسر او آنا بلانت⁽⁴⁾ از نوادگان لرد بایرون بود⁽⁵⁾ و احتمالاً خصومت با ترکان عثمانی را از نیای خود به ارث برده و شوی خود را در این میراث سهیم داشته بود! به هر روی به نظر می‌آید تأمل در روایات بلانت از سید، چنانچه مؤیدی در دیگر منابع نداشته باشد، احتیاطی بجاست که حتی سیاستمداران هم میهن او نیز نسبت به گفتارهایش به خرج می‌دادند: "لرد کرومر (فرمانروای حقیقی مصر در آن تاریخ) علی‌رغم اختلاف نظرهای سیاسی که با این مرد (ویلفرد بلانت) داشت رفتار نسبت به وی همیشه آمیخته به احترام و ادب بود و در عین حال از اطلاعات و معلومات وسیعش که ناشی از دانستن زبان عربی و معاشرت با طبقات مختلف مصری بود استفاده‌های لازم را می‌کرد؛ گرچه تمام حرفهایی را که از وی می‌شنید به

(۱) رجوع شود به اسماعیل راین، همان، ج ۱، ص ۴۰۷.

(۲) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، صص ۳۵۳ - ۳۵۵.

(۳) لرد بایرون شاعر مشهور انگلیسی - که بلانت در پاره‌ای از ویژگی‌هایش بدو شباهت دارد - که "در حمایت از نهضت یونانی رمانتیک بود" (لرد کین راس، همان، ص ۴۶۲)، پس از تلاشهای بسیار در حمایت از مبارزان استقلال طلب یونانی در سال ۱۲۴۰ هـ ق / ۱۸۷۴ م. در یونان به تب مالاریا وفات یافت، "لیکن او در نهضت یونان عنوان شهید یافت و برای همیشه در نظر یونانیها قهرمان باقی ماند" (لرد کین راس، همان‌جا).

4. Anne

(۵) رجوع شود به آرتور هاردینگ، همان، ص ۱۳۲.

طور درست نمی‌پذیرفت و پاره‌ای از آنها را ناموثق تشخیص داده بود.^(۱)

سید احتمالاً در صفر سال ۱۳۰۳ هـ ق / ۱۸۸۵ م. اروپای غربی را به سوی شرق ترک می‌کند^(۲) و در شعبان همان سال به بوشهر وارد می‌شود.^(۳)

ظاهراً او پیش از ورود به ایران، گشت و گذاری چندین ماهه در سرزمینهای عربی - کناره‌های شمالی^(۴) یا شاید جنوبی^(۵) شبه جزیره عربستان - داشته است. میرزا لطف الله اسدآبادی می‌نویسد: "حدود ۱۳۰۳ از پاریس رهسپار مشرق زمین شدند و خیال رفتن به نجد و قطیف و یمن را داشتند که در آنجا خلافت اسلامی متمدنی به وجود آوردند و اسباب اتحادی فیما بین مسلمانان عموماً و ایران و ترکیه و افغان خصوصاً منعقد کنند"^(۶) این گزارش حاوی اطلاعات مبهم، مغشوش و نامرتب است. خیال تأسیس خلافت اسلامی متمدن در شبه جزیره عربستان احتمالاً در برابر خلافت غیرمتمدن عثمانی! تناسبی با اتحاد میان ایران، ترکیه و افغان که از طرحهای مشهور سید است، ندارد. مأخذ نامبرده ظاهراً مقاله تقی‌زاده در نشریه کاوه (دوره جدید) است. تقی‌زاده می‌نویسد: "گویا خیالش آن بوده که به عربستان برود و در آنجا خلافت اسلامی برپا کند و امام یمن را به خلافت تشویق و خود او را ترویج کند و یا عزیمت نجد داشته که در آنجا یک سلطنت اسلامی متمدنی به وجود آورد"^(۷) و در توضیح آن می‌نویسد: "دو سه هفته پیش از حرکتش از لندن با بلنت در باب رفتنشان با هم به یمن و

(۱) همان، ص ۱۳۲ - ۱۳۳.

(۲) رجوع شود به سید حسن تقی‌زاده، همان، ص ۱۸۹.

(۳) رجوع شود به صدر واتی، همان، ص ۱۳۴. بلانت در یادداشتهای روزانه‌اش نگاشته است که سید از لندن رهسپار مسکو شد که مانند بسیاری از دیگر نگاشته‌هایش درباره سید، درست نیست. رجوع شود به صدر واتی، همان، ص ۱۳۲. و مهدی بامداد، همان، ج ۱، ص ۲۶۶.

(۴) رجوع شود به صفات الله جمالی اسدآبادی، همان، صص ۱۴۸ - ۱۴۹.

(۵) مهدی قلی هدایت مخبر السلطنه می‌نویسد اعتماد السلطنه "با اجازه شاه در موقعیکه سید به نجد می‌رفت او را تلگرافاً از عدن دعوت کرد" (مهدی قلی هدایت، همان، ص ۸۵). در حالیکه اعتماد السلطنه در روزنامه خاطراتش می‌نویسد سید "از بوشهر به گفته من آمده است" (محمد حسن خان اعتماد السلطنه، روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه، ص ۴۷۰).

(۶) میرزا لطف الله اسدآبادی، همان، ص ۵۲.

(۷) سید حسن تقی‌زاده، همان، ص ۱۸۹.

بلند کردن علم خلافت عربی برای امام یمن گفتگو کردند.⁽¹⁾

از سوی دیگر، بنا بر نوشته بلنت، مقصد سید هنگام ترک لندن، نه عربستان و نه ایران، بلکه روسیه بوده است: "... پس از چند هفته بلاتکلیفی با اوقاتی تلخ لندن را ترک و به سوی مسکو رهسپار گردیده و در آنجا با کاتکوف⁽²⁾ آشنائی پیدا کرد. به قصد اتحادیه روس و عثمانی بر ضد انگلیس به اردوی مخالف پیوست..."⁽³⁾ همان گونه که پیش از این آورده شد گزارش بلنت مبنی بر سفر سید از هند به آمریکا، پیش از ورود به انگلستان (1300 هـ / 1882 م.) را که تقی زاده نیز با احتیاط نقل کرده است، در منابع دیگر مؤیدی نمی یابد. لیکن گزارش اخیرالذکر نامبرده که تقی زاده آن را نقل نموده،⁽⁴⁾ لیکن براون به آن اعتماد کرده است،⁽⁵⁾ را وقایع مشهور تکذیب می نماید. طبیعی است نادرستی پاره ای روایات بلنت از سید، منحصر به این نوع اخبار نیست و شامل انتساب پاره ای اندیشه ها و طرحها بدو نیز می تواند بود.

شریک نمودن سید با بلنت در طرحهایی مانند خیال احیای خلافت عربی ظاهراً منشتی جز نوشته های بلنت ندارد. و چنانچه بنا بر ادعای نامبرده، فی الواقع سید با او مذاکرات در این زمینه داشته و مشترکاً به بررسی نامزدهای احتمالی چنین مقامی پرداخته اند،⁽⁶⁾ به ناچار می بایست پذیرفت که سید برای رفع کسالت ناشی از مذاکرات بی نتیجه خود در لندن، با او سر به سر گذارده و دستش انداخته است! به هر رو، این ادعای بلنت در همان دوران پراکنده شد - شاید عامدانه - و از موجبات بدبینی سلطان عبدالحمید دوم نسبت به سید شمرده شده است.⁽⁷⁾ همان گونه که پیش از این آورده شد، حکایت انتقال خلافت از ترکان به عربان که در آن دوران راولپنڈی چند، با انگیزه هایی متفاوت پیدا نموده بود، بی شک برای جنبش اتحاد اسلام در آن عصر، زیان بار بود. و این زیان نمی تواند از دیده سید دور مانده باشد.

سید حدود سه ماه در بوشهر اقامت گزید. طبیعی بود که کانون توجه فرهیختگان مقیم یا

مسافر این شهر بندری قرار گرفت. میرزا نصرالله اصفهانی مشهور به ملک المتکلمین⁽¹⁾ از چهره های برجسته نهضت مشروطیت، سید جلال الدین مؤید الاسلام⁽²⁾ که در سال 1311 هـ ق هفته نامه حبل المتین، که نشریه اتحاد اسلامی به شمار می آمد⁽³⁾ را در هند منتشر کرد، محمد نصیر فرصت الدوله شیرازی⁽⁴⁾ دانشمند، شاعر و هنرمند عصر قاجار و میرزا محمد خان سدیدالسلطنه،⁽⁵⁾ دانشمند و شاعر عصر قاجار، فرزند سرتیپ حاج احمد خان، از اعیان منطقه و مهماندار سید در بوشهر، از افرادی بودند که در این مدت با سید مجالست داشته، با اندیشه های آشنا شده و از دانش و تجربیاتش بهره جستند. سید در دوران شهرت، دوبار به پایتخت ایران قاجاری آمد. هر دو بار به درخواست ناصرالدین شاه بود. هر دو بار نیز به خواست پادشاه قاجار از تهران و ایران رانده شد؛ بار اول پوشیده و محترمانه، بار دوم آشکار و مفتضحانه. محمد حسن خان اعتماد السلطنه که سید را می شناخت، و سید او را به شاه قاجار شناسانده بود، به امر ناصرالدین شاه به سید در بوشهر تلگراف می زند و از او دعوت می نماید که به پایتخت بیاید. "شاه که هرگز چنین هوسها نداشت و به ارباب افکار جدید و مردم جهان دیده فرنگستان گشته، هیچ مطمئن و معتقد نبود به حکم قضا جلب شیخ جمال را به ایران تقاضا و به توسط اعتماد السلطنه او را به طهران دعوت کرد... چندی نگذشت که مشارالیه از جنوب ایران به بندر بوشهر رسید و به طهران آمد"⁽⁶⁾.

سید پذیرفت و از بوشهر رهسپار پایتخت شد. "ناصرالدین شاه با دعوت سید جمال الدین به ایران مرتکب اشتباه بزرگی شد. به احتمال زیاد، ناصرالدین شاه تحت تأثیر عظمت اسلامی

(۱) درباره مجالست ملک المتکلمین با سید در بوشهر رجوع شود به مهدی ملک زاده، همان، مجلد 1 (کتاب اول) صص 151 - 152.

(۲) درباره مجالست مؤید الاسلام با سید در بوشهر، رجوع شود به مهدی بامداد، همان، ج 6، صص 71 - 72.

(۳) "قسمتی از حبل المتین اختصاص به موضوعات مذهبی داشت و این روزنامه قهرمان "اتحاد اسلام" شمرده می شد (یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، ج 1، ص 252). "حبل المتین در کلکته چاپ می شد و در اصل ناشر نظرات پان اسلامیت بود" (حامد الگار، دین و دولت در ایران نقش علما در دوره قاجار، ص 328 - زیر نویس -).

(۴) درباره مجالست فرصت الدوله شیرازی با سید در بوشهر رجوع شود به فرصت الدوله شیرازی، "دیوان دبستان الفرصة" (مقدمه)، به نقل از السید جمال الدین الحسینی، تاریخ اجمالی ایران و تنمة البیان فی تاریخ الافغان و البیان فی الانجلیزیه و الافغان، صص 17 - 36. و صدر واثقی، همان، ص 136.

(۵) درباره مجالست سدید السلطنه با سید در بوشهر رجوع شود به صدر واثقی، همان، ص 135.

(۶) میرزا علی خان امین الدوله، همان، ص 120.

(۱) همان جا (زیر نویس).

(۲) Katkof، از رهبران پان اسلاو.

(۳) مهدی بامداد، همان، ج 1، ص 266. و رجوع شود به صدر واثقی، همان، ص 132.

(۴) رجوع شود به سید حسن تقی زاده، همان، ص 189.

(۵) رجوع شود به ادوارد براون، همان، ص 28.

(۶) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، صص 353 - 354 و Nikki Keddie، همان، ص 273.

(۷) به این موضوع در قسمت دیگر این پژوهش اشاراتی بیشتر خواهد شد.

قرار گرفته بود که سید جمال الدین نماد و مظهر آن محسوب می‌شد. شاه و دربار پر ریخت و پاش او با آن احساس کورکورانه‌ای که از غرور ملی داشتند نمی‌فهمیدند که خود آنها بخشی از مسؤولیت انحطاط ایران را بر عهده دارند و به زودی آماج حملات سید جمال الدین قرار خواهند گرفت.⁽¹⁾

سید در راه تهران چند روز در تهران و چند هفته در اصفهان توقف می‌نماید. ظل السلطان، حاکم اصفهان که "شاید چشم داشتی داشته است،"⁽²⁾ از او به گرمی استقبال می‌نماید. سید با اطلاع از ویران ساختن بناهای تاریخی عصر صفوی به امر ظل السلطان بسیار متأثر می‌گردد و به او اعتراض می‌نماید.⁽³⁾

سید در تهران، برخلاف انتظار و تدارک اعتماد السلطنه، بر حاج محمد حسن امین الضرب وارد می‌شود. "حاجی محمد حسن اصفهانی امین الضرب مقدم او را گرمی داشته و در خانه خود منزل داد؛ چرا که فساد معاملات و شیاع تقلبات، حاج مشارالیه را معنأ متزلزل و باطنأ متوحش داشت. همیشه سلامت عرض و مال خود را به برکت قدوم پیروان حق و صاحبان انفاص قدسیه می‌خواست. پیوسته تکیه او به یک صاحب فکر و ذکر بود و به جمال الدین ندیده و نشناخته ارادتی کامل کرده بود."⁽⁴⁾

اعتماد السلطنه از این بابت بسیار مکدر می‌گردد.⁽⁵⁾ او در تاریخ اول ربیع الاخر سال 1304 هـ قنین می‌نویسد: "صبح خانه محمد حسن امین دارالضرب ملعون که پدر ایران و ایرانیان را درآورده، مکتت و ملت و دولت را به باد داده، به دیدن سید جمال الدین رفتیم. این شخص از بوشهر به گفته من آمده است و خیلی مرد با علم معتبری است، دو سه زبان می‌داند... هر چند خواستم سید جمال الدین را به خانه بیاورم منزل بدهم راضی نشد."⁽⁶⁾

در ابتدای ورود سید به طهران درباریان ناصرالدین شاه بر سر تملک مورد (سوژه) جدید پایتخت، به رقابت با یکدیگر برخاستند.⁽⁷⁾ پس از چندی، با اطلاع از ناخشنودی پادشاه از سید،

در تبری از او، بر یکدیگر سبقت جستند.⁽¹⁾

دیدار شاه با سید، او را از وی نگران و روی گردان می‌سازد. "چند روزی پس از ورود به پایتخت شرف حضور ناصرالدین را دریافت با عمامه سبز و لباس منقح عربی و بیانات ملمّع فصیح در خدمت شاه جلوه گر شد و چون در همان مجلس اول در تنظیمات و اصلاحات و ضرورت وضع قانون مبحثی به میان آورد، به نظر شاه خوب جلوه نکرد."⁽²⁾

و نیز آورده شده است که سید به شاه گفت: "من مانند شمشیری برنده هستم در دست شما. مرا عاقل و باطل مگذارید. مرا به هر کار عمده و بر ضد هر دولت بیندازید، زیاد از شمشیر برش دارم. از وضع تکلم او، شاه تنفر و خوف به هم رسانیده دیگر اذن شرفیابی ندادند."⁽³⁾

سید که با شاه چنان گفت، روشن است با مردم تهران که "فوج فوج به دیدن او رفتند."⁽⁴⁾ به چه شیوه‌ای سخن می‌راند؛ "جمال الدین شیوه‌ای در سخن داشت که با میل و طبیعت او هماهنگ بود. توجهی به شنونده نداشت و برایش مهم نبود که مستمع می‌فهمد، آمادگی دارد یا ندارد. به گاه سخن چون ابر سرشار از باران بود که می‌بارید و زمین آماده و مساعد را فایده می‌بخشید و زمین نامساعد را جز زیان نصیبی نبود."⁽⁵⁾ بی پرده و بی پروا، با مردم شهر از ارزشها و هنجارهایی می‌گفت که کمتر شنیده بودند؛ بسیار کمتر از مردم حیدرآباد و کلکته و اسلامبول و قاهره و اسکندریه. "... به طرز خوش می‌گفت و موقع و محک نمی‌شناخت. از باب وطن و ناموس و حقوق به افسردگان خام و عوام کالانعام قصه‌ها می‌خواند. از ضرورت قانون و معرفت حقوق و حریت فکر و قلم و امنیت جان و مال سخن می‌راند. عیب‌جویانش حکایت پیش جانان بردند به پیدا و پنهان شاه را از آنچه سید به مردم تقریر می‌کند خبر دادند... با حریفان سخن بی‌پرده گفت، سوز دل هم به گرمی نفس او مدد کرد، خفتگان دل مرده و افسردگان

(۱) به شیوه نمونه، رجوع شود به میرزا علی خان امین الدوله، همان، ص 121.

(۲) میرزا علی خان امین الدوله، همان، ص 120.

(۳) عباس میرزا ملک‌آرا، شرح حال عباس میرزا ملک‌آرا، به کوشش عبدالحسین نوائی، انتشارات بابک، تهران، 1361، ص 179. و رجوع شود به مهدی ملک زاده، همان، مجلد اول (کتاب اول)، صص 90 - 91. و مهدی

قلی مخبرالسلطنه، همان، ص 85.

(۴) عباس میرزا ملک‌آرا، همان، ص 179.

(۵) احمد امین، همان، ص 56.

(۱) ریچارد کاتم، همان، ص 170.

(۲) صدر واثقی، همان، ص 139.

(۳) رجوع شود به همان جا.

(۴) میرزا علی خان امین الدوله، ص 120.

(۵) رجوع شود به صدر واثقی، همان جا.

(۶) محمد حسن اعتماد السلطنه، همان، ص 470.

(۷) رجوع شود به همان، صص 470 - 471.

آزاده را چشم و گوشی باز شد و از توده‌های خاکستر دودی برخاست."⁽¹⁾

پارهای از درباریان شاه قاجار که سید را با خود ناجور یافتند و بیش از شاه از او بیمناک شدند، در تشدید بدبینی شاه نسبت به سید کوشیدند.⁽²⁾ جالب آن است که در این میان، وزیر مختار وقت انگلیس در تهران سر هنری دراموند وولف (مدت مأموریت در ایران 1304 - 1308 هـ.ق / 1887 - 1890 م.) همویی که یکی از اطراف مذاکرات با سید در لندن بود، "حضور سید را در ایران مضر دانست"⁽³⁾ و "من باب کینه دیرینه فتنه مصر، فوراً به شاه اظهار کرد که سید نباید در طهران باشد."⁽⁴⁾

دراموند وولف می‌بایست حضور این رهبر اتحاد اسلامی را در ایران که در آن روزگار شاید هیچ ایرانی به اندازه او نمی‌شناختش، زبان آور بداند. وولف که به اشخاص ذی نفوذ در بریتانیا مستحضر بود،⁽⁵⁾ "از نخستین کسانی بود که اندیشه توافقی بین روسیه و بریتانیا در مورد ایران را در سر می‌پروراندند و اشاعه می‌دادند. چند سال بعد یعنی در سال 1907، اندیشه‌های او به ثمر رسید..."⁽⁶⁾ و همچنین وولف "مهمترین وظیفه خود را این می‌دانست که بازرگانی و سرمایه گذاری بریتانیا را به سوی ایران جلب نماید..."⁽⁷⁾ از همین روست که در جریان هر دو قرارداد مشهور و پرماجرایی "رویتر" و "رژئی تنباکو" که طرفهای انگلیسی آن "بارون جولیس دو رویتر" و "سرگرد جرال تالبوف" هر دو از دوستان دیرین وی بودند، نقش داشت.⁽⁸⁾

نهایت سید که "هر چه بیشتر در طهران ماند فساد احوال را روشن‌تر و آزرده‌گی جمهور را از

سیاق امور بیشتر دید،"⁽¹⁾ به خواست شاه و تدارک حاج امین‌الضرب، ایران را با خاطری آزرده به سوی روسیه ترک نمود.⁽²⁾ این بار با احترام و پوشیده (1304 هـ.ق / 1887 م.). "اینک نخستین لگدی است که ناصرالدین شاه پای خود به خفتگان از عالم بی‌خبر ایران زد."⁽³⁾

اقامت سید در روسیه حدود دو سال و نیم به طول انجامید (شعبان 1304 - ربیع الثانی 1307 هـ.ق / آوریل 1887 - نوامبر 1889 م.). سید در اواخر دوران اقامت خود در روسیه، سفر کوتاه مدتی به اروپای غربی داشت (ذی الحجه 1306 - محرم 1307 هـ.ق / اوت - سپتامبر 1889 م.) مصادف با سومین و آخرین سفر ناصرالدین شاه قاجار به اروپا (شعبان 1306 - صفر 1307 هـ.ق / 1889 م.).

سید در مسکو با کاتکوف، روزنامه‌نگار روسی و "مدیر جریده مسکوی"⁽⁴⁾ (مسکو‌گازیت) و به گفته بلانت "لیدر معروف پان اسلاوها"⁽⁵⁾ که از پاریس او را می‌شناخت،⁽⁶⁾ دیدار می‌نماید. بنا بر پاره‌ای مآخذ، انگیزه⁽⁷⁾ یا یکی از انگیزه‌های سفر⁽⁸⁾ سید به روسیه، دعوت نامبرده بوده است. سفر سید به روسیه در پاره‌ای از مطبوعات مسکو و پترزبورگ بازتاب می‌یابد و به روزنامه‌های پاریس نیز اطلاع داده می‌شود.⁽⁹⁾ یکی از جراید پترزبورگ به نقل از روزنامه پان اسلاو، **مسکو‌گازیت**، از ورود سید به روسیه چنین خبر می‌دهد:

"مسکو‌گازیت مورخه 13 ژوئیه 1887 حضور شیخ جمال‌الدین افغانی را در مسکو اعلام داشته است. این شخص اهل کابل و چند سال در ترکیه بوده است. از آنجا به قاهره تبعید می‌شود. در مصر 18 سال اقامت و در شورش اعراب سهم بزرگی داشته بعداً به پاریس می‌رود و

(۱) میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، ص 121.

(۲) رجوع شود به همان، صص 121 - 122 و مهدی قلی خان مخبر السلطنه، همان، ص 85.

(۳) میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، ص 121.

(۴) سید حسن تقی زاده، همان، ص 190.

(۵) صدر واتی، همان، ص 132.

(۶) رجوع شود به مرتضی مدرس چهاردهی، همان، ص 179 (خاطرات سید حسین عدالت از سید. سید حسین عدالت ناشر روزنامه الحدید در تبریز (1315 یا 1316 هـ.ق) که پس از انقلاب مشروطیت به عدالت، تغییر نام یافت، در جوانی به روسیه رفت و در پترزبورگ حدود دو سال با سید مؤانست داشت و از او بسیار تأثیر پذیرفت. رجوع شود به یحیی آریز پور، همان، ج 1، ص 247. و رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 1، صص 87 - 88).

(۷) رجوع شود به سید حسن تقی زاده، همان، ص 190.

(۸) رجوع شود به مرتضی مدرس چهاردهی، همان جا.

(۹) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 169.

(۱) میرزا علی خان امین‌الدوله، ص 121.

(۲) رجوع شود به میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، ص 121.

(۳) مهدی قلی مخبر السلطنه، همان، ص 85.

(۴) عباس میرزا ملک‌آراء، همان، ص 179. و رجوع شود به مهدی ملک‌زاده، همان، مجلد اول، کتاب اول، ص 91. "شاید در این ضمن امین‌السلطان هم از جانب سر هنری در مندولف وزیر مختار انگلیس که دوست جانی او بود به گوش شاه تعویذ خوانده و تحذیری کرده بود. دیگر شاه او را نخواست و ندید." میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، ص 121.

(۵) رجوع شود به دنیس رایت، همان، ص 44.

(۶) همان جا.

(۷) همان جا.

(۸) رجوع شود به همان، صص 125، 129 - 130.

حالا به قرار معلوم در مسکو اقامت دارد. نظر و علت مسافرت وی به روسیه این است که می‌خواهد عملاً با حال و اوضاع کشوری آشنا شود که یگانه ملجأ و پناهگاه شصت میلیون مسلمان هند می‌باشد و آنها امیدشان این است که این کشور از آنها حمایت نموده و آنان را از یوغ انگلستان منفور نجات بدهد."⁽¹⁾

ادوارد براون دربارهٔ دوران اقامت سید در روسیه می‌نویسد "در آن دیار به نحوی شایان مورد پذیرش قرار گرفت و چهار سال در آنجا اقامت گزید."⁽²⁾ طی این دوران وی توانست با واداشتن تزار به صدور مجوز چاپ قرآن و سایر کتب مذهبی، خدمت به سزایی به اتباع روسیه کند."⁽³⁾ سید حسن تقی زاده راجع به تکاپوی سید در روسیه می‌نویسد: "... برای اتحاد روس و دول اسلامی بر ضد انگلیس و تحریک روس به هجوم هند کار می‌کرد."⁽⁴⁾

احمد امین احتمال زیاد می‌دهد که سید "در این مدت به دو کار اشتغال داشت:

1- اولین کار سید رسیدگی به امور مسلمانان روسیه بود. در آنجا حدود 30 میلیون مسلمان وجود داشت. در عهد تزارها، با مسلمانان به ستم و تجاوز رفتار می‌شد. احتمال دارد که سید با دولتمردان روسیه تماس گرفته باشد و از آنان تقاضا کرده باشد که از ستمشان بکاهند. مشهور است که وی از تزار روس درخواست کرد که اجازه دهد قرآن و برخی از کتب دینی اسلامی چاپ شود و تزار هم موافقت کرد.

2- تشویق روسیه به ضدیت با انگلیس. روسیه بیشترین نقش را در سیاست شرق داشت و در آسیا همواره بر ضد سیاست انگلیس فعالیت می‌کرد. از طرف دیگر، روسیه بر ضد دولت عثمانی می‌کوشید و برای فروپاشی و به زیر سلطه کشیدنش تلاش می‌کرد. با این همه، درگیری و دشمنی بین انگلیس و روسیه بر سر شرق (= عثمانی؟) شدیدتر بود. بسیاری از سیاستمداران عقیده داشتند که این درگیری بیشتر به نفع انگلیس و فرانسه و ایتالیاست تا روسیه. اگر روسیه بر ضد عثمانی نمی‌کوشید، فرانسه به آسانی قادر نبود که الجزائر و تونس را اشغال کند. ایتالیا

(۱) سید هادی خسروشاهی، ترجمهٔ گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجهٔ انگلیس دربارهٔ سید جمال‌الدین اسدآبادی، ص 58. شرح حال کوتاه سید در این روزنامه نه کاملاً درست است و نه دقیق، و ظاهراً سید نیز تمایلی به تصحیح و دقت آن نداشته است.

(۲) اشتباه براون در مدت اقامت سید در روسیه، به دلیل اعتماد او بر نوشتهٔ بلانت در تاریخ سفر سید به روسیه است، که بدان اشارت شد.

(۳) ادوارد براون، همان، ص 28.

(۴) سید حسن تقی زاده، همان، ص 190.

هم نمی‌توانست بر طرابلس چیره شود و انگلیس قدرت نداشت مصر را تحت سلطه درآورد."⁽¹⁾ احتمال احمد امین گزارش براون و تقی‌زاده، هر دو را، دربرمی‌گیرد.

طبیعی بود که اقامت چند سالهٔ سید در روسیه و تکاپوهای او در این سرزمین، توجه سیاستمداران سه کشور را که در تعاملی بی‌وقفه با روسیه بودند، به خود معطوف می‌داشت؛ انگلستان، عثمانی و ایران .

سر بارینگ (بورینگ) نمایندهٔ سیاسی و ژنرال کنسول انگلستان در مصر که به طور تصادفی از سفر سید به روسیه مطلع می‌گردد، احساس خطر می‌کند و به سرعت موضوع را به اطلاع وزارت امور خارجهٔ کشور متبوعش می‌رساند.⁽²⁾ زیرا که "در این چند سال اخیر، دشمنیهای جمال‌الدین بر علیه انگلیسی‌ها پیش همه معروف است."⁽³⁾

پس از اطلاع وزارت امور خارجهٔ انگلستان از اقامت سید در روسیه، مکاتباتی میان آن وزارتخانه و سفیر انگلستان در پترزبورگ (سرموریر) و میان سفیر و کنسول انگلستان در مسکو (هورن اشتاد) دربارهٔ فعالیت‌های سید در روسیه نگاشته می‌شود.⁽⁴⁾

کنسول انگلستان در مسکو در گزارشی که برای مقام مافوق خود در پترزبورگ، سفیر انگلستان در روسیه ارسال می‌دارد - این گزارش توسط سفیر برای لرد سالیسبوری (سولزبری) وزیر امور خارجهٔ دولت متبوعش فرستاده می‌شود - از افرادی که با سید دیدار می‌کنند، از جاهایی که دیدن می‌کند، و حتی نوع پذیرایی سید از دوستانش در محل اقامتش نیز نوشته است: "از آن وقت که در هتل مانده، ظاهراً غیر از چند نفر تجار ایرانی که در مسکو زندگی می‌کنند، کسی سراغ او نیامده است. چند مرتبه همراه یک عده از بعضی کارخانجات مسکو و اطراف دیدن نموده است. ظاهراً نظر او این است که مطالعاتی در اطراف صنایع روسیه بنماید. شبها اغلب در هتل به طور خیلی ساده از دوستان خود پذیرایی می‌کند."⁽⁵⁾ سفیر انگلستان در

(۱) احمد امین، همان، ص 79.

(۲) رجوع شود به سید هادی خسروشاهی، ترجمهٔ گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجهٔ انگلیس دربارهٔ سید جمال‌الدین اسدآبادی، همان، ص 56.

(۳) همان جا (بخشی از متن نامهٔ سربارینگ به وزیر امور خارجه انگلستان، به شماره 424، به تاریخ 22 اکتبر 1886).

(۴) رجوع شود به همان، ص 56 - 63.

(۵) سید هادی خسروشاهی، همان، ص 60 (گزارش کنسول انگلستان در مسکو به سفیر انگلستان در پترزبورگ به تاریخ 23 ژوئیه 1887 م.).

روسیه حتی در دیداری که پس از تقلای زیاد موفق به انجام آن با شاکر پاشا سفیر کبیر عثمانی در روسیه می‌شود، در حاشیه مذاکراتی که با او درباره وضعیت بالکان دارد، استفسار از سید را فراموش نمی‌کند.⁽¹⁾

"... سفیر کبیر ترکیه اظهار داشت از وجود جمال‌الدین در پطرزبورگ که از پیش نیز با سوابق وی آشنا می‌باشد، مطلع گردیده است. چون مایل بود که بداند شیخ مشغول چه کارهایی است، لذا محرمانه کسی را نزد وی فرستاده و یادآور شد که یک شخص مسلمان قاعدتاً می‌بایستی در یک کشور خارجی از نماینده رسمی خلیفه دیدن نماید!

ولی جمال‌الدین به طور مؤدب جواب می‌نویسد او کاملاً مقام شامخ سلطان عثمانی را در سمت خلافت اسلام به رسمیت می‌شناسد؛ ولی نظر به بعضی مقاصد سیاسی، به سفارت کبرای ترکیه سر نزده است. سفیر شیخ را کاملاً تحت مراقبت قرار می‌دهد."⁽²⁾

از مطالعه در خط سیر سفرهای سید، نکات جالبی به دست می‌آید. سید در پی تبعید از مصر، به محض آنکه شرایط فراهم آمد، در فرانسه اقامت گزید. نزدیک‌ترین جای مناسب به مصر، سرزمینی که در آن دوره بیشترین سهم از توجه سید را به خود تخصیص داده بود و با اقشار فرهنگی - سیاسی جامعه آن، در پیوند و ارتباط بود. سید در صدد بود با بهره‌برداری از رقابت فرانسه و انگلستان در شمال آفریقا، فضای مناسبی برای تکاپوهای اتحاد اسلامی خود - بیشتر معطوف به مصر و در تقابل با انگلستان - فراهم آورد. تا حدودی نیز کامیاب شد.

سید در پی تبعید محترمانه از ایران، در روسیه اقامت می‌گزیند. نزدیک‌ترین جای مناسب به ایران، سرزمینی که در این دوره، بیشترین سهم از توجه سید را به خود تخصیص داده است و با اقشار فرهنگی - سیاسی جامعه آن، پیوند و ارتباط برقرار نموده است. سید در صدد بود با بهره‌برداری از رقابت روسیه و انگلستان در شرق، فضای مناسبی برای تکاپوهای اتحاد اسلامی خود - بیشتر معطوف به ایران و در تقابل با انگلستان - فراهم آورد. کامیابی سید در روسیه کمتر از کامیابی او در فرانسه بود. و شاید علت آن به ساختار سیاسی متصلب و غیرمنعطف روسیه تزاری نسبت به فرانسه باز می‌گردد.

و احتمالاً مرگ نابهنگام کاتکوف، آشنای متنفذ روسی سید، حدود دو ماه پس از ورود سید

به روسیه (11 ذی‌القعدة 1304 هـ.ق)⁽¹⁾ در ناکامی نسبی سید در روسیه بی‌تأثیر نبوده است. کنسول انگلستان در گزارش مفصل خود درباره سید، به تاریخ 23 ژوئیه 1887، به سفیر این کشور در پطرزبورگ به مرگ کاتکوف اشارت دارد: "آقای کاتکوف هم که خارج از معرکه قرار گرفته و ظاهراً معلوم می‌شود دیگر برای مبارزه داخل میدان نخواهد شد."⁽²⁾

سید در دوران اقامت در روسیه همواره با ایران در پیوند بود، و وضعیت و روی دادهای ایران را زیر نظر داشت.

مکاتبات سید به حاج محمد حسن امین‌الضرب، نمونه‌هایی از این پیوند است. این نوشتارها که مخاطبی آشنا داشت و طبیعتاً بازتر بود، در شناخت اندیشه‌های سید، مفید می‌تواند بود. سید در نامه‌ای به تاریخ 25 رجب 1306 هـ.ق / 27 مارس 1889 به امین‌الضرب چنین می‌نویسد:

"جناب حاجی من آنچه گفته‌ام و می‌گویم و کرده‌ام و می‌کنم، همه محض و صرف از برای خیر امت بوده است و خواهد بود و به هیچ وجه انانیت مرا درو مدخلی نبوده است، و اگر منافقان ایران در نزد کوران و کران که نه چیزی شنیده‌اند و نه دیده‌اند انکار نمایند، امید آن دارم که شما در پیش نفس خود اعتراف کنید که راست می‌گویم... نوشته بودید که پس از ورود من به تهران همه چیز آماده و حاضر بود، حاجی جان چه حاضر بود و کدام چیز آماده بود؟ من صدر اعظم نمی‌خواهم بشوم، من وزیر نمی‌خواهم بشوم، من ارکان دولت نمی‌خواهم بشوم، من وظیفه نمی‌خواهم، من عیال ندارم، من ملک ندارم، و نمی‌خواهم که داشته باشم."⁽³⁾

او در نامه‌ای دیگر به تاریخ 5 ذی‌القعدة 1306 هـ.ق / 3 ژوئیه 1889 م. خطاب به امین‌الضرب چنین نوشته است:

"... صدق است این مملکتها جامه و دهن و معده را نجس می‌کند و لکن آن بلاد عقل و روح و نفس ناطقه انسان را ملوث می‌گرداند؛ چون که بیچاره‌ها به جهت تضارب و آراء فاسده و تلاطم اطماع کاسده و هیجان اخلاق ردیله ابالسّه محتاج می‌شوند که دروغ گویند و تدلیس و تزویر و مکر و خدعه به کار برند و از طریق مستقیم منحرف گردند و بر ضد فطرت طاهره خویش عمل نمایند... نوشته بودید که به مشهد مقدس بروم و خلق را علم بیاموزم (بسیار

(۱) رجوع شود به سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 190.

(۲) سید هادی خسرو شاهی، همان، ص 61.

(۳) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 93، تصویرهای 182 - 183.

(۱) رجوع شود به همان، ص 62 (نامه سر موریر به لرد سالیسبوری به شماره 299، به تاریخ 27 اوت 1887 م.)

(۲) همان جا.

خوباست) ولی در مملکتی که افترا گفتن را هنر می‌دانند و دروغ‌گویی را کاردانی و نیمه‌راهی پیشه خود شمارند و بدین صفات شیطانیه در محافل مباحثات و مفاخرت نمایند و خویشتن به زیرکی ستایند، چه قدر دشوار است سخن از حق راندن و حقیقت علم را آموختن؛ خصوصاً با جاهلی که خود را دانا شمارد و کوری که خویش را بصیر انگارد... مرا در این جهان چه در غرب باشم و چه در شرق، مقصدی نیست؛ جز آن که در اصلاح دنیا و آخرت مسلمان بکوشم و آخر آرزویم آن است که چون شهداء صالحین خونم درین راه ریخته شود. ولی در حرکات خودم مجبورم و از اراده الهیه سرباز نزنم."⁽¹⁾

سید با آگاهی از بیمناکی دربار قاجار از حضور او در روسیه و تماس‌هایش با مقامات روس، گاه به تهدید دربار قاجار می‌پرداخت.

او در نامه‌ای به میرزا علی اصغر خان امین السلطان چنین می‌نویسد:

"... آنکه در آنجاست از مستعصم عباسی‌اش برتر نمی‌دانم و اینکه در اینجاست از هلاک‌کوش پستر نمی‌شمارم ولی من در این عالم نیستم؛ البته من می‌خواهم که جمیع کافران عالم را برانگیزانم و برین دارم که این متلبسین به لباس اسلام را مجبور کنند که اقلأ در یک جزء از دین که متعلق به حقوق عامه است که میزان عدل و قانون حق باشد، مسلمان باشند و در جزء دیگر باشند آنچه باشند، الی نار جهنم، چون از خاصه خود آنهاست و ضررش به خود آنها راجع است و مرا جز این مقصد عام مقصدی نیست."⁽²⁾

آنکه را سید از مستعصم عباسی برترش نمی‌داند، ناصرالدین شاه قاجار است، و آنکه از هلاک‌کوش پستر نمی‌شمارد، تزار روسیه است،⁽³⁾ و آن عالمی که سید در آن نیست، لیکن به تلویح و تصریح بدان تهدید می‌نماید، نقش منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی در این میان است.⁽⁴⁾

(۱) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 93، تصویر 185 - 187.

(۲) ابراهیم صفائی، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، ج 2، چاپخانه رشیدی، تهران، 1352، صص 249 - 250 (دست خط)، 252 - 253 (حروف چینی).

(۳) ابراهیم صفائی می‌نویسد، "سلطان عثمانی و تزار روس را منظور داشته است". (همان، ص 252، زیرنویس).

(۴) درباره میزان اعتبار نقش منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی در یورش هلاکو خان مغول به بغداد و قتل مستعصم خلیفه عباسی، رجوع شود به عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام پژوهشهایی تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبشها، صص 107 - 122. (آیا خواجه نصیرالدین طوسی در یورش مغولان به بغداد نقشی

بدیهی است سید که از تخریب شخصیت خود از سوی پاره‌ای درباریان، سخت آزرده خاطر بود،⁽¹⁾ از این شبیه سازی تاریخی تهدیدآمیز، انگیزه‌ای جز خار خار کردن دربار قاجار نداشت.

برجسته‌ترین مؤلفه جنبش اتحاد اسلام، مبارزه با سلطه جوییهای قدرتهای استعمار غربی در جهان اسلام بود. و حتی می‌توان گفت دیگر مؤلفه‌های برجسته این جنبش چون بیداری، اصلاحات و وحدت جهان اسلام، در وهله نخست، برای خدمت به مؤلفه استعمارستیزی جنبش بود. تلاشهای اصلاح‌طلبانه سید در ایران و دیگر سرزمینهای اسلامی نیز در این فرایند (بیداری - استقلال) جای می‌گیرد. "به نظر جمال‌الدین نخستین گام در هر تلاش مسلمانان برای باز داشتن امپریالیسم غرب از پیشروی، دمیدن جانی تازه در کالبد چند دولت اسلامی مستقلى است که به انحطاط و رخوت گرایده‌اند."⁽²⁾

امین السلطان نامه مزبور را با گزارشی ضمیمه، به رؤیت ناصرالدین شاه قاجار می‌رساند. او در آن گزارش چنین می‌نویسد: ".... چون بعضی از کلمات آن خیلی معنی دارد به عرض رسانید. ولی روی هم رفته، خیلی مزخرف و نامربوط نوشته است و داخل آدم نیست."⁽³⁾

پادشاه قاجار نیز در بالای گزارش می‌نویسد: ".... این‌طور اشخاص... مثل مار می‌مانند و هرگز ملایم نمی‌شوند..."⁽⁴⁾

میرزا علی اصغر خان اتابک (امین السلطان) در این میان نقشی دو گانه ایفا می‌نمود. از سویی خود را به سید، اصلاح‌طلب و همدل و هم‌اندیشه نشان می‌داد⁽⁵⁾ و اعتماد او را به خود

بر عهده داشته است؟ پژوهشی از دیدگاه تاریخ نگاری).

(۱) به شیوه نمونه رجوع شود به ابراهیم صفائی، همان، صص 249 - 251 (دست خط)، 252 - 255 (حروف چینی).

(۲) ریچارد کاتم، همان، ص 168.

(۳) ابراهیم صفائی، همان، ص 257.

(۴) همان جا.

(۵) ".... میرزا علی اصغر خان روزی که با سید مرحوم در تهران با درشکه به شاهزاده عبدالعظیم می‌رفتند و سید وخامت اوضاع و عاقبت سوء سیاست روس و انگلیس را کاملاً به او فهمانیده بود، در حال گریه اقرار کرده بود که تقرب من به شاه از این جهت است که از خود رای ندارم و شاه می‌خواهد تا زنده است آسوده باشد و بعد از خودش چه ایران بماند چه برود برای او تفاوت نخواهد کرد. این است که ما در انظار ملت مقصر قلم رفته‌ایم". مرتضی مدرس چهاردهی، همان، ص 181 (خاطرات سید حسین عدالت از سید در روسیه).

جلب نموده بود؛ "من قول شما را حق ثابت می‌دانم؛ معهداً مطمئن‌الخاطر".⁽¹⁾ از دیگر سو، آنچه نداشت، همدلی و هم‌اندیشی با سید بود و بیشترین تلاش را نیز در تخریب سید نزد پادشاه او می‌داشت.⁽²⁾ سید محمد محیط طباطبائی می‌نویسد: "حقیقتاً باید بر هوش و درایت امین‌السلطان آفرین گفت که مدت چهار سال سید جمال‌الدین را در مورد خود به اشتباه نگاهداشته بود".⁽³⁾

سید در پطرزبورگ بود که موکب پادشاه قاجار در سومین سفر ناصرالدین شاه به اروپا به پایتخت روسیه وارد شد.

سید می‌خواست است که با پادشاه قاجار دیدار داشته باشد؛ لیکن امین‌السلطان راه به این خواسته سید نمی‌دهد؛ "... سبب یا کثرت اشتغال و یا وساوس شیطانیه، هر چه باشد و هیچ باید شمرد. دست خدا بالای دستهاست".⁽⁴⁾

سید برای آشنایانش در میان همراهان شاه، به رسم فرنگستان کارت خود را می‌فرستد و با تعیین وقت با امین‌الدوله، مخبرالدوله و اعتماد السلطنه دیدار می‌نماید.⁽⁵⁾

اعتماد السلطنه در دیدار با سید دست او را می‌بوسد و از مقاله‌ای که علیه او در روزنامه اطلاع نشر داده بود، پوزش می‌طلبد.⁽⁶⁾ او تقصیر تمامی نابسامانیهای ایران را متوجه شاه قاجار و صدرا عظمش امین‌السلطان می‌نماید.⁽⁷⁾

امین‌الدوله و مخبرالدوله در دیدار با سید، "چون این دو بزرگوار هر دو از هم ملاحظه

(۱) ابراهیم صفائی، همان، ص 255.

(۲) "امین‌السلطان نیز که در این هنگام هواخواه انگلیس بود و به ریسمان سفیر آن دولت می‌رقصید، به علاوه کلمات سید را ماحی اقتدار و ناسخ اعتبار خود می‌دید در پیش شاه به انکار سید اصرار داشت." میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، ص 121.

(۳) سید محمد محیط طباطبائی، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، ص 151.

(۴) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 93، تصویر 185 - 187، ادوارد براون می‌نویسد: "طی اقامت سید در پایتخت روسیه، ناصرالدین شاه در بازدید از آن کشور به ملاقات سید ابراز تمایل نمود. سید این تمایل را نادیده گرفت. (ادوارد براون، همان، ص 28). بنا بر اسناد موجود، نوشته براون خلاف واقع است

(۵) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان جا.

(۶) رجوع شود به مدرسی چهاردهی، صص 180 - 181 (خاطرات سید حسین عدالت از سید در روسیه).

(۷) رجوع شود به همان جا.

داشتند، جوابهای مرحوم سید را به شوخی و محافظه کاری گذرانیدند ولی اعتماد سید زیادتر از مخبرالدوله به حاجی امین‌الدوله بود.⁽¹⁾

امین‌الدوله درباره برخورد هیئت همراه شاه با سید در پایتخت روسیه چنین می‌نویسد: "در سنت پطرزبورگ سید جمال‌الدین در دستگاه شاه نمودار شد. از بدگمانی که علاءالملک سفیر ایران به او برده بود براءت جست، غیرت و دولت خواهی خویش را به خلاف مردم بدانندیش اثبات کرد، دم نرم و گرم به کارش بردند و با او سازشی کردند".⁽²⁾

همان‌گونه که پیش از این اشارت شد، سید در اواخر دوران اقامت خود در روسیه، سفر کوتاهی به اروپای غربی داشت. او در خلال این سفر در مونیخ با ناصرالدین شاه دیدار می‌نماید (23 ذی‌الحجه 1306 هـ.ق).⁽³⁾ پادشاه قاجار از این دیدار چنین یاد کرده است: "امین‌السلطان... آورد حضور او را دیدیم. عمامه سبز سرش نبود؛ عمامه سفید کوچکی سرش گذارده بود. خیلی صحبت کردیم. بسیار مرد زرنگ، عاقل، قابل و دانای خوبی است. می‌خواهد برود پاریس، آنجا گردش کرده بیاید طهران. گفتم بسیار خوب، برو پاریس گردش کن و بیا طهران".⁽⁴⁾

ادوارد براون درباره دیدار شاه با سید در مونیخ می‌نویسد: "شاه اصرار داشت سید را همراه خود به ایران بازگرداند و منصب صدارت عظمی را به وی پیشنهاد کرد. سید نخست این دعوت را به دستاویز تمایل به دیدار نمایشگاه پاریس رد کرد. اما سرانجام اصرار شاه مؤثر افتاد و سید به رغم هشدار دوستش شیخ عبدالقادر مغربی این دعوت را پذیرفت...".⁽⁵⁾

سید برای بار دوم نیز به دعوت پادشاه قاجار به طهران آمد. رئیس الوزراء نیز او را به آمدن تشویق و ترغیب می‌نمود. "شاه و وزیر سید را باز به طهران دعوت کردند که عذر مامضی خواسته شود و تلافی مافات در مناسبتی بجا آید".⁽⁶⁾

(۱) همان، ص 182.

(۲) میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، ص 131.

(۳) محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه، ص 658 (سه شنبه 22 ذی‌الحجه 1306).

(۴) محمد اسماعیل رضوانی و فاطمه قاضیها. روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگستان، کتاب دوم، سازمان اسناد ملی ایران، تهران، ص 305.

(۵) ادوارد براون، همان، صص 28 - 29.

(۶) میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، ص 132.

لیکن به نظر نمی‌آید که پیشنهاد صدارت عظمی به سید که شایع بود "... در افواه می‌افتد سید را برای تصدی امر صدارت به ایران می‌طلبند،"⁽¹⁾ پایه‌ای داشته باشد. چنانچه پایه‌ای هم می‌داشت، یعنی شاه به هر نیت در خلال مذاکره طولانی با این مرد بسیار زرنگ، عاقل، قابل و دانای خوب⁽²⁾ تلویحاً چنین پیشنهادی داده بود، پا نمی‌گرفت. احمد کسروی می‌نویسد: "دربار دوم، سید را ناصرالدین شاه در مونیخ دید و به ایران خواند؛ ولی ما نمی‌دانیم به چه کار خواند و چه نویدی به او داد. شاگردانش می‌گویند: "نوید صدراعظمی به او داد" ولی نه باور کردنی است. در کشوری همچو ایران آن روزگار صدراعظمی یا سروزیری به آن سادگی و آزادی نبوده. از این گذشته، خواندن جمال‌الدین به ایران با آگاهی از اتابک بوده و پیداست که برای نشستن در جای خود او خوانده نشده"⁽³⁾.

می‌توان گفت از دلایل دعوت سید به ایران، دور ساختن او از پایتخت روسیه و اختیار داشتن بر او بود. دولت انگلستان نیز که از اقامت سید در پترزبورگ خرسند نبود، دولت ایران را به خواندن او به طهران ترغیب نمود.⁽⁴⁾

ابراز صمیمیت امین‌السلطان به سید در مونیخ و اصرارش بر آمدن او به ایران، از سر و اهمه‌ای بود که از روسها در دل داشت. "امین‌السلطان که برای جلب توجه روس به خود و استرضای خاطر آن دولت که به واسطه فقره امتیاز بانک شاهنشاهی و معادن و افتتاح رود کارون به کشتی‌های انگلیس بر وی برآشفته بود، همه گونه وسائلی می‌انگیخت. چنان اندیشید که سید را که کم و بیش نفوذی در پیش درباریان روس داشت، به پترسبورگ برای اصلاح میانه خود و دولت روس بفرستد و سید نیز که دشمن انگلیس بود و به هر صدمه‌ای که به نفوذ انگلیس می‌توانست برساند خشنود بود به روسیه رفت."⁽⁵⁾

اعتماد السلطنه نیز در روزنامه خاطرش، به این موضوع چنین اشارت دارد:

"...سید جمال‌الدین را امین‌السلطان محض تملق روسها به تهران خواهد آورد. شاه را هم راضی کرده است. باشد تا وجود این شخص اسباب فتنه بزرگی در ایران بشود که هیچ فایده به حال دولت نداشته باشد."⁽¹⁾

سید از مونیخ تا وین، با موکب پادشاه قاجار همراه شد⁽²⁾ و از آنجا به روسیه بازگشت. سید در پترزبورگ مذاکرات مفصلی با مقامات بلند پایه روس از جمله نیکلای کارلوویچ گیرس،⁽³⁾ صدر اعظم روسیه، مبتنی بر مذاکره فشرده مونیخ با امین‌السلطان انجام می‌دهد.⁽⁴⁾ سید خشنود از مذاکرات موفقیت‌آمیز پترزبورگ "این عاجز شادان و خرسند شدم که به قوت الهیه به تهائی توانستم پس از اطلاع تام از مسالک سیاسیة خفیه روس در مشرق زمین خدمتی به دولت اسلام نمایم."⁽⁵⁾ روسیه را برای همیشه ترک گفت و راهی ایران شد. (ربیع الثانی 1307 هـ ق / نوامبر 1889 م.)

اقامت دوباره سید در طهران (ربیع الثانی 1307 - جمادی الثانی 1308 هـ ق / دسامبر 1889 - فوریه 1891 م.) تکرار حزین، خشن و تفصیلی اقامت بار پیشین اوست. "سید جمال به طهران آمد و با چنان گرمی و خوشی که از میعاد مونیخ در سر داشت وزیر اعظم و شاه را دیدار کرد و در وثاق حاج محمد حسن امین‌الضرب مرید مشتاق خود رحل اقامت افکند. از شاه و وزیر باز روی خوب ندید و پیمان آنها را مواعید عرقوب دید، زبان تعبیر خویش را تغییر نتوانست داد، با هر پخته و خام سخن از آغاز و انجام به میان می‌گذاشت، مفاسد اوضاع و قبایح احوال را شرح می‌کرد، فضایل امن و عدل و علم و عقل را می‌شمرد و بی‌پرده از سوء اداره تدبیر و غفلت شاه و وزیر می‌گفت."⁽⁶⁾

سر هنری دراموند وولف، وزیر مختار سابق الذکر انگلستان در طهران، در این ایام (جمادی

(۱) محمد حسن خان اعتماد السلطنه، روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه، ص 659.

(۲) رجوع شود به میرزا علی‌خان امین‌الدوله، همان، ص 132.

3.N.K.Giers

(۴) رجوع شود به ناظم‌الاسلام کرمانی، همان، ج 1، صص 83 - 87. و سید احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، صص 12 - 15. و ابوالحسن جمالی اسدآبادی، همان، صص 18 - 23. و اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویرهای 28 - 31.

(۵) ناظم‌الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 85. و ابوالحسن جمالی اسدآبادی، همان، ص 20.

(۶) میرزا علی‌خان امین‌الدوله، همان، صص 135 - 136.

(۱) سید یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج 4، ج 3، انتشارات عطارد و انتشارات فردوسی، تهران، 1361، ص 94.

(۲) توصیفات شاه از سید، پس از دیدار مونیخ (رجوع شود به محمد اسماعیل رضوانی و فاطمه قاضیها، همان جا).

(۳) سید احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص 11.

(۴) "سید مدعی شوراندن هند شد و منزلتی حاصل نمود. در لندن ملکه انگلیس از شاه خواهشی کرد، سید در ثانی احضار به ایران شود". مهدی قلی هدایت مخبرالسلطنه، همان، ص 85. و رجوع شود به عباس میرزا ملک آرا، همان، ص 180. و ابراهیم صفائی، رهبران مشروطه، ج 1، ص 17.

(۵) سید حسن تقی زاده، همان، ص 191.

الاولی 1307 هـ/ق / دسامبر 1889 م.) به وزارت امور خارجه دولت متبوعش چنین پیام می‌دهد: "شیخ جمال الدین در این جاست و شاه خیلی متغیر شده است."⁽¹⁾ انگلستان تکاپوهای سید را در طهران، چون دیگر جاها و شاید دقیق‌تر از هر جای دیگر، زیر نظر داشت.⁽²⁾ سید سرخورده، شگفت زده و خشمناک، از رفتار و کردار شاه و وزیر، بی‌پروا تر از گذشته به انتقاد از تباهی و انحطاط موجود پرداخت. دربار قاجار پس از چندی که به ظاهر او را به حال خود واگذارد، "سید جمال الدین به خاطرشان آمد که خانه حاجی محمد حسن را آشیانه فساد کرده است. در طهران هر چه مظلوم و مایوس بود بیانات سید را که به قدح و ذم آیین حکمرانی انحصار داشت مروحه کبد حراء و مرهم دل‌های مجروح خود کرده، با سید دم‌ساز می‌شدند و از این نوع مردم در آن شهر کم نبود."⁽³⁾

امین‌الضرب به خواست امین‌السلطان ناگزیر گردید از تداوم میزبانی سید باز ایستد.⁽⁴⁾ "سفیر انگلیس در ایران ضمن نامه محرمانه شماره 146 مورخه 24 آپریل 1890 جواباً به وزارت امور خارجه می‌نویسد: "با امین‌السلطان راجع به شیخ جمال الدین که در منزل حاجی محمد حسن صاحب امتیاز راه آهن آمل منزل کرده، مفصلاً مذاکره نموده است. صدر اعظم به او گفت مشارالیه سعی کرده تا آنجا که میسر است با شیخ کمتر تماس بگیرد؛ ولی به حاج امین‌الضرب تذکر داده است به سید پیغام دهد که تهران را ترک گوید، زیرا ماندن او در تهران هیچ‌گونه فائده‌ای برای دولت نخواهد داشت."⁽⁵⁾

سید از خانه امین‌الضرب در تهران، به مرقد حضرت عبدالعظیم حسنی (ع) در ری روی می‌آورد. "البته به رونق بازار سید افزوده این بار پرده از سراسر برگرفت، اعیان بیکار و مردم نکار که هر هفته به زیارت حضرت عبدالعظیم میدان خیال و طفره خاطر می‌جستند در پیرامون

(۱) سید هادی خسرو شاهی، ترجمه گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجه انگلیس درباره سید جمال الدین اسدآبادی، همان، ص 66.

(۲) رجوع شود به همان، صص 66 - 72.

(۳) میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، ص 136.

(۴) رجوع شود به همان جا.

(۵) سید هادی خسروشاهی، ترجمه گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجه انگلیس درباره سید جمال الدین اسدآبادی، ص 68.

سید انجمن شدند."⁽¹⁾ سید در بدو اقامت در جوار حرم حضرت عبدالعظیم، در نامه‌ای خطاب به ناصرالدین شاه، آزرده‌گی، استیصال، و هم‌گردن فرازی خود را چنین بیان می‌دارد: "اگرچه بر مجرب ندامت رواست آن چه به پاداش مهمانی اول به من گذشت مرا کافی بود که دگر خیال ایران را نکنم، اما لفظ شاهنشاه را مقدس شمرده خواستم آنچه خلاف گفته بودند معلوم گردد که هم خیرخواهم هم مطیع. دیگر این چه نقش است که باز ژاژخایان کوازه پسند بالله علیکم اگر خدا نخواست ظهورات مر از مسلک خیرخواهی منحرف و منصرف کند بر من چه ملامت خواهد بود. سبحان الله توهم مزاحمت در مناصب، هر وقت این صاحبان عقول صغیره و نفوس حقیره را بر این می‌دارد که ذهن وقاد نقاد اعلیحضرت شاهنشاه را درباره این عاجز مشوب گردانند. اینک در حضرت عبدالعظیم نشسته تا امر از مصدر عزت چه صادر شود و اسئل الله تعالی ان یمدکم بالعدل و الحق و ینصرکم بالحکمة و یشید دولتکم بقدرته و یحرسه عن کید الخائنین آمین."⁽²⁾

دعای سید جای استجاب نداشت. میزبان جدید سید محدودیتها و ضعفهای میزبان پیشین او را نداشت. سید دامنه تکاپوهایش را گسترش داد، از پوشیدگی آن کاست و بر تندوی و تیزی آن افزود.

"جمال الدین" به محاورات و بیانات زبانی قناعت نداشت، به آشنایان طهران و ولایات هم که احتمال سوز و سازی در آنها می‌رفت مکاتبه می‌کرد و به هر وسیله و بهانه امت و هواخواه برای خود می‌ساخت."⁽³⁾

رفته رفته با آشکار گردیدن حکایت امتیازاتی که انگلستان در آخرین سفر پادشاه قاجار به غرب به دست آورده بود، نارضایتی‌ها در اقشار مختلف جامعه شهری آن روز ایران تسری پیدا نمود. هیجان، جنب و جوش و التهاب جمعی بالا می‌گرفت.

روشن است که سید در این میانه آرام نبود. مخبر السلطنه هدایت می‌نویسد او "مشغول جلب افکار شد، اوراق در شهر منتشر کرد، در دعوت به انقلاب."⁽⁴⁾ اشاره او به اعلامیه‌ها و

(۱) میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، ص 137.

(۲) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 87.

(۳) میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، ص 137.

(۴) مهدی قلی هدایت مخبر السلطنه، همان، ص 85.

شبنامه‌هایی است که در این ایام "بر روی دیوارهای مساجد و کاروان سراها و معابر عمومی و قنصل‌خانه‌ها، به مضمون زیر نصب کردند: "این کوچه‌های تنگ که عموم مسلمانان حتی سگها و گوسفندها حق دارند، چگونه به خارجه بخشیده‌اند که فردا اطفال مسلمانان زیر عراده کالسکه اجانب خورد خواهد شد. از آن بدتر تنباکو مال ایرانی، خریدار استعمال‌کننده ایرانی؛ به چه دلیل فروش و خرید منحصر اجانب شده..."⁽¹⁾ آورده شده است که "در چنین موقعی یک شب متجاوز از سیصد چهارصد نسخه متحد المال به مساجد و مدارس تهران انداختند و به جهت هر یک از علمای بلد هم مخصوصاً پاکتی به توسط اشخاص نامعلوم فرستادند. تماماً تشویق مردم بود به خروج کردن و خلع نمودن شاه از مقام سلطنت. این نوشتجات که به دست افتاد، شاه فهمید که کار سید جمال‌الدین است."⁽²⁾

مساجد کانونهای اعتراض و التهاب گردید؛ "کار یک درجه بالا گرفت، علما و اهل منبر به ذم و قدح دولت و دولتیان زبان گشودند."⁽³⁾

در نهایت، ناصرالدین شاه دستور تبعید سید را از ایران صادر می‌کند. "به مختار خان حاکم قصبه شاه عبدالعظیم حکم فرستاده شد که او را اغفال کرده به ناگهان دستگیر و با چند سوار که از دربار تعیین شده بودند به سر حد عراقین برسانند و مقصود اصلی امین السلطان در این اقدام به دست آوردن کاغذهای سید بود که تحریرات مردم را به سید دست آورده، به برچسپیدن خاندان دشمنهای خود دست آویز کند."⁽⁴⁾ مختار خان مردم را بهتر می‌شناخت که سادات علوی

(۱) صدر واثقی، همان، ص 172.

(۲) مهدی ملک زاده، همان، مجلد اول (کتاب اول)، ص 92.

(۳) میرزا علی خان امین الدوله، همان، ص 141.

(۴) منظور اصلی امین الدوله از این دشمنان خود اوست. بی راه نیز نمی‌نویسد. سفارت انگلستان در تهران، در نامه محرمانه‌ای درباره تبعید سید به وزارت امور خارجه دولت متبوعش، به شماره 11، به تاریخ 12 ژانویه 1891م (1 جمادی الثانی 1308 هـ - یک هفته پس از اخراج سید از شهر ری)، می‌نویسد: "... نزد سید بعضی نامه‌هایی بوده که شرکت و همدستی یک عده از رجال بزرگ ایران را در توطئه بر علیه دولت ثابت می‌نماید. برجسته‌ترین آنها، امین‌الدوله وزیر پست و رئیس دارالشوری سلطنتی است و او یکی از رقبای سرسخت امین السلطان می‌باشد. در این نامه شاه، امین السلطان و سایر وزراء مورد تنقید و تمسخر قرار گرفته‌اند." (سید هادی خسروشاهی، همان، صص 69 - 70). گزارش سفارت انگلستان در تهران، به لندن، ظاهراً مبنایی جز خیال و خواسته امین السلطان ندارد. امین السلطان همان شبی که در روزش سید به آن

و فاطمی در دست اقتدار بنی‌امیه به انواع عقوبات کشته شدند و از هیچ‌کس صدا برنخواست. سید را در صحن حضرت عبدالعظیم گرفت و بیرون کشید⁽¹⁾ و محض اینکه اهالی قصبه نگویند که در بست این مزار شریف کسی را مأخوذ کردن آن هم از سادات و اولاد رسول خلاف حرمت زاویه مقدسه است، فریاد برآورد که این مرد سید نیست؛ سهل است. اسلام او مشکوک و غیر مختون است. در بازار بند ازار او را بریدند و مکشوف العورة با سر و پای برهنه به یابو بستند و به سواران مأمور سپردند و در سرمای سخت زمستان او را تحت الحفظ به جانب خانقین و سرحد عثمانی حرکت دادند. از اعوان و اصحاب سید هیچ‌کس به او یاری نکرد مگر میرزا رضای کرمانی که سراسیمه به چپ و راست می‌دوید، قفا می‌خورد و ملامت می‌دید، فریاد می‌کشید که مردم این سید است و از اولاد پیغمبر شماسست، از بزرگان علماست، غیرت کنید و نگذارید مظلوم کشته شود. فغان و اشک و تلاش و کوشش رضا فایده نداد. سید رفت و او به جا ماند."⁽²⁾ این واقعه در پنج شنبه 26 جمادی الاولی 1308 هـ ق (7 ژانویه 1891) روی داد. اعتماد السلطنه در روزنامه خاطراتش آن را چنین ثبت نموده است: "از وقایع تازه که برای دولت ننگ بزرگی است صدمه‌ای است که به سید جمال‌الدین وارد آوردند. چون بعضی کاغذها به علماء و طلاب مدارس نوشته‌اند از معایب دادن امتیازات به فرنگیها، کنت و نایب السلطنه. بعضی

وضعیت دستگیر و تبعید شد، "کیف و دفتر سید به همان مهر و نشان به حضور شاه برد که از آن میان خون جمعی ریخته و خاندانها برانداخته شود. در آن صندوق جز لعنت نیافتند. تیر وزیر به سنگ آمد و شاه خشنود شد که از مردم معروف و نوکرهای دربار کسی با جمال‌الدین همداستان نبوده است." (میرزا علی خان امین الدوله، همان، صص 142 - 143).

اعتماد السلطنه نیز در روزنامه خاطراتش در یادداشت جمعه، پنجم جمادی الثانیه 1308 قمری، در اینباره چنین می‌نویسد: "شنیدیم کیف و کاغذ سید جمال‌الدین را که خدمت شاه برده بودند، باز کرده‌اند، چند کاغذ به خط امین الدوله بوده است، اما چون امین الدوله هرگز کاغذی که سند باشد نمی‌نویسد، وحشت نداشت. شکر خدا که من ابداً به این شخص [سیدنگارنده] کاغذ ننوشته بودم. به این جهت خوشحالم که خصوصیت کامل نداشتیم." (اعتماد السلطنه، همان، ص 731). همان‌گونه که پیش از این آورده شد، کیف و کاغذهای سید به منزل حاج امین‌الضرب فرستاده می‌شود و در آنجا پنهان می‌ماند، تا سالها بعد که کشف می‌گردد.

(۱) میرزا رضا کرمانی؛ قاتل ناصرالدین شاه، هنگام استنطاق گفت: "... اگر دیده بصیرت باز باشد، ملتفت می‌شود که در همان نقطه که سید را کشیدند، در همان نقطه گلوله به شاه خورد." (ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 105).

(۲) میرزا علیخان امین الدوله، همان، ص 142.

می‌گویند نایب السلطنه از این کاغذها به دست آورده، به شاه داده و به گردن سید جمال‌الدین گذاشته‌اند. حکم شد که پنج نفر غلام سید را از حضرت عبدالعظیم ببرند به طرف عراق عرب. مختار خان حاکم شاهزاده عبدالعظیم در این مورد خواسته خدمتی بکند. سید را زده، اسبابش را غارت نموده که مردم شاهزاده عبدالعظیم خواسته بودند شورش نمایند. در هر صورت او را بردند." (1)

سید خود در نامه‌ای که در مسیر تبعیدگاه، به تاریخ 23 جمادی الثانی 1308 هجری، از کرمانشاه به حاج امین‌الضرب ارسال می‌دارد، چگونگی دستگیری و تبعیدش را چنین بیان می‌دارد:

"روز پنج شنبه در حضرت عبدالعظیم که از بیماری قدرت بر حرکت نداشتیم بیست نفر جلاد(فراش) **عمر سعد** (مختار خان) ریختند به منزل (معین‌التجار هم بودند) مرا بغایت غضب و حدت که نمونه‌ئی از حقد و کینه عساکر **ابن زیاد** بود کشیدند. چون خوف آن داشتند که مبادا اندک اسلامی در قلوب اهل شهزاده عبدالعظیم مانده به سبب غیرت دینی از من حمایت کنند (و حال آنکه این خیال باطل و فکر محال بود؛ چون که اسلام و دین و غیرت و حمیت مدتی است که از آن ولایت هجرت نموده چنانکه همیشه می‌گفتم) آن قدر مرا بسرعت می‌بردند و بشتاب می‌کشیدند که دکمه‌های قبا و پیراهن، گلولی مرا چنان فشار داد که نفسم قطع شده به زمین افتادم.

پس از آن به هیچ‌گونه ندانستم که مرا به چه نوع به **دارالاماره عمر سعد** رسانیدند و تا مدت چهار ساعت هیچ نمی‌فهمیدم که در کجا هستم. چون به خود آمدم و عمر سعد و شمر را (حسن خان قزوینی سرتیپ سوار کشیک خانه) در حضور خود دیدم، و مدت سه ساعت هم بی‌عمامه بی‌رداء نشسته علی‌الاتصال آب می‌نوشیدم؛ چون که به سبب حبس نفس حرارت شدید را در جگر حاصل شده بود. (حتی تا کرمانشاه این باقی بود و می‌بایست روزی چهل بار آب بنوشم.) پس از آن شمر گفت دو ساعت بیش به غروب نمانده باید سوار شد. در این بین به مختار خان گفتم بگوئید کیف مرا که در آن اندکی پول است بیاورند. ایشان برخاسته و رفتند و کیف را هم که در آن بعضی مبلغ و پاره‌ای اوراق و کتب بود ندادند. هر چه گفتم بدیشان خبر

دهید، کسی هم بدیشان خبر نداد. آخر الامر شمر گفتند وقت می‌گذرد، ما کیف را برای شما به‌قم روانه خواهیم نمود.

پس یک بقچه لباس مرا آورده با قلمدان و اسباب چیق و لکن یکی **قلمدان رابرداشت و دیگری اسباب چیق را و سیّمی چوبدست را** و الحاصل در محضر خودم آن چیزهای حقیر را هم نهب کردند. همان عبا و لباده و دو قبا در جوالی گذاشته، مرا به یک یابوی لکنتی سوار نموده، تا یک نیم ساعت سی سوار با من آمدند. پس از آن مرا در حالت بیماری و تنگ نفس و حرارت کبد به پنج سوار که رئیس ایشان **سنان بن عنس** - که حمید خان سرهنگ باشد - سپردند.

دیگر در بین راه، بی‌بالپوش، بی‌شلوار، با همه آن برفها و آن سرماهای شدید و آن خشونت اخلاق و عدم ایمان حارسین و در منزل گاهها به‌طویلها فرود آمدن، آن عفونتها آن دودها، دیگر خود شما تصور کنید که چه گذشته است. **و از همه شگفت‌تر آنکه چند قرآن که در جیب بود لشکر ابن سعد به‌در بردند...**

این همه را نوشتیم تا آنکه بدانید این مصائب همه بر بدن من وارد آمد؛ ولی در همه این حالات، روح من مسرور بوده و هست و خواهد بود و بلاشک بعضی ایرانیان خواهند دانست که من برای اصلاح احوال صوری و معنوی ایشان تا هر درجه ایستادگی دارم، آنچه می‌گفتم نه از برای امرار وقت و گرمی مجلس بود و از خداوند تعالی خواهانم که این واقعه مهوله را یکی از اسباب فوز من قرار دهد و بدین مقصد عالیم برساند و دل‌های پاک منور به ایمان را شاد گرداند، آمین". (1)

سفارت انگلستان در تهران که در تبعید سید از ایران - همچون بار پیشین - نقش داشت، (2)

(1) سید محمد محیط طباطبائی، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، صص 192 - 194 و رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 93، تصویرهای 189 - 191. سید در جریان دستگیری و تبعیدش، صدمه بسیار دید و دیگر هیچگاه نشاط و توان جسمی پیشین خود را بازیافت؛ "تبعید او از ایران با زجرهای وحشیانه و سوار قاطر کردن و بستن پاهای او و بردنش تا خانقین در فصل زمستان تا آخر عمر در دل او اثر بد گذاشت و با آنکه پیش از آن تاریخ چاق و تنومند بود، وقتی که پس از آن واقعه به لندن رسید، لاغر و علیل شده بود". (سید حسن تقی زاده، همان، ص 195).

(2) "وزیر مختار انگلیس به شاه اطلاع داد که اسباب فتنه را سید فراهم کرده تا زود است در فکر کار باشید و الا فتنه بالا خواهد گرفت...". عباس میرزا ملک آرا، همان، ص 181. و رجوع شود به مهدی ملک زاده، همان،

در تلگراف محرمانه به تاریخ 11 ژانویه 1891 به شماره 5 به وزارت امور خارجه انگلستان، تبعید سید را چنین گزارش می‌دهد: "... چند روز پیش شاه یک نامه سرگشاده و بدون امضا دریافت که در آن پس از فحش و ناسزای زیاد، او را متهم به این کرده‌اند که منافع ایران را تسلیم دولت انگلستان نموده است. پس از اینکه برای اعلیحضرت مسلم می‌شود که نویسنده آن نامه سید جمال الدین معروف است، دستور داد او را که در شاه عبدالعظیم نزدیک طهران متحصن گردیده، دستگیر و تحت الحفظ به همراه یک عده سوار، به کرمانشاه برده و از آنجا به سرحد ترکیه [عثمانی] (1) تبعیدش نمایند". (2)

همین گزارش روز بعد (1 جمادی الثانی 1308 هـ ق / 12 ژانویه 1891 م.) با تفصیل بیشتری از سوی سفارت خانه مزبور، طی نامه محرمانه شماره 11، به لندن ارسال می‌گردد. (3) سید بیشتر عمر خود را بیرون از ایران گذرانده بود. دانش و تجربه زیادی فرا گرفته بود، چند زبان آموخته بود. لیکن راز بقا و زبان پنهان رایج در دستگاه قدرت در ایران را فرا نگرفته و نیاموخته بود. آموزه‌های پاره‌ای از دوستان و آشنایانش را نیز در این زمینه پس می‌زد. مقاومت سید از سرناآگاهی نبود. مزاج روح او با چنین خوراکهایی آمخته نبود. بی‌دانشی سید در این زمینه، به معنای ناآگاهی وی از آن نبود. سروده سالها پیش او، در راه بازگشت به افغانستان پس از اقامت کوتاه و بی سر و صدایی که در تهران داشت (1282 - 1283 هـ ق)، گویای شناخت او از این دست آموزه‌ها و انزجارش از آن بود:

"عهد کردم گراز این ورطه غم جان ببرم
پای کوبان [و] غزل خوان به دو صد وجد و طرب
سینه خویش کنم چاک گریزان و دوان
گر بخارا بروم کی رهم از بیم هلاک
گرچه ره پر خطر و منزل مقصود بعید
سوخت جانم و نیم از دیو و دد ایرانی
بروم خسته و رنجور و فکار و غمگین

یک سره سر به در درگه جانان ببرم
خویشتن را به در دوست به قربان ببرم
عرض خود را به در آصف دوران ببرم
نیم جانبست خدا را که به آسان ببرم
جان ازین بادیه با همت نیکان ببرم
رخت بر بندم از [ین] ملک و به توران ببرم
داد با تختگه حضرت سلطان ببرم

مجلد اول، (کتاب اول)، ص 92. و سید هادی خسرو شاهی، همان، ص 67 و 70.

(۱) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۲) سید هادی خسرو شاهی، همان، ص 68.

(۳) رجوع شود به همان، ص 68 - 70.

گر نه سلطان بدهد داد دل غمگینم شکوه این دل صد پاره به یزدان ببرم

نظمه جمال الدین الحسینی (1)

گرفتاریها و رویاروییهای رو در روی او با قدرت خشن و بدوی در افغانستان، نمایندگان استعمار غرب و عوامل آن در سه قاره، و متولیان تعصب جاهلانه در اسلامبول و قاهره، آن قدر از توان و نشاط او را نگرفت که تزویر سیاسی و تباهی اخلاقی نهادینه، یا همان انحطاط کلی در ایران. او در آغاز بست‌نشینی در حرم حضرت عبدالعظیم حسنی در نامه سابق الذکر به پادشاه قاجار شاید برای اولین بار است که در امضای پایان نامه، آشکارا به توان بریدگیش اشارت می‌نماید؛ "العاجز جمال الدین الحسینی". (2)

سید در ایران بارها فریب خورد و خیانت دید. این پیام‌آور زمینی، چون پیامبران آسمانی، در هیچ سرزمینی مانند زادگاهش - که آن را و مردمش را بسیار دوست می‌داشت (3) - خوار نشد و رنج نبرد. به هر روی او "در همین شوره زار، تخم هنگامه پراکند تا کی سبزشود و چه ثمر دهد". (4)

سید در جمادی الثانی 1308 هـ ق / فوریه 1891 م. ایران را برای همیشه ترک گفت و بار دیگر پا به خاک عثمانی آن روز - عراق امروز - گذارد. لیکن این بار او در کانون توجه حرکت اصلاح‌طلبی بیرون از حاکمیت ایران قرار داشت و در پیوندی گسترده و عمیق با جامعه ایرانی بود.

درباره میزان تأثیرگذاری سید بر تحولات جامعه ایرانی - پیش و پس از تبعید از ایران - که اشارات و یا تصریحاتی نیز در صفحات پیشین بدان شد، نظرات متفاوتی اظهار شده است.

(۱) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 5 و 81.

(۲) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 87 و ابوالحسن جمالی اسد آبادی، همان، ص 23.

(۳) سید حسین عدالت که در دوران اقامت سید در پترزبورگ با او مؤانست داشت، در خاطرات خود از آن دوران چنین می‌نویسد: "با وجود اینکه از ایرانیها خیلی بدی دیده بود، به آنان خیلی امیدوار بود. می‌گفت دیر بیدار می‌شوند، ولی همین که بیدار می‌شوند تند می‌روند و از همه جلو می‌افتند. می‌فرمود ایران مرکز اسلام است، جنساً شایستگی سیادت دارد" (مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، ص 184). و به شیوه نمونه رجوع شود به السید جمال الدین الحسینی الافغانی و الشیخ محمد عبده، العروة الوثقی، ص 173 - 177 (مقاله دعوة الفرس الى الاتحاد مع الافغان). و سید هادی خسرو شاهی، همان، ص 88 - 90. (رفورم/اسلام؛ مصاحبه سید با آرتور آرنولد، سردبیر روزنامه پالمال).

(۴) میرزا علی خان امین الدوله، همان، ص 138.

میرزا علی خان امین الدوله درباره سید و ایرانیان زمانه سید و سرآغاز آن می‌نویسد: "... استیلای دونان به اصل و غفلت پادشاه از حال رعیت، همه را در عین بی‌خبری و مدهوشی خسته کرده بود. کلمات سید جمال اندکی به خاطر تجار و کسبه و ارباب عمائم ثبت شد و به مطالعه روزنامه‌های فارسی و عربی که در خارج از ایران طبع و نشر می‌شد، رغبت خلق قوت گرفت".⁽¹⁾

ناظم الاسلام کرمانی سید را "پیشرو آزادی طلبان مملکت عجم"⁽²⁾ می‌داند. میرزا رضا کرمانی، پیرو شیفته سید که با قتل ناصرالدین شاه در ایران "دفتر ترور سیاسی را گشود"،⁽³⁾ هنگام استنطاق درباره تأثیر گذاری سید در جامعه ایرانی آن روز چنین می‌گوید:

"وقتی که سید جمال الدین در این شهر آمد، تمام مردم از هر دسته و هر طبقه چه در طهران چه در حضرت عبدالعظیم به زیارت و ملاقات او رفتند و مقالات او را شنیدند. چون هر چه گفت، لله و محض خیر عامه مردم بود. همه کس مستفید و شیفته مقالات او شدند و تخم این خیالات بلند را در مزارع قلوب پاشید. مردم بیدار بودند، هوشیار شدند. حالا همه کس با من هم عقیده است."⁽⁴⁾

حمید عنایت جایگاه سید را در بیداری ایرانیان، بی‌رقیب می‌داند: "کارنامه زندگی سید در ایران شاید درخشان‌ترین فصل داستان مجاهده او در راه آزادی ملت‌های اسلامی باشد؛ زیرا در قرن سیزدهم هجری کمتر کشور اسلامی همچون ایران در گمراهی و بی‌خبری سیاسی به سر می‌برد و اگر میزان تأثیر یک‌یک رهبران سیاسی و فکری ایران آن روزگار را در بیداری مردم با هم بسنجیم، بی‌گمان سید جمال بیش از هر رهبر دیگر در این بیداری مؤثر بوده است."⁽⁵⁾

سرپرسی سایکس، نظامی - دیپلمات و خاورشناس انگلیسی درباره تأثیر سید در ایران چنین می‌نویسد: "سر سلسله این جنبش مشروطیت سید جمال‌الدین بود که از مبلغین و مروجین اتحاد اسلام و یکی از نقادان پرحرارت حکومت فاسد استبدادی ایران و حامی افکار

آزادی‌خواهی بود".⁽¹⁾

ریچارد کاتم نیز درباره نقش سید در تحولات ایران چنین نوشته است: "جمال‌الدین پیش از وقوع انقلاب مشروطه ایران درگذشت؛ اما موفقیت آن در درجه اول، مرهون تلاش‌های او بود".⁽²⁾

از دیدگاهی کمابیش متفاوت با نظرات مذکور، فریدون آدمیت می‌نویسد: "... در ایران هیچ کدام از جنبه‌های مقام فکری و سیاسی سید نه جلوه درخشانی نمود و نه تأثیر ژرفی نهاد".⁽³⁾ همو می‌نویسد: "سید جمال‌الدین اسدآبادی از جهتی معرف رفورم دینی بود. اما او در ایران بانی چنین مکتب فکری و اجتماعی نشد".⁽⁴⁾

علی شریعتی نیز چنین می‌نویسد: "ایدئولوژی اسلام در عصر ما مراحل متعدد و دشواری را برای رسیدن به مرحله کنونی طی کرده بود. اسلامی که با سید جمال و عبده آغاز شد به یاری استعمار و استبداد و استحمار به آسانی در ایران محو شد و از همان آغاز طنینی در فضای این سرزمین که خاستگاه اولیه‌اش بود نیافت و در نطفه خفه شد و در کشورهای دیگر: هند و مصر و شمال آفریقا، امواج نیرومندی یافت و در نتیجه، سیر تحول و تکامل آن نیز در خارج از این مرز ادامه یافت".⁽⁵⁾

احمد امین نیز نظری چنین دارد: "سید بذر افکار و آرمان‌هایش را در ایران و استانبول پاشید، اما چیزی نروید؛ ولی در مصر چنین نبود".⁽⁶⁾

حامد الگار نیز می‌نویسد: "سید جمال‌الدین اسدآبادی بخشی از تاریخ بسیاری از کشورهای اسلامی را تشکیل می‌دهد. و به رغم تولد او در ایران، تأثیر او بر ایران از نقاط دیگر دنیای اسلام کم عمق‌تر و بی‌دوام‌تر است".⁽⁷⁾

همو می‌نویسد "ظاهراً در گیر و دار هیجان علیه انحصار تنباکو، جمال‌الدین بر جریان

(۱) سرپرسی سایکس، همان، ج 2، ص 564.

(۲) ریچارد کاتم، همان، ص 169.

(۳) فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ص 33.

(۴) همان، ص 148.

(۵) علی شریعتی، با مخاطب‌های آشنا، ص 113.

(۶) احمد امین، همان، ص 47.

(۷) حامد الگار، همان، ص 269.

(۱) میرزا علی خان امین الدوله، همان، ص 122.

(۲) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ص 70.

(۳) فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص 50.

(۴) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 107.

(۵) حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص 112.

واقعی رویدادها هیچ نفوذی نداشته است".⁽¹⁾ و نیز می‌نویسد: "بیشتر نفوذ سید در خارج از ایران بود و گرچه با کشته شدن ناصرالدین شاه نقش او (هر چند دورادور) در تاریخ ایران حائز اهمیت انکارناپذیری است، تأثیر او بر سایر جنبه‌ها محدود بود".⁽²⁾

توجه به این نکته، خالی از فایده نمی‌تواند بود که تمامی نظراتی که میزان تأثیرگذاری سید را در ایران، محدود، ناچیز، کم عمق و بی‌دوام به ویژه در قیاس با دیگر سرزمینهای اسلامی ارزیابی نموده است، متعلق به پیش از پیروزی نهضت اسلامی در ایران در سال 1357 هـ.ش می‌باشد. این نهضت پیوندهایی آشکار با جنبش اتحاد اسلام و برجسته‌ترین چهره آن سید جمال‌الدین دارد.

سید حدود هفت ماه در عراق می‌ماند. او را پس از توقفهای کوتاه مدتی در خانقین و بغداد، در بصره اقامت می‌دهند. والیان این دو شهر بنا بر دستورهایی که به اصرار دولت ایران از اسلامبول صادر می‌شد - و احتمالاً توصیه‌های نمایندگی ایران - تحت مراقبت بود.⁽³⁾ سید در دوران اقامت در عراق، اشتیاق زیادی به دیدار مرجع تقلید شیعیان، میرزای شیرازی بزرگ (میرزا محمد حسن حسینی شیرازی متوفی 1312 هـ.ق) داشت.

این اشتیاق در نامه مشهور او به میرزای بزرگ که آورده خواهد شد، مشهود است.

ظاهراً سید برای دیدار میرزای بزرگ تلاشهایی نیز نمود. و در این راه از میرزا محمد حسین نائینی (متوفی 1355 هـ.ق) - مؤلف کتاب مشهور تنبیه الامه و تنزیه الملة - که در آن زمان از مدرسان بزرگ حوزه علمیه سامرا بود⁽⁴⁾ و از اصفهان با او ارتباطی صمیمانه داشت،⁽⁵⁾ مساعدت خواست. نائینی نیز تلاش نمود، لیکن میرزای بزرگ نپذیرفت و ترجیح داد که ارتباط فیما بین به صورت نامه‌نگاری باقی بماند. میرزای شیرازی در پاسخ به درخواست سید، پس از قدری تأمل، به نائینی می‌گوید: "به آقا سید جمال‌الدین بفرمایید: مرقومه شما می‌رسد و من

(۱) همان، ص 282.

(۲) همان، ص 284.

(۳) رجوع شود به ابراهیم صفائی، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، صص 258 - 261. و سید محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، ص 30. و صفات الله جمالی اسدآبادی، همان، ص 120.

(۴) رجوع شود به ابوالقاسم گرجی، همان، ص 289.

(۵) رجوع شود به علی اکبر ذاکری، همان، ص 515.

هم به مقدار مقتضی با شما مساعدت می‌کنم. بعد به من [میرزا محمد حسین نائینی]⁽¹⁾ فرمود: من نمی‌توانم کباده آقا سید جمال‌الدین را به دوش بکشم. ایشان اگر دستش به من برسد، توقعات زیادی دارد که من نمی‌توانم و نباید همه آن را انجام دهم".⁽²⁾

از عبارات مذکور مستفاد می‌گردد که مکاتبات سید به میرزای بزرگ منحصر به آنچه در اسناد در دسترس به جای مانده، نبوده است؛ لیکن بنابر پاره‌ای دیگر نقل قولها، از چهره‌های برجسته حوزه‌های علمیه شیعه، دیدار سید با میرزای بزرگ در شب و پنهان صورت گرفت.⁽³⁾

سید در تبعیدگاه بصره با سید علی اکبر فال اسیری شیرازی (متوفی 1319 هـ.ق) عالم متنفذ شیراز و داماد میرزای شیرازی که او نیز به عراق عرب تبعید شده بود،⁽⁴⁾ دیدار داشت؛ "... و در بصره با سید جمال‌الدین ملاقات کرده، یکدیگر را تکمیل نمودند".⁽⁵⁾

سید علی اکبر فال اسیری در مخالفت با سیاست دولت به ویژه اعطای امتیاز انحصار تنباکو، (رژمی) "در شیراز به منبر برآمده، از زیر عبا شمشیری برآورده کشید و گفت که امروز جهاد واجب است".⁽⁶⁾ (رمضان 1308 هـ.ق). سید به درخواست سید علی اکبر فال اسیری، نامه تاریخی خود را به میرزای بزرگ شیرازی می‌نگارد و توسط عالم تبعیدی شیراز برای مشارالیه ارسال می‌دارد. این نامه از عوامل مؤثر در موضع‌گیری میرزای شیرازی در قبال امتیاز انحصار تنباکو و صدور فتوای مشهور تحریم⁽⁷⁾ که فرجام امتیاز رژمی را تعیین نمود، شمرده می‌شود.⁽⁸⁾

(۱) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۲) علی اکبر ذاکری، همان، صص 515 - 516.

(۳) رجوع شود به همان، ص 516.

(۴) رجوع شود به میرزا علی خان امین‌الدوله، همان، صص 141 - 142.

(۵) عباس میرزا ملک آرا، همان، ص 184.

(۶) عباس میرزا ملک آرا، همان، ص 183. سید علی اکبر فال اسیری بر فراز منبر چنین گفت: "موقع جهاد عمومی است ای مردم بکوشید تا جامعه زنان نپوشید، من یک شمشیر و دو قطره خون دارم، هر بیگانه‌ای که برای انحصار دخانیات به شیراز بیاید، شکمش را با این شمشیر پاره خواهم کرد". ابراهیم تیموری، تحریم تنباکو اولین مقاومت منفی در ایران، تهران، 1328، ص 69.

(۷) "بسم الله الرحمن الرحيم؛ اليوم استعمال تنباکو و تنن بای نحو کان در حکم محاربه با امام زمان علیه السلام است. حرره الاحقر محمد حسن الحسینی". شیخ حسن اصفهانی کربلایی، تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، به کوشش رسول جعفریان، قم، دفتر نشر الهادی، 1377، و رجوع شود به ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 19.

(۸) رجوع شود به ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ص 38.

متن نامه سید به میرزای شیرازی به عربی است.⁽¹⁾ ترجمه فارسی این نامه که در شمار مهمترین میراث مکتوب سید است در ذیل آورده می‌شود:

"بسم الله الرحمن الرحيم"

حق را بگویم من دوست داشتم این نامه را (اگرچه به نام شخص خاصی عنوان شده است) به همه علماء و دانشمندان تقدیم کنم؛ چون دانشمندان در هر نقطه‌ای طلوع نموده و به هر نحوی که رشد کرده و هر کجا یافت شوند، جانی هستند که در پیکر دین محمد صلی الله علیه و آله و سلم دمیده شده است. این نامه درخواست عاجزانه ملت اسلام است که به پیشگاه زمامداران عظیم الشأن خود، نفوس پاکیزه‌ای که زمام ملت را در کف گرفته‌اند، تقدیم می‌دارد.

پیشوای دین، پرتو درخشان انوار ائمه، پایه‌تخت دیانت، زبان گویای شریعت، جناب حاج میرزا حسن شیرازی - خدا قلمرو اسلام را به او محفوظ بدارد و نقشه شوم کفار پست فطرت را به واسطه وجود او به هم زند خدا نیابت امام زمان را به شما اختصاص داده و از میان طایفه شیعه شما را برگزیده و زمام ملت را از طریق ریاست دینی به دستتان داده و حفظ حقوق ملت را به شما واگذارده و برطرف ساختن شک و شبهه را از دل‌های مردم جزء وظایف شما قرار داده. چون شما وارث پیغمبرانید، سررشته کارهایی را به دستتان سپرده که سعادت این جهان و رستگاری آن جهان بدان وابسته است.

خدا کرسی ریاست شما را در دل‌ها و خرده‌های مردم نصب کرده تا به وسیله آن ستون عدل محکم شود و راه راست روشن گردد و در مقابل این بزرگی که به شما ارزانی داشته، حفظ دین و مدافعه از جهان اسلامی را نیز در عهده شما نهاده است؛ تا آنجا که به روش پیشینیان به فیض شهادت نائل شوید.

ملت اسلام، پست و بلند، شهری و بیابانی، دارا و ندار، به این عظمت خدائی اقرار نموده و در مقابل این بزرگی زانو به زمین زده سر تعظیم خم می‌کند.

ملت اسلام در هر پیشامدی به شما متوجه شده و در هر مصیبتی چشمش را به شما دوخته، سعادت و خوشبختی، رستگاری و رهائی خود را در دست شما می‌داند. آرزوهایش به شما بسته

است و آرامش شما پیدا. با این حال اگر (برای مدتی که از یک چشم به هم زدن بیشتر نبوده و از گردش به یک پهلو تجاوز نکند) ملت را به حال خود گذاشته و به آنها توجه نداشته باشید افکارشان پریشان می‌شود و دل‌هایشان از بیم به لرزه درمی‌آید و پایه ایمانشان سست می‌گردد.

چرا؟ چون توده نادان در معتقدات خود جز استقامت و ثبات قدمی که طبقه دانا در عقایدش نشان می‌دهد دلیلی ندارد. هرگاه طبقه علماء در انجام وظیفه‌ای که بر عهده دارند سستی کنند یا در نهی از منکر کوتاهی نمایند، توده عامی دچار تردید و بدگمانی شده و هر کسی از دین بیرون رفته و به عقاید اولیه خود برمی‌گردد و از راه راست منحرف می‌شود. پس از این مقدمات، متذکر می‌شوم که ملت ایران با همه مشکلات سختی که دامن گیرش گشته، مشکلاتی که سبب شده است کفار بر کشور اسلامی دست یافته و بیگانگان به حقوق مسلمانان دست بیاندازند و با این حال شما را ساکت دیده و می‌بینند با مسئولیت بزرگی که در عهده دارید به یاری آنها بر نمی‌خیزید، از خرد بیگانه شده و مشاعرش را از دست داده و در سر دو راهی شک و یقین، انکار و قبول مانده نمی‌داند چه بکند و راهش از کدام سمت است. مانند مسافری که در شب تاریک خط سیر خود را گم کرده گاهی از چپ و گاهی از راست می‌رود، در وادی پهناور خیالات گوناگون متحیر مانده. چنان دچار یأس و نومیدی شده و چنان راه چاره به رویش بسته است که نزدیک است گمراهی را بر رستگاری ترجیح دهد و از شاهراه سعادت منحرف شده اسیر هوا و هوس گردد!

ایرانیان همگی مات و مبهوت مانده، از هم می‌پرسند: چرا حضرت حجت الاسلام در مقابل این حوادث سکوت نموده؟ کدام پیش آمد ایشان را از یاری دین بازداشته؟ چرا از انجام وظیفه پهلو تهی می‌کند؟ چه شده که دین و اهل دین را از نظر انداخته و آنها را زیر دست کفار رها نموده تا هر طور که دلخواهشان هست با آنها بازی کنند و به هر چه می‌خواهند فرمان دهند؟

برخی مردم سست عقیده درباره شما نیز بدگمان شده، خیال می‌کنند هر چه به آنها گفته‌اند دروغ بوده، و دین افسانه‌های به هم آمیخته و دام گسترده‌ای است که مردم دانا به وسیله آن نادانان را صید می‌کنند. چرا؟ چون آنها می‌بینند (و همین است) همه مردم در برابر شما تسلیم‌اند، همه فرمان بردارتان هستند، امر شما در جامعه مسلمانان نافذ است، هیچ‌کس در مقابل حکمتان گردن فرازی نمی‌کند، اگر بخواهید، می‌توانید با یک کلمه (کلمه‌ای که از دل

(۱) رجوع شود به ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، صص 88 - 92.

مرد حقیقت بیرون آمده و بر سینه اهل حقیقت می‌نشیند) افراد پراکنده را جمع کنید و با متفق ساختن آنها دشمن خدا و دشمن مسلمانان را بترسانید و شر کفار را از سرشان برطرف نمایید. این رنج و مشقتی را که دامنگیرشان شده است از آنها دور کنید، از این زندگانی سخت نجاتشان داده به زندگانی گوارا و دلپذیری نائل سازید، تا دین در نظر اهل دین بزرگ و ارجمند جلوه نموده و اسلام با داشتن چنین پیشوائی در دیده ملت محبوب گشته و مقام شامخی داشته باشد.

حق را باید گفت. شما رئیس فرقه شیعه هستید، شما مثل جان در تن همه مسلمانان دمیده‌اید، هیچ‌کس جز در پناه شما نمی‌تواند برای نجات ملت برخیزد و آنها نیز به غیر از شما اطمینان ندارند. اگر برای گرفتن حق قیام کنید، همه به پشتیبانی شما برخاسته؛ آن‌گاه افتخار و سربلندی نصیبشان خواهد شد. ولی اگر به‌جای خود بنشینید مسلمانان هم متوقف شده و زیردست می‌شوند. ممکن است وقتی کار به‌این صورت بماند و مسلمانان رئیس خود را خاموش دیده و ببینند وی آنها را چون گله بدون شبان و حیوان بی‌سرپرست رها کرده، این خاموشی را برای خود عذری پندارند؛ بخصوص وقتی مشاهده می‌کنند که رئیس مذهب در یک اقدامی که همه مسلمانان آن را واجب دانسته و خطر حتمی در پرهیزش می‌دانند سستی می‌نماید. (حفظ دین، دینی که آوازه آن تا دورترین نقاط رفته و نام نیکش بگوش همه رسیده.) آیا چه کسی برای ای ن کار سزاوارتر از مردی است که خدا در قرن چهاردهم از میان همه او را انتخاب کرده و برهان دین، و حجت بر مردمان قرار داده؟!

پیشوای بزرگ! پادشاه ایران سست عنصر و بدسیرت گشته، مشاعرش ضعیف شده، بدرفتاری را پیش گرفته، خودش از اداره کشور و حفظ منافع عمومی عاجز است؛ لذا زمام کار را به‌دست مرد پلید بدکردار پستی داده که در مجمع عمومی به پیغمبران بد می‌گوید، به‌مردم پرهیزکار تهمت می‌زند، به‌سادات بزرگوار توهین می‌نماید، با وعاظ مثل مردم پست رفتار می‌کند، از اروپا که برگشته، پرده شرم را پاره کرده و خودسری را پیش گرفته، بی‌پرده باده‌گساری می‌نماید، با کفار دوستی می‌ورزد، با مردم نیکوکار دشمنی می‌کند، این کارهای خصوصی اوست.

اما آنچه به‌زیان مسلمانان انجام داده این است که قسمت عمده کشور و درآمد آن را به دشمنان فروخته که به تفصیل عبارت است از:

۱. کانها و راه‌هایی که به کانها منتهی می‌شود و همچنین خطوطی که از معادن به نقاط مهمه کشور متصل است.

2. کاروانسراهائی که در اطراف خطوط شوسه بنا می‌شود (در تمام کشور) به‌انضمام مزارع و باغستانهائی که در اطراف این راهها واقع است.

3. رود کارون و مسافرخانه‌هایی که در دو طرف این رود (تا منتهی‌الیه آن) ساخته می‌شود و همچنین مراعاتی که تابع این رودخانه است.

4. راه از اهواز تا طهران و آنچه از ساختمانها و مسافرخانه‌ها و باغستانها و مزارع در اطراف آن واقع است.

5. تنباکو و آنچه لازمه این محصول است (از مراکز کشت زارها، خانه‌های نگاهبانان و متصدیان حمل و نقل و فروشنده‌ها، هر کجا واقع شده و هر جا ساخته شود).

6. جمع‌آوری انگور به‌منظور ساختن شراب و هر چه از دکان و کارخانه لازم دارد (در تمام کشور).

7. صابون، شمع و شکر کارخانه‌هایی که لازمه آنهاست.

8. بانک (چه می‌دانید بانک چیست؟) بانک عبارت از این است که زمام ملت را یک جا به‌دست دشمنان اسلام داده و مسلمانان را بنده آنها نموده و سلطنت و آقائی کفار را بر آنها بپذیرند.

آن وقت این خائن احمق برای اینکه ملت را راضی نماید، دلیل پوچی برای کردار زشت خود اقامه کرده و می‌گوید اینها معاهده موقتی است که مدتش از صد سال تجاوز نخواهد کرد. چه برهانی برای رسوائی خیانت‌کاران از این بهتر؟

نصف دیگر مملکت را هم به عنوان حق السکوت به‌دولت روسیه داده (اگر ساکت شود) آن هم عبارت است از:

۱. مرداب رشت و راه انزلی تا خراسان و آنچه از خانها و مسافرخانه‌ها و باغستانها تابع این راه است. ولی دولت روسیه به دماغش خورده و این هدیه را نپذیرفته، او درصدد است اگر این معاهده‌ای که به تسلیم کشور منتهی می‌شود به‌هم نخورد، خراسان را مستعمره خود کرده و بر آذربایجان و مازندران نیز دست بیاندازد. این اولین نتیجه‌ای است که بر سیاست این احمق مترتب می‌شود.

خلاصه این مرد تبه کار کشور ایران را این طور به‌مزایده گذاشته و خانهای محمد صلی الله علیه و آله و سلم و ممالک اسلامی را به‌اجنبی می‌فروشد؛ ولی از پست فطرتی و فرومایگی‌ای که دارد به قیمت کم و وجه اندک حاضر به‌فروش می‌شود. بله وقتی پست فطرتی و حرص با خست و دیوانگی آمیخته شود چنین خواهد شد.

شما ای پیشوای دین، اگر به کمک ملت برنخیزید و آنها را جمع نکنید و کشور را با قدرت خود از چنگ این گناه کار بیرون نیاورید، طولی نخواهد کشید که مملکت اسلامی زیر اقتدار بیگانگان درمی‌آید. آن وقت است که هر چه می‌خواهند می‌کنند و هر حکمی دلشان خواست می‌دهند. اگر این فرصت از دست برود و این معاهده‌ها در حیات شما صورت بگیرد در صفحه روزگار و صفحات تاریخ نام نیکی نخواهید داشت. شما می‌دانید علمای ایران هم، سینه‌هایشان تنگ شده و منتظر شنیدن یک کلمه از شما هستند؛ کلمه‌ای که سعادت و نجاتشان در آن می‌باشد. چطور جایز است کسی که خدا این قدرت را به او داده کشور و ملت را به این حال بگذارد.

باز به نام یک نفر مطلع به حجة الاسلام می‌گویم: دولت عثمانی هم از قیام شما خوش حال شده و در مبارزه با این تبه کار به شما کمک خواهد کرد؛ زیرا دولت عثمانی می‌داند مداخله فرنگیان در نقاط ایران و نفوذشان در این کشور به زیان کشور او نیز خواهد بود. از طرفی وزراء و فرماندهان ایرانی هم با این نهضت موافق بوده و خوشحال‌اند زیرا طبعاً آنها نیز از این مقاولاتی که جدیداً بناست صورت بگیرد ناراضی هستند. با نهضت شما فرصتی خواهند یافت که این مقاوله‌ها را به هم بزنند.

علماء اگر چه از فشار این مرد احمق خائن بشدت انتقاد کرده‌اند ولی طوری نیست که بتوانند در یک آن مقاصد خود را یکی کنند؛ چون اینها از حیث مایه علمی و ریاست و وجهه بین مردم در یک درجه هستند، حاضر نمی‌شوند بعضی با بعض دیگر پیوسته و با هم هم‌آهنگ شوند تا یک اتحاد حقیقی و قدرت اجتماعی که بتواند دفع ضرر دشمن را نموده و کشور را حفظ نماید تولید گردد. هر کس به محور خودش می‌چرخد و به تنهایی یا با هم مبارزه می‌کنند. این تشتت آراء علت اصلی عدم قدرت بر مقاومت و موجب پیشرفت کارهای نامشروع می‌باشد.

ولی شما نظر به توانائی و نفوذ کلمه‌ای که دارید در همه آنها مؤثر خواهید بود، دل‌های پراکنده آنها را متحد خواهید کرد، این اختلاف کلمه را از میان برمی‌دارید و به واسطه شما قدرتها اندک اندک جمع خواهد شد. یک کلمه شما سبب ایجاد وحدتی می‌شود که این بلاهای محیط به کشور را برطرف سازد و دین اسلام را حفظ نموده و جامعه دینی را نگاه بدارد. پس همه با شماسست و شما نزد خدا و مردم مسئول خواهید بود.

باز می‌گویم علماء و پرهیزکاران در نتیجه دفاع منفردی که از دین نمودند، از این مرد

سرکش سختی‌هایی کشیدند که در تاریخ نظیر ندارد. چون می‌خواستند بلاد مسلمین را از شر اجانب حفظ کنند، هرگونه تحقیر و رسوائی را متحمل شدند.

مسلماً پیشوای مذهب از رفتار زشتی که جاسوسان کفر و یاران مشرکین با دانشمند پرهیزکار واعظ حاجی ملا فیض الله دربندی نمودند مطلع هستند و قریباً هم از بد رفتاری که نسبت به دانشمند مجتهد و نیکوکار حاجی سید علی اکبر شیرازی مرتکب شده‌اند مطلع می‌شوید. همچنین از کتک و حبس و کشتار پیشوایان ملت آگاه خواهید شد که از جمله آنها جوان پاکدامن میرزا محمد رضای کرمانی است و این مرد خارج از دین، او را در زندان تا پای مرگ برد^(۱) و از جمله آنها فاضل ارجمند حاجی سیاح و میرزا فروغی و میرزا محمد علیخان و فاضل قانون‌گذار "اعتماد السلطنه" می‌باشد.

اما فجایعی که این پست فطرت نسبت به خودم مرتکب شده طوری است که جگرهای اهل ایمان را پاره ساخته و دل‌هاشان را قطعه قطعه می‌کند و حتی موجب وحشت کفار و بت پرستان خواهد شد؛ این مرد پست فطرت موقعی که من با حالت بیماری در حضرت عبدالعظیم پناهنده بودم دستور زندانی نمودنم را داد. از حضرت عبدالعظیم تا طهران مرا روی برف (با اهانتی که مافوق آن متصور نیست) حرکت دادند. البته اینها پس از غارت اموالم بود (انالله و انا الیه راجعون) از طهران هم باز یک‌دسته از کوچک ابدالهای دربار مرا سوار اسب بارکشی کرده و خودشان سوار اسبهای راهوار، من بیمار را در زمستان سخت با این حال تا خانقین حرکت دادند و از ... والی درخواست کردند مرا به بصره تبعید نماید؛ زیرا می‌دانست اگر مرا در عراق آزاد و به حال خود بگذارد نزد شما رئیس مذهب خواهیم آمد و گزارش او و اوضاع کشور را به شما گفته و بدبختی‌هایی را که این مرد زندیق برای ملت ایران آماده کرده شرح خواهیم داد و شما را به کمک دین و فریادرسی مسلمانان خواهیم خواند. او می‌دانست اگر من و شما یک جلسه با هم مصاحبه کنیم دیگر نمی‌تواند وزارت ملت گش کشور خراب کن خود را نگاهداری نموده و کفر را ترویج کند.

باز از جمله کارهایی که کرد و بر پست فطرتی و دنائت خود افزود، اینکه برای فرونشاندن

(۱) سید هنگام تحریر این نامه در بصره، بنا بر اطلاعات نادرست که دریافت داشته بود، گمان می‌نمود که میرزا رضا کرمانی و حاج سیاح به قتل رسیده‌اند. رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 201.

هیجان احساسات عمومی، من و هواخواهانم را که فقط روی غیرت دینی (به قدر استطاعت) در مقام مدافعه از کشور و حقوق رعیت برآمده بودیم به طایفه بابیها نسبت داد. همچنان که زبان بریده ابتدا شهرت داد که من ختنه نشده‌ام - و اسلاما - این ناتوانی چیست، این سستی برای چه؟ چگونه ممکن است دزد بی سر و پا و فرومایه‌ای مسلمین و کشور اسلام را به اندک بهائی بفروشد و به دانشمندان و سادات اعتنا نکند و به فرزندان مرتضی بهتان به این بزرگی ببندد و یک دست قوی نباشد تا برای تسکین خاطر مؤمنین این ریشه گندیده را کنده و انتقام آل پیغمبر را بگیرد؟ چون از شما دور هستیم مفصلاً شکایت نمی‌کنم، و چون مجتهد و عالم حاجی سید علی اکبر عازم **بصره** بود⁽¹⁾ به من گفت نامه‌ای بر رئیس مذهب بنویسیم و این مقاصد را متذکر شوم. من هم گفته‌ام او را پذیرفتم و این نامه را می‌نویسم و می‌دانم خدا به دست شما گشایشی خواهد داد.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

جمال‌الدین الحسینی⁽²⁾

دربار قاجار از باب عالی خواستار دور ساختن سید از بصره که "وصل به حدود ایران است"⁽³⁾ و محدود ساختن او بود.⁽⁴⁾ هدایت پاشا، والی بصره با درخواست سید مبنی بر سفر به اروپا - که ظاهراً از تهران به اندیشه آن افتاده بود⁽⁵⁾ - موافقت نمود.⁽⁶⁾ سید باری دیگر راهی اروپا می‌شود. مقصد او لندن است. آخرین دور اقامت سید در اروپای غربی، حدود یک

(۱) صدر واثقی می‌نویسد؛ "وارد بصره شد"، برگردانی صحیح برای عبارت "لما قدم... إلى البصرة"، است. رجوع شود به صدر واثقی، همان، صص 203 - 204.

(۲) سید محمد محیط طباطبائی، همان، صص 197 - 207 و نیز رجوع شود به ابوالحسن جمالی اسدآبادی، همان، صص 49 - 57. و صدر واثقی، همان، صص 196 - 204.

(۳) ابراهیم صفایی، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، صص 260.

(۴) رجوع شود به همان، صص 260 - 261.

(۵) رجوع شود به ادوارد براون، همان، صص 29. سید حسن تقی‌زاده، می‌نویسد سید برای معالجه صدماتی که در راه تبعید از ایران بر او وارد آمد راهی اروپا شد (رجوع شود به سید حسن تقی‌زاده، همان، صص 192 و 195).

(۶) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبائی، همان، صص 27 و 30.

سال به طول می‌انجامد.

تکاپوهای سید این بار نیز همانند دور پیشین اقامت در اروپای غربی (پاریس)، انتشار مقالات، مصاحبه‌های مطبوعاتی، سخنرانی و دیدار با رجال برجسته فرهنگی - سیاسی و... را شامل می‌شد. لیکن میان دو دوره تکاپوی سید در غرب، دو تفاوت جدی را می‌توان یافت. همکار سید در پاریس، همراه و پیرو او شیخ محمد عبده بود که خود یکی از چهره‌های برجسته جنبش اتحاد اسلام به شمار می‌آید. لیکن این بار همکار سید در لندن، میرزا ملکم خان، یا به تعبیر خودش "پرنس میرزا ملکم خان ناظم الدوله سفیر کبیر ایران در کل ممالک فرنگستان"⁽¹⁾ بود. "وزیر مختار ارمنی زاده و نسبتاً زیرک ایران در لندن که برای سوداگری سر پر سودایی داشت"⁽²⁾ و از سر سوداگریهای همین سر پرسودا، قریب به دو سال می‌بود که پس از هجده سال، از سفارت ایران در انگلستان عزل گردیده و از تمامی القاب متعددش محروم شده بود (1289 - 1307 هـ.ق / 1872 - 1888 م.). او چند ماه پس از عزل، دست به انتشار روزنامه اصلاح طلب مشهور "قانون" زد - ظاهراً مشارالیه در 58 سالگی به یکباره، از این روی به آن روی گردید. روزنامه قانون تا 42 شماره⁽³⁾ به مدت سه سال و نیم انتشار یافت.⁽⁴⁾ در هجدهمین شماره این روزنامه، گزارشی از ورود سید به لندن به چاپ رسیده است.⁽⁵⁾ به هر روی، میرزا ملکم خان هر سابقه‌ای که داشت، هر مکاشفه یا تحولی هم که برایش رخ داد و دارای هر اندیشه و باوری که بود، از دور یا نزدیک نمی‌توانست پیوندی با جنبش اتحاد اسلام داشته باشد.

میرزا ملکم خان از سالیان پیش با جنبش اتحاد اسلام آشنا بود و طبیعی بود که هیچ تمایلی بدان نداشت. او در گزارشی به تاریخ 21 رجب 1297 هـ.ق، از ظهور و بروز تکاپوهای اتحاد اسلامی در امپراطوری عثمانی چنین گزارش می‌دهد: "بعضی از متعصبین و متملقین اسلامبول ذهنی سلطان کرده‌اند که چون دول فرنگستان مصمم هستند عثمانی را از خاک روم

(۱) مهدی بامداد، همان، ج 4، صص 148.

(۲) دنیس رایت، همان، صص 124.

(۳) رجوع شود به یحیی آرین پور، همان، ج 1، صص 251.

(۴) رجوع شود به ادوارد براون، همان، صص 50.

(۵) "قانون"، شماره هیجدهم، کوپر، صص 4، به نقل از علی اکبر ذاکری، همان، صص 529.

ایلی به کلی بیرون کنند، به جهت تلافی چنان شکست عظیم چاره منحصر است که دولت اسلامی رجوع به حقوق و قدرت خلافت بکند و به زور آن اسبابی که باقی مانده، حقوق و تسلط مسند خلافت را از مصر تا هند و به خصوص در ایران و آسیای وسطی جاری کنند. در این باب بعضی کتابچه‌ها نوشته و یک روزنامه مخصوص هم برپا نموده و الان در اسلامبول گرم این خیال هستند. خیال واقعاً خیلی عالی است اما غفلت و بی‌کفایتی اسلامبول بالاتر از هر نوع خیال است".⁽¹⁾

سید و ملک خان از دو گِل متفاوت بودند⁽²⁾ و در شرایطی دیگر، شاید هیچ گاه به یکدیگر نزدیک نمی‌گردیدند. ظاهراً سید در لندن، ناگزیر از این نزدیکی و همکاری بود. دومین تفاوت میان دو دوره، تکاپوهای سید در غرب، در محتوی و سمت و سوی آن است؛ "سید در غالب نوشته‌های این دوره خود هدفی جز درهم شکستن ناصرالدین شاه و امین السلطان ندارد و از آن افکار بلند مربوط به اتحاد اسلام و مطالب عالی اجتماعی و فلسفی کلی دیگر، کمتر نشانی در تحریرات و تقریرات این دوره او دیده می‌شود".⁽³⁾

احمد امین نیز که پژوهشگری است ستایشگر سید، از شیوه و ادبیات سید در مبارزه با دربار قاجار، در لندن انتقاد نموده⁽⁴⁾ و می‌نویسد که "این اشتباه بزرگ سید جمال الدین بود".⁽⁵⁾ انتقاد نامبرده مبالغه‌آمیز می‌نماید.

سید با میرزا ملک خان در انتشار روزنامه قانون همکاری می‌کند. "روزنامه قانون مقالاتی دارد که اگرچه انشاء فارسی آنها ریخته کلک ملک ولی معانی و افکار همه زاده فکر سید جمال الدین است".⁽⁶⁾

بروز برجسته همکاری این دو در انتشار نشریه "ضیاء الخافقین" The light of the two hemispheres (پرتو دو نیم کره: روشنگر شرق و غرب) است. این مجله دو زبانه بود. عربی - انگلیسی. ضیاء الخافقین در صفحه اول هر شماره‌اش خود را چنین معرفی می‌کند: "جريدة فی العلوم و الفنون و السياسة و الاخبار الصحیحة، تصدر فی مدینة لندن فی کل شهر مرة". اولین شماره آن در رجب 1309 هـ ق/ فوریه 1892 م. انتشار یافت. این نشریه ماهانه تا پنج شماره منتشرگردید - شمارگان 4 و 5 آن توأمان.⁽¹⁾

نقش سید در این مجله همانند العروة الوثقی نبود؛ "ناشر مجله ضیاء الخافقین" خود سید جمال الدین نبود و همه مقالات مندرج در آن هم به قلم خود سید نیست؛ بلکه این نشریه در واقع تریبونی آزاد برای نشر اندیشه‌های مختلف بود...".⁽²⁾

مشهورترین نوشتارهای سید که در ضیاء الخافقین به چاپ رسید، نامه‌های اوست به علمای بلند مرتبه شیعه - سید نامه نگاری حرفه‌ای بود و نامه نگاری شیوه برجسته مبارزات اوست.⁽³⁾ نامه اول با عنوان "حملة القرآن" نگاشته شده است - به همین عنوان نیز مشهور گردیده است - و به صورت عام تمامی علمای بزرگ، و به صورت خاص، یازده تن از ایشان را با ذکر نام، خطاب قرار می‌دهد. نام نخست، میرزای بزرگ شیرازی است. سید در این نامه با ادبیات تند انقلابی⁽⁴⁾ از علمای بزرگ می‌خواهد که اقدام به خلع پادشاه قاجار نمایند. این نامه با توجه به مضمون آن، پس از پیروزی نهضت تنباکو نگاشته شده است؛ نهضتی که "نقش دوگانه علما - مخالفت با دولت و مقاومت در برابر رخنه تدریجی بیگانه - به شدیدترین وجه متجلی شد و این نقش دو

(۱) ابراهیم صفائی (گردآوری و پژوهش)، اسناد نویافته، ج 2، چاپخانه رشديه، بی تا، ص 119.

(۲) رجوع شود به عزت الله سحابی، مقدمه‌ای بر تاریخ جنبش ملی ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1364، صص 213، 219 - 222. علاءالملک سفیر کبیر ایران در پترزبورگ در گزارشی به امین السلطان، درباره ورود سید به لندن چنین می‌نویسد: "... در باطن با ملک خوب نیست، ولی در فساد هم دست هستند و روزنامه جدیدی اختراع خواهند کرد...". ابراهیم صفائی، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، ص 265.

(۳) السید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، بالاشتراک مع الآخرين، ضیاء الخافقین؛ جريدة فی العلوم و السياسة و الاخبار الصحیحة، ص 12 (مقدمه فارسی سید هادی خسروشاهی).

(۴) رجوع شود به احمد امین، همان، صص 82 - 83.

(۵) همان، ص 82.

(۶) سید محمد محیط طباطبایی، همان، ص 31.

(۱) رجوع شود به السید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، ضیاء الخافقین.

(۲) السید جمال الدین الحسینی بالاشتراک مع الآخرين، همان، ص 37 (مقدمه فارسی سید هادی خسروشاهی).

(۳) "سید بالغ بر پانصد مراسله و مکتوب به السنه مختلفه فارسی، عربی، هندی، ترکی به رشته تحریر درآورده به عتبات عرش درجات، کلیه بلاد ایران، هندوستان، مصر، الجزایر، طرابلس، شامات و حجاز و سایر قلمرو اسلامی ارسال می‌دارد". محمد رضا حکیمی، همان، ص 33.

(۴) اعتماد السلطنه در تاریخ سه شنبه 13 شوال سال 1309 می‌نویسد: "... کاغذی که سید جمال الدین در لندن به خط فارسی و زبان عربی خطاب به علمای عراق عرب و ایران نوشته، آنچه وقاحت و جسارت است نسبت به شاه نموده...". اعتماد السلطنه، همان، ص 810.

گانه را علما به جنبش انقلاب مشروطیت سپردند.⁽¹⁾ سید این نامه سرگشاده را پیش از چاپ در **ضیاء الخافقین** از راههای گوناگون در ایران و عراق عرب پراکنده ساخت. نامه "حملة القرآن" در شماره 2 **ضیاء الخافقین** تحت عنوان "بلاد فارس" با امضاء السید الحسینی چاپ گردید.⁽²⁾

دیگر نامه سرگشاده‌ای که سید از لندن به علمای شیعه نگاشته است، با عنوان "حملة الاسلام" آغاز می‌گردد و مخاطب خاصی ندارد. این نامه تحت عنوان "ضلالة الأمة... و ضراعة الملة" در شماره 3 **ضیاء الخافقین** با همان امضای السید الحسینی به چاپ رسید.⁽³⁾ مجله در توضیحی پیرامون نامه می‌نویسد این نامه را که پنهانی در ایران توزیع گردیده است، از سوی دفاتر مجله در بغداد دریافت داشته است.⁽⁴⁾ به نظر می‌آید نام مستعار پای هر دو مقاله و توضیح مزبور، احتیاطی حقوقی برای تداوم انتشار مجله بوده است.⁽⁵⁾

سید در این نامه نیز علما را به خلع پادشاه قاجار می‌خواند. او شاه را به جنون و وزیرش (امین السلطان) رابه زندقه متهم می‌نماید و می‌نویسد که بی‌کفایتی ایشان به تقسیم ایران میان روس و انگلیس منجر می‌گردد و علما را از آن بیم داده "و تنها راه نجات سرزمینهای مسلمانان را از این تهلکه خلع می‌داند."⁽⁶⁾ و تأکید می‌ورزد که "الخلع الخلع و لاعلاج سواه."⁽⁷⁾

سید نامه سرگشاده دیگری شبیه به اسلوب و مضمون نامه پیشین، خطاب به علمای شیعه

(۱) حامد الگار، دین و دولت در ایران نقش علما در دوره قاجار، ص 287.

(۲) رجوع شود به السید جمال الدین الحسینی بالاشتراک مع الاخرین، همان، صص 101 - 105.

(۳) رجوع شود به السید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، بالاشتراک مع الاخرین، همان، صص 143 - 146.

(۴) رجوع شود به همان، صص 143.

(۵) از این دست احتیاطهای سید در لندن، نمونه‌ای توجه سر فرانک لاسل (= لاسلز Frank Lascelles) سفیر وقت انگلستان در ایران (1308 - 1311 هـ ق / 1891 - 1894 م.) - همویی که سید را از مصر می‌شناخت - را جلب نموده، و در نامه‌ای به شماره 14 به تاریخ 19 ژانویه 1892 م. به وزیر امور خارجه انگلستان یادآور می‌شود: "... من در روزنامه خبر پذیرایی از جمال الدین را در "ناشینال لیبرال کلوب" خواندم، مشارالیه در آنجا خطابه‌ای راجع به "بحران کنونی در ایران" ایراد نموده است. بولی سید در آن نطق عقل خود را به کار برده و از ذکر مطالبی که به انگلستان و سیاست خارجی آن برمی‌خورد، احتراز نموده است در صورتی که در نامه‌ای که به حاج میرزا حسن شیرازی نوشته است، شدیداً به سیاست انگلستان حمله نموده است." سید هادی خسرو شاهی، همان، صص 76 - 77.

(۶) رجوع شود به السید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، بالاشتراک مع الاخرین، همان، صص 145.

(۷) همان جا.

به صورت عام در شمارگان توأمان 4 و 5 **ضیاء الخافقین** - آخرین شماره - تحت عنوان "**الحجة البالغة**" با امضای مستعار: ک ه ف ق س ط⁽¹⁾ به چاپ رسانید.⁽²⁾ سید در این نامه می‌نویسد که رفع خطر بزرگ از اسلام و سرزمین اسلامی، جز با تبدیل این حکومت ظالم و بیرون از دین، به دولت عادل شرعی، ناممکن است. او چگونگی و شرایط انتخاب پادشاه جدید را به جای پادشاه مخلوع بیان می‌دارد. سلطنت پیشنهادی وی در این نامه، گونه‌ای از حکومت مشروطه است⁽³⁾ و پادشاه دارای اختیارات مطلق نبوده و می‌بایست که پاسخ‌گو باشد؛ پادشاه بر تخت سلطنت خدمت گزار شریعت محمدی و مجری احکام آن است.⁽⁴⁾

دربار قاجار که فرجام نهضت تنباکو، میزان آسیب پذیریش را نمایان ساخته، و از قدرت و نفوذ علما بر مردم بیمناکش ساخته بود، از تکاپوهای سید در لندن بسیار نگران بود.

این دست نامه‌های سید که به صورت شب نامه یا مقاله‌ای در **ضیاء الخافقین** در ایران و عتبات پراکنده می‌گردید، به ویژه نامه مشهور به **حملة القرآن**، ناصرالدین شاه را شدیداً به خشم آورده بود. به نظر او نویسنده این نامه استحقاق مرگ یا لاقل، حبس ابد در نقطه‌ای دور دست را داشت. نظر او به صورت رسمی به سفارت انگلستان انتقال داده شد.⁽⁵⁾ دولت ایران از دولت انگلستان مصرانه خواستار اقدامی جدی در مقابل سید جمال الدین و حداقل توقیف **ضیاء الخافقین** بود.

سفارت انگلستان در تهران تلاش می‌داشت که به دربار قاجار تفهیم نماید در ساختار نظام

انگلستان، دولت متبوعش مانند دولت ایران، در داخل کشور، قدرت کن فیکونی ندارد و توقیف

(۱) ک ه ف = ک ه ف - ق س ط = قسط، در حساب ابجدی برابر است با رقم 307 و جمال الدین الحسینی نیز طبق این محاسبات برابر با همان رقم است.

(۲) رجوع شود به السید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، بالاشتراک مع الاخرین، همان، صص 190 - 195.

(۳) نظرات جالب سید درباره مشروطه و مقید ساختن قدرت حاکمیت، یادآور اظهارات لوین، زالمان ایساکوویچ، پژوهشگر روسی درباره او است: "سید جمال الدین، همچون اغلب اندیشمندان مترقی عصر خود که در شرایط محرومیت از حقوق سیاسی می‌زیستند، معتقد بود که بسیاری از مصیبت‌های جامعه اسلامی از خودکامگی فرمان‌روایان نشأت می‌گیرد. از این رو، وی به منظور برپایی پادشاهی مشروط و حکومت پارلمانی خواستار محدود کردن قدرت فرمان‌روایان به واسطه نظارت‌های مردمی شد (او باور داشت که شرق هنوز برای حکومت جمهوری آمادگی ندارد)." لوین، زالمان ایساکوویچ، همان، صص 111.

(۴) رجوع شود به السید جمال الدین الحسینی (الافغانی)، بالاشتراک مع الاخرین، همان، صص 194.

(۵) رجوع شود به سید هادی خسرو شاهی، همان، صص 84 - 86.

نشریه‌ای در انگلستان به هر شکل، نیازمند تمهیداتی زمان‌بر است.⁽¹⁾

دولت انگلستان در نهایت، از راهی میان‌بر نشریه ضیاء‌الخاقین را به تعطیلی کشاند: "دولت انگلیس به وسایل عجیبی برای تعطیل این جریده متوسل شد و بالاخره وزارت خارجه انگلیس به آن مطبوعه که حروفات عربی داشت و آن جریده را چاپ می‌کرد (در یک قصبه‌ای در حوالی لندن) گفت که اگر روزنامه "ضیاء‌الخاقین" مداومت کند، دولت انگلیس سفارشهای خود را که مبلغ کلی ارسال می‌شد، از آن مطبوعه قطع خواهد کرد و به چاپخانه دیگر خواهد داد. با این تهدید، روزنامه خوابید."⁽²⁾

و شاید هم میرزا ملکم خان که دغدغه‌اش بیشتر انتشار روزنامه **قانون** بود تا **ضیاء‌الخاقین**، برای توقف انتشار نشریه اخیر الذکر، مجاب گردیده بود.

دربار ناصرالدین شاه در کنار چانه‌زنی‌هایش با دولت انگلستان بر سر سید، از سویی در صدد تطمیع او برآمد: "وزیر مختار ایران در لندن جهت جذب و اسکات وی مبلغ عظیمی رشوه پیشنهاد کرد. سید در پاسخ آن وزیر مختار گفت: هیچ چیز مرا رضا نمی‌سازد، مگر آنکه شاه کشته شده، شکمش پاره شده و به گور سپرده شود."⁽³⁾ و از سویی دیگر، تلاشی گسترده برای تخریب چهره او (ترور شخصیت) نمود. روزنامه اختر، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، احیا گردید. امین السلطان در تلگراف رمزی که به میرزا اسدالله خان دیبا ناظم الدوله، سفیر وقت ایران در عثمانی مخابره می‌نماید، از او می‌خواهد که "شرح مبسوطی در معرفی حالات ردیله و کفر و خباثت او در اولین نسخه اختر نوشته شود که مقارن رسیدن کاغذهای فسادانگیز او معلومات اختر هم به مردم برسد و بدانند (که مردم بدانند) نویسنده نه مجتهد است، نه آدم؛ بلکه یک شیطان و کفر محض است..."⁽⁴⁾

محمد طاهر، سردبیر روزنامه **اختر**، با درج مقاله‌ای تحت عنوان "**شیطان در لباس**

(۱) رجوع شود به سید هادی خسرو شاهی، همان، صص 75 - 86، 93 - 102.

(۲) سید حسن تقی زاده، همان، صص 192.

(۳) ادوارد براون، همان، صص 39 - 40. (از یادداشت‌های رشید رضا؛ ضمیمه سه سند از سید). و رجوع شود به رشید رضا، همان، صص 83. و رجوع شود به ابراهیم صفائی، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، صص 268 - 269.

(۴) ابراهیم صفائی، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، صص 271.

انسان (تکفیرنامه روزنامه اختر) در شماره 16 سه شنبه 27 جمادی‌الاولی سال 1309، خواسته رئیس الوزرای دولت قاجار را برآورده می‌نماید.⁽¹⁾

از دیگر اقدامات امین السلطان در راستای تخریب چهره سید، ارسال نامه مفصلی به میرزای بزرگ شیرازی به تاریخ رجب 1309 هـ.ق است. او در این نامه سید را شیعه‌ستیز، بابی، ده‌ری و زندیق معرفی می‌نماید.⁽²⁾

سید پس از تعطیلی **ضیاء‌الخاقین** دیگر انگیزه‌ای برای باقی ماندن در لندن نداشت. از همین رو اندکی پس از انتشار آخرین شماره مجله، دعوت سلطان عثمانی را برای عزیمت به اسلامبول در نهایت پذیرفت و انگلستان را ترک گفت (ذی‌الحجه 1309 هـ.ق / ژوئیه 1892 م.).

4 - 1 - 2 - سید و سلطان

دعوت سید به اسلامبول چند ماه پس از اقامت او در لندن صورت گرفت. سید محمد ابوالهدی الصیادی الرفاعی الحسینی، مشاور روحانی سوری سلطان عبدالحمید دوم، از سوی سلطان، سید را به آستانه دعوت می‌کند.⁽³⁾ رستم پاشا سفیر عثمانی در لندن مأموریت پیدا می‌کند تا سید را به پذیرش این دعوت ترغیب نموده و تمهیدات سفر او به اسلامبول را فراهم نماید.⁽⁴⁾ سلطان که احتمالاً انگیزه‌های متعددی برای دعوت از سید برای اقامت در اسلامبول داشت⁽⁵⁾ دیگرانی را نیز برای واداشتن سید به استجاب دعوتش وامی‌دارد، و از آن جمله‌اند منیف پاشا حامی قدیم سید.⁽⁶⁾

قطع نظر از اقدامات سلطان در ایجاد ارتباط میان اندیشمندان، علما و شیوخ صوفیه سراسر جهان اسلام با اسلامبول، که از راهکارهای بارز و برجسته‌اش در راهبرد سیاست اتحاد اسلام او

(۱) رجوع شود به صدر وائقی، همان، صص 277 - 279. و اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، صص 144 - 146.

(۲) رجوع شود به ابراهیم صفائی، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، صص 312 - 313 (دست خط)، 314 - 319 (حروف چینی).

(۳) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصاویر 216 و 217. و İsmet Bozdağ، همان، صص 73.

(۴) رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 17 و سید حسن تقی زاده، همان، صص 121. و صفات الله جمالی اسدآبادی، همان، صص 121.

(۵) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، صص 356 و İsmet Bozdağ، همان، صص 73.

(۶) رجوع شود به همان جا و همان جا.

بود،⁽¹⁾ همان گونه که از خلال اشارات صفحات پیشین این پژوهش برمی آید، دعوت عبدالحمید دوم که خود را پیش و بیش از آنکه سلطان عثمانی بداند، خلیفه مسلمین می شمرد،⁽²⁾ از سید بی پیشینه نبوده است. به درستی نمی توان گفت مناسبات فیما بین از چه زمانی آغاز شده است. می توان احتمال داد سلطان که برخوردار از شبکه اطلاعاتی - امنیتی گسترده ای بود،⁽³⁾ توجهش به سید، از سالهای پایانی اقامت او در مصر - اوج درگیری سید در امور سیاسی مصر - آغاز شده باشد.⁽⁴⁾

"مسوده مکتوب فارسی به خط سید، ظاهراً خطاب به یکی از رجال عثمانی،"⁽⁵⁾ سندی بارز از پیوند و توجه سید به جایگاه خلافت عثمانی در پیشبرد اهداف جنبش اتحاد اسلام است. متأسفانه این نامه فاقد نام مخاطب و تاریخ است. درباره مخاطب و تاریخ نگارش نامه، گمانه زنیهای متفاوتی شده است⁽⁶⁾ و حتی در گمانه های تا دوران سلطنت عبدالعزیز، قدمت پیدا نموده است⁽⁷⁾ که گمانه ای است ضعیف. متن این نامه به شرح ذیل می باشد:

- (۱) رجوع شود به Şerif Mardin, TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASET, 2. Baskı. İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, S. 12. و Mustafa İslamoğlu, همان، ص 151. و Sultan Abdülhamit: SİYASİ HATİRATIM, 4. Baskı, Dergah, İstanbul, 1984, S. 156. و Süreyya Sırma İhsan, همان، ص 46. و رجوع شود به هدی درویش، الاسلاميون و تركيا العلمانية - نموذج الامام سليمان حلمي، دارالافتاء العربية، القاهرة، 1418 هـ/ق/ 1998 م. ص 43.
- (۲) رجوع شود به Sultan Abdülhamit، همان، ص 180. و رجوع شود به: Palmer, Alan: OSMANLI İMPARATORLUĞU SON ÜÇ YÜZ YIL BİR ÇOKUŞUN YENİ TARİHİ, çeviren: Belkıs Çorakçi Dişbudak, 5. Baskı, Bilgin Yayıncılık A.S., İstanbul, 1995, S. 346-347. و Süreyya Sırma İhsan، همان، ص 45 - 46. و عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، صص 1203 - 1204.
- (۳) رجوع شود به Sultan Abdülhamit، همان، صص 101 - 103. و رجوع شود به استانفورد جی. شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، صص 369 - 371. و ولادیمیر باراسوویچ لوتسکی، همان، ص 272.
- (۴) عبدالحمید در یکی از دو دفتر خاطرات منسوب به او چنین تقریر نموده است: "جمال الدین افغانی را از نزدیک می شناختم، در مصر بود. آدم خطرناکی بود." İsmet Bozdağ، همان، ص 73.
- (۵) اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 22.
- (۶) رجوع شود به Nikki Keddie، همان، صص 147 - 149. سید احمد موثقی احتمال زیاد داده است که نامه در سال 1302 هـ/ق/ 1885 م. نگاشته شده است (رجوع شود به سید احمد موثقی، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، ج 1، ص 346).
- (۷) رجوع شود به Nikki Keddie، همان جا. سید محمد محیط طباطبائی، سید جمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، ص 34.

"رکن رکن ملک و ملت و حصن حصین دولت علیه ابد مدت، فخر عثمانیان و روح کالبد جمله مسلمانان، دولت مدار، ابهت شعار را عرض می شود:

اگرچه از اهل آسیا بدین عاجز عذر نمودند و راه ستمکاری پیمودند و لکن از ملت ظلمی ندیدم و از اسلام مراره جوری نچشیدم. البته سعادت آن ملت را از دل و جان خواهان و به افتخار و عز ایشان شادان و نازانم و چون پارچه ای از آن ملت و بضعه ای از آن امت محسوب می شدم. اگر چشم زخمی به آنها رسد و یا خار حقارتی به پای آنها خلد، هیچ شک نیست که در جان بازی پایداری خواهیم ورزید و مودت خود را بر حیاتی چنین بیدریغ خواهیم گزید و بنابراین چون احوال دولت علیه عثمانیان را در این اوان به نظر اعتبار گرفته و شئون ملت اسلامی را به مثبته افتکار سفته، پیرهن اضطبار و شکیبائی درید و از هر طرف وساوس و خیالات برین حقیر مستولی گردید و مانند مرد سودانی⁽¹⁾ روز و شب در آغاز و انجام این کار اندیشه و کیفیت اصلاح و چگونگی نجات این ملت را ورد و پیشه خود ساخته ام و دائماً از برای چاره جستن و از این تنگنای هولناک رستن، احوال ملل سابقه و دول لاحق و سبب صعود و نزول و باعث طلوع و افول آنها را ملاحظه و کارهای بزرگی که از افراد انسانی صادر شده است - که فی الحقیقه معمر البشر و سحر مستمر را باشد - مطالعه می نمودم تا آنکه نظر اعتبار در حین گذار به احوال **ابومسلم** آن شاب خراسانی که به علو همت و کاردانی، دولتی چون بنی امیه که در غایت قوت و نهایت متانت (محکمی) بود، از بیخ و بنش زدود و چهره افتخارش به خاک مذلت افتاد. در حین جولان فکر در این میدان، احوال **پطر راهب** از نظر بصیرت گذران شد و غیرت آن راهب معلوک و همت آن فقیر مفلوک که چگونه **صلیبی** به دوش کشید و بیابانها و کوهها را برید و شهر فرنگیان را پا نهاد و در هر مملکت ندای **حی علی القتال** داد تا آنکه موجب محاربه صلیب و ایقاز آن لهیب گردید، آتش غیرت در نهادم افروخت و همت و کارگزاری آن شاب خراسانی زندگانی و راحت را بر من حرام ساخت. دانستم که دشوار شمردن کارها نیست مگر از دنائت همت و خست طبیعت و پستی فطرت.

و البته هر مشکلی در نزد ارباب همت سهل و آسان و هر معضلی در پیش صاحبان غیرت

(۱) در اصل دست خط: "مرد سودانی" (رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 26). چنانچه در متن دستنویس، سید خود را به "مرد سودانی" مانند کرده بود، بابتی فراخ برای دیگر گمانه زنیها باز می گردید.

لیبک گویند است و چون آن دولت مدار ابهت شعار به کمال همت در همه اقطار معروف و به کل غیرت در تمام السنه اهل امصار موصوفند و حب ملت را بر هر چه نه آن است، گزیده و افتخار خود را در بقاء شوکت این امت مقدسه دیده‌اید، لهذا در کمال آزادی و حریت اندیشه و افکار خود را بدان حضرت بیان می‌نمایید؛ بی ملاحظه آنکه من شخصی هستم گمنام و حقیر و آن حضرت امیریند شهیر. چون دانایان جهان در مقام خدمت ملت و حب... امت نظر بر مراتب نمایند بلکه دائماً دیده بر جانب مقاصد گشایند از هر طرف که شاید و از هر که باید، و آن افکار این است:

اولاً: چون مسلمانان هند با کثرت عددشان غالباً اصحاب مکننت و ارباب غنی و ثروت می‌باشند و در اسلامیت بغایت ثابت و پایدار و در حمایت دین و ملت با ضعف اجسادشان، جان نثار و با وجود این توانگران آنها دائماً از داد و دهش دم زنند و از سخی و بخشش خورسندند؛ خصوصاً در راه دین و برای تأیید کیش و آئین مدح و استشهاد را خواهان وصیت و افتخار را جویانند و لکن در خواب غفلت آسوده و در بستر جهالت غنوده، منافع اتحاد و وفاق را نفهمیده و مضار اختلاف و نفاق را به عقل دوربین ندیده لهذا این عاجز می‌خواهم که حباباً فی المله راه آن مملکت را پیموده و با جمیع نواب و امراء و علماء و عظماء آن بلاد ملاقات نموده و آثاری که از اتحاد و یگانگی در امر عالم ظاهر و هویدا و مضاری که از اختلاف و بیگانگی پیدا شده است یکایک بدانها بیان سازم و گوشه‌های آنها را به اسرار حدیث "المؤمنون اخوة" بنوازم و کلمات شورانگیز و سخنان مصلحت‌آمیز آغاز و علماء و سخنوران را با خود یار انباز نمایم.

روح جدید حب ملیت را بر آنها دمیده و پرده غفلت آنها را دریده، مقام سلطنت سنیه را در اسلامیت بدانها بیان و بقاء دیانت و دوام این دولت^(۱) منوط و مربوط بوده را بدان جماعت ظاهر و بیان سازم و در جمیع جوامع بلدان مشهوره آنها با وعظهای دلنشین و احادیث خیرالمرسلین در کانون درون آنها آتش افروزم و یکسره اصطبار و شکیبائی ایشان را سوزم و بعضی از علمای زبان آور آنان را به بعضی از بلدان دور دست ایشان روان کنم و عموم مسلمانان هند را به اعانه مالی دعوت نمایم و به غیر از این، راه دیگر نیمایم؛ بدون آنکه متعرض سیاست طائفه انگلیزیه شوم و یا خود سخنی بر ضد آنها زنم؛ بلکه اساس کلام را بر مقاصد روس خواهم نهاد و داد

سخن در این معنی خواهم داد.

و شبهه‌ای نیست که طائفه انگلیز از این حرکت حکمت‌آمیز که موجب نفرت هندیان از روسیان است، خوشحال و مسرور البال خواهند شد و ممکن است که آنها چون این حرکت را موافق سیاست خود نگرند، اهالی را نیز به اعانه مالی تشویق و یا در این مطلب رفیق صدیق گردند و چون چنین حرکتی در هند واقع شود، از چند فائده خالی نخواهد بود:

اول آنکه هیچ شک و شبهه ندارم که اعانه مالی معتمد بها به دست خواهد آمد و **دوم** آنکه الفت و معارفه قویه بلکه **اتحاد تام اسلامی** در میان مسلمانان خواهد به هم رسید. **سیم** آنکه چون اتحاد تام مسلمانان مفهوم طائفه انگلیز گردد، البته پلتیک خود را دائماً با دولت علیه مستحکم خواهد داشت. **چهارم** نکته ای است باریک که بر ارباب بصیرت مخفی نیست.

ثانیاً می‌خواهم بعد از تمام امر هندوستان روانه دارالایمان **افغان** شوم و اهالی آن بلاد را که مانند پیر بیشه، از خون ریزی اندیشه ندارند و از آهنگ جنگ خصوصاً جنگ دینی درنگ را روا نشمارند، به محاربه دینی و مجاهده ملیه دعوت کنم و مقاصد روسیه را در پیش نهم و به زبان بلیغ تبلیغ نمایم که اگر خدای نخواست بر دولت علیه عثمانیه چشم زخمی برسد، نه **مکه** **مکرمه** را قرار می‌دهد و نه مدینه منوره را وقاری؛ بلکه نه از اسلام اسمی و نه از دین رسمی خواهد ماند. و بعد از آن نه صوت اذانی خواهند شنید و نه قرآن خوانی خواهند دید. مانند یهود بخارا خار و چون گوسفندان بی صاحب شکار گرگ ستمکار خواهند شد. و بر آن ابطال ندای "حی القتال" در زخم و صدای "یالثارات الاسلام" بلند کنم و علماء زبان آور خبیر را از برای دعوت اهل آن به وادی و جبال روان و خود با امراء و عظماء و سردارها و خانها عهد و پیمان در میان آرم و در امر وعظها دینی اجرا و منافع غیرت و حمیت هویدا سازم و از پیر و برنا و ضعیف و توانا، همه را به جنگ ملی دعوت عمومی کنم و بعضی از علمای بحار دیده خبیر و مکیر را خفیه به جانب قوقند و بخارا ارسال که از برای اهل آن دیار بیان حال را نمایند و منتظر وقت و ساعت و حلول مدت بوده باشند.

و بعد از تمام دعوت در **افغانستان** بسرعت هر چه تمامتر روانه **بلوچستان** شوم و اهالی آن بلد را که دائماً به قزاقی و ترک تازی گذران و به نهب و غارت تازانند، به تشویق دینی و ترغیب منافع دنیوی به محاربه عمومی دعوت کنم و "لطائف الحیل" سابقه را به آنها به کار برم و بعضی از علماء افغان را در آن دیار به اطراف و اکناف سیار نمایم.

(۱) در اصل دست خط: "به دوام این دولت". رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، تصویر 26.

و از آنجا عطف عنان به جانب **ترکمان** کنم و آن بدبختان را که در هر زمان به شجاعت و جسارت معروف و در هر زبان به خونریزی و فتنه‌انگیزی موصوف بودند و لکن در این اخیر زمان، کلاه عار بر سر و پیراهن ننگ دربر کرده‌اند و شهر چندین ساله خود را بر باد و بر امر روس سر انقیاد نهادند، به اخذ ثار دعوت و عرق جنسیت ترکیه را حرکت و **علم اتحاد اسلامی** را بر دوش و به محاربه دینی در آن ولا نیز خروش برآورم و کما فی السابغ دقیقه‌ای از لطایف الحکم را فرو نگذارم و دائماً به اتفاق علماء اعلام تخم حمیت و غیرت در درون آنها بکارم. و نیز داعیان تیز زبان به جانب **کاشغر** و **یارکند** روان تا مؤمنان آن دیار را به **اتحاد اهل ایمان** دعوت کنند. و معلوم است چون اهالی شروع جنگ نمایند، امرأ بیدرنگ قهرأ در میدان درآیند. و چون به مزجه و عادات آن اهالی دانا و به طبیعت و اخلاق آنها بینا می‌باشم، هیچ شک و شبهه ندارم که جمیع مسلمانان از دل و جان بر سر روس هجوم خواهند کرد و روسیه را در آن طرف اشغال، بلکه بالقطع پایمال خواهند نمود و بر منافع عاجله این کسی را انکار نشاید و فوائد آجله‌اش را که **اتحاد اسلامی** و اتفاق امت بوده باشد، ارباب بصیرت درک نماید. و معذالک چون اهالی افغانستان که فی الحقیقه سد و بند هندوستان است، با روس دراندازند طائفه انگلیس قهرأ و قسراً به تمام اجتهاد، به محاربه پردازند و تا به حلقوم به گل فرو رود و خیال سیادت را از سر و آرزوی فرعونیت را از دل بدر برد.

و اگر معترضی بر این مقصد اعتراض کند و بگوید که اهالی قوقند و بخارا و شهر شبر و ترکمان همانها نیستند که تاب مقاومت روس را نیاورده و گوی نیکنمای از میدان نبرده و زندگانی غیرفاضل را بر موت فاضل اختیار و مرتکب آن گونه عار شدند؟ پس از استعانت بدانها چه فایده‌ای عاید خواهد شد؟ جواب گویم که آن محاربه‌هایی که واقع شد تماماً از برای خاطر امیری ستمکار و یا خود حاکمی ظلم شعار بود و انسان جان خود را از برای حظ نفس این گونه امیر و حاکمی کی دهد؟ و پای ثبات و مردانگی در میدان چرا نهد؟ و اما اگر آنها از برای حمایت دین و حفظ کیش و آئین محاربه نمایند البته یا تاج شهادت بر سر و یا کالای فخر در بر خواهند نمود؛ چون در آن هنگام هر کسی از برای محض دلخواه خویش پای در میدان و به جهت اعلا کیش رزمجویان خواهد بود.

و بعد از بیان مقصد، عرض می‌شود که این عاجز در این بابت به هیچ وجه من الوجوه نه درهمی از دولت خواهانم و نه دیناری جویان، بلکه **حباً لاسلام** به این امر خطرمنند قیام خواهیم نمود.

بلی بعد از حصول اعانه مالیه در هندوستان، این حقیر را می‌رسد که چند نشان از برای افغان و بلوچ و ترکمان بخواهم. ولکن ارتکاب این‌گونه امری خطیر بلا اذن دولت و بی مستمسک از قبیل فضول و عمل غیر مقبول شمرده می‌شود.

و دیگر آنکه چون آن بلاد از مرکز سیاست به غایت دور و اهل آنجا از اخبار عالم و احوال دولت علیه در این زمان به غایت مهجورند، اگر بی مستمسک بدین کار متمسک شوم، ربما امرای آن دیار را خوش نیاید و از این طلب اتفاق نفاقی زاید. لهدا بر آن ابهت شعار عرض می‌نمایم که این مکتوب را به نظر دوربین خود گذرانیده و مضامین یک یک بدیده عقل اصابت قرین دیده، بدون آنکه ملاحظه شود که نویسنده این شخصی است حقیر و یا مردی است ناچیز و فقیر و یا خود مراتب عالیه ندیده و به مناصب متعالیه نرسید!

زیرا بر آن دولت مدار ظاهر است که در هر زمان امثال این فعلهای سترک و عملهای بزرگ از چون منی خانه به‌دوش خشن پوش که سرد و گرم جهان رادیده و تلخ و شیرین زمان راچشیده و چندین کوهها و بیابانها را پیموده و احوال جهانیان را آزموده، به‌ظهور رسیده است. و اصحاب مناصب دائماً بر مناصب خود هراسان و خداوندان مال و جاه بر جاه و مال خود لرزان بوده‌اند و دارایان نعمت، تاب نهضت و مشقت نداشته‌اند. پس اگر این استدعا قبول مقبول رأی رصین و خرد خرده بین آن خداوند دانش و هوش افتد، به‌امر نامه‌ای از دولت مفتخرم سازند و به‌اذن صریحی این حقیر را بنوازند؛ تا آنکه بتعجیل تمام قبل از فوت وقت به‌کار پردازم و در این میدان **به‌خواه‌خواهی ملت جان خویش را بازم** و اگر از برای دستورالعمل گرفتن، آمدن خود این عاجز به آستانه علیّه لازم است، نیز از دل و جان تابع فرمانم. باقی امر و فرمان، آن خداوند امر و فرمان را است".⁽¹⁾

عبدالحمید دوم در یکی از دو کتاب خاطرات منسوب به او - خاطراتی که ظاهراً سالها پس از مرگ وی انتشار یافت - اشاره به دریافت پیشنهادی از سوی سید دارد که به طرح پیشنهادی نامه مذکور می‌ماند.

سلطان می‌گوید که "جمال الدین افغانی را از نزدیک می‌شناختم؛ در مصر بود. آدمی

(1) سید محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، صص 272 - 280. و رجوع شود به اصغر مهدوی و ایرج افشار، همان، ص 22، تصویرهای 26 - 27 (دست خط مکتوب سید). میان متن دست نویس و متن حروف چینی شده چند اختلاف جزئی دیده می‌شود؛ به دو نمونه از آن اشاره گردید.

خطرناک بود. یکبار به من پیشنهاد نمود که با ادعای مهدویت، تمامی مسلمانان آسیای مرکزی را برپاخیزاند. می‌دانستم که توانایی انجام این کار را ندارد. از سوی دیگر آدم انگلیسی‌ها بود و به احتمال زیاد، انگلیسی‌ها برای آزمودن من او را آماده کرده بودند. بی‌درنگ رد نمودم.⁽¹⁾

چنانچه گوینده این عبارات عبدالحمید دوم بوده باشد، ظاهراً خطاب نامه سابق الذکر نیز به اوست و یا لاقلاً در دوران سلطنت او نگاشته شده و مقام سلطنت سنیه و دولتی که "بقاء دیانت به دوام"⁽²⁾ آن منوط و مربوط گردیده، سلطنت و دولت اوست.

و باز چنانچه این نامه همان پیشنهادی بوده باشد که سلطان بدان اشارت داشته است - و ظاهراً نمی‌بایست جز این باشد - معلوم نیست سلطان از کجای پیشنهاد سید، ادعای مهدویت را بدو نسبت داده است.⁽³⁾

و معلوم نیست امتناع سلطان از پذیرفتن سید، به دلیل ناتوانی او بر انجام چنین کاری (قیام آسیای مرکزی) بود، یا احتمال آزمایش شدنش از سوی انگلستان.

فاصله چند ماهه میان دعوت سلطان و استجابت سید، و تمهیدات سلطان برای پذیرفتن دعوت از سوی سید می‌تواند گویای تردیده‌های سید در پذیرفتن این دعوت باشد.⁽⁴⁾ و ظاهراً

(۱) İsmet Bozdağ ، همان، ص 73.

(۲) اصغر مهدوی و ایرج افشار، تصویر 26. در متن حروف چینی شده "به دوام" به اشتباه "ودوام" نگاشته شده است.

(۳) نیکی کدی با استناداتی مانند اشارات سید به ابومسلم خراسانی در این نامه ادعا می‌نماید، که سید در صدد بود تا نقش "نجات دهنده موعود" را ایفا نماید (رجوع شود به Nikki keddie، همان، ص 154). عبدالهادی حائری، در انتقاد شدید اللحنی که از برداشت نامبرده می‌نماید، پس از نقل بخش‌های مورد استناد کدی، از نامه مذکور می‌نویسد: "آیا کسی که به زبان فارسی و فرهنگ و آداب و شیوه استدلال سنتی ایرانیان آگاه باشد، ممکن است حتی بویی از معانی مربوط به "نجات دهنده موعود" از گفتار افغانی استشمام کند؟" (عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام، ص 132). لیکن سلطان (چنانچه نسخه فارسی نامه را دریافت داشته باشد)، که هم خود با زبان فارسی و فرهنگ و آداب ایرانی آشنا بود و هم دربارش خالی از خیره و ادیب در زبان فارسی نبود، معلوم نیست چرا چنین ادعایی را به سید نسبت داده است. شاید انتساب چنین ادعایی به سید، متأثر از فضایی باشد که با قیام مهدی سودانی، در جهان اسلام پدید آمده بود، و ذهن سلطان عثمانی را از خود انباشته نموده بود. در صورت پذیرفتن چنین فرضیه‌ای، که البته هیچ ضراری بر آن نیست، تاریخ نگارش نامه می‌بایست پس از شهرت قیام مهدی سودانی (1299 - 1300 هـ/ق / 1881 - 1882 م.) بوده باشد.

(۴) "...سید با توجه به تجارب و سرخوردگیهای خود و آینده مبهمی که در اسلامبول با وجود حکومت استبدادی خفقان‌آور عبدالحمید ثانی در انتظارش بود، در قبول دعوت مردد بود...". رحیم رئیس‌نیا، همان، ص 704 و رجوع شود به ، İslamoğlu, Mustafa ، همان، ص 261.

برخی از دوستان و آشنایان سید از عزیمت او به اسلامبول نگران بودند. امیر شکیب ارسلان می‌نویسد: "نخستین سفر که به سال 1892 به اروپا رفته جوئی او گشتم، گفتند به اسلامبول رفته. نویسنده نامی فرانسوی هنری روشفور، از این مسافرت اظهار نگرانی می‌کرد. وی سید جمال‌الدین را دوست می‌داشت و محترم می‌شمرد. در کتاب خود "حوادث زندگانی من" به روش خاصی که در نوشتن داشته سید را چنین توصیف کرده: سید جمال‌الدین افغانی از خاندان پیغمبر اسلام است و می‌شود او را به پیغمبران شبیه‌ترین مردم شمرد. سپس می‌گوید: من نسبت به این شخص همان محبتی را احساس می‌کنم که نسبت به هر نهضت طلب و مخالف استبدادی دارم."⁽¹⁾

از عبارات فوق برمی‌آید که این دست نگرانیها ناشی از شهرت حکومت استبدادی سلطان - به ویژه در اروپا - بوده است.

عوامل متعدد و متفاوتی برای فراخوانی مصرائه سید به اسلامبول آورده شده است. احمد امین این عوامل را چنین تبیین می‌نماید: "در این زمان عواملی وجود داشت که سلطان عبدالحمید، سید را به اسلامبول دعوت کند. وی بیم داشت که سید به حزب ترکیه جوان بپیوندد و بدین ترتیب نیروی بزرگی بر نیروی آن حزب افزوده شود؛ به ویژه که در پاریس سید با برخی از رهبران این جمعیت دیدار داشت و از برنامه‌های اصلاحی آنان برای اصلاحات دولت عثمانی آگاه بود و افکارشان را مترقی دانسته و آنها را به عمل تشویق کرده بود و جمعیتشان را جمعیتی شایسته و خوب خوانده بود. این اطلاعات به سلطان رسیده بود. وانگهی شاه ایران نیز از عبدالحمید تقاضا کرد که جمال‌الدین را از فعالیت باز دارد. با توجه به این عوامل، عبدالحمید از سید درخواست کرد از اسلامبول دیدن کند؛ اما او قبول نکرد. آن‌گاه سلطان دست به حیل و نیرنگ زد و به او وعده داد که برنامه‌های اصلاح طلبانه‌اش را اجرا خواهد کرد. چنان او را امیدوار کرد که تقاضایش مورد قبول واقع شد. اما هنوز پایش را به اسلامبول نگذاشته بود که در قفسی طلایی قرار گرفت که درش بسته بود. عبدالحمید به او قول داده بود هر وقت که مایل باشد می‌تواند از اسلامبول خارج شود اما همه اینها نیرنگ بود."⁽²⁾

انگیزه‌هایی که عبدالعزیز محمد الشناوی برای دعوت سلطان از سید می‌شمارد، اگرچه

(۱) احمد شکیب ارسلان، همان، ص 254.

(۲) احمد امین، همان، ص 83.

کما بیش در ظاهر شباهت به عواملی دارد که احمد امین بیان داشته است،⁽¹⁾ لیکن تمایزی ماهوی از بیانات او دارد. او می‌نویسد "هدف عبدالحمید از این دعوت خدمت و حمایت جنبش اتحاد اسلام، به عنوان سیاست عالی دولت بود. و عبدالحمید می‌خواست که با میزبانی از فیلسوف اسلام، به جهان اسلام نشان دهد که او از دانش و دانشمندان از تمامی نقاط جهان اسلام حمایت می‌کند."⁽²⁾ شناوی همانند احمد امین، این دعوت و پیوند را حیل و مکر نمی‌داند.⁽³⁾

مخبر السلطنه هدایت، از پیوند سید و سلطان تحلیلی شگفت‌ارائه می‌دهد. او مساعدت سلطان با سید را از سر دشمنی سلطان عثمانی با پادشاه قاجار می‌داند⁽⁴⁾ و تکاپوهای اتحاد اسلامی سید را نیز از سر خصومت با ناصرالدین شاه! "عنوان اتحاد اسلام هم برای خدمتی بود به عبدالحمید دشمن ناصرالدین شاه."⁽⁵⁾

وین و. وسینچ و ولادیمیر باراسوویچ لوتسکی، در اظهاراتی مشابه پیوند این دو رهبر، اتحاد اسلام را به سوءاستفاده عبدالحمید دوم از سید تعبیر می‌کنند؛ لیکن در تبیین آن ناموفق می‌نمایند.

وسینچ چنین می‌نویسد:

"سید جمال الدین افغانی که مردی روشنفکر و آزادیخواه و طرفدار یگانگی مسلمین بود از تجدد کشورهای اسلامی با استفاده از ثمرات علمی تمدن غرب از پیکار مشترک ملت‌های اسلامی با استعمار انگلیس و فرانسه و روس و از یگانگی همه مسلمین جهان به رهبری یک خلیفه اسلامی هواداری می‌کرد. سلطان عبدالحمید دوم کوشید سید جمال الدین را پشتیبان جنبش یگانگی مسلمین جهان به رهبری خود سلطان و برای خدمت به مقاصد سیاسی عثمانیان سازد."⁽⁶⁾

لوتسکی نیز چنین می‌نویسد:

(۱) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، صص 1211 - 1212.

(۲) همان، ص 1211.

(۳) رجوع شود به همان، صص 1211 - 1212.

(۴) رجوع شود به مهدی قلی هدایت، همان، ص 85.

(۵) همان، ص 344.

(۶) وین و. وسینچ، همان، ص 112.

"عبدالحمید دوم تعلیمات جمال الدین اسد آبادی در مورد اتحاد مسلمانان را در خدمت مقاصد شخصی خود گرفته بود و آرزوی وی ایجاد کشوری یکپارچه به فرمان روایی خودش بود؛ کشوری که همه مسلمانان مصر (که تحت نظارت انگلیسی‌ها بود)، مسلمانان آفریقای شمالی زیر نظارت فرانسویها، مسلمانان هندوستان زیر سلطه انگلیس و همچنین قفقاز و آسیای مرکزی و حوزه ولگا در روسیه را تحت اقتدار خویش درآورد."⁽¹⁾

سلطان عبدالحمید دوم، خود در دفتر خاطرات سابق الذکر، در سال 1333 هـ ق/ 1917 م. حدود 25 سال پس از دعوت سید به اسلامبول، 6 سال پس از خلع از خلافت و سلطنت و یک سال پیش از وفاتش، علت دعوت سید به اسلامبول را چنین بیان نموده است - بخشی از عبارات ذیل، پیش از این آورده شده و تکرار آن از برای رعایت پیوستگی متن تقریر سلطان است:

".... وجود خلافت در دستان من انگلیسی‌ها را همواره مضطرب می‌ساخت. نقشه‌ای به دستم افتاد که با هم دستی یک انگلیسی به نام بلنت و مسخره‌ای به نام جمال الدین افغانی، در وزارت امور خارجه انگلستان تهیه شده بود. اینان ادعا کرده بودند که خلافت را به زور از سوی ترکان غصب کرده و به انگلیسی‌ها پیشنهاد نموده بودند که حسین شریف مکه به عنوان خلیفه اعلام گردد.

جمال الدین افغانی را از نزدیک می‌شناختم. در مصر بود. آدمی خطرناک بود. یکبار به من پیشنهاد نمود که با ادعای مهدویت، تمامی مسلمانان آسیای مرکزی را برپاخیزاند. می‌دانستم که توانایی انجام این کار را ندارد. از سوی دیگر آدم انگلیسی‌ها بود و به احتمال زیاد، انگلیسی‌ها برای آزمودن من او را آماده کرده بودند. بی‌درنگ رد نمودم. این بار با بلنت همکاری نمود. از طریق ابوالهدی صیادی حلبی که در تمامی سرزمینهای عربی برخوردار از اعتبارات است، او را به اسلامبول فراخواندم. منیف پاشا حامی قدیم افغانی و عبدالحق حامد واسطه گردیدند. آمد و دیگر اجازه خروج از اسلامبول را به او ندادم."⁽²⁾

لیکن سلطان در کتاب خاطرات دیگری منسوب به او که گویا در زمان حیات وی به زبان فرانسه ترجمه و انتشار یافته است،⁽³⁾ در یادداشتی تحت عنوان "**خلافت و شیعیان**" از پیوند

(۱) ولادیمیر باراسوویچ لوتسکی، همان، ص 272.

(۲) Bozdağ İsmet ، همان، ص 73. و نیز رجوع شود به همان، ص 79.

(۳) رجوع شود به ، Sultan Abdülhamit ، همان ص 10.

خود با سید به گونه‌ای دیگر یاد می‌کند:

"می‌بایست تلاش نمود تا هم بستگی اسلامی تقویت شود. به یک دیگر نزدیک ساختن مسلمانان در چین، هندوستان، آفریقا، آسیای مرکزی و تمامی جهان فایده در بردارد. جای تأسف دارد که در این خصوص هیچ‌گونه تفاهمی با ایران وجود ندارد. در حالی‌که این کشور برای این که بازچینه انگلستان و روسیه نباشد، بهتر است که به ما نزدیک گردد.

هنگامی که سید جمال الدین عالم مشهور در قصرمان ییلدیز (ستاره) گفت "در صورتی‌که سنیان و شیعیان حسن نیت نشان دهند، امکان اتحادشان وجود دارد"، به من امید داد. چنانچه گفته‌های او به حقیقت پیبوند، نتیجه‌ای فوق‌العاده برای اسلامیت به بار خواهد آورد.

حاجی میرزا خان کنسول ایران در استانبول نیز وعده داد برای این اقدام بزرگ مساعدت بنماید.

جمال الدین همان‌گونه که تعداد زیادی از دیوانیان عالی رتبه را به سوی خود کشاند، بر پاره‌ای از علما در ایران نیز تأثیر گذارده است. چنانچه در این خصوص به تفاهمی کامل نیز دست پیدا نکنیم، باز گامی است بلند که برداشته شده و میان دو مملکت، نوعی نزدیکی پدید آمده است. برای تحقق این اندیشه‌های متعالی می‌بایست فداکاریهای بسیاری را به جان خرید. در سوره مبارکه 98 قرآن آمده است:

"بنیان مسلمانی، عبادت الله، باور به دین، ادای نمازهای پنجگانه و پرداخت زکات است."⁽¹⁾

هر دو یاد سلطان از سید که تباینی آشکار با یکدیگر دارند، یادداشتهای شخصی او بودند که تقریر کرده است. بنابراین هیچ یک از آن دو نمی‌بایست متأثر از ملاحظات بیرونی بوده باشند. عبدالحمید دوم فردی محتاط، بدبین و شکاک بود. این ویژگیهایش پیش از آنکه به شخصیت ذاتی او برگردد، به واقعیاتی بازمی‌گشت که او و امپراطوری تحت حاکمیت او را پیش و پس از به تخت نشستن، احاطه نموده بود.

او خود در این باره چنین می‌گوید: "می‌دانم قصد جانم را نموده‌اند و چندین بار چیزی نمانده بود که سوءقصد کنندگان موفق شوند. شگفتی ندارد که در چنین شرایطی به هر کسی سوءظن داشته باشم و حتی از افرادی که در حق ایشان نیکی نموده‌ام بهره‌مزم."⁽²⁾

(۱) Sultan Abdülhamit ، همان، ص 179.

(۲) Sultan Abdülhamit ، همان، ص 101.

عبدالحمید دوم، با اعتقاد به اینکه خلیفه در باب هر موضوع دینی و هر مسئله مسلمانان، اولین مرجع است، با هر اندیشه و تکاپویی که امکان داشت به جایگاه و منزلت او به عنوان مقام خلافت لطمه وارد آورد، مخالفت می‌نمود. و از همین رو به هر دیگری، اندیشمندی بزرگ و یا امیری مسلمان، که اگرچه با انگیزه‌های نیالوده، به چاره اندیشی در مسائل مسلمانان می‌پرداخت و مطرح می‌گردید، به دیده مثبت نمی‌نگریست.⁽¹⁾

حبس و تبعیدهای محمد نامق کمال⁽²⁾ (متوفی 1306 هـ/ق / 1888 م.) و به زندان افتادن شیخ بدیع الزمان سعید نوری⁽³⁾ (متوفی 1380 هـ/ق / 1960 م.) نمونه‌های بارزی از این نگرش و روش سلطان است. روی برتابی سلطان از سید و یا بدبینی نسبت به او، به ویژه با توجه به خصوصیات رفتاری هر یک از این دو رهبر جنبش اتحاد اسلام، غیر متوقع نمی‌بود.

لیکن یقین سلطان بر هم دستی موهوم سید در توطئه احیای خلافت عربی، پیش از دعوت او به آستانه شگفت می‌نماید، و دیگر شواهد و قرائن آن را تأیید نمی‌کند. چنانچه "دفتر خاطرات سلطان عبدالحمید"⁽⁴⁾ بی‌دخل و تصرف، خاطرات تقریر شده سلطان در دوران اقامت اجباریش در قصر بیگلر بیگی در اسلامبول بوده باشد، می‌توان گفت که او در آن شرایط ناخوش آیند، از سویی فاصله حدوث رخدادهای سه دهه را رعایت نکرده و ظاهراً پاره‌ای از وقایع را با گزارشهای دریافتی درهم آمیخته و از سوی دیگر گفته‌ها و نوشته‌های برخی از ترکان جوان

(۱) رجوع شود به

Cezmi Eraslan, II. ABDÜLHAMİD HİLAFET ANLAYASI, "SULTAN II. ABDÜLHAMİD ve DEVRİ SEMİNERİ " İstanbul Üniversitesi Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basım evi, İstanbul, 1994, S.107.

(۲) رجوع شود به

Ahmet Hamdi Tanpınar, NAMIK KEMAL ANTOLOJİSİ, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1942, S.21- 22.

و

Ali Ekrem , NAMIK KEMAL (BİYOGRAFİ), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992, S. 80 -81.

و

Mümtaz er Türköne, NAMIK KEMAL, " OSMANLI ANSİKLOPEDI Sİ " , Genel Yayın Yönetmeni: Bekir Şahin, Siyasi Tarih kurulu: Abdulkader Özcan ve ... 6.C. İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, 6 .C.S.212.

(۳) رجوع شود به هدی درویش، ص 147. و محمد جواد ابوالقاسمی و حسین اردوش، ترکیه در یک نگاه، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، 1378، صص 172 - 178.

- دشمنان و جانسپینانش - که راست یا دروغ، خود و اندیشه‌هایشان را به سید منتسب می‌نمودند،^(۱) او را به سید کین‌دار ساخته و از سید چنین یاد نموده است.

سید نه سده‌ها پس از انقراض خلافت بنی عباس، دغدغه‌های شرط قریشی بودن خلیفه،^(۲) آن هم با مدیریت تبلیغی انگلستان^(۳) را پیدا کرده بود و نه می‌توانست پیدا نماید. او شیعه امامی بود. و نه اندیشه احیای خلافت عربی آن هم با نامزدهایی مانند شریف مکه،^(۴) امام زیدی یمن،^(۵) یا خدیو آلبانیایی تبار مصر^(۶) که برای قومیت بیدار شده عربی، آن هم تحت مدیریت

(۱) در مقالاتی که به مناسبت مرگ سید در مطبوعات ترکان جوان به چاپ رسیده، به طور کلی با نظر موافق و حتی ستایشگر با شخصیت وی برخورد شده است. روزنامه قانون اساسی که در سال 1897 در قاهره منتشر می‌شده، در شماره 14 (26 شوال 1314/29 مارس 1897)، 20 روز پس از درگذشت سید، مقاله‌ای تحت عنوان "شیخ جمال الدین افغانی چاپ کرد و در شماره بعدی خود که در 15 آوریل 1897 انتشار یافت، نوشت که "در شماره گذشته که ترجمه حال و عکسهای فیلسوف شهیر، شیخ جمال الدین افغانی مرحوم را درج کرده بودیم، فراموشمان شده بود بنویسیم که مشارالیه یکی از ارکان مهم و مرشد جمعیت اتحاد و ترقی بودند..." در همین نوشته با استناد به یک نامه مخصوص که چند روز قبل از استانبول واصل شده بود، ادعا گردیده بود که مولی الیه مرحوم یادداشتهای گران بهایی به فارسی و عربی در پیرامون کاخ ییلدیز [قصر محل اقامت عبدالحمید دوم، نگارنده] و بالخاصه احوال عمومی و خصوصی سلطان حمید داشته است که به عنوان یک یادگار بسیار ارزنده قبل الوفات به یکی از اعضای جمعیت تسلیم کرده است". (رحیم رئیس نیا، همان، ج2، ص 733). ظاهراً ادعای مزبور مبنی بر نگارش یادداشتهایی پیرامون قصر ییلدیز و عبدالحمید دوم، و تسلیم آن به یکی از اعضای جمعیت اتحاد و ترقی، اساسی نداشته و به منظور نگران ساختن سلطان چنین حکایتی جعل گردیده است. رجوع شود به صفات الله جمالی اسدآبادی، همان، ص 106. و سید محمد محیط طباطبایی، سید جمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، صص 22، 82 و 93. و نیز رجوع شود به Şerif Mardin, JÖN TÜRKLERİN SİYASİ FİKİRLERİ, 1895- 1908, 7. Baskı İletişim Yayınları, İstanbul 2000, S.65 - 66.

(۲) "... و السابع: النسب و هو ان یكون من قریش لورود النص فيه و انعقاد الاجماع علیه...". ابن الحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی (450 هـ ق)، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، دارالکتب العلمیة، بیروت، 1405 هـ ق/1985م، صص 6 - 7. و رجوع شود به حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت، صص 159 - 164. و همو، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، ص 35. و رجوع شود به محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ص 181.

(۳) رجوع شود به Cezmi Eraslan، همان، ص 103.

(۴) رجوع شود به İsmet Bozdağ، همان، صص 73 و 79. و Niyazi Berkes، همان، ص 354. و Nikki keddie، همان، ص 273. و زالوین، همان، ص 122.

(۵) رجوع شود به Nikki keddie، همان جا و سید هادی خسروشاهی، ترجمه گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجه انگلیس درباره سید جمال الدین اسدآبادی، ص 54.

(۶) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 354. و رجوع شود به زالوین، همان، ص 124.

غرب و پیش‌خیزی عربان مسیحی،^(۱) شاید جالب می‌بود، می‌توانست برای سید جذابیت داشته باشد. او یک ایرانی بود.

حمایت سید از خلافت عثمانی و تبلیغ و تقویت آن نیز - که در میراث مکتوب و تکاپوهای او آشکار است - مانند میلیونها مسلمان دیگر در سراسر جهان اسلام، به دلیل ظرفیت معنوی و مادی امپراطوری، به عنوان محکم‌ترین حصار باقیمانده جهان اسلام در رویارویی با سلطه جوییه و زیادی طلبیهای استعمار غرب بود و می‌توان گفت که از دید سید و دیگرانی همانند او، مشروعیت خلافت عثمانی از مقاومت در مقابل تهاجمات جدید صلیبی، به جهان اسلام و دفاع از مسلمانان، و چشم داشت مسلمانان به مقاومت و مدافعه عثمانی، سرچشمه می‌گرفت. احیای خلافت عربی حتی در چارچوب مباحث اندیشه‌ای، با انگیزه‌هایی نیالوده، مانند آنچه سید عبدالرحمن کواکبی (متوفی 1320 هـ ق) در کتاب "ام القری" طرح نمود،^(۲) در آن برهه، جز زیان برای جهان اسلام باری نداشت. بنابراین با استناد به گفته‌های جسته گریخته‌ای که ظاهراً بنیادی جز پندار بافیهای بلنت ندارد، نمی‌توان پذیرفت که سید در چنین ورطه‌ای فرو افتاده باشد. دور نیست که شیوع چنین شایعاتی در آن دوران از سوی دشمنان جنبش اتحاد اسلام،

(۱) رجوع شود به نجاج عطاء الطائی، سیر اندیشه ملی‌گرایی از دیدگاه اسلام و تاریخ، صص 71 - 108. و حشمت الله نیک آفین، ناسیونالیسم عرب از آغاز جنگ جهانی اول تا پایان جنگ جهانی دوم، ناشر: مؤلف کتاب، بی‌جا، بی‌تا، صص 56 - 66 و 73. و زالوین، همان، صص 30 - 81 و 121 - 124. و ولادیمیر باراسوویچ لوتسکی، همان، صص 278 - 280. و حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص 157. محب الدین خطیب در حواشی تایید آمیزش، بر کتاب "العواصم من القواصم فی تحقیق مواقف الصحابه بعد وفاة النبی (ص)", اثر نصب آلوده قاضی ابوبکر بن عربی (متوفی 543 هـ ق)، خاطره‌ای شگفت و تأمل برانگیز از ایام تحصیلش در اسلامبول نقل می‌نماید، که چنانچه راست باشد، گویای نضج خزنده و لیکن شتابان تعصبات قومی عربی، در دوران حکومت عبدالحمید دوم می‌باشد. او می‌نویسد که روزی در مجلس درس، هنگامی که طلبه‌ها درباره سیره معاویه و موضوع خلافت او بحث می‌کردند، دوست شیعه‌اش به نام عبدالکریم قاسم خلیل، برپا می‌ایستد و می‌گوید: شما [ظاهراً طلاب ترک] سلطان [عبدالحمید دوم] ما را خلیفه می‌نامید. من برادر شیعه شما، اعلام می‌کنم که یزید بن معاویه به دلیل سیره طیبه‌اش، از خلیفه ما [عبدالحمید دوم] به خلافت احق بوده و به شریعت محمدی، صادقانه‌تر از او عمل نموده، تا چه رسد به پدرش، معاویه. می‌بایست گفت یا عروبت به نشاط آمده، چنان دوست خطیب را از راه به در برده بود که از خلیفه سیاه کارنامه‌ای چون یزید بن معاویه ستایش می‌نماید یا اینکه شیعه ناصبی بوده است! (القاضی ابی بکر بن العربی، همان، ص 208).

(۲) رجوع شود به حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، صص 178 - 179. و همو، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صص 106 - 107. و رجوع شود به زالمان ایساکوویچ لوین، همان، صص 123 و 131.

برای فرومانی آن، هدایت می‌شد. و شاید که در این راستا⁽¹⁾ و یا از سر حسادتهای حقیر شخصی، گزارشاتی مبتنی بر هم دستی سید در این داستان، برای بدبین ساختن سلطان نسبت به سید، به دست عبدالحمید دوم می‌رسید.

حکایت ذیل، نمونه‌ای از این دست گزارشهاست:

"گاه نیز بر اثر دسیسه‌های ابوالهدی صیادی و یارانش خشم سلطان علیه سید برانگیخته می‌شد. مثلاً یک بار خدیو عباس (فرمان روای مصر)⁽²⁾ به استانبول آمده، خواست با سید ملاقات کند؛ ولی سلطان چنین اجازه‌ای نداد و او را از دیدار با خدیو برحذر داشت. سید به فرستاده خدیو گفت "من چون مهمان اسیری هستم که در مهمان خانه میزبانم زندانی هستم؛ اما من هر روز برای گردش به "کاغذخانه" می‌روم. اگر خدیو میل دارد می‌تواند به آنجا بیاید. خدیو در آنجا به تنهایی از سید دیدار کرد. وی مجذوب شخصیت سید شد و شیفتگی و احترام خود را به وی اظهار کرد. تمامی واقعه همین بود. اما جاسوسان شایعاتی پراکندند و در انداختند که جمال الدین با عباس پیمان بستند که یک "دولت عباسی" تأسیس کنند و حتی شعری دارد و بیت بر ساختند و به سید نسبت دادند. شعر این بود:

خلافت عباسیان را عباس بنیاد نهاد

اما عباس که موصوف است به خون ریزی (سَفَاح)

ولی ای عباس، ای کثیر العفو(صفاح)

تو بهترین پادشاهی هستی که حکومت برپا خواهی کرد

زمین و زمان به لرزه درآمد! سلطان جمال الدین را احضار کرد و ماجرا را با وی در میان گذاشت. سید گفت: مسئله خیلی ساده است. گزارش داده‌اند که من و خدیو تنها بوده‌ایم و شخص سومی وجود نداشت، پس چه کسی این سخن را شنیده است؟ وانگهی، اگر این خبر

(۱) رجوع شود به هانی الفحص، سید جمال الدین و سلطان عبدالحمید ملاقات بر پایه وحدت و جدایی"، "وحدت مسلمین"، دفتر کنگره جهانی ائمه جمعه و جماعت با همکاری دفتر نشر الهادی، قم، بی تا، ص 241.

(۲) خدیو عباس حلمی پاشا (1309 - 1333 هـ.ق / 1892 - 1914 م.) آخرین خدیو مصر. وی به دلیل حمایت از اعلان جهاد محمد پنجم رشاد (1327 - 1336 هـ.ق / 1909 - 1918 م.)؛ جانشین عبدالحمید دوم؛ علیه متفقین در جنگ جهانی اول، از سوی انگلیسیها خلع گردید و نظام خدیوی که وابسته به امپراطوری عثمانی بود برچیده شد. انگلستان حسین کامل پاشا، فرزند خدیو اسماعیل را به جای عباس حلمی، تحت عنوان سلطان بر تخت نشاند.

راست باشد، باز جای سؤال دارد که آیا من این شعر را گفته‌ام یا عباس؟ پس سوگند خورد که هرگز چنین سخنی گفته نشده".⁽¹⁾

به هر روی، سفر سید به اسلامبول آخرین سفر توأمان جان و کالبد این ذات ملت‌هتوب بود. دوره دوم اقامت او در اسلامبول، قریب به پنج سال به طول انجامید (محرم 1310 - شوال 1314 هـ.ق / اوت 1892 - مارس 1897 م.). سید در اسلامبول با استقبال گرم و صمیمی و میزبانی کریمانه سلطان روبه‌رو شد.⁽²⁾

اگرچه روابط این دو رهبر جنبش اتحاد اسلام، یک نواخت نبوده و پیوسته گرم و صمیمی نماند. لیکن میزبانی کریمانه سلطان، کمابیش در طول دوران اقامت سید در اسلامبول تداوم داشت.

طبیعی بود که دعوت سید به اسلامبول و پذیرایی سلطان از او، موجب شگفتی و تشویش دربار قاجار گردید؛ "سید جمال الدین را سلطان عثمانی از لندن احضار به اسلامبول نموده، در عمارت سلطنتی خود منزلش داده تا چه مقصود داشته باشد".⁽³⁾

بنا بر نقل غیر مستقیم میرزا اسدالله خان ناظم الدوله، سفیر وقت ایران در عثمانی (1309 - 1312 هـ.ق) در تلگراف رمز به طهران (محرم 1310 هـ.ق) سلطان در پاسخ به درخواست دولت ایران مبنی بر حبس و توقیف سید،⁽⁴⁾ "فرموده بودند من در این باب خدمتی به اعلیحضرت شاهنشاهی کردم. او را از ملکم جدا کرده اینجا آورده‌ام، دهندش را ببندم دیگر روزنامه مزخرف انتشار ندهد ولی چون متعهداً آورده‌ام نمی‌توانم حبس نمایم".⁽⁵⁾

پاسخ دولت عثمانی دولت ایران را قانع نمود و ناصر الدین شاه مقرر فرمود ناظم الدوله مراتب نارضایی او را بلاواسطه به خود سلطان ابلاغ نماید.⁽⁶⁾

دربار قاجار نسبت به این موضوع بسیار نگران و کنجکاو گردیده بود: "این مسئله خواستن

(۱) احمد امین، همان، صص 87 - 88. و نیز رجوع شود به امیر شکیب ارسلان، همان، صص 254 - 255.

(۲) به شیوه نمونه رجوع شود به ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، صص 78، 82 و 114 - 115 و امیر شکیب ارسلان، همان، ص 254 و احمد امین، همان، ص 83 و سید حسن تقی زاده، همان، ص 193.

(۳) محمد حسن خان اعتماد السلطنه، همان، ص 830.

(۴) رجوع شود به ابراهیم صفائی، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، ص 275.

(۵) همان، ص 278.

(۶) رجوع شود به ابراهیم صفائی، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، صص 279 - 280.

شیخ جمال‌الدین با آن تفصیل از طرف سلطان به اسلامبول و طرف توجه نمودن خیلی مسئله مهمی است و نمی‌توان سهل گرفت. خود شما [ناظم الدوله]⁽¹⁾ هر طور شده است محرمانه ته و توی این کار را بیرون آورده این معما را کشف نموده تفصیل را بنویسید که خیلی لازم است."⁽²⁾

سلطان برخلاف پادشاه قاجار که مدعو خود را دوبار بیشتر در ایران ملاقات نکرد، به دفعات با سید دیدار و مذاکرات طولانی داشت.⁽³⁾ و علیرغم صراحت و گاه تنیدی گفتار سید⁽⁴⁾ و بی‌اعتنایی او به تشریفات مرسوم،⁽⁵⁾ نسبت به سید حرمت و بردباری از خود نشان می‌داد. طرز تعامل سید با سلطان، میرزا آقا خان کرمانی که از بی‌باک‌ترین آزادی خواهان آن دوران شمرده شده است⁽⁶⁾ را نیز نگران می‌ساخت. او در نامه‌ای به میرزا ملکم خان به تاریخ 4 صفر 1310 هـ.ق، نگرانی خود را از این بابت چنین بیان می‌دارد: "انشاءالله عاقبت امر به خیر باشد. قدری نصیحت به جناب شیخ بنویسید که فی الجمله از عالم لاهوتی تنزل به ناسوت نماید، و اوامر سلطانی را زود بپذیرد، و پایه سخنان را خیلی پائین بگیرند... بنده هر چه اصرار و التماس کردم این قدر سخن را بلند بر ندارند، تسلیم بشوند، قبول نکردند شاید از سرکار... بپذیرند."⁽⁷⁾

طبیعی بود که محور مذاکرات سلطان و سید، چند و چونهای جنبش اتحاد اسلام بود. ظاهراً گفتگو پیرامون پاره‌ای از مؤلفه‌های این جنبش، مانند وحدت اسلامی و مقاومت و ستیز با سلطه‌جوییهای قدرتهای غربی، در فضای گرم و صمیمانه انجام می‌گرفت.

سلطان و سید در این دست مذاکرات، هر یک دیگری را تحت تأثیر قرار می‌داد. سلطان، سید را "شخصیتی شگفت و گستاخ در اظهار نظر دید؛ شخصیتی که تا کنون نظیرش را ندیده بود."⁽⁸⁾

سید نیز درباره سلطان چنین اظهار نظر می‌نمود: "به نظر من، سلطان به ظرایف امور سیاسی و توطئه‌های دولتهای غربی واقف است، و لذا وی برای رهایی و در امان ماندن از سقوط حاکمیتش، آماده است و آنچه که بیش از هر چیز تعجب مرا برانگیخت این بود که سلطان برای عدم اتحاد دول اروپایی جهت انجام عملیات بزرگ در سرزمینهای عثمانی، ابزارهای [سیاسی] آرا مخفی نموده و آشکار نمی‌ساخت. و سلطان به وضوح می‌دید که تجزیه سلطنت عثمانی امکان ندارد مگر با انهدام و ویرانی کلیه کشورهای اروپایی..."⁽¹⁾ سید با خلیفه عثمانی بیعت می‌کند، و بنا بر روایت محمد پاشا مخزومی، دلیل آن را چنین بیان می‌نماید: "... آنچه موجب شد که من دست بیعت به سوی سلطان برای پادشاهی و خلافت دراز کنم این بود که در وی آگاهی و هوشیاری بیش از حد و آمادگی او را در پایداری حکومت که به عبارتی نهضت پان اسلامیسیم به حساب می‌آمد، مشاهده کردم."⁽²⁾ لیکن گفتگو درباره جزئیات پاره‌ای از دیگر مقومهای جنبش اتحاد اسلام، مانند احیاء اصلاحات در جوامع اسلامی، با توجه به اختلاف جایگاه و دیدگاههای این دو رهبر اتحاد اسلام، از گرمی و صمیمیت فضای جلسات فیما بین می‌کاست. نمونه‌هایی از این دست گفتگوها، تأکید سید بر "ضرورت تحقیق حکومت شورایی در عثمانی"⁽³⁾ طرحی بود که او برای ساختار سیاسی امپراطوری عثمانی به سلطان پیشنهاد نمود. در این طرح، نظام سیاسی امپراطوری به نوعی نظام ائتلافی (فدرالی) خدیوی، تحت رهبری خلیفه عثمانی تغییر می‌یافت. ولایات امپراطوری به خدیو نشینهایی خودمختار، کمابیش شبیه به خدیونشین مصر، وابسته به خلافت تبدیل می‌گردیدند؛ اتحادیه خدیونشینهای خلافت عثمانی، یا نظام ائتلافی (فدرالی) خلافت.⁽⁴⁾ سلطان در واکنش به طرح پیشنهادی سید می‌گوید: "ای سید پس چه چیزی برای تخت آل عثمان باقی گذاشتی؟"⁽⁵⁾ سید پاسخ می‌گوید: "عظمت سرور ما سلطان، پادشاه تمامی آن شاهان است که باقی می‌ماند. و چنانچه این خدیونشینها را توانمند ساختی،

(۱) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۲) همان جا.

(۳) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1212.

(۴) رجوع شود به احمد امین، همان، ص 84.

(۵) رجوع شود به همان جا. و ادوارد براون، همان، صص 336 - 337.

(۶) رجوع شود به مهدی بامداد، همان، ج 2، ص 256.

(۷) فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص 38.

(۸) احمد امین، همان، ص 84.

(۱) محمد پاشا مخزومی، خاطرات جمال‌الدین افغانی، ص 35، به نقل از حسان خلاق، نقش یهود و قدرتهای بین‌المللی در خلع سلطان عبدالحمید از سلطنت (1908 - 1909)، ترجمه حجت الله جودکی و احمد درویش، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، 1380، ص 25.

(۲) محمد پاشا مخزومی، همان، ص 38. به نقل از حسان خلاق، همان، ص 26.

(۳) احمد امین، همان، ص 84.

(۴) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1212 و هانی الفحص، همان، صص 239 - 240.

(۵) عبدالعزیز محمد الشناوی، همان جا.

زود باشد که ایران، افغانستان و هند نیز [به این اتحادیه] بپیوندند. بدین ترتیب، اسلام نیرویی سرگرم می‌گردد که غرب را به فروتنی در برابرش وامی‌دارد و سرکشیش را علیه اسلام آرام می‌نماید."⁽¹⁾

درخواست سید از سلطان برای الحاق عتبات به ایران⁽²⁾ (و یا انتساب وعدهٔ چنین الحاقی به سلطان، از سوی سید)⁽³⁾ چنانچه واقعیت داشته باشد، نیز ظاهراً می‌بایست در چارچوب انضمام ایران به اتحادیه اسلامی خلافت بوده باشد. طبیعی است که سلطان با دید تردید و انکار به چنین طرح سیاسی بلندپروازانه‌ای می‌نگریست.

قطع نظر از میزان آمادگی شرایط و ظرفیتهای سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی جهان اسلام در آن دوره، برای اجرای این طرح عظیم، سلطان نه می‌خواست و چنانچه می‌خواست، نه می‌توانست و چنانچه می‌توانست، شرایط و معادلات جهانی آن روزگار، به او، جنبش اتحاد اسلام و جهان اسلام، چنین فرصتی را نمی‌داد.

سلطان در راستای سیاست اتحاد اسلام، حتی طرح رسمی نمودن زبان عربی را در کنار زبان ترکی در امپراطوری عثمانی که سخت از آن جانبداری می‌نمود، به دلیل مقاومت دیوان سالاری ترک و مخالف‌خوانیهای جریان جدید الولادهٔ ترک‌گرایی (پان ترکیسم) که از دیگر همزادهایش مانند عرب‌گرایی (پان عربیسم) از رحم سیاسی - فرهنگی مصنوع غرب زودتر بیرون آمده بود، نتوانست به اجرا درآورد.⁽⁴⁾ استفاده از زبان عربی به عنوان زبان فرهنگ و حتی زبان اداری کشور تشویق شد؛ هر چند که سعید پاشا سلطان را از آرزوی خود مبنی بر مساوی دانستن عربی با ترکی عثمانی به مثابه زبان رسمی کشور منصرف کرد."⁽⁴⁾

به هر روی، سید با جدیت و هیجان، دور جدیدی از تکاپوهای خود را آغاز نمود. "بساط انجمن اتحاد اسلامی را با شرکت جمعی از ایرانیان و رجال شیعهٔ ترک برپا کرد و مردم مختلفی

(۱) همان جا.

(۲) رجوع شود به میرزا لطف الله اسدآبادی، همان، ص 75. و مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، ص 225.

(۳) رجوع شود به یحیی دولت آبادی، همان، ج 1، ص 99.

(۴) استانفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 442. و رجوع شود به Alan Palmer، همان، ص 275. همان‌گونه که پیش از این نیز آورده شد، سلطان یاوز سلیم نیز که برخی او را "نخستین سلطان عثمانی هواخواه یگانگی مسلمین" شمرده‌اند، "گویا بر آن بود که زبان عربی را زبان رسمی امپراطوری عثمانی سازد" (وین ووسینچ، همان، ص 16).

از هندی و تازی و مصری و بلخی و سودانی را به دور خود گرد آورد."⁽¹⁾

یحیی دولت آبادی آغاز، اعضاء، انجام و فرجام این انجمن را به اختصار چنین توضیح می‌دهد:

"سید انجمنی از دانشمندان شیعه مذهب ایرانی و غیره تشکیل داده، به دست آن انجمن شروع به انجام خدمت می‌نماید. اعضای انجمن اشخاص ذیل می‌باشند. شاهزاده ابوالحسن میرزای قجر شیخ رئیس خراسانی - فیضی افندی معلم ایرانی - رضا پاشا از پاشاهای معروف شیعه مذهب - سید برهان الدین بلخی - نواب حسین هندی - حاجی میرزا حسن خان خیبر الملک ایرانی - میرزا آقا خان کرمانی - شیخ احمد روحی - افضل الملک کرمانی - عبدالکریم بیگ - و حمید بیگ جواهری زاده‌های اصفهانی و بعضی دیگر. پس از انعقاد مجلس، سید در مقام ریاست نشسته خطابهٔ افتتاحیه را بیان می‌نماید.

خلاصه‌اش آنکه مذهب اسلام به منزلهٔ کشتی است که ناخدای آن محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم است. مسلمانان که کشتی نشینانند همه مقدسند. یومنا هذا این کشتی دچار طوفان و مشرف بر غرق است. آیا تکلیف کشتی‌نشینان در این حال چیست؟ باید کشتی را اول از آفت طوفان و غرق نجات دهند یا به اختلافات جزئی بین خود بپردازند؟

همه تصدیق می‌کنند که نجات دادن کشتی از آفت غرق و طوفان فریضهٔ ذمهٔ هر مسلمان است. سید مقرر می‌دارد هر یک از اعضای انجمن به رؤسای روحانی و بزرگان مذهب جعفری در ایران - عربستان - ترکستان - بلخ و غیره نوشتجاتی بفرستند مشتمل بر بیان خطرناکی موقع اسلام و رأفت و مهربانی سلطان نسبت به مسلمین با دعوت آنها به عالم اتحاد اسلام و از طرف سلطنت به مأمورین حجاز امر می‌شود با شیعیان نهایت خوشرفتاری را نموده. فرقی مابین شیعه و سنی نگذارند و هم به رؤسای روحانی شیعه وعده داده می‌شود که در مقابل این مساعدت آنها به اتحاد و اتفاق مسلمین، عراق عرب به دولت ایران واگذار خواهد گشت. از طرف این انجمن قریب چهار صد مکتوب به تمام ممالک شیعه مذهب فرستاده می‌شود. بعد از چندی، نزدیک دویست جواب به فارسی و عربی و غیره مساعد با مقصود به انجمن رسیده، همه را به ترکی ترجمه نموده، با پاره‌ئی عطایای عتیقه که ضمیمهٔ جوابها بوده به توسط سید از لحاظ سلطان

(۱) فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، ص 37.

می‌گذرد. سلطان از شدت خوشحالی سید را در آغوش کشیده، صورت او را بوسیده، می‌گوید به ملاحظه متعصبین که مبادا مرا به تشیع متهم سازند، بهتر است اجرای این مقصد را به باب عالی و صدر اعظم رجوع نمایم.

امر همایونی به باب عالی می‌رود و انجمن با جد و جهد به انجام وظیفه می‌پردازد.⁽¹⁾ دولت آبادی درباره تأثیرات و دامنه این انجمن در ایران می‌نویسد: "انجمن مزبور که برای اتحاد اسلام به ریاست او در قسطنطنیه تشکیل شده، بزرگتر نتیجه‌اش سلطنت ناصری و دل دادن به بیداران ایران می‌گردد و در طهران هم حوزه‌ئی تشکیل می‌شود از بیداران، تا هواخواهی از حوزه ملی استانبول بنمایند. اغلب اعضای این حوزه از دوستان مخصوص سید جمال‌الدین می‌باشند."⁽²⁾

نیازی برکس بر این باور است که ادعای جای گرفتن سید در رأس سیاست پان اسلام (اتحاد اسلام) عبدالحمید، یکی از افسانه‌هایی است که درباره سید انتشار یافته است.⁽³⁾ نامبرده در توضیح این باور، قولی را از استود بارد⁽⁴⁾ نقل می‌کند مبنی بر اینکه سلطان با علاقه از سید استقبال نموده و بلافاصله او را بر سر اداره تبلیغات پان اسلامی قرار می‌دهد.⁽⁵⁾ و می‌نویسد: "ادعای مزبور نمونه‌ای از جعلیات پاره‌ای از نویسندگان غربی است که افسانه افغانی را انتشار داده است. در حقیقت نه چنین اداره‌ای وجود داشته است، نه افغانی رئیس آن گردیده است. افسانه افغانی به صورتی افراطی در میان روشنفکران مسلمان هند و پاکستان شایع است. و حتی گونه‌ای از افسانه افغانی در ترکیه نیز وجود دارد."⁽⁶⁾ روشن است که آرایشها و پیرایشهای وقایع و چهره‌های تاریخی منحصر به جنبش اتحاد اسلام و سید نبوده است. در تاریخ، حقیقتها و افسانه‌ها با هم آمیخته‌اند. یک سر افسانه خواندن در تاریخ، به همان اندازه دور از دقت است که یک سر حقیقت انگاشتن. قطع نظر از پیش داوری منفی برکس نسبت به سید، به نظر می‌آید که توجه او در این اظهارات، معطوف به حوزه شیعی در گستره سیاست اتحاد اسلام سلطان، نبوده است.

(۱) یحیی دولت آبادی، همان، ج 1، صص 98 - 100.

(۲) همان، ج 1، صص 123 - 124.

(۳) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 356.

(۵) رجوع شود به همان، ص 607.

(۶) همان جا.

نادیده انگاشتن تعامل این دو رهبر جنبش اتحاد اسلام نیز خود افسانه است. تجاوب، تعاطف و تعامل پاره‌ای از علما و مراجع بزرگ شیعه در ایران و بین النهرین و همدلی و همراهی بسیاری از شیعیان با جنبش اتحاد اسلام و خلافت عثمانی به مثابه محور سیاسی این جنبش در نیمه نخست قرن چهاردهم هجری قمری (اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم) بی‌تردید سررشته در تکاپوهای اتحاد اسلامی سید در اسلامبول داشته است. تجدید پیوند دنیای شیعی با دنیای اهل سنت در این دوران، محصول فرهنگ سازی جنبش اتحاد اسلام بوده است؛ فرهنگ وحدت‌طلبی و همسازگری اسلامی. این جنبش تلاش می‌داشت شکاف و تجزیه فرهنگ مذهبی جهان اسلام را ترمیم نماید.

نادیده انگاشتن نقش سید و تأثیر تعامل او و سلطان در پدیدآیی این فرهنگ، عاری از دقت‌های پژوهش گرانه بوده، و خود به افسانه‌پردازی می‌ماند. تأثیر گذاری تکاپوهای سید و انجمن اتحاد اسلام اسلامبول را می‌توان به تدریج در پاره‌ای توجهات و سمت و سوگیریهای علمای شیعه نسبت به جایگاه خلافت اسلامی، در کشمکش با دربار قاجار به ویژه در برهه‌هایی از نهضت مشروطیت، مشاهده نمود.⁽¹⁾

سید با ارسال مکاتبات و پیامهای شفاهی، توجه کانونهای شیعی را به جنبش اتحاد اسلام و جایگاه خلافت عثمانی در جهان اسلام آن روزگار جلب نمود. او تلاش می‌داشت ظرفیتهای جوامع شیعی را برای ایفای نقش در این جنبش، از قوه به فعل درآورد؛ ظرفیتهایی که شیخ محمد عبده در نامه‌ای به سلطان پیرامون گرایشهای سیاسی مردم لبنان بدان چنین اشارت می‌نماید: "در اینجا فرقی از مسیحیان هستند که هر کدام دلشان به یک جایی بسته است و بیشترشان به فرانسه دل بسته‌اند، و بنایشان حمایت از خلافت نیست. سنی‌ها طبق عقیده‌شان از خلیفه حمایت می‌کنند و شما را خلیفه مسلمین می‌دانند؛ اما شیعه‌ها با این که اساساً طبق مذهبشان خلافت را قبول ندارند ولی برای اینکه خیلی با کفار دشمن اند و شما هم در مقابل کفار قرار گرفته‌اید، اگر عواطف آنان را رعایت کنید، جزء حامیان خلافت خواهند بود."⁽²⁾

(۱) به شیوه نمونه رجوع شود به حامد الگار، دین و دولت در ایران نقش علما در دوره قاجار، صص 282، 315 - 319، 321 - 322، ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، صص 112 - 113، و عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، صص 99 و 109 - 114.

(۲) محمد واعظزاده خراسانی، همان، ص 22 (فصل نامه هفت آسمان).

سید در راستای فراخوانی حوزه‌های علمیه شیعه به هم سویی با جنبش اتحاد اسلام، در صدد بود تا برای دیدار و مذاکره با میرزای شیرازی مرجع بزرگ تقلید شیعه، از اسلامبول به سامرا برود؛ لیکن عدم استقبال میرزای شیرازی از چنین ملاقاتی، آن را منتفی ساخت.⁽¹⁾ میرزای شیرازی یا به دلیل ضرورت ندیدن چنین ملاقاتی که به طور طبیعی هیاهو برانگیز می‌بود،⁽²⁾ و یا تحت تأثیر تبلیغات پردامنه‌ای که برای تخریب چهره سید در حوزه‌های علمیه به ویژه در عتبات صورت می‌گرفت - و ظاهراً منحصر به اقدامات دربار قاجار هم که پیش از این بدان اشارت گردید، نبود⁽³⁾ - از مذاکره حضوری با سید امتناع ورزید. لیکن میرزای بزرگ و بسیاری از دانش آموختگان محضر او که پاره‌ای از ایشان در شمار مراجع پس از وی درآمدند به جنبش اتحاد اسلام با دیده تأیید می‌نگریستند و کمابیش با این جنبش در پیوند بودند. "مرحوم میرزای شیرازی بزرگ هم نسبت به خلافت عثمانی خیلی با احترام برخورد می‌کرد. مرحوم آخوند هم در تلگرافی به سلطان عبدالحمید می‌گوید "انت خلیفتنا."⁽⁴⁾ علمای ما این تعبیر را درباره شاهان ایران به کار نمی‌بردند."⁽⁵⁾

(۱) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، صص 33 - 34.

(۲) میرزای بزرگ شیرازی با اندیشه‌ها و طرح‌های سید و از آن جمله لزوم اقدام مرجعیت و علمای شیعه، برای خلع ناصرالدین شاه از سلطنت آشنا بود. و شاید پرداختن به چنین طرح متهورانه‌ای را در شرایط آن روز ایران و جهان اسلام به صلاح نمی‌دانست و از همین رو تمایلی به دیدار و مذاکره حضوری با سید نداشت. سید در یکی از بیانیه‌های عربی که در اسلامبول - ظاهراً پس از نامیدی از امکان ملاقات با میرزای شیرازی - انتشار داد، با صراحت چنین نوشت (فرب به مضمون): "ایرانیان از پیروی فرمان رؤسای روحانی خود سر نمی‌پیچند پس چرا رئیس قوم و فقیه طایفه (یعنی میرزای شیرازی) امر نمی‌کند این زندیق را از تخت سلطنتش فرود آورند. قسم به خدا در این کار به قدر شاخ حجامت هم خون ریخته نخواهد شد" (یحیی دولت آبادی، همان، ج 1، ص 131).

(۳) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، همان، صص 32 - 33.

(۴) ظاهراً اشاره به نامه‌ای است که شیخ عبدالله مازندرانی و ملا محمد کاظم خراسانی (آخوند خراسانی) در محکوم ساختن محمد علی شاه قاجار و شکایت از او به خلیفه عثمانی ارسال داشته‌اند. و رونوشت آن را برای صدراعظم و رئیس مجلس نمایندگان و شیخ الاسلام عثمانی فرستاده‌اند. (رجوع شود به عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، صص 337 - 338). عبدالهادی حائری احتمال زیاد داده است که خلیفه مخاطب نامه، سلطان محمد پنجم رشاد (1327 - 1336 هـ.ق / 1909 - 1918 م.)؛ جانشین عبدالحمید دوم بوده است (رجوع شود به همان، ص 111).

(۵) محمد واعظ زاده خراسانی، همان، ص 22.

بروزگاه‌های برجسته فرهنگ همسازگری اسلامی را می‌توان سالیانی پس از روزگار سید و سلطان، در واکنش‌های مشترک بسیاری از علماء، اندیشمندان، تکاپوگران و مسلمانان بی‌نام و نشان شیعی و سنی در رویارویی با تجاوز ایتالیا به طرابلس غرب - لیبی - (1329 هـ.ق / 1911 م.) و وقایع جنگ جهانی اول (1332 - 1337 هـ.ق / 1914 - 1918 م.) مشاهده نمود.⁽¹⁾ به هر روی، مناسبات مابین سلطان و سید همان‌گونه که انتظار می‌بود و اشاره رفت، گرم و صمیمی باقی نماند و به تدریج به سردی گرایید - و البته هیچ‌گاه به پرده‌داری و حرمت شکنی نینجامید. چنانچه به توطئه از پیش طراحی شده عبدالحمید دوم برای در قفس طلایی نمودن سید⁽²⁾ معتقد نباشیم، دلایل به وجود آمدن چنین وضعیتی را می‌توان در تفاوت دیدگاه‌های این دو، سوءظن‌ها و تردیدهای سلطان، و بی‌پروایی‌های سید، گزارش‌های بدبینی‌آفرینی که به دست سلطان می‌رسید و جوسازی‌های متکاثفی که علیه سید در آستانه شکل می‌گرفت، جست. در این میان، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، ابوالهدی صیادی، همویی که از سوی سلطان برای آمدن سید به اسلامبول دعوتیه به لندن فرستاد، در دامن زدن به سوءظن‌های سلطان و جو سازی علیه سید نقشی مؤثر داشت.

میرزا رضا کرمانی (قاتل ناصرالدین شاه) در استنطاق، توضیحات جالبی پیرامون بدگمانی‌های سلطان و سرخوردگی‌های سید می‌دهد (که می‌بایست مستقیماً از سید یا نزدیکان او شنیده باشد) و در آن به نقش ابوالهدی صیادی اشارت می‌نماید:

"... بعد از این که تدبیرات گل کرد و بنای نتیجه بخشیدن را گذاشت چند نفر از نزدیکان سلطان و مذبذبین منافق که دور و بر سلطان بودند مثل ابوالهدی و غیره در میان افتاده خواستند خدمات سید را به اسم خودشان جلوه بدهند. سلطان را در حق سید بدگمان کردند و به واسطه ملاقاتی که سید از خدیو مصر کرده بود ذهنی سلطان کردند که سید از تو مأیوس

(۱) به شیوه نمونه رجوع شود به

عبدالهادی حائری، همگامی ایران و لیبی بر ضد امپریالیسم دو سند تاریخی، انتشارات آمون، مشهد 1360. و لوئیس جفری، اعلان جهاد امپراطوری عثمانی در سال 1914، ترجمه تقی لطفی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال شانزدهم، شماره اول، مشهد، صص 89 - 104. و محمد حسن کاووسی عراقی، جهادیه؛ فتاوی جهادیه علما و مراجع عظام در جنگ جهانی اول، و محمد حسن رجبی، رسایل و فتاوی جهادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1378. برای نمونه تعدادی از این فتاوی و بیانیه‌ها، ضمیمه این پژوهش آورده شده است (رجوع شود به پیوستها).

(۲) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 356.

شده است و می‌خواهد خدیو را خلیفه بکند. سلطان هم مالیخولیا و جنون دارد. متصل خیال می‌کند که الان زنهایش می‌آیند و می‌کشندش. لهذا به سوءظن افتاده پلیسهای مخفی به سید گماشت، اسب و کالسکه هم که به اختیار سید بود از او منع کرد، سید هم رنجش حاصل کرده گفت و اصرار کرد که می‌خواهم بروم لندن. این بود که دوباره اصلاح کردند و پلیسها را از دور او برداشتند و اسب و کالسکه‌اش را دادند. بعد از اصلاح، سید می‌گفت حیف که این مرد یعنی سلطان دیوانه است و مالیخولیا دارد، و الا تمام ملل اسلامی را برای او مسلم می‌کردم؛ ولی چون اسم او در اذهان بزرگ است باید به اسم او این کار را کرد. هر کس سید را دیده می‌داند که او چه شوری در سر دارد و ابدأ در خیال خودش نیست؛ نه طالب پول است، نه طالب شئون است، نه طالب امتیاز است. زاهدترین مردم است. فقط می‌خواهد اسلام را بزرگ کند... (1)

شکیب ارسلان یار اندیشمند سید که در جوانی در دوران اقامت سید در اسلامبول با او دیدار داشته است، بر نقش ابوالهدی صیادی در مسموم ساختن فضای میان سلطان و سید چنین تأکید می‌ورزد:

".... صیادی آرام نگرفت، پیش سلطان بدها گفت، او را به کفر و بی‌دینی متهم ساخت. خو و عادت این گروه چنین بوده که هر حکیمی را بخواهند موهون کنند به این عنوانات آلوده سازند. من ورقه‌ای از سید ابوالهدی دیدم که درباره‌ی سه کس از دشمنان خود نوشته بود. یکی سید فضل علوی حضرمی امیر ظفار، دیگری شیخ ظافر مدنی طرابلسی شیخ طریقه شاذلیه، سومی سید جمال الدین افغانی. این سه تن همه از مقربین و نزدیکان سلطان بودند. در این ورقه از دشنام و بی‌شرمی فراوان به هر یک سهمی داده است. بهره‌ی سید جمال الدین تهمت فساد عقیده و بی‌دینی بود." (2)

احمد امین نیز عقیم گردیدن تکاپوهای سید را در اسلامبول، متوجه ابوالهدی صیادی می‌نماید:

"اما تمامی این کوششها بر باد رفت؛ زیرا او دشمنی کینه جو در استانبول داشت و او ابوالهدی صیادی بود که با حيله‌ها و زیرکیها و دسیسه‌ها و نقشه‌کشیها بر عقل و فکر سلطان

چنان چیره بود که با وجود آن، اخلاص و صراحت و خیرخواهی جمال‌الدین چندان فایده نداشت. این بود که تلاشهای سید بی‌ثمر ماند و رابطه‌ی او و سلطان تیره شد و تمامی امیدهای که به همکاری سلطان برای اصلاحات داشت، به یأس بدل گشت." (1)

ظاهراً انگیزه‌ی ابوالهدی صیادی در کینه‌ورزی به سید، به خصلتهای اخلاقی او باز می‌گردد. سید اگرچه بزرگترین هدف کینه‌جوییهای او بود، لیکن همان‌گونه که آورده شد، فقط سید نبود که در معرض دسیسه‌های صیادی قرار داشت. (2) ابوالهدی صیادی به هر اندیشمند و تکاپوگر اسلامی به دیده‌ی رقیب می‌نگریست و چنانچه سایه‌ی او را بر نمی‌تابیدند، به چشم دشمن و حضور یا آوازه‌ی ایشان را در آستانه بر نمی‌تافت.

راه‌جویی او به دستگاه خلافت - و پس از آن دل و ذهن خلیفه - از مجرای سیاستهای اتحاد اسلامی سلطان بود. عبدالحمید دوم در راستای اندیشه‌ی وحدت اسلامی، با هدف جلب اعتماد و همدلی اتباع مسلمان غیرترک امپراطوری - عربها بزرگترین جمعیت را تشکیل می‌دادند - اقدامات متعددی گسترده‌ای به عمل آورد. از آن جمله است فراهم آوردن زمینه‌ی تصدی مقامات عالی و عهده‌دار شدن مسئولیت در ارکان امپراطوری و جای دادن چهره‌های برجسته و همراه ایشان در دستگاه خلافت. ابوالهدی صیادی نیز از این راه به نزدیک سلطان راه یافت. (3) لیکن حضور پر نفوذ او در آستانه با توجه به خصلتهای اخلاقی او نقض غرض می‌نمود. و سلطان تحت تأثیر او، یا از سر مشغولیتهایی که داشت، از خصومت‌آفرینیهای او نسبت به خلافت عثمانی

(۱) احمد امین، همان، ص 85.

(۲) سید عبدالله ندیم پاشا (عبدالله بن مصباح بن ابراهیم ادیسی حسنی، متوفی 1314 هـ/ 1896 م.) یار و پیرو سید و از چهره‌های برجسته جنبش اتحاد اسلام در مصر، که به سید و سلطان در اسلامبول پیوست و پیش از سید در آن شهر چشم از جهان فرو بست (در خصوص عبدالله ندیم رجوع شود به احمد امین، همان، صص 206 - 253 و زالموین، همان، صص 166 - 169). و عبدالرحمن کواکبی، در شمار رجال برجسته‌ای بودند که در معرض کینه‌ورزیهای صیادی قرار گرفتند. صیادی از آن رو که عبدالرحمن کواکبی حاضر نگردید، ادعای سیادت او را که هم شهریش بود، تأیید نماید، علیه او توطئه‌چینیهای بسیار نمود. و در نهایت موفق شد که مقام نقابت الاشراف (نقابت السادات) را از خاندان او گرفته و به خود اختصاص دهد (رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1214 و احمد امین همان، ص 261). می‌توان گفت اقدامات ابوالهدی صیادی، از عوامل مؤثر کدورت کواکبی از خلافت عثمانی بود.

(۳) رجوع شود به حسن خلاق، همان، صص 24 و 117. وهدی درویش، همان، ص 42.

(۱) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 116.

(۲) امیر شکیب ارسلان، همان، صص 254 - 255.

غافل مانده و ظاهراً اعتماد به وی را تا آخر حفظ نمود.⁽¹⁾ ابوالهدی صیادی خود را به سلطان به عنوان سیدی هاشمی و از مشایخ بزرگ طریقت رفاعیه و دارای مریدان بسیار شناسانده بود.⁽²⁾ او در دستگاه خلافت عثمانی جایگاهی بلند یافته و به القابی چون "مستشار السلطان"، "حامی العثمانيين"، "سید العرب"، "شیخ الشیوخ"، "العارف بالله"، "رکن الخلافة الذی ترجع الیه فی خطوبها و تعول علیه عنه اشتداد کروبها" خوانده می‌شد.⁽³⁾

سیره و سیرت ابوالهدی صیادی، نفوذ روحانی او در سلطان و نقش آفرینیهایش در آن دوران،⁽⁴⁾ یادآور نقش راسپوتین⁽⁵⁾ راهب روسی در دربار نیکلای دوم، تزار روسیه است. این صوفی حلبی ظاهراً چنان چیرگی بر سلطان داشت، که گفته شده است علت تمکین سلطان به خواسته‌های او، هراس از حکایتی بود که صیادی خود اشاعه داده بود. و آن حکایت برگه فتوایی است مبنی بر خلع عبدالحمید دوم از سلطنت که "عریانی زاده" شیخ الاسلام متوفی، به خط و خاتم خود صادر نموده و نزد ابوالهدی صیادی نگهداری می‌شد. و چنانچه نقاری بین سلطان و او درمی‌گرفت و از ناحیه سلطان احساس خطر می‌کرد، آن برگه را انتشار می‌داد!⁽⁶⁾ واقعه مشهور و جنجالی ترور ناصرالدین شاه (17 ذی قعدة 1313 هـ) توسط میرزا رضا

کرمانی که پیرو شیفته سید بود⁽¹⁾ و پیش از عزیمت به ایران به قصد شاه کشی چندین ماه نزد سید آمد و شد داشت، بر فاصله میان سلطان و سید افزود. سلطان سید را منزوی و محدودتر نمود.

"همین که کیفیت قتل شاه پیش سلطان ثابت گشت بی‌نهایت خشمگین شده فرمان داد زیادتر مراقب سید باشند. کسی با او جز با اجازه سلطان آمیزش نکند. در حقیقت سید در کاخ خود زندانی گشت".⁽²⁾

مطبوعات اسلامبول از انتشار خبر ترور پادشاه قاجار منع گردیدند. روزنامه‌های

"ترجمان"، "حقیقت" و "صبح" علت مرگ ناصرالدین شاه قاجار را ناخوشی ممتد اعلام کردند.⁽³⁾ حتی روزنامه فارسی زبان اختر در اعلام خبر مرگ ناصرالدین شاه تحت عنوان "مصیبت عظمی برای ایرانیان" جز با ایهام آن هم به زمینه این واقعه، اشارتی ندارد: "... نفرین خدای بر کسانی باد که به پاره‌ای ملاحظات مذمومه می‌خواهند این ملت مطیع را در نظر دولت متمرد و منفور جلوه داده، آن دولت رؤوف و مهربان را نیز در نظر ملت به عکس آن وانمود کنند".⁽⁴⁾

پیداترین اشاره این روزنامه به قتل ناصر الدین شاه، در چند شماره بعد آن چنین است: "... پس از زیارت و ادای نماز ظهر که هنوز لب از تعلیقات فرو نبسته بودند، به یک حادثه غم افزای از پای در افتاده....".⁽⁵⁾

ظاهراً ممیزی (سانسور) خبر ترور پادشاه قاجار در پایتخت امپراطوری، گویای اکراه سلطان از انتشار عمومی واقعه‌ای است که همواره در هراس از روی دادن آن برای خود به سر می‌برده است. خبر ترور ناصرالدین شاه که در کوی و بازار اسلامبول، به نجوا و اشاره پخش گردید، و شاید هم چندان توجه عموم ساکنین غیر ایرانی این کلان شهر را به خود جلب نمود، بی‌تردید

(۱) رجوع شود به میرزا لطف الله اسدآبادی، همان، ص 85 و رجوع شود به صفات الله جمالی اسدآبادی، همان، صص 166 - 167.

(۲) امیر شکیب ارسلان، همان، صص 257 - 258.

(۳) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، ص 727.

(۴) اختر، س 22، ش 39 (22 ذی قعدة 1313)، به نقل از همان جا.

(۵) همان جا.

(۱) رجوع شود به İsmet Bozdağ، ص 73. از شگفتیهای سیره سلطان عبدالحمید دوم، که به بدبینی و سوءظن به نزدیکان و اطرافیانش مشهور بوده است. اعتماد فراوان او به این فرد فتنه‌گر و آرمینیوس وامبری (Arminius Vambery) است که "یکی از دوستان نزدیک و مشاور سلطان به شمار می‌رفت". (استانفورد جی. شاو. و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 444 و نیز رجوع شود به، Sultan Abdülhamit، همان، ص 172) وامبری خاورشناس یهودی تبار مجاری است که سالها تحت حمایت سلطان در اسلامبول اقامت داشت. نامبرده همان گونه که از لابلای سفرنامه‌اش در آسیای مرکزی برمی‌آید، او اروپایی (اروپای شرقی) متعصبی بوده و از طرحهای سلطه جویانه غرب در مشرق زمین، به ویژه انگلستان، چاپلوس مابانه حمایت نموده است. وی در این راستا خدمات گران بهایی به اهداف استعماری انگلستان در آسیای مرکزی انجام داده است (رجوع شود به آرمینیوس وامبری، سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، ج 4، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1370، صص 14، 375، 380، 534).

(۲) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، صص 1213 - 1214.

(۳) رجوع شود به همان، ص 1214.

(۴) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، صص 1213 - 1216 و احمد امین، همان، صص 248 - 249.

5. Rasputine

(۶) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1214.

در میان رجال و محافل سیاسی این شهر و دیگر شهرهای بزرگ جهان طنینی بلند مدت داشت. گمانه‌زنیهایی که دربارهٔ ترور ناصرالدین شاه از همان ابتدای انتشار خبر آن آغاز گردید، تا روزگار ما ادامه یافته است. در این گمانه‌زنیها، گروهها، جمعیتها، و افراد گوناگونی به اشتراک در این ترور متهم گردیده و اسباب و انگیزه‌های متفاوتی برای آن ذکر شده است. اولین گروهی که در داخل و خارج کشور در معرض اتهام قرار گرفتند، بابیه بودند⁽¹⁾ - به دلیل سابقه‌ای که در این کار داشتند⁽²⁾ - و ظاهراً دربار قاجار که بر بی‌ربطی این انتساب آگاه بود، به دلیل نفرت مردمی از این فرقهٔ مذهبی، تلاشی برای تصحیح این اشتباه به خرج نمی‌داد.

شایعهٔ این انتساب به میرزا رضا کرمانی، قاتل شاه نیز رسیده بود و از همین روست که در پای چوبهٔ دار، آخرین خطابش به مردم چنین است: "مردم بدانید که من بایی نیستم و مسلمان خالص هستم"⁽³⁾.

یحیی دولت‌آبادی می‌نویسد که برای اعلام بی‌اساس بودن شایعهٔ فراگیر بایی بودن میرزا رضا کرمانی "از زبان میرزا رضا شعری ساخته منتشر می‌نماید تا مسلمانان و شیعیان او ظاهر شده از هدف تیر تهمت بایی‌گری نجات یابد... شعر این است:

محب آل محمد غلام هشت و چهار فدای مردم ایران رضای شاه شکار"⁽⁴⁾

دیری نپایید که شایعهٔ بی‌اساس انتساب ترور مزبور به بابیه، علیرغم وسعت انتشار آن متروک گردید؛ "نظریهٔ ارتباط بابیه با قتل ناصرالدین شاه، عن قریب حتی از سوی حکومت ایران نیز تکذیب گردید."⁽⁵⁾

دامنهٔ این گمانه‌ها، گاه تا توطئه‌چینیها و سلطه‌جوییهای قدرتهای جهانی در شرق، اوج

می‌گیرد. "آندرزین"⁽¹⁾ خبرنگار آمریکایی نشریهٔ **منچستر گاردین** چند روز پس از ترور ناصرالدین شاه، در تحلیلی پیرامون این واقعه چنین می‌نویسد:

"شدیداً نگران آن هستم که رقابت دیرین روس و انگلیس در ایران مسئول غیر مستقیم مرگ وی - شاه - به دست یک قاتل باشد"⁽²⁾.

ادوارد براون نیز یک ماه پس از قتل ناصرالدین شاه در مقاله‌ای که دربارهٔ این واقعه در نشریهٔ **نیوریوریو** منتشر می‌نماید، چنین نتیجه‌گیری می‌نماید: "سید جمال‌الدین جدای از خصومت شخصی، بی‌تردید صاحب آرمانی بزرگ بود؛ آرمان متحد ساختن تمامی پیروان دین محمد(ص) در کالبد ملتی قدرتمند و اعادهٔ عظمت و مجد صدر اسلام. دفع تجاوز تدریجی اروپائیان به شرق لازمهٔ این طرح بوده و هر سلطان مقتدر مسلمان که گسترش نفوذ غرب را در قلمرو خود ترغیب نموده یا بدان رضا دهد، باید از سوی طرفداران این نهضت به عنوان دشمن تلقی گردد. لهذا خون ناصرالدین شاه بهایی بود برای پیروزیهای پی در پی سیاست روس و انگلیس در ایران. آن خون شهریاری که داغ ارغوانیش ساحت مسجد و آستان محراب را رنگین ساخت، تو ای اوهام‌پرست، مپندار که از هوای نفس شرقیان ریخته شد نه، از آز و سودپرستی غربیان ریخت"⁽³⁾.

و گاه دامنهٔ این گمانه‌ها تا توطئه‌های درباری (توطئهٔ امین‌السلطان و امین‌الضرب) با تبنای زنی خیانتکار (فاطمه سلطان؛ "باغبان باشی": "خانم باشی") و چند کلفت از حرمسرای شاهی پایین می‌آید: "گویند میرزا رضا به میرزا علی اصغر خان اعتمادی داشت که احتمال قصاص بر خود نمی‌داد. وقتی نظرش به دار افتاد خواست حرفی بزند که همه‌همه و صدای موزیک مانع آمد صدایش را بشنوند. از این رو می‌توان گفت امین‌السلطان داخل و راضی به قتل شاه بود و دستی در کار داشت؛ چه که به واسطهٔ سوء حرکتی که از او ناشی شده نسبت به یکی از مخدرات، ناصرالدین شاه را در خاطر بود که پس از انجام امر جشن سزای او را بدهد. در هر صورت، میرزا رضا را اطمینانی کامل به امین‌السلطان بود؛ دیگر العلم عند الله"⁽⁴⁾.

1. Andreasian

(۲) ادوارد براون، همان، ص 73.

(۳) همان، ص 102.

(۴) ناظم‌الاسلام کرمانی، همان، ج 2، ص 123. و رجوع شود به میرزا علی‌خان امین‌الدوله، همان، صص 206 -

207، و در خصوص خیانت خانم باشی؛ همسر شاه، به شوی خود، رجوع شود به همان، صص 175 - 176 و

(۱) رجوع شود به یحیی دولت‌آبادی، همان، ج 1، صص 152 - 153 و ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، صص 72 - 75. احمد رضا از رهبران اتحاد و ترقی نیز در مقاله‌ای تحت عنوان "اجمال احوال" (20 ذی‌الحجه 1313) قاتل یا قاتلین ناصرالدین شاه را بایی شمرده است: "...انتقام بابیها که 48 سال پیش معروض ظلم شده بودند، به روی ایران یک در تجدد و ترقی گشود. بر این امیدیم که آه و افغان قربانیان [جمعیت] اتحاد و ترقی عثمانی نیز بی‌تأثیر نخواهد ماند..." (رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، صص 734 - 735).

(۲) رجوع شود به یحیی دولت‌آبادی، همان، ج 1، ص 152.

(۳) کاساکوفسکی، *خاطرات کلنل کاساکوفسکی*، ترجمه عباسقلی جلی، تهران، 1344، صص 84 - 85.

(۴) یحیی دولت‌آبادی، همان، ج 1، ص 153.

(۵) ادوارد براون، همان، ص 76.

بنابر نظریه اخیر گویا پادشاه قاجار، پیرانه سر، پس از پنجاه سال سلطنت، می‌خواست پنج روزهای را دریابد و دست به اصلاحاتی جدی و بنیادین زند که با معدوم ساختن امین السلطان و امین الضرب آغاز می‌گردید. و آغاز این پنج روزه را به پس از هفت شبانه روز جشن و سرور سالگرد آغاز این پنجاه سال موکول نموده بود. لیکن میرزا رضا کرمانی که عامل توطئه و تبانی مذکور گردیده بود، این فرصت را از شاه و مردم گرفت!

در تحلیلی کاملاً متفاوت از واقعه ترور پادشاه قاجار، میرزا رضا کرمانی از قالب قاتلی اجیر یا اغوا شده برکشیده می‌شود و اقدام او نمادی از تحول تاریخی ایران معاصر شناسانده می‌گردد: "دولت در حرکت ارتجاعی، مردم در اعتراض و ستیزگی با دستگاه حکمرانی، سلطنت ناصرالدین شاه را به سرنوشت محتومش نزدیک می‌گرداند. منتج آن دو حرکت متقابل، برانداختن آن پادشاه را ذاتاً ممکن نمود.... ترور آن شهريار (17 ذيقعدہ 1313) ماهیتی دارد به کلی متمایز از داستان پادشاه‌کشی تاریخ گذشته. پیش از آن برخی تاج داران و امیران در نبرد قدرت‌طلبی خانوادگی کشته شدند، به دست سرکشان برافتادند و به تیغ سرداران و گماشتگان خویش جان سپردند. در این حادثه‌ها منطق اجتماعی سهمی نداشت. اما حالا تأثیر تاریخ متحول را در قضیه قتل ناصرالدین شاه درک می‌کنیم؛ کشنده آن شهريار با هدف مشخص بدان کار دست برد. او در محاکمه خود بنیاد ستمگری را محکوم کرد، و خود را متکی به اراده عام شناخت."⁽¹⁾

خبرنگار نشریه "استاندارد" در وین، در گزارشی که حدود دو هفته پس از واقعه قتل پادشاه قاجار (12 مه 1896 م.) در این نشریه انتشار می‌دهد، نظریه‌ای را طرح نمود که یکی از

قوی‌ترین و رایج‌ترین گمانه‌ها پیرامون ترور ناصرالدین شاه بوده است و برای آن شبهه مؤیداتی نیز می‌توان در صورت استنتاج میرزا رضا کرمانی - که سالها پس از آن (حدود 11 سال) منتشر گردید - یافت:

"به محض دریافت خبر ترور شاه فقید، این فکر به مغزم خطور کرد که آشکار خواهد شد که این جنایت با طرح مورد نظر سلطان تُرک جهت وحدت دو شاخه اسلام مرتبط است. اینک چنین می‌نماید که حقیقت امر همین است. قاتل، ملارضا، یک بابی نیست و آن انجمن مخفی بزرگ که در پس پرده سوءقصد نافرجام پیشین نسبت به جان شاه قرار داشت، این بار هیچ ارتباطی با ماجرا نداشته و این روحانیون ایران هستند که تمایل دارند این جنایت را به دشمنان اصلی خود نسبت دهند. حال آشکار گشته است که رضا چندین ماه از سال گذشته را در مسافرخانه‌ای نزدیک قسطنطنیه بوده که توسط سلطان و منظم‌اً شهریه دریافت می‌داشته است. سلطان، شیخ و ملا متوالیاً پیرامون وحدت شیعیان و سنیان در جهت منافع خلاف گفتگو می‌کردند. دلیل واقعی ارتکاب این قتل توسط رضا تا مدتها، اگر نه برای همیشه مکتوم خواهد ماند. زیرا از اتاقهای شکنجه در ایران به دشواری چیزی به بیرون درز می‌کند. اما همین قدر می‌توان مطمئن بود که سلطان از اینکه قاتل فردی است که بیش از یکبار به حضورش بار یافته و با وی پیرامون مسئله مبتلا به اسلام در ایران بحث کرده، شدیداً آزرده خاطر است."⁽¹⁾

میرزا رضا کرمانی در استنتاج می‌گوید: "از این خیالات من و نیت کشتن شاه احدی غیر از خودم و سید اطلاع نداشت. سید هم در اسلامبول است. هر کاری به او می‌توانید بکنید."⁽²⁾ و می‌گوید:

"سید تعهد کرد که عنقریب تمام دول اسلامیة را متحد کند و همه را به طرف خلافت جلب نماید و سلطان را امیرالمؤمنین کل مسلمین قرار بدهد. این بود که به تمام علماء شیعه کربلا و نجف و تمام بلاد ایران باب مکاتبه باز کرد و به وعد و نوید و استدلالات عقلیه بر آنها مدلل کرد که ملل اسلامیة اگر متحد بشوند تمام دول روی زمین نمی‌توانند به آنها دست بیابند. اختلاف لفظ علی و عمر را باید کنار گذاشت و به طرف خلافت نظر افکند و چنین کرد و چنان

(۱) ادوارد براون، همان، صص 73 - 74.

(۲) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 107.

179 - 180. و رجوع شود به یحیی دولت آبادی، همان، ج 1، صص 142 - 144 و خان ملک ساسانی، سیاست‌گران دوره قاجار، صص 472 - 473 (مأخوذ از خاطرات سیاسی امین الدوله)، 489 - 495 و 504 - 511 و عبدالحسین نوائی، ایران و جهان از قاجاریه تا پایان عهد ناصری، صص 828 - 855. یحیی دولت آبادی که خود نیز به نظریه توطئه درباری برای قتل ناصرالدین شاه اشاره نموده است (نشانی فوق الذکر) می‌نویسد که امین السلطان از کشته شدن میرزا رضا کرمانی به دست حاضرین در حرم حضرت عبدالعظیم (ع) جلوگیری می‌نماید تا "معلوم گردد همدستان او کیانند" (یحیی دولت‌آبادی، همان، ج 1، ص 146). به نظر می‌آید چنانچه امین السلطان در واقعه قتل ناصرالدین شاه دست داشت. برای او بهتر آن بود که میرزا رضا فی المجلس کشته می‌شد، تا برای استنطاق زنده می‌ماند.

(۱) فریدون آدمیت، اپیدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص 49.

کرد. در همان اوقات، فتنه سامره و نزاع بستگان مرحوم میرزای شیرازی طاب ثراه با اهل سامره و سنی‌ها برپا شد. سلطان تصور کرد که این فتنه را مخصوصاً پادشاه ایران محرک شده است که بلاد عثمانی را مغشوش کند. با سید در این خصوص مذاکرات و مشورتها کرد و گفته بود ناصرالدین شاه به واسطه طول مدت و سلطنت و شیوخیت، یک اقتدار و رعبی پیدا کرده است که فقط به واسطه صلابت او علماء شیعیه و اهل ایران حرکت نمی‌کنند که با خیال ما همراهی کنند و مقاصد ما به عمل نخواهد آمد. درباره شخص او باید فکری کرد و به سید گفت تو درباره او هر چه بتوانی بکن و از هیچ چیز اندیشه مدار".⁽¹⁾

کینه سید به ناصرالدین شاه و انتقام از او، گمانه‌ای است که از همان آغازین روزهای انتشار خبر ترور پادشاه قاجار طرح گردیده⁽²⁾ و در دل تمامی دیگر گمانه‌ها نیز جای داده شده است. پاره‌ای از گفته‌های سید در جلوت⁽³⁾ و خلوت⁽⁴⁾ نیز قرینه‌هایی بر این گمانه شمرده شده است. به هر روی، تردیدی نیست که خبر قتل ناصرالدین شاه نه سید را سوگوار ساخت و نه سلطان را. سید پس از تبعید دوم از ایران بارها و بارها دیدگاه خود را نسبت به پادشاه قاجار، دوران حکم‌فرمائییش و لزوم پایان دادن به آن بیان نموده بود. در اوان اقامت در اسلامبول نیز "عبدالحمید از سید خواست که به سفارت ایران برود و بگوید: "ظلمهایی که به من از دولت ایران رفته عفو می‌کنم. سید قبول نکرده و گفته‌اند در لندن علاءالسلطنه مکرر عفو از من طلبید

(۱) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 115. و رجوع شود به "صورت تقریرات میرزا محمد رضا". همان، ص 122.

(۲) رجوع شود به ادوارد براون، همان، ص 74.

(۳) مانند تذکرات سابق الذکر محمد رشید رضا، برنامه سید به میرزای شیرازی و خاطره‌ای که ادوارد براون، از تنها دیدار خود با سید در لندن نقل نموده است: "در اثنای مذاکرات، من از وضعیت ایران جويا شدم و وی تا آنجا که در خاطر دارم، پاسخ داد که تا شش - هفت تن گردن زده نشوند، امید هیچ گونه اصلاحی در ایران نمی‌توان داشت، و افزود که اولین فرد "ناصرالدین شاه، دومی باید امین السلطان باشد". (ادوارد براون، همان، ص 59).

(۴) مانند خاطره حسین دانش که از مشاهده سید حدود یک ماه پیش از ترور ناصرالدین شاه، - بی آنکه سید متوجه او شود - که در تنهایی، خشمگین فریاد می‌زده است. "لأنجاة الا فی القتل، لاخلص الا فی القتل، لاسلامة الا فی القتل، لراحة الا فی القتل..." (مرتضی مدرس چهاردهی، همان، ص 166).

قبول نکردم. حال چگونه خودم به سفارت خواهیم رفت و ترضیه داد".⁽¹⁾ و نهایت راضی شد که در حضور سلطان او را ببخشد:

"سلطان عبدالحمید در یلدز [قصر ییلدیز]⁽²⁾ با سید دیدار کرد و او را شخصیتی شگفت و گستاخ در اظهار نظر دید؛ شخصیتی که تا کنون نظیرش را ندیده بود. سلطان از او خواست تا انتقاد از شاه ایران را رها کند. سید گفت به خاطر تو شاه را عفو کردم. سلطان از این نوع سخن گفتن بیمناک شد. سید در حضور سلطان با دانه‌های تسبیح خود بازی می‌کرد".⁽³⁾

شکیب ارسلان پاسخ سید را به درخواست سلطان مبنی بر بخشودن پادشاه ایران، از زبان سید چنین نقل می‌کند: "من می‌خواستم شاه ایران را رها نکنم تا وارد گورش سازم؛ ولی امر امیرالمؤمنین را، که دست از او بدارم، لابد از اطاعت هستم".⁽⁴⁾ شکیب ارسلان در ادامه این نقل قول می‌نویسد: "... با آنکه از تمام سلاطین وسواس و وحشت سلطان عبدالحمید زیادتر بود، اگر این گفته باعث خیال او بشود شگفتی ندارد..."⁽⁵⁾

سید خرسندی خود را از این واقعه پنهان نمی‌داشت و از اقدام جسورانه میرزا رضا کرمانی تقدیر نمود: "... چون خبر به اسلامبول رسید، سید خرسند شده گفت: "اینک ثابت شد که ملت ایران نمرده و نمی‌شود از آنها مأیوس گردید؛ زیرا ملتی که افرادش خونخواهی نموده و از ستمگر انتقام می‌کشند طبعاً روح و جان را از دست نداده‌اند". سید مانند این سخن را تکرار می‌کرد. چون مجله "الایلوستراسیون" مصور فرانسوی به وی رسید، در آنجا صورت میرزا رضا را دید که به دار آویخته و مردم اطرافش ایستاده‌اند، خواند: "علو فی الحیات و فی الممات".⁽⁶⁾ سپس گفت: ببینید او را بالاتر از خود جای داده‌اند تا اشاره باشد که سایرین از او پست‌ترند."⁽⁷⁾

(۱) فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، ص 37.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) احمد امین، همان، ص 84.

(۴) امیر شکیب ارسلان، همان، ص 256.

(۵) همان جا.

(۶) مطلع مرثیه‌ای که ابوالحسن محمد، معروف به ابن انباری، در سوگ محمد بن بقیه ملقب به نصیر الدوله، که در زمان عضد الدوله دیلمی، به دار آویخته شد، سروده است.

(۷) امیر شکیب ارسلان، همان، صص 256 - 257.

لیکن با این همه، سید دست داشتن در قتل پادشاه قاجار را رد می‌نمود. به نوشته ناظم الاسلام "سفیر ایران مجمعی از سفرا کرده و به سید اظهار داشت که عمل میرزا به تحریک شماسست؟ جواب داد که: من نگفتم میرزا رضا ناصرالدین شاه را بکش، بلکه گفتم ایران آباد نمی‌شود مگر به قطع ریشه شجره خبیثه استبداد." (1) سید در پاسخ به پرسش روزنامه فرانسوی Tempe درباره شایعه صدور دستور قتل پادشاه قاجار از سوی او گفت: "من هنوز چنان تنزل نکرده‌ام که دست به کارهایی چنین پست و فرومایه بیالایم". (2)

ظاهراً مهم ترین مؤید دست داشتن سید در ترور پادشاه قاجار اظهاراتی است که میرزا رضا کرمانی پس از دستگیری در جریان بازپرسیها داشته است. میرزا در هیچ جای صورت استنطاق و تقریرات، به صدور امر قتل ناصرالدین شاه از سوی سید و یا دست داشتن او در ترور شاه تصریح ندارد. او در پاسخ به پرسش مستنطق مبنی بر اینکه از کجا به خیال قتل شاه افتاده است، می‌گوید: "از کجا نمی‌خواهد از کندها و بندها که به ناحق کشیدیم و چوبها که خوردیم و شکم خود را پاره کردم...". (3) مستنطق با استناد به گفته یکی از رجال دولت (آقا بالاخان معین نظام و بعداً وکیل الدوله) که در ستم و آزار میرزا در سالیان پیش نقشی مؤثر داشت، میرزا را متهم می‌نماید که از گذشته، اندیشه قتل شاه را در سر داشته است. (4) لیکن میرزا رضا این اتهام را رد می‌کند. (5) ظاهراً در اسلامبول است که میرزارضا ضرورت واکنش عملی را می‌آموزد:

"..... وقتی که به اسلامبول رفتم در مجمع انسانیهای عالم در حضور مردمان، شرح حال

خودم را که گفتم به من ملامت کردند که با وجود این همه ظلم و بی‌عدالتی چرا باید من دست از جان نشسته و دنیا را از شر ظالمین خلاص نکرده باشم." (1) او بی آنکه نام فرد خاصی را بیاورد، بسیاری از ایرانیان را در اندیشه خود شریک می‌شمارد و علت آن را هوشیار شدن مردم توسط روشن‌گریهای سید، در دوران اقامت اخیرش در ایران می‌داند. (2)

و لیکن سوگند یاد می‌نماید که از تصمیمش بر قتل پادشاه قاجار جز سید هیچ کس اطلاع نداشت: "... ولی به خدای قادر متعال که خالق سید جمال‌الدین و همه مردم است قسم، از این خیال من و نیت کشتن شاه احدی غیر از خودم و سید اطلاع نداشت. سید هم در اسلامبول است هر کاری به او می‌توانید بکنید." (3)

میرزا رضا در عبارات مذکور که پیش از این نیز آورده شد، سید را مطلع از نیت خود معرفی می‌نماید و نه شریک قتل و یا طراح و صادر کننده دستور آن. او در قسمت دیگری از بازجویی، اندیشه قتل ناصرالدین شاه را صراحتاً از خود می‌داند:

"س - در اسلامبول آن وقتی که در خدمت سید شرح حال خودتان را می‌گفتید ایشان چه جواب می‌فرمودند؟

ج - می‌فرمودند با این ظلمها که تو نقل می‌کنی که به تو وارد شده است خوب بود نایب السلطنه را کشته باشی؛ چه جان سخت بودی و حب حیات داشتی. به این درجه ظالمی که ظلم کند کشتنی است.

س - با وجود این امر مصرح سید، پس چرا او را نکشتید و شاه را شهید کردید؟

ج - همچو خیال کردم که اگر او را بکشم، ناصرالدین شاه با این قدرت هزاران نفر را خواهد کشت. پس باید قطع اصل شجر ظلم را کرد نه شاخ و برگ را. این است که به تصورم آمد، اقدام کردم." (4)

میرزا رضا در پاسخ به سؤال انحرافی مستنطق مبنی بر انشاء زیارت نامه و بشارت شهادت و وعده زیارتگاه شدن مزار میرزا از سوی سید، هنگامی که او را مأمور به این کار کرد، پاسخی

(۱) همان، ص 105.

(۲) رجوع شود به همان، ج 1، ص 107.

(۳) همان جا.

(۴) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 109.

(۱) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 82.

(۲) پیتر آوری، همان، ج 1، ص 204 (توضیح مترجم).

(۳) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 102.

(۴) همان جا. یحیی دولت‌آبادی نیز می‌نویسد: "میرزا رضا از دیر زمان مالخویلیای کشتن ناصرالدین شاه را در مغز می‌پرورانیده، ستم‌کاریها و حبس و زجرهایی که از مأمورین دولت می‌دیده و می‌کشیده به این مالخویلیا قوت می‌بخشیده است. چند سال در موقع تعزیه خوانی تکیه دولت که او در غرفه حاج محمد حسن امین الضرب خدمت می‌نموده چون شاه برای داخل نمودن به گردش غرفه‌ها می‌رسد، میرزا رضا می‌خواهد با کاردی که دارد مقصود خود را انجام داده باشد، اما احتیاط می‌کند که مبادا کارگر نگشته کامیاب نگردد و کارها بدتر و سخت‌تر بگردد و همچنین در مواقع دیگر این عزم را داشته و رعایت احتیاط را نموده دست نگاه داشته است...". یحیی دولت‌آبادی، همان، ج 1، صص 141 - 142.

(۵) رجوع شود به ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، صص 102 و 107.

رندانه و درخور، و بی ربط با منظور مستنطق - اعتراف به مأموریت از سید - می‌دهد.⁽¹⁾

میرزا رضا در صورت تقریرات نیز در پاسخ به پرسشی در خصوص "دستورالعمل سید جمال‌الدین و صحبت‌های سلطان با سید"⁽²⁾ همانند صورت استنطاق، به مذاکره سید و سلطان در خصوص مانع تراشی ناصرالدین شاه در راه وحدت اسلامی اشاره می‌نماید.⁽³⁾ (متن اشاره میرزا رضا در صورت استنطاق که تفصیل بیشتری از اشاره‌اش به این موضوع در صورت تقریرات دارد، در صفحات پیشین آورده شد.) به دنبال آن، باز تصریحی مبنی بر اینکه سید او را به قتل شاه واداشته است، نمی‌نماید. و اندیشه ترور ناصرالدین شاه را نتیجه استنباط شخصی از گفتار سید و منسوب به خود می‌شمارد:

"وقتی که من شرح مصیبت‌ها و صدمه‌ها و حبس‌ها و عذاب‌های خود را برای سید می‌گفتم، به من گفت که تو چقدر بی غیرت بودی و حب حیات داشتی. ظالم را بایست کشت. چرا نکشتی؟ و ظالم در این میان غیر از شاه و نایب السلطنه کسی دیگر نبود. اگرچه در خیال نایب السلطنه هم بودم، دیگر آن روز خیالم درباره شاه مصمم شد. گفتم شجر ظلم را از بیخ باید انداخت؛ شاخ و برگ بالطبع خشک می‌شوند."⁽⁴⁾

منیف پاشا، وزیر معارف عثمانی که به عنوان نماینده مخصوص دولت عثمانی برای شرکت در جشن پنجاهمین سالگرد سلطنت ناصرالدین شاه در آن ایام در طهران به سر می‌برد - عثمانی تنها دولتی بود که بدین مناسبت نماینده مخصوص به ایران اعزام داشته بود⁽⁵⁾ - به دلیل وقوع قتل پادشاه قاجار، وظیفه‌اش تغییر نمود؛ تهنیت جلوس مظفرالدین شاه و سفارت دایمی در طهران. با استطلاع از استنطاق میرزا رضا کرمانی، به دولت متبوع خود چنین گزارش می‌دهد: "از استنطاق قاتل، تقصیری به گردن جمال‌الدین وارد نیامده و به شرکت او در قتل شاه شهید دلیلی نیست."⁽⁶⁾

پیتر آوری، خاور شناس و ایران پژوه انگلیسی نیز پس از اشاره به شواهدی در بازجویی میرزا رضا مبنی بر دخالت سید در ماجرای قتل ناصرالدین شاه، نتیجه می‌گیرد "به دلایل متعدد

(۱) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج ۱، صص ۱۰۹ - ۱۱۰.

(۲) همان، ج ۱، ص ۱۲۲.

(۳) همان جا.

(۴) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج ۱، ص ۱۲۲.

(۵) رجوع شود به میرزا علی خان امین الدوله، همان، ص ۱۹۳.

(۶) رحیم رئیس نیا، همان، ج ۲، ص ۷۳۰.

امکان مشارکت سید جمال‌الدین در این قتل وجود نداشته است."^(۱)

میرزا لطف‌الله اسدآبادی، خواهرزاده سید نیز دست داشتن سید را در قتل پادشاه قاجار تکذیب می‌نماید.^(۲)

دست داشتن سلطان در طرح ترور پادشاه قاجار همان‌گونه که آورده شد، از گمانه‌های رایج پیرامون این واقعه بوده است.^(۳) لیکن به نظر می‌رسد که فی الواقع، جز اشاره مبهم و گنگ - شاید عامدانه - میرزا رضا در صورت استنطاق و تقریرات، هیچ مؤید دیگری بر آن نمی‌توان یافت. بیشتر نظریه‌هایی که سلطان را نیز در این قتل شریک شمرده، تحلیل‌هایی است مبتنی بر پیوند قرینه‌ها که معمولاً عاری از تناقض گویی نیز نیست.

به هر رو، نقش سید در واقعه قتل ناصرالدین شاه هیچ باشد یا همه چیز، در حد مرشدی باشد که هیجانانگیز میرزا رضا را من غیرمستقیم به قتل پادشاه قاجار هدایت نموده است، یا طراح مستقیم ترور که فتوای قتل شاه را به میرزا رضا داده^(۴) و او را "به هدم بنیان سلطنت ایران مجاز"^(۵) و به ایران گسیل داشته است، هر چه بود پس از انتشار خبر ترور شاه، انگشت اتهام از سوی دستان مختلف با سماجت به سوی او اشاره می‌رفت. و همان‌گونه که پیش از این آمد، روابط سلطان و سید سردتر، و فاصله مابین این دو فراخ‌تر شد. تردید و بدبینی سلطان درباره سید تشدید گردید. تا آنجا که ادعا شده است پس از این بود که سلطان تصمیم گرفت سید را از میان بردارد؛^(۶) ادعایی که به نظر نمی‌آید متکی بر براهین محکمه پسند بوده باشد. نماد برجسته رویگردانی سلطان از سید را می‌توان در تسلیم سه تن از اعضای انجمن اتحاد اسلام به دولت ایران جست: میرزا عبدالحسین خان معروف به میرزا آقا خان کرمانی، حاج میرزا احمد

(۱) پیتر آوری، همان، ج ۱، ص ۲۲۹.

(۲) رجوع شود به میرزا لطف‌الله اسدآبادی، همان، ص ۹۱.

(۳) "...نقشه قتل ناصرالدین شاه که شاید قبلاً درلندن بین سید و ملکم طرح شده بود به دست سلطان عبدالحمید و سید حتمی و قطعی شد". ابراهیم صفائی، رهبران مشروطه، ج ۱، ص ۲۶. و رجوع شود به عبدالحسین نوائی، ایران و جهان از قاجاریه تا پایان عهد ناصری، صص ۸۵۰ - ۸۵۱ و ۸۵۴.

(۴) رجوع شود به ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج ۱، ص ۱۲۸.

(۵) میرزا علی خان امین الدوله، همان، ص ۱۹۸.

(۶) رجوع شود به امیر شکیب ارسلان، همان، ص ۲۵۷. و ناظم الاسلام کرمانی، همان، ص ۸۲. و احمد خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، ص ۲۴۸. و عبدالحسین نوائی، ایران و جهان از قاجاریه تا پایان عهد ناصری، صص ۸۵۴ - ۸۵۵.

کرمانی معروف به شیخ احمد روحی و میرزا حسن خان خراسانی معروف به خبیرالملک.⁽¹⁾

تکاپوهای این سه ایرانی مقیم اسلامبول به ویژه میرزا آقاخان کرمانی که برجسته‌ترین

(۱) درباره اندیشه‌ها و باورهای میرزا آقاخان کرمانی، نظرات گوناگونی ابراز شده است. به تبع وی، شیخ احمد روحی یار استازاده او، که در پی ازدواجی شهرت آفرین بایکدیگر باجناق گردیدند، و یار دیگرشان میرزا حسن خان خبیرالملک، که در اسلامبول به آن دو پیوست، نیز از پاره‌ای از این اظهارات سهم برده‌اند. تردیدی نمی‌توان داشت که میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی، در دوره‌ای از زندگانی پر فراز و نشیبشان، بایی شده و هر دو، داماد جانشین محمد علی باب؛ به اعتقاد ازلیها یعنی صبح ازل گردیدند. و باز تردید نمی‌توان داشت که هر دو، بایی یا ازلی مومنی نبوده و ظاهراً دبری نمی‌پاید که از آن فرقه مذهبی فاصله می‌گیرند. هر سه ایشان با آمدن سید جمال الدین به اسلامبول بر گرد او جمع می‌آیند و مبلغ اتحاد اسلام می‌گردند. و اگر چه در اواخر دوران اقامتشان در اسلامبول، میانه‌شان با سید سرد گردیده و ظاهراً سید از میرزا آقاخان دلگیر و روی گردان بود. لیکن تا قتلگاه و دم مرگ قهرمانانه‌شان به‌ظاهر بر پیوند با جنبش اتحاد اسلام تأکید ورزیدند.

در میراث مکتوب میرزا آقا خان، که گویای اطلاعات وسیع و لیکن بی‌زرقا، تغییر و تحول طلبی و بیش از هر چیز روح متلاطم و نامتعادل نویسنده آن است، تأیید بایبه، تنقید بایبه، باستان پرستی، عرب ستیزی، تنقید پوشیده و آشکار از شریعت اسلامی، تمجید اسلام، ... و همه چیز را می‌توان یافت. او از فرش تا عرش به هر چیز پرداخته است. و بسیاری از پرداخته‌های او در تباین و تعارض آشکار با آرمانهای جنبش اتحاد اسلام است. ".... میرزا آقا خان با وجود اینکه در اقدامات و عملیات سید جمال الدین مخصوصاً راجع به ایران شرکت و دخالت مهمی داشته است معذک در تحریرات و تالیفات او به هیچ وجه اتحاد اسلامی را نمی‌توان دید، بلکه گفتار و افکار او با اتحاد اسلام متناقض است. (پدیدار، نقد اندیشه میرزا آقا خان کرمانی، به کوشش محمد علی تحویلی، ج 2، انتشارات گام، تهران، 1337، ص 22). احمد کسروی درباره میرزا آقا خان و شیخ احمد روحی چنین می‌نویسد: "نخست در ایران، همچون دیگران شیعی می‌بوده‌اند، سپس در آنجا ازلی گردیده‌اند و دختران صبح ازل را به زنی گرفته‌اند، سپس به یکبار بی‌دین گردیده و آشکاره "طبیعی گری" نموده‌اند و در پایان کار به سید جمال الدین اسدآبادی پیوسته و باز به مسلمانی گراییده، و به هم دستی او به "اتحاد اسلام کوشیده‌اند". و در نهایت "ایشان را کشتند چنین گفتند: "سه تن بایی می‌بودند". دیگران را که می‌کشتند این نام را می‌نهادند چه رسد به کسانی که دو تن از ایشان زمانی از شناختگان بایبان می‌بوده‌اند. ولی کسان بسیاری داستان آنان را دانستند و سخت آزرده گردیدند و چند سال دیرتر که آزادی خواهانی پیدا شده و به کوششهایی برخاستند، همیشه نامهای آنان را به زبان داشتندی و یکی از بیدادگری قاجاریان همین را شمردندی." (احمد کسروی تهریزی، تاریخ مشروطه ایران، صص 136 - 140).

در خصوص میرزا آقاخان کرمانی و اندیشه‌های او و دو یار او، به شیوه نمونه رجوع شود به همان، صص 136 - 140. و میرزا علی خان امین الدوله، همان، صص 208 - 210. و ناظم الاسلام کرمانی، همان، صص 11 - 15 و 223 - 240. و یحیی دولت آبادی، همان، ج 1، صص 159 - 171. و فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی و همو، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، صص 28 - 35. و ر. پدیدار، نقد اندیشه میرزا آقاخان کرمانی. و سید محمد محیط طباطبایی، سید جمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، صص 303 - 313 و 317 - 326. و رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، صص 529 - 586. و صدر واثقی، همان، صص 333 - 346.

ایشان بود⁽¹⁾ از مدتها پیش توجه و غضب دربار قاجار را برانگیخته بود. مقالات انتقادی میرزا آقا خان در نشریه **اختر** که "مقاصد را زیر پرده نازکی"⁽²⁾ بیان می‌داشت، موجب شد دولت ایران که بانی برپایی مجدد آن گردیده بود، ورود آن را به ایران ممنوع کند.⁽³⁾ "امین السلطان خاطر شاه را از میرزا آقاخان بی‌نهایت آزرده خاطر ساخته؛ به طوری که شاه گاهی پا بر زمین زده باتغییر می‌گوید آقا خان کرمانی و لبهای خود را می‌گزد. گاهی می‌گوید هر کس با آقا خان مکتبه داشته باشد خانه‌اش را بر سرش خراب می‌کنم."⁽⁴⁾

دربار ایران تلاش بسیار می‌داشت تا میرزا آقا خان کرمانی به ایران بازگردانده شود؛ لیکن

باب عالی مقاومت می‌ورزید.

در این میان میرزا اسدالله خان ناظم الدوله، سفیر ایران در عثمانی (1309 - 1312 هـ.ق) که با این سه تن خصومت شخصی نیز داشت و آن را برای برادر و سفیر خلف خود، میرزا محمود خان علاءالملک (سفارت در عثمانی: 1312 - 1319 هـ.ق) به ارث گذارد،⁽⁵⁾ آن گونه که در تلگرافی به تهران در رجب سال 1312 هـ.ق بیان می‌دارد، حتی در اندیشه بودن میرزا آقا خان و فرستادنش به ایران نیز برآمده بود.⁽⁶⁾ پیوندهای این سه تن با سید و برخی از نخبگان متنفذ عثمانی⁽⁷⁾ به مثابه حرزی در مقابل خصومت ورزیهای دربار قاجار و کینه جوییهای سفارت ایران که بیش از مرکز برای استرداد ایشان به ایران دغدغه داشت و فراتر از وظیفه

(۱) رجوع شود به ادوارد براون، همان، ص 98.

(۲) یحیی دولت آبادی، همان، ج 1، ص 124.

(۳) رجوع شود به یحیی دولت آبادی، همان، ج 1، ص 124.

(۴) همان، ص 125.

(۵) میرزا آقا خان کرمانی، در یکی از آثار منظوم خود به نام *نامه باستان* (تاریخ منظوم بر وزن و سبک شاهنامه که در تبعیدگاه طرابوزان به پایانش برد)، نفرت خود را از ناظم الدوله چنین نشان می‌دهد، "چو بر باره نشر گردم سوار برآرم من از جان ناظم دمار".

(رجوع شود به فریدون آدمیت، *اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی*، صص 39 - 40). بی‌محلای میرزا حسن خان خبیرالملک به علاءالملک و تحریف نام او به "الاغ الملک" بی‌نهایت سفیر ایران را نسبت به او خشمگین ساخته بود(رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 563). میرزا رضا کرمانی نیز در استنطاق، به دشمنی علاءالملک با این سه تن چنین اشاره می‌نماید: "علاءالملک سفیر از قرار معلوم غرضی با این سه نفر داشت". (ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 100).

(۶) رجوع شود به اسناد وزارت خارجه ایران، تلگراف ناظم الدوله مورخ رجب 1312، به نقل از فریدون آدمیت، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، ص 39.

(۷) رجوع شود به فریدون آدمیت، همان جا.

محوه تقلا می کرد، عمل می نمود. میرزا محمود خان علاءالملک که انگیزه های متعددی او را از پیگیری درخواست تحویل این سه تن به ایران باز نمی داشت، در نهایت موفق شد با بهره برداری از دل مشغولیهای باب عالی از شورشهای آرامنه در ولایت شرقی آناتولی⁽¹⁾ - هدف غایی این شورشها تجزیه امپراطوری و تأسیس ارمنستان بزرگ بود و از حمایت اروپای مسیحی به ویژه روسیه تزاری نیز برخوردار بود⁽²⁾ - و زد و بند با چند تن از مقامات میانی دولت عثمانی⁽³⁾ ایشان را دستگیر و روانه ایران نماید.

سید با اینکه ماهها بود با ایشان ارتباطی نداشت و به ویژه به میرزا آقا خان، دیگر با دیدی مثبت نمی نگریست،⁽⁴⁾ پس از اطلاع از دستگیری و تبعید ایشان، به سلطان شکایت برد و از ایشان شفاعت نمود. سلطان نیز درخواست سید را پذیرفت.

افضل الملک معروف به جدی افندی، برادر شیخ احمد روحی می گوید: "دو روز پس از تبعید برادرش در حالی که اسبابهای او را حراج کرده بود، عازم ایران بوده، سید جمال الدین اسدآبادی "که شش ماه بود حضرات [تبعید شده] از او قهر بودند" او را خواست و مژده داد که پیش سلطان رفته، به او گفته است که "اشخاصی که خدمات نمایان به امیرالمؤمنین در اتحاد مسلمین کرده بودند"، دیروز با کشتی به ایران فرستاده شدند و جانشان در خطر است و... سلطان هم گفته که به وی راپورت داده بودند "که سه نفر ایرانی مفسد همه روز در اسلامبول فتنه می کنند" و او اطلاع صحیحی درباره هويت آنها نداشته و... دستور داد که به طرابوزان تلگراف شود که "حضرات را محترماً عودت دهند". چند روز بعد هم کاغذ حضرات می رسد که

(۱) رجوع شود به یحیی دولت آبادی، ج 1، صص 164.

(۲) به شیوه نمونه رجوع شود به استانفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، صص 344 - 353.

(۳) رجوع شود به یحیی دولت آبادی، همان جا

(۴) "سید جمال الدین با اینکه چندی است میانه او و این اشخاص آمد و رفتی که از پیش بوده باقی نمانده بلکه اندکی دلتنگی هم حاصل شده...". یحیی دولت آبادی، همان، ج 1، صص 165. حسین دانش می نویسد، سید "در باب میرزا آقا خان بیچاره در آن ایام، با دهانی پر از خشم و با زبانی تند پیش دوستان و مهمانان خود می شنیدم که از روی ناامیدی می گفت: "نمی دانم چرا این آدم بیچاره را گرفتند و به چه تهمت حبسش کردند. این آدمی است بسیار عاجز و بی دست و پای و بدلا (این کلمه را ترکان به معنی احمق به کار می بردند) از چنین شخصی چه خیزد". (مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، صص 171). فریدون آدمیت درباره همکاری میرزا آقا خان کرمانی با سید می نویسد: "آنچه درباره همکاریهای سید جمال الدین گفته اند آشفته و ناراست". (فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا آقا خان کرمانی، صص 28).

پس از ورود به طرابوزان، مأمور دولت عثمانی "ما را به مهمان خانه برد و تفصیل مرخصی و معاودت ما را به اسلامبول مژده داد." اما پس از آن بر اثر تلاش سفیر ایران و عوامل عثمانی او، معاودت حضرات به استانبول پیاپی به تأخیر انداخته شد.⁽¹⁾

شیخ احمد روحی در نامه ای که از تبعیدگاه به مادرش می نویسد، واقعه را چنین شرح می دهد:

"... چهار ماه هست گرفتار دو پادشاه اسلام به واسطه خدمت بزرگی که در اتحاد ملل اسلامی به آنان نموده ام با جمعی دیگر از مردم متدین عاقل. چندی قبل یعنی دو سال قبل، خونکار روم از جناب سید جمال الدین افغانی که خیلی مقرب و دوستش بود خواهش نمود که هر گاه بتوانید ملل اسلامی را به یک اتحاد سیاسی دعوت نمائید که اگر سایر ملل عیسوی به بر ضد ما برخیزند، هر چه مسلمان روی زمین است باهم متحد باشند در اینکه یکدیگر را معاونت نمایند. و ما با جمعی مردم دانا و آگاه نوشتجات بسیار اول به علمای بغداد نوشتیم، و آنان هم در نهایت امتنان قبول نمودند و عرایض در این باب به سلطان عثمانی نوشته، از طرف سلطان هم بدیشان نشانها و هدیه ها و اکرامها نمائید. خبر این اتحاد به سلطان ایران رسیده. از جهالتش، و حال اینکه این معنی تمام به خیر و خوبی او بود بدون هیچ نوع ضرری، خیال نمود مبادا علمای ایران به سلطان عثمانی روی آورده فردا بر ضد من برخیزند. به سفیرش در اسلامبول نوشت و تلگراف نمود که به هر قسم که ممکن است اینان را نفی و طرد نما. و سفیر بی تدبیرش هم در این موقع که تغییر صدارت و نظارت اینجا شده، و دولت مشغول مسئله آرامنه بود به مابین رفته اظهار داشته بود که سه چهار نفر از اهالی ایران که مفسد و دشمن دولت و ملت هستند، در اینجا هستند. شما آنان را تسلیم ما نموده، ما هم در عوض آرامنه ای را که به خاک ایران رفته اند، به شما تسلیم می نمائیم. سلطان هم نشناخته ما را تسلیم کرد - یعنی بنده و سرکار خان و جناب حاجی میرزا حسن خان، ژنرال قونسول سابق اسلامبول را روانه طرابوزان که از اینجا به ایران ببرند، نمودند.

روز بعد از حرکت ما معلوم می شود که ما که بوده و مصدر چه خدمت شده ایم. امر تلگرافی قبل از ورود به اینجا به توقف ما در طرابوزان صادر شد که بعد ما را به اسلامبول عودت دهند. و کنون سه ماه هست در نهایت احترام از ما نگاهداری نموده، و چهار نوکر به خدمات ما گماشته،

(۱) رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، صص 563. و رجوع شود به میرزا الطیف الله اسدآبادی، همان، صص 83 - 84.

و در هتل بسیار اعلایی منزل داده‌اند. تا اینکه چند روزی گذشته، باز ما را به اسلامبول عودت بدهند...⁽¹⁾ لیکن ایشان نه به اسلامبول عودت داده و نه به ایران برده شدند.

دربار قاجار و سفارت ایران و حامیان ایشان در اسلامبول تلاش‌های یکدیگر را خنثی می‌نمودند و این سه تن در طرابوزان ماندگار شدند. قتل ناصرالدین شاه سرنوشت این سه را نیز رقم زد. با انتشار خبر ترور پادشاه قاجار، معلوم گردید که قاتل پادشاه چند ماه در اسلامبول هم منزل هم‌شهریانش، میرزا آقا خان کرمانی و شیخ احمد روحی بوده است⁽²⁾ و تحت عنوان نوکر همراه شیخ ابوالقاسم، برادر کوچک شیخ احمد روحی توانسته است پنهانی به ایران بازگردد.⁽³⁾ چند روز پس از قتل ناصرالدین شاه این سه تن را روانه ایران می‌کنند و قریب به یک ماه پس از این واقعه تسلیم مأمورین ایرانی در مرز دو کشور می‌گردند.

فرجام فجیع، تلخ و قهرمانانه این سه تن در تبریز⁽⁴⁾ نام ایشان را در تاریخ معاصر ایران برجسته ساخت. "هنوز میرزا رضا که قاتل اصلی ناصرالدین شاه بود، به ملاحظه احترام ماه محرم و صفر در طهران زنده بود که امین السلطان حکم قتل آنان را صادر نمود"⁽⁵⁾. این سه نفر در بند و زنجیری که به گفته شیخ احمد روحی می‌بایست زیارتگاه شود⁽⁶⁾ نیز تأکید می‌ورزیدند که مبلغ اتحاد اسلام بوده‌اند.⁽⁷⁾ میرزا آقا خان کرمانی، شیخ احمد روحی و میرزا حسن خان خیرالملک در بعد از ظهر ششم ماه صفر 1314 هـ.ق در حضور محمد علی میرزا ولیعهد، سر بریده شدند.⁽⁸⁾

میرزا آقا خان کرمانی در یکی از آخرین آثار منظومش در تبعیدگاه طرابوزان، درباره جنبش اتحاد اسلام و نقش خود در آن چنین سروده است:

"... زگیتی نجستم به جز راستی نگشتم به گرد کم و کاستی

(۱) فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، صص 302 - 303.

(۲) رجوع شود به یحیی دولت آبادی، همان، ص 129.

(۳) رجوع شود به ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 14.

(۴) رجوع شود به ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، صص 14 - 15 و 236 - 240.

(۵) همان، ص 14.

(۶) رجوع شود به همان، ص 238.

(۷) رجوع شود به همان جا.

(۸) رجوع شود به همان، ص 15.

همه خیر اسلامیان خواستم دل‌م را به نیکی بیاراستم
 همه دوستی با هم افزون کنند ز دل کین دیرینه بیرون کنند
 مر اسلامیان را فزاید شرف نفاق و جدائی شود بر طرف
 در اسلام آید به فر حمید یکی اتحاد سیاسی پدید
 شود ترک ایران و ایران چو ترک نماند دوئی در شهان سترگ
 همان نیز دانندگان عراق به سلطان اعظم کنند اتفاق
 ز دل‌ها زداینند این کینه زود نگویند سنی و شیعی که بود
 و زان پس بگیرند گیتی به زور ز جان مخالف برآرند شور
 ابا چنند آزاده مرد گزین نبشتیم بس نامه‌های متین
 روانه نمودیم سوی عراق که برخیزد از عالم دین نفاق
 به نیروی دادار جان آفرین همه بر نهادند امضا برین
 ببخشید حسن اثر نامه‌ها که خام و نیخته نبند خامه‌ها
 سپاسم ز یزدان پیروزگر که این نخل امید شد بارور
 نوشتند ز ایران و هم از عراق که از دل بشستیم گرد نفاق
 همه جان فدای شریعت کنیم به سلطان اسلام بیعت کنیم
 گذاریم قانون بیگانگی بگیریم آنین فرزانگی
 از این پس همه کفر سازیم پست بیاریم گیتی سراسر به دست
 کسی از سلاطین اسلامیان ز عباسیان تا به عثمانیان
 ز سامانی و غزنی و دیلمی ز سلجوق و خوارزمی و فاطمی
 ز صدر سلف تا به گاه خلف موفق نگردید بر این شرف
 مگر اندرین عصر کامد پدید چنین طرح محکم ز رای سدید
 ... مرا بیم دادی که در اردبیل تنم را به زنجیر بندی چو پیل
 ز کشتن نترسم که آزاده‌ام ز مادر همی مرگ را زاده‌ام
 کسی بی‌زمانه به گیتی نمرد بمرد آنکه نام بزرگی نبرد

بخش سوم، مسأله وحدت اسلامی؛ اتحاد اسلام 583

نمیرم ازین پس که من زنده‌ام که این طرح توحید افکنده‌ام
 ... پس از من بگویند نام‌آوران سـرایند با یکدگر مهـتران
 که کرمانی راد پاکی نهاد همه داد مردی و دانش بـداد
 پس از سیزده قرن پراختلاف نمودار کرد او ره ائتـتلاف
 به توحید دعوت نمود از دوئی بیچید از کژی و جادوئی
 مرا آید از مشتری آفرین که بودم فداکار دین مبین..."⁽¹⁾

استرداد این سه عضو مجلس اتحاد اسلام به ایران که بدیهی بود به عروسی به ایران نمی‌برندشان،⁽²⁾ پس از آن همه کش و قوس، همان‌گونه که آورده شد، نماد برجسته و آشکاری می‌تواند بود بر رویگردانی سلطان از سید، پس از واقعهٔ ترور ناصرالدین شاه.

افضل‌الملک پس از اطلاع از ادامه یافتن مسیر برادرش و دو همراه او به سوی ایران، و دریافت تلگراف استمداد ایشان از ارض روم، مجدداً به سید متوسل می‌گردد. باشد که شاید این بار نیز با شفاعت او نزد سلطان، فرجی پیش آید. "سید پس از اندیشهٔ مختصر به آرامی می‌گوید اگر پسر مرا به مقتل ببرند و از یک کلمه شفاعت من او نجات بیابد، به کشتن او تن درمی‌دهم و زیر بار عار و ننگ از دشمن خواهش نمودن، نمی‌روم. بگذار آنها را به ایران برده سر ببرند تا در دودمانشان پایهٔ شرف و افتخار بلند گردد."⁽³⁾

سید پس از قتل ناصرالدین شاه، حدود ده ماه بیش نزیست. سایهٔ سید در تمامی این مدت، بر مناسبات ایران و عثمانی سنگینی می‌نمود. دولت قاجار و سفارت ایران در اسلامبول که در استرداد سه عضو انجمن اتحاد اسلام کامیاب گردیده بود، تلاش فراوان داشت تا سید را به عنوان آمر و محرک قتل پادشاه سابق، به ایران باز گرداند. لیکن دولت عثمانی علی‌رغم پیگیریهای مصرانه و مکرر دولت ایران، به استرداد سید تن درنداد.

سفیر کبیر ایران در اسلامبول در یکی از نامه‌های متعددش به مرکز به تاریخ آخرین روز

584..... تأملی بر مسأله وحدت از دیر باز تا دیروز

محرم 1314 هجری چنین می‌نویسد: "در مسئلهٔ شیخ جمال صدر اعظم می‌گفت، در سرای همایون می‌گویند ما هم به قدر هزار نفر اشقیاء، از سابق در ایران داریم؛ آنها را هم باید دولت ایران به ما مسترد کند. در حاشیه مظفرالدین شاه دست به خط کرده "جناب اشرف صدر اعظم هر وقت سفیر کبیر را ملاقات کرده به او حالی نمایند که تا سید جمال را دولت عثمانی رد نکند مسلم است صفا و محبت میان دولتین نخواهد بود؛ زیرا که با همچه خلاف بزرگی که سید جمال کرده و این طور اسباب فساد شده و دولت عثمانی او را به ایران نمی‌دهد ممکن نیست که صفایی در میان باشد."⁽¹⁾ لیکن سلطان تصمیم خود را گرفته بود و سید به ایران مسترد نگردید.

میرزا محمود خان علاء‌الملک، از برادر و سلف خود، میرزا اسدالله خان ناظم الدوله که برای بازگرداندن میرزا آقا خان کرمانی به اندیشهٔ آدم ربایی افتاده بود، پیش‌تر افتاده و دربارهٔ سید پیشنهاد آدم کشی داد. او در همان تاریخی که نامهٔ مذکور را دال بر جواب سربالای عثمانیان به مرکز ارسال می‌دارد، تلگراف رمز محرمانه‌ای به تهران ارسال می‌دارد: "سلخ محرم 1314، اجازه می‌فرمایید وادارم ایرانیان جمال را بکشند، محمود. مظفرالدین شاه در حاشیه دست خط کرده "این طور صلاح نمی‌دانم."⁽²⁾

سفیر کبیر جزئیات پیشنهاد تلگرافی را در نامهٔ خیلی محرمانه به خط خود برای مرکز ارسال می‌دارد؛⁽³⁾ لیکن مظفرالدین شاه در حاشیهٔ نامهٔ علاء‌الملک بازنوشت: "به آن‌طورها ممکن نیست و صلاح نمی‌دانیم."⁽⁴⁾ فضای اقامتگاه سید در این دوران، سرد و خشک و نیمه امنیتی گردیده بود. ظاهراً سید در این دوران، در صدد ترک خاک عثمانی و سفر مجدد به انگلستان برآمده بود.⁽⁵⁾ "اما سلطان عبدالحمید از حضور سید در خارج از کشور بیشتر از داخل بیم داشت. زیرا که او در داخل کاملاً زیر نظر بود و از این رو در جلب رضایت او کوشید و از او خواست بماند"⁽⁶⁾ و "به نام اسلام از او رضاجوئی نمود که راضی نشود به مقام خلافت به این اندازه توهین وارد آید که وی به بیگانه ملتجی گردیده باشد. با آنکه سید بار سفر را بسته بود به

(۱) احمد خان ملک ساسانی، سیاستگران دورهٔ قاجار، صص 233 - 234.

(۲) احمد خان ملک ساسانی، همان، صص 234.

(۳) رجوع شود به فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، صص 47.

(۴) همان جا.

(۵) رجوع شود به واحد نشر اسناد: گزیدهٔ اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ج 3، صص 198 - 200. وامیر شکیب ارسلان، همان، صص 258 و احمد امین، همان، صص 88.

(۶) احمد امین، همان جا.

(۱) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، صص 230 - 232.

(۲) میرزا آقا خان کرمانی، پیش از حرکت از طرابوزان به سمت ایران، در نامه‌ای به یحیی دولت‌آبادی می‌نویسد: "بدیهی است ما را به عروسی به ایران نمی‌آورند، اگر می‌توانید چاره‌ئی بیندیشید" (یحیی دولت‌آبادی، همان، ج 1، صص 166).

(۳) همان جا. و رجوع شود به میرزا لطف‌الله اسدآبادی، همان، صص 84 - 85.

غیرت اسلامی خویش از این کار چشم پوشید".⁽¹⁾

ظاهراً قسمتی از نامه‌ای منسوب به سید که بی تاریخ است و مخاطب آن معلوم نیست و ناظم الاسلام کرمانی تحت عنوان "پاره‌ای از مکتوب سید جمال الدین که به یکی از دوستان خود نوشته است"،⁽²⁾ متعلق به اواخر این دوران است. از این نامه به عنوان آخرین نامه سید از زندان طلائی باب عالی⁽³⁾ یا آخرین نامه از زندان باب عالی به هم مسلک‌های ایرانی⁽⁴⁾ نیز یاد شده است. گویی سید در این نامه پیشاپیش، پاره‌ای نقدها به بخشی از عملکرد خود را که در عبارت ذیل از سید احمد کسروی جمع می‌گردد، پذیرفته است. کسروی می‌نویسد: "سید به کار بزرگی برخاسته بود، ولی راه آن را نمی‌شناخته... سید اگر به جای رفتن به این دربار و آن دربار، همه به بیدار ساختن مردم و پیراستن اندیشه‌ها کوشیدی به نتیجه بهتری رسیدی".⁽⁵⁾

در آخرین نامه منسوب به سید نیز چنین نوشته شده است:

"یکاش من تمام تخم افکار خود را در مزرعه مستعد افکار ملت کاشته بودم؛ چه خوش بود تخمهای بارور مفید خود را در زمین شوره زار سلطنت فاسد نمی‌نمودم. آنچه در آن مزرعه کاشتم به نمو رسید، هر چه در این زمین کویر غرس نمودم فاسد گردید. در این مدت هیچ یک از تکالیف خیرخواهانه من به گوش سلاطین مشرق فرو نرفت".⁽⁶⁾

سید حسن تقی زاده درباره نامه سید به یکی از دوستان خود، یا آخرین نامه منسوب به

(۱) امیر شکیب ارسلان، همان جا. ادوارد براون می‌نویسد: "در این زمان مسئله ملیت وی مطرح گردید. چرا که در صورت افغان بودن می‌توانست خواستار حمایت یا لاقبل محاکمه‌ای منصفانه از سوی انگلیس گردد. زیرا افغانستان هیچ نماینده‌ای در خارج نداشته و انگلستان حافظ منافع اتباع آن کشور در ممالک بیگانه بود. با این وجود چنان می‌نماید که سید خواه به سبب عدم صحت افغانیت خود، یا از آن روی که نمی‌خواست در حفظ امنیت خود مدیون قدرتی باشد که همواره نسبت به آن ابراز تنفر کرده بود، خود را کاملاً در اختیار سلطان عبدالحمید قرار داد و چنانکه گذشت، سلطان از تسلیم وی امتناع ورزید". ادوارد براون، همان، ص 30.

(۲) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 87.

(۳) رجوع شود به ابوالحسن جمالی اسدآبادی، همان، ص 72.

(۴) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبائی، نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، ص 281.

(۵) احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص 11.

(۶) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 1، ص 87.

سید، می‌نویسد "به نظر اصلی نمی‌آید و شاید مجعول باشد".⁽¹⁾

ظاهراً تردید تقی زاده در اصالت این نامه، به شیوه فارسی نویسی سید و طرز نگارش نامه مزبور باز می‌گردد. مذاقه در محتوای این نامه نیز می‌تواند به تردید در اصالت آن بینجامد.

سید در این نامه که به وصیت نامه می‌ماند، هیچ اشارتی به وحدت اسلامی که تمامی زندگانش را بر سر آن گذاشت نمی‌نماید. شکایتی را که نیز از عملکرد خود می‌نماید - شبیه به انتقاد کسروی - قابل تأمل است. سید پس از بیرون شدن از افغانستان، هیچگاه دیگر به وظیفه‌ای دیوانی مشغول نشد. مخاطبین او همیشه مردم بودند و یاران او نخبگان مردمی. مناسبات او با دولت ایران و دولت عثمانی، مانع بذرافشانی او در مزرعه مستعد افکار ملت نگردید. از دیگرسو، پیوند با تنها دولت‌های جهان اسلام که در آن دوران از استقلال و اعتبار چیزی برایشان باقی نمانده بود، راهکاری درست بود و به جا.

بدیهی است کارنامه مزدحم سید، عاری از ضعف، خطا و یا نقصان در راهکارهای او نمی‌تواند

بود. لیکن شکایت نامه و انتقاد کسروی متوجه راه یا راهبرد زندگانی اوست تا راه کارهای او.

سید در 5 شوال 1314 هجری (مارس 1897 م.) ظاهراً به دنبال چندین ماه بیماری سرطان

فک، چشم از جهان فرو بست.

سفیر ایران در اسلامبول، بیش از دو ماه پیش از وفات سید، در نامه‌ای به تاریخ 25 رجب 1314 هجری، از سید به مرکز چنین گزارش می‌دهد: "جمال به طور خیلی بدی که می‌توان قطع امید از او کرد گرفتار ناخوشی شده، جراح و اطباء یک طرف چانه او را با دندانهایش تماماً بریده و همین روزها خواهد مرد...".⁽²⁾

خان ملک ساسانی از تحقیقات خود در اسلامبول چنین نتیجه گرفته است که گزارش فوق الذکر مبنی بر دروغی است که سلطان چندین ماه پیش از مرگ سید برای تمهید قتل او شایعه کرده بود.⁽³⁾

یحیی دولت آبادی نیز در اسلامبول درباره مرگ سید دست به تحقیق می‌زند. نتیجه‌گیری او متفاوت است: "بعضی برآند سید به امر مخفی سلطان مسموم گشته و به مرگ طبیعی از دنیا نرفته است؛ اما از تحقیقات دقیق که نگارنده در ایام اقامت در قسطنطنیه از هر کس در این

(۱) سید حسن تقی زاده، همان، ص 194 (زیرنویس).

(۲) احمد خان ملک ساسانی، همان، ص 237.

(۳) رجوع شود به همان، صص 239 - 240.

موضوع نموده و مخصوصاً از کسانی که تا آخرین نفس مراقب حال وی بوده‌اند، چیزی که بتواند این عقیده را تأیید نماید به دست نیاورده‌ام.⁽¹⁾

ادوارد براون درباره مرگ سید چنین می‌نویسد:

"در اواخر 1896 سید به سرطان فک دچار شد و چند صباحی بعد سرطان به گردن وی سرایت کرده در 9 مارس 1897 او را از پای درآورد.... به رغم غالب ترکها، اکثر ایرانیان برآنند که مرگ سید طبیعی نبوده و توسط یکی از درباریان سلطان به نام "ابوالهدی" ماده‌ای سمی به لبهای وی تزریق گردید که وضعیت "آسیب شناختی" (Pathological) شبیه سرطان را به وجود آورد؛ العلم عند الله."⁽²⁾

گویی مرگ سید همانند زندگانی او خالی از ابهام نمی‌توانست بود. حکایت تدفین او نیز چنین است:

امیر شکیب ارسلان می‌نویسد: "در جامع تشویقیه در نشان طاش بر او نماز خواندند؛ در همان نزدیکی در آرامگاه ابدی خود خفت"⁽³⁾ این عبارات پیش از تبدیل آرامگاه سید از اسلامبول به کابل نوشته شده است. خان ملک ساسانی می‌نویسد: "با وجود این که پیش از ظهر وفات کرد، جنازه‌اش را شب شستند و دو نفر لالای سیاه⁽⁴⁾ از سرای آمدند، تابوتش را برداشته در مزار تربت یحیی افندی که وصل به باغ ییلدیز است به خاک سپردند."⁽⁵⁾

سید محمد محیط طباطبایی می‌نویسد: "وقتی درگذشت، جز دو سه تن از آشنایان نزدیک و "فضل پاشای علوی" که مردی شجاع بود، دیگر کسی در تشییع جنازه او جرأت شرکت نکرد و گمنام در "قبرستان مشایخ" اسلامبول به خاک سپرده شد."⁽⁶⁾

احمد امین نیز می‌نویسد: "جنازه او را چون فردی گمنام تشییع کردند. در مراسم تشییع، جز کسان اندکی که وفا کرده و جرئت به خرج داده بودند، کسی شرکت نکرد. او را چون مردم

عادی دفن کردند"⁽¹⁾. لیکن ادوارد براون می‌نویسد: "جسد سید با شکوه و جلال بسیار در گورستان شیوخ (sheykhler Mezárighi) در نزدیکی "نشان تاش" (Nishán Tásh) دفن گردید."⁽²⁾

سید حسن تقی زاده نیز می‌نویسد: "جنازه او را با یک شکوه و احترام بزرگی در قبرستان "شیخلر مزارلقی" نزدیک خانه‌اش به خاک سپردند."⁽³⁾

مرگ سید در محافل اسلامبول و دیگر شهرهای سید آشنا، بازخوردی خاموش داشت، و در مطبوعات بازتابی نداشت؛ "روزنامه‌ها و جراید عثمانی از درج تسلیت و احترام به او منع شدند."⁽⁴⁾

و این یا از باقیمانده نثار مابین سلطان و سید بود، و یا از سر ملاحظه پادشاه قاجار که سید را دشمن خونی می‌شمرد و با او پدر کشتگی داشت.

و نهایت آنکه، سید حکایتی است که همچنان باقی است.

5 - 1 - 2 - سلطان پس از سید

سلطان پس از مرگ سید، سیاستهای اتحاد اسلامی خود را همچنان تا زمان خلع از سلطنت (1327 هـ.ق / 1909 م.) ادامه داد و تا پایان عمر (1337 هـ.ق / 1918 م.) به آرمانهای جنبش اتحاد اسلام، با قرائتی که خود از آن داشت، وفادار ماند. تردیدی در این نیست که سیاستهای اتحاد اسلامی سلطان در راستای تأمین منافع امپراطوری عثمانی به ویژه منافع و مصونیت آن به اجرا درمی‌آمد. و از یاد نمی‌بایست برد که از دیدگاه سلطان، تکاپوگران جنبش اتحاد اسلام و بسیاری از مسلمانان، در آن دوران، تفاوتی میان منافع امپراطوری عثمانی و منافع جهان اسلام وجود نداشت؛ "برای مسلمانان تفاوت بارزی میان منافع اسلام و اقتدار عثمانی وجود نداشت."⁽⁵⁾

وضعیت امپراطوری عثمانی و شرایط بین المللی آن دوران، براندازان و جانشینان واقعی

(۱) یحیی دولت آبادی، همان، ج 1، ص 167.

(۲) ادوارد براون، همان، ص 30.

(۳) امیر شکیب ارسلان، همان، ص 260.

(۴) لالا، غلامهای سیاهی بودند که زبانشان را برای حفظ اسرار بریده بودند.

(۵) احمد خان ملک ساسانی، همان، صص 239 - 240.

(۶) سید محمد محیط طباطبایی، همان، ص 104.

(۱) احمد امین، همان، ص 88.

(۲) ادوارد براون، همان، ص 30.

(۳) سید حسن تقی‌زاده، همان، ص 193.

(۴) احمد امین، همان، صص 88 - 89.

(۵) ایرا ماروین لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی، قرون نوزدهم و بیستم، ص 76.

سلطان، یعنی ترکان جوان را نیز ناگزیر از تداوم شعائر اتحاد اسلامی او نمود.

لیکن میان سلطان و ترکان جوان - به ویژه کمیته اتحاد و ترقی - تفاوت این بود که سلطان به آرمانهای جنبش اتحاد اسلام باور داشت⁽¹⁾ و اتحاد اسلام سیاست راهبردی حکومت او را تشکیل می‌داد. لیکن بیشتر ترکان جوان برخلاف بیشتر اسلاف خود یعنی عثمانیان جوان،⁽²⁾ به اتحاد اسلام به چشم راهکارهای حکومتی می‌نگریستند.⁽³⁾ قطع نظر از ادعای آلودگی تشکیلاتهای ترکان جوان به اندیشه‌های ماسونی⁽⁴⁾ و اغراض صهیونیستی،⁽⁵⁾ غرب‌گرایی و گاه حتی صورت افراطی آن یعنی غرب زدگی و تورانی‌گرایی (پان‌تورانیسم) و ترک‌گرایی (پان‌ترکیسم)،⁽⁶⁾ جریانهای غالب در میان ترکان جوان

(۱) رجوع شود به Alan Palmer، همان، ص 272.

(۲) "جنبش ترکان جوان از بذریه‌هایی که عثمانیان نو افشانند روید" وین، ووسینچ، همان، ص 78.

(۳) "در حالی که رژیم عبدالحمید از توسل به اسلام قدرت گرفته بود، اندیشمندان مخالف از موضع عثمانیهای جوان که اسلام و مشروطه‌طلبی را درمی‌آمیخت دست کشیدند و موضع غیرمذهبی افراطی تری در پیش گرفتند." ایراماروین لاپیدوس، همان، ص 75.

(۴) رجوع شود به عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، صص 64 - 76. و رجوع شود به حسان حلاق، نقش یهود و قدرتهای بین‌المللی در خلع سلطان عبدالحمید از سلطنت (1908 - 1909)، صص 45 - 136. و رفیق شاکر النتشه، السلطان عبدالحمید الثانی و فلسطین، الطبعة الثالثة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۹۱م.

Pal.htm - <http://www.qudsway.com/links/library> و برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ص 285. صص 293 - 295.

(۵) رجوع شود به حسان حلاق، همان جا. و رفیق شاکر النتشه، همان، و برنارد لوئیس، همان، صص 293 - 295.

(۶) "ضیاء گوک آلپ در سال 1910 م. (برابر با 1289 هـ.ش) پان ترکیسم را به صورت زیر نظریه‌پردازی نمود: "اسلاف اوغوزخان هرگز سرزمینی را که به نام توران مشهور است را فراموش نخواهند کرد، وطن و سرزمین اصلی ترکان ترکیه، ترکستان نیست بلکه وطن اصلی آنها سرزمین پهناور و بزرگ توران است." بنابراین، دو عبارت پان ترکیسم و پان تورانیسم تقریباً به یک معنی هستند با این تفاوت که پان تورانیسم حوزه وسیعتری از حیث جغرافیایی را دربرمی‌گیرد." (محمدرضا حیدرزاده نائینی، تعامل دین و دولت در ترکیه، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1380، ص 61). عبارات فوق‌الذکر از ضیاء گوک آلپ، شبیه به بخشی از یکی از سروده‌های مشهور او به نام توران است: "... اوغوزخان... اقلیم را سرشار ساخته است / میهن ترکان ترکیه نیست / ترکستان هم نیست... دورتر است / یک کشور پهناور و جاودانی / توران". (زاده واند، افسانه پان تورانیسم، ترجمه محمد رضا زرگر، با پیش‌گفتار کاوه بیات، انتشارات بینش با همکاری انتشارات پروین، تهران، 1369، ص 59). در خصوص توران‌گرایی و ترک‌گرایی (پان‌تورانیسم و پان‌ترکیسم) به شیوه نمونه رجوع شود به زاده واند، همان. برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، صص 477 - 490. و استانفورد جی. شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، صص 443 - 448.

حاکم بود.⁽¹⁾ "برنامه اتحاد و ترقی دارای هویت عثمانی و غیر مذهبی بود؛ اما روح ترک‌گرایانه‌ای فزاینده نیز داشت. در فاصله سالهای 1908 و 1918 [1326 و 1336 هـ.ق]⁽²⁾ مفهوم اصلاحات عثمانی تحت الشعاع برداشت تازه‌ای قرار گرفت. رهبران اتحاد و ترقی به تدریج امپراطوری عثمانی را بر حسب ملیت ترک متصور داشتند."⁽³⁾ حفظ شعائر اتحاد اسلامی سلطان از سوی جانشینانش، تزویر سیاسی بیش نبود.⁽⁴⁾ و این تزویر از دید بسیاری پنهان نماند؛ "حکومت اتحاد و ترقی علیرغم آنکه مابین سالهای 1911 - 1917 [1329 - 1335 هـ.ق]⁽⁵⁾ در برنامه‌های خود به طور فزاینده‌ای توضیحات عقیدتی (ایدئولوژیک) اسلامی گنجانده بود، نتوانست اسلام‌گرایان را متقاعد نماید که واقعاً مدافع نظام اسلامی است."⁽⁶⁾

فرمان‌روایان جدید امپراطوری به آسانی نمی‌توانستند از ظرفیتهای متنوع و متعددی که جنبش اتحاد اسلام در اختیار ایشان می‌گذارد، چشم‌پوشند. به ویژه آنکه در گیر و دار جنگ جهانی اول، سخت به آن دل بسته و نیازمند بودند. جنگی که چنانچه هم متفقین، بخت و فرصت دور ماندن از آن را به امپراطوری می‌دادند، ایشان باز ناخردانه، شتابان در آن فرو می‌غلطیدند.

عبدالحمید دوم همان‌گونه که پیش از این آمد، خود را پیش و بیش از آنکه سلطان عثمانی بداند، خلیفه مسلمین می‌شمرد. او باور داشت که "هر زمان و هر جا عنوان "امیرالمؤمنین" می‌بایست مقدم بیاید. عنوان پادشاه عثمانی می‌بایست در مرتبه دوم قرار گیرد. زیرا که شالوده

(۱) "ترکها تفکر تورانی را به جای اسلام ترویج می‌کردند و تصور می‌نمودند این طرز تفکر آنان را متحد و یک پارچه خواهد نمود و از "مجارستان" تا چین تحت یک پرچم درخواهند آورد. و چنگیز خان برابر پیامبر اسلام و رسول خدا(ص) است..." نجاح عطاءالطائی، همان، ص 35.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) ایراماروین لاپیدوس، همان، صص 75 - 76.

(۴) "در واکنش حاد به ظاهر اسلامی سلطنت عبدالحمید، کمیته اتحاد و ترقی مشخصاً غیر مذهبی بود" (همان، ص 75). "... افسران جوانان ترک [ترکان جوان. نگارنده] هر چند بیشتر دارای اندیشه ملی‌گرایی هستند تا اسلام‌گرایی، اما به اجبار در موضع مدافع اسلام در مقابل تهاجم قدرتهای "مسیحی" قرار می‌گیرند." (ژاک فره مو، روابط فرانسه و جهان اسلام از سال 1789 به بعد، مترجم مهدی رستگار اصل، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1381، ص 133). "... جوانان ترک [ترکان جوان. نگارنده] بدون اجتناب از واژگان پان‌اسلامیک عبدالحمید، بیشتر نشان از ملی‌گرایی ترک با ریشه نژادی - زبانی دارند که بیش از نقش برابری مؤمنین، عظمت و برتری ملت ترک را مورد استدلال قرار می‌دهد." (همان، ص 143).

(۵) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

اجتماعی و بنیاد سیاست دولت بر روی دین نهاده شده است".⁽¹⁾ او همچنین علاقه داشت که اسلامبول یا آستانه، در میان مسلمانان به نام "دارالخلافة" خوانده شود.⁽²⁾

ایرا ماروین لاپیدوس می‌گوید "عبدالحمید یکی شدن سلطان و خلیفه را احیاء کرد و اقتدار خود را بر اساس این ادعا که او پادشاه عثمانی و خلیفه همه مسلمین است استوار ساخت".⁽³⁾

قانون اساسی سال 1293 هـ ق / 1876 م. امپراطوری عثمانی که با توشیح او رسمیت یافت، مقام خلافت اسلامی سلطان عثمانی - ادعای سنتی اسلاف او - را برای وی در قالب ماده‌ای قانونی (ماده سوم قانون اساسی) در نظام مشروطه درآورده بود.⁽⁴⁾

"داستان انتقال [خلافت از بنی عباس به آل عثمان در دوران حکومت سلیم اول] حتی اگر دروغ باشد، پذیرش فزاینده‌ای یافت و در اواخر قرن نوزدهم سریعاً بسط پیدا کرد."⁽⁶⁾ در

همان، ص 180. Sultan Abdülhamit. 1.

(۲) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1204.

(۳) ایرا ماروین، لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی، قرون نوزدهم و بیستم، ص 78.

(۴) "پیداست که سلطان [عبدالحمیدنگارنده] پس از تعمق بسیار با تدوین قانون اساسی برای امپراطوری خویش موافقت کرده بود. قانون اساسی 1876 برای سلطان و خانواده او مصونیت کامل همراه آورد و سلطنت عثمانیان و "خلافت عالیہ اسلام" را از آن سلطان (خانواده عثمانی) که نگهبان اسلام و پادشاه همه عثمانیان است، شناخت. وین و وسینچ، همان، ص 114.

(۵) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۶) موضوع انتقال خلافت از بنی عباس به آل عثمان را پاره‌ای حکایتی مجعول و متأخر می‌دانند و بعضی در این میان، حتی سابقه دعوی خلافت آل عثمان را پیش‌تر از انعقاد معاهده کوچک قینارجه میان سلطان عبدالحمید اول (1187 - 1203 هـ ق / 1774 - 1789 م.) و روسیه تزاری نمی‌دانند (1188 هـ ق / 1774 م.).

و پاره‌ای دیگر، پیشینه دعوی خلافت آل عثمان را بسیار قدیم می‌دانند و برخی نیز حکایت انتقال خلافت از بنی عباس به آل عثمان را تاریخی می‌شمارند. در خصوص پیشینه دعوی خلافت آل عثمان و حکایت انتقال خلافت از بنی عباس به عثمانیان، به شیوه نمونه رجوع شود به میرزا مهدی خان استرآبادی، همان، صص 371 - 375 و 415 - 419. و محمد کاظم مروی وزیر مرو، همان، ج 3، صص 978 - 979. و هامر پورگشتال، همان، ج 2، ص 925 و ج 4، صص 3119 - 3122. و سرهنگ لاموش، همان، صص 94، 180 و 148 - 152. و محمد عارف اسپناچی پاشازاده، همان، صص 211 و 258. و محمد فرید بک المحامی، همان، صص 194 - 195. و ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، از فردوسی تا سعدی، ص 21. و همو تاریخ ادبی ایران، از آغاز صفویه تا پایان قاجاریه، صص 25 - 26 و 34 - 35. و وین و وسینچ، همان، صص 111 - 112. و وو، بارتولد، همان، صص 83 - 122. و لارنس لکه‌هارت، انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، صص 326 - 338. و اسماعیل حقی اوزون چارشی لی، تاریخ عثمانی، ج 2، صص 313 - 314. و استانفورد جی. شاول، همان، ج 1، صص 157 - 158 و 432 - 433 و 441. و برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، صص 97 - 99. و لرد کین

دورانی که قدرتهای استعماری اروپای شرقی و غربی، بر اکثر سرزمینهای اسلامی حاکم بودند، چنین ادعایی می‌توانست همگام با تز "پان اسلامیسیم جدید" حمایت مسلمانان را جلب نماید. امپراطوری عثمانی به عنوان آخرین دولت مستقل اسلامی⁽¹⁾ در هر اندازه و قدرتی، نقطه تجمعی شد و ادعای سلطان عثمانی در مورد ریاست بر تمامی مسلمین جاذبه آنی یافت. این ادعا به طور رسمی در نخستین قانون اساسی عثمانی در سال 1876 م. مطرح شد و تا انقراض خلافت به دست جمهوری ترکیه در سال 1924 م. آموزه رسمی امپراطوری عثمانی باقی ماند.⁽²⁾

سلطان "کسی است که خلافت عثمانی را به عنوان آخرین امید حیات اسلام و قدرتی جهانی در برابر غرب غارتگر مطرح می‌کرد"⁽³⁾ و به گفته ریچارد رابینسون "علی رغم سالها حکومت خالی از نفس او هنوز به عنوان خلیفه و پادشاه مورد پرستش اکثریت وسیع ملت بود و در واقع کمیته اتحاد و ترقی به علت اهمیت مذهبی مقام سلطان جرئت نکرده بود در میان سربازان عادی علیه شخص او صحبت نماید".⁽⁴⁾

عبدالهادی حائری جایگاه سلطان را در جنبش اتحاد اسلام چنین تبیین می‌نماید: "پان اسلامیسیم تا پیش از آغاز کار سلطان عبدالحمید دوم (پادشاهی: 1327 - 1909 / 1293 - 1879) به گونه‌ای فراگیر و به عنوان یکی از بنیادی‌ترین برنامه‌های سیاسی - دیپلماسی - مذهبی - تبلیغی امپراطوری عثمانی خودنمایی نکرده و در حقیقت از آن پس بود که تاریخ فعالیت‌های پان اسلامی عملاً به گونه‌ای گسترده و منظم آغاز شد و دلبستگی دیگر کشورهای اسلامی را به خویش جلب کرد".⁽⁵⁾

راس، همان، صص 115 - 116 و 415 - 416. و عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 1، صص 352 - 354. و داود دورسون، دین و سیاست در دولت عثمانی، صص 208، 235 - 240. و اسماعیل احمد یاقی، همان، صص 55 - 57. و محمد عبد اللطیف هریدی، همان، ص 54. و حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صص 100 - 101. و عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام، صص 51 - 52، 72، 84 - 85.

(۱) آخرین دولت مستقل، توصیف صحیحی نیست. ایران (و افغانستان) اگرچه نسبت به دولت عثمانی از استقلال کمتری برخوردار بود لیکن دولتی مستقل شناخته می‌شد.

(۲) برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، ص 99.

(۳) علی اشرف، همان، ص 82.

(۴) ریچارد رابینسون، جمهوری اول ترکیه، ترجمه ایرج امینی، کتاب‌فروشی تهران با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تبریز، 1347، ص 15.

(۵) عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام، صص 85 - 86.

سلطان زمینه مساعدی که انجمن اتحاد اسلام به رهبری سید در ایران و عراق برای تکاپوهای اتحاد اسلامی پدید آورده بود، تداوم بخشیده و پیوندهای خود را با کانونهای شیعی تقویت نمود.

همان‌گونه که پیش از این آورده شد، پاره‌ای از علمای بزرگ شیعه کمابیش با جنبش اتحاد اسلام در پیوند بودند و با خلیفه عثمانی ارتباط داشتند. آزادی عمل علمای شیعه برای تعامل با جنبش اتحاد اسلام، ناشی از اقتدار بی‌سابقه‌ای بود، مرهون استقلال معنوی از دولت شیعی قاجار و رعایت حریم معنوی از سوی دولت سنی عثمانی؛ "اماکن مقدسه عراق رهبری متمرکزی را به تشیع ایران داده بود که از حوزه سلطه طبیعی و سیاسی قاجاریه بیرون بود".⁽¹⁾ میرزا ابوطالب مجتهد زنجانی (متوفی 1329 هـ.ق) که از دیرگاه با سید و اندیشه‌های او آشنا بود و با او ارتباط داشت،⁽²⁾ به دعوت سید همراه با برخی دیگر از علما "از بیعت به اتحاد اسلام و خلیفه عثمانی دریغ نورزیدند".⁽³⁾ او با سلطان مکاتبه داشت و وی را خلیفه مسلمین می‌خواند.⁽⁴⁾

سلطان با مراجع و علمای متنفزی چون ملا محمد فاضل شریانی (متوفی 1322 هـ.ق) که پس از درگذشت میرزای شیرازی، در شمار مراجع بزرگ تقلید محسوب می‌شد و آقا نجفی در ارتباط بود.⁽⁵⁾ "سلطان عثمانی دستور داده بود که شیخ [فاضل شریانی]⁽⁶⁾ می‌تواند هر روز چهل کلمه به رایگان به استانبول تلگراف بفرستد"⁽⁷⁾ و "آقا نجفی رسماً تلگرافی از شخص سلطان عبدالحمید دریافت کرد مبنی بر اینکه هر وقت به کمک نیاز داشته باشی، سلطان از تو دریغ نخواهد داشت".⁽⁸⁾

سید عبدالحسین مجتهد لاری، عالم متنفذ اصلاح طلب و استعمارستیز، در رساله **قانون مشروطه مشروعه** که در سال 1325 هـ.ق در شیراز طبع شده است،⁽¹⁾ شیوه حکومت عبدالحمید دوم را می‌ستاید⁽²⁾ و از سلطان چنین یاد می‌کند: "... برادر رشید سلطان عبدالحمید به واسطه رأی سدید و تلافی شدید اکید در حمایت اسلام و علماء اعلام با کمال اقتدار و فتوحات بسیار تدارک و انحاء و کسر و انکسار نموده".⁽³⁾

او در این رساله، بر لزوم اتحاد بین دو دولت اسلام، یعنی ایران و عثمانی تأکید می‌ورزد و اشارات جالبی به ملزومات این اتحاد می‌نماید: "قانون ملی و مصالح کلی عملی اولی و حسب التکلیف شرعی ملی اسلامی وجود عهد و میثاق اتحاد و اتفاق بین هر دو دولت اسلام است در حمایت و تقویت و عقد اخوت و مشورت و مصلحت و دولت و سلطنت از هر جهت، کنفس واحده متحده و اخوان توأمان کالفرقدان"⁽⁴⁾ لایفترقان در شعار و دثار⁽⁵⁾ و مابه الافتخار و اقتدار و انتصار در حرب و محاربه اغیار کفار. چنانچه حق تعالی فرموده: "و اعتصموا بحبل الله جمیعاً و لاتفرقوا"⁽⁶⁾ و معاهده عهد و وثیقه و معاهده عقود اکیده شدیده بر این مودت و اتحاد و نفی بینونیت و انفراد از اهم مهمات و الزام ملزمات و اعظم فواید کلیه و اتم مصالح عزت و اقتدار سلطنت اسلام است از هر جهت. ولی لازمه این اتحاد کلی و و داد نوعی رفع مایه الانفراد جزئی است از اسباب مفسده خلف و نفاق و انفراد و شقاق که منافی با کمال اتحاد و اتفاق است. منها رفع تفتیش و تفحص در گمرکات و بندرات از کتب علمیه و مذاهب مختلفه نیف⁽⁷⁾ و سبعین فرقه و رفع ضبط و تحجیر⁽⁸⁾ و اتلاف و حرق و غرق کتب علمیه. چرا که تکلیف دولت چنانچه

(۱) رجوع شود به غلام حسین زرگری‌نژاد (به کوشش)، رسائل مشروطیت (18 رساله و لایحه درباره مشروطیت)، چ 2، انتشارات کویر، تهران، 1377، ص 365.

(۲) رجوع شود به همان، صص 389 - 390.

(۳) همان، ص 379.

(۴) فرقدان نام دو ستاره نزدیک قطب شمالی که در فارسی موسوم به دو برادرند. کالفرقدان لایفترقان مانند دو ستاره برادر که از یکدیگر فاصله نمی‌گیرند (زیرنویس متن).

(۵) جامه، لباس (زیرنویس متن)

(۶) آل عمران 103 (زیرنویس متن)

(۷) نیف: خورده‌ای، نیف و سبعین: هفتاد و چندی (زیر نویس متن).

(۸) تحجیر: قرنطینه (زیرنویس متن)

(۱) ایرا ماروین لاپیدوس، همان، ص 38.

(۲) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، ص 327. و صدر واثقی، همان، صص 421 - 422. و خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، ص 227.

(۳) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، همان، ص 186. و سر آرتور هاردینگ، همان، ص 181 و 253. و حامد الگار، همان، ص 316.

(۴) رجوع شود به سید محمد محیط طباطبایی، همان، ص 328.

(۵) رجوع شود به حامد الگار، دین و دولت در ایران نقش علما در دوره قاجار، صص 321 - 322.

(۶) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۷) همان، ص 317.

(۸) همان، ص 322 (زیرنویس)

حق تعالی فرموده: "واصلحو ذات بینکم"⁽¹⁾ اصلاح بین مسلمین است..."⁽²⁾

مناسبات علمای شیعه با خلافت عثمانی در مطبوعات غرب بازتابی آب و تاب دار پیدا می نمود. روزنامه تأیمز به تاریخ 3 اوت 1903 م. (1870 هـ ق) می نویسد "مسئله به رسمیت شناختن سلطان ترکیه به عنوان خلیفه یا امیرالمؤمنین توسط برخی از روحانیون صاحب نفوذ مطرح گردیده که احتمالاً این گروه متأثر از اندیشه "اتحاد اسلام" سید جمال الدین بوده اند که امید داشت سازشی بین فرق سنی و شیعه برقرار سازد."⁽³⁾

تجدید پیوند دنیای شیعی با دنیای اهل سنت، همان گونه که پیش از این آورده شد، محصول فرهنگ سازی جنبش اتحاد اسلام بود. این فرهنگ، فرهنگ وحدت طلبی و همسازگری اسلامی بود. و همان گونه که پیش از این اشاره شد، بروز گاههای برجسته این فرهنگ را سالیانی پس از روزگار سید و سلطان، در جبهه گیری مشترک دو حوزه شیعی و سنی در مقابله با تجاوز ایتالیا به طرابلس غرب - لیبی - و وقایع جنگ جهانی اول می توان مشاهده نمود.

در حاشیه دامنه همین فرهنگ است که اتفاق جالب کوچکی روی می دهد: پیام درخواست دو شخصیت شیعی هند سید امیر علی، شیعه امامی ایرانی تبار⁽⁴⁾ و آقا خان محلاتی رهبر فرقه اسماعیلی به جمهوری نوپای ترکیه، مبنی بر حفظ صیانت و حرمت جایگاه خلافت اسلامی.⁽⁵⁾ امید عنایت این اتفاق را چنین توصیف می کند:

"... طنزآمیزترین جلوه همبستگی شیعه و سنی در ماجرای خلافت (عثمانی) - یعنی مسأله ای که در ابتدا دو جامعه را از هم دور ساخته بود - به ظهور پیوست. وقتی که کوشش مصطفی کمال در استقرار یک حکومت و کشور نوین در سال 1922 نهاد خلافت را در کشورش تهدید کرد ... مسلمانان سنی خارج از ترکیه به ویژه در هند، عمیقاً نگران شدند. ولی از طریق دو شیعه هندی یعنی سید امیر علی و آقا خان رهبر فرقه "غالی" اسماعیلی رابطه خود را با حکومت عثمانی حفظ کرده بودند."⁽⁶⁾

در پس لایه طنز این اتفاق، طنزازی تاریخ نهفته است که سخت تأمل آور می باشد. در فضای باقیمانده از جنبش اتحاد اسلام، فروپاشی امپراطوری عثمانی و نابودی خلافت اسلامی، با توجه به پیشینه آن در مقابله با سلطه جویهای غرب مسیحی و سرنوشت جهان اسلام، پس از سرآمدن عمر آن در جنگ جهانی اول، خاطره ای تلخ و حسرت آور شد.

این تلخی و حسرت را می توان در زندگی نامه خود نوشته جالب و مهم سید محمد حسن نجفی، معروف به آقا نجفی قوچانی (متوفی 1363 هـ ق) از شاگردان و رهبران آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، لمس نمود. او در جایی پیرامون وقایع جنگ جهانی اول در عراق چنین می نویسد: ".... عربهای بی غیرت و جلف و ننگین و رنگین داخل خانه هاشان شدند. خیال کردند عثمانی که چندان ید تسلط و تصرفی بر آنها نداشت و مالیاتی از آنها و نظام وظیفه نمی گرفت حتی آذوقه ساخلوی عراق و بغداد را از اسلامبول می فرستاد؛ خیال کردند. مع ذلک بدتر از انگلیس است و انگلیس آنها را راحت و آسوده خواهد گذاشت و این خیالی بود فاسد."⁽¹⁾

آقا نجفی قوچانی در جایی دیگر، خشمناک از عافیت طلبان و ساده لوحانی که پس از شکست عثمانیان از نیروهای انگلیسی، جذب چرب و شیرین و فریب کاریهای انگلیسی ها گردیده بودند، چنین می نویسد: "خر مقدسین، بلکه کافرین، بلکه منافقین، بلکه میکروب و حشرات الارض دیدند انگلیس عجب مقدس است. دست بالای دست بسیار است و این یقیناً از اهل رحمت است و عثمانی ملعون که دین نداشت تا به مقدسی چه رسد، به یک لا اله الا الله خشک و خالی می خواست خود را به جرگه مسلمین داخل کند. اما جناب انگلیس ملتفت است؛ پول خرج می کند. جهات اسلامی ما را که خراب شده بود و کسی به فکر نبود، دارد تعمیر و ترمیم می کند. شب و روز کانه در فکر اسلام است. از تعمیرات زوایای مسجد کوفه و سهله و سوخت و خدمه آنجا را موظف داشتن و ترویج مجالس روضه حتی نفت سیاه دادن جهت مشاعل سینه زنها و اجانها را واداشت که تا صبح همراه دسته ها گردیدن. خدا لعنت کند عثمانیها را بلکه طلاب مشروطه و دموکرات را که متصل مذمت از انگلیس می کردند و ما را به شبهه انداخته بودند. الحمدلله از شبهه بیرون شدیم. حرف آنان را بعد از این گوش نمی دهیم و غیبت او را حرام می دانیم. خدا سایه اش را بر ضعف مستدام بدارد."⁽²⁾

(۱) سید محمد حسن آقانجفی قوچانی، سیاحت شرق یا زندگی نامه آقانجفی قوچانی، تصحیح رع. شاکری، چ 6، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1379، ص 567.

(۲) سید محمد حسن آقانجفی قوچانی، همان، صص 577 - 578.

(۱) انفال 8 (زیرنویس متن).

(۲) غلام حسین زرگری نژاد، همان، صص 390 - 391.

(۳) ادوارد براون، همان، ص 112. و رجوع شود به همان، ص 113.

(۴) در خصوص سید امیر علی رجوع شود به احمد امین، همان، صص 131 - 140.

(۵) رجوع شود به حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص 103.

(۶) همان، ص 103.

این حسرت تلخ همراه با شفاف گردیدن طرحهای استعماری قدرتهای سلطه‌جوی غربی برای جهان اسلام، پس از عصر عثمانی، تا زمانی نزدیک به روزگار ما تداوم یافت. آیت الله بروجردی، مرجع تقلید شیعیان "از این که خلافت عثمانی از بین رفت، اظهار تأسف می‌کرد و می‌گفت در هر حال این خلافت رکن رکین و پشتوانه سیاسی قدرتمندی برای اسلام بود. بله، انگلیسی‌ها دولت عثمانی را از بین بردند و به جای آن اسرائیل را کاشتند. عربها را با هم مختلف کردند و آنان را به فکر قومیت عربی انداختند و از آن عرق اسلامیشان کاستند. آیت الله بروجردی از این وضع و از نابودی خلافت عثمانی، با همه عیبهایی که داشت بسیار ناراحت بود."⁽¹⁾

امام خمینی، رهبر نهضت اسلامی معاصر ایران، در سخن رانی به تاریخ 18 شهریور 1343 هـ.ش در قم چنین می‌گوید:

"شاید بسیاری از شماها یادتان بیاید جنگ اول بین المللی را؛ بامسلمین و با دولت بزرگ عثمانی چه کردند. دولت عثمانی یکی از دولتهایی بود که اگر با شوروی [روسیه] طرف می‌شد، گاهی او را به زمین می‌زد. سایر دولتها حریف میدان او نبودند. دولت عثمانی یک دولت اسلامی بود که سیطره‌اش تقریباً از شرق تا غرب را گرفته بود. آنها دیدند که با این دولت قوی اسلامی نمی‌شود چاره‌ای کرد؛ نمی‌شود ذخایر مسلمین را برد. بعد از اینکه در آن جنگ با آن بساط غلبه پیدا کردند، دولت عثمانی را به دولتهای بسیار کوچک تجزیه کردند. و برای هر یک از آنها هم یا امیری یا سلطانی یا رئیس جمهوری قرار دادند. دولت در قبضه مستعمرین و ملت بیچاره در قبضه دولت؛ با این وضع، دولت عثمانی را با آن مجد زمین زدند..."⁽²⁾

هم ایشان در دوران تبعید در نجف چنین می‌گوید:

"از طرفی، وطن اسلام را استعمارگران و حکام مستبد و جاه‌طلب تجزیه کرده‌اند. امت اسلام را از هم جدا کرده و به صورت چندین ملت مجزا درآورده‌اند. یک زمان هم که دولت بزرگ عثمانی به وجود آمد، استعمارگران آن را تجزیه کردند. روسیه و انگلیس و اتریش و سایر دولتهای استعماری متحد شدند و با آن جنگها کردند. هر کدام قسمتی از قلمرو آن را به تصرف یا تحت نفوذ خود آوردند. گرچه بیشتر حکام دولت عثمانی لیاقت نداشتند و بعضی از آنها فاسد

بودند و رژیم سلطنتی داشتند، باز این خطر برای استعمارگران بود که افراد صالحی از میان مردم پیدا شوند و به کمک مردم در رأس این دولت قرار گرفته، با قدرت و وحدت ملی بساط استعمار را برچینند. به همین علت، پس از جنگهای متعدد، در جنگ بین‌الملل اول، آن را تقسیم کردند که از قلمرو آن 10 تا 15 مملکت یک وجبی پیدا شد! هر وجب را دست یک مأمور یا دسته‌ای از مأمورین خود دادند. بعدها بعضی از آنها از دست مأمورین و عمال استعمار بیرون آمده است."⁽¹⁾

سلطان سنت‌های تسامح مذهبی را در امپراطوری عثمانی که نمونه‌ای از آن، استقلال قضایی پیروان مذاهب مختلف بود، تقویت نمود؛ "عثمانیان داوران (قضات) را از میان داوران حنفی برمی‌گزیدند. ولی در جاهایی که فقیهان پیرو مکتب شرعی دیگری بودند، داوران از میان آنان برگزیده می‌شدند. همین قاعده را عثمانیان در سرزمینهایی که مردم آنها شیعه یا دروز بودند رعایت می‌کردند."⁽²⁾

بی‌تردید مدارا، بردباری و تفاهم مذهبی که در شمار راهکارهای جنبش اتحاد اسلام برای دستیابی به وحدت اسلامی بود، و سلطان به عنوان سیاست مذهبی در پیش گرفته بود، به مراتب از سیاست خشونت بار یکسان سازی مذهبی یا تک مذهبی نمودن برخی از اسلاف او، مانند یاوز سلیم، در جلب اعتماد و وفاداری اتباع مسلمان امپراطوری به خلیفه عثمانی بیشتر مفید و مؤثر بود. سلطان زمینه رشد اتباع شیعه امپراطوری را در دستگاههای حکومتی فراهم نمود. تعدادی از شیعیان به مناصب عالی حکومتی دست یافتند. از آن جمله‌اند، حسین رضا پاشا (متوفی 1333 هـ.ق / 1914 م.) از دوستان سید که به ریاست کمیسیون مهاجرین (رئیس اداره مهاجرت) و وزارت عدلیه رسید و "در همه جا علناً اظهار تشیع می‌کرد"⁽³⁾. و رضا پاشا (متوفی 1402 هـ.ق / 1894 م.) که او نیز عضو کمیسیون مهاجرین بود، سفیر امپراطوری در آتن، تهران و پترسپورگ گردید و دوبار نیز شهردار اسلامبول شد.⁽⁴⁾

در سایه فرهنگ همسازگری اسلامی که جنبش اتحاد اسلام پدید آورده بود، دایره قدرتمند

(۱) موسوی خمینی (امام خمینی)، روح الله، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، 1373، صص 26 - 27.

(۲) وین و وسینچ، همان، ص 40.

(۳) مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، ص 162.

(۴) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 708 و فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص 39.

(۱) محمد واعظ زاده خراسانی، همان، ص 22.

(۲) صبری سیاری، همان، ص 75.

ممیزی (سانسور) انتشارات که سلطان ایجاد نموده بود⁽¹⁾ اجازه می‌دهد کتاب "ینایع الموده" اثر شیخ سلیمان بلخ قندوزی "از محدثان فاضل و یک شیعی شدید العقیده"⁽²⁾ بارها در اسلامبول طبع شود.⁽³⁾ این کتاب مناقب و فضایل اهل البیت (ع) و امامان شیعه (ع) را مبتنی بر کتب حدیثی اهل سنت بازگو می‌نماید و "در اثبات حقیقت و حقانیت مذهب تشیع به دلالت آیات و احادیث و روایت است"⁽⁴⁾. نامبرده و فرزندش سید برهان‌الدین بلخی (عضو انجمن اتحاد اسلام) به اسلامبول مهاجرت نموده بودند و هر دو در شمار دوستان سید بودند.⁽⁵⁾

جالب آن است که در این دوران شیعیان اجازه یافته بودند در اسلامبول، در خان والده (والده خانی) بزرگترین سرای اسلامبول، در دهه اول محرم، مراسم عزاداری شهدای کربلا (ع) را برپای دارند؛⁽⁶⁾ مراسمی که روزگاری نادرشاه افشار در راستای طرح وحدت خود ممنوع ساخته بود.⁽⁷⁾ این مراسم بسیار مفصل برگزار می‌گردید و حتی شامل قمه‌زنی نیز می‌بود.⁽⁸⁾ دیدار و مذاکره دوستانه شیخ الاسلام اسلامبول با آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، مرجع تقلید شیعه، در مجلس تدریس وی در نجف،⁽⁹⁾ نمونه دیگری است از فرهنگ جدید همسازگرایی که جنبش اتحاد اسلام تلاش می‌داشت آن را به فرهنگ غالب در جهان اسلام تبدیل نماید.

پاره‌ای مقالات و گزارش‌های برخی از نشریاتی که در این دوران در نجف اشرف، مهم‌ترین کهن‌ترین کانون مذهبی - علمی شیعی به طبع می‌رسید، مصادیق اعجاب برانگیزی است از تلاش‌های توأمان فکورانه و جسورانه‌ای که در راستای فرهنگ سازی جنبش اتحاد اسلام انجام

(۱) "هر کتابی که در اسلامبول و یا شام و یا عراق چاپ می‌شد، می‌بایست با اجازه مبارک باشد. طبعاً هر کتابی نمی‌توانست اجازه نشر پیدا کند". احمد امین، همان، ص 8. رجوع شود به استنفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 428 و برنارد لوئیس، همان، صص 256 - 258.

(۲) مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، ص 194.

(۳) رجوع شود به مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، صص 193 - 194. و رحیم رئیس نیا، همان، صص 768-769.

(۴) مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، ص 194.

(۵) رجوع شود به مرتضی مدرسی چهاردهی، همان، صص 193 - 194. و رحیم رئیس نیا، همان جا.

(۶) رجوع شود به احمد خان ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، ج 2، انتشارات بابک، تهران، 1354، صص 108 - 111.

(۷) رجوع شود به محمد کاظم مروی وزیر مرو، عالم آرای نادری، ج 3، ص 982.

(۸) رجوع شود به احمد خان ملک ساسانی، همان جا.

(۹) رجوع شود به موسی نجفی، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، 1379، صص 57 - 59.

می‌گرفت. در ذیل، دو نمونه از این گونه نوشته‌های نشریات نجف آورده می‌شود.

متن اول از مجله "درة النجف" جزء چهارم و پنجم سال اول، اول رجب سال 1328 هجری قمری (حدود چهارده سال پس از وفات سید و یک سال پس از خلع سلطان) انتخاب گردیده است:

"عرض حال یکی از پیشوایان جعفری مذهبان بخارا به مقام منیع

ریاست روحانی اسلام در نجف اشرف (سلام الله علی من دفن فیها)

بسم الله الرحمن الرحيم

به عرض حضور مبارک حضرت حجة الاسلام والمسلمین آية الله فی العالمین (متعنا الله به طول بقاءه) می‌رساند.

انشاء الله مزاج مبارک در عین عافیت خواهد بود. عرض از تصدیق اوقات مبارک این است که اگر جوایب احوالات اینجانب بوده باشید، الحمدالله و المنه از برکت توجهات انفاس قدسیه ارباب نوع، نعمت عافیت ظاهری فی الجملة مرزوق است. لابد اخبارات این جانب به سمع مبارک رسیده است که اهل عامه حکم به کفر و امر به قتل و غارت ما داده، طائفه مردان و زنان و اطفال صغار را کشتند. حتی زن حامله را در میان راه عام شکمش را دریده، جنین هشت ماهه را بیرون آورده، پاره پاره نمودند. بعضی از دخترها را به کنیزی بردند و دکاکین و خانه‌های ما را غارت نمودند. در میان کوچه و بازار فحش و دشنام دادند و تهمتها بستند. الی الان هم فارغ از بلیه نیستیم. بعد از این هم معلوم نیست که حال ما چگونه خواهد شد. سبب این گونه صدمات به ماها از بی تقیه‌گی حضرات مصنفین و مؤلفین و نویسندگان چاپ‌خانه‌ها می‌باشد.

توقع از ارباب نوع، اینکه امر بفرمایند تا لعن و طعن را از کتب بردارند و بعد چیزی که باعث بر این گونه صدمات و ابتلائات می‌شود ننویسند، تا باعث نجات چندین کرور نفس در خارجه بشود. به جهت زیادی مترددین و نزدیکی راهها غالب از کتب به دست اهل عامه اوفتاده، باعث این فساد گردیده است. اگرچه برداشتن اینها از کتب محال عادی است، لکن هر چه بیش نشود بهتر خواهد بود. و السلام

(جوابی که از طرف حجة الاسلام آقای شریعت اصفهانی⁽¹⁾ مدظله داده شد)

(۱) میرزا فتح الله شیخ الشریعة اصفهانی (متوفی 1339 هـ) از علما و مراجع بزرگ شیعه در سده چهاردهم هجری است. بیانیه‌ها و فتاوی جهادیه او و دیگر علمای شیعه و سنی در رویارویی با سلطه جویبهای خصمانه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و افضل صلواته و تسليماته على افضل انبيائه محمد و آله الطاهرين و اصحابه المتعهدين.

پوشیده نماند آنکه چنانکه اهل سنت فرقی مختلفه و طوایف متشکته می‌باشند و در اصول دین و فروع آن اختلاف فاحشی داشته و دارند، همچنین شیعه طوایف مختلفه بودند و آنچه از کتب معتمده و آثار معتبره و تصریحات محققین طرفین، معلوم و محقق شده، آن است که شیعه چهار صنف بودند:

اول

شیعه تفضیلیه که قائلین به افضلیت امیرالمؤمنین علی سلام الله علیه بر سایر خلفای راشدین (رضی الله عنهم) بوده‌اند؛ بدون آنکه تعرض و سوء عقیده نسبت به اصحاب و ازواج نبی (صلعم) داشته باشند و به جهت اعتقاد افضلیت آن جناب، عمل آنها در فروع بر طبق اقوالی بوده که نزد آنها از ایشان ثابت شده .

دوم

شیعه تبرائیه که علاوه بر معنی سابق، تبری از مثل طلحه و زبیر و معاویه و محاربین امیرالمؤمنین داشته و در حق ذی النورین نیز اعتقاد صدور کبیره داشتند؛ بلکه منتهای غلو تشیع سلف نزد بعضی همین قدر بوده (قال الذهبي: من اکابر اهل السنة في میزان الاعتدال الشيعي الغالی فی زمان السلف و عرفهم هو من تکلم فی عثمان و الزبیر و طلحة و معاوية و طائفة من حارب علیا و تعرض لسبهم).

سوم

شیعه سبیه که علاوه بر سابق در حق بعضی ازواج نبی (صلعم) و شیخین کلمات ناشایسته می‌گفتند و آنها را غاصب بلکه عیاداً بالله کافر تعبیر می‌کردند.

و عریان قدرتهای اروپایی در این دوران - که پیش از این نیز بدان اشاره شد - از فروزانیهای جنبش اتحاد اسلام و در شمار مهمترین دستاوردهای آن می‌باشد. رجوع شود به عبدالهادی حائری، همگامی ایران و لیبی بر ضد امپریالیسم دو سند تاریخی، و لوئیس جفری، اعلان جهاد امپراطوری عثمانی در سال 1914 و محمد حسن کاووسی عراقی، جهادیه؛ فتاوی جهادیه علما و مراجع عظام در جنگ جهانی اول و محمد حسن رجبی، رسایل و فتاوی جهادی، و نیز رجوع شود به ضمایم کتاب حاضر.

چهارم

غلات شیعه که العیاذبالله الوهیت در حق امیرالمؤمنین داشتند و محققین اهل سنت از دو صنف اول و مخالطت با آنها و اخذ حدیث از آنها و نقل اقوال و روایات تحرز نداشته و جابجا در کتب دینی حتی مثل صحیح بخاری و مسلم بر روایات جمعی مسلم التشیع اعتماد می‌نمودند. چنانکه این معانی بر متبحرین از علماء مخفی نیست.

بنابراین مقدمات، از اهل تدین و صلاح و سداد و کسانی که اعتقاد به يوم المعاد و مجازات رب العباد دارند، بسیار عجب است به مجرد دیدن کلامی در کتابی از شیعه یا شنیدن مقالی از بعضی فرقی شیعه حکم به ضلالت و کفر همه فرقی آنها نماید و اعراض و دمء و اموال جمعی را که خبر از سرائر و ضمائر آنها ندارد هتک و سفک و نهب نماید.

و اعجب از این، آنکه مقتدای اهل سنت در اصول یعنی ابوالحسن اشعری و مقتدای آنها در فروع یعنی امام ابوحنیفه و امام شافعی به حسب تصریحات فقهای آنها تکفیر هیچ یک از فرقی مبتدعه و جمیع (من یصلی الی القبله) نکنند و همه را مسلم دانند و محقون الدم و اقتداء به غیر از غلات از باقی فرقی شیعه را در نماز تجویز کنند. چنانکه همه اینها در کتب فقه حنفیه و شافعیه مضبوط است و مع هذا جماعتی که رتبه ادانی تلامیذ آنها را ندارند و غاشیه تقلید آنها را در گردن دارند، در فروع و اصول با آنها مخالفت کنند و سبب تجری جمعی از عوام غیر مبالین شوند و به فکر جوابی برای این فتاوی باطله و شکایت مظلومین سیما اطفال در عرصه عرصات نباشند.

امروز روزی است که همه فرقی مسلمین باید نزاع خانگی را موقوف دارند و به معاونت و معاضدت یکدیگر مقابله کنند با آنها که اضمحلال شرایع اسلام و ایمان و انهدام اساس شریف قرآن و تبدیل ناقوس با صوت اذان و ذهاب اسم پیغمبر آخر الزمان علیه و آله افضل صلوات الملك المنان را طالب و عمل کنند به وصیت آن جناب در مسمه حنیف و ید واحده بر من سوی خود شوند و زیاده از این تقویت قوای اجانب را به توهین و تضعیف قوای خود و شیوع اخبار موحشه که تصدیق وقع به اسهم بینهم می‌نمایند نکنند. تا کی مسلمین در خواب و اغترار و اجانب هوشیار و بیدار کار؟

و السلام علی من اتبع الهدی و تجبب عن الضلالة و الردی." (۱)

متن دوم از جریده نجف، شماره 27، سال اول، سوم محرم سال 1329 هجری قمری (حدود پانزده سال پس از وفات سید و یک سال پس از خلع سلطان) انتخاب گردیده است:

"عظم الله اجورکم"

بر حسب حکم عقل و صریح سنن و اخبار، اعتبار و مقبولیت هر عملی منوط بر شناختن حکمت و معرفت جهات باطنیه و اسرار واقعیه آن عمل است. چه، معلوم است که عمل بلامعرفت مثل قالب تهی و جسد بی روح، منشأ هیچ اثری نبوده و هیچ کس به محض صورت عمل، مستحق اجر عظیم و لایق مقامات رفیعه نخواهد شد.

تمام شیعیان آل محمد و تابعین مذهب جعفری بلکه قاطبه اهل اسلام در این ماه عزا به مناسبت شهادت خامس آل(ع) به مراسم عزاداری و وظایف سوگواری قیام و از هر ماتمکده، ناله و مظلوما بلند می‌شود.

و البته بدیهی است که اجر هر کس به قدر معرفت او و منزلت و مقام هر شخص به اندازه بصیرت او معین خواهد شد و برای همه کس درجه‌ای که عارف به حق شود میسر نمی‌شود. پس خوب است که محبین و دوستان سید احرار عالم که در اقامه عزای آن جناب از هر گونه اقدامات اسلامی مضایقه نمی‌نمایند، محض مزید اعتبار و اجر اعمال خودشان قدری از روی بصیرت در اسرار واقعه شهادت آن مظلوم تأمل نموده و شمه‌ای از جهات معنویه آن قضایای جانسوز را متذکر بشوند و اگرچه استقصاء تمام اسرار آن واقعه فجیعه و احصاء کلیه حکم و مصالح عزاداری آن حضرت خارج از حیطه عقل و بیرون از حد تقریر و بیان است، ولی شاید ملاحظه همان یک جهت ظاهریه و نکته بدیهیه که فهم هر کس او را ادراک می‌نماید، برای ماها کفایت باشد و آن همان معنائی است که سید حیدر حلی در یک بیت قصیده‌اش اشاره کرده و می‌گوید:

فابی أن یعیس الآ عزیزا او تجلی الکفاح و هو صریح

یعنی آن سید احرار عالم و جگرگوشه اشرف بنی آدم، نخواست که در دنیا زندگی کند مگر به نحو عزت تا اینکه مقاتله به آخر رسید در حالتی که حضرتش روی خاک افتاده و به خون مبارکش غلطیده و زیر شمشیرهای عریان بوده و نیامد به زیر لوای مثل یزید. این بود که رفتن را اختیار کرده و ذلت را پشت سر انداخته یا عزت یا موت گفت تا اینکه مال و جان و اولاد و عیالش را در این راه داده، خود و دین جدش را عزیز و اعزه عالم را جبهه‌سای آستان مبارکش قرار داد. پس ما دوستان و تابعین آل محمد که همه سال عزاداری و سوگواری آن حضرت را

شعار خود قرار داده‌ایم، باید ملاحظه کرده ببینیم که غرض از این سوگواریها و حکمت آن همه اوامر اکیده که بر اقامه عزای سید احرار عالم صادر شده مجرد صورت است و بس و یا همانکه باید افعال و اطوار آن حضرت را نصب العین خود قرار داده و از اعمال آن مظهر غیرت الله نقشه‌ای برای خودمان برداریم و آن همه مصائب فجیعه‌ای را که در راه اسلام قبول کرده است، متذکر شده و در نگهداری بیرق اسلام لازمه تبعیت و تشیع آن حضرت را به عمل آورده و به ذلت و زندگی در تحت لوای ظلام و کفار تن درندیم.

آیا معنی شیعه نه این است که در تمام افعال و حرکات پیروی از آل محمد (ص) داشته و در همان خطی که آنها سیر کرده‌اند قدم بزند و آیا شهادت سید احرار عالم نه این شد که دید دین جدش ملعبه اجلاف بنی امیه و معرض هوا و هوس آنها گشته که نزدیک بود اسلام از بین رفته و کلمه توحید بالمره منقرض بشود؟ و آیا آن اسلامی که حضرت سید الشهداء خود و فرزندان و اصحابش را فدای آن کرد فعلاً زیر پای روس و انگلیس نمانده؟ آیا این طوری که قشون روس در بحبوحه مملکت اسلامی رحل اقامت انداخته و روز به روز بر عده و تعدیات و تحریکات سرّی و علنی خود می‌افزاید، دیگر بعد از چندی که به این حالت برود، برای ما مملکت یا دین و اسلام خواهند گذاشت؟

آیا نقشه‌هایی که در ممالک قریم و غازان و ترکستان و قفقاز برای امحاء دین و افناء اسلام کشیده‌اند مگر به گوشه‌های شما نرسیده و اثراتش را به رأی العین نمی‌بینید.

ای امتان پیغمبر و ای دوستان آل محمد(ص) و ای شیعیان حسین بن علی و ای کسانی که حضور در یوم عاشورا و نصرت بر آل پیغمبر را عن صمیم قلب آرزو کرده (یالیتنی کنت معک فأفوز فوزاً عظیماً) می‌گویید.

وای کسانی که بر غریبی سید احرار عالم ناله‌ها کرده و بر عدم یاری بر فرزند پیغمبر تأسفها خورده و اشکها ریخته و می‌گویید: "لئن اخرتنی الدهور و عاقنی عن نصرک المقدر لاندبن" عليك صباحا و مساء ولا یکن علیک بدل الدموع دماً".

امروز اسلام غریب است، امروز اسلام بی‌یار و معین است، امروز اسلام در زیرپای روس و انگلیس نزدیک به اضمحلال است. اسلامی که پیغمبر و آل پیغمبر آن همه مصایب را در راه حفظ آن متحمل شده‌اند امروز در معرض انقراض است.

اسلامی که سید احرار عالم، وجود خودش را مقدمه بقای آن قرار داد، امروز در شرف زوال است، امروز اسلام تمام مسلمانان را بر یاری و استنقاذ و استخلاص خود از دست روس و انگلیس دعوت می‌نماید.

پس به جلالت خدا و به حق پیغمبر و به حرمت قرآن مجید و به شرف و منزلت ائمه هدی و به خون پاک سید احرار عالم، چندی این نفاق و شقاق به کنار گذاشته و اختلافات و اغراض متشنته را قدری دور انداخته، در این موقع خطرناک دست به هم داده و بیاید به استنصار حقیقت اسلام لبیک بگوییم.

و در سبب استخلاص اسلام از روس و انگلیس برآمده و مملکت اسلامی را از لوٹ وجود قشون روسی تطهیر بنماییم، یا استقلال مملکت اسلامی را تحصیل و دین اسلامی را از مخاطرات می‌رهانیم یا زیر خاک سیاه را بر سایه بیرق روسی ترجیح داده مردن با عزت را به زندگی با ذلت و اسارت اختیار کرده، شرف تاریخی بر صفحه روزگار از خود به یادگار می‌گذاریم. از بدیهیات اولیه است که مادامی که آثار غیرت و حمیت در خود ماها پیدا نگشته و در صدد کسب شرف و عزت و استقلال خودمان برنیاییم، هیچ دولت دیگر بر ما یاری نکرده و در سر حفظ شئون ما از مسلمانات بین‌الدولی خودشان نگذشته و سیاسات و پلتیکات خودشان را به جهت ما تغییر نخواهند داد و اگر احياناً احتمال مزاحمتی هم از یک دولتی بدهند فی الفوریه یقین بر یک حق السکوت ساکتش کرده و براستیصال آن یک مشت بیچاره راضیش خواهند نمود.

این قدر باید دانست که بالاتر از سیاهی رنگی نیست و غیر از دادن مال و جان چاره‌ای نیست و جز نقشه حسینی علاجی نیست و سوای خدا ملجأ و پناهی نیست.

"يا ايها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم. تؤمنون بالله ورسوله وجاهدون في سبيل الله باموالكم و انفسكم ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون. يغفر لكم ذنوبكم و يدخلكم جنات تجري من تحتها الانهار و مساكن طيبة في جنات عدن ذلك الفوز العظيم. و اخرى تحبونها نصر من الله و فتح قريب و بشر المؤمنين."

و آنها را آگاه کنند که تفرقه بین مسلمین چه عواقب وخیمه دارد و چه ضررها بر اسلام از این تفرقه وارد شده و نفاق داخلی چه ذلت و نکبتی به جهت آنها آورده و روح اتحاد و استعداد و ترقی را بر حسب دستورالعمل قرآن کریم در آنها بدمند تا آنکه تمام مسلمین به کلمه واحده در مملکت اسلامی دست به دست داده، پنجه‌های خود را تیز کنند؛ منتظر باشند هر که اراده سوئی بالنسبه به آنها داشته باشد، پنجه به روی او بزنند که رفع شر از آنها بشود و کسی مانع ترقی مسلمین نگردد؛ بدون آنکه هیچ تهاون و سستی در خود راه دهند. خداوند می‌فرماید: "و لاتهموا و لاتحزنوا و انتم الاعلون ان كنتم مؤمنين."

و ایضاً می‌فرماید: "لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم و تقسطوا اليهم ان الله يحبّ المقسطين. اما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين و اخرجوكم من دياركم و ظاهروا على اخراجكم ان تولوهم و من يتوهم فاولئك هم الظالمون."

ای بزرگان اسلام! من بنده ضعیف، پست‌ترین افراد مسلمانانم؛ لکن به علم الیقین می‌دانم که فخر کاینات (ص) فرموده که آیا می‌خواهید شما را خبر دهم به چیزی که بهتر از نماز و روزه و صدقه باشد؟ همانا آن اصلاح بین دو مسلمان است. به درستی که فساد بین دو نفر هر دو را معدوم می‌کند. و جای دیگر نبی اکرم (ص) فرمود که مؤمنین متساوی هستند از جهت دماء. یک نفر مسلمان و لو ادنای آنها باشد می‌تواند کفالت بدهد از قبل مسلمانان و مسلمانان ید واحده هستند بالنسبه به غیر آنها. پس من که ادنای مسلمانانم از قبل مسلمانان عالم تشکیل عقد اتحاد می‌نمایم بین دو طایفه بزرگ آنها عثمانی و ایرانی و به اسم مبارک حضرت خاتم النبیین (ص) و حضرت فاطمه زهرا و حضرت امیرالمؤمنین و جدم حضرت حسن مجتبی و عمویم حضرت سید الشهداء (ع) و به اسماء مطهره ائمه اثنی عشر و اسماء اهل بیت پیغمبر (ص) شروع به عقد اتحاد می‌کنم و می‌گویم: علی برکه الله متحد شدند این دو طائفه بزرگ اسلام؛ اتحاد مخصوصی که با یکدیگر قرار گذاردند اتفاق داشته باشند بر هر چیزی که به آن شئون آنها بلند شود و ملت و وطن و دین آنها ترقی کند. و دو دست کوتاه و ضعیف خود را به منزله این دو ملت بزرگ قرار دادم و عقد اتحاد را بستم. ای دو طایفه بزرگ به نیابت شماها بیعت کردم، هر که این بیعت را بشکند شکست بر خود او وارد خواهد شد و هر که وفا کرد به عهد خداوندی عنقریب جزای بزرگ خواهد به او رسید.

در اینجا ختم کلام خود کنم به ذکر یک نکته سیاسی که مربوط است به نطق سابق که صاحب جریده (العرب) تقریر فرمودند از جهت مسئله مراکش که بین فرانسه و انگلیس قسمت شده. پس می‌گویم که اول قسمت ثنائی است که دشمنان اسلام قسمت کردند و بر حسب توهم این قسمت کنندگان دولت بریتانیا سهم بزرگ را ربود.

و قسمت دوم که آنهم ثنائی است قسمتی است که دولت روس و انگلیس بالنسبه به ایران خیال دارند و بر حسب توهم دولت انگلیس، قسمت اول است و لکن بر عالم بشری عموماً و به خصوص مللی که ممالک آنها در شرف حضم است و طماعین اطراف آنها با نهایت بی‌شرفی

وتجبر هجوم به اوطان آنها کرده‌اند، لازم است که به کمال دقت فلسفی، نظر در این قسمت نمایند و عواقب وخیمه آن را ملاحظه کنند و خطرهای ناگوار این قسمت را از نظر نیندازند که اگر خدای نکرده (حاکم بدهن) این قسمت تمام شد و انشاءالله تعالی نخواهد شد (حتی یلج الجمل فی سم الحیاط) مادامی که یک نفر از مسلمانان باقی است و ذرات اسلام متحرک است این قسمت مقدمه از برای قسمتهای دیگری است و لکن آن قسمتها ثلاثی خواهد بود: اول - قسمتی است که در مملکت ما عثمانیها واقع می‌شود.

دوم - قسمتی است که در مملکت ژاپون واقع خواهد شد. سیم - قسمتی است که در مملکت چین واقع خواهد شد.

چونکه دول غرب خیال بلعیدن تمام شرق را دارند و مملکت آلبانیا را ملحق به شرق دانند. آخر قسمتی که واقع می‌شود در مملکت آلبان است که آن هم ثلاثی قسمت خواهد شد. پس بنابراین از اوجب واجبات واکد مؤکدات بر تمام طوایف اسلامی و ملل (ژاپون) و (چین) و (آلبان) است که با یکدیگر اتحاد نمایند و جلب منافع و دفع مضرات اوطان عزیزه خود را بنمایند و جلوگیری از این هجمات ظالمانه بنمایند و هیچ استبعاد از معروضات خالصانه نکنند؛ چرا که هر که آشنا به سیاسیات باشد و از وضع حالیه این دول مطلع باشد، مبادی آنچه ذکر شد موجود می‌بیند. معلوم است هر کسی تنها قلیل و ضعیف است و با برادران خود، کثیر و قوی است.

و بر ما مسلمانان لازم است که به هر قسم ممکن شود، ابتدا نماییم و اظهار به دول مذکوره کنیم که ما مسلمانان نهایت رغبت را به اتحاد با شماها داریم و فوائد این اتحاد را ارائه نمائیم که امروز دماء بشری و سلمیت عامه و رفاهیت تمام اهل کره و جلوگیری از طماعین که در واقع اعداء بشرند و محترکین ارزاق عباد که مبادله فضولات خسیسه خود را به اشیاء نفیسه ما کنند توقف تمام بر این اتحاد دارد و بیان و توضیح آنچه ذکر شد بر عهده نطاقین و صاحبان مجلات و جرائد و علما و فضلاء و ادبا که مقالات حسنه نشر دهند می‌باشد. امید است که انشاءالله قیام به این امر مشروع خواهند فرمود و عن قریب عالم بشری از این اتحاد خیر کثیری خواهد برد. و العاقبة للمتقين و لا اعدوان الا علی الظالمین.^(۱)

در فضای فرهنگ سازی جنبش اتحاد اسلام است که سید محمد صادق امیری ادیب الممالک فراهانی (متوفی 1335 هـ.ق) از شعرای برجسته ایران عصر قاجار، در سال 1323 هـ.ق/ 1905 م. "در سبب ضعف اسلام"^(۱) چنین می‌سراید:

"در این زمانه که یکسر جهانیان خرسند
جهانیان همه گشتند انجمن وین قوم
مگر مسلمان دیو است و دیگران چو ملک
جهود و ارمنی و گرج و روم و چرکس و قبط
ولیک هر یک از ایشان یکی مسلمان یافت
هلند مرکز عدلست در اروپا لیک
از آنکه مردم جاوه همه مسلمانند
کسان که کشتن گرگ و گراز نپسندند
چرا مسلمان باشد غمین بگاه طرب
سبب ندانی ای نور دیده از من پرس
برای آن بود این پستی و حقارت و ذل
شکسته‌اند فرمان ایزدی پیمان
نه خویش از ایشان خرم بود نه بیگانه
...متاع دین که حسین(ع) داد جان و باز خرید
ز جور حاکم بیدادگر ز خانه خویش
گریختند در این ملک و پیش تیر بلا
چو گو سپند اجلشان درید بر تن پوست
یکی نخواست دیتشان ز گرگ آدم خوار

ز چیست ملت اسلام گشته خوار و نژند
اگر خود انجمنی داشتند پیراکنند
که دیگران همه آزاد و مسلمین در بند
همه رهیده ز زنجیر و برگسسته کمند
چو دیو مست و چو پتیاره در طلسم افکند
ز جاوه پرس که خو نگرید از جفای هلند
بر این جگروه روا باشد احتمال گزند
باهل قبله ندادند غیر کینه پسند
چرا مسلمان نوشد شرنگ از پی قند
که با تو گویم بی‌مکر و حيله و ترفند
که نه در ایشان دانش بود نه دانشمند
گسسته‌اند ز آیین احمدی (ص) پیوند
نه حق تعالی راضی نه انبیا خرسند...
فروختند خنیسان بشاهدان لوند
اهالی خوی و خلخال و اردبیل و مرند
هدف شدند بجان نزار و حال نژند
کباب کرد و بر آتش نهاد همچو سپند
یکی نبرد خبرشان به خانه و فرزند

(۱) میرزا محمد صادق امیری ادیب الممالک فراهانی قائم مقامی، دیوان کامل ادیب الممالک فراهانی، با تصحیح و به اهتمام مجتبی برزآبادی فراهانی، 2، ج 2، انتشارات فردوس، تهران، 1380، ص 201.

ز سوگ اسلام است این که سالها پوشید
 کجائی ای علی مرتضی(ع) که با شمشیر
 کجائی ای عمر دادگر که بانصاف
 کجاست آنکه بفرمان او همی بودی
 کجاست آنکه زر از گنج ریخته در گنجه
 کجاست عاشق صادق که نگسلد از دوست
 خوشا بحال شهیدان دین که شهید بلا
 ز بسکه ریخته خونشان بخاک تیره هنوز
 و همو در قصیده‌ای دیگر چنین سروده است:
 "... بنص فرقان هر مؤمن و مسلمان را
 شراب کوثر علم است و جز بدولت علم
 تو جام زندگی از دست علم گیر و بدان
 بیا بنوش ز عین الحیوة ما قدحی
 از آن شراب که در رقص و در سرود آید
 از آن شراب که گر قطره‌ای رسد بدهان
 از آن شراب که گر ساغری به مرده دهند
 از آن شراب که در دشت جهل و کشور ظلم
 از آن شراب که بر مصطفی شب معراج
 از آن شراب که پیغمبر ارمغان آورد
 از آن شراب که صدیق نوش کرد وز سر صدق
 از آن شراب که فاروق خورد و شیرین کرد
 از آن شراب که عثمان چشید و حلقومش

عروس کعبه تن خویش در سیاه پرند
 بتان دوباره به خاک افکنی ز طاق بلند
 دواکنی بشب تیره درد حاجتمند
 ز مصر تا بدر چین زروم تا به خجند
 کجاست آنکه در از روی بست بر در بند
 گرش ببرد دشمن بتیغ بند از بند
 مکیده‌اند ز پستان شاهدی دلبند
 بجای لاله و گل لعل خیزد از الوند..."^(۱)
 زدست احمد باید زدن می کوثر
 کسی نرسد ز دام فنا و بند خطر
 که گرد علم نه بیهوده گشت اسکندر
 بیوی همچو گلاب و بطعم همچو شکر
 تن و روان تو بی پای کوپ و رامشگر
 بخار علم زند در دماغ مرد شرر
 ز جای خیزد و گیرد نشاط عمر از سر
 همی بیارد سجیل و برزند آذر
 بقاب قوسین نوشاند خالق اکبر
 به مرتضی و دو فرزند وی شبیر و شبیر
 بداد در ره حق آنچه داشت سر تا سر
 جهانیان را زهری که بود در ساغر
 ز شور مستی زد بوسه بر دم خنجر

از آن شراب که نوشاند ساقی تسنیم
 از آن شراب که هوشیار گشت از آن سلمان
 از آن شراب که ابلیس از آن شود مقهور
 از آن شراب که دیو ارکشد فرشته شود
 از آن شراب که آباد کرده خانه خیر
 بود دو چیز بهر روزگار و در هر جای
 نخست دین و دوم علم دان که این میان این
 دو برادر جدا شود آنروز هر دو
 بشرع کار معیشت منظم است و درست
 بشرع شاید قانون گذاشت بی دستور
 ... محال باشد جز با کمنند علم رهانند
 چو علم یافتی آنگه باتحادگرای
 باتحاد گرائید و سیل را نگرید
 باتحاد گرائید و انفاق کنید
 اگر شنیدید المؤمنون کالبینان
 شکست ما همه زان شد که مسلمین ز عناد
 قضات در پی تاراج و خسروان پی تاج
 میان شیعه بو حفص و بوالحسن هرگز
 تو از برای ابو حفص و بوالحسن شده‌ای
 بهار دین ز تو بی آب ماند و جهل تو داد
 چو دوست رنجه کنی غافل ز قوت خصم

بدست خویش بعمار یاسر و بوذر
 از آن شراب که طیار گشت از آن جعفر
 از آن شراب که جبریل از آن گشاید پر
 از آن شراب که مور ارچشد شود اژدر
 از آن شراب که بر باد داده خیمه شر
 ستون بیت سعادت قوام نسل بشر
 شدند چون دو برادر ز یک پدر و مادر
 که بگسلند ز هم فرقدان و دو بیکر
 بعلم پشت عمل محکم است و مستظهر
 بعلم شاید کشور گرفت بی لشکر...
 تن از عذاب و دل از داغ و گردن از چنبر
 که علم همچو سلاح است و اتحاد سپر
 که هیچ نیست بجز قطره قطره‌های مطر
 که اتحاد شما کم کند ز کفر اثر
 یشد بعض بعضاً ز قول پیغمبر(ص)
 یکی غلام علی(ع) شد یکی مرید عمر
 زدند بر سر و کویال و کتف یکدیگر
 بصدر اسلام این گفتگو نبود ایدر
 چو دایه‌ای که بود مهربان تر از مادر
 برای قطع درختش بدست خصم تبر
 که گرگ فربه گردد چو شیر شد لاغر..."^(۱)

البته بدیهی است که پیشینه ناهمسازگریها، و تجزیه فرهنگ مذهبی جهان اسلام، قدیم‌تر و

سنگین‌تر از آن بود که در آن برهه از تاریخ و در شرایط آن دوران، اجازه فراگیری و بالندگی را به فرهنگ وحدت‌طلبی و همسازگری اسلامی بدهد. لیکن تکاپوهای پراکنده جنبش اتحاد اسلام، برای ترمیم شکاف و تجزیه فرهنگ مذهبی در جهان اسلام و تعمیم مدارا و تفاهم میان پیروان مذاهب اسلامی، قطعاً بی‌تأثیر نبود. و چنانچه چنین تکاپوهایی، با همان میزان شور و شعور و گستردگی، همچنان تداوم می‌یافت، بی‌تردید امروز جهان اسلام به وحدتی بایسته نزدیک‌تر می‌بود. لیکن نه تنها چنان نشد، و رویدادهای منطقه‌ای و بین‌المللی، جنبش اتحاد اسلام را که در نیمه دوم قرن چهاردهم هجری (نیمه اول قرن بیستم میلادی) از چهره‌های متنفذ و برجسته‌ای مانند رهبران اولیه‌اش محروم گردیده بود، به انزوا و خاموشی کشاند. بلکه می‌توان گفت با توان گرفتن امواج مذهبی - سیاسی قرائت جزمی و قشری از سلفی‌گری (وهابیت) که ادعای پالایش دینی و اصلاح سیاسی داشت، پس از فروپاشی خلافت عثمانی در جهان اسلام و واکنش‌های مذهبی که به طور طبیعی به بار آورد، فرهنگ وحدت‌طلبی و همسازگری اسلامی، آسیبی فراوان دید و برای سالیان دراز از نشاط و جوش پیشین بازماند. همان‌گونه که پیش از این نیز اشاراتی گردیده است، سلطان (و چند سلطان پیش از او) و خلافت عثمانی در این دوران، بیشتر از سوی دنیای اهل سنت و بالاخص سرزمین‌های عربی، تهدید می‌شد تا دنیای شیعیان. قطع نظر از ماهیت و میزان سلامت و درستی جریان‌های اعتراض‌آمیز مذهبی و قومی در میان سنیان، نسبت به خلافت عثمانی، روشن است که قدرتهای استعماری غربی، از این جریان‌ها که مشروعیت مذهبی - سیاسی خلافت عثمانی را به چالش می‌کشید، بهره‌جویی‌های فراوان برده آن را حمایت و تقویت می‌نمودند.

بنابراین بدیهی است که سهم بیشتری از توجه سلطان و برنامه‌های اتحاد اسلامی او معطوف به جهان اهل سنت بود. سلطان از سویی تلاش می‌داشت با تعدیل فرصت‌ها، امتیازات و مزایای سیاسی، فرهنگی - آموزشی و اقتصادی، در میان اقوام مسلمان امپراطوری - به ویژه عربها - اعتماد و وفاداری آنان را به نظام حاکم حفظ و یا جلب نماید.

و از سوی دیگر با تعظیم شعائر مذهبی و تأکید بر هویت دینی نظام امپراطوری، مشروعیت جایگاه خود را به عنوان خلیفه مسلمانان، در درون و بیرون مرزهای امپراطوری عثمانی تأمین نماید. سلطان که در نتیجه تعاقب حوادثی پیش بینی نشده، در 34 سالگی به سلطنت رسیده

بود، "فردی صادق و خالص و تا حدودی خیره سر و لجوج بود که اراده کرده بود خود را حتی‌الامکان برای قبول مسئولیت بزرگ نجات امپراطوری آماده کند".⁽¹⁾

او که آخرین سلطان عثمانی به مفهوم واقعی این واژه بود و خود گفته بود "گمان بکنم من خاتم الملوک خواهم شد"،⁽²⁾ در دورانی به فرمانروایی رسید که قطعاً غبطه هیچ یک از اسلاف مقتدر او را بر نمی‌انگیخت. قدرتهای اروپایی، دیگر بردباری خود را برای دریدن امپراطوری از کف دارند و پیش از مرگ بیمار محترض، پاره پاره کردن آن را آغاز کردند.

درماندگی نظام اداری، نابسامانی اقتصادی، آشفتگی فرهنگی، اغتشاش اجتماعی، روند پرشتاب تجزیه‌طلبی و گویی نشاط و امید بقا را از امپراطوری سلب نموده بود. سلطان به هر طریق می‌بایست اشتباهی بیش از حد تحریک شده قدرتهای اروپایی را برای بلعیدن امپراطوری کور می‌نمود. او با قدرتهای استعماری غرب مبارزه‌ای سخت و سرنوشت ساز در پیش داشت. در این مبارزه، امکانات مادی که در اختیار داشت، در مقایسه با امکانات دشمن تقریباً هیچ بود.⁽³⁾

لقب "غازی" که او در نخستین جنگ دوران سلطنتش (جنگ روسیه - عثمانی 1294 - 1295 هـ.ق / 1877 - 1878 م.) بر خود نهاد،⁽⁴⁾ یا از سوی نمایندگان مجلس به او اعطا گردید،⁽⁵⁾ بیشتر براننده او در جنگاوریهایش در جبهه‌های نبرد دیپلماسی بین‌المللی بود تا جبهه‌های نبرد نظامی.⁽⁶⁾

محور سیاست خارجی او در مصاف با قدرتهای بلعنده، سرگرم کردن و بازی دادن ایشان و دفع الوقت⁽⁷⁾ برای کسب هر چه بیشتر زمان و حفظ هر چه بیشتر زمین بود.

سلطان از سوی دیگر با جنبش‌ها، پدیده‌ها و جریان‌های سیاسی، نظامی و فرهنگی مواجه بود

(۱) استانفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، صص 297 - 298.

2. İsmail Kara, OSMANLI HİLAFETİ VE İKTİDAR, " OSMANLI ANSİKLOPEDİSİ (Tarih - Medeniyet - Kültür)", Genel Yayın Yönetmeni: Bekir Şahin, Siyasi Tarih kurulu: Abdulkader Özcan ve ... 6.C. İz Yayıncılık, İstanbul, 1996,2.C,S.181.

(۳) رجوع شود به hsan Süreyya Sırma ، همان، صص 45.

(۴) رجوع شود به استانفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، صص 316.

(۵) رجوع شود به Alan Palmer، همان، صص 239.

(۶) "... درباره قابلیت او برای نقش برآب کردن نقشه‌های قدرتهای اروپایی مطالب زیادی نوشته شده است...". رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، صص 335 (ارنست ادمونندسون رامسائور، ترکان جوان پیش درآمد انقلاب 1908).

(۷) رجوع شود به İhsan Süreyya Sırma ، همان جا.

که پیشینیان او با بسیاری از آنها روبه‌رو نبودند یا بلوغ، بروز و تأثیرات آن را تا بدین حد، درک نکرده بودند. از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود. "مگالو آیدیا" یا "آرمان بزرگ" یونانیان که به چیزی کمتر از احیای امپراطوری بیزانس بر ویرانه‌های امپراطوری عثمانی راضی نبود.⁽¹⁾

پان اسلاویسم که با تحریکات امپراطوری بزرگ اسلاو، یعنی روسیه تزاری، در صدد سلب حاکمیت عثمانی، بر بیشتر سرزمینهای اروپایی باقیمانده‌اش می‌بود. طرح برپایی ارمنستان بزرگ در قسمت اعظم آناتولی شرقی (ولایات ارزروم، بتلیس، وان، دیار بکر، معموره العزیز و سیواس) با حمایت جهان مسیحیت، به ویژه امپراطوری بزرگ ارتودکس، یعنی روسیه تزاری.

گروههای انقلابی تجزیه طلب ارمنی از سوی شرق امپراطوری را به آشوب می‌کشیدند، و از دیگر سو در پایتخت امپراطوری، عملیات تروریستی انجام می‌دادند. سلطان خود نیز در مسیر مسجد ایا صوفیه برای ادای نماز جمعه، هدف این دست عملیات قرار می‌گیرد. و اگر چه جان به سلامت می‌برد، لیکن بیش از بیست تن از محافظان او به قتل می‌رسند.⁽²⁾ دعوی حمایت و ولایت امپراطوری روسیه، بر ارتودکس‌ها و اسلاوها در شعار روسیه تزاری، در مصاف با امپراطوری عثمانی پدیدار است: "به عشق مذهب ارتودکس و نژاد اسلاو".⁽³⁾

ریشه دوانی بیش از پیش فراماسونری در امپراطوری به ویژه در میان تشکیلاتهای مخالف (پوزوسیون) حاکمیت وقت، نفوذ و تهدید صهیونیسم، مطالبات متراکم، متنوع و گاه شتاب زده اصلاح طلبانه، رشد مصنوعی قومیت‌گرایی در میان اقوام مسلمان امپراطوری که مهم‌ترین آن همان پان ترک‌یسم و پان عربیسم بود.⁽⁴⁾ به چالش کشیدن مشروعیت دینی نظام، از سوی برخی از اندیشمندان و اصلاح‌گران دینی با انگیزه‌های مختلف و جنبش‌های مذهبی - سیاسی - نظامی، مانند جنبش وهابیت در عربستان و جنبش مهدویت در سودان. سلطان در رویارویی با

(۱) رجوع شود به استنفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 337.

(۲) رجوع شود به استنفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 352.

(۳) Alan Palmer، همان، ص 238.

(۴) "واقعیت این است که عناصر اصلی رهبران ملی‌گرائی ترک و ملی‌گرایان از دیگر اقوام عرب هیچ نوع ارتباط با اسلام نداشتند و نیز هیچ نوع اعتقادی به مکتب اسلام نداشتند. چون ملی‌گرایان ترک، اغلب از یهودیان روسی یا از ترکان غیر مسلمان بودند که از روسیه آمده بودند، آن چنان که رهبران ملی‌گرائی و نژادی در کشورهای عربی از مسیحیان لبنانی بودند، که مخالف وحدت اسلامی بودند". نجاج عطاء الطائی، همان، ص 26.

تهدیدهای متعدد بیرونی و درونی، سخت کوشانه و هوشیار وارد میدان شد .

او با اندیشه‌های آزادی خواهانه آشنایی داشت،⁽¹⁾ و "خود را فردی اصلاح طلب می‌دانست و در واقع نیز چنین بود."⁽²⁾ سلطان "طی نخستین سالهای حکومت... در برابر افکار جدید بسیار بیشتر از نیاکان بلافصل خود سعه صدر نشان می‌داد. عبدالحمید همراه با مردم عادی در مراسم نماز جمعه شرکت می‌کرد و درباره مشکلات دولت با عثمانیها و خارجیهها صحبت می‌کرد و حتی رهبر جوان عثمانی یعنی نامق کمال را دعوت کرد و به وی گفت: "بیا با هم کار بکنیم کمال بیگ، بیا این دولت و سلطنت را به مرتبه‌ای رفیع‌تر از گذشته ارتقاء دهیم".⁽³⁾

سلطان که خود را محصور در میان انواع توطئه‌ها می‌پنداشت - پنداری که چندان بی‌پایه هم نبود - به تدریج نسبت به دنیای بیرون از حوزه اراده خود، بدبین و بی‌اعتماد گردید.

بنابراین طبق اختیاراتی که قانون اساسی به وی اعطا نموده بود (بند سابق‌الذکر 313)، تعهدات قانون اساسی را به حالت تعلیق درآورده و مجلس را منحل نمود.⁽⁴⁾

لاموش و شاو، که آثارشان در شمار مآخذ مشهور و معتبر تاریخ عثمانی است، ادامه حکومت سلطان را از دو دیدگاه متفاوت تبیین می‌نمایند، که نمونه‌ای است از داوریهها و ارزیابیهای گوناگون و متباین راجع به سلطان.

لاموش چنین می‌نویسد: "وی باهوش و حيله گر و بسیار کارکن بود و ممکن بود به یاری وزیر شایسته‌ای مانند مدحت پاشا از تمام دشواریها بیرون آید و به مرور زمان وضع دولت را برقرار کند. بدبختانه خودخواهی سبعانه‌ای در هر لحظه، بدبینی درو فراهم می‌ساخت و برو چیره بود. این بدبینی به یک قسم هذیان زجر خواهد انجامید که تمام خصایل مثبت او را از میان خواهد برد و وی را وادار خواهد کرد که برای تأمین صیانت خود اقداماتی بکند که گاهی کودکانه و اغلب مضر به منافع مملکت خواهد بود. سلطنت وی که به اعلان قانون اساسی آغاز شد به بیدادی نفرت‌انگیز نظمیه بدل خواهد گشت."⁽⁵⁾

(۱) رجوع شود به استنفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 290.

(۲) همان، ص 365.

(۳) همان، ص 366.

(۴) رجوع شود به استنفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، صص 303 و 323.

(۵) سرهنگ لاموش، همان، ص 330.

و شاو چنین "حکومت مطلقه‌ای ایجاد کرد که بسیار فراگیرتر و کامل‌تر از حکومت‌های خودکامه‌ای بود که تا آن زمان بزرگترین سلاطین عثمانی توانسته بودند ایجاد کنند. با استفاده از چنین تشکیلات مطلقه‌ای بود که عبدالحمید توانست از امپراطوری درهم شکسته‌ای دفاع و آن را احیاء کند، جامعه عثمانی را دوباره حیات بخشد و بیشتر اصلاحاتی را که پس از سال 1288 هـ/ق/ 1871 م. به خطرافتاده بود، با موفقیت به سرانجام برساند و بدین سان خود را آخرین مرد تنظیمات معرفی نماید. اما عبدالحمید به بهای متوقف کردن روند تکاملی آرامی که به سوی تحقق یافتن اصلاحات سیاسی اساسی در جریان بود، در انجام مقاصد خود موفق شد..."⁽¹⁾

می‌توان گفت که تفاوت بارز در قرائت سلطان از جنبش اتحاد اسلام با قرائت دیگر چهره‌های برجسته این جنبش - که تقریباً با تمامی آنها به گونه‌ای در پیوند بود - مانند محمد نامق کمال و سید، در تبیین، اولویت و شیوه‌های اصلاحات سیاسی، اجتماعی و تا حدی فرهنگی بود. تقریباً در دیگر انواع اصلاح، اختلاف اصولی نداشتند. بر حرمت و اهمیت جایگاه خلافت اسلامی و نقش محوری آن در جهان اسلام، کما بیش توافق داشتند. لیکن در طرز تنفیذ حاکمیت خلیفه، گوناگون می‌اندیشیدند. در ستیز با استعمار غرب و لزوم اتحاد اسلام، تقریباً یکسان می‌اندیشیدند.

شاید مهمترین علت تفاوت قرائت سلطان با دیگر رهبران جنبش اتحاد اسلام، از آنجا بود که او سلطان بود و ایشان اندیشمندانی آزاد. حکایت سید نسبتاً به تفصیل آمد. در اینجا به اختصار از محمد نامق کمال یاد می‌گردد.

محمد نامق کمال، شاعر، ادیب، مورخ و نظریه پرداز سیاسی - فرهنگی، بلند آوازه‌ترین اندیشمند عثمانی در سده سیزدهم - چهاردهم هجری / نوزدهم میلادی است و از رهبران جنبش اتحاد اسلام به شمار می‌آید. حمید عنایت سید را برجسته‌ترین روشنفکر دینی در ایران و نامق کمال را برجسته‌ترین روشنفکر دینی در عثمانی آن دوران می‌داند.⁽²⁾ او یگانه نماینده

(۱) استانفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، ص 365.

(۲) رجوع شود به حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص 251 (زیرنویس). فریدون آدمیت، نامق کمال را در شمار نادرترین دانایان ترک در آن دوران می‌شمارد، لیکن بنا بر رویه مألوف، از آنجایی که برای او مسلم است، جامعه عثمانی "هیچگاه متفکران بزرگی به خود ندید!". اعتقاد دارد که "هیچکدام شخصیت فکری فوق‌العاده‌ای نداشتند!" (فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، ص 5).

واقعی و متناسب عقاید عثمانیان جوان شمرده شده؛⁽¹⁾ تکاپوگرانی که ادعا شده است در دعوت اتحاد اسلام نسبت به سید و سلطان، علاوه بر تقدم زمانی، تفوق کیفی نیز داشته‌اند.⁽²⁾

"نامق کمال، روشنگر ترک و عضو انجمن "نوعثمانیان"، نخستین کسی بود که در ادبیات منتشر شده اوایل دهه هفتاد سده گذشته [قرن نوزدهم میلادی]⁽³⁾ درباره گرایش به جامعه اسلامی [اتحاد اسلامی]⁽⁴⁾ سخن گفت. "نوعثمانیان" برای رویارویی با استعمار اروپا و حمایت از مصالح جهان اسلام خواستار وحدت این جهان پیرامون محور ترک‌های عثمانی بودند."⁽⁵⁾ نامق کمال نمونه بی‌رقیب نسل اصلاح طلبان بیرون از حاکمیت امپراطوری عثمانی، در عصر تنظیمات بود که به تدریج تحت عنوان "عثمانیان جوان" شناخته شدند. تشکیلات غیر منسجمی که انگیزه‌ها و اندیشه‌های متفاوت، جریانهای متعددی را در آن شکل می‌دادند.

نامق کمال، نماینده برجسته جریان فراگیر و بارز عثمانیان جوان، در بدو شکل‌گیری آن، یعنی جریان اسلام‌گرا بود.

"اتهام اساسی آنها علیه دولتمردان تنظیمات، شیوه خودسرانه و حکومت مطلق العنانی آنها بود. ائمنیه‌های قدیم یا توازنهای قدیم که توسط قانون، آداب و رسوم و منافع و مصالح استقرار یافته حفظ می‌شد، یاباطل بود یا از بین برده شده بود. قدرت محدود کننده پنی چریها که نامق کمال با علاقه آن را به مجلس شورای مسلحی تشبیه می‌کرد، منهدم شده بود. شرع مقدس، مورد بی‌اعتنایی و تجاوز قرار گرفته بود و جای آن را کاریکاتوری از قوانین غربی گرفته بود که در حقیقت نه غربی بود و نه اسلامی. و چون غیر واقعی و بی‌اثر بود لذا قدرت سلطان را بدون هیچ‌گونه محدودیتی مطلق العنان باقی می‌گذارد. البته فرمانهای اصلاحی موجب بعضی تغییرات در روشهای اداری شده بود ولی هیچ کاری در مورد حمایت از اتباع در برابر حکومتی خودسرانه انجام نگرفته بود. این نکته به خوبی در مقاله‌ای به قلم نامق کمال در روزنامه "عبرت" روشن شده است:

(۱) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، ص 282.

(۲) رجوع شود به:

(۳) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۴) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۵) لوین، الزمان ایساکوویچ، همان، ص 105.

"دست خط گلخانه، آن طور که بعضیها پنداشته‌اند، منشوری اساسی برای امپراطوری قدر شوکت نبود بلکه اعلامیه‌یی بود که در عین تأکید بر بعضی از اصول شرع مقدس که تنها منشور واقعی است، برخی از اقدامات اداری ناشی از تفکر اروپایی را ضمانت می‌کرد. اگر چنانچه دست خط همایونی مفاهیم کلی را که در مقدمه آن آمده تنها به آزادی شخصی که به صورت امنیت جان و شرف تفسیر می‌شود محدود نکرده بود و اصول اساسی دیگری را چون آزادی طرز تفکر و حاکمیت مردم و شیوه حکومت مشورتی نیز اعلام داشته بود، آن گاه و فقط در آن صورت بود که می‌توانست از کیفیتی چون منشور اساسی خلافت اسلامی برخوردار باشد".

عثمانیهای جوان می‌گفتند که در حقیقت هیچ کدام از این ایده‌آل‌ها به مرحله اجرا درنیامده است بلکه مردم آن حقوقی را نیز که تحت نظام قدیم اسلامی داشتند از دست داده‌اند و هیچ یک از حقوقی که مربوط به سیستم حکومتی اروپایی مورد نظر باشد نیز به آنها داده نشده است. نتیجه این اعمال، تنها بی‌اعتبار کردن دولت اسلامی در غرب و حکومت غربی در بین مسلمانان بود.

در ارائه شکلی از حکومت غربی، تحت فشار یا مشورت خارجی، دولت مردان تنظیمات، کشور را در معرض هر نوع نفوذ و دخالت خارجی قرار داده بودند. به خارجیها حق مالکیت زمین در ترکیه داده شد و آنها مشغول اشغال مواضع حساسی در هر شاخه‌یی از زندگی اقتصادی و اجتماعی امپراطوری شدند. به این ترتیب، دولت مردان تنظیمات به استبداد داخلی، استثمار خارجی را هم اضافه می‌کردند.⁽¹⁾ می‌توان گفت گونه پست‌تر چنین وضعیتی را اصلاحات میرزا حسین خان سپهسالار که در دوران دوازده ساله سفارتش در اسلامبول (1275 - 1287 هـ.ق) در دل عصر تنظیمات عثمانی، با رجال برجسته تنظیمات آشنا و از اندیشه‌ها و اقدامات ایشان متأثر گردیده بود، در ایران عصر ناصری پدید آورد. ابداعات سپهسالاری به صورتی بی‌مایه‌تر، کمابیش توسط پادشاه قاجار و اخلاف سپهسالار تداوم یافت. در ایران نیز همانند عثمانی، واکنشهای منتقدانه به تدریج چهره بست و تلاشهای اصلاح طلبانه بیرون از حاکمیت شکل گرفت، که تجسم بارز آن همانا اندیشه‌ها و تکاپوهای سید بود، که پیش از این آمد.

"در ترکیه، نامق کمال بیش از همه به عنوان پیشوای دو اندیشه سیاسی شناخته شده است. یکی آزادی و دیگری سرزمین پدری یا وطن. او طی دوره‌یی طولانی، با مقالات روزنامه، نوشته،

داستانهای کوتاه، نمایشنامه‌ها و اشعار، این دو اندیشه خاص انقلاب فرانسه را به خوانندگان مسلمان ترک، به شکلی تطبیق یافته با آداب و سنن و تمایلات اسلامی عرضه می‌داشت. علی رغم میهن پرستی و لیبرالیسم شدید، نامق کمال مسلمانی صادق و فداکار بود و وطنی که او از آن صحبت می‌کند، هر چند که از اصطلاحی مربوط به سرزمین و نه جامعه استفاده کرده، وطن اسلامی و عثمانی است. در تمام مدت زندگی، نامق کمال عمیقاً پایبند ارزشهای سنتی و اعتقادات اسلامی بود و غالباً رجال تنظیمات را به خاطر غفلت در نگهداری و حفظ بهترین آداب و رسوم قدیم اسلامی به باد انتقاد می‌گرفت. به اعتقاد او، این آداب و رسوم می‌توانستند الهام بخش و راهنمای نهادهای جدیدی باشند که از اروپا اخذ می‌شدند. او در مقابل تحقیرکنندگان اروپایی، ارزشهای اسلامی را تأیید می‌کرد و به دفاع از دستاوردهای اسلامی می‌پرداخت و حتی نظریه وحدت اسلامی را تحت رهبری عثمانی ارائه می‌داد و اعتقاد داشت که از طریق آن می‌توان تمدن مدرن را در آسیا و آفریقا تشویق به قبول و تطابق و توسعه کرد و به این ترتیب موازنه‌یی از قدرت شرقی در مقابل قدرت اروپا به وجود آورد.

به هر حال، نامق کمال عمیقاً تحت تأثیر پیشرفتهای تمدن اروپایی بود. عقب ماندگی اسلام از نظر او نسبی بود و نه مطلق. به این مفهوم که از عیبی ماهوی در خود اسلام ناشی نمی‌شد بلکه ناشی از تسلط غرب بود که شرق را از فرصت ترقی محروم می‌کرد. کشوری اسلامی می‌بایست خود را امروزی می‌کرد ولی نباید در انجام این هدف چشم بسته به تقلید از اروپا می‌پرداخت و یا قوانین، اعتقادات و آداب و رسوم خود را کنار می‌گذاشت. بر عکس، کمال استدلال می‌کرد که تمام آنچه در تمدن اروپا جزء بهترین است قابل اقتباس یا تطبیق باتمدن کلاسیک اسلامی است و در تطبیق یافتن با این مظاهر، شخص مسلمان به همان چیزی می‌رسد که در آداب و رسوم خود او، از عمیق‌ترین و صحیح‌ترین سطح برخوردار بوده است.⁽¹⁾ نامق کمال "اولین کسی نیست که درباره حقوق بشر و دولت پارلمانی در ترکیه [عثمانی]⁽²⁾ صحبت کرده است ولی اولین کسی است که این دو مطلب را به هم ارتباط داده و توانسته است نمایی روشن از آزادی و خودگردانی تحت لوای قانون ترسیم کند."⁽³⁾

(۱) برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، صص 189 - 190.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ص 191.

(۱) برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، صص 231 - 233.

نامق کمال در مقاله "حقوق عمومیه" که در روزنامه عبرت، شماره 18، سال 1289 هـ/ق/ 1872 م. منتشر گردیده است، چنین می‌نویسد:

"هر کتابی موضوع حقوق سیاسی را با تقسیمات متفاوتی بررسی می‌کند؛ اما نکاتی که از بیشترین حد توافق بین نویسندگان برخوردارند عبارتند از اصولی کلی چون حاکمیت ملت، تفکیک قوا، مسئولیت کارمندان، آزادی شخصی، مساوات، آزادی اندیشه، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماع، برخورداری از مالکیت و حرمت منزل. حاکمیت مردم بدین معناست که قوای دولت ناشی از مردم است و در اصطلاح خاص شریعت، بیعت (Baya) خوانده می‌شود. اقتداری نیست که تصادفاً به مفهوم تجریدی کلمات "عموم" و "مردم" اتصال یافته باشد بلکه حقی است که الزاماً از استقلالی که هر فرد به طور طبیعی دارد ناشی می‌شود.

"هر کس در دنیای خود امپراطور است ..."

برای نگه داشتن دولت در محدوده عدالت دو وسیله اصلی موجود است. اول آنکه مقرراتی اساسی که از طریق آن عمل می‌کند دیگر نباید به طور ضمنی باقی بماند و یا به سکوت برگزار شود. بلکه لازم است که انتشار یافته و به عموم اعلام شود. دوم اصل شورا است که توسط آن، قوه مقننه از دولت جدا می‌شود."⁽¹⁾

نظام مشروطه‌ای که نامق کمال برای ایجاد آن تکاپوها نمود و قانون اساسی‌ای که در تدوین آن سهیم بود،⁽²⁾ تمامی اجزای آن در چارچوب شریعت اسلامی جای می‌گرفت؛ ".... نامق کمال، مشروطه‌گر نامدار عثمانی، به رغم مبارزات پیگیرش در راه هماهنگ ساختن امپراطوری عثمانی از حیث حقوق شهروندان مسلمان و نامسلمان اصل برابری را بر طبق مقررات اسلامی تفسیر و تعریف کرد."⁽³⁾ نیازی برکس، بر راست آیینی نامق کمال تأکید دارد⁽⁴⁾ و فاروق اوز ارسلان او را در شمار روشنفکرانی برمی‌شمارد که "با اقتباس قوانینی که بر قدرت الهی استناد نمی‌کردند به شدت مخالفت می‌ورزیدند."⁽⁵⁾

..... تأملی بر مسأله وحدت از دیر باز تا دیروز

نامق کمال در مقالات سیاسی، فرهنگی، اجتماعی خود به گونه‌ای فراگیر از آیات قرآنی، احادیث نبوی و اصطلاحات کلامی اسلام بهره می‌جست.⁽¹⁾ او با کالبد شکافی ماهرانه آیاتی چون "و شاورهم فی الامر"⁽²⁾ و یا احادیثی مانند "اختلاف امتی رحمة" و "حب الوطن من الایمان"، خمیر مایه اسلامی نظریه‌های خود را برای اصلاحات سیاسی و اجتماعی می‌یافت.⁽³⁾

"او که از نسل مقامات ارشد عثمانی زاده شده بود، به عنوان یک روزنامه نگار و مقاله نویسی سیاسی کار می‌کرد و به عنوان حواری دو مفهوم به هم پیوسته، یعنی آزادی و سرزمین پدری، قد علم کرد. او نظریه آزادی و حکومت بر خود را تحت قانون با احترام ویژه برای حقوق سیاسی شهروندان عرضه کرد. پیام انقلابی پیشروی او حاکمیت مردم و این تفکر بود که اختیارات حکومت می‌باید از حکومت شونده‌گان ریشه گیرد. این امر پای اصل مشورت را به میان می‌کشد، "که در آن، قدرت قانون‌گذاری از حکومت سلب می‌شد." نمیک کمال⁽⁴⁾ به عنوان مسلمانی مؤمن سعی داشت برنامه‌اش را با اصول اسلام سازش دهد و با کاوش در پیشینه‌های گذشته اسلامی، می‌کوشید اصول حکومت شورایی و مردمی را با آیاتی از قرآن توجیه کند، و سعی داشت نشان دهد که این نوع حکومت به نوعی در امپراطوری عثمانی پیش از روزهای نهضت اصلاح‌طلبی تجربه شده است."⁽⁵⁾

نامق کمال شاعر و ادیب، اگرچه در سایه نامق کمال اصلاح طلب و تکاپوگر اتحاد اسلام قرار می‌گیرد و با آنکه او هنر و تمامی توانش را در خدمت آرمانهای جنبش اتحاد اسلام - با قرائتی که خود از آن داشت - قرار می‌دهد، از ارزش آثار ادبی او کاسته نمی‌گردد.⁽⁶⁾

محمد نامق کمال در شمار درخشان‌ترین چهره‌های نوآور ادبی تاریخ ادبیات متأخر زبان

(۱) رجوع شود به:

Şerif Mardin, JÖN TÜRKLERİN SİYASİ FİKİRLERİ 1895-1908, S.120.

(۲) قرآن کریم، 3(آل عمران)، بخشی از آیه 159.

(۳) رجوع شود به برنارد لوئیس، همان، صص 187 - 188 و 208.

(۴) نامق کمال.

(۵) لرد کین راس، همان، صص 523.

(۶) رجوع شود به ، Ahmet Hamdi Tanpınar ، همان، صص 279 - 284 و Ali Ekrem، همان، صص 32 - 47 و 65 - 70 و

Mumtaz, er Türköne, NAMIK KEMAL, " OSMANLI ANSİKLOPEDIŞİ ", 6.C.S.212.

(۱) همان ، صص 192.

(۲) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج3، صص 1184 و رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، صص 132 - 133 و برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، صص 189. و استانفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج2، صص 286 - 287. و ، İsmet Bozdağ ، همان، صص 47- 50. و

Mümtaz, er Türköne, NAMIK KEMAL, " OSMANLI ANSİKLOPEDIŞİ. ", C.S.212.

(۳) عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، صص 312.

(۴) رجوع شود به Niyazi Berkes، همان، صص 278 - 280.

(۵) فاروق اوزارسلان، تاریخ غرب‌گرایی را درست بخوانیم، صص 34.

ترکی است.⁽¹⁾ سلطان نیز علی‌رغم اختلافاتی که با وی داشت، و با وجود آنکه پاره‌ای از سروده‌های نامق کمال با ذوق وی چندان سازگار نبود، در عظمت جایگاه ادبی او تردید نمی‌کرد.⁽²⁾

بلند آوازه‌ترین اثر ادبی نامق کمال، نمایش‌نامه "وطن یاهوت سیلیستره" (Vatan Yahut Silistre) است.⁽³⁾ بازتاب اجرای آن در 1 آوریل 1290 هـ.ق / 1873 م. در اسلامبول منجر به تبعید و حبس او در قبرس شد. دوران زندانی او تا خلع سلطان عبدالعزیز، (1876/1293) به طول انجامید.⁽⁴⁾

در قسمتی از این نمایش‌نامه، سروده‌ای از نامق که خودش آن را "ترانه غوغا" (غوغا تورکوسو) خوانده بود و در تاریخ ادبیات ترک "ترانه وطن" (وطن شرقیسی) نامیده می‌شود،⁽⁵⁾ به صورت گروهی خوانده می‌شود:

« آمالمز افکارمز اقبال وطندر

عثمانلیلرز زینتمز قانلی کفندر

سر حد مزه قلعه بزم خاک بدندر

غوغا ده شهاد تله بتون کام آلورز بز

عثمانلیلرز جان ویررز نام آلورز بز

جان قورقوسی گزمز اووه مزده طاغمزده

هر گوشه ده بر شیر باتار طوپرا غمزده

(۱) رجوع شود به محمد امین ریاحی، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، ص 248.

(۲) رجوع شود به Sultan Abdülhamit ، همان، ص 193.

(۳) وطن یا سیلیستره / سلیستره = وطن یا خود سیلیستره. موضوع این نمایش‌نامه چهار پرده‌ای، حماسه دفاع عثمانیان از قلعه سیلیستر در مقابل هجوم سپاهیان روس در سال 1271 هـ.ق / 1854 م. است. رجوع شود به Namik Kemal, VATAN YAHUT SİLSTRE, hazırlayan: Kenan Akuz, Milli Eğitim Basım evi, İstanbul, 1992.

و Ahmet Hamdi Tanpınar ، همان، صص 20 - 21.

(۴) رجوع شود به برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، صص 213 - 214. و لرد کین راس، همان، ص 524.

و Ahmet Hamdi Tanpınar ، همان، صص 11 - 12. و

.Mumtaz, er Türköne, NAMIK KEMAL, " OSMANLI ANSİKLOPEDİSİ ", 6.C.S.212.

(۵) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، ص 865.

غوغاده.....

عثمانلی آدی هر طویانه لرزه رساندر

اجداد مزک هیبتی معروف جهاندر

فطرت دگیشور صانمه بوقان ینه اوقاندر

غوغا ده.....

طوپ پاتلاسون آتشلری اطرافه صاچلسون

جنت قپوسی جان ویرن اخوانه آچلسون

دنیا ده نه بولدق که اولومدنده قاچلسون

غوغا ده⁽¹⁾.

(1) محمد نامق کمال، وطن یا خود سلیستره، ج 7، اسلامبول، 1307، به نقل از رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، صص 865 - 866. "این شعر بدون دخل و تصرفی عمده در رسم الخط، عیناً از نمایش‌نامه مذکور نقل می‌گردد". (همان، ص 865). شعر مذکور با رسم الخط لاتین، در ذیل آمده است (جای چند مصرع در دو متن متفاوت است):

Âmâlimiz efkârımız ikbâl-i vatandır
Serhaddimize kal'a bizim hâk-i bedendir
Osmanlılarız ziyetimiz kanlı kefendir
Gavgâda şehâdetle bütün kâm alırsız biz
Osmanlılarız cân verimiz nâm alırsız biz

Kan ile kılıçtır görünen bayrağımızda
Can korkusu gezmez ovamızda dağımızda
Her güşede bir şîr yatar toprağımızda
Gavgâda şehâdetle bütün kâm alırsız biz
Osmanlılarız cân verimiz nâm alırsız biz

Osmanlı adı her duyana lerze-resândır
Ecdâdımızım heybeti ma'rûf-ı cihândır
Fitrat değışir sanma bu kan yine o kandır
Gavgâda şehâdetle bütün kâm alırsız biz
Osmanlılarız cân verimiz nâm alırsız biz

« آمال و افکارمان سعادت وطن است

عثمانی‌ها هستیم زینما ن کفن خونین است

خاک بدن قلعه سرحدمان است

ما در نبرد هم ه با شهادت کام می‌گیریم

عثمانیان هستیم جان می‌دهیم و نام می‌گیریم

ترس جان با دره‌ها و کوه‌ها یمان بیگانه است

در هر گوشه‌ای از خاکمان شیری خفته است

[در نبرد].....

نام عثمانی لرزه براندام هر شنونده‌ای می‌افکند

هیبت اجدادمان معروف جهان است

چنین نینگار که سرشت عوض می‌شود این خون همان خون است

[در نبرد].....

توپ منفجر گردد و آتش‌هایش بر اطراف افشاند

در بهشت به روی برادران محتضر گشوده شود

در دنیا چه یافتیم که از مرگ نیز گردان شویم

[در نبرد]..... «(1)

در زبان ترکی نظیره‌های زیادی بر "ترانه غوغا" ی نامق کمال سروده شد. نمونه برجسته آن، سروده‌ای است طنز، تلخ، تند و انتقادی از میرزا علی اکبر طاهرزاده "صابر" (متوفی

Top patlasın âteşleri etrafa saçılısın

Cennet kapısı cân veren ihvâna açılısın

Dünyâda ne bulduk ki ölümünden kaçılısın

Gavgâda şehâdetle bütün kâm alırsız biz

Osmanlılarız cân verimiz nâm alırsız biz

Namık Kemal، همان ص 24 - 25. و رجوع شونده:

<http://www.ege-edebiyat.org/docs/412.doc>

(۱) رحیم رئیس نیا، همان، صص 865 - 866.

..... تأملی بر مسأله وحدت از دیر باز تا دیروز

1329هـ.ق / 1911م.) شاعر بزرگ اصلاح‌طلب و وحدت‌گرای قفقاز. (1) سروده‌های او لبریز از

بازتاب رویدادهای ایران و عثمانی آن دوران و دعوت مسلمانان به وحدت است. (2)

مطلع شعر صابر چنین است:

« آمالیمیز افکاریمیز ا فنای وطن دیر

کین و غرض و حرص بیزه زینت تن دیر».(3)

آرزوها و اندیشه‌هایمان نابودی میهن است

کین و غرض و آرز، ما را از زینت بدن است !

می‌توان احتمال داد نمایش‌نامه "وطن یا سیلیستره" که بنا بر گزارشی که به سلطان ارائه

شد، سازمانی به نام "شرکت ایرانیه" پنجاهمین چاپ آن را انتشار داده بود،(4) علاوه بر ادبیات

ترک، بر ادبیات فارسی آن دوران نیز تأثیر گذارده باشد. شباهت طرز و محتوای پاره‌ای از ابیات

قصیده مسمت زیا و مشهور ادیب الممالک، در تهنیت میلاد پیامبر اسلام(ص) (5) با "ترانه

غوغا" شاید نمونه‌ای از این تأثیر باشد.(6) قطع نظر از احتمال تأثیر ادبی اثر نامق کمال بر

قصیده مزبور، این سروده ادیب الممالک نمونه جالبی است از افتخار به وطنی که در ادبیات

(۱) رجوع شود به یحیی آرین پور، از صبا تا نیما تاریخ 150 سال ادب فارسی، ج2، صص 46 - 60 و میرزه علی

اکبر طاهرزاده صابر، هوپ - هوپ نامه، به کوشش میرزه رسول اسماعیل‌زاده، انتشارات شیخ صفی‌الدین،

اردبیل، 1381، صص 1 - 21.

(۲) رجوع شود به یحیی آرین پور، همان جا، و میرزه علی اکبر طاهرزاده صابر، همان جا.

(۳) میرزه علی اکبر طاهرزاده صابر، همان، ص 94.

4. Şerif Mardin, JÖN TÜRKLERİN SİYASİ FİKİRLERİ 1895-1908, S.66

(۵) رجوع شود به محمد صادق امیری ادیب الممالک فراهانی، همان، ج1، صص 449 - 459، مطلع قصیده مزبور:

" برخیز شتربانان بر بند کجاوه کز چرخ همی گشت عیان رایت کاوه"

(۶) ابیات اشاره شده:

زان پس که از ایشان کمر و تاج گرفتیم

اموال و ذخایرشان تاراج گرفتیم

مائیم که از دریا امواج گرفتیم

"... مائیم که از پادشاهان باج گرفتیم

دیهمیم و سریر از گهر و عاج گرفتیم

و ز پیکرشان دیبه دیباج گرفتیم

و اندیشه نکردیم ز طوفان و ز تیار

در مصر و عدن غلغله از شوکت ما بود

غرناطه و اشبیلیه در طاعت ما بود

فرمان همایون قضا آیت ما بود

در چین و ختن ولوله از هیبت ما بود

در اندلس و روم عیان قدرت ما بود

صقلیه نهان در کنف رایت ما بود

جاری به زمین و فلک و ثابت و سیار... " (همان، ص 452).

اتحاد اسلامی توصیف می‌شود؛ ادبیاتی آکنده از دلتنگی تاریخی (نوستالژی تاریخی).⁽¹⁾

"ترانه غوغا" یا "ترانه وطن" از شهرتی فراوان برخوردار شد. در کوی و برزن تبریز نیز دانش‌آموزان مدارس در جوش و خروش حمایت از مشروطیت، در دوران سلطنت محمد علی شاه قاجار (1324 - 1327 هـ.ق / 1907 - 1909 م.) ابیاتی از سروده مزبور را با قدری تغییر به صورت گروهی می‌خواندند:

«آمالمز افکار مز اقبال وطندر

سرحد یمزه قلعه بزیم خاک وطندر

دعواگونی یکسر گورون قانلو کفندر

ایرانلو لاروخ جان ویروخ نام آلاوخ بز

دعواده شهادتله هامی کام آلاوخ بز».⁽²⁾

"در نوشته‌های وطن پرستانه او... به خوبی نمایان است که هیچ گاه بین آنچه مربوط به عثمانی بوده و آنچه مربوط به اسلام است، فرق چندانی قائل نشده است. نمونه جالبی از طرز تفکر وی در سرمقاله معروفی که تحت عنوان "وطن پرستی" در سال 1868 در روزنامه حریت، از انتشارات عثمانیهای جوان در تبعید منتشر کرده، منعکس است. در این مقاله که به صورتی بسیار ادبی، سعی در برانگیختن غرور ملی خوانندگان خود دارد، نامق می‌گوید که کشور آنها پادشاهان بزرگی چون سلطان سلیمان قانونی و خلیفه عمر و دانشمندان بزرگی چون فارابی، ابن سینا، غزالی، و زمخشری به عالم عرضه کرده است و لذا هیچ مطلب عجیبی در مشمول ساختن مسلمانان عرب و ایرانی قرون وسطی و یا خلیفه باستانی عرب در نوشته‌ی که برای تهییج غرور عثمانی تحریر شده نمی‌بیند. سرزمین پدری نامق کمال شامل خلفای مدینه مانند

1. Nostaligie

(۲) احمد کسروی تبریزی، تاریخ مشروطه ایران، ص 216.

رحیم رئیس نیا، این سروده را با رسم الخط ذیل، همراه با ترجمه فارسی آن آورده است:

آمال و افکارمان سعادت وطن است
خاک وطن قلعه سرحد مان است
آنچه درروز نبردسراسر دیده می‌شود کفن خونین است
ایرانیان هستیم جان می‌دهیم و نام می‌ستانیم
در نبرد همه با شهادت کام می‌گیریم

«آمالیمز افکار یمیز اقبال وطن دیر
سرحد یمیزه قلعه بزیم خاک وطن دیر
دعوا گونی یک سر گورون قانلی کفن دیر
ایرانیلی لاریق جان وئریریک نام آلاریق بیز
دعواده شهادتله هامی کام آلاریق بیز

[ترجمه فارسی:]

رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 865.

سلاطین قسطنطنیه در بین فرمان‌روایان قبلی خود می‌شد."⁽¹⁾

(۱) برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ص 468. می‌توان گفت که تلقی این چنین از وطن و سرزمین پدری، از آن روست که غالب مسلمانان کمابیش در بیشتر عناصری که در ساختن ملتی واحد نقش دارند، مانند کیش، تاریخ و احساس مشترک، یگانگی فرهنگی و حتی سرنوشت مشترک، شریک می‌باشند. مصادیق متعددی را از این طرز تفکر، می‌توان در میان آثار اندیشمندان و ادیبان دیگر سرزمینهای جهان اسلام یافت. ابیات زیر از یکی از قصاید بلند ادیب الممالک فراهانی، که در سال 1323 هـ.ق / 1905 م. سروده شده است، نمونه‌ای است از آن:

که شاخ سبز نهشتیم در سرای پدر
به باد دادیم آن گنجهای بادآور
هنر ز کشور اسلام بسته بار سفر
علی کجاست که بیند جهود در خیبر
کشیده تا بجای پای از گلیم بدر
نشسته هم‌بت و هم بت پرست و هم‌بتگر
برای خواندن معروف و رانندن منکر
که کافران را دادی بامر حق کیفر
بخوان وصیت آن شه بمالک اشتر
که خلق را سوی ایمان کشید بار دگر
که با نماز شب تیره برد تا بسحر
همی بیست با صلاح کار خلق کمر
بعزم احمد سفاح و جزم بو جعفر
بسوسنات بتان را چو زاده آذر
امیر شاه شکار و خدیو شیر شکر
که تاخت بر سپه شیر دل چو ضیغم نر
که کوه در برجیشش چو دشت و بحر چو بر
که شد ز فارس سوی هند و ماورالنهر
یلان نامور و پهلوان گندآور
فحول ازد و دلیران جنگی حمیر
مجاهدان ربیعیه مبارزان مضر
چو خالد بن ولید و ضرار بن ازدر
چو پور کاوس افشین که نام او خینذر
که روی از رقیان شد ز بیم او اصر
هم از نصوص تواریخ و از متون سیر
گاهی بخاقان پیچید و گاه با قیصر
حدیث فضل علی بن موسی جعفر
که نه بدرد علاج است و نه بناله اثر
خروش واعمررا بر کشد ز سوز جگر
کز آن نهنگ نیارد بحیله کرد گذر
همی شکسته و بی‌بادبان و بی‌لنگر
رهید از خطر این محیط پهناور
نجات خواهی بفروش جان و دانش خر...

"... ز گلشن ما اخلافمان چه بهره برند
در آب شستیم آن آبروی میرانی
خرد ز خطه مشرق نموده عزم رحیل
عمر کجاست که بیند فسوس در اسلام
عمر کجاست که بیند دراز دستان را
علی کجاست که بیند بطاق کعبه فراز
کجاست حضرت فاروق و تازیانه سخت
کجاست حیدر کرار و تیغ آتشبار
اگر بخواهی رسم و ره سیاست ملک
کجاست حشمت صدیق و آنهمه شوکت
کجاست طاعت عثمان و چهر نورانیش
کجاست عمر عبدالعزیز آنکه بجد
مگر دوباره بخواب اندرون کسی بینی
کجاست حشمت محمود غزنوی که شکست
کجاست رایب الب ارسلان سلجوقی
کجاست پادشاه پیلتن صلاح‌الدین
کجاست موکب سلطان محمد فاتح
کجاست نادر افشار شهریار بزرگ
کجا شدند دلیران کشور اسلام
کماة خزرج و فرسان اوس و اسد ثقیف
زبیدیان دلاور تمیمیان دلیر
چو بو عبیده جراح و عمر و بن معدی
چو طاهر بن حسین و ابو دلف قاسم
مهلرب بن ابیصفره موت احمر خصم
حدیث معتصم بالله ار فرو خوانی
شگفت معجزه بینی که پور بابکیان
کتابخانه مأمون چه شد کز او خوانیم
بیا بگرییم ای دل بحال خود شب و روز
سزد که ملت اسلام چون زن نکلی
فتاده کشتی اسلامیان بگردابی
هزار کشتی رانندیم اندرین دریا
هر آن سفینه که بر ساحل حیات رسید
حیات کشتی علم است و علم فلک نجات

(میرزا محمد صادق امیری ادیب الممالک فراهانی، همان، ج 1، ص 293 - 294، و نیز رجوع شود به همان، صص 449 - 453).

نامق کمال در مقاله‌ای که در روزنامه عبرت به تاریخ 22 مارس 1290 هـ ق / 1873 م. منتشر می‌نماید، سرزمین پدری را چنین توصیف می‌نماید:

"سرزمین پدری نه آن است که بر روی نقشه با خطوط تصویری شمشیر فاتحی یا قلم دبیری ترسیم شده باشد بلکه تفکر مقدسی است ناشی از اتحاد احساسات والایی چون ملت، آزادی، رفاه عمومی، برادری، مالکیت، حاکمیت، احترام به گذشتگان، عشق به خانواده و خاطره جوانی..."⁽¹⁾

مام میهن یا "وطن والده" که نامق کمال عثمانیان را به فریادرسی و نجات آن می‌خواند،⁽²⁾ آن چنان که در سروده‌ای به نام "واویلا" تبیین می‌دارد، در پیوند با کعبه، روضه نبی (ص)

(۱) برنارد لوئیس، همان، ص 468. و رجوع شود به، Ahmet Hamdi Tanpınar، همان، صص 60 - 61.

(۲) به شیوه‌ی نمونه، در ترانه وطن از نامق کمال:

VATAN TÜRKÜSÜ

İşte adü karşıda hâzır silâh
Arş yiğitler vatan imdâdına
Arş ileri arş bizimdir felâh
Arş yiğitler vatan imdâdına !
Cümlemizin vâlidemizdir vatan
Herkesi lûtfuyle odur besleyen
Basdı adü göğsüne biz sağ iken
Arş yiğitler vatan imdâdına !
Şân-ı vatan hıfz-ı bilâd ü ibâd
Etmededir süngüntüze istinâd
Milleti eyler misiniz nâ-murâd
Arş yiğitler vatan imdâdına
Rehberimiz gayret-i merdânedir
Her taşımız bir nice bin cânedir
Câne değil meyl bugün şânedir
Arş yiğitler vatan imdâdına
Yâre nişândır tenine erlerin
Mevt ise son rütbesidir askerin
Altı da bir üstü de birdir yerin
Arş yiğitler vatan imdâdına !
<http://www.ege-edebiyat.org/docs/412.doc>

و نمونه ای دیگر:

Vatanın bağırna düşman dayamış hancerini"
Yok mudur Kurtalacak bahti kara maderini."

Ali Ekrem، همان، ص 42.

شهادتگاه کربلا، حسین (ع)، شهیدان بی کفن بدر و حنین، مزار صحابه و به یک سخن اسلام است که هویت و معنی پیدا می‌نماید:

« ... ای وطن! درآ به کعبه و سیاه بپوشان!
بلند کن به سوی روضه النبوی دستی را!
در کربلا به شهادتگاه آویز دیگری را!
با آن هیئت خود را بنمای به کائنات!
آن تماشاگاه را حق نیز عاشق می‌شود.
چشم بر عالمی گشوده می‌شود
که لطافتش از جهان بزرگتر است
چنانچه آن لطافت انکارشود
پس بر مذهب من چنین روا می‌باشد:
بگشا ای وطن! سینهات را سوی پروردگارت بگشا!
برون آور به میانه پیراکن شهیدانت را ...!
بگو که ای خدا این حسین توست!
و آن حبیب ذی شأن خجسته تو.
آن شهیدان بی کفن خفته تو
که پاره‌ای از بدر و پاره‌ای از حنین‌اند.
زخم های خونین‌شان تازه گردد؟
بر مزار صحابه شراب پاشیده شود؟
می‌زیبد صنم به این محراب؟
گذارند صلیب جای آن می‌زباب؟⁽¹⁾
از دینت باقی نماند اثری؟
یک مشت جانی از بنی آدم ...
از تو بگردد ثار (انتقام) شیطان را؟⁽²⁾»

(۱) میزاب: ناودان. ظاهراً مقصود شاعر ناودان طلای مقدس کعبه است.

(۲) بریده سروده "واویلا"، با رسم الخط لاتین، که ترجمه معیوب آن، در متن آورده شده است

ظاهراً، سلطان سالها پس از مرگ نامق کمال و سالیانی پس از خلع خود از سلطنت، گفته است که در میان عثمانیان جوان، نامق کمال بیش از هر دیگری توجه او را به خود جلب نموده بود.⁽¹⁾

سلطان می‌گوید دیدگاه نامق کمال نسبت به مفاد قانون اساسی با او همانندی داشته و پنهان نمی‌سازد که از این هم‌اندیشی بسیار خوشوقت گردیده بود.⁽²⁾ او می‌پذیرد که شاید مقداری به نامق کمال ستم روا داشته است⁽³⁾ ولیکن معتقد است مجازاتهایی که بر او اعمال داشته است، به مراتب خفیف‌تر از عقوبت پاره‌ای از اقداماتی است که وی مرتکب گردیده بود.⁽⁴⁾

(باشد که روزی، روزگاری، ترجمه ای لایق اصل، از متن کامل سروده واویلا، توسط نگارنده یا دیگری، منتشر گردد):

Git, vatan! Kâ'be'de siyâha bürün" !
 Bir kolun Ravza-yi Nebî'ye uzat !
 Birini Kerbelâ'da Meşhed'e at !
 Kâinâta o hey'etinle görün !
 O temaşâya Hak da âşık olur .
 Göze bir âlem eyliyor izhâr
 Ki cihandan büyük letâfeti var
 O letâfet olunsa ger inkâr
 Mezhebimce demek muvâfik olur:
 Aç, vatan! Göğsünü İllâh'ına aç !
 Şühedânı çıkar da ortaya saç ..!
 De ki: "Ya Rab! Bu Hüseyin'indir!
 Şu mübârek Habîb-i Zî-şân'ın .
 Şu kefensiz yatan şehîdânın
 Kimi Bedr'in kimi Huneyn'indir .
 Tazelensin mi kanlı yâreleri ?
 Mey dökülsün mü kabr-i Eshâb'a ?
 Yakışır mı sanem şu mihrâba ?
 Haç mı konsun bedel şu mizâba
 Dîninin kalmasın mı bir eseri ?
 Âdem evlâdı birtakım câni ...
 Senden alsın mı sâr-i Şeytânî ?
 -<http://www.ege-edebiyat.org/docs/412.doc&> -<http://sozluk.sourtimes.org/show.asp?t=vaveyla>.

(۱) رجوع شود به Ismet Bozdogan، همان، ص 47.

(۲) رجوع شود به همان، صص 48 - 49.

(۳) رجوع شود به همان، ص 47.

(۴) رجوع شود به همان، ص 50.

سلطان اعتراف می‌نماید که نامق کمال انسانی وطن پرست بود و بقای ملک را بر هر چیز ترجیح می‌داد.⁽¹⁾

به هر روی، مهم‌ترین و بارزترین سیاستهای راهبردی سلطان در رویارویی با معضلات و تهدیدهای متعدد درونی و بیرونی، پیوند زدن میان خلافت عثمانی بود با جنبش اتحاد اسلام. "از آنجایی که سلطان عبدالحمید، تنها امید نجات دولت عثمانی را که داشت تکه تکه می‌شد و تمامی اروپا به آن چشم داشت، در اتحاد مسلمانان می‌دید، تکاپوی دینی - سیاسی خاص خود را به اجرا درآورد. هدف او از این سیاست جدید، پیوند دادن تمامی مسلمانان خارج از آناتولی به خود بود و می‌خواست آنان را در مقابل امپریالیسم جهانی متحد نماید. برای انجام این خواسته، او از صفت خلافت خود بهره می‌جست؛ سیاست بان اسلام وی همین است."⁽²⁾ سلطان کما بیش در زدن چنین پیوندی کامیاب گردید.

"در بسیاری از تحقیقاتی که جهان اسلام قرن 19 را مورد بررسی قرار می‌دهد، سیاست خلافت و اتحاد اسلام می‌تواند به جای یکدیگر قرار بگیرند."⁽³⁾ سلطان در راستای اجرای این سیاست راهبردی اتحاد اسلام، مجدانه تکاپو نمود و طرحها و برنامه‌های متعددی به اجرا درآورد. به پاره‌ای از آن در خلال مطالب پیشین پرداخته و اشاراتی گردید.

تکاپوهای اتحاد اسلامی سلطان بیشتر حوزه‌های آموزشی - آموزشهای مذهبی - فرهنگی و تبلیغات دینی را در برمی‌گرفت. به دلیل کمبودهای مالی و ناتوانیهای نظامی و سیاسی و همچنین موانع جغرافیایی و زبانی، سیاست اتحاد اسلام سلطان، بیش از آنکه حرکت و حدت طلبانه تهاجمی سیاسی و نظامی باشد، حرکتی بود که می‌خواست محیط معنوی مشترکی به وجود آورد.⁽⁴⁾ سلطان بسیاری از مراکز آموزش علوم دینی را در درون و بیرون مرزهای

(۱) رجوع شود به همان، ص 49. "اسلام به حکم منطق آرمانی خود با ملت پرستی یا قومیت (ناسیونالیسم) مخالف است، ولی با وطن پرستی (Patriotism) یا به اصطلاح عرب "وطنیه" نه تنها مخالف نیست بلکه هم قواعد جهاد اسلامی و هم فرهنگ سیاسی مسلمانان، دفاع از وطن را فریضه‌ای بر ذمه جامعه مسلمانان دانسته است." حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، صص 250 - 251.

(۲) İhsan Süreyya Sırma، همان، صص 45 - 46.

3. Mümtaz er Türköne, SİYASİ BİR İDEOLOJİ OLARAK İSLAMCILIĞIN DOĞUŞU, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, S.194.

(۴) رجوع شود به

Cezmi Eraslan, II. ABDÜLHAMİD HİLAFET ANLAYIŞI, "SULTAN II. ABDÜLHAMİD ve DEVRİ SEMİNİLERİ" İstanbul Üniversitesi Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basım evi, İstanbul, 1994, S.94.

امپراطوری تحت حمایت قرار داده یا راه اندازی نمود.⁽¹⁾ تأسیس "دانشگاه حمیدیه پکن" در پایتخت چین در سال 1326 هـ ق / 1908 م. نمونه جالبی است از این دست اقدامات.⁽²⁾ او با همکاری علما و اندیشمندی که در اسلامبول اقامت گزیده بودند و یا با وی در ارتباط بودند مانند شیخ محمد عبده، اصلاحاتی را در نظام، شیوه و متون آموزشی اعمال نمود.⁽³⁾

"طرح اصلاح آموزش دینی" از تدابیر ریشه دار سلطان در راستای سیاستهای اتحاد اسلامی او به شمار می آید.⁽⁴⁾ "او بر این باور بود که شاید با اصلاح در آموزش دینی که سالها گرفتار تباهی بود، بسیاری از معضلات دولت اسلامی که او خلیفه آن است، حل می گردید."⁽⁵⁾

شیخ محمد عبده در راستای همکاری با "طرح اصلاح آموزش دینی"، در نامه های متعددی که به شیخ الاسلام اسلامبول (ریاست کمیسیونهای آموزشی) نگاشته است، از سلطان با عناوینی چون "حضرت ظل الهی"، "جناب خلافت پناهی"، "حامی حقیقی امت اسلامی" و "امیرالمؤمنین" یاد می کند.⁽⁶⁾

شیخ محمد عبده در قسمتی از لایحه یازده صفحه ای که برای اصلاحات آموزشی به اسلامبول ارسال می دارد، چنین نوشته است:

"در میان مسلمانان، هر فرد با وجدانی، حفاظت از دولت عثمانی را پس از ایمان به الله و رسولش در بنیانهای ایمان دینی، سومین اصل می پذیرد.

چون تنها اندیشه ای که سلطان دین را مصون و خاک میهن را حفظ می نماید همین است و من شکرگزارم از اینکه دارای چنین باوری هستم. انشاءالله می خواهم که بر این اندیشه نیز بمیرم."⁽⁷⁾

و نیز می نویسد:

"برای حراست خلافت اسلامی، دژها و قلعه هایی است که مستحکم ترین آن، محبتی است

که نسبت به آن در دل های مؤمنین تکوین یافته، و حمیتی است که برای محافظت از آن پروراندند."⁽¹⁾

سلطان مراکز اسلامی بسیاری را در درون و بیرون از مرزهای فرمانروایی خود، زیر پوشش گرفت و مؤسسات دینی متعددی را بنیان نهاد. او تلاش داشت با مرتبط ساختن علما و مدرسین دینی، ائمه و وعاظ مساجد با نهاد خلافت، با مسلمانان سراسر جهان ارتباط برقرار نماید.⁽²⁾ خواندن خطبه به نام وی در سرزمینهای غیرعثمانی، نماد بارزی از حضور و نفوذ وی در بیرون از مرزهای امپراطوری بود.⁽³⁾ نمادی که برای دشمنان او ناخوشایند و تأمل زا می بود.

سلطان که خود نیز پیرو یکی از طریقه های تصوف بود، همانند الناصرل دین الله، آخرین خلیفه مقتدر عباسی⁽⁴⁾ و شاید بیش از او، همان گونه که پیش از این اشارت شد، هوشمندانه از شبکه پنهان و آشکار تصوف در درون و بیرون از مرزهای امپراطوری، برای تقویت و ریشه دواندن بیشتر خلافت عثمانی در میان توده های مسلمان بهره برداری نمود. "او در کلیه قبایل حتی عاصی ترین آنها که بدویها بودند، نماینده داشت. این نمایندگان مخفی که بیشتر شیخ طریقتها بودند، به ترکستان، هندوستان، آفریقا، ژاپن و حتی چین اعزام شدند. عبدالحمید به واسطه شیوخ طریقت صوفیه، به خلافت عثمانی هویتی بین المللی داد."⁽⁵⁾

احداث راه آهن حجاز از اقدامات مشهور و چند منظوره سلطان بود، و در جهان اسلام با شور و شغف فراوان حمایت می شد.⁽⁶⁾ رونق اقتصادی و کاربرد نظامی راه آهن حجاز در حاشیه هدف اصلی احداث آن، یعنی خدمت به حجاج حرمین شریفین قرار گرفته بود. "ساختمان و بهره برداری راه آهن حجاز قسمتی از آن به وسیله آغانه هایی که در ممالک مختلف اسلام و

1. همان، ص 27. İhsan Süreyya Sırma.

(۲) رجوع شود به Cezmi Eraslan، همان، ص 100. و Alan Palmer، همان، ص 272. و عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1205، و هدی درویشی، ص 42.

(۳) رجوع شود به، İhsan Süreyya Sırma، همان، ص 46.

(۴) رجوع شود به بخش نخست همین کتاب.

5. همان، ص 46. İhsan Süreyya Sırma.

(۶) رجوع شود به، Sultan Abdülhamit، همان، صص 123 - 124. و Alan Palmer، همان، ص 312 و عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، صص 1325 - 1333 و هدی درویش، همان، صص 42 - 43.

(۱) رجوع شود به

Mustafa İslamoğlu, İSLAMÍ HAREKET ANADOLU II. Denge Yayınları, İstanbul, 1991, S.151.

(۲) رجوع شود به، İhsan Süreyya Sırma، همان، صص 79 - 80.

(۳) رجوع شود به همان، صص 23 - 24.

(۴) رجوع شود به، İhsan Süreyya Sırma، همان، ص 23.

(۵) همان جا.

(۶) رجوع شود به همان، صص 25 و 41.

7. همان، ص 27. İhsan Süreyya Sırma.

مخصوصاً در هندوستان جمع کردند به عمل آمد. عبدالحمید توجه خاصی به این اقدام داشت و آن را اقدامی برای اتحاد اسلام می‌دانست.⁽¹⁾

راه آهن حجاز در جهان اسلام، نمادی ملموس از خادم الحرمین خلیفه اسلام تلقی می‌گردید. عبدالعزیز محمد الشناوی، تأکید و توجه فراوان سلطان به جایگاه نهاد خلافت و مراسم حج که احداث راه آهن حجاز، نماد بارز آن است، را منتج از تأثیر نظریات اتحاد اسلامی سید بر سلطان می‌داند. به نظر او، تکاپوهای اتحاد اسلامی سلطان، از آرای سید بیشتر تأثیر پذیرفته است، تا از آرای محمد نامق کمال.⁽²⁾

شناوی سید و نامق کمال را چنین مقایسه می‌نماید:

"این دو از بسیاری جهات به یکدیگر شباهت داشتند. نامق یکی از اندیشهوران بزرگ اسلامی عثمانی در قرن نوزدهم بود که در سال 1888 وفات یافت. و افغانی یکی از اندیشهوران بزرگ در تمامی جهان اسلام در همان قرن بود. او نیز در سال 1897 از این جهان رخت بریست. خاستگاه خانوادگی هر دوی ایشان، اشرافیت محلی بود.⁽³⁾ هر دوی ایشان برخوردار از باورهای دینی اصیل اسلام بودند و هر دو خواستار تمسک به احکام شریعت و سنن اسلامی گردیدند. هر دوی ایشان به روزنامه نگاری پرداختند. نامق کمال در نشریات ترکی مانند جریده "تصویر افکار" و "المرآة" و افغانی در نشریات عربی مانند "عروة الوثقی" و بخش عربی مجله "ضیاء الخافقین" فعالیت نمودند. هر دوی ایشان خواستار نظام پارلمانی و تحقق عدالت و آزادی گردیدند، و افزون بر آن، نامق اولین فردی بود که نظام پارلمانی را با حقوق انسانی ربط داد و ثابت نمود که نظام بیعت در اسلام، معادل با مردم سالاری است. هنگامی که ارنست رنان فیلسوف فرانسوی بر اسلام تاخت، هر دوی ایشان علیه آن ردیه نگاشتند.

بر هر دوی ایشان ستم رفت. نامق کمال به دستور سلطان عبدالعزیز به زندان قبرس روانه شد و بیش از سه سال در آنجا محبوس بود و بیشتر دوران زندگانش را یا در بند گذرانید و یا در تبعید در اروپا. افغانی نیز از پادشاهان و امیران مشرق زمین، ستم، ناروایی، ستیزه و خواری دید. دور نمودنش از هند در سال 1870 و رانده شدنش از اسلامبول در سال 1871 در عهد

(۱) لاموش، همان، ص 342.

(۲) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، ص 1203.

(۳) ادعای نویسنده معطوف به روایت افغانی بودن سید است.

سلطان عبدالعزیز، تبعیدش از مصر در دوره خدیو توفیق در سال 1879 و دور راندنش از ایران به دستور ناصرالدین شاه نمونه‌هایی است از این وضعیت. هر دو برای رهایی از گرفتاری بیشتر، به اروپا پناهنده شدند. و هر دوی ایشان غرب را مسئول ضعف، بلکه بلایی که بر ملت‌های مسلمان فرود آمده بود، می‌دانستند. و هر دو بر ضرورت توقف هجوم استعماری اروپا بر جهان اسلام تأکید داشتند. میان این دو، وجوه اختلاف نیز مانند جهات تشابه زیاد بود. هر یک از این دو ندای وحدت اسلامی سر داده بود، تا مسلمانان پراکنده را گرد هم آورد. لیکن نامق کمال... خواستار شکل‌گیری اتحادی برای دفاع و حمایت از مصالح مسلمانان در هر گوشه جهان به زمامداری دولت عثمانی بود.⁽¹⁾ اما در فراخوان وحدت اسلامی افغانی که تمامی جهان اسلام را دربرمی‌گرفت احیای نظام خلافت و بازیافت جایگاه سزاوار و هیبت آن در صدر اسلام، و بهره‌برداری از فرصت سالیانه‌ای که ادای مراسم حج با گردهم آیی گروه‌های بزرگی از مسلمین در مکه مکرمه، برای بررسی مشکلات مسلمانان و راه‌های بیداریشان فراهم می‌آورد، جای می‌گرفت. در فراخوان افغانی تأکید بر عثمانی بودن خلیفه نبود و بنا بر نظری که بدان تصریح داشت "مسلمانان ملیتی جز دینشان ندارند". خلیفه می‌توانست از هر یک از سرزمینهای اسلامی باشد. اگرچه وی گاه گاه، تمایلش را به عثمانی بودن خلیفه، به اعتبار آنکه سلطان دولت عثمانی است و این دولت بزرگ‌ترین دولت اسلامی آن روزگار بود، ابراز می‌نمود.

تفاوت دیگر میان آن دو این بود که به اعتقاد نامق کمال، برای فائق آمدن بر نفوذ اقتصادی و سیاسی و مداخله‌جوییهای نظامی اروپا در سرزمینهای اسلامی، می‌بایست به عنوان اولین گام به دفع خطرهای هجوم فرهنگی غرب پرداخت.⁽²⁾ لیکن فراخوان افغانی فراگیر بود و تمامی این

(۱) نامق کمال در یکی از مقالات خود که در روزنامه "عبرت" به تاریخ 13 ژوئیه 1289 هـ ق/ 1872 م. منتشر گردیده است در این خصوص چنین می‌نویسد:

"از آنجا که خلافت در اینجا است و از آنجا که... از نظر مکان و آمادگی مردم به سبب نزدیکی به اروپا - یعنی موطن فعلی تمدن، چه از لحاظ ثروت و چه از نظر علم - این مملکت پیشرفته‌ترین سرزمینهای اسلامی است لذا مرکز این اتحادی که از آن صحبت می‌کنیم مطمئناً همین جا است... وقتی اتحاد مزبور حاصل شد، آنگاه اشعه علم از این مرکز به آسیا و آفریقا اشاعه خواهد یافت. در مقابل موازنه اروپا، موازنه جدیدی در مشرق به وجود خواهد آمد و به این طریق مقیاس عدالت در جهان بشری ابراز خواهد شد..." (برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، صص 474 - 475).

(۲) "... در اوایل دهه 1870، نامق کمال از خطر غرب برای جهان اسلام - هم به صورت فرهنگی و هم امپریالیستی آن - آگاهی داشت و اصرار می‌ورزید که عثمانیها، رهبری دفاع از اسلام را در مقابل خطر مزبور به عهده گیرند. ولی به هر حال پان اسلامیسیم وی فرهنگی بود و نه سیاسی." (برنارد لوئیس، همان، ص 474).

جوانب را در برمی‌گرفت. زبان دعوت نامق کمال، ترکی و جغرافیای آن در چارچوب کلی دولت عثمانی به ویژه در بخشهای ترک نشین جای می‌گرفت؛ علیرغم آنکه او زبانهای عربی، فارسی و فرانسه را فرا گرفته بود. در حالی که زبان دعوت افغانی، با آنکه زبانهای افغانی، فارسی، هندی، ترکی و فرانسه را آموخته بود، غالباً عربی و متوجه تمامی جهان اسلام بود. تکاپوهای نامق کمال به اسلامبول و پاره‌ای از بخشهای آناتولی و **تعدادی از کشورهای اروپای غربی**، هنگامی که سالیانی چند را در لندن، پاریس و وین گذراند، محدود می‌گردد. اما فعالیت تکاپوی افغانی از افغانستان آغاز و تا هند، ایران، مصر، روسیه، اسلامبول، لندن و پاریس کشیده می‌شود. و افغانی در مصر مکتبی اندیشه‌ای بنا نهاد که بسیار از علما و رجال برجسته سیاست، حاکمیت و ارتش به وابستگی بدان مباحث داشتند. لیکن افغانی تألیفات زیادی نداشت. شاید از آن رو که به گفتارهای سیاسی، اجتماعی، سخنرانیها و مقالات مطبوعاتی بسنده نموده بود.

اما نامق کمال کتابهای متعددی از فرانسه به ترکی ترجمه نمود که از آن جمله است ترجمه کتاب **"روح القوانین"** فیلسوف فرانسوی مونتسکیو. و داستان **"وطن"** را تألیف نمود که در عرصه‌های ترک زبان بازتابی شگرف بر جای نهاد. بنابر دلایل فوق، افغانی از آوازه بلندی در میان فرهیختگان و ملتها برخوردار گردید که نامق کمال بدان دست نیافت. و می‌توان گفت که افغانی فرامی‌توان بود؛ پیشوایی سیاسی که آوازه شهرتش سراسر جوامع عربی و اسلامی را درنوردید. در حالی که نامق کمال ترکی بود که به استادی دانشگاهی که بیشتر وقتش را به تألیف و نگارش و ترجمه کتب مرجع از فرانسه به ترکی مصروف می‌دارد، مانند بود. لیکن این دست از فعالیت، از جایگاه وی به عنوان یکی از پیشوایان پیشگام راهی از راههای تکاپوگری در زمینه تحقق وحدت اسلامی، تحت رهبری دولت عثمانی نمی‌کاهد.⁽¹⁾

مجموعه تکاپوهای اتحاد اسلامی سلطان کمابیش توانسته بود به جنبش اتحاد اسلام در آن دوران عینیتی غیر قابل اجتناب ببخشد. اتحاد مسلمانان، تحت لوای خلافت، دورنمای هول‌انگیزی برای غرب پدید آورده بود.

"... تفکر اروپایی که در قرن 19 رایج بود، به نهاد خلافت معنایی افسانه‌ای می‌داد.... نگرانی غرب قیامهای یکپارچه سرزمینهای مستعمره بود. این قیامها و واکنشهای محتمل نتیجه

تحریکات سازماندهی شده ارزیابی می‌شد و در پشت پرده، قدرت شیطانی کانون انتشار سیاست اتحاد اسلامی، یعنی خلافت دیده می‌شد. ارتباط تنگاتنگی که بین پان اسلامیسیم و سیاست خلافت برقرار شده است، نتیجه این گونه ارزیابی است.⁽¹⁾

استانفورد جی. شاو و ازل کورال شاو، درباره جنبش اتحاد اسلام و پیوند آن با سلطان چنین می‌نویسند:

"طی سالهای سلطنت عبدالحمید، فراگیرترین نیروی عقیدتی در امپراتوری، اسلام‌گرایی بود؛ نهضت اسلام‌گرایی خواستار احیای ارزشها و سنتهای تمدنی بود که جدیدترین تجلی آن امپراتوری عثمانی شمرده می‌شد. اگرچه نهضت اسلام‌گرایی را سلطان تشویق و ترویج می‌کرد و خود از آن بهره می‌برد، اما دامنه آن از محدوده زمان و قلمرو وی فراتر رفت. این نهضت در اواخر دوره تنظیمات و بیشتر در واکنش به شیوه رفتار روسها با میلیونها مسلمان و نیز کشورهای تازه استقلال یافته بالکان آغاز شد. داستانهایی از آزار و اذیت و بیرحمی نسبت به مسلمانان از کریمه تا بلغراد و سراپه‌وو و نیز از هند تا الجزایر به گوش می‌رسید و با تسامح و حسن رفتاری که نسبت به غیرمسلمانان در امپراتوریهای بزرگ اسلامی از جمله امپراتوری عثمانی به عمل می‌آمد، مقایسه می‌شد. جنبش تنظیمات همچنین متهم می‌شد که علما را تضعیف کرده و آرمانها، سنتها و نهادهای اسلام را با تقلید از روشهای اروپایی نادیده گرفته است. وضع مالی عثمانی دچار نابسامانی بود چرا که اروپائیان با استفاده از حق کاپیتولاسیون، به تخریب صنایع سنتی عثمانی پرداخته بودند و علاوه بر آن، اتکای ویرانگر به وامهای خارجی با نرخ بهره بالا، احساس ناامنی عمومی و عدم اطمینان را تشدید می‌کرد. اشغال تونس از سوی نیروهای فرانسه و تصرف مصر به دست قوای انگلیس احساس ناامنی را در میان مردم دامن می‌زد. مطبوعات و سیاستمداران اروپا آخرین بهانه را به دست دادند. آنان با به راه انداختن سر و صدا و جوسازی درباره مرگ چند مسیحی در امپراتوری عثمانی آن هم در زمانی که مسلمانان بالکان و نواحی آسیای مرکزی روسیه در مقیاسی وسیع قتل عام می‌شدند، ظاهراً در پی آن بودند که آتش تعصبات مذهبی قرون وسطایی را دوباره شعله‌ور سازند. بنابراین، نامق کمال و سایر عثمانیهای جوان در واکنش نسبت به تعصب اروپایی با تأکید بر معتقدات اسلامی، بر

(۱) Mümtaz, er Türköne, همان، صص 193 - 194. و رجوع شود به Cezmi Eraslan، همان، صص 105.

(۱) عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 3، صص 1197 - 1199.

عبدالحمید پیشی جستند و نسبت به نفوذ غربیها و بیگانگان به همان شدتی که از سوی برخی واپس گراترین علمای مذهبی عنوان می‌شد، زبان به اعتراض گشودند. بویژه در واکنش به ادعاهای ارنست رنان مبنی بر اینکه اسلام دشمن علم و فلسفه است، کمال پیشرفتهای بسیاری را که در همه زمینه‌های فرهنگ و تمدن تحت حاکمیت امپراتوریهای بزرگ اسلامی در گذشته انجام شده بود، خاطر نشان کرد. چندی نپایید که همه این احساسها به صورت جنبشی بروز کرد که خواستار برقراری روابط با همه مسلمانان مظلوم جهان از جمله مسلمانان هند که تحت سلطه بریتانیا بودند، مسلمانان مصر، مسلمانان ساکن در آسیای مرکزی روسیه و مسلمانان الجزایر و تونس که تحت سلطه فرانسه قرار داشتند، بود؛ این جنبش در پی آن بود که میان مسلمانان جهان اتحاد برقرار کند و از این طریق از آنان و شیوه زندگی‌شان در برابر دست اندازیه‌ها و القانات غرب دفاع کند.

بنابراین، عبدالحمید صرفاً به اندیشه‌ای تمسک جست که پیش از آن در میان همه طبقات مردم مسلمان گسترش یافته بود و او با استفاده از این زمینه فکری کوشید که توان خود را در مقابل دشمنان داخلی و خارجی قوام بخشد. تحت نظارت مشیر دربار یعنی غازی عثمان پاشا و از محل خزانه کشور و همچنین خزانه شخصی سلطان، مدارسی ویژه مسلمانان تأسیس شد تا جوانان مسلمان عثمانی را برای رقابت موفقیت‌آمیز با همتایان غیر مسلمان آماده کند. مستمری، حقوق و سایر درآمدهای مربوط به علما افزایش یافت. مساجد و آثار مذهبی دیگر مرمت و بازسازی شد. حکومت بار دیگر تعطیلات اسلامی را مورد تأکید قرار داد و اعیاد عمومی رسماً مورد توجه دولت قرار گرفت. استفاده از ترجمه‌های غربی اصطلاحات عثمانی و عربی در اماکن عمومی و علائم خیابانی منع شد. درسهای علوم اسلامی و زبان عربی به برنامه‌های مدارس غیردینی افزوده شد. استفاده از زبان عربی به عنوان زبان فرهنگ و حتی زبان اداری کشور تشویق شد؛ هر چند که سعید پاشا سلطان را از آرزوی خود مبنی بر مساوی دانستن عربی با ترکی عثمانی به مثابه زبان رسمی کشور منصرف کرد. اعراب سوریه و لبنان در مقامهای بالای حکومت منصوب شدند؛ این افراد در تصدی چنین مقامهایی بر همتایان بالکانی خود اولویت داشتند. عبدالحمید در پی آن بود که خود را در مقام خلیفه مسلمانان معرفی و تثبیت کند. وی از اختیارات قدیمی خود مبنی بر انتصاب مقامهای رسمی مذهبی در قلمروهای پیشین عثمانی که در این زمان تحت حاکمیت خارجی قرار داشتند، سود جست تا از این طریق نفوذ خود را در میان جمعیت‌های مسلمان این نواحی حفظ کند. بنابراین گزینش و انتصاب قاضیان، معلمان و سایر علمای اعزامی به مصر، قبرس، کریمه، بوسنی، هرزه گوین و بلغارستان

بر عهده سلطان بود. حکومت عثمانی هر گاه که از اخبار حاکی از سوء مدیریت یا اعمال ظلم بر مسلمانان آگاه می‌شد، بی‌توجه به مرزهای شناخته شده، رسماً مداخله و اعتراض می‌کرد. رهبران با نفوذ مسلمان از هر نقطه جهان برای بازدیدهای طولانی به استانبول دعوت می‌شدند تا از این طریق زمینه انجام ملاقاتهایی که برای گسترش نفوذ سلطان و خلیفه مسلمین ضرورت داشت یا احتمالاً بعدها ضرورت می‌یافت فراهم شود. به بریتانیا، فرانسه و روسیه با تأکیدی بیشتر هشدار داده شد که تجاوز به امپراتوری عثمانی یا به مسلمانان ساکن در خود آن کشورها، احتمالاً قیام یکپارچه مسلمانان را علیه آنان بر خواهد انگیخت و عثمانیها نیز به شدت از آن قیام حمایت خواهند کرد. بنابراین اسلام‌گرایی همچون سلاحی عقیدتی در دست سلطان و در مبارزه با امپریالیسم قدرتهای غربی و نیز جنبش‌های اقلیتهای ملی‌گرا که امپراتوری را تهدید می‌کردند، به کار می‌رفت.

سلطان در این تلاش جدید خود به گونه‌ای قابل ملاحظه موفق بود. به رغم همه اعتراضهایی که نسبت به حکومت وی ابراز می‌شد، شخص سلطان و نهاد سلطنت و خلافت وی به شدت مورد احترام توده‌های مردم بود. به رغم اظهارات بعدی قدرتها در رد این مسأله، اسلام‌گرایی آنان را نیز مرعوب کرده بود. در آن زمان، قدرتهای خارجی جنبش اسلام‌گرایی را بسیار جدی می‌گرفتند و با مسلمانان خارج از امپراطوری که از استانبول دیدار می‌کردند و با افراد عثمانی که برای ملاقات مسلمانان ساکن در امپراطوری آنان به کشورهای آنان مسافرت می‌کردند، همچون جاسوسانی برخورد می‌کردند که ثبات حاکمیت آنان را در معرض تهدید قرار داده‌اند. طی سالهای باقیمانده سلطنت طولانی عبدالحمید و پس از اشغال مصر به دست قوای بریتانیا تجاوز کشورهای اروپایی به منافع عثمانی عمدتاً خاتمه یافت و رقابت‌های امپریالیستی قدرتها از حالت نظامی به صورت اقتصادی درآمد؛ این واقعیت دست کم تا اندازه‌ای از آنجا ناشی می‌شد که عبدالحمید در کاربرد اسلام همچون سلاحی مؤثر در عقب راندن متجاوزان موفق بود.⁽¹⁾

درخشان‌ترین بخش از کارنامه تکاپوهای اتحاد اسلامی سلطان، مقاومت سرسختانه او در برابر پیشنهادهای فریبنده و تهدیدهای ملفوف جنبش صهیونیسم برای تأسیس دولت یهود در سرزمین فلسطین بود.⁽²⁾

(۱) استانفورد جی شاو و ازل کورال شاو، همان، ج 2، صص 441 - 443.

(۲) رجوع شود به عبدالعزیز محمد الشناوی، همان، ج 2، صص 973-1002 و حسان حلاق، همان، صص 7-8 و 10، 12 و 15-17. "OSMANLI ANSİKLOPEDI", 6.C.S.22. Mim Kemal Öke, ..

و 4. Baskı : TAHSİN PAŞA'NIN YILDIZ HATIRALARI - SULTAN ABDÜLHAMİD , Tahsin Paşa : TaHSİN PAŞA'NIN YILDIZ HATIRALARI - SULTAN ABDÜLHAMİD , 4. Baskı و 111 _ 110, S. 1999, İstanbul, Yayınları, Boğaziçi.

این جنبش، طرح تأسیس دولت یهود را در فلسطین که از سوی قدرتهای اروپایی نیز حمایت می‌شد، مجدانه پیگیری می‌نمود.⁽¹⁾ لیکن نه از تماسهای مستقیم با سلطان، و نه از وساطت قدرتهای غربی، شامل دولت آلمان که با عثمانی دارای مناسباتی نزدیک بود⁽²⁾ توانست طرفی ببندد.

پاسخ سلطان به جنبش صهیونیسم صریح و قاطع و همواره یکسان بود: "... من نمی‌توانم حتی از یک وجب این سرزمین دست بردارم؛ چرا که این خاک ملک شخصی من نمی‌باشد بلکه ملک ملت من است. ملت من در راه این سرزمین جنگیده‌اند و آن را با خون خود آبیاری کرده‌اند. یهودیان میلیونها ثروت خود را برای خود نگهدارند و هرگاه امپراطوری من از هم گسسته شد آنها می‌توانند فلسطین را مفت و مجانی به دست آورند. اما می‌بایست قبل از هر چیز از روی اجساد ما بگذرند و من نمی‌توانم موافقت کنم ولو به شقه شقه شدن ما بیانجامد در حالی‌که ما هنوز جان در بدن داریم."⁽³⁾ او می‌گفت "حاضر نیستم انگ فروش بیت المقدس را به یهود، و خیانت در امانتی که مسلمانان مرا به حفظ آن مکلف نموده‌اند، در تاریخ تحمل نمایم."⁽⁴⁾

سلطان خود درباره طرجهای صهیونیسم در خاطرات سیاسی پیش چنین گفته است:

"من تلقی مثبتی از مهاجرت یهودیان نمی‌توانم داشته باشم. دیگر گذشت دورانی که غیر هم کیشانمان را خودمان چون استخوانی در گوشتمان فرو می‌کردیم. در درون مرزهایمان، فقط افرادی که از ملت ما و شریک در باورهای دینی ما باشند را می‌توانیم بپذیریم."⁽⁵⁾

و می‌گوید: "یهودیان در اروپا دارای قدرت بیشتری هستند تا در شرق. از این رو بسیاری از دولت‌های اروپایی برای رهایی از سامی تبارانشان که رو به فزونی دارند، از مهاجرت یهودیان به فلسطین استقبال می‌کنند. اما در مملکت ما به اندازه کافی یهودی وجود دارد. چنانچه خواسته باشیم از تفوق عنصر عرب مسلمان در فلسطین محافظت نماییم، می‌بایست اندیشه اسکان

یهودیان را از سر به در کنیم. در غیر این صورت، طولی نمی‌کشد که یهودیان در منطقه‌ای که جای می‌گیرند، تمامی قدرت را به چنگ خواهند گرفت و بدین ترتیب، با دست خود، حکم مرگ همکیشانمان را امضاء کرده‌ایم. اندیشه‌های هرزل رهبر صهیونیست‌ها نمی‌تواند مرا مجاب نماید."⁽¹⁾

موضع سازش‌ناپذیر سلطان نسبت به جنبش صهیونیسم، تأکید او بر هویت اسلامی امپراطوری عثمانی و جدیتش در تکاپوهای اتحاد اسلامی به ویژه تنفیذ حقوق و اختیارات مقام خلافت، گونه‌هایی از همدلی و هم‌اندیشی و شاید حتی همکاری، میان جنبش صهیونیسم و فراماسونری بین الملل که با یکدیگر در پیوند بودند، با لایه‌هایی از جنبش ترکان جوان به ویژه جمعیت اتحاد و ترقی، فرایند براندازی حکومت سلطان را پدید آورد. درباره نقش صهیونیسم و فراماسونری و میزان تأثیرگذاری آن در فرایند خلع سلطان عبدالحمید دوم، نظرات متفاوتی ابراز گردیده است.⁽²⁾ به هر رو تردیدی در این نیست

(۱) همان، ص 76.

(۲) "ارنست رامزور" دیپلمات آمریکایی که در خلال دوران اقامتش در ترکیه (1948 - 1950)، با تعدادی از افرادی که در انقلاب 1908 م. در عثمانی شرکت داشتند، دیدار و گفتگو داشته است، می‌گوید: "می‌توان با ضرس قاطع گفت انقلاب ترکیه تقریباً نتیجه توطئه‌های یهودیت و فراماسونری است" (حسان حلاق، همان، ص 87). در گزارشی درباره جمعیت اتحاد و ترقی، به تاریخ 11 ژوئیه سال 1911 م. آمده است: "کمیتة سالانیک تحت نظارت فراماسونرها و با حمایت یهودیان، و دونمه (= دنمه؛ donme، فرقه کزآیینی متأخر، در میان یهودیان امپراطوری عثمانی، که آمیخته‌ای از یهودیگری و اسلام بود، این فرقه در قرن هفدهم میلادی پا گرفت. نگارنده)، در ترکیه شکل گرفت که مرکز آن در سالانیک بود." (همان، ص 81). عبدالهادی حائری، به دنبال نقل قولهای متعدد و متفاوت درباره نقش یهود (صهیونیسم) و به ویژه فراماسونری در میان براندازان سلطان؛ ترکان جوان، چنین نتیجه می‌گیرد: "آن چه روشن می‌نماید این است که آوازه گسترده مربوط به پیوند تنگاتنگ فراماسونگری جهانی با انقلاب مشروطیت 1326 / 1908 ترکان بیشتر زاینده تبلیغی دشمنان دشمنان غربی انقلاب و در رأس همه سیاستگذاران انگلیس می‌باشد. از این روی، تا در دست نبودن اسناد و مدارکی روشن‌تر و قانع‌کننده‌تر در این زمینه، به سخنان کارشناسان ترک و غیرترک و آگاهان به منابع گسترده تاریخ انقلاب مشروطیت ترکیه بر این پایه که "ترکان جوان" از سرشت پنهانی بودن سازمانهای فراماسونگری به سود انقلاب خود بهره جستند و یا سازمانهای خویش رابه سبک انجمنهای فراماسونگری و با بهره‌گیری از برخی از ویژگیهای آنها پایه گذاری کردند، ارجحی بیشتر می‌نیمیم." (عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 75).

و به شیوه نمونه رجوع شود به حسان حلاق، همان، صص 45 - 136 و عبدالهادی حائری، همان، صص 61 - 76. و رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، صص 417 - 431 (ارنست ارمنون سون رامسائو، ترکان جوان پیش درآمد انقلاب

(۱) رجوع شود به حسان حلاق، همان، صص 2 - 18 و Alan Palmer، همان، ص 307.

(۲) رجوع شود به حسان حلاق، همان، صص 8 و 11 و Alan Palmer، همان جا.

(۳) حسان حلاق، همان، صص 15 - 16 و رجوع شود به همان، ص 6.

(۴) هدی درویش، همان، ص 41.

(۵) Sultan Abdülhamit ، همان، ص 73.

که "سلانیک"،⁽¹⁾ مقر فرماندهی جمعیت اتحاد و ترقی و خاستگاه جغرافیایی طرح براندازی سلطان، شهری نیمه یهودی بود و محافل فراماسونری در آن حضوری فعالانه داشتند.⁽²⁾ می توان گفت چگونگی خلع عبدالحمید دوم از خلافت و سلطنت، به گونه ای شگفت، گوشه های تأمل برانگیزی از نقش نیروهای پنهان در طرح براندازی حکومت او را به نمایش می گذارد:

"نقش یهود دیگر بار در حادثه خلع سلطان عبدالحمید دوم، هنگامی که جمعیت [اتحاد و ترقی] به مفتی اسلام محمد ضیاءالدین فشار آوردند که فتوای خلع را صادر نماید، آشکار شد. لذا هنگامی که در تاریخ سه شنبه 24 آوریل 1909 [1327هـ.ق]⁽³⁾ هیأتی متشکل از عارف حکمت پاشا رئیس هیأت، اسعد توتبانی پاشا، غالب پاشا، آرام افندی ارمنی و قارصوه⁽⁴⁾ یکی از

(1908). و نجاح عطاء الطائی، همان، صص 38، 45 و 49، و رفیق شاکر النتشه، همان (الفصل الرابع، القومیة التركية: دورالماسونیه و یهود الدویمه فی نشاط ترکیا الفتاة) و ، Sultan Abdülhamit ، همان، صص 97 - 98 و ، İhsan Süreyya Sirma همان، صص 15 - 19 و 94 - 116.

(۱) سلانیک، سالونیک یا سالونیکا (Salonique; Salonika) شهری که امروزه در خاک یونان قرار دارد.
(۲) لوثر (Sir Gerard Lowther)، سفیر انگلستان در عثمانی (1326 - 1331 هـ.ق / 1908 - 1913 م.) در نامه ای "خصوصی و محرمانه" پیرامون نقش فراماسونان - یهودیان در انقلاب مشروطه عثمانی به هاردینگ در اداره امور خارجی بریتانیا، به تاریخ 29 مه 1910 م. / 1330 هـ.ق، شهر سلانیک را چنین معرفی می کند: "سالونیک یکصد و چهل هزار تن جمعیت دارد که هشتاد هزار تن از آنان یهودی اسپانیولی هستند و بیست هزار تن از یهودیان فرقه سبتای لوی (Sabetai Levi) و یا یهودیانی هستند که در ظاهر خود را مسلمان نشان می دهند [یهود دونه. نگارنده]. شماری فراوان از یهودیان، ملت ایتالیایی یافته و در انجمنهای فراماسونگری وابسته به ایتالیا عضو شده اند." (عبدالهادی حائری، همان، ص 67). "نفوذ یهودیان در سازمان "ترکان جوان" به حدی رسید که برای ارضای تمایلات یهود و فراماسونری مرکزیت [ترکان جوان] در سالانیک قرار گرفت." (حسان حلاق، همان، ص 83). رامسائور نیز درباره سالونیک آن دوران چنین می نویسد: "سالونیک در آن تاریخ به جهت داشتن جمعیت جهان وطن، بیش تر یک شهر اروپایی بود تا ترک نشین. دست کم نصف جمعیت این شهر از یهودیان اسپانیایی تباری تشکیل شده بود که از دیر باز در ترکیه مسلمان از آزادی مذهبی برخوردار شده بودند که اسپانیایی مسیحی آن را از آنها دریغ داشته بود. گروهی از آنها به اتفاق رهبرشان که خود را مسیح از میری می نامید، اسلام را پذیرفتند و به دونه (برگشته)ها شهرت یافتند." (رحیم رئیس نیا، همان، ج 3، ارنست ارموندسون رامسائور، ترکان جوان پیش در آمد انقلاب 1908، ص 411).

(۳) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۴) قارصوه = کارسو = کاراسو = امانوئل قره سو افندی؛ یهودی سالونیک، استاد اعظم لژ فراماسونری Macedonia Risorta و نماینده مجلس.

رهبران یهود و فرماسونری، برای ابلاغ خلع سلطان از سلطنت، به کاخ یلدیز رفتند آثار تأثر و تأسف بر چهره سلطان آشکار بود. وی با خشم گفت: بسیار خوب... سپس به قارصوه اشاره کرد و اظهار داشت: این یهودی در مسأله خلافت چه نقشی دارد. سلطان با عصبانیت به قارصوه خیره شد و گفت: با چه انگیزه ای این مرد را نزد من آورده اید... به جای پاسخ، آشفتگی هیأت به ویژه آن شخص یهودی را فراگرفت. مضافاً بر این، ترس و وحشت بر وی حاکم شد... او توان پاسخ گویی را از دست داد. آنچه که بر حسرت سلطان افزود، این بود که وی پیشتر او را [قارصوه] از قصر خویش در یلدیز، هنگامی که برای اسکان یهودیان در فلسطین تلاش می کرد که شاه را تحت تأثیر قرار دهد، طرد کرده بود.⁽¹⁾

جالب آنکه سالها پیش از خلع سلطان، کتابچه ای تحت عنوان **شرح احوال سلطان عبدالحمید و اوضاع مملکت عثمانی** به زبان فرانسه، فرایند خلع سلطان را به گونه ای شگفت انگیز منطبق با واقعیت پیش بینی می نماید. این کتاب به سلطان مراد پنجم که "از دیرباز با دستگاه فراماسونگری در پیوند بود،"⁽²⁾ سلف مخلوع سلطان عبدالحمید دوم، "محض تذکار حق اعلیحضرت معظم"⁽³⁾ تقدیم گردیده و به محمد رشاد ولیعهد عبدالحمید دوم عرضه شده است.⁽⁴⁾ کتاب در سال 1313 هـ.ق (چهارده سال پیش از خلع سلطان) توسط محمد حسن خان اعتماد السلطنه به فارسی ترجمه گردیده است.⁽⁵⁾ و تمامی آن برای ناصرالدین شاه قرائت شده است.⁽⁶⁾

مؤلف (یا مؤلفین) فرانسوی کتاب - که شاید از دشمنان فراماسون سلطان است - در جایی از آن چنین می نویسد: "بی میلی و کینه سلطان نسبت به عیسویان متمدن امری نیست که

(۱) حسان حلاق، همان، صص 97 - 98.

(۲) عبدالهادی حائری، تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی، ص 63، و رجوع شود به برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، صص 240 - 242.

(۳) شرح احوال سلطان عبدالحمید و اوضاع مملکت عثمانی، ترجمه محمد حسن خان اعتماد السلطنه، به کوشش محمد حسن کاووسی عراقی، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1377، ص 1.

(۴) رجوع شود به همان جا.

(۵) رجوع شود به شرح احوال سلطان عبدالحمید و اوضاع مملکت عثمانی، همان، صص هفت و هشت (یادداشت مصحح).

(۶) رجوع شود به همان جا.

پوشیده و پنهان باشد و همه کس آن را می‌داند.⁽¹⁾ و می‌نویسد: "عجالة [عجالتاً] تکلیف ما این است که مانع اتحاد اسلام شویم و نگذاریم این کار پیشرفتی حاصل نماید. چه اتحاد اسلام اسباب قوت خلیفه [ای] می‌شود که از ما متنفر است و با دشمن ما متحد. پس بر ماست که سعی و تمسک نمائیم و سلطان اسلامبول را از جانشینی حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله که به غضب آن را مالک و مدعی شده، بیندازیم و محروم سازیم..."⁽²⁾ و کتابچه به گونه‌ای شگفت چنین پیش‌بینی می‌نماید:

"اگر دولی که حالا مشغول اصلاح حال و کار ارمنستان می‌باشند، از عهده برنیابند که بدون مداخله مردم این سلطان ملحد ظالم جابر متقلب دنی را خلع و معزول کنند، وقتی خواهیم دید که مسلمانان به ستوه آمده آسیا و اهالی اسلامبول و سالنیک [سالونیک] شوریده و به طغیان کمر بسته، تلافی فضاحت و جنایت و دزدی و تقلب و دنائت و پست فطرتیهای بیست ساله او را نموده وی را مجبور به استعفا کرده و قهراً بر آن داشته که دست از تخت و تاج بکشد. آن وقت ما هم تعجب خواهیم کرد، هم خوشحال و خرم خواهیم شد. امر خلع و استعفای عبدالحمید ناگزیر است، و این مرضی علاج‌پذیر نیست."⁽³⁾ تأکید بر نقش سلانیک معنی دار و تأمل آوراست.

و در نهایت در نامه‌ای منسوب به سلطان، او سالها پس از خلع، از تبعیدگاهش در سلانیک درباره فرایند خلع خود، به یکی از شیوخ صوفیه در دمشق چنین می‌نویسد:

یا هو

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و افضل الصلاة و أتم التسليم على سيدنا محمد رسول رب العالمين و على آله و صحبه اجمعين الى يوم الدين.

این نامه را به شیخ طریقت بزرگ شاذلیه، به حیاتبخش روح، به شیخ زمانه محمود افندی ابی الشامات، تقدیم می‌کنم و دستان مبارکش را می‌بوسم و از او التماس دعا دارم.

بعد از تقدیم احتراماتم، عرض می‌شود نامه مورخ 22 مائیس امسال شما را دریافت کردم؛ خدا را شکر و سپاس می‌گویم که در کمال صحت و سلامتی هستید.

سرورم: اینجانب با توفیق خداوند تبارک و تعالی شبانه روز مشغول ذکر اوراد [طریقت] شاذلیه هستم، و معروض می‌دارد که اینجانب همواره محتاج دعاهای قلبی شما می‌باشم. بعد از این مقدمه به آن جناب و امثال حضرت عالی و صاحبان عقول سلیمه مسأله مهم ذیل را به عنوان امانتی در نزد تاریخ عرض می‌کنم:

اینجانب به خاطر فشارهای جمعیت اتحاد و ترقی موسوم به "ژون ترک" [ترکان جوان] و تهدیدهای آنها بالاجبار و از سر ناچاری خلافت اسلامی را رها کردم. این جمعیت به کرات اصرار کردند و فشار آوردند که با تأسیس وطن قومی برای یهودیان در سرزمین مقدس - فلسطین - موافقت نمایم. علیرغم پافشاری آنان من این پیشنهاد را قاطعانه رد کردم. اینان سرانجام مبلغ 150 میلیون لیره طلای انگلیسی به من عرضه کردند که این پیشنهاد را نیز قاطعانه نپذیرفتم. و در پاسخ به آنان جواب صریح ذیل را دادم: اگر شما - علاوه بر این 150 میلیون لیره طلای انگلیسی - دنیا را پر از طلا می‌کردید و به من می‌دادید، به طور قطع هرگز این پیشنهاد شما را نمی‌پذیرفتم. اینجانب به ملت اسلام و امت محمد بالغ بر سی سال است که خدمت می‌کنم و هرگز پرونده آبا و اجداد مسلمان خود را - شاهان و خلفای عثمانی - سیاه نمی‌کنم. بنابراین پیشنهاد شما را اکیداً رد می‌کنم.

اینان پس از جواب قاطعانه من، بر خلع اینجانب اتفاق کردند. و به من ابلاغ نمودند که عنقریب مرا به سالانیک تبعید می‌کنند. پیشنهاد اخیر را پذیرا و خداوند متعال را سپاس گفتم. او را شکر گزارم چرا که امپراتوری عثمانی و جهان اسلام را به این ننگ ابدی برآمده از پیشنهادشان مبنی بر ایجاد دولتی یهودی در سرزمینهای مقدس فلسطین، نیالودم. و بعد از آن این گونه شد که می‌بینید. در پایان خداوند متعال را بی‌نهایت شکر و سپاس می‌گویم و بر این باورم که آنچه را در این مسأله مهم خدمتتان عرض کردم، کفایت می‌کند و نامه‌ام را به پایان می‌برم.

دستان مبارکتان را می‌بوسم و تقاضا دارم و امیدوارم که احترامات مرا بپذیرید. و سلام من بر همه برادران و دوستان باد.

(۱) شرح احوال سلطان عبدالحمید و اوضاع مملکت عثمانی، ص 13.

(۲) همان، ص 59.

(۳) شرح احوال سلطان عبدالحمید و اوضاع مملکت عثمانی، ص 62.

ای استاد بزرگوار

بیش از حد مصدع شدم، اما غرض این بود که جنابعالی را و جماعت شما را در این خصوص آگاه کنم.

22 ایلول 1329

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

خادم المسلمین

عبدالحمید بن عبدالمجید⁽¹⁾

2 - 2 - شیخ رئیس قاجار

این شخصیت در میان دیگر رجال اتحاد اسلام که در این پژوهش به ایشان پرداخته یا اشارت شده است، بی‌نام‌ترین است. مهم‌ترین دلیل پرداخت جداگانه به وی این است که شیخ رئیس با تألیف رساله "اتحاد اسلام" در این دوران، طرح وحدت اسلامی را تدوین کرده است. بی‌تردید جایگاه علمی و اجتماعی مؤلف، به عنوان عالمی شیعی و شاهزاده‌ای ایرانی بر اهمیت این تألیف افزوده است.

ابوالحسن میرزا شیخ رئیس قاجار در سال 1264 هـ.ق (سال جلوس ناصرالدین شاه بر تخت سلطنت) از مادری گرجی تبار در تبریز به دنیا آمد؛ "مولد این بنده دارالسلطنه تبریز است. در سنه هزار و دویست و شصت و چهار هجری از قرار تقریر مرحومه والدهام"⁽²⁾.

پدر وی محمد تقی میرزا حسام السلطنه، هفتمین پسر ابوالسلطین قاجار، فتحعلی شاه بود.⁽³⁾ شیخ رئیس در میان خیل شازده‌های قاجاری، شاهزاده‌ای با یک واسطه بود.

چهارده ساله بود که پدرش را در مشهد از دست داد (1278 هـ.ق) و بیش از پیش به مادرش خورشید خانم، یکی از همسران متعدد پدرش وابسته گردید. مادرش زنی توانمند بود. "والده ماجدهام صبیبه سهراب خان است. از نجبا و امرای گرجستان و از جمله اسرای زمان

(۱) حسان حلاق، همان، صص 151 - 153. برای مشاهده تصویر متن ترکی نامه، و تصویر متن ترجمه عربی آن، رجوع شود به همان، صص 153 - 156.

(۲) میر جلال الدین کزازی (به کوشش)، گزیده‌ای از سروده‌های شیخ رئیس قاجار، نشر مرکز، تهران، 1369، "زیست نامه شیخ رئیس قاجار به خامه خود او" (ضمیمه کتاب برگرفته از دیباچه کتاب "منتخب نفیس از آثار شیخ رئیس")، صص 23.

(۳) رجوع شود به ابراهیم صفایی، ج 1، صص 563.

شاهنشاه سعید شهید، مرحوم آقا محمد خان، عاقله زمان بود و عقیده زنان. در بلاغت تحریر و طلاقت تقریر دست طول داشت، بل ید بیضا. این مجموعه خادره و اعجوبه نادره سخن مردانه گفتی و دردانه سفتی، و غالباً در طی کلام به اقتضای مقام آیات شریفه و اشعار لطیفه استشهاد می‌نمودی. با علما و امرا، حسب المناسبه، مکالمه و مکاتبه کردی؛ و به اصابت فکرت و اصالت فطرت در امور مهمه و وقایع مدلهتمه، اندیشه‌های مفید و رأیهای مجید داشتی."⁽¹⁾

شیخ رئیس، پس از مرگ پدر همراه خانواده‌اش به پایتخت آمد. به صلاح دید خویشاوندان علیرغم میل باطنی خود و مادرش به مدرسه نظامی سپرده شد (1279 هـ.ق) و حدود دو سال در آنجا آموزش دید.⁽²⁾ ذوق ادبی و قریحه شاعری او را وامی‌داشت در کنار آموزشهای مدرسه نظامی نزد ادیبی به صورت منظم به ادبیات بپردازد: "در آن ایام همه روزه در محضر جناب ذوالفنون، شیخ جعفر ترک، رحمه الله، حاضر شده با نهایت اهتمام و شوقی تمام، به مباحثه کتب ادبیه و معانی و بیان مشغول و مشغوف بودم."⁽³⁾

ابوالحسن میرزا در سال 1281 هـ.ق مدرسه نظام را ترک کرد و همراه با خانواده تحت سرپرستی برادر بزرگش محمد هاشم میرزا که مقام پدر، معین التولیه آستان رضوی را احراز کرده بود، به مشهد بازگشت.

نایب التولیه و والی خراسان در آن هنگام علی محمد خان قوام الملک شیرازی بود. وی خانواده معین (معاون) خود را که از دیر باز می‌شناخت، به خوبی پاس داشت: "به ملاحظه سوابق حقوق و مناسبت‌های موروثه، در نگاهداری و پذیرایی ما حق فتوت را ادا کرد؛ بلکه شرط ابوت را به جای آورد. من جمیع الوجوه کفالت و کفایت امور ما را به عهده مردی و عنایت خود گرفت."⁽⁴⁾ شیخ رئیس در مشهد به خواسته خویش و وصیت پدرش که هنگام احتضار به او کرده بود: "فرزند ملا شو،"⁽⁵⁾ جامه عمل پوشاند و به سلک روحانیت درآمد.⁽⁶⁾ وی در کنار

(۱) میر جلال‌الدین کزازی، همان، صص 23.

(۲) رجوع شود به ابراهیم صفایی، همان، ج 1، صص 565.

(۳) میر جلال‌الدین کزازی، همان، صص 25.

(۴) میر جلال‌الدین کزازی، همان، صص 25 - 26.

(۵) همان، صص 25.

(۶) همان، صص 26.

آموزه‌های معمول حوزه علمیه مشهد، حکمت و فلسفه نیز می‌آموخت، شعر نیز می‌سرود و "حیرت" تخلص می‌کرد.⁽¹⁾ در این میان اشتیاق به درس حکمت او را برای بهره‌جویی از مجلس درس یکی از اساتید این رشته برای دو سال مقیم تهران نمود (1286 - 1288 هـ.ق).⁽²⁾ شیخ رئیس سالها بعد در رساله **اتحاد اسلام** از آمیختن فلسفه با معارف دینی انتقاد می‌نماید⁽³⁾ و بر این باور است که "آئین مقدسه را از بساطت و سادگی بیرون می‌آورد."⁽⁴⁾

تحصیلات وی در این رشته گواهی بر ادعای او مبنی بر عالمانه بودن پایه‌های این باور است: "شاید بعضی از خوانندگان این مقاله گمان کنند که من بنده از مطالب حکمت و کلام بی‌بهره‌ام؛ "المرء عدو لما جهله." این طور نیست؛ رواق اشراق تماشا کرده‌ام و همراه مشائین تمشی نموده‌ام. هم‌تا و مشاء نیستم و نمی‌خواهم به لسان عیب‌جویی حرفی بزنم."⁽⁵⁾

شیخ رئیس برای تکمیل تحصیلات حوزوی و ارتقاء مدارج علمی به عتبات شتافت (اواخر سال 1289 هـ.ق)؛ "برای اینکه از ذلت تقلید در سایه عزت تسدید بیرون آیم، از مشهد مقدس به عتبات عالیات مسافرت کردم." وی شش ماه در کربلا و چهار ماه در نجف، در مجالس درس اساتید حوزه علمیه این دو شهر حاضر شد و سپس به سامرا رفت و برای حدود سه سال از مجلس درس عالم و مرجع بلندآوازه شیعه، میرزا محمد حسن حسینی شیرازی مشهور به میرزای شیرازی بزرگ دانش‌اندوزی نمود.⁽⁶⁾ وی مورد توجه استاد خود بود: "الحمد لله در پرتو این انسان کامل و مرکز مکارم الاخلاق و الفضائل در اعلا درجات کوشش و اجتهاد، به استفاده و استفاضه مشغول بودم؛ و حضرت استادنا حجه الاسلام به این بنده توجهی خاص داشتند، و التفاتی ممتاز. علاوه بر کسب فیوضات از آن شخص مکرم و وجود معظم که بدون اغراق می‌توان گفت: "و انه رجل الدنيا و واحدها"، از مصاحبت حواریین آن حضرت و مخصوصین حوزه شریفه که هر یک در علم و فضل و قدس و تقوی و اخلاق حمیده و ملکات مرضیه و علو همت و سمو

(۱) رجوع شود به ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، ج 4، ص 218.

(۲) همان جا. و ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 566.

(۳) به این موضوع در صفحات آتی اشاره‌ای دوباره خواهد شد.

(۴) ابوالحسن میرزا شیخ رئیس قاجار، اتحاد اسلام، "رسائل قاجاری - کتاب دوم"، به کوشش صادق سجادی، نشر تاریخ ایران، تهران، 1363، ص 27. از این پس این مؤلف به صورت شیخ‌الرئیس یاد می‌شود.

(۵) میر جلال‌الدین کزازی، همان، صص 26 - 27.

(۶) رجوع شود به همان ماخذ، صص 27 - 28.

فکرت و صفای فطرت، یگانه عصرند و وحید دهر، فیضها بردم."⁽¹⁾ در سامرا که بود در سال 1292 هجری برای به جای آوردن حجة الاسلام به حجاز مسافرت نمود. وی در سالیان بعد، چندین بار دیگر نیز حج گزارد. می‌توان گفت که سفرهای متعدد شیخ رئیس در سرزمینهای اسلامی - سرزمینهای عربی شامل بین‌النهرین، شبه جزیره عربستان، شامات، مصر و آسیای مرکزی، قفقاز، آسیای صغیر و هندوستان - در بالندگی اندیشه‌های اتحاد اسلامی (پان اسلامی) او تأثیر داشت. مؤنست در جوامع اسلامی، بیرون از سرزمین مادری از ویژگیهای زندگی بسیاری از اندیشه‌گران و دعوت‌گران وحدت اسلامی بوده است.

شیخ رئیس "در سال 1294 از میرزا اجازه اجتهاد گرفته، به ایران بازگشت و به خدمت ناصرالدین شاه بار یافته، شاه به او لقب شیخ رئیس داد و یک انگشتر برلیان نیز به وی مرحمت کرد و پس از چندی مأمور خدمت در آستان قدس رضوی گردید و موظف شد که درباره اوضاع آستانه مطالعه کند و برای بهبود کار آنجا پیشنهادهای خود را به طهران بنویسد."⁽²⁾ بازگشت شیخ رئیس به مشهد آغازی بر تلاطمهای بی‌پایان زندگی وی بود؛ "همین که موقع مراجعت به وطن مقدس و ارض اقدس رسید، همانا راحت و روحانیت و آسایش و رفاهیت را تودیع کردم."⁽³⁾

شیخ رئیس که هم مجتهد بود و هم شاهزاده، هم ادیب و هم شاعر، و بر توانمندیهای خود آگاه بود و از عرضه آن نیز اعراض نداشت و بر سر همین خصوصیت در کودکی از برادران خود آزار دیده بود،⁽⁴⁾ تجربه‌ای که آخرینش از این دست نبود: "فزون دارم از این گونه حکایات،"⁽⁵⁾ روشن بود که در مشهد به چشم می‌آمد. بیش از همه به چشم والیان خراسان که مقام نیابت

(۱) میر جلال‌الدین کزازی، همان، ص 27.

(۲) ابراهیم صفایی، ج 1، ص 567.

(۳) میر جلال‌الدین کزازی، همان، ص 28.

(۴) "در خاطر دارم [که] تازه به لسان عربی آشنا شده بودم [که] به تراوش قلبی و نمایش غیبی این کلمات موزونه را نوشتیم و ارائه و اشاعه کردم: اصغر الاولاد سناکبر الاولاد علماً.

برادرانم سخت به خروشیدند؛ و ضرب و شتم خویش را در این جرم خودستایی و خودنمایی کافی ندیدند، به معلم بث شکوی کردند و عرض بلوی که: فلان حرب کبیره کرده و چوب کثیر می‌خواهد." میر جلال‌الدین کزازی، همان، ص 24.

(۵) همان جا.

تولیت آستان قدس رضوی را نیز داشتند. وی با این خصوصیات در مشهد مجلس تدریس داشت، منبر می‌رفت و امامت جماعت می‌کرد. ریاست شفاخانه آستانه (بیمارستان رایگان قدس رضوی) که عایداتی نصیب وی می‌نمود را نیز بر عهده داشت. مجموعه این وضعیت زمینه مستعدی برای شکرآب ساختن مناسبات میان وی و والیانی که پاس او را نمی‌داشتند و یا با باورهایش میانه نداشتند، فراهم می‌ساخت؛ به ویژه آنکه شیخ رئیس در سخنرانیهایش "از آزادی افکار و اتحاد و اتفاق و تعمیم معارف بحث می‌کرد و تعدیات حکام را سرزنش می‌نمود. این نوع گفتار برای مردم تازگی داشت و علاقه‌مندان بسیار پیدا کرد."⁽¹⁾

مسئولیت اجرایی شیخ رئیس در دستگاه آستانه قدس رضوی (ریاست دارالشفای) و سابقه مسئولیت پدر و برادرش در این دستگاه و پیش نهاد وی مبنی بر تفکیک "تولیت" و "والی‌گری"⁽²⁾ در گزارشی که به درخواست ناصرالدین شاه⁽³⁾ برای وی ارسال داشته بود، از موجبات تشویش خاطر والیان خراسان و نائبان تولیت آستان قدس رضوی نسبت به وی بود. در ناسازگاریهایی که میان وی و محمد تقی میرزا رکن الدوله (برادر ناصرالدین شاه) حکمران خراسان و سیستان و نایب التولیه آستان رضوی روی داد و منجر به تبعید وی به کلات نادری شد (1296 هـ.ق)، عاقبت ناصرالدین شاه دخالت نمود و شیخ رئیس پس از سه ماه تبعید مجدداً به مشهد و بر سر کار خود بازگشت. در این منازعات، رکن الدوله، شیخ رئیس را به اتهام سوء عقیده تبعید نموده بود.⁽⁴⁾

اتهامی که در انواع متفاوت و از افراد مختلف در دنباله زندگی شیخ رئیس به او زده شد. شیخ رئیس در یکی از سروده‌هایش به این اتهام چنین اشاره می‌نماید:

"نامم گرفت خطه بغداد تا هری
هجرت نصیب طاها از کید بولهب
غیر از لباس تقوی، غیر از حجاب قدس
تیغ زبان من نتوان کرد در غلاف
و اندر کلات ماندم چون گنج نادری
انده سمیر موسی از مکر سامری
منت ز جامه‌ای نکشم بهر ساتری
باللحذر که طبع کند عزم شاهری

(۱) ابراهیم صفائی، همان، ج 1، ص 576.

(۲) همان، ص 569.

(۳) همان، ص 576.

(۴) ابراهیم صفائی، همان، ج 2، ص 568.

زان رو که شعرگویی لاینبغی له
گر خصم افترا زد نبود عجب که بست
عجاز می‌نمایم در فن شاعری
بوجهل بر بیمبر تهمت به ساحری
چون حرزجان افوض امری الی الله است
با جبر باطنی چه غم از کسر ظاهری"⁽¹⁾

لیکن در منازعات میان شیخ رئیس و میرزا عبدالوهاب خان آصف الدوله (متوفی 1304 هـ.ق) که در سال 1301 هجری به سمت والی و نیابت تولیت آستان قدس تعیین گردید، ناصرالدین شاه جانب آصف الدوله را گرفت. آصف الدوله در گزارش کار خود از دوران تصدی مقام والی و متولی‌باشی (نایب التولیه) خراسان (1301 - 1303 هـ.ق) که پس از عزل⁽²⁾ به دستور شاه تنظیم نموده و به ناصر الملک جانشین خود تسلیم نمود، شیخ رئیس را به سوء مدیریت و حیف و میل در دارالشفاء متهم نموده است.⁽³⁾ عبدالحسین نوایی علت نزاع شیخ رئیس با آصف الدوله را در زمره منازعاتی می‌داند که ریشه در زیاده‌خواهی و مداخله جوییهای بی‌جا دارد.⁽⁴⁾ از نظر دور نمی‌بایست داشت، آصف الدوله در شمار رجال خوش نام قاجار به شمار نمی‌آید.

شیخ رئیس آصف الدوله را در سروده‌هایی چند به سختی هجو می‌کند.⁽⁵⁾ وی مدتی نزد امیر حسین خان شجاع الدوله حاکم قوچان پناهنده شد. حاکم قوچان علیرغم اوامر والی خراسان به گرمی پذیرای وی شد؛ "آن قدر در پذیرایی و نگاهداری من بنده بذل مال و صرف خیال کرد که مافوق آن به تصور نیاید. چیزی که مایه امتنان و تشکر دائمی بنده است، آن استقامتی بود که در مقابل حکومت مستقلة مستبده بروز داد. حال آنکه در نگهداری بنده همه روزه انواع تهدید و تخویف به او می‌رسید؛ و حکمران خراسان رعد و برق می‌نمود..."⁽⁶⁾

در نهایت شیخ رئیس چون از حمایت ناصرالدین شاه ناامید گشت، "از راه عشق آباد و

(۱) میر جلال الدین کزازی، همان، صص 96 - 97.

(۲) علت عزل او قیام مردم مشهد علیه وی بود (1303 هـ.ق) رجوع شود به مهدی بامداد، همان، ج 2، صص 3087 - 310.

(۳) رجوع شود به عبدالحسین نوایی و نیلوفر کسری (به کوشش)، اسناد میرزا عبدالوهاب خان آصف الدوله (گزیده اسناد خراسان)، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، 1377، ص 248.

(۴) رجوع شود به همان ماخذ، صص 9 - 10.

(۵) رجوع شود به ابراهیم صفائی، همان، صص 570 - 571. و عبدالحسین نوایی و نیلوفر کسری، صص 10 - 11.

(۶) میر جلال الدین کزازی، همان، ص 28.

طریق قسطنطنیه ثانیاً عزیمت حج"⁽¹⁾ نمود. وی پیش از عزیمت به سوی عشق آباد به وسیله کامران میرزا نایب السلطنه برای شاه چنین پیام می‌دهد:

"نایب السلطنه برگو به شه نیک سرشت
که یکی زاهل خراسان به تو این نامه نوشت
آصف و ملک خراسان به تو ارزانی باد
ما ره عشق گرفتیم چه مسجد چه کنشت"⁽²⁾
ناصرالدین شاه نیز پاسخ وی را چنین داد:
"نایب السلطنه برگو به خراسانی زشت
که شهنشاه جواب تو بدین نامه نوشت
آصف از نیک و اگر بد تو برو خود را باش
هرکسی آن درود عاقبت کار که کشت"⁽³⁾

شیخ رئیس پس از گزاردن حج از حجاز به اسلامبول بازگشت (صفر 1302 هـ.ق) و برای بیش از دو سال در پایتخت امپراطوری عثمانی رحل اقامت افکند.

انگیزه اقامت وی در اسلامبول را نمی‌توان صرف کشمکش با والی خراسان دانست؛ زیرا که می‌توانست در یکی از شهرهای ایران و یا در نهایت، عتبات اقامت گزیند. می‌توان احتمال داد انگیزه اقامت در مرکز خلافت عثمانی در پیوند با اندیشه‌های اتحاد اسلام بود.

شیخ رئیس در عشق آباد برای اولین بار از نزدیک سرزمین اسلامی را تحت استعمار مستقیم غرب مشاهده نمود. این مشاهدات در سمت و سویایی تمایلات پان اسلامی او تأثیر گذارد. وی بعدها در رساله اتحاد اسلام هرگونه جنبشی را که منجر به تضعیف دولتهای اسلامی و دخالت و سلطه قدرتهای غربی در جهان اسلام شود، محکوم می‌سازد.⁽⁴⁾ شیخ رئیس دو ماهی را که در مسیر مسافرت خود در عشق آباد ماند "منبر موعظه و خطابه و مجلس درس برقرار کرد و به ارشاد مردم کوشید و مسلمانان را صلاهی اتحاد و اتفاق داد."⁽⁵⁾

حضور این شاهزاده ناراضی که مجتهد و ادیب هم بود در کلان‌شهری چون اسلامبول که

(۱) میر جلال الدین کزازی، همان، ص 29.

(۲) مهدی بامداد، همان، ج 1، ص 43. این دو بیت باندکی تغییر به صورتهای دیگر نیز آورده شده است، (رجوع شود به ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 571).

(۳) مهدی بامداد، همان جا. این دو بیت نیز با تغییراتی چند به صورتهای دیگر آورده شده است. ابراهیم صفایی مصرع سوم را به گونه‌ای کاملاً متفاوت نقل نموده است: "آصف و ملک خراسان به من ارزانی باد"، ابراهیم صفایی، همان جا.

(۴) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، ص 756.

(۵) ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 571.

برخلاف شهرهای ایران، علیرغم شش قرن سلطنت آل عثمان شاهزاده کمیاب بود، چه رسد به اینکه این شاهزاده عالم دین هم باشد، جلب توجه می‌کرد؛ به ویژه آنکه در این شهر متروپل، اقلیت قابل ملاحظه‌ای از ایرانیان نیز جای داشتند.

جایگاه شیخ رئیس در اسلامبول را کمابیش می‌توان از گزارشی که راجع به وی در یکی از شمارگان روزنامه اختر به طبع رسیده است، دریافت:

"قریب سه ماه است که از اعظم بزرگان و اجله علمای ایران جناب... شیخ رئیس، از زیارت حج بیت الحرام مراجعت و در دارالسعادة استانبول توقف و اقامت فرموده‌اند. ذات ستوده صفات آن بزرگوار مستغنی از تعریف است و شأن شریعت ارکان ایشان فراتر از حیز توصیف. عشری از اعشار خصایل گزیده و خصایص پسندیده ایشان را در طی صحایف و اوراق نتوان گنجانید... اگر بزرگی از روی شرف و نسب است، نسبت ایشان به خاندان سلطنت قاجار [که] بهترین نسب‌هاست، [می‌رسد] و اگر بزرگواری از راه علو حسب است، محسوب بودنشان از اعلم علما و افضل فضلاء ایران برترین حسب‌ها... لقب شیخ رئیس را که لقب شیخ بوعلی سیناست، به استحقاق دارا می‌باشند... هر کس مصداق این مقالات را مشاهده کردن و به رأی العین دیدن می‌خواهد، اینک آن جناب در مسجد خان والده شبها را رونق افزای کرسی وعظ و افادت و انجمن آرای مجلس نشر و افاضتند. اصحاب دیده بینا و ارباب گوش شنوا، خرد و بزرگ از تجار و ارباب حرفت و صنعت و سایر، از نزدیک و دور با کمال شوق و بهجت به مجلس وعظ ایشان حاضر و از تقاریر شافی موعظه و تفاسیر وافی آیات و اخبار ایشان مستفید و بهره‌مند می‌گردند. جناب مستطاب آقای معین الملک سفیر کبیر دولت علیه ایران چند مرتبه بالذات زانوزن انجمن وعظ... ایشان گردیده در احترام و اعزاز نواب معظم الیه سرمویی فرو گذار نفرمودند... این معنی مزید اشتیاق و رغبت اهالی ایران گردیده است. به نوعی که شب و روز از سعادت حضور آن جناب انفکاک را جایز و روا نمی‌دانند. الحق ایران و ایرانیان هر قدر به وجود مسعود آن بزرگوار مباحثات و افتخار نمایند، بجاست... امیدواریم که خداوند مدت این افادت و استفادت را بر ایشان و بر ما بندگان طویل و همت بزرگان دین را بر مثنی چشم و گوش بستگان دلیل خیر و خیر دلیل فرماید."⁽¹⁾

(۱) اختر، س 12، ش 30 (6 جمادی الاول 1303)، به نقل از رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، ص 749.

شیخ رئیس در اسلامبول به فعالیتهای فرهنگی به ویژه مذهبی پرداخت و درخشید: "قریب دو سال به طور حکمت و موعظه‌ای حسنه، کسب شهرت تامه کردم؛ و جلب قلوب خاصه و عامه. بحمد الله، ابواب گشایش و اسباب آسایش باز و فراهم بود." (1) وی در این شهر به زی معمول علمای عثمانی درآمده بود. (2)

مهمترین بخش از فعالیتهای شیخ رئیس در اسلامبول تکاپوهای اتحاد اسلامی اوست. می توان گفت که وی در این دوران نوعی پیوند تشکیلاتی با جنبش سامان داده شده اتحاد اسلام برقرار نمود که سلطان عبدالحمید دوم به عنوان خلیفه مسلمین در رأس آن قرار می گرفت؛ "به امر سلطان برای شیخ رئیس از بودجه کمیسیون مهاجرین حقوق تعیین نمودند. او به عضویت انجمن اتحاد اسلام درآمد و با سران دولت عثمانی رأیها زد..." (3) شیخ رئیس در دوران اقامت در این شهر در چندین نوبت با سلطان عبدالحمید دوم دیدار نمود و سلطان به او توجه مخصوص داشت. (4) "سلطان عبدالحمید محبت بسیار نسبت به او ابراز داشت و تحف و هدایای زیادی به او داد." (5) گزارش یکی از این دیدارها چنین است:

"به نوشته روزنامه اختر در شب 6 رمضان 1303 همراه معین الملک سفیر برای افطار به مابین همایون (دربار) رفته و سلطان "یک قطعه نشان ذی شأن مجیدی از نوع درجه دوم و یک عدد قوطی انفیة مرصع در حق جناب آقای حاجی شیخ رئیس اهدا فرموده" و شیخ مورد التفات خاص شاهانه قرار گرفته و خطابه‌ای به زبان فارسی در حضور سلطان خوانده است: "... با وجود یگانگی و اتحاد ملیت که المؤمنین اخوه، چگونه می شود کسی تصور مابینت و مغایرتی میان دو دولت اسلام نماید و شوکت و قوت آل عثمان را نخواهد؟ مگر جاهل و غافل باشد. و همچنین که خاطر مبارک شاهانه متوجه فواید اتحاد دولتین اسلامیتین است، خاطر قدس شاهنشاه ایران هم به کلی موافق این مسلک و مدرک را داراست..." (6)

مذاکرات شیخ رئیس با جودت پاشا عالم، دبیر، اندیشمند و وزیر عدلیه وقت که در زمره

(۱) میر جلال‌الدین کزازی، همان، ص 29.

(۲) ابراهیم صفایی، همان، ج 2، ص 571.

(۳) همان، ص 572.

(۴) رجوع شود به همان جا.

(۵) مهدی ملک زاده، همان، کتاب اول، ج 1، ص 169.

(۶) اختر، س 12، ش 48 (13 رمضان 1303)، ص 378، به نقل از رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، صص 749 - 750.

رجال برجسته آن دوران عثمانی به شمار می آمد (1) و رضا پاشا رئیس کمیسیون مهاجرین درباره بسترسازی برای پیشبرد اهداف اتحاد اسلامی، شایان توجه است، دست آورد این مذاکرات برنامه‌ای عملیاتی بود که صرف توافق دو سوی شیعی و سنی بر سر آن، تجربه‌ای ارزشمند محسوب می گردد.

این مذاکرات در روز جمعه، 26 رجب [یا] ذی قعدة 1303 هـ در منزل جودت پاشا انجام گرفته است. (2) شیخ رئیس در این جلسه چنین می گوید: "این مغایرت که تا به حال پیدا شده است، نتیجه ملاحظات سیاسیه است که در زمان صفویه در مقابل معاذات سلاطین عثمانی مقاتله در میان عموم اهالی منتشر شده و الآسب و لعن صحابه از ضرورت مذهب شیعه نیست؛ در صورتی که دو سلطان خود را برابر و برادر می دانند و وقایه دین را پیشنهاد خاطر فرموده‌اند، صلاح حال و خیال جمهور سهل مطلبی است و من خود [که] یکی از رؤسای شیعه اثنی عشری گفته می شوم، عقیده خود را می گویم و حاضریم که به همه اهالی ملت خود برسانم و در ضمن رساله مخصوصه که طبع و نشر نمایم، به هیئت اسلامیت دعوت کنم..." (3)

پیشنهادهای ارائه شده از سوی شیخ رئیس برای کاهش ناهمسانگری میان مسلمانان به شرح ذیل است:

1. عموماً لسان روزنامه‌های عثمانی را اصلاح باید کرد که نسبت به ایران بیان دیگر داشته باشند و پاره‌ای خشونت تحریر و سوء تعبیر را به کلی تغییر بدهند.
2. روزنامه مخصوصی به اسم اتحاد اسلامیت ایجاد و نشر شود که عموم تبعه دولت عثمانیه اراده سنیة سلطانیه را در اتحاد با دولت و ملت ایران بدانند و آیه و اعتصم بحبل الله را جمیعاً بخوانند.

(۱) از این شخصیت در بخش دوم این پژوهش یاد شد.

(۲) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 755.

(۳) ابوالحسن میرزا شیخ رئیس قاجار، منتخب النفیس از آثار شیخ رئیس، به اهتمام مرتضی حسین برقانی، چاپ اول سنگی، بمبئی، 1312 ق. ص 119، به نقل از مجید تفرشی، شیخ رئیس قاجار و اندیشه اتحاد اسلام، "تاریخ معاصر ایران - کتاب اول - انتشارات مؤسسه پژوهشی و مطالعات فرهنگی، تهران، 1368، ص 21. ابراهیم صفایی می نویسد شیخ رئیس کتاب "اتحاد اسلام" را برای "سلطان عبدالحمید" در این اوقات نوشت. (ابراهیم صفائی، همان، ج 1، ص 572). این اشتباه است. احتمالاً دلیل آن، وعده شیخ رئیس به نگارش رساله‌ای در این خصوص در جلسه منزل جودت پاشا است. شیخ رئیس قاجار رساله اتحاد اسلام را در سال 1312 هـ ق تألیف نمود (رجوع شود به شیخ رئیس، اتحاد اسلام، صص 56 و 63).

3. از طرف ذات شاهانه به مراقد شریفه ائمه اثنی عشر اهدای هدایا شود و در ترمیم و تزیین بقعه بقیعه اجازت ملوکانه صادر شود که جلب قلوب شیعیان را به دعاگویی ذات شاهانه اولین وسیله است.

4. در حفظ مرتبه علمای شیعه که در عراق و مشاهد مقدسه مجاورت دارند و در ظل رعایت و حمایت سلطان عثمانی هستند، اعتنای مخصوص لازم است که ولات و قضات به حرکات متعصبانه و اقدامات متعندانه موجب تفرقه نباشند، بلکه فرقی بین الفریقین نگذارند.

5. دستور منع ازدواج اتباع عثمانی و ایرانی لغو گردد. (این فقره خلاصه شد).

6. حسن معامله با حجاج ایرانی در حرمین شریفین در تحت یک اعلان رسمی مؤثر و رفع پاره‌ای تحمیلات و تکلیفات متمایزه.

7. قدغن اکید به وزارت مطبوعات که مؤلفات راجعه به توهین و رد شیعه را ابداً اجازه طبع و نشر ندهند.

به نوشته شیخ رئیس، جودت پاشا و رضا پاشا جمیع پیشنهادهای او را به شرطی که دولت ایران نیز مراتب مودت و حسن تفاهم را مراعات کند، لازم الاجرا می‌دانند. سرانجام قرار بر آن نهاده می‌شود که رضا پاشا گزارش مجلس را به حضور سلطان تقدیم دارد و اوامر سلطان را ابلاغ نماید⁽¹⁾.

ابراهیم صفایی موضع سلطان عبدالحمید دوم را نسبت به این پیشنهادها چنین بیان می‌دارد: "تمام این پیشنهادها مورد تأیید سلطان قرار گرفت (مشروط بر اینکه در ایران هم از توهین به "مذاهب اربعه" خودداری نمایند و دولت و مطبوعات ایران متقابلاً رعایت مراتب دوستی و حسن تفاهم را بنمایند) متعاقب همین حسن قبول روزنامه "اتحاد اسلام" منتشر شد و مدتی خود "شیخ رئیس" مسئول آن بود."⁽²⁾

مفاد این مذاکرات به اطلاع دولت ایران نیز رسید.⁽³⁾

شیخ رئیس علیرغم آنکه هنگام ترک وطن از دولت ایران دل چرکین بود، در دوره اقامت در اسلامبول، با سفارت ایران در ارتباطی نزدیک بود و معین الملک سفیر وقت ایران در عثمانی او را در بسیاری از دیدارها با رجال امپراطوری همراهی می‌نمود؛ و همان‌گونه که پیش از این

آورده شد، در احترام وی فروگذاری نمی‌کرد و شاید حتی آشنایی و همکاری ایشان به نوعی هم‌گروهی و هم‌اندیشی نیز رسیده باشد.⁽¹⁾

شیخ رئیس "از سوئی با دربار ایران و از سوی دیگر با دربار عثمانی مناسبات حسنه‌ای داشته است."⁽²⁾

لیکن با این وجود، دربار ایران از استمرار اقامت شیخ رئیس در اسلامبول رضایت نداشت و مایل به بازگشت وی به ایران بود؛ "با آنکه وظیفه‌دانی و موقع‌شناسی اولیای دولت علیه ایران مقتضی بود که طول اقامت مرا در آن مرکز سلطنت اسلامیہ مغتنم بشمارند و از وجود من استفاده روحانی نمایند، به هر ملاحظه که بود اصرار در معاودت به ایران کردند."⁽³⁾ شیخ رئیس با بی‌میلی به تمایل دولت ایران تن داد و در سال 1304 هـ.ق به ایران بازگشت.⁽⁴⁾ وی پیش از ترک اسلامبول به اتفاق معین الملک - سفیر کبیر ایران در عثمانی - و میرزا ملکم خان، سفیر ایران در انگلستان که در مسیر اعزام به محل مأموریت خود حامل نامه‌ای برای سلطان بود، به دیدار عبدالحمید دوم می‌رود. "سلطان از شیخ رئیس می‌خواهد که سلام و یگانگی او را به حضرت شاه عرض کند و آن چه از اتحاد و دوستی و خلوص او می‌داند، در حضور شاهانه اظهار کند و بگوید که "دشمنان ما در علیه اسلام یکی هستند. خوب است این دو حکومت اسلامیہ هم یکی باشند." سلطان از شیخ رئیس می‌خواهد که وی را همیشه از حالات و وضع امور خودش به توسط سفیر باخبر سازد و او در پاسخ می‌گوید که "این بنده در ایران هم خود را در ظل رعایت و پرتو عنایت ذات شاهانه می‌دانم..."⁽⁵⁾ سلطان پس از وداع با شیخ رئیس برای وی عطیه‌ای به مبلغ سیصد لیرا می‌فرستد.⁽⁶⁾

(۱) ناظم الدوله دیبا سفیر ایران در دوره دوم اقامت شیخ رئیس در اسلامبول در نامه خلیلی محرمانه‌ای که در 4 شعبان 1310 هجری برای ناصرالدین شاه نگاشته است چنین آورده است: "...اوقاتی که جناب مشیرالدوله [حاجی محسن خان معین الملک؛ سفیر سابق، نگارنده] در اسلامبول ریاست فراموش خانه اسلامبول را داشت او را هم داخل فراموش خانه کرده...". (اسماعیل رایین، فراموش خانه و فراماسونری در ایران، ج 2، صص 38-39).

(۲) رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 749.

(۳) میرجلال الدین کزازی، همان، ص 29.

(۴) رجوع شود به ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 573.

(۵) رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 753.

(۶) رجوع شود به شیخ رئیس قاجار، منتخب النفیس از آثار شیخ رئیس، صص 110 - 117، به نقل از رحیم

رئیس نیا، همان، ج 2، صص 754 - 755.

(۱) ابوالحسن میرزا شیخ رئیس قاجار، منتخب النفیس از آثار شیخ رئیس، صص 117 - 123 به نقل از رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، صص 755 - 756. و نیز رجوع شود به ابراهیم صفایی، همان، ج 1، صص 572 - 573.

(۲) ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 573.

(۳) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 755.

دربار طهران از شیخ رئیس استقبال گرمی می‌نماید. شیخ رئیس "به اتفاق اتابک^(۱) به حضور شاه بار یافت و پیام سلطان عبدالحمید را ابلاغ نمود و درباره هدف اتحاد اسلام گفتگو کرد."^(۲)

لیکن معلوم است که حکومت ایران به تلاشهای وحدت طلبانه شیخ رئیس با دید مثبت نمی‌نگریست و به نظر نمی‌آید که ناصرالدین شاه توجهی در خور به پیام سلطان عبدالحمید نموده باشد.

شیخ رئیس "بار دیگر مأمور آستان قدس شده و علاوه از ریاست شفاخانه نظارت بر امور آستانه هم به وی تفویض گردید."^(۳) (شوال 1304 هـ) وی حدود پنج سال در مشهد ماند. از این سالها به تلخی یاد می‌کند،^(۴) برای کوتاه زمانی به حبس گرفتار آمد.^(۵) در این دوران بود که با میرزا آقا خان کرمانی در کتابخانه آستان قدس رضوی آشنایی یافت.^(۶) بنابر آنچه میرزا محمد خان بهادر در مقدمه‌ای که بر رساله هفتاد و دو ملت، اثر میرزا آقا خان کرمانی از زبان یکی از شاگردان شیخ رئیس آورده است، دانش و بینش میرزا آقا خان که در آن هنگام جوانی سی و سه ساله بود، شیخ رئیس را شگفت زده نموده و وی را چنین ستوده است: "موضوعی نبود که در میان بیاید و میرزا آقا خان مانند نهنگ امواج ادله و براهین را مغلوب آراء و معلومات خود نسازد. ارسطو و لقمان و کلیه حکمای یونان را یکی پس از دیگری از بر بیان، و هر معضلی را توضیح کرده عیان می‌نمود، تا بر سر موضوع مذاهب رسیدیم. میرزا آقا خان قرآن را قسمی تفسیر و آیات را بیان می‌نمود که گوئی از صحابه نبی بوده و تفسیر را از حضرت امیرمؤمنان فرا گرفته است. احادیث و سنت را به سان متبحری سنی یا امام شافعی و ابوحنیفه توضیح کردی. مذاهب شیعی را به نوعی بیان می‌نمود که از تلامذ حضرت صادق بوده، مذاهب فریق شیخی و بابی و دیگران را به سان واضعین اصلی آنها می‌دانست، و بسط سخن در نکات و مشکلات آنها

می‌نمود."^(۱) میرزا آقا خان نیز به مراتب علمی شیخ رئیس اذعان داشت.^(۲) و هر دوی ایشان در اسلامبول به عضویت انجمن اتحاد اسلام درمی‌آیند.^(۳) لیکن به نظر نمی‌آید که با توجه به تباین اخلاقی و تفاوت خاستگاه اجتماعی و مهمتر از آن یک دستی نسبی باورهای شیخ رئیس و پستی و بلندیهای ناهمگون اندیشه‌های متلاطم میرزا آقا خان، مناسبات این دو از صمیمیتی عمیق برخوردار بوده باشد. میرزا آقا خان کرمانی در اواخر دوره دوم اقامت شیخ رئیس در اسلامبول درباره وی چنین نظر می‌دهد: "در هر نقطه می‌گوید، من همراه هستم و همراهی می‌کنم و همه چیزها را می‌فهمم؛ ولی چه فایده، آن جوهری که باید باشد، نیست. حالات عموم ایرانیها مثل برگهای خشک درختان شده است. زود آتش می‌گیرند و همان ساعت فرو می‌نشینند.... اینها جمع حرکاتشان تحت غرض است و به هیچ چیزشان اطمینان نیست."^(۴) و با توجه به تاختهای متهورانه میرزا آقا خان به پاره‌ای از احکام شریعت مانند حجاب و قصاص^(۵) به ویژه در دو رساله "سه مکتوب" و "صد خطابه"^(۶) می‌توان احتمال داد که مخاطب شیخ رئیس در رساله اتحاد اسلام، آنجایی که از موضوع رساله دور شده و در دفاع از احکام شریعت به ویژه قصاص و حجاب، بر متعرضان آن می‌تازد: "کوتاه نظران و بی بصیران جاهل عامی یا عاقل متعالی"^(۷) و "بعضی از تربیت شدگان و تمدن طلبان شترگاو پلنگان که بر حسب صورت مسلمانند و از معنی اسلام دور، و مثلشان ابونعامه است و شعر مشهور، فرنگی مشرب و دورنگی مذهب بین الکفر و الایمان مرتبه ثالثه‌ای دارند و هزار مفسده و حادثه، در اعراف برزخ و اطراف دوزخ متمایلانه راهی می‌پویند و آیه‌ای برای اسلام گاهی می‌گویند،"^(۸) میرزا آقا خان کرمانی

(۱) مقاله محمد خان بهادر، ضمیمه هفتاد و دو ملت، ص 67. به نقل از فریدون آدمیت، همان، ص 25. و رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 531.

(۲) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 756.

(۳) رجوع شود به یحیی دولت آبادی، همان، ج 1، ص 99.

(۴) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 759.

(۵) رجوع شود به فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، صص 194 - 195 و 207 - 208 و ر. پدیدار، نقد اندیشه میرزا آقا خان کرمانی، به کوشش محمد علی تحویلی، ج 2، انتشارات گام، تهران، 1337، صص 45 - 48.

(۶) درباره این دو رساله رجوع شود به فریدون آدمیت، همان، صص 56 - 58.

(۷) شیخ رئیس قاجار، اتحاد اسلام، ص 16.

(۸) همان، ص 19.

(۱) امین السلطان، وزیر دربار وقت.

(۲) ابراهیم صفایی، همان، ج 1، صص 573 - 574.

(۳) ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 574.

(۴) رجوع شود به میر جلال‌الدین کزازی، همان، ص 30.

(۵) رجوع شود به محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، ص 715.

(۶) فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، ج 2، انتشارات پیام، تهران، 1375، ص 18.

است. شیخ رئیس آزاده خاطر از رکن الدوله، والی و متولی باشی وقت خراسان، باری دیگر به قصد حج "و به خیال مهاجرت مدید"⁽¹⁾ عازم عشق آباد شد (1309 هـ.ق). وی در این سفر بخشی از خراسان بزرگ، ماوراءالنهر و قفقاز را سیاحت نمود، از طریق اسلامبول رهسپار حجاز گردید و پس از ادای حج برای اقامت در اسلامبول به آن شهر بازگشت؛ "یک سال زیاده در اسلامبول به توقیف و تکلیف اهالی ایران اقامت کردیم و به وظایف مقدسه علمیه طوعاً و کرهأ مشغولیت حاصل بود. از صحبت ذوات کرام و آشنایان عظام که مهر سابق داشتند و حب صادق، رضامندی و خرسندی داشتیم، رضی الله عنهم"⁽²⁾.

در این دوران سید جمال الدین اسدآبادی در اسلامبول اقامت داشت و می‌توان گفت تکاپوهای اتحاد اسلامی شیخ رئیس در این دوره عمل‌گرایانه‌تر می‌گردد؛ وی "در مدت اقامتش در استانبول نهایت همکاری را با سید جمال‌الدین داشت"⁽³⁾. شیخ رئیس همان‌گونه که پیش از این آورده شد، به عضویت انجمن اتحاد اسلام که سید جمال‌الدین در راستای سیاست اتحاد اسلام سلطان عبدالحمید دوم برپا نموده بود، درآمد.⁽⁴⁾ وی در مساجد اسلامبول سخن‌رانیهای متعددی پیرامون وحدت اسلامی ایراد نمود.⁽⁵⁾ و مجدانه جهت پیشبرد اهداف جنبش اتحاد اسلام با رجال امپراطوری عثمانی و از آن جمله سلطان عبدالحمید دوم دیدار و مذاکره داشت.⁽⁶⁾ مناسبات وی با عبدالحمید دوم همچون گذشته دوستانه بود و برای وی مدیحه‌هایی سرود.⁽⁷⁾ حضور توأمان سید جمال‌الدین و شیخ رئیس در دستگاه سلطان عبدالحمید دوم بی تردید موجب نگرانی دولت ایران می‌گردید: "دوره اخیر اقامت شیخ رئیس در استانبول مقارن بود با آمدن سید جمال‌الدین به این شهر و تشکیل انجمن اتحاد اسلام و عضویت وی در آن. در شماره 28 قانون، در مقاله‌ای که گویا گزارش یک نفوذی درباری در سلسله آدمیت به شخص ناصرالدین شاه است به همکاری شیخ و سید اشاره رفته است: "سید جمال‌الدین از قراری که

(۱) میر جلال‌الدین کزازی، همان، ص 30.

(۲) همان، ص 33.

(۳) مجید تفرشی، همان، ص 65.

(۴) رجوع شود به یحیی دولت‌آبادی، همان، ج 1، صص 98 - 99.

(۵) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، ص 758.

(۶) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان جا.

(۷) رجوع شود به همان جا.

می‌گویند بر سر این مسئله اتحاد، در اسلامبول آتش‌گریبی افروخته است. او کم بود که حالا یک شیخ رئیس هم افزوده شده است. می‌گویند سعی دارد که به تصدیق سلطان مظهر اعظم بشود"⁽¹⁾.

شیخ رئیس همانند دوره اقامت اول در اسلامبول، با سفارت ایران ارتباطی دوستانه برقرار نمود. سفیر کبیر وقت میرزا اسدالله خان ناظم الدوله بود. خان ملک ساسانی مدیریت سفارت ایران را در این دوره نابسامان توصیف می‌نماید.⁽²⁾ مناسبات میان شیخ رئیس و ناظم‌الدوله از صمیمیت تهی بود. شیخ رئیس در یاد دوستانه‌ای که از او می‌کند، در لابلای عبارات محبت‌آمیز، اشاراتی به تنش‌های فیما بین دارد.⁽³⁾ ناظم الدوله که به گفته شیخ رئیس "در دعوت عمومی و خلوت خصوصی، پاس مقام و حفظ احترام"⁽⁴⁾ وی را "لازم‌الرغایه و واجب‌الحمایه می‌دانست"،⁽⁵⁾ تمامی تلاش خود را برای بیرون راندن وی از اسلامبول مصروف می‌داشت. وی در نامه خلی محرمانه به ناصرالدین شاه که پیرو نامه‌ای غیرمحرمانه درباره شیخ رئیس، و مکتوباتی است که از سوی شیخ رئیس برای پادشاه ارسال داشته و ظاهراً دارای

(۱) همان، ج 2، صص 757 - 758. ابراهیم صفایی که در ابراز مخالفت، آلوده به خصومت نسبت به سید جمال‌الدین امساک نمی‌دارد مناسبات شیخ رئیس با سید جمال‌الدین را سرد توصیف می‌نماید:

"در این سالها شیخ رئیس با سید جمال‌الدین افغانی که در اواسط 1310 به دعوت سلطان از لندن به استانبول آمده و در مهمان‌سرای سلطان جای داشت، آشنا شد سید خود را داعی اتحاد اسلام می‌دانست و گروهی را دور خود جمع کرده بود می‌خواست از هم فکری شیخ استفاده کرده و او را هم مانند شیخ احمد روحی و میرزا آقا خان کرمانی آلت دست خود کند، ولی قدرت لفاظی او در شیخ اثر نکرد زیرا سید خود از حیث مقام علمی در برابر شیخ رئیس ضعیف بود و از این گذشته شیخ با افکار ضد ایرانی سید و مخالفت‌های او با سلطنت ناصرالدین شاه هماهنگی نداشت، شیخ در عین حال که هدف اتحاد اسلام را دنبال می‌کرد از این فکر اعتلای ایران و شکوه سلطنت ایران را در نظر داشت و می‌خواست اختلاف ایران و عثمانی از میان برداشته شود تا شیعه و سنی با صلح و صفا با هم زیست کنند ولی سید کینه‌توز و جاه طلب آلت اجرای مقاصد شوم سیاست استعماری انگلستان و عثمانی در ایران شده و اتحاد اسلام را وسیله نیل به هدفهای جاه طلبانه و فتنه جویانه خویش قرار داده بود، به همین مناسبات بین شیخ با سید هماهنگی ایجاد نشد و مناسبات آن دو به سردی گرایید". (ابراهیم صفایی، همان، ج 1، صص 575 - 576).

(۲) رجوع شود به خان ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، همان، صص 266 - 268.

(۳) رجوع شود به میرجلال‌الدین کزازی، همان، ص 33.

(۴) همان جا.

(۵) همان جا.

عباراتی تهدیدآمیز بوده است،^(۱) راجع به شیخ رئیس چنین می‌نویسد:

"خیلی محرمانه استدعا دارد بعد از ملاحظه یا پاره فرمائید یا به خود چاکر اعاده دهید. تصدقت شوم عریضه علیحده در باب حاجی شیخ رئیس معروض حضور مبارک داشته‌ام. خودش همان عریضه را دیده است لکن محرمانه عرض می‌نماید که این مرد عمامه را وسیله فتنه و فساد قرار داده، آدم ناراحت و بی‌لجافی است. مالک زبان و قلم هم نمی‌باشد. اوقاتی که جناب مشیر الدوله در اسلامبول ریاست فراموش‌خانه اسلامبول را داشت او را هم داخل فراموش‌خانه کرده، بدین وسیله با اشخاصی که عامل بلاعمل و واعظ غیر متعظ هستند ارتباط باطنی به هم رسانیده و از صبح تا شام سوراخی نمی‌ماند که آنجا سری نزنند. اگرچه از حسن توجه اولیای دولت علیه تا به حال جرئت خلاف نکرده و تمام اقدامات او را مهممل و بی‌نتیجه گذاشته‌ام لکن با وجود این، اقامت چنین آدم جری و جسور خاصه با انتساب به خانواده سلطنت عظمی در اینجا به هیچ‌وجه مناسب نیست و حالا و مالا شایسته شأن دولت و مقتضی پولتیک مستقیم نمی‌باشد. باید به هر نحوی که ممکن است او را از اینجا تطمیع کرده برد. می‌دانیم تولیت آستانه مقدسه را به چنین شخصی که خالی از عیوبات شرعی و عرفی نیست نمی‌توان تفویض کرد اما می‌توان به مراحم ملوکانه امیدوار کرده به تهران برود و آنجا نگاه داشت - در تهران مصدر هیچ‌گونه شرارت نمی‌تواند بشود - چه ضرر دارد اولیای دولت علیه مبلغی مدد معاش داده خودشان را از چندین محذورات محفوظ نمایند. اگر رأی مبارک اولیای دولت علیه به اعاده او قرار بگیرد تعلیقه مرحمت‌آمیزی بنویسند و از مستقبل حال به مراحم خسروانه مطمئن فرموده مبلغی هم مخارج راه بفرستند که این بنده تعلیقه را با مخارج عرض راه داده و امیدوار کرده روانه نمایم که بیشتر از این ماندن او در اسلامبول حسنی ندارد و به شأن و شوکت دولت برمی‌خورد. زیاده عرضی نیست؛ 4 شهر شعبان المعظم 1310".^(۲)

ناصرالدین شاه در پاسخ این نامه چنین نوشت: "هر طور هست شیخ را به تهران بیاورند، خرجی هم بدهند، توسعه معاش هم بدهند. ضرری ندارد کاغذ هم بنویسید که او را روانه کنند."^(۳) شیخ‌الرئیس یا به میل خود^(۴) یا به خواست دولت عثمانی که برای بیرون راندن وی از

(۱) رجوع شود به اسماعیل رابین، همان، ج 2، ص 40.

(۲) اسماعیل رابین، همان، ج 2، ص 38 - 40.

(۳) همان، ص 40.

(۴) رجوع شود به ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 576.

سوی دولت ایران تحت فشار بود،^(۱) در "ربیع الثانی هزارو سیصد و یازده هجری به عزم عتبات عالیات"^(۲) اسلامبول را ترک نمود. ولیکن وی پس از سیاحت در شامات به ویژه فلسطین و زیارت "جمیع مقامات مقدسه که در آن خاک نبوت خیز وحی‌انگیز بود"^(۳) نه به عراق می‌رود^(۴) و نه به ایران بازمی‌گردد و سر از هندوستان درمی‌آورد. بعد از مراجعت از بیت المقدس، از طریق کانال سوئز به حکم استخاره پیل ما یاد هندوستان کرد.^(۵)

بسیاری از آثار به‌جای مانده از شیخ رئیس محصول اقامت بلند مدت و توأم با آسایش در هندوستان است. رساله "اتحاد اسلام" از آن جمله است. با توجه به مفاد این رساله و تداوم روابط دوستانه شیخ رئیس با سفارت عثمانی در تهران^(۶) - پس از مراجعت به ایران - می‌توان دریافت چنانچه خروج شیخ رئیس از اسلامبول به خواست دولت عثمانی هم بود، به کدروت فیما بین نینجامید.

شیخ رئیس از هندوستان به عتبات رفته و در اواخر سال 1314 هجری قمری -- حدود یک سال پس از پایان عصر ناصری -- از راه بصره به ایران می‌آید: "... به ملاحظه وصول مکاتبات سرّیه از مرحوم سید جمال الدین و پرنس ملکم خان و ایفای وظیفه مأموریت روحانی و پنهانی با تقبیل (بوسیدن) اعتبار مقدسه عراق عرب تجدید عهد کرده در نجف اشرف و حائر (موضع قبر حسین "ع") مبارک در طی مواعظ عمومی و تقریرات خصوصی لزوم مداخله علمای اعلام و حجج اسلام را در سیاسیات ایران اثبات و خاطر نشان نمودم. پس از سالی توقف و تشرّف از طریق بصره به شیراز آمدم".^(۷)

شیخ رئیس چندین سال در شیراز (1314-1320 هـ.ق) و چندین ماه در اصفهان اقامت

(۱) میرزا آقاخان کرمانی در نامه‌ای به میرزا ملکم خان (به تاریخ 11 ذی الحجه 1311 هـ.ق) چنین نگاشته است: "... دولت عثمانی چنین گمان می‌کند که اگر با دولت ایران مدارا ننماید، ایشان از ارامنه تقویت خواهند کرد. لهذا تا یک درجه همراهی و موافقت نه بلکه مدارا و ملایمت دارد. به همین واسطه بود که این سفر شیخ رئیس را پناه ندادند". فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، ص 40.

(۲) میرجلال الدین کزازی، همان، ص 33.

(۳) همان، ص 34.

(۴) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 760 و 762.

(۵) میرجلال الدین کزازی، همانجا.

(۶) رجوع شود به ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 579 و 582 - 583. و رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 766.

(۷) رحیم رئیس نیا، ج 2، ص 762-763.

گزید. در هر دو شهر تدریس داشت و منبر می‌رفت. "سالها در وطن سعدی و حافظ به ترویج افکار تازه و مبارزه با خرافات پرداخت"⁽¹⁾ و "از حاصل اندوخته‌های علمی و تجربه‌های اجتماعی خود مطالب جالبی در بیداری افکار و سرزنش ستمگران و ترویج آزادی و اعتلاء کشور و اتحاد اسلام بر زبان می‌راند."⁽²⁾

در اصفهان نیز "چندماه هر روز به منبر و عظ صعود کرده، فضایح و قبایح حکام ظلم و عالم نمایان اعوان ظلمه را تشریح و توضیح"⁽³⁾ می‌داد. وی از هر دو شهر بی میل خود بیرون آمد. در شیراز، تکفیر⁽⁴⁾ و تهمت بای‌گری به سراغش آمد⁽⁵⁾ و در اصفهان نیز رسماً عذرش خواسته شد.⁽⁶⁾ شیخ الرئیس پس از اقامتی کوتاه مدت در تهران، "با مأموریت نظارت و تفتیش در آستان قدس رهسپار مشهد شد."⁽⁷⁾ در آن شهر نیز "مجلس درس و وعظ و خطابه را تجدید کرده در موعظه‌های خود از اوضاع کشور و لزوم استقرار حکومت قانونی بحث می‌کرد و به سختی از مظالم استبداد انتقاد می‌نمود."⁽⁸⁾ شیخ الرئیس بیش از یک سال در مشهد دوام نمی‌آورد و به پایتخت بازمی‌گردد و برای همیشه مقیم تهران می‌شود. در تهران باری دیگر اتهام بددینی متوجه او می‌گردد و این بار به بهائی‌گری متهم می‌شود. با بالا گرفتن شایعه این اتهام، شیخ الرئیس ناچار از آن گردید که در علن از خود رفع اتهام نماید: "یک صبح جمعه در منزل خود بر منبر شد و مناسبات و مذاکرات پنهانی خود را با بهائیان مطرح کرده و گفت "قصدم این بود که پول بگیرم و سپس بر منبر به اطلاع مردم برسانم و پول را به مراکز امور خیریه تقدیم نمایم والا پس از عمری خدمت به اسلام و کوشش در راه اتحاداسلام مرا با دین سازان چکار" و چنین افزود "اگر بنا بود که پس از پیغمبر اسلام پیغمبری بیاید من خود دعوی پیغمبری می‌کردم."⁽⁹⁾

با آغاز نهضت مشروطیت فعالیت‌های سیاسی شیخ الرئیس تشدید گردید؛ وی در پیدایش

نهضت مشروطیت زحمات بسیار کشید و پس از طلوع مشروطیت هم از پای ننشست و برای استحکام بنیان آن اساس کوششی بسیار نمود."⁽¹⁾ در دوران نهضت مشروطه، منزل شیخ الرئیس "یکی از مراکز آزادی‌خواهان شد و هر صبح جمعیت بسیاری در آنجا گرد می‌آمدند و شیخ بی‌پروا درباره فواید حکومت ملی و ریشه اسلامی این افکار داد سخن می‌داد... شیخ در طریقه آزادی سرسپرده کسی نبود و در این راه شیوه خاصی داشت. او آزادی و حکومت شورای ملی را از ضروریات دیانت اسلام می‌دانست و این افکار را برای اعتلا و اتحاد اسلام تعقیب و تقویت می‌کرد."⁽²⁾

شیخ الرئیس در زمره 9 نفری است که از میان علما و روشنفکران، برای تمثیت نهضت در کمیته مخفی انقلاب انتخاب می‌گردند؛⁽³⁾ "مردانی که برای قیادت نهضت آزادی‌خواهی انتخاب شدند و هسته مرکزی انقلاب آینده را به وجود آوردند."⁽⁴⁾ شیخ الرئیس در دوران مبارزاتش در انقلاب مشروطیت، هرگاه که در معرض تهدید و تعقیب حکومت وقت قرار می‌گرفت، از حمایت سفارت عثمانی سود می‌جست.⁽⁵⁾ مهدی ملک زاده در این باره چنین می‌نویسد: "شیخ‌الرئیس ابوالحسن میرزا که یکی از آزادی خواهان و عضو کمیته انقلاب بود و در آن زمان برای پیشرفت مقاصد ملیون کوشش بسیاری می‌کرد و در خانه خود منبر می‌رفت و از ستم‌گریهای دولتیان سخن می‌راند مورد تعقیب قرار گرفت و حکم توقیف او از طرف عین الدوله صادر شد؛ ولی سفیر عثمانی از او حمایت کرد و مانع توقیف او شد. کتاب آبی علت حمایت سفیر عثمانی را عضویت شیخ الرئیس در جمعیت اتحاد اسلامی می‌داند."⁽⁶⁾

در آن دوران سفیر کبیر امپراطوری عثمانی در ایران شمس‌الدین بیگ بود. مهدی ملک زاده درباره وی چنین می‌نویسد: "با اینکه کشور عثمانی در آن زمان تحت رژیم استبداد و سلطنت مطلقه سلطان جابر عبدالحمید اداره می‌شد، خوشبختانه سفیر کبیر عثمانی شمس‌الدین بیگ مردی آزادی خواه، دانشمند، عارف و عالم به ادبیات زبان فارسی و چون جوای اهل دل و طالب

(۱) مهدی ملک‌زاده، همان کتاب اول، ج 1، صص 169 - 171.

(۲) ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 582.

(۳) رجوع شود به مهدی ملک زاده، همان، کتاب دوم، ج 1، ص 243.

(۴) همان، ص 244.

(۵) رجوع شود به ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 582.

(۶) مهدی ملک زاده، همان، کتاب دوم، ج 1، ص 340.

(۱) مهدی ملک زاده، کتاب اول، ج 1، ص 169.

(۲) ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 578.

(۳) رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، ص 764.

(۴) رجوع شود به مهدی ملک زاده، همان، کتاب اول، ج 1، ص 169.

(۵) رجوع شود به رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، ص 763.

(۶) مجید تفرشی، همان، ص 66.

(۷) ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 579.

(۸) همان جا.

(۹) همان، ص 581.

معاشرت با مردان روشنفکر بود... در مشکل‌ترین موقع بحران، این سفیر روشن خیز برخلاف مسلک دولتش بدون خوف و اندیشه گامهایی در راه موفقیت مشروطه طلبان برداشت و به وسیله همین مرد آزادی خواه بود که کمیته انقلاب ملی به بسیاری از حقایق سیاسی و اطلاعات سودمند دست یافت و باز به وسیله همین مرد خیرخواه، طرفداران مشروطیت توانستند مطالب خود را به مظفرالدین شاه برسانند و او را از نیات ملت و جریانات امور آگاه سازند.⁽¹⁾

ولیکن سرآرتور هاردنیگ، وزیر مختار بریتانیا در ایران این عهد، نظرگاهی متفاوت دارد و عملکرد شمس الدین بیگ را در راستای سیاست اتحاد اسلام سلطان عبدالحمید دوم، ارزیابی می‌نماید:

"سفیر کبیر عثمانی حقیقتاً یک صوفی با ایمان بود و چنین به نظر می‌رسید که تمام موجودات ذیعقل یا لااقل تمام موجودات انسانی را به چشم مخلوقات که در کالبدشان نفع‌های الهی دمیده شده است، می‌نگرد. ولی این نظریه‌های غریب و پیچیده که درک کردنشان برای مردم عادی دشوار است، تماس او را با فقها و مجتهدان دانشمند ایرانی تسهیل می‌کرد و من بعضی از آنها را موقعی که شخصاً به منزل سفیر کبیر می‌رفتم در آنجا می‌دیدم. در واقع عقیده شخصی من این است که سلطان عبدالحمید این دیپلمات صوفی را مخصوصاً از این لحاظ برای منصب سفارت تهران برگزیده بود که در نتیجه ارتباط نزدیکش با محافل اهل علم، عامل تبلیغی هم برای اندیشه "پان اسلامیزم" (اتحاد ملل اسلامی) در ایران باشد که شعبه اصلی آن در اسلامبول در غرقة یلدیز⁽²⁾ فعالیت می‌کرد."⁽³⁾

پس از اعلام مشروطیت، شیخ الرئیس به نمایندگی مجلس شورای ملی برگزیده شد و "در زمره متنفذترین نمایندگان دوره نخست قانون‌گذاری جای گرفت."⁽⁴⁾ با آشکار گردیدن ناسازگاری میان مشروطه طلبان و محمد علی شاه قاجار، وی نیز همانند دیگر رجال انقلاب، بر پادشاه قاجار می‌تاخت، و ایمن از حمایت سفارت عثمانی، از محمد علی شاه و شاه زادگان

مشروطه‌ستیز بی پروا انتقاد می‌نمود و "محمد علی شاه را غالباً "مستبد بد مست" می‌گفت."⁽¹⁾ در پی کودتای محمد علی شاه و به توپ بستن مجلس، شیخ الرئیس مانند تعدادی دیگر از اصلاح طلبان دستگیر گردید؛ "... آقا سید عبدالله [بهبهانی]⁽²⁾ و آقا سید محمد [طباطبایی]⁽³⁾ و اجزاء آقایان و شیخ الرئیس که از علما و شاه زادگان بود به حالت خفت و خواری و کتک زیاد گرفتار و دستگیر آمدند."⁽⁴⁾

شیخ الرئیس در باغ شاه به زنجیر کشیده می‌شود، خانه‌اش غارت می‌گردد⁽⁵⁾ و در این گیر و دار، فرزندش احمد سراج الدین را از دست می‌دهد؛ "از بیم و هراس محاصرین و صدای دلخراش توپ و شرنپل و از تأثر گرفتاری پدر پیر در همان روز همه‌مه و ملحمه، دلش باخته و کارش ساخته شده."⁽⁶⁾ اسارت وی دیری نمی‌پاید. یحیی دولت‌آبادی می‌نویسد: "شاهزاده ابوالحسن میرزا شیخ الرئیس شعری برای شاه می‌سازد و او را به حق خویشاوندی سوگند داده خلاصی می‌طلبد و رها می‌گردد."⁽⁷⁾ ابراهیم صفایی اگرچه بیان می‌دارد "شاه به رعایت مقام علمی و نسبت شاهزادگی شیخ را احضار و از وی دلجوئی نمود و خسارات وی را جبران کرد و یک عبا و انگشتری نیز به او داد؛"⁽⁸⁾ لیکن آزادی وی را نتیجه فرمان عفو عمومی می‌داند.⁽⁹⁾ شیخ الرئیس پس از استقرار مجدد مشروطیت به نمایندگی دوره دوم مجلس برگزیده شد و با گشایش مجلس، به ریاست سنی مجلس انتخاب گردید (ذیقعدة 1327هـ.ق). اما پیش از پایان دوره نمایندگی، پس از حدود بیست ماه رفتار مستبدانه و اغراض و خودخواهیهای فاتحان طهران و سران مشروطه و مداخلات ناروا و علنی دو همسایه قوی و زورگو، او را از فرجام حکومت ملی مأیوس نمود"⁽¹⁰⁾ و از مجلس کناره گرفت و در خانه خود حوزه درس و بحث را

(۱) ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 583.

(۲) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۳) عبارت درون قلاب از نگارنده است.

(۴) ناظم الاسلام کرمانی، همان، ج 2، ص 158.

(۵) رجوع شود به ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 584.

(۶) رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، ص 767.

(۷) یحیی دولت‌آبادی، همان، ج 2، ص 334.

(۸) ابراهیم صفایی، همان جا.

(۹) رجوع شود به همان.

(۱۰) همان، ص 585.

(۱) مهدی ملک زاده، همان، کتاب دوم، ج 1، ص 256.

(۲) یلدیز یا ییلدیز (Yildiz) همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره گردید، نام کاخی است که سلطان عبدالحمید دوم در آن سکونت داشت.

(۳) سرآرتور هاردنیگ، همان، صص 179 - 180.

(۴) رحیم رئیس‌نیا، همان، ج 2، ص 766.

تجدید کرد. آخرین صحنه حضور سیاسی شیخ رئیس فعالیت‌های وی علیه قرارداد 1337 هـ.ق/ 1919 م. مابین انگلستان و دولت وثوق الدوله بود.⁽¹⁾ در یکی از سخنرانی‌هایش در مسجد شیخ عبدالحسین⁽²⁾ که علیه قرارداد مذکور موضع گرفته بود، برای ارعاب وی به سوی منبر تیراندازی می‌شود. "شیخ پس از ترک بند چند روزی تحت نظر بود و از آن پس کمتر به سیاست پرداخت."⁽³⁾

ارتباط شیخ رئیس با دستگاه خلافت پس از عزل عبدالحمید دوم قطع نشد. محمد امین ریاحی، پژوهشگر معاصر، با استناد به فهرست توپقاپوسرای (توپکاپی سرای) می‌نویسد، شیخ رئیس در سال 1327 هجری قمری هنگام جلوس سلطان محمد پنجم ملقب به رشاد [1327 - 1336 هـ.ق/ 1909 - 1918 م.] جانشین عبدالحمید دوم، در اسلامبول به سر می‌برده و چند ماه پیش از نهایت استبداد صغیر، قصیده‌ای در تبریک جلوس او ساخته است.⁽⁴⁾ در صحت این واقعه تردید شده است.⁽⁵⁾

مسلم آن است که وی در سال 1332 هـ.ق به قصد سفر به فرانسه برای دیدار فرزندانش مدتی در اسلامبول اقامت نموده و مهمان سلطان رشاد می‌شود؛ و چون به علت آغاز جنگ جهانی از ادامه سفر باز می‌ماند، به ایران برمی‌گردد (1333 هـ.ق).⁽⁶⁾

(۱) قرارداد 1337/ 1919 میان وثوق الدوله نخست وزیر و سرپرستی کاکس [Sir Percy Cox] وزیر مختار انگلستان؛ فاتح اصلی جنگ جهانی اول پنهانی منعقد گردید. این قرار داد که از آن تحت عنوان کاردستی لرد کرزن وزیر امور خارجه وقت انگلستان یاد می‌شود. (رجوع شود به فیروزه کاظم‌زاده، همان، ص 651) برابر با قیومیت این دولت بر ایران ارزیابی می‌گردید و بخشی از طرح‌های این امپراطوری برای تسلط بر سراسر آسیا به شمار می‌رفت. انگلستان پیش از طی مراحل قانونی تصویب قرار داد، اجرای آن را آغاز کرد. علاوه بر بسیاری از ایرانیان، دو فاتح دیگر جنگ بزرگ، یعنی آمریکا و فرانسه نیز به شدت از این قرارداد انتقاد نمودند. احمد شاه قاجار [1327 - 1342 هـ.ق/ 1909 - 1924] حاضر به تأیید - و لو ضمنی - قرارداد مذکور نشد. این اقدام وی موجب اصلی در سقوط سلسله قاجار شمرده شده است. (رجوع شود به حسین مکی، زندگانی سیاسی سلطان احمد شاه، ج 3، موسسه انتشارات امیرکبیر تهران، 1362، صص 67 - 73، 114 - 115، 145 - 146 و 242 - 243. و عبدالرضا هوشنگ مهدوی، همان، 362).

(۲) مسجد شیخ عبدالحسین به صورت یکی از کانونهای ابراز مخالفت علیه قرارداد 1337/ 1919 درآمده بود. رجوع شود به حسین مکی، همان، ص 80. و علی اصغر شمیم، همان، ص 587.

(۳) ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 587.

(۴) رجوع شود به محمد امین ریاحی، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، ص 254.

(۵) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 767.

(۶) رجوع شود به همان ماخذ، صص 767 - 768 و ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 585.

دانسته نیست که شیخ رئیس در آخرین دور اقامت خود در اسلامبول، در راستای جنبش اتحاد اسلام که به دلیل شرایط بین الملل در آستانه جنگ جهانی اول، توجه حاکمیت جدید امپراطوری یعنی ترکان جوان را به خود معطوف داشته بود، فعالیتی نموده است یا خیر.

شیخ رئیس قاجار در 9 رجب 1338 هـ.ق در سن هفتاد و چهار سالگی در تهران چشم از جهان فرو بست و در شهر ری در حرم حضرت عبدالعظیم در ایوان مقبره ناصرالدین شاه به خاک سپرده شد. شیخ رئیس وصیت نموده بود که در مشهد، در آرامگاهی که در جوار حرم امام رضا (ع) برای خود تدارک دیده بود دفن شود. لیکن با مخالفت شدید آقامیرزا محمد آیت الله زاده خراسانی معروف به آقازاده (فرزند عالم بلند آوازه، آخوند ملا محمد کاظم خراسانی هروی) به وصیت وی عمل نشد. مخالفت آقازاده با دفن جسد شیخ رئیس در مشهد را به علت تردید وی در اعتقادات مذهبی شیخ رئیس⁽¹⁾ یا بدگویی شیخ نسبت به پدر او، آخوند خراسانی⁽²⁾ دانسته‌اند. شاید هم این مخالفت به تعلقات شیخ رئیس در مشهد مربوط می‌شود.

آثار منتشر شده شیخ رئیس عبارتند از: **اتحاد اسلام، منتخب النفیس از آثار شیخ رئیس، الابرار** (این کتاب را به درخواست سلطان عبدالحمید دوم در رد دعاوی غلام احمد قادیانی - از اندیشمندان هندوستان - که به دلیل بدعت گذاریهایی مانند تحریم جهاد، از سوی دولت انگلستان حمایت می‌شد، تألیف نمود).⁽³⁾ **نافع و سراج لامع، دیوان حیرت، سفرنامه اسلامبول، فصل الخطاب، رساله نقد فرقه‌ها، نافع الافهام و رافع الاوهام و گزیده‌ای از سرودهای شیخ رئیس قاجار.**

1 - 2 - 2 - رساله اتحاد اسلام

شهرت ابوالحسن میرزا شیخ رئیس قاجار بیش از هر چیز دیگر به دلیل انتساب وی به جنبش اتحاد اسلام است. هیچ نوشته‌ای راجع به وی را نمی‌توان یافت که این جنبه از حیات وی را به گونه‌ای برجسته یاد نکرده باشد. همان‌گونه که تقریباً هیچ نوشتاری نیست که به مسأله وحدت اسلامی در ایران عصر قاجار پردازد و به وی اشاره ننماید.

(۱) رجوع شود به ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 587.

(۲) رجوع شود به مهدی بامداد، همان، ج 1، ص 42.

(۳) رجوع شود به ابراهیم صفایی، همان، ج 1، ص 589.

می‌توان گفت مهمترین بازده این انتساب، رساله اتحاد اسلام است. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، اندیشه تدوین چنین رساله‌ای به سال 1303 هـ.ق، دوره اقامت اول شیخ رئیس در اسلامبول بازمی‌گردد. لیکن تألیف آن تا سال 1312 هـ.ق، به تأخیر افتاد. و شیخ رئیس این رساله را مانند بسیاری دیگر از آثار خود در دوران اقامت در هندوستان تألیف نموده و به چاپ رساند.⁽¹⁾

رساله "اتحاد اسلام" از آنجایی که برای وحدت اسلامی ارائه طرح می‌دهد، به گونه‌ای یادآور طرح وحدت پادشاه افشار است؛ "از عهد نادرشاه تا زمان حاجی شیخ رئیس هیچ کس نتوانسته بود مخالفت این دو شعبه بزرگ اسلام را به صلح و وفاق مبدل کند."⁽²⁾

البته وزنه اندیشه‌ای طرح شیخ رئیس به مراتب سنگین‌تر از طرح نادر شاه است؛ "... رساله "اتحاد اسلام" ... شاید بهترین رساله فارسی است که راه اصلاح مسائل اسلامی را در قرن نوزدهم نشان داده است..."⁽³⁾ روشن است رساله اتحاد اسلام و دیگر آثاری از این دست، وحدت اسلامی را به منصف ظهور نمی‌رساند، لیکن تردید نمی‌بایست داشت که این دست آثار، قطع نظر از ارزش ماهوی آن به‌عنوان سهمی از تجارب اندیشمندان همسازگرا در نظریه پردازیهای وحدت اسلامی، در شرایط سده سیزدهم و چهاردهم هجری، در کاهش ناهمسازگراییهای مسلمانان و تلطیف فضای میان پیروان مذاهب اسلامی به ویژه میان اتباع ایران و عثمانی بی‌تأثیر نبوده است. "خصومت دیرینه بین ایران و ترکیه، که عمدتاً ناشی از کینه‌های کهن سنی و شیعه بود و غالباً مورد بهره‌برداری قدرتهای اروپایی - خاصه روسیه - در جهت رسیدن به اهدافشان قرار می‌گرفت، در سالهای اخیر بسیار تخفیف یافته و به یمن تعالیم سید جمال‌الدین و جانشینان وی - که نام شاهزاده حاجی شیخ رئیس، نویسنده کتاب اتحاد اسلام و دیگر کتابهای مشابه از جمله نامه‌های شایسته در این رابطه است - این دو کشور مستقل و عمده اسلامی شروع به تشخیص این مسئله کردند که دارای وجوه اشتراک بسیاری در هر دو زمینه بیمها و امیدها هستند."⁽⁴⁾

با توجه به رساله اتحاد اسلام در فرایند مسأله وحدت اسلامی در این عصر، جای دارد که در این قسمت پرداختی نسبتاً تفصیلی و باریک بینانه به آن شود.

شیخ رئیس در ابتدای رساله اتحاد اسلام، هدف از تألیف آن را چنین بیان می‌دارد: خداوند که تا درون پرده‌ها همراه است و از بطون کرده‌ها آگاه و بر قلوب بندگانش یگانه گواه و شاهد صدق مقال این عبد است. "وکفی بالله شهيدا"⁽¹⁾ که از نگارش این رساله و گزارش این مقاله به جز اعلاهی کلمه اسلام و احیای دین حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله مقصودی ندارد و سخن جز به رضای الهی نمی‌گذارد. "انما نطعمکم لوجه الله"⁽²⁾ تا خطوط شعب اسلامی و دایره دینی را به نقطه ما به الاشتراک و مرکز مابه الاتفاق، التقای وصله‌ای دهد، و قلوب موحدین را در جلب وفاق و سلب نفاق، ابتغای وسیله کند."⁽³⁾

وی این باور دینی که اسلام برای همه و همیشه، بهترین آیین است را واگو می‌نماید: "امروز اگر به چشم بی طرفی ملاحظه شود، معاینه خواهد شد که اساس دین مقدس اسلام در اعلا پایه متانت و استحکام و اقوم شرایع است و احسن ودایع و مناسب با ترقیات فطرتها و طبایع. و تا فلک اطلس را دوران باشد و ملک اقدس را طیران، کلمه‌ای جامع‌تر و آئینی نافع‌تر از دیانت اسلام بدیدار و پدیدار نخواهد آمد که آرایش همه عالم و آسایش عموم امم را کفایت و کفالت تواند کرد، و قاطبه بنی آدم را به مسلک صلاح و منسک فلاح هدایت و دلالت تواند نمود..."⁽⁴⁾

و بر این باور تأکید می‌ورزد:

"...هندسه دین مقدس احمدی صلی الله علیه و آله چندان مایه رزانت و پایه متانت دارد که اگر تمام خردمندان عالم و حکمای امم در آفاکش دور زنند و در اعماقش غور کنند، نقطه‌ای کم و بیش و نکته‌ای پس و پیش نتوانند کرد؛ که من این مسئله بی‌چون و چرا می‌بینم."⁽⁵⁾

شیخ رئیس، روشنفکران سکولار یعنی "هوشمندان و نظم پسندان که از ذوق تدین طرفی

(۱) الفتح، 28 (زیرنویس متن).

(۲) الانسان، 9 (زیرنویس متن).

(۳) شیخ رئیس قاجار، اتحاد الاسلام، ص 9.

(۴) شیخ رئیس قاجار، همان، صص 10 - 11.

(۵) همان، ص 14.

(۱) رجوع شود به رحیم رئیس نیا، همان، ج 2، ص 760. و مجید تفرشی، همان، ص 67.

(۲) ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، ج 4، ص 293.

(۳) حامد الگار، دین و دولت در ایران، نقش علماء در دوره قاجار، ص 317.

(۴) ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ص 237.

نبرده‌اند و از شوق تمدن حرفی می‌زنند"⁽¹⁾ را که با نظرگاه‌های کلی ایشان آشنا بود و با تعدادی از ایشان در تهران و به ویژه اسلامبول مراد داشت، مخاطب نموده و می‌نویسد چنانچه ایشان "اتفاق آراء کنند و اجتماع شورا بر وضع قانونی نافع و دستوری جامع که حافظ حقوق عباد باشد و حامی حدود بلاد، آنجا فهمشان طائب شود و سهمشان صائب [که] با اصلی از اصول شرع اطهر موافق افتد و مطابق آید"⁽²⁾.

بخشی از رساله اتحاد اسلام از موضع دور می‌شود و به پاره‌ای ایرادات که "بعضی از کوتاه‌نظران و بی‌بصران جاهل عامی یا عاقل متعامی، در پاره‌ای از مواد احکام ایمانیه و ارقام قرآنی، متعرضانه سخنی بافته‌اند و به زعم خود ایرادی وارد یافته‌اند،"⁽³⁾ می‌پردازد. این ایرادات به تصریح و یا تلویح به تدریج از سوی پاره‌ای غرب‌گرایان و تمامی غرب‌زدگان در امپراطوری عثمانی و ایران شنیده می‌شد. در زمره این ایرادات "حکم قصاص و مسأله حجاب" است که رساله اتحاد اسلام با پرداختن به آن⁽⁴⁾ از موضوع دور می‌شود؛ مقصود از این رساله مطلبی دیگر است.

قصد کوتاه کن که رفتیم در حجاب هین خموش و الله اعلم بالصواب.⁽⁵⁾

شیخ رئیس وضعیت بایسته و مطلوب جهان اسلام را با وضعیت موجود آن چنین مقایسه می‌نماید:

"دین اسلام با این قوت بیرون از قیاس و قواعد سدید الاساس شدید المراس با ملاحظات تاریخ طلوعش و مشرق سطوعش بایستی عالمگیر شود و شعاع این آئین تابناک بر اقطار بسیط خاک بتابد، و مانند سریان ماء در تخوم زمین و جریان روح در اعماق تن و دوران خون در عروق بدن، تمام اقطاع را فرا گیرد و امروز ممالک اروپ و غیره به تابش این دیانت آسمانی و کیش نورانی منور باشد. ولی بدبختانه ملاحظه می‌شود که اسلام از خط حرکت ایستاده و در نقطه وقوف مانده"⁽⁶⁾.

جالب آن است که وی پیش از هر چیز مسلمانان را در پدیدآیی چنین وضعیتی مسئول و مقصر می‌داند. و در این میان روی سخن با دین داران دارد:

"قابطه مسلمین و پیروان این دین بهشت آئین، از شیخ و شاب من الباب الی المحراب: چون نیک بنگری همه تقصیر می‌کنند. کسانی که بالفطره از اندیشه دین داری فراغت دارند، در دیگر پندارند. آنانکه صیانت حوزه دیانت را منظور می‌دارند، راه ترقی و توفی را نمی‌دانند. به حقیقت کلمه اسلام مسرورند و به قوت حقیقی آن مغرور. بر شاخ و برگ این شجره می‌تنند و در روی فرعی مشاجره‌ها می‌کنند. از ریشه دین و تیشه کفر بی‌خبرانند. روش رفتار و نمایش کردارشان ترجمان پندارشان است که با دین خداحافظ کرده و به حفظ الهی گذاشته‌اند و خود را به وظیفه تقاعد گماشته‌اند: حافظ وظیفه تو دعا گفتن است و بس. از غربت اسلام اگر حرفی به میان می‌آید، حق غریب نوازی را به ذکر همین روایت ادا کنند: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: "سيعود الاسلام غريباً كما بدأ"⁽¹⁾ و اگر از کثرت غلبه باطل و قلت طلبه حق، و شیوع ظلم و جور و فسق و فجور و اختلال امور و انحلال ثغور سخنی گفته شود، تسلی خاطر از وضع حاضر دهند که اینها علائم آخر الزمان است و مبشرات فرح و فرج و ظهور دولت حق و عدل مطلق. و حال آنکه امروز ملت اسلام و هیأت دین در ورطه هولناک و گرداب هلاک گرفتار است. و بر هر یک از آحاد ملت و افراد هیأت ازاهم فرائض است مجاهده در اعلائی کلمه حقه اسلامی و تعمیم دایره دینیه، و نمودن مزید شوکت و قدرت اجتماعات ملیه و توسعه طرق نفوذ این آئین روحانی به‌طور علنی و پنهانی."⁽²⁾

وی با اشاره به فرادست گردیدن غرب نسبت به جهان اسلام، علمای اسلام را به چاره جویی می‌خواند و ایشان را به عمل‌گرایی دعوت می‌کند:

"در موقعی که تیره‌های سه پهلوی آسودگان سایه "ظل ذی ثلث شعب"⁽³⁾ بر پیشانی کلمه توحید می‌آید، باید با آیه "و لاتقولوا ثلثة انتھوا"⁽⁴⁾ معناً کاربرداری و اعمال کرد نه لفظاً صیغه سازی و اعلال. از مساعی مشکوره و مجاهدات مشهوره علمای اعلام و دانشمندان اسلام تشکر

(۱) تفصیل حدیث را بنگرید در سفینه البحار، ج 2، ص 310. (زیرنویس متن).

(۲) شیخ رئیس قاجار، همان، صص 22 - 23.

(۳) سورة المرسلات، 30. (زیرنویس متن).

(۴) سورة النساء، 171 (زیرنویس متن).

(۱) همان، ص 15.

(۲) شیخ رئیس قاجار، همان، ص 15.

(۳) همان، ص 16.

(۴) رجوع شود به همان ماخذ، صص 16 - 22.

(۵) همان، ص 22.

(۶) شیخ رئیس قاجار، همان، ص 22.

داریم که در بیان آیه مبارکه "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا"^(۱) افکار عمیقه به کار برده‌اند و فروع دقیقۀ اثبات نموده‌اند و راههای علمی از نفی سبیل گشوده‌اند. اما این نکته را نباید از نظر دقت دور کرد که این حکم چرا از وجود ذهنی به شهود عینی نمی‌آید، و مثل کلام نفسی، مقام درسی دارد و ثمره شخصی؟ الیوم جمیع سبل کفار بر مؤمنان باز است و دست و زبان تطاولشان دراز. برخلاف فرمان خدا، کفر اسلام را حجر کرده و به انواع تذلیل، زجر می‌کند. آیا حکمی که ذخیره خاطر ارباب علوم و معارف است، و سپرده متون و حواشی کتب و صحائف است و در حکم بئر معطله، تا کی باید به میدان نیاید و صورت فعلیت و تحقق ننماید؟ در حالتی که مستأصلانه می‌بینیم هیأت مسلمۀ را ملل کافره به چشم ذلت و پستی و نظر زبردستی نگاه می‌کنند و عزت ایمانی ما هم در حجاب ملکوتی است نه در عنوان ملکیت. و همه روزه جزیه می‌دهیم و فدیۀ می‌خواهند و حقوق و حدود حوزه اسلام را لگدکوب تزییع و تغلب می‌کنند. ما را در مجالس افاضت و مدارس افادت، حدیث "الاسلام یعلو و لا یعلی علیه" به مشرب نفطویه و مذهب سیبویه طرح مذاکره است و مسرح مناظره. یعنی اگر علو اسلام را کسی بخواهد ببیند باید به صحیفۀ عقاید کسبیه یا لفیفۀ عقاید کتبیۀ مراجعه و مطالعه نماید؛ با اینکه در سایه اتحاد صحیح نه مایه اتفاق ناقص، همه مقاصد را می‌توان انجام کرد و همه مفاسد را اصلاح؛ خوبان در این معامله تقصیر می‌کنند"^(۲)

شیخ رئیس در بیان اختلافات مذهبی مسلمانان از اختلافات کلامی آغاز می‌کند. وی به احصاء و یا کالبد شکافی این اختلافات نمی‌پردازد. نمونه‌هایی از تأثیرگذارترین و جنجال آفرین‌ترین آنان راطرح نموده و بر بی‌حاصلی و یا بدحاصلی آن تأمل می‌نماید. اولین نمونه‌ای که می‌آورد، مسأله جبر و اختیار است که در زمره قدیم‌ترین و مهم‌ترین مسائل مذهب‌زا در سده‌های نخستین تاریخ اسلام به شمار می‌آید. مسأله‌ای که همواره صورتش از پاسخهایی که بدان داده شده است، برجسته‌تر و جذاب‌تر مانده است. "از جمله اختلافات بارده و اباحت غیر لازمه که اذهان اسلام را پریشان کرد و به مذاکرات بی‌فایده مشغول نمود، مسأله جبر و اختیار است..."^(۳)

مسأله قدیم یا مخلوق بودن قرآن، دومین نمونه‌ای است که شیخ رئیس آورده است. مسأله‌ای که سالی محنت را در تاریخ اسلام به خود تخصیص داد. و سالیان پر محنت دیگری به دنبال داشت - این اختلاف کلامی، با بی‌تدبیریهای حاکمیت وقت عباسی در برهه‌ای از تاریخ اسلام، به یکی از عوامل جدی ناهمسازگرایی میان مسلمانان بدل آمد.^(۱) وی با تمثیلی طنز آلود این مسأله را به نقد می‌کشد:

دین سهل و سمع ساده را نقش و نگار مزخرفات دادن و با مثال این مطالب امرار وقت کردن نتیجه‌ای ندارد، غیر از تکدیر حواس و تکثیر وسواس و اتعاب خیال و اطناب ملال. از آن جمله است بحثی دلخراش ناهنجار و ناتراش که در خصوص حدوث و قدم قرآن کریم و فرقان عظیم، بر هم زن جمعیت مسلمین شد. چه بسیار از فضلاء و دانشمندان به اختلاف سلیقه خلفای زمان، در گرفتاری به این بحث محبوس شدند و از حقوق زندگانی مایوس. و این بدان ماند که سپهسالاری هوشیار به حکم پادشاهی با اقتدار، از اسلحه‌خانه خاص، سیفی قاطع و لامع بیرون آورد و به دست آحاد عساکر بسپارد که با دشمنی مواجه و خصمی مقابل، مقابله و مقاتله نمایند و حوزه ملک و حمای ملت از تجاوز دشمنان مصون و محصون ماند. اکنون به جای اینکه با قوت جاش، با غلام شیپور حاضر باش، تیغ کشند و اهل خلاف را در غلاف کنند، تیغهاشان در نیام "الناس نیام" در کمال آسایش به میدان این جنگ ساز شده و این خصومت آغاز نموده‌اند که باید فهمید، یعنی آه گرم کشید و آهن سرد کوبید، که عجب این سیف را حدید قدیم است یا جدید؟ آب و رنگ حدوث دارد یا طبع و زنگ قدم؟ نام و نشان داود دارد یا آدم؟ در همین اثنا لشکر خصم حمله خواهد آورد" و هم یختصمون."^(۲)

"خداوند پیغمبر را برای تعمیم کلمه وحدت و تعمیم جامعه الفت فرستاده، قرآن کریم را که صیقل ارواح و اخذ است و مشعل انفس و آفاق، دستور العمل مزایای انسانیت حقیقی و آدمیت واقعی قرار داده که اعمال و اجرا شود، نه وسیله اختلاف آراء و لیس یعمل الافی یدی بطل."^(۳)

شیخ رئیس ورود فلسفه یونان و ظهور تصوف در اسلام را در مجموع منفی ارزیابی

(۱) از این موضوع در بخش نخست این پژوهش یاد شد.

(۲) اشاره دارد به آیه شریفه: "واذا هم فریقان یختصمون" النمل/ 45 (زیرنویس متن).

(۳) شیخ رئیس قاجار، همان صص، 24 - 25.

(۱) سورة النساء، 141 (زیرنویس متن).

(۲) شیخ رئیس قاجار، همان، صص 25 - 26.

(۳) شیخ رئیس قاجار، همان، ص 23.

می‌نماید: "از جمله فتن اسلامی و محن دینی است دخول اصطلاحات فلاسفه و مطالب حکمت یونانیان در معارف اسلام، و ظهور طریقه متصوفه و اصحاب الکشف و المعرفة."⁽¹⁾ در این زمینه دیدگاه وی به آرای پالایش گرایانه نوسلفیها، که به تدریج در سده سیزدهم و به ویژه چهاردهم هجری، یکی از جریانهای اصلاح‌گری دینی را نمایندگی می‌نمودند، نزدیک است.⁽²⁾

شیخ الرئیس بر بدیهی‌ترین عامل ضعف جهان اسلام، یعنی ستیزه‌های میان مسلمانان درنگ می‌نماید:

"از جمله موانع ترقیات اسلام، محاربات داخله است که به وسایل عدیده در روی مسائل جدید، بین المسلمین به وقوع پیوست و رونق بازار اسلام را شکست. و این مطلب بدیهی و وجدانی است و حاجت به اقامه دلیل نیست که اختلافات داخلی و جنگ خانگی در میان هر امت و هر ملت، مانع نفوذات خارجه آن هیأت، و بالطبع از موجبات ضعف و فترت است؛ و مشغولیت قومی از دلایل اقبال و نیک‌بختی طرف مقابل و خصم مقاتل."⁽³⁾

وی استحالته خلافت به سلطنت، و رواج دنیا‌دگی در میان مسلمانان را از موجبات انحطاط جهان اسلام و زوال قدرت مسلمین می‌شمارد:

"ملاحظه بفرما در مبادی ارتحال حضرت رسالت، به ملاحظه قرب از زمان سعادت، که قهرمانیت اخلاق کریمه نبویه، عموم اصحاب ماجدین و انصار راشدین را به رنگ آمیزی صبغة الله، یک رنگ و متحد الخیال کرده بود، "الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم،"⁽⁴⁾ فتوحات اسلامی تا کجا کشید و صدای دین تا کجا رسید. چون هنوز از نشئه حبیبه زمان ظهور به شراب طهور سرگرم بودند، "شربنا علی ذکر الحبيب مداته". قومی سخت منش که از خار مغیلان تحمل سرزنش می‌کردند و در سایه سنگ خارا بر روی خسکه منزل می‌نمودند؛ لباس حریر و ماء نمیر جز در عالم نسج خیال و نبع ضمیر نمی‌پوشیدند و نمی‌نوشیدند، به قوت آن

(۱) شیخ الرئیس قاجار، همان، ص 26.

(۲) در باره این جریان؛ سلفیهای جدید، رجوع شود به حمید عنایت، اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، صص 128 - 129. وهملتین گیپ، همان، صص 188 - 190. وهرایر دکمچیان، جنبشهای اسلامی در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، انتشارات کیهان، تهران، 1366، صص 188 - 190.

(۳) شیخ الرئیس قاجار، همان، ص 30.

(۴) سورة الفتح، 29 (زیرنویس متن).

سکر حلال "سقا هم ربهم"⁽¹⁾ تاج کاووس ربود [ند] و کمر کیخسرو. خیمه زربفت پادشهان را سرنگون نمودند و بساط پرنیان ایرانیان را به پای استقامت فرسودند، و لحظه‌ای از اعلائی کلمه الله العلیا نیاسودند. درست ببین، همین که اسلام از قوت روحانیت افتاد و دین از دایره سادگی قدم بیرون نهاد و سیرت خلافت به صورت سلطنت تبدیل یافت و خلفای زمان، با سعه ملک و دعه مال، غافل از عاقبت و مال، به آسایش در قصور و مغانی به الحان مثلث اغانی مشغول شدند، و با اتراب کواعب و اطراب بلاعب خوی گرفتند، جلب زخارف به جای جذب معارف آمد و تزیین ملکی بدل از تدین ملکوتی شد.

خدم و حواشی، اغنام و مواشی حجب و غواشی گردید، عامه مسلمین از سکر طیب روحانی افاقه یافتند و به جبران فقر و فاقه، در تدارک فرس و ناقه و صدر و ساقه، و در اندیشه توب و طاقه افتادند. تربیت دینی و تعلیم آئینی و روش اخلاق شارع دین و خلفای سابقین، منسی و متروک ماند و آداب سلاطین دنیوی معمول و مسلوک شد. لذا قوت اسلامیت روی به انحطاط نهاد و جوش مسلمین که از حرارت آتش غیرت دینیه بود "ان بورک من فی النار"⁽²⁾ فرو نشست. لاجرم مفتوحات و مرفوعات اسلامی از اثر فاعلیت دین بود و بس، واپس گرفته منکوس شد و کلمه فتح معکوس گشت، " و السماء ذات البروج"⁽³⁾ نعم الدخول و بئس الخروج."⁽⁴⁾ تداوم انحطاط و زوال جهان اسلام با قدرت‌یابی دشمنان این جهان قرین است و لیکن مسلمانان به خود نمی‌آیند و در غفلت مانده‌اند:

"تا کنون قوت کفر روز افزون است و قدرت دین در هبوط و تنزل، "بما کسبت ایدیهم". اگر درباره‌ای نفوس محترمه که دایره اطلاعاتشان مضیق و محدود است، و از قدرت و قوت جسمانی و روحانی سایر دول و ملل و خفایای اسباب و علل، استحضار وافی ندارند و دستی از دور بر آتش گرفته‌اند. " و یوشک ان یکون لها ضرام"، یا برودت اطمینان که نتیجه غفلت است، از این تصورات فارغند و این مسئله را اهمیتی نمی‌دهند، و جلوبندی سیلهای بنیان کن خانه برافکن را دربند نیستند و به امنیت حالت حاضر که گرفتار هزار مخاطره است، در تأمین

(۱) سورة الانسان، 21. (زیرنویس متن).

(۲) سورة النمل، 8. (زیرنویس متن).

(۳) سورة البروج، 1. (زیرنویس متن).

(۴) شیخ الرئیس قاجار، همان، صص 30 - 32.

استقبال، فکری و تدبیری نمی‌کنند. و حال آنکه وضع زمان و حوادث واقعه^(۱) لیست لوقعتها کاذبه^(۱) همه روزه اذان اعلام می‌دهد، "و فی آذانهم و قر." (۲) نمی‌دانم به جامعه و سامعه اسلامیین چه شربتی داده‌اند و چه ضربتی زده‌اند "ضربنا علی آذانهم"^(۳) که کرافی خوابشان از اصحاب کهف و رقیم آتیش، عجب‌انگیزتر است، "تحسبهم ایقظاً و هم رقود." (۴) آن اصحاب غار که از استصحاب عار برائت جستند و متحصن کهف امان برای حفظ ایمان شدند، شش ماه یکدفعه جنبشی می‌کنند و به پهلوی دیگر می‌گردند "نقلبهم ذات الیمین و ذات الشمال"^(۵) فتیه اسلام همچنان به یک پهلو خفته‌اند، و برای پهلوپندی دیانت، امید تیقظ و تحفظ نیست: دستی از غیب برون آید و کاری بکند"^(۶).

شیخ رئیس نقض بیعت اصحاب جمل و به ویژه بغی امیر شام را در عهد خلافت علی بن ابی طالب (ع) آغازی بی‌پایان بر ناهمسازگاریها میان مسلمین می‌داند. وی بر این باور است که چنانچه معاویه بن ابوسفیان نیز مانند مهاجرین و انصار با علی بن ابی طالب (ع) بیعت می‌کرد و به حاکمیت علوی تمکین می‌نمود، اختلافاتی که پس از وفات پیامبر اسلام (ص) بر سر جانشینی، میان مسلمانان درگرفت، استعداد تبدیل به انشقاقی ژرف و مانا را نمی‌یافت - می‌توان گفت این باور، کمابیش در میان تمامی اندیشه‌گران همسازگرا، شیعی و سنی مشترک است:

"نخستین محاربات داخله که پشت اسلام در آن شکسته شد و فتن موحشه دیگر بدو پیوست، مقاتله بصریین بود، ثم شامیین با پیشوای امام اسلامیین، و نقض بیعت خلافت حقه که به اتفاق ارباب حل و عقد منعقد شد. قضایای مشهوره معلومه را نمی‌خواهم تفضیل بدهم، همین قدر مع‌الاسف می‌گویم شبهه نیست که اگر عدت لشکر شام هم ضمیمه قوت عسکر کوفه می‌شد، و به القای پاره‌ای دسایس و وسوس، شق عصای مسلمین نشده بود و خاطر اقدس علوی علیه السلام به حرب اهل خلاف و شقاق مشغول نمی‌شد، با این قوای متحده که در قتال

"طائفین من المؤمنین"^(۱) تحلیل رفت، ممکن بود مبلغی بر متصرفات اسلام افزوده شده و مفتاح فتوحات کلیه گردد؛ چنانکه در عصر خلفا شد در سایه اتحاد و اتفاق کلمه اسلام. بلکه می‌گویم و می‌آیمش از عهده برون: اگر معاویه ابن ابوسفیان، آن روز تمرد و طغیان نمی‌کرد و موقعی که همه مهاجرین و انصار، ملائکه وار به هیکل آدمیت حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام تعظیم و تمکین کردند: "فسجد الملائکه کلهم"^(۲) ابا و استکبار نمی‌نمود و به فطرت ناریه، علم سرکشی و بلندپروازی نمی‌افراشت، این عارضه اختلاف که بین دو طایفه مسلمین است تولید نمی‌شد و مذهب شیعه و سنی به طور مبانیات اساسی، متمایز و مختلف به نظر نمی‌آمد، و بنیه ایمان به این درد بی درمان مبتلا و معلول نمی‌گشت"^(۳).

استناد این باور - یا نظریه تاریخی - مناسبات علی بن ابی طالب (ع) با سه خلیفه راشد است^(۴):

"جناب ولایت مآب علوی علیه السلام به جز ارتقای رایت دین و بقای آیت توحید منظوری نداشت و رعایت جانب شیخین رضی الله عنهما را وانمی‌گذاشت، بعد از آنکه "جری ماجری"، در مشاورات و محاضرات اسلامی، اظهار رأیهای مفید می‌فرمود و افکار عالیه را در تثقیف امور و تحدید ثغور و اخذ و جبایت اموال، و عزل و نصب عمال مبذول می‌داشت. حلال مشکلات حرام و حلال، و با خلفا متحد الفکر و متفق الخیال بود. قضیه "لا ابا حسن لها" شهادت‌تیس منصفانه به صدق این مقال. حتی سخنانی که حضوراً یا غیباً به خلیفه ثالث داشت، انشای نصیحت بود نه افشای فضیحت. کتب تواریخ و سیر اسلام را اگر بی‌طرفانه و بی‌غرضانه ملاحظه نمایند، به روح سخن و جان کلام خواهند رسید که نسجیده نمی‌نویسم"^(۵).

شیخ رئیس به نکته‌ای ظریف و تأمل آور، کوتاه اشاره می‌نماید. وی معاویه را متهم می‌کند که از برای تثبیت حاکمیت خود، با جعل و تحریف پاره‌ای رویدادها و برجسته نمودن برخی مطالب، دست به مشوش نمودن ذهنیت تاریخی مسلمین زده است:

"...معاویه به قصد بزرگ کردن داهیه و تنفیذ خیالات واهیه و فریفتن عقول قاصره

(۱) سورة الواقعة، 1 (زیرنویس متن).

(۲) سورة فصلت، 8 (زیرنویس متن).

(۳) سورة الکهف، 11 (زیرنویس متن).

(۴) سورة الکهف، 18 (زیرنویس متن).

(۵) سورة الکهف، 18 (زیرنویس متن).

(۶) شیخ رئیس، همان، صص 32 - 33.

(۱) سورة الکهف، 18. (زیرنویس متن).

(۲) سورة الحجرات، 9. (زیرنویس متن).

(۳) شیخ رئیس قاجار، همان، صص 33 - 34.

(۴) در بخش نخست این پژوهش، به این موضوع پرداخته شد.

(۵) شیخ رئیس قاجار، همان، ص 34.

مستضعفین و اغفال خاطر مسلمین، وسیله و مستمسکی نداشت که امارت باطله خود را در آن ضمن برقرار و پایدار کند، جز اینکه آن حضرت را به شراکت در قتل خلیفه ثالث و عداوت و خصومت با شیخین یاد می‌کرد. و در کتب و خطب خود به قلم مکر و زبان کید، از تکرار این مطلب خودداری نداشت تا اینکه خیالات دوستان و دشمنان آن حضرت را پریشان و شبهه‌ناک نمود و مطالب سریه صورت جهریه پیدا کرد و "هلم جرأ" به اینجا کشیده شده است که اکنون این دو طایفه از اهل اسلام به استثنای عقلا و علما و هوشمندان، به نظر مغایرت و بینونیت کلیه به یکدیگر می‌نگرند. گویا هر یک در دینی دگرند، الحق انصاف توان دادن که اهل نظرند".^(۱)

وی پوشیده، به ستیز صفوی - عثمانی اشارت نموده و آن را عامل تعمیق ناهمسازگراییهای باقی مانده از صدر اسلام می‌داند:

"و اختلاف اغراض سلاطین و امرای دول اسلامی هم در قرون اخیر، توکید این خصومت کرد. دین را سرمایه دنیاداری کرده، هر چه توانستند فتاوی موضوعه و روایات مجعوله از طرفین تشهیر شده، و رنگی در جامه معتقدات عمومیه کردند که به صابون حکمت و آب معرفت برده و سترده نمی‌شود".^(۲)

شیخ الرئیس "قابطه مسلمین، خاصه سلسله قدسیه عالمین"^(۳) را مخاطب نموده و با استناد به قاعده علیت^(۴) رابطه میان همسازگرایی با سعادت و ناهمسازگرایی با نکبت را تبیین می‌نماید: "و مسبب نیک بختی و فلاح امتی از امم، و وسیله خوشوقتی و صلاح ملتی در عالم، دیده و شنیده نشده است مگر در سایه اتحاد و سرمایه اتفاق و تجنب از موجبات شقاق و نفاق. و بالعکس هیچ قومی دچار پریشانی و هبوط از ذروه سعادت نشدند و به انواع شداید هوان و خفت گرفتار نیامدند، مگر به واسطه تشتت آراء و تفرق اهواء..."^(۵)

وی با اشاره به فرو دست گردیدن جهان اسلام در صورت تداوم ناهمسازگراییهای مسلمانان، از آینده این جهان بیم داده و راه چاره را وحدت اسلامی معرفی می‌نماید: "همین قدر عرض می‌کنم فقط وقایع غریبه و اتفاقات عصریه را ملاحظه بفرمایید که چقدر از حقوق اسلام و حدود

دین و نفوذ شرع و رونق آئین تزییع شده است، و شوکت کلمه حقه و عظمت شعایر محترمه از میان رفته است. صورت عقبات آینده را هم از آئینه زمان حاضر خواهیم دید. ترسم این سمبل دمامد بکند بنیادم. چاره و تدبیری که در اعاده صحت و ازاله علت و احیاء و ابقای ملت به کار آید و رفع این مرض مزمن را تعهد بتواند کرد، جز این نیست که دو دولت قویمه و دو ملت عظیمه اسلام در زیر سایه مسعود و ظل ممدود، رایت ملکوت "لا اله الا الله محمد رسول الله" تجدید مؤاخات کنند و توکید مصافات و تلافی و تدارک مافات و دفع و رفع آفات. تشخیص داده‌ام و مداوا مقرر است".^(۱)

شیخ الرئیس - همانند دیگر رجال وحدت اسلامی در این عصر - در تبیین نظریه وحدت اسلامی، روشن می‌سازد که هدف از وحدت اسلامی، یکسان سازی مذهبی، یا به عبارتی دیگر تک مذهب نمودن مسلمانان نیست؛ "نکته جالب در کلام شیخ الرئیس این است که وی معتقد به اتحاد تشیع و تسنن نیست، بلکه بیشتر رو به اتحاد مسلمانان شیعه و سنی دارد".^(۲) وی چنین می‌نویسد:

"شاید بعضی گمان می‌کنند که بنده می‌خواهم عقاید راسخه شعب مختلفه اسلام را متحد کنم. پر واضح است که این امری است صعب المنال و در اعلی درجه اشکال. تبدیل معتقدات ثابته مشکل تر از نزع روح است، و قابض الارواح دیگری است: "و لكل امة اجل".^(۳) بدیهی است مقصود نه این است که شیعه سنی شود یا سنی راه تشیع گیرد: "لکل وجهه هو مولیها"^(۴).^(۵) از نظر شیخ الرئیس اختلافات مذهبی هر چقدر هم که باشد، آب و آتش! نمی‌بایست مانع از وحدت میان مسلمانان گردد:

"... عرض می‌کنم فرضاً مغایرت شما دو طایفه، مابینت آب و آتش باشد. آیا نمی‌بینی که این دو عنصر مختلف طبیعت، به حکم ضرورت در عین کره و کدورت از سیلان و میلان به نشیب و فراز، و از خصومت دور و دراز و طبیعت باسوز و ساز، یکباره فراموش کنند و با یکدیگر دست در

(۱) شیخ الرئیس قاجار، همان، صص 37 - 38.

(۲) مجید تفرشی، همان، صص 70.

(۳) سورة الاعراف، 34 (زیرنویس متن).

(۴) سورة البقرة، 148 (زیرنویس متن).

(۵) شیخ الرئیس، همان، صص 38.

(۱) شیخ الرئیس قاجار، همان، صص 34 - 35.

(۲) شیخ الرئیس قاجار، همان، صص 35.

(۳) همان.

(۴) رجوع شود به همان، صص 35 - 36.

(۵) همان، صص 36.

آغوش شوند تا از اتفاق و امتزاج، کیفیت مزاج حاصل گردد و آن ترکیب جدید ترتیب موالید نماید.⁽¹⁾

وی در تأیید این نظر، دعوت به اتحاد ادبیات مقدس اسلام (کتاب و سنت) از اهل کتاب استناد نموده⁽²⁾ و مسلمانان را از بابت استمرار در ناهمسازگراییه‌های ستیزه آلودشان به باد سرزنش می‌گیرد. الگوی وی برای وحدت اسلامی مانند تمامی اندیشه‌گران وحدت‌طلب مسلمان از شیعه و سنی، امام علی بن ابی طالب (ع) است:

"و امروز فساد نیت غفله امت مرحومه به مرتبه‌ای است که محویت و انعدام یکی از این دو ملت اسلام، وسیله مسرت دیگری است. شادی مکن که بر تو همین ماجرا رود.

اگر به روابط اساسیه و مناسبات سیاسیه این دو طایفه موحده در جهات جسمانیت و روحانیت متوجه و ملتفت باشیم، شبهه نخواهد ماند که اضمحلال و فنای هر دو دولت و استقلال و بقای هر دو ملت ملازمه قهریه دارند. امروز زورق اهل حق شکسته و شرع گسسته، بایست در سفینه النجاة اتفاق نشست و از گرداب بلا و ابتلای به افانیم ثلثه که اقلیم سته و سبعة را احاطه کرده است، کلمه توحید را به ساحل امن رسانید: "ارکبوا فیها بسم الله."⁽³⁾ عجب قضیه‌ای است نه شیعیان پیرو اخلاق علی علیه السلام هستند، نه سنیان تابع اطوار عمر رضی الله عنه. با اینکه به اتفاق فریقین، با فی الجملة تفاوت طریقین، به اقتضای مصلحت دینی و منفعت صورت نوعیه، آن نزاع شخصی به آشتی و اصلاح مبدل شد و آن حکایت‌های معدود و شکایت‌های محدود، به وصیت جناب رسالت پناهی منتهی به نقطه سکوت و تناهی آمد؛ و به حمایت اساس دین و حفظ حوزه اسلام و ابقای نمایش توحید، همدست و همدستان شدند تا کار دین بالا گرفت و بذوره اعلی رسید. معتبرین نوشته‌اند، ابن ابی الحدید هم در شرح نهج البلاغه می‌نویسد: روزی زهره زهرا سلام الله علیها طلوعی شد و با خاطری تافته به بالین علی علیه السلام شتافته ملامت آغاز کرد و در شکوی باز، که با این قهرمانیت و قدرت که تو راست، چرا قیام به حق خود نمی‌فرمایی. با سوابق اختصاصی و امتیاز، در زاویه تقاعد خزیده‌ای و از مقاله اولویت. اقاله سکوت ورزیده، که نه از شیر ژبان لرزیده؟ در اثنای این مکابره، صدای

(۱) شیخ الرئیس قاجار، همان، ص 38.

(۲) رجوع شود به همان، صص 38 - 39.

(۳) سوره هود، 41 (زیرنویس متن).

تکبیر اذان، شرف بخشای آذان شد. علی علیه السلام فرمود: "یا فاطمه ابقای این صورت کبریایی و اعلای این صیت خدایی را خواهانم. پای به دامن صبر کشیده، تیغ در غلاف می‌کنم که اگر در چنین موقع بر خلاف برخیزم، فتنه‌ای برانگیخته شود که آبروی اسلام ریخته خواهد شد." لازم آمد احوالنه دم زدن!

اکنون این دایگان از مادر مهربان‌تر و للگان از پدر کاردان‌تر، سلیقه و دلسوزی و طریقه مصلحت‌آموزی را از دست نمی‌دهند و افراط و تفریط طرفین کار را به جایی رسانده که اساس دیانت مقدسه در نظر اجانب موهون می‌نماید و از این کدورتها، آئینه اسلام صور مطبوعه مشروعه را دیگرگونه نشان می‌دهد و روح پر فتوح اسلام "رب انی مغلوب"⁽¹⁾ می‌گوید، کسی به فریادش نمی‌رسد یا راه انتصار و اغاثه را نمی‌داند "یحسبون انهم یحسنون."⁽²⁾ همه آن کند کش نیاید به کار."⁽³⁾

امتیاز رساله اتحاد اسلام نسبت به بسیاری از ادبیات وحدتی عبور از کلی گویی و ارائه طرح عملیاتی برای وحدت اسلامی است - قطع نظر از میزان اعتبار آن.⁽⁴⁾ طرح عملیاتی وحدت اسلامی شیخ الرئیس که با اتحاد میان ایران و عثمانی آغاز می‌گردد، چنین است:

"چه باید کرد؟ نخست به وسیله میثاقی درست بین دو پادشاه دین پناه، توکید مؤاخات شود و تجدید موالات و این معاهده را به گفتگوهای سیاسی و حرفهای سمعی و قیاسی مقایسه نتوان کرد که غالباً به توسط سفرای حیلت ساز دولت ملت برانداز، به موقع مذاکره و امضاء می‌رسد. و از مقوله نازک کاریها و مکاریهای دول متحابه نباشد که در آن حالت که به خون یکدیگر تشنه‌اند، به سلامتی یکدیگر باده می‌نوشند و هورا می‌کشند. بلکه محضر این مرابطه روحانی و معاهده ایمانی را حضور روحانیت حضرت رسالت صلی الله علیه و آله بدانند و در تحت شجره مبارکه توحید، اصلها ثابت و فرعها فی السماء، بیت رضوان را اعاده کنند و خدمت ایمان

(۱) سورة القمر، 10 (زیرنویس متن).

(۲) سورة الکهف، 104 (زیر نویس متن).

(۳) شیخ الرئیس قاجار، همان، صص 39 - 41.

(۴) طرح وحدت نادر شاه افشار نیز دارای چنین امتیازی است - قطع نظر از میزان اعتبار آن -، به این موضوع در بخش نخست این پژوهش پرداخته شده.

را اراده. و علاوه بر آن خط حرکت رسمی که به اقتضای حقوق مزاحمه و حدود متضامه بین الدولتین، مسلک معمولی است و بالطبع به اصلاحات پولتیک و اصطوانات انتریک مربوط است، رشتۀ دیگر در دست بگیرند، "معتصماً بحبل الله" که بی تفرق کلمه، متحد المرام متفق الکلام، در اعلائی کلمۀ اسلام بذل مجاهدت نمایند و صرف مساعدت، "اخواناً علی سرر متقابلین."⁽¹⁾

و سایر امرای اسلامی را که از تبعیت دولتین علیین بیرون، و امارت مستقله یا حکومت محدودۀ مشروطه دارند، به وسایل صحیحه از این اتحاد مقدس اطلاع داده و با این مسلک جدید سعید همراه و هواخواه کنند. و برای تنفذ اسلام و تنور افکار عمومی، در مکۀ معظمه که قبلۀ واحدۀ قاطبۀ موحدین است، خطابه‌ها و اعلانات شود و اوراق مطبوعه به السنۀ متعدده در ایام تشریق نشر و تفریق [گردد]، و از طرف هر دو دولت توحید، آیت اسلام و رأیت به مجتهدین عظام و مشایخ کرام که روابط قوت روحانی‌اند [داده شود و] حفظ شأن و وقایه احترام و ترفیع رتبه و مقام بدون تفاوت ملاحظه شود. دیگر آنکه علما و فقها که حجج اسلام و ثقات المسلمین [اند] و بالاستحقاق در ودایع دینی، مطاع و امین باشند، هم عالیه و افکار سامیۀ خود را اندکی به آن مسائل مهمه معطوف و مصروف فرمایند. اولاً عموم تبعۀ دول اسلامی را ترغیب و تشویق باید کرد که وقایه شوون و حفظ ناموس و شرف دولت متبوعه و سلطنت حاضر را لازم الرعاية دانسته، طبعاً و طوعاً شوکت سلطان را بخواهند و آسایش را در ظل سلطنت بدانند.⁽²⁾ در چار چوب این طرح، هر گونه تحرکی از سوی ملت که به تضعیف "سلطنت اسلام" منجر شود، محکوم گردیده است. زیرا که تبعات بی ثباتی در سرزمینهای اسلامی، زمینه را برای مداخله جوییهایی قدرتهای سلطه جوی غربی فراهم می نماید. مداخله جوییهایی که به تسلط ایشان بر سرزمینهای اسلامی، مانند مصر و ماوراءالنهر منجر می شود. و این سلطه، به خواری مسلمانان و استحاله فرهنگی ایشان می انجامد.⁽³⁾

شیخ الرئیس نمونه‌ای از این وضعیت را که خود شاهد بوده است، مثال می آورد:

"از مرویات نمی گویم، از مرئیات خودم در مرو، ده سال می گذرد که از عشق آباد به مرو گذشتم. طلع رؤوس الشیاطین در آن حدود قریب الطلوع بود. "علی خانف" حکمران و فاتح مرو

اظهار مروت و تأدب کرد، این بنده را در گشت و گذار معیت و دلالت می نمود. به آلاچیق یکی از اکابر ترکمن ورود کردیم، وضعی حیرت افزا دیدم.

در روز شهر رمضان، ترکمنان چادر نشین میز طعامی آراسته بودند و انواع مسکرات گذارده، کارد و چنگال گرفته طعام و شراب به ترتیب و تقلید فرنگیان می خوردند. علی خانف با من گفت: ما گمان نمی کردیم این بدبختان به این زودی و سهولت تبدیل مسلک نمایند و تعدیل مدرک."⁽¹⁾

شیخ الرئیس غربت اسلام را در این دوران از غربت آن در دوران آغازین، هول انگیزتر می داند؛ "غربت حالیۀ اسلام با صد و چهل و پنج میلیون جمعیت، خطرناک تر است از غربت ابتدائیۀ اسلام که صد و چهل و پنج نفر تابع نداشت. زیرا که آن غربت در خط تصاعد و صراط تزیاد بود و این غربت، رو به هبوط و سقوط می رود. آن غربت مطلع حرکت و برکت بود و این غربت مبدأ وقوف و منشأ حرمان است."⁽²⁾

شیخ الرئیس "عوام شیعه" و "غفلۀ مسلمین" را مخاطب قرار داده از استیلا بر سرزمینهای اسلام بیم می دهد:

"اگرچه نفوس کامله و ارواح مکرم را از تصورات قاصره و افکار خاسره تنزیه می کنیم، ولی عوام شیعه که از فواید عامه و مناسبات مشترکه بی خبرند و شکر جهت جامعه را نمی گذارند و قدر نعمت کلمۀ واحد را نمی دانند، شاید مغلوبیت و محویت اهل سنت و جماعت را وسیلۀ فوز و فلاح و رابطه خیر و صلاح خود بدانند. و در خیال پاره‌ای تزییفات که در حرمین شریفین و زیارت مشاهد مقدسه عراق عرب به حجاج و زوار می شود، از تصور حریت و آزادی، طلبیۀ فرحت و شادی در خاطرشان می دمد، مقالات سطحیۀ فرنگی مشربان هم ذخیره قلوب شده که کار ملک ربطی به امر عقاید، و دخلی به دین ندارد. و گمان می کنند در سایه شوم حریت ملعونه که شرک شرک و دام افک است، می توانند اجرای مراسم دینی کنند، بی خوف و تقیه باشند و وجه تذکره که به مرور زیاد شده، کم کم رو به تخفیف خواهد رفت بلکه مرفوع التکلیف خواهند شد. دیگر از این دقیقه آگاهی ندارند که در ظل دیانت پادشاهان اسلام، حرمت و شوکت شعایر برقرار و پایدار است و این همه تعیین و تزیین و رونق و شکوه در عبادتگاه و

(۱) سورة الحجر، 47. (زیرنویس متن).

(۲) شیخ الرئیس قاجار، همان، صص 41 - 42.

(۳) رجوع شود به شیخ الرئیس قاجار، همان، صص 42 - 44.

(۱) شیخ الرئیس، همان، صص 44.

(۲) همان، صص 45.

زیارتگاه این امت مسلمه در پرتو استقلال و استقرار دولت اسلامی، دوام و استمرار دارد. خدای ناکرده این مواقع مطهره که به قرائت سوره براءت از ارجاس و انجام امم مشرکه پاک است، اگر حسابها پاک شود و گریبان اسلام چاک، آن وقت هر شریفی وضع خواهد شد و هر شیخی در حکم رضيع.

راست است به ملاحظه سیاسات و صیانت قلوب تبعه از خلجان و هیجان، حرمین شریفین و مشاهده مکرمه را صورتاً ایفا می کنند و حکم انهدام نمی دهند، ولی مثل این حرفی که در ابتدا از اسلام شنیده اند، "لکم دینکم ولنا دین" خواهند گفت و به اصل و اساس حریت، بنای کنائس و میخانهها خواهند کرد و مقابل حرم، بیت حرام و دار فحشاء خواهند ساخت و علی الاسلام السلام.

و امروز به قوت قیام رایت دولت علیه عثمانی، در شهر اسلامبول به احترام اسلامیت، حسب المعاهده، هیچیک از دول خارجه حق بیرق افراشتن ندارند. مواقع رسمی سفرها در طرف دیگر است و غفله مسلمین خواهند بیرق کفر را در دل و سر اسلام جای بدهند و مشهد قدس توحید خانه را به غلم تثلیث بیاریند و خود بیاسایند.^(۱)

وی با استناد به سیره امامان (ع) و علمای شیعه به طرح خود برای وحدت اسلامی مشروعیت می بخشد:

"... به گردن حسن مجتبی هم رسن افتاد یا به قبول حسن تعهد سوق عساکر فرمود و خدمت به نقطه توحید را وجهه همت کرد. حضرت امام ثامن تا خاطر خلیفه را به اظهار رضا، مأمون و ممنون نمی کرد چگونه می توانست تقدیم حج کند و تقویم عوج؟ و برای محبین ذریه طاهره تحصیل فرج بعد الحرج، داعی که حضرت سید الساجدین علیه اسلام در صحیفه شریفه برای نصرت و بقای قوت غازیان و حامیان و مرابطن اسلام تعلیم کرده است، در آن زمان، حفظ ثغور و مسالحو و بعثت جنود و کتائب به امر شرفای مکه و خلفای مدینه می شد یا خلفای خون آشام. سید رضی و سید مرتضی که رایت تقی و علم هدی بودند، مگر نه مایه شرافت را در سایه خلافت نگهداری می کردند؟ قصاید و مدایح سید رضی رضوان الله علیه از خلیفه عباسی الطوائع بالله، به طوع بود یا اکراه؟ آیا راهی به خفیه و خیفه می گراید که به شکرانه انعام خلیفه می سراید در قصیده مطوله

جزء امیرالمؤمنین ثنایی علی نعم لاتنقضی و عطاءء...^(۱)

شیخ الرئیس توجه علمای اسلام به ویژه علمای شیعه مقیم عتبات را به "سلطنت علیه عثمانیه" و "مقام خلافت کبری" جلب می نماید و "چاره نهایی اتحاد اسلام را در اطاعت و پیروی جهان اسلام از عثمانی می داند،" چنین می نویسد:^(۲)

"... الیوم منافع مشروعه و مقاصد مقدسه علمای اعلام و اساطین اسلام عموماً در این است که سلطنت علیه عثمانیه را به نظر مرجعیت ملاحظه فرمایند؛ خاصه ذوات فائضه البرکات که در نواحی متبرکه و مشاهد مبارکه عراق عرب اقامت دارند، و از روحانیت و نور امنیت آن موطن فیض و مساکن فوز و اماکن فلاح، استمداد و استفاضه کرده و آن نقاط قدسیه را مرکز رواج تشیع نموده اند و افئده چهارده میلیون نفوس شیعه "تهوی الیههم"^(۳).

شبهه نمی توان کرد که به صلاح امور مهمه دینی و تسهیل مشکلاتی که از وقایع غیر مترقبه تولید می شود، مزید ارتباط و اختلاط و فتح ابواب مراجعه خصوصیه به مقام خلافت کبری از موجبات نیک بختی و افلاح و سعادت است."^(۴)

شیخ الرئیس خلافت سلطان عبدالحمید دوم را محور طرح وحدت اسلامی معرفی نموده و به سوی او دعوت می نماید؛ "او صریحاً اعلام کرد که وظیفه همه مسلمانان این است که "خلیفه عثمانی" را مرکز دنیای اسلام بدانند."^(۵) چنین می نویسد:

"نمی توان گفت وکلای دولت عثمانی در پاره ای اجراءات از خبط و خطا مصون بوده اند زیرا که ظهور نتایج حالیه از وضع مقدمات ماضیه، ترجمان صادقی است ماضی ما ماضی. امروز نقداً آنچه وسیله دلخوشی قاطبه مسلمین و جالب انظار عقلای روی زمین است، سرمشقی است و خط حرکتی است که اعلیحضرت شوکت مآب، سلطان عبدالحمید خان ثانی احیاءکننده دولت عثمانی برای ترقی دین و دنیا به مقام خلافت عظمی نشان می دهد. این سلطان منور الفکر صائب الرأی، یگانه ملجأ اهالی اسلام در این اندیشه است که کلمه مسلمین را به نقطه توحید

(۱) شیخ الرئیس قاجار، همان، صص 47 - 48.

(۲) مجید تفرشی، همان، ص 71.

(۳) اشاره است به آیه 37 از سوره ابراهیم. (زیرنویس متن).

(۴) شیخ الرئیس قاجار، همان، صص 48.

(۵) عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ص 99.

(۱) شیخ الرئیس قاجار، همان، صص 45 - 47.

آرد و اختلافات داخله را مرتفع سازد و نمایش سلطنت اسلامی را به صورت حکومت روحانیه و خلافت راشده بنماید. اگر محترمین علما و معتبرین وکلا، با تنورات فکریه و تصورات خیریه از خیالات مقدسه این پادشاه هوشمند عمیق المقال سریع الانتقال همراهی داشته باشند، در ترقی دولت و توقی ملت، حالت منتظره‌ای نخواهد ماند.

جمله ادراکات بر اسبان لنگ شه سوار برق و پران چون خدنگ⁽¹⁾

حمید عنایت، پژوهشگر معاصر این دعوت را چنین ارزیابی نموده است:

"... در قرن نوزدهم که اتحاد اسلام یک سیاست نامرئی عثمانی برای جلب حمایت مسلمانان داخلی و خارجی امپراطوری بود، نویسندگانی نظیر شاهزاده قاجار ابوالحسن میرزا معروف به شیخ رئیس بودند که در رساله‌ای به نام اتحاد اسلام (1312 ق/1894م) بدون هیچ دغدغه بحث می‌کند که بهترین امید برای حفظ مسلمانان از انحطاط، گردن نهادن آنها به رهبری عبدالحمید⁽²⁾ این سلطان فرزانه منور الفکر است که در صدد متحد ساختن جهان اسلام برآمده است." شیخ رئیس بی شک در بسیاری مسائل نظرگاه غیر سنتی داشته...⁽²⁾

شایان ذکر است شیخ رئیس در تبیین تفاوت ماهوی میان حاکمیت در عثمانی و ایران، سلطنت عثمانی را نسبت به پادشاهی ایران برخوردار از مشروعیتی بسامان می‌داند.⁽³⁾

وی به تضاد (پارادوکس) نهفته در جایگاه نهاد سلطنت شیعه که همواره این نهاد را درگیر با بحران مشروعیت دانسته است، به اختصار می‌پردازد.⁽⁴⁾ و به اجمال آن را حل می‌نماید.⁽⁵⁾ راه حل وی تفویض حق حاکمیت از سوی مقام نیابت امام معصوم در عصر غیبت، یعنی مرجعیت شیعه، به نهاد سلطنت شیعه، و نهادینه ساختن نظارت علما بر حاکمیت است: "اما مصلحت دید من آن است که از مقام قدسیت ریاست عظمای دینی، به سلطنت ایرانیه مدد رسد و رنگ حکومت عادلانه پذیرد. به این معنی که به رئیس مسلم و روحانی اعلم عرض می‌کنم که در این زمان غیبت امام و خیبت امام، حضرت عالی به حکم نیابت عامه و وکالت تامه، حفظ بیضه اسلام و حوزه دین را باید به عهده اقتدار و اختیار سلطنت ظاهره شیعه، تقریر و امضاء کنید.

(۱) شیخ رئیس، قاجار، همان، ص 50.

(۲) حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صص 214 - 215.

(۳) رجوع شود به شیخ رئیس قاجار، همان، صص 48 - 49.

(۴) رجوع شود به همان ماخذ، صص 50 - 52.

(۵) رجوع شود به همان ماخذ، صص 52 - 54.

مانند حضرت داود که با رتبه نبوت از بعثت سلطان ظاهر و سانس عساکر، ملت را بی‌نیاز ندیده به استدعای "بعث لنا ملکا"⁽¹⁾ طالبوت را به حکم آسمانی، مخصوص و مبعوث این مقام کرد. و از لوازم امتزاج این قوه و شرط الزام حصول نتایج منظوره است که علما و اهالی شریعت در مشاورات مهمه و حل و عقد امور عمده دولتی داخل باشند.⁽²⁾

این راه حل بی‌سابقه نیست. بارزترین نمونه‌های به‌کارگیری آن را می‌توان در مناسبات فی مابین شیخ نورالدین علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق ثانی و مجدد مذهب (متوفی 940هـ.ق) و شاه طهماسب صفوی⁽³⁾ (متوفی 984هـ.ق) و شیخ جعفر بن شیخ خضر نجفی مشهور به کاشف الغطاء (متوفی 1227هـ.ق) و فتحعلی شاه قاجار⁽⁴⁾ یافت.

لیکن نظریه‌پردازی شیخ رئیس برای مضبوط ساختن و قاعده‌مند نمودن مسئله تفویض

(۱) سوره البقره، 246 (زیرنویس متن).

(۲) همان، صص 52 - 53.

(۳) "ایشان از علماء زمان شاه طهماسب صفوی است که جناب شیخ علی کرکی را از جبل عامل به دیار عجم آورده و در اعزاز و اکرام او کوشیده و به همه ممالک خود نوشته که همه امثال امر شیخ علی نمایند و اصل سلطنت از آن بزرگوار می‌باشد زیرا که نایب امام (ع) 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 این که مخالفت با واقع داشت. سید نعمه الله جزایری در صدر کتابش موسوم به "غواص اللثالی" 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 (ع) می‌باشی و من از جمله عمال تو می‌شوم که به اوامر و نواهی تو عمل می‌کنم." محمد بن سلیمان تنکابنی، زندگی دانشمندان/قصص العلماء، صص 332 - 333.

(۴) "آن جناب [کاشف الغطاء] در فتوای جهاد علیه روسیه که در سال 1228 هـ.ق صادر نمود، مناسبت میان خود و پادشاه و ولیعهد قاجار را برای شیعیان چنین تبیین می‌نماید: "...ای پیروان پاک اعتقاد به درستی که سیاست جهاد دفع اهل کفر و عناد و جمع لشکر و سپاه مخصوص است به بزرگان بندگان از پیغمبران و ائمه امنا و کسی که قایم مقام ایشان است از علما و پس از حصول موانع ظهور و عدم امکان قیام ما و قیام علما به این امور، اذن دادیم به پادشاه این زمان و یگانه دوران که معترف است به اطاعت و سالک است در دفع دشمنان به طریق شریعت ما فتحعلی شاه حفظه الله مما یخاف و یخشاه، و کسی را که ولی عهد و قایم مقام خود داشته و ملک آذربایجان را به او واگذاشته و اوست شاهزاده عباس میرزا داخله الله فی شفاعتنا و جعله فی الدنيا و الاخرة تحت ظلنا و فی حمایتنا. در جمع سپاه برای کسر مشرکین و اخذ اموال و اسر عیال و اطفال آنها و هر که در سپاه ایشان قتل شود مثل آن است که در لشکر ما به قتل رسیده و آنکه اطاعت ایشان کند چنان است که اطاعت ما کرده باشد..." میرزا عیسی قائم مقام فراهانی (میرزا بزرگ)، جهادیه، بی نا، بی تا، صص 22 - 23.

حق حاکمیت از سوی نهاد روحانیت شیعه به نهاد سلطنت شیعه - قطع نظر از تفاوت دیدگاه علما، نسبت به ماهیت و چگونگی این حق - در نوع خود بدیع و جالب است. و از سوی دیگر روشن می‌سازد، دعوت شیخ الرئیس از تمامی مسلمانان به بیعت با خلیفه عثمانی، "گردن نهادن آنها به رهبری عبدالحمید"^(۱) به منزله نفی استقلال و حق حاکمیت دولت ایران نبوده است.

پایان سخن و نتیجه

مسأله وحدت اسلامی در ایران عصر قاجار، امپراطوری عثمانی و جهان اسلام یا جنبش اتحاد اسلام، همان گونه که از خلال مطالب این پژوهش برمی‌آید، با کنار و از میان رفتن رهبران برجسته جنبش اتحاد اسلام، به تدریج از جوشش و بالندگی بازماند. می‌توان گفت فتاوی، بیانیه‌ها و اعلامیه‌های علمای برجسته شیعه و سنی در فراخوانی امت اسلامی به یک‌پارچگی و مقاومت در برابر هجوم قوای متفقین در جنگ جهانی اول، آخرین بروز فرورزان این جنبش، در آن دوران است.

مدیریت تبلیغات و تکاپوهایی که در سالیان پایانی عصر عثمانی و قاجار، تحت نام اتحاد اسلام صورت می‌گرفت، غالباً تهی از باور به آرمانهای جنبش اتحاد اسلام بود. بسیاری از تشکلهایی که با نام اتحاد اسلام در این دوران شکل گرفت، کارکردی مقطعی و یا حتی فرصت‌جویانه داشت.

استثناء بارز در این میان، هیئت اتحاد اسلام جنبش جنگ بود که البته صمیمیت و رشادت رهبر آن میرزا یونس خان جنگلی (مقتول 1340 هـ. / ق 1921 م) نمی‌توانست جبران ناتوانیهای جنبش در قبال ازدحام وقایع سهمگین و شتابان آن روزگار پرآشوب را بنماید. پیروزی متفقین در جنگ جهانی اول، فروپاشی امپراطوری عثمانی و متعاقب آن خلافت اسلامی، جنبش اتحاد اسلام را که از سالیانی پیش در تنازع با جنبش‌های قومی و نژادی و اندیشه‌های جدید غیراسلامی، اسلام‌گریز و حتی اسلام ستیز، رمق از دست می‌داد، از جایگاه تأثیرگذار در صحنه سیاسی جهان اسلام به یکباره حذف نمود. عصر پس از خلافت، دنیایی دیگر بود. به ظاهر مسأله وحدت اسلامی آن عصر یا اتحاد اسلام، با حذف صورت آن، حل گردیده بود.

به نظر می‌آید که نقش آفرینی جنبش اتحاد اسلام یا پان اسلامیسیم و به تعبیر امروزین، اسلام‌گرایی، برای همیشه به پایان رسیده است. در بسیاری از آثار مرتبط، متعلق به فاصله زمانی فروپاشی نظام خلافت تا پیروزی نهضت اسلامی در ایران، به این پایان تصریح گردیده است. لیکن امروزه می‌دانیم که چنین نبود.

و در نهایت آنکه جنبش اتحاد اسلام و تمامی افت و خیزهای آن بی‌تردید تجربه‌ای گران‌سنگ برای جهان اسلام است. و غفلت از تجربیات این جنبش، به ویژه از سوی همسازگرایان مذهبی و وحدت طلبان اسلامی، روشنفکران دینی و اصلاح طلبان مسلمان، هدر دادن سرمایه‌های سنگین و سخت به چنگ آمده است.

به هر روی در ذیل پاره‌ای از نتیجه‌گیریها که در خلال این پژوهش تبیین گردیده، و یا می‌توان از آن استخراج نمود، آورده می‌شود:

- وحدت اسلامی در میان آموزه‌ها و ارزشهای اسلامی، اصلی اساسی و لازمه سلامت و بالندگی اسلام به عنوان مکتبی اجتماعی و فراتر از آیین عبادی فردی به شمار می‌آید.

- پیشینه مسأله وحدت اسلامی یا همسازگری مسلمانان به دیرینگی تاریخ اسلام است. اسلام از همان ابتدا چه در زادگاه خود، شبه جزیره عربستان و چه در خارج از آن، با عوامل ناهمسازگرایی که ریشه در تضاد منافع فردی، گروهی، طبقاتی، قبیله‌ای و قومی داشت، روبه‌رو بود. با انتقال این ناهمسازگراییها به درون حوزه اسلام از یک سو، و عدم شناختی یکسان از آموزه‌های اسلامی و اختلاف در برداشتها و تأویلات آموزه‌های دینی از سوی دیگر، به طور طبیعی ناهمسازگراییها، ماهیتی مذهبی و بعدها با ورود آئینها، باورها و اندیشه‌های بیگانه و جدید به جهان اسلام، جوهره‌ای نخله‌ای، به خود گرفت.

- برجسته ترین بروزگاه تفرقه میان مسلمانان که دست مایه بیشتر تفرقه‌های بعدی جهان اسلام به شمار می‌آید، اختلاف مسلمین بر سر جانشینی پیامبر اسلام (ص) بود. علیرغم سرعت عمل در تعیین خلیفه پیامبر (ص) و موافقت اکثریت و تمکین نسبی اقلیت مخالف، آثار این تفرقه در تاریخ اسلام نه تنها هیچ‌گاه زودده نشد، بلکه در طول زمان، تحت تأثیر عوامل مختلف، گاه به گاه زخم آن بازتر و چرکین تر گردیده است.

- جوشش و گسترش ناهمسازگراییها و یا اخمداد آن در جهان اسلام ارتباطی مستقیم با میزان مشروعیت، سلامت، اعتدال، تسامح و بردباری حاکمیتها داشته است.

(۱) حمید عنایت، همان، ص 214.

- نهاد خلافت در بیشتر عصر اموی و عباسی تلاش می‌داشت که کاستی و نقصان مشروعیت و مقبولیت خود را با بهره‌جویی از دست مایه‌های ناهمسازاگراییهای قومی و به ویژه مذهبی، جبران نماید. و بدین ترتیب بر تنوع و غنای ناهمسازگراییها در جهان اسلام افزوده شد. و بی‌تردید در هم شکسته شدن شرق جهان اسلام در برابر یورش مغولان (که عواقب آن گریبان غرب جهان اسلام را نیز گرفت) معلول مجموعه این ناهمسازگراییها به شمار می‌آید.

- در طول تاریخ اسلام از "وحدت اسلامی" مانند بسیاری دیگر از آموزه‌ها و ارزشها، تعاریف متفاوت و قرائتهای گوناگونی شده است. و حتی پاره‌ای از تلاشهای وحدت طلبانه با ماهیتی متناقض و دوگانه (پارادوکسیال) با هدف وحدت مسلمانان، به ناهمسازگراییهای جهان اسلام دامن زده‌اند. تا آنجا که گاه شعار وحدت به حربه‌ای علیه جوهره خود یعنی همسازگری تبدیل شده و مستمسکی برای توجیه بیداد و یا انکار اقلیت از سوی اکثریت بدل آمده است. نمونه‌های متعددی از این دست تلاشها را چه در حوزه اندیشه و چه در حوزه قدرت سیاسی در تاریخ اسلام می‌توان یافت.

- سیاست مذهبی خشونت‌آمیز صفویه به ویژه در دوران شاه اسماعیل اول که بازخورد آن در بیرون از مرزهای ایران، سیاست خشونت بار عثمانی به ویژه در دوران سلطان یاوز سلیم بود، اگرچه به تدریج از تکثر مذهبی در شهرهای بزرگ قلمرو صفوی کاست و نوعی هویت مشترک فرهنگی به آن بخشید، ولیکن برای همیشه ایران بزرگ را دچار تجزیه فرهنگی - سیاسی نمود و بخشهایی از مردم ایران را در قفقاز، شرق آسیای صغیر، بین النهرین، حاشیه شمالی و جنوبی خلیج فارس، خراسان بزرگ و آسیای مرکزی، برای همیشه از حکومت مرکزی دل چرکین نمود. و از سوی دیگر، توسعه حوزه نفوذ فرهنگی ایران اسلامی را تقریباً متوقف ساخته و از رونق بازار داخلی داد و ستد فرهنگی جهان اسلام کاست.

- رقابت و ستیز صفوی - عثمانی که ماهیتی مشابه با رقابت و ستیز دیگر دودمانهای حکومتگر پیش از خود داشت، با اتخاذ سیاست خشونت بار مذهبی از دو سو، صبغهای مذهبی به خود گرفت و اختلافات مذهبی در جهان اسلام را که مهمترین عرصه بروز آن اختلافات شیعه - سنی بود، عمق و گستره‌ای بی‌سابقه بخشید.

- آگاهی ایران از غرب تا پیش از عصر قاجار، بیشتر مبهم و سطحی بود و چنانچه

استثناهایی نیز در این میان یافت شود، تجاری شخصی و ناکارآمد به‌شمار می‌آید. ایرانیان در عصر قاجار با آغاز جنگهای ایران و روس خواسته ناخواسته، پس از چندین قرن مناسبات مبتنی بر شناختی یکسویه با غرب، به مطالعه دست آوردهای اروپای مسیحی دست یازیدند و در این میان نه تنها مظاهر مادی مدنیت غرب، بلکه وجوه معنوی آن یا فرهنگ مغرب زمین، ایرانیان را مانند دیگر ملل شرق به خود مشغول داشت و به دیگر تعبیر، عصر قاجار آغاز ورود تدریجی مدرنیته با تمامی ملزومات آن به ایران می‌باشد که تا کنون نیز تداوم دارد. همسایگی تحمیلی غرب با ایران عصر قاجار و شناسایی غرب، لزوم انجام اصلاحات در ساختارهای نظامی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی ایران را مانند عثمانی بر ایرانیان معلوم نمود.

- روند مناسبات فرهنگی ایران و عثمانی فراز و نشیب‌های متعدد و متفاوتی داشته است. عصر قاجار را می‌توان فرازی مهم و متفاوت از این روند شمرد. ارتباط فرهنگی دو کشور با یکدیگر تا اوایل قرن دهم هجری بسیار پر رونق، رسمی و آشکار و بیشتر یک سویه بود. عثمانیان که وارث سلاجقه روم به شمار می‌آمدند، همچون اسلاف خود، ایران را به چشم قطب فرهنگی می‌نگریستند. پس از استقرار صفویه در ایران و پیش آمدن شکاف مذهبی خصومت آلوده مابین دو کشور از سویی، و ورود جهان عرب به درون مرزهای عثمانی از سوی دیگر، به تدریج رویکرد ایران گرای عثمانی ضعیف گردید؛ اگرچه تا سالیان دراز، مناسبات فرهنگی یک سویه و پنهانی، این بار بیشتر در قالب دعوت‌های زیر زمینی تشیع - تصوف، امپراطوری عثمانی را از شرق آناتولی تا اقصی نقاط بالکان، پوشش می‌داد. در دوران قاجاریه، مناسبات فرهنگی ایران و عثمانی پس از رکودی نسبی، بار دیگر رونق گرفت؛ اما این بار برخلاف گذشته این بیشتر ایران بود که دریافت کننده اندیشه و فرهنگ به شمار می‌آمد. امپراطوری عثمانی از معابر عمده آشنایی ایران قاجاری با مفاهیم و معارف جدید غرب به شمار می‌رفت. و علاوه بر آن، پردازشها و محصولات تعاملات و تقابلات با این مفاهیم و معارف جدید یا رویارویی با هیمنه همه جانبه غرب در عثمانی نیز به ایران انتقال می‌یافت.

- نهاد روحانیت شیعه در عصر قاجار به استقلال و نفوذی کم نظیر دست یافت و از این رهگذر، بخشی از علمای طراز اول توانستند در تلاشهای اصلاح طلبانه به شکل عام و جنبش وحدت اسلامی به شکل خاص، نقشی برجسته و مؤثر ایفا نمایند.

- جهان اسلام از قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی به این سو، در کشاکش رویارویی با هیمنه استعماری غرب، علاوه بر وقوف به برتری مادی غرب، همانند قرن دوم هجری، باری دیگر با انبوهی از مفاهیم و معارف بیگانه مواجه شد؛ و البته این بار جهان اسلام، نشاط و شادابی و سلامت و قدرت گذشته را در مقابله با هیمنه مادی بیگانگان و هضم مطلوب داده‌های فرهنگی جدید نداشت. از این رو در تقابل با عالم جدید، موضع‌گیریهای متفاوتی اتخاذ نمود که بیشتر مابین افراط و تفریط "غرب‌گریزی تا غرب‌ستیزی" و "غرب‌گرایی تا غرب‌زدگی"، در نوسان بود. در این میان دیدگاههایی نیز تلاش داشت که از بهت واقعه درآمده و نسبت به امر واقع، یعنی پیشرفت و برتری غرب، نه دچار تسلیم و وادادگی و شیفتگی شود و نه روی درکشد و در انزوا فرو رود و یا به انکار و ستیز برخیزد. بلکه با اعتماد به نفس و دیده انصاف به حل‌جی درست وضعیت و چاره‌جویی پردازد؛ "غرب‌شناسی". جنبش وحدت اسلامی یا "اتحاد اسلام" را در مجموع می‌توان دارای چنین دیدگاهی شمرد.

- وحدت اسلامی تحت عنوان "اتحاد اسلام" در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی که تا دهه‌های آغازین سده چهاردهم هجری / بیستم میلادی تداوم داشت، جنبشی است اندیشه‌ای و عمل‌گرا که تلاشی گران، فشرده و پراکنده به خرج داد تا با احیاء، اصلاح و بیداری، جهان اسلام را که در آن دوران مهمترین و معتبرترین واحدهای سیاسی آن، امپراطوری عثمانی و ایران قاجاری بودند، توانایی درک دنیای جدید و دفاع از استقلال و صیانت آن در مقابله با سلطه‌جوییهای استعمار غرب ببخشد. مهمترین مؤلفه‌ها و مقومهای جنبش وحدت اسلامی در این دوران را می‌توان اتحاد مسلمانان، استعمار ستیزی، اصلاحات و خلافت اسلامی شمرد.

- از آنجایی که امپراطوری عثمانی در صف مقدم رویارویی با جهان غرب قرار داشت و سلاطین عثمانی در این دوران بیش از هر زمان دیگر بر دعوی خلافت اسلامی که در آن هنگام عاملی برای جلب و جذب مسلمان به شمار می‌آمد، تأکید می‌ورزیدند، طبیعی است که خاستگاه و کانون بیشتر تکاپوهای جنبش وحدت اسلامی امپراطوری عثمانی و در ارتباط با آن باشد. ماهیت غازیگری امپراطوری عثمانی و خاطره‌های تاریخی جهان اسلام از پیروزیهای عثمانیان در رویارویی با جهان مسیحیت و رمق باقیمانده امپراطوری برای مقاومت در برابر توسعه‌طلبیهای استعماری غرب، جایگاه ویژه‌ای به امپراطوری عثمانی در جنبش اتحاد اسلام

بخشید که در آن دوران، سرمایه سیاسی، فرهنگی و نظامی قابل ملاحظه‌ای برای عثمانی به شمار می‌رفت. تا جایی که حتی پس از سقوط سلطان عبدالحمید دوم، خلیفه داعی اتحاد اسلام، و افتادن زمام امپراطوری به دست ترکان جوان که رویکردی متفاوت از رجال اتحاد اسلام داشتند، زمامداران جدید امپراطوری نتوانستند از این سرمایه معنوی - مادی، چشم‌پوشند و تبلیغات اتحاد اسلام را غیر صمیمانه تداوم بخشیدند.

- از آنجایی که تاریخچه جنبش اتحاد اسلام که می‌توان گفت بیشتر در زیست چهره‌های برجسته این جنبش جای می‌گیرد، ربط، نفع و علاقه بسیاری از اندیشه‌ها، جریانها و قدرتهای سیاسی، فرهنگی و عقیدتی را در جهان اسلام و بیرون از آن به خود معطوف می‌داشته است، بیش از هر بخش دیگر از تاریخ معاصر ایران و جهان اسلام، دستخوش مسخ، تشویش و تحریف گردیده است.

- ابهامات، تمایلات و سمت و سوهای متفاوت جنبش وحدت اسلامی و تفاوت دیدگاهها میان رجال برجسته اتحاد اسلام مانند سید جمال الدین اسد آبادی، سلطان عبدالحمید دوم، محمد نامق کمال، شیخ محمد عبده و.... گویای عدم انسجام و یکپارچگی اجزاء جنبش اتحاد اسلام می‌باشد. و لیکن اگرچه فشار و شتاب رویدادهای متوالی آن دوران، فرصت پختگی و کارآمدی مؤثر و تعیین‌کننده را در آن دوران از جنبش اتحاد اسلام سلب نمود و لیکن این جنبش تأثیراتی جدی، مانا و پردامنه بر جای گذارد که تا به امروز نیز به شکلهایی دیگر مطرح می‌باشد.

- جنبش وحدت اسلامی در این دوران، پیش از جنگ جهانی اول و در خلال آن جنگ، بروزگاههای جالب و تأمل‌انگیزی از اتحاد مسلمانان در رویارویی با سلطه‌جوییهای استعماری غرب مانند تلاش مشترک علمای برجسته شیعه و سنی در مقابل هجوم استعماری غرب در مساعدت و حمایت از خلافت عثمانی پدید آورد، که در تاریخ تعاملات شیعیان و اهل سنت کم‌نظیر است.

- اندیشه‌ها و تکاپوهای چهره‌های برجسته جنبش اتحاد اسلام مانند سید جمال الدین، محمد نامق کمال، سلطان عبدالحمید دوم، شیخ محمد عبده و.... با وجود تفاوتهایی که در دیدگاهها و اختلافاتی که در راه کارهای ایشان است، در مجموع چنان تأثیر ژرف، بنیادین و

نقش‌آفرینی در جهان اسلام بر جای گذارد، که پس از سپری شدن دهه‌ها از آن روزگار، ریشه‌های بسیاری از تحولات امروزین دنیای اسلام را می‌بایست در حوزه آن جنبش جستجو نمود.

پیوستها و تصاویر

پیوست 1

"ترجمه فارسی اعلامیه سید احمد سنوسی
دعوت سیدی احمد الشریف السنوسی به جهاد
بر ضد ایتالیاییها در طرابلس غرب و برقه
اعلامیه‌ای که در میان قبایل پراکنده گردید.

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر و درود و رحمت خداوند بر پیشوای ما محمد و خاندان و یاران وی. این پیام بنده خداوند سبحان، احمد بن سید محمد الشریف بن سید علی سنوسی خطابى حسنى ادریسی، به سوی همه مسلمانانی است که وی را می‌شناسند، و به ویژه شهرها و مناطقی [مورد خطاب هستند] که تحت اشغال و سیطره دشمنان دین قرار گرفته‌اند. ستایش مر خدای توانا و جبار را، و رحمت و درود بر کسی که قدرت دین را با شمشیر گسترش داد و بر خاندان یاری کننده او یعنی آن کسانی که وظیفه قرآنی "با کافرانی که نزدیک شما هستند به جنگید [سوره 9، آیه 123] اجرا کردند و بر آنچه با خداوند پیمان بستند صادق ماندند و شیرینی شهادت را چنان چشیده‌اند که برای بازگشت به سوی خدا [حتی] به بهشت جاودانی نیز توجهی ندارند.

پس از تقدیم بهترین درودها و نیایش برای ثبات قدم [مسلمانان] ثابت قدم، بدانید [ای مسلمانان که] خداوند جان و مال اهل ایمان را با بهشت خریداری کرده است... شما خود را در این معامله تان مژده دهید" [سوره 9، آیه 111]. [با کافران] جهاد کنید و پیروزی‌ای که از سوی خداست چون شمشیر در چنگ گیرید و ولایت خدایی را سپر خویش سازید. بهشدار خدای بزرگ گوش فرادهید؛ هشدار درباره تسلیم جان خویش که به‌وی فروخته‌اید؛ هشدار درباره بهای

گزافی که به دریافت آن وعده داده شده‌اید. خداوند در این زمینه چنین هشدار می‌دهند: " [ای اهل ایمان!] آیا شما را به تجارتی [سودمند] که شما را از عذابی دردناک رهایی بخشد راهنمایی کنم؟ [آن تجارت این است که] به خدا و پیامبر او ایمان آرید و با مال و جان در راه خدا جهاد کنید؛ اگر دانا باشید این کار برای شما از هر تجارت بهتر است. [چنین کنید] تا خدا گناهان شما را ببخشد و در بهشتی که زیر درختانش نهرها روان است داخل گرداند و در بهشتهای عدن منزلهای نیکو عطا کند؛ این پیروزی [رستگاری] بس بزرگی است. باز تجارتی دیگر که آن را [نیز] دوست دارید: یاری از سوی خدا و پیروزی نزدیک: [ای محمد] به اهل ایمان مژده ده" [سوره 61 آیه‌های 10-13] از عذاب و مرگی بپرهیزید که خداوند وعده آن را به کسانی داده است که [در هنگام جنگ با دشمنان] به دفع الوقت می‌گذارند؛ او در این زمینه چنین می‌فرماید: " [ای اهل ایمان!] چه بر شما می‌رود و جهت چیست که چون به شما گفته شود که [برای جهاد] در راه خدا آماده گردید، مانند بار گران بر زمین می‌چسبید؟

آیا به زندگانی این جهان به جای زندگی همیشگی جهان دیگر خشنود شده‌اید؟ [باید بدانید که] متاع و راحتی در زندگی این جهان در برابر [آنچه] در جهان دیگر [می‌یابید] اندک و ناچیز است. اگر [در راه خدا برای جهاد] برنخیزید خداوند شما را بعدایی دردناک دچار خواهد کرد و قومی دیگر [برای جهاد] به جای شما برمی‌گمارد و شما به خداوند زبانی نرسانیده‌اید [بلکه خود زیان دیده‌اید] و خدا بر هر چیز تواناست" [سوره 9، آیه‌های 9 - 38].

[ای مسلمانان!] بدانید که لحظه فرارسیدن مرگ حتمی است. هیچ کس که گام به پهنه جنگ می‌گذارد نخواهد مرد مگر آنکه لحظه مرگش فرا رسیده باشد، و هیچ کاخ سربرافراشته‌ای نخواهد توانست که فرشتگان مرگ را از گرفتن جان ساکنان آن بازدارد. آنچه اصابت کردنی است هرگز خطا نمی‌کند و آنچه خطا کردنی است به هدف اصابت نخواهد کرد؛ مرگ در صحنه جهاد آخرین هدف هر انسان خردمندی است زیرا چنین مرگی عبارت است از زندگی حقیقی. و منزلت و مقام کامل آن است که انسان [وسیله مرگ در میدان جهاد] دربارگاه خداوندی به روزی دست یابد. از این روست که کسانی که در راه ارجمند نگاهداشتن مقام خلافت [عثمانی] دست از زندگی این جهان می‌شویند، چنین مرگی را به خاطر سودها و ارزشهایی که در آن نهفته

است برمی‌گزینند. [حال ببینید] چنین جانبازی‌ای تا چه اندازه برای این‌گونه کسان [مهم و حیاتی است: کسانی که با آن‌گونه جانبازی] خود، زنان و فرزندانشان و آنچه را که در کنف حمایت خویش دارند از اسارت دشمن رها می‌سازند. [ای مسلمانان!] بدانید که بهشت زیر سایه شمشیر قرار دارد و مرگ برای شهید همانند اسبی است که وی بشدت بدان عشق می‌ورزید. نسیم خوشبوی بهشت به مشام شهید می‌رسید و در حالی که آخرین نیروی خویش را در کشتن دشمنان به کار می‌برد زنان بهشتی در برابر دیدگانش خودنمایی می‌کنند. [در همین زمینه است که] انس بن النضر در جنگ احد گفت: "نسیم بهشتی چه نیکو و زیباست؛ همانا من نسیم بهشتی را در زیر احد می‌یابم". و سپس در [قلب ارتش] مشرکان [حمله کنان] غوطه خورد تا به قتل رسید.

شمار زیاد و ساز و برگ فراوان دشمن نباید شما را از جهاد بازدارد؛ نیروی ایمان، هر ارتشی را از هم می‌گسلاند. نیروهای دشمن که اردو زده پیشاپیش درهم شکسته است؛ به‌رغم آنکه فرماندهانشان مردانی بزرگ منش به‌نظر می‌رسند. اراده و تصمیمهای آنان زنانه و کودکانه می‌باشد. همان خداوند وعده داده است که یاران خود را پیروزی و پای برجایی و دشمنان را نکبت و پراکندگی بخشد. بنابراین به‌خاطر ناتوانی برخی از فرماندهانتان هرگز به دشمن پشت نکنید. اگر مردان در راه خداوند یکتا جهاد کنند، البته خدا به وعده‌اش وفا خواهد کرد و ارتش جهادکنندگان را نیرو خواهد بخشید.

[ای مسلمانان!] جهاد کنید حتی اگر دچار سختیهای فراوان شوید و ثبات قدم نشان دهید؛ هر چند برای یکبار. در نبردها [ی آغازین سالهای اسلام چنین عمل می‌شد که] پرچم در میان گروهها دست به‌دست گردش می‌کرد و هر آن‌گاه که فرماندهی از میان می‌رفت فرمانده دیگری پرچم را بر دست می‌گرفت تا به‌هدف [که پیروزی در جهاد بود] دست یابد. در حدیث، جهاد [جهاد در راه خدا] و در رکاب رهبران [جامعه] بسیار سفارش شده است. نباید قلبهای شما بر اثر کمی شمار [جهادکننده] بشکند و نبایستی به‌خاطر برخوردار نبودن از یاری بسنده بیمناک گردید؛ بلکه هر یک از شما اگر چه باتنی تنها، باید با دشمن نبرد کند و در انتظار یاری خداوند که وعده‌اش داده شده است باشد. خدای تعالی در این زمینه می‌فرماید: "چه بسیار رخ

داده است که گروهی اندک به یاری خدا بر سپاهی فراوان پیروز شده است. [سوره 2، آیه 249].
 حدیثهایی بس فراوان در دست است - و احاطه بر همه آنها امکان پذیر نیست - که گریزندگان از جهاد را سخت می‌هراساند و انسانها را به شرکت در جهاد گرایان می‌سازد؛ [نمونه‌هایی از این دو گروه از حدیثها در زیر به نظر خوانندگان می‌رسد]:

1 - [حدیثهایی که گریزندگان از جهاد را بیم می‌دهد]: "اگر همواره سرگرم خرید و فروش و سودگرایی باشید و به دم گام خویش چسبیده [تنها] به کار کشاورزی دل خوش کنید و در نتیجه شرکت در جهاد را به فراموشی سپارید خداوند شما را دچار چنان ذلتی خواهد کرد که رهایی از آن تا بازگشت شما به سوی دینتان امکان نخواهد داشت". [این عبارت] بدین معناست که بر شما واجب است که بر ضد دشمنان به جهاد برخیزید؛ با آنان با خشونت رفتار کنید؛ به دین و پیروان آن یاری رسانید؛ کلام خدای را بلند گردانید و کفر و وابستگی بدن را خوار سازید. در حدیثی دیگر چنین آمده است: "گریز از جهاد چیزی جز گام فرانهادن از دین نیست؛ زیرا کسی که به سوی چیزی بازگشت می‌کند ناچار آن را پیشاپیش رها کرده است. این مطالب پیرامون [پیامدهای ناگوار گریز از] جهاد کفایی است تا چه رسد به جهادی که [به عنوان یک وظیفه واجب و عینی بر هر فرد مسلمان بدون هیچ گونه استثنا] معین گردیده باشد تا بر دشمن [اسلام] یورش برد. هنگامی که گریزندگان از جهاد نامسلمان خوانده شوند، پس وای بر کسانی که برای کشتار مسلمانان با کافران وارد معاملاتی ناچیز و ارزان شوند و در ارتش آنان [برای همکاری] نامنویسی کنند. از آنس که خدای از او خشنود باد، چنین روایت شده است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم فرمود: "کسی که در راه خدا در نبردی شرکت جوید، همه وظایف خود را در راه خدا به جای آورده است؛ بنابراین، [همان گونه که در قرآن آمده]: هر که می‌خواهد ایمان آورد و هر که می‌خواهد کافر گردد؛ ما برای ستمکاران آتشی فراهم ساخته‌ایم" [سوره 18، آیه 29]. آنس چنین به سخن خود ادامه داد "گفته شد که ای پیامبر خدا، پس از این حدیثی که [هم اکنون] از تو شنیدیم، چه کسی پشت بر جهاد می‌کند؟ پیامبر پاسخ داد: کسی که مورد لعنت و خشم خدا قرار گیرد و خداوند برای وی کیفی سخت فراهم سازد. در واپسین روزهای دورانی که انتظار قیامت می‌رود مردمی خودنمایی می‌کنند که به پهنه جهاد

گام نمی‌گذارند؛ پروردگار من [درباره این گونه از مردم] پیمانی بسته است که هرگز آن را نخواهد شکست [و آن پیمان] بدین سان است که بندگان خدا آن مردم را دچار چنان کیفی می‌بینند که هیچ کس از جهانیان بدان گونه کیفی از سوی خدا دچار نگردیده است".

در [مجموعه احادیث] مسلم [بن حجاج نیشابوری، مؤلف کتاب معروف الصحیح نیز چنین آمده است]: هر کس که بمیرد بی آنکه در راه خدا کار زار کرده باشد و خویشتن را به لزوم شرکت در جهاد معتقد نساخته باشد، از پیروان گونه‌ای از نفاق به شمار خواهد آمد.

2 - [گروه دوم عبارت است از حدیثهایی که مسلمانان را به شرکت در جهاد می‌خواند و بدانها وعده ثواب می‌دهد؛ به طور مثال] پاسخ پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم را [می‌توان در این مورد یاد کرد: فردی از وی پرسید که چه کسی از مردم از همه برتر است؟ پیامبر پاسخ داد]: "کسی که با جان و دارایی خویش در راه خدا جهاد کند." در کتاب مسلم نیز آمده است که برخی [از مردان] از پیامبر اسلام پرسیدند: "چه چیز خدای را از بنده اش خوشنود می‌سازد؟" پیامبر پاسخ داد: "هنگامی که بنده او دست برهنه [و دلیرانه اش] را در [گلوئی] دشمن فرو برد." در همان مأخذ آمده است که "برای مجاهدان [راه خدا] یکصد درجه در بهشت قرار داده شده و فاصله هر یک از درجات به اندازه فاصله میان زمین و آسمان است."

خدای را به یاد داشته باشید ای بندگان خدا! جان و ناموس خویش را از چنگال کافران برهانید.

ای صاحبان همت! لباس مردانگی خویش را از ننگ بشویید و با جان و دارایی خود [در راه خدا] جهاد کنید زیرا به کار بردن یک درهم در راه جهاد هفت هزار برابر ارزش دارد. [ای بندگان مسلمان خدا!] در امر همکاری و همیاری همه با هم بسان تنی تنها باشید و بر [گفته خداوند که] "یاری از خداست و پیروزی نزدیک" [سوره 61، آیه 13] شادمانی کنید. دستوری نیست جز بر جهادی که به راه راست می‌انجامد؛ نیایشی بر زبان رانده نمی‌شود جز آنکه [از سوی خدا بدان] پاسخ داده می‌شود؛ جان و اندیشه شما آرامش نمی‌پذیرد مگر آنکه بار گران کارزار [بر ضد ایتالیا از شانه‌ها] برداشته شود. هدف و خواسته شما چیزی جز نبرد با دشمنان نخواهد بود "تا آنکه فتنه و تباهی زدوده شود و [آیین همه] دین [خالص] خدا گردد" [سوره 2، آیه 193].

آخرین حد کوشش خویش را به کار اندازید که تنها اندکی به پیروزی مانده است.

[بنا به گواهی قرآن، برخی از منافقان گریزنده از جهاد به مردم با ایمان گفتند:] "همانا لشکرهای بسیاری بر ضد شما مؤمنان گرد آمده‌اند؛ از آنان بترسید! ولی [این بیم دادن‌ها] بر ایمانشان افزوده و گفتند: در برابر دشمنان تنها خدا ما را کفایت می‌کند و او یآوری نیکو برای ماست" [سوره 3، آیه 173]. آری، دشمنان از نیروی اندک ما شکست خواهند خورد و بزودی گاه آن خواهد رسید که همه آنان "با ذلت و فروتنی به مسلمانان جزیه" [سوره 9، آیه 29] پردازند.

گرفتاری‌ای که اکنون گریبانگیر مسلمانان شده است نباید سبب بیم و قصور گردد زیرا "خدا یار اهل ایمان است" [سوره 2، آیه 257] و "دوستی خداوند و یاری او برای ما بسنده است" [سوره 4، آیه 45]. [ای مسلمانان!] شکیباً باشید و مسلم است که بزودی گشایش فرا خواهد رسید. من خود انشاء الله بزودی به شما می‌پیوندم؛ بهترین دروهای ما بر شما باد!⁽¹⁾

پیوست 2

"ترجمه فارسی اعلامیه شریعت اصفهانی

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر

[این بیانیه‌ای است که می‌خواهم] خدمت علمای بزرگ، امیران بزرگوار، سران عشایر و قبایل، مردان خوب و محترم، صاحبان برجسته حرفه‌ها، بازرگانان نامدار و عموم مردم روستاها و شهرها و همه کوچندگان چادرنشین و یکجانشینان که بدین رهبر نیکوکاران، [پیامبر اسلام] - که درود خدا بر او و بر خاندان پاک و یاران نیکوکار او باد - چنگ زده‌اند عرضه دارم. [خطاب من به همه مسلمانان جهان است] بدون توجهی [ویژه] به شهر و کشور آنان و تفاوت‌های مذهبی و مسلکی‌شان. پس از درود بر همه مسلمانان و نیایش برای نیکبختی و خوشبختی همه جانبه آنان [باید به عرض برسانم که] بر هوشیاران و آگاهان که خواسته‌ها و گمانهای تبه کارانه، پندارهای بیهوده و آزمندیهای پست بر خردشان چیره نگشته، پوشیده نیست که بیگانگان از سده‌های پیشین و در دوره‌های دراز مدت همواره شتابگرانه کوشیده‌اند که دارایی مسلمانان را برابند و بر شهرها و کشورهاشان دست تصاحب گذارند و بر جانهای آنان تسلط یابند. آنان حتی آخرین کوشش خویش را به کار می‌برند تا باورهای مسلمانان را نسبت به خویشتن پریشان کرده برآشوبند و ایمان آنان را سست گردانند و قرآن سراسر حکمت آنان را از میانشان بزدايند و شعایر مذهبی‌شان را برگیرند و آنچه از وسایل مادی و معنوی نزد آنان است نابود و ویران سازند. بیگانگان همواره در راه دست‌یابی به این هدفها نقشه‌هایی ویژه ترتیب می‌دهند تا از نتایج این هدفها نیز بهره‌مند گردند و اینک چند نمونه از آن هدفها [و نتایج را برای شما بازگو می‌کنیم]:

1 - بیگانگان با مسلمانان به آمیزش، معاشرت و دوستی پرداختند. با ابراز ملایمت و داشتن رفتاری [بظاهر] نیکو و پاکدلانه و با نشان دادن اخلاق و احوالی مهرآمیز و افعال و اعمالی دقیق و استوار خود به خود مردم نادان را به سوی خویش متمایل کردند و دل‌های کوچک مغزان فرومایه و ساده لوح را که [بآسانی] به دنبال هر صدایی به راه می‌افتند شیفته خود ساختند.

2 - بیگانگان با برقراری پیوندهای بازرگانی با کشورهای اسلامی صدور کالاهای خویش را

(۱) عبدالهادی حائری، همگامی ایران و لیبی بر ضد امپریالیسم دو سند تاریخی، صص 30 - 38.

بدان کشورها آسان ساختند تا اینکه اکثریت مسلمانان جهان در بیشتر امور زندگی مانند خوردنیها، آشامیدنیها، فرش، لباس، ظروف، دارو، غذا، ابزار تعمیر و بنایی، وسایل نوشتن و روشنایی و دیگر [چیزهای مربوط به] حرفه‌ها و صنعت‌های دیگر ناچار بدانان نیازمند گشتند. در نتیجه، هزاران تن از مسلمانان حرفه‌مند بناچار حرفه‌ها و صنعت‌های خویش را از دست داده به‌دربواری گراییدند و آبروی خود را برابر توانگران بیگانه ریختند. آن مسلمانان [دربوزه‌گر و آبرو بر باد رفته] پیوسته به‌سوی کشورهای بیگانه سرازیر می‌شوند و در آنجا به‌حکم ضرورت به‌کارهایی پست مانند مهتری چارپایان و تحمل هر گونه عمل زشت و پذیرش هر ذلت و هرزگی تن می‌دهند. دیگر از آنچه این تهیدستان دور از میهن و مردمشان رنج می‌برند نپرسید. [آری، آنان ناچار به‌تحمل] همه‌گونه اهانت و ستم، و شنیدن هر دشنام و ناسزایی هستند که بیگانگان به‌بزرگان دینی و دنیایی مسلمانان می‌دهند در حالی که آن [بیچارگان] چاره‌ای جز رخ برتافتن و لب فرو بستن ندارند.

3 - بیگانگان مکتبها، مدرسه‌ها و بیمارستانهایی بنیان نهادند و در ضمن تدریسه‌ها، آموزشها و معالجاتشان بنیادهای الحاد و زندقه را در [اندیشه] کودکان ساده لوح و پسران کم تجربه جای دادند و در میان دانش‌آموزان آن مدارس تبلیغ کرده گسترش دادند، تا جایی که امروز هزاران تن از آنان را دارای دیانتی سست بنیاد و باورهایی تبهکارانه می‌بینید.

4 - بیگانگان دست به‌نوشتن کتابها و کتابچه‌هایی زدند که پر از مطالب مغالطه‌آمیز، فتنه‌انگیز، شبهه‌آور و گمراه کننده بود و [کوشش فراوان به‌کار بردند] تا در دین اسلام کاستی و نارسایی بیابند و اسلام را کوچک جلوه دهند. آنان این‌گونه نوشته‌ها را به‌چاپ رسانیدند و در میان خوانندگان مسلمان برایگان و یا به‌بهایی اندک پراکنده ساختند.

5 - بیگانگان مبلغانی فرستادند تا [مردم مسلمان را] با شیوه‌ها و راههایی گوناگون به‌سوی باورهای تباہ و مذهبهای نادرست بخوانند. [این مبلغان مذهبی] مسلمانان را به‌دوری گزیدن از رهبران و بزرگان مذهبی خویش برانگیختند و آنان را به‌پندارهای گمراه کننده غرب کشاندند.

6 - بیگانگان سیم و زر و جواهر مسلمانان را تصاحب کردند و به‌جای آن کاغذ، آلات لهو و لعب، وسایل روشنایی و ظروف شیشه‌ای دادند و در نتیجه اکنون در خانه هر یک از مسلمانانی که در ناز و نعمت به‌سرمی‌برند در حدود بیست هزار لیره از این‌گونه ابزار و وسایل مشاهده خواهید کرد.

7 - بیگانگان مردم مسلمان را به [مصرف] چیزهای بیهوده و بیفایده زندگی مانند قند و

شکر، سیگار، چای و برخی دیگر از وسایل تغییر ذائقه معتاد ساختند و [پیامد این‌گونه مصرفها این است که] بسیاری از صاحبان کسب و حرفه نمی‌توانند درآمدی بسنده برای این‌گونه مصرفها داشته باشند؛ حتی اگر شب و روز کار کنند و بالاترین کوششهای خویش را در این راه به‌کار برند.

8 - بیگانگان در میان مسلمانان اختلاف، نفاق، دشمنی و نفرت برانگیختند و این اعمال را با وسایلی دور از ذهن [و غیر مستقیم] که ساده لوحان بدان دست نمی‌یافتند، تحت عناوین گوناگون و واسطه‌های جور و جور انجام می‌دادند. سپس گروهها و قبایل گوناگون را به‌قیام بر ضد یکدیگر و دشمنی و مبارزه با یکدیگر تحریک می‌کردند تا جایی که جز انسان کشی، غارت اموال و ناتوانی هر دو سوی مبارزه و [افزایش باز هم بیشتر] نیروی دشمن نیرومند پیامدی نداشته است. سپس بیگانگان در کار آنان به‌بهانه اشتهای گری دخالت کرده سلطه خویش را بر هر دو سوی متخاصم برقرار ساختند. چه بسیار از کشورهای اسلامی و شهرهای بزرگ استقلالشان را [بدین شیوه] و به‌همین دلایل از دست داده‌اند، و [این مطلبی نیست که] از حوزه اندیشه تاریخ نگار آگاه دور بماند.

9 - بیگانگان کوشش فراوان به‌کار بردند تا توجه و پیوند قلبی مردم نادان را نسبت به‌رهبران مذهبی - فقیهان و مجتهدان - [به‌راه دیگر] منحرف سازند. آنان رهبران مذهبی را به‌نازیباترین روی توصیف کرده به‌مردم عامی باوراندند که این قشر از مردان تنها در جستجوی سود مادی خویش هستند تا آنکه علما را در نظر مردم پست جلوه داده از اوج آبرو و اعتبار بینداختند و در نتیجه برای پندها و سخنان سودمند و رسای علما اثری به‌جای نماند. بیگانگان دلیل بر فساد این افراد را فساد برخی از دروغزنانی دانستند که لباس روحانیت بر تن کرده برخی از دانشهای [متداول میان] روحانیان را نیز آموخته‌اند، درحالی‌که دشمن روحانیان به‌شمار می‌آیند. بدین ترتیب، بیگانگان توانستند آرمانهای بزرگ دینی علما را صرفاً عبارت از هدفهای پست این جهان و خواهشهای نفسانی قلمداد کنند و حتی از این حدود نیز پا را فراتر نهادند. آنان با این [برداشت‌های نارسا و غرض ورزانه] به‌این نتیجه رسیدند که بنیان دین [به‌طور کلی] نادرست می‌باشد، و با فریبکاریهای خویش شریعت زیبا را به‌دیدۀ ساده لوحان زشت جلوه دادند. ما در اینجا مجالی برای بحث [دراز] پیرامون این مسائل نداریم. این موضوعی است گسترده که حتی کتابهای ستبر و مفصل برای آن بسنده نخواهد بود و من در اینجا تنها شکایت به‌درگاه خداوند سبحان می‌برم.

10 - بیگانگان امتیازهایی گوناگون از دولتهای اسلامی گرفتند و پیمانهای با آنان بستند و وامهایی بدانان دادند که هیچ کدام پیوندی با منافع اسلام و مسلمانان نداشته و تنها سبب گسترش نفوذ و تصاحب شهرها و کشورهای اسلامی از سوی آنان و برقراری سلطه بیچون و چرای آنان در آن کشورها و شهرها گردیده است.

همه بیگانگان در این امور دهگانه دارای وجوهی مشترک هستند و هر یک از دولتهای باختری بهره‌ای فراوان از این رهگذر می‌برند. با آنکه روسیه و ایتالیا در بهره یابی از موارد یاد شده بالا از دیگران واپس نیفتاده‌اند، از بهره‌ای که [از راهزنیهای استعمارگرانه] می‌برند خشنود نیستند و بر نهاد همین آزمندی فراوان بود که روسها به ایران و ایتالیاییها بر لیبی یورش بردند تا با نیروی ارتش، آن کشورها را استعمار و تصاحب کنند. بدین ترتیب، این دو دولت [استعمارگر] کینه ورزیهایی دیرینه خویش را نشان دادند و اسرار پنهانی را آشکار ساختند، و همان‌گونه که همه جهانیان آگاه هستند، رویدادهایی ناگوار و اندوهبار پدید آوردند تا جایی که زبان حال اسلام، ایمان، کعبه و قرآن چنین به‌فریاد درآمد: "آیا کسی هست که به‌ما یاری رساند؟ آیا کسی یافت می‌شود که از ما پشتیبانی کند؟ آیا دفاع‌کننده‌ای وجود دارد که دفاع از ما را بر عهده گیرد؟".

با توجه به‌این آوای شکسته و اندوهگین که احساسات مسلمانان را برانگیخت، من و دیگر رهبران بزرگ مذهبی و دانشجویان گرامی [علوم دینی] نجف اشرف، کربلا، سامره، و کاظمین در شهر کاظمین گرد هم آمدیم و از وظایف حتمی خویش دانستیم که به‌این آوای [اندوهبار] و زاری و دادخواهی مسلمانان پاسخ گوئیم و آنچه را در حوزه توانایی و توانگری داریم در این راه بدهیم تا آنکه دستور خدای تعالی را که در کتابش آورده به‌کار بندیم؛ خداوند [در این زمینه] می‌فرماید: "باید برخی از مسلمانان [که داناتر و پرهیزگارترند] مردم را به‌خیر و [صلاح] بخوانند و آنان را به نیکوکاری امر و از بدی و زشتی نهی کنند". [سوره 3، آیه 104].

حدیثی منسوب به پیامبر اسلام در دست است که شیخ جلیل ثقة الاسلام کلینی قدس سره در کتاب الکافی و شیخ جلیل فقیه البرقی طاب ثراه در کتاب المحاسن، و علامه فقیه ابن ادریس در کتاب السرائر آن را چنین آورده‌اند: "کسی که فریاد مردی را بشنود که مسلمانان را به‌کمک می‌خواند و بدو پاسخ ندهد مسلمان نیست." همین روایت بدین شیوه نیز آمده است: "کسی که مردی را ببیند که مسلمانان را به‌کمک می‌خواند و پاسخ وی را ندهد از جرگه مسلمانان بیرون خواهد بود." با توجه به‌این [آیات و روایات]، هنگامی که مردم از شهرهای دور

به‌ما نوشتند که توافق و وحدت مسلمانان در یک آرمان و شعار مشترک، به‌گردهمایی رهبران مذهبی در یک جا و رایزنی و تبادل افکار آنان بستگی دارد، ما [در پاسخ به‌این خواسته در کاظمین] گرد آمدیم و به‌بحث، اظهار نظر، گفتن و نوشتن پرداختیم و بدان وسایل فرمان خداوند سبحان را به‌مسلمانان و عشایر همه مناطق، نواحی و شهرها رساندیم. ما اعلام کردیم که در چنین روزی واجب است که مسلمانان ناسازگاریهای خانگی، کشمکشهای داخلی، ستیزه‌گریهای سیاسی و مذهبی را کنار گذارند. ما به آگاهی همگان رساندیم که گردهمایی ما در این شهر مقدس تنها برای یاری اسلام و مسلمانان صورت گرفته است، بی‌آنکه توجهی [ویژه] به‌هیچ یک از خط مشیهای سیاسی و چارچوبهای اداری داشته باشیم و یا بخواهیم در مسائل مربوط به‌مشروطه‌گری (اشتراط) و استبداد [یا مسائل دیگر] گروهی و فردی درگیر گردیم. ما در این شهر گردهم نیامده‌ایم تا به‌یکی از این دو شیوه [حکومت، یعنی استبداد و مشروطه] نیرو بخشیم و دیگری را ناتوان سازیم، بلکه در اینجا آمده‌ایم تا کسانی را که به‌اسلام و ایمان نیرو می‌بخشد نیرو بخشیم.

امروز روزی است که کفر و اسلام در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ روزی است که بر هر مسلمانی واجب است که به‌اسلام که بی‌کس مانده یاری رساند؛ روزی است که باید به‌مسلمانان کمک رسانید و به فریاد آنان پاسخ داد. بنابراین، ای مسلمانان! دست از اختلاف و ستیزه جویی بردارید که این تنها علت نابودی شما و دین شما خواهد بود؛ پیوند دوستی و آشتی میان خویشتن برقرار سازید و بهانه‌ای برای دخالت بیگانگان پدید نیاورید تا بدان وسیله سرزمینهای شما را زیر پای کفر و بد کیشی لگد مال سازند.

ای مسلمانان! بس است خونهای پاک‌ی که به‌سبب ناسازگاری [میان شما] ریخته شده و پیامبر اسلام را بیش از این نیازارید. ای ایرانیان! آیا در برابر این ننگ و خواری شکیبا هستید و بدین پستی و ستم تن در می‌دهید؟! کدام ننگ و پستی بزرگتر از آن است که روسیه، این دولت وحشی، به‌شهرهای شما یورش نظامی برد و شما را در کشور خود پست شمرده به‌بازیچه گیرد و رهبران [سیاسی، اجتماعی مذهبی و فکری] شما را به تبعید فرستد، بکشد، زندانی کند و یا به‌دار آویزد؟!

ای ایرانیان! ادامه اختلافهای موجود در میان شما سبب از دست رفتن دین و دنیای شما خواهد شد و بزودی، با نگاهی بگذشته، نخواهید توانست اثری از دین خویش بشناسید و یا خبری پیرامون آن بشنوید؛ نه پرستش گاه و مسجدی یافت خواهد شد و نه خدانشناسی و ایمان به‌جای خواهد ماند.

ما [در اینجا] با عرض پوزش به درگاه خداوند، حکم خدای تعالی را بدین وسیله ابلاغ می‌کنیم؛ اگر از آن فرمان برید پیروزی دو جهانی از آن شما خواهد بود، و گرنه [پیروزی نخواهید یافت] و ما هم وظیفه خویش را به‌جای آورده‌ایم: "و بر ما جز آنکه [رسالت را] به شیوه‌ای روشن ابلاغ کنیم تکلیفی نیست" [سوره 36، آیه 17]. امیدواریم که دیگر رهبران بزرگ مذهبی - که برکات وجودشان پایدار باد - در همه شهرها این مطالب و مطالب همانند را در میان برادران مسلمان ما بپراکنند تا در امور خویش آگاهی و بینش یابند. از ما رسانیدن [پیام خدا] و از سوی خدا کامیابی [برای ما]، انشاءالله. [این بیانیه را بنده] گنهگار و جانی [خدا]، فتح الله غروی شیرازی اصفهانی مشهور به "شیخ الشریعه"، که خداوند از گناهان زشت او درگذرد، در 26 صفر سال 1330 به‌رشته نگارش کشید." (1)

پیوست 3

"فتاوی آیت الله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی در وجوب جهاد در مقابل تجاوزات

روسیه و ایتالیا به ایران و لیبی

بسم الله الرحمن الرحيم

"اليوم هجمت الدول الاوربيه على الممالك الاسلامية من كل جهة، فمن جهة هجمت ايطاليا على طرابلس الغرب. و من جهة اخرى روسيا بتوسط عساكرها اشغلت شمال ايران، و الانجليزية اتت جنوده الى جنوب ايران، و هذا موجب لمخاطرة و اضمحلال الاسلام، فلهذا يجب على عموم المسلمين من العرب و العجم ان يهيئوا انفسهم الى دفاع الكفر عن الممالك الاسلامية و ان لايقصروا و لايبخلوا في بذل انفسهم و اموالهم في جلب الاسباب التي يكون بها اخراج عساكر ايطاليا عن طرابلس الغرب، و اخراج عساكر روسيا و الانجليز من شمال و جنوب ايران، التي هي من أهم الفرائض الاسلامية حتى تبقى المملكتان ال عثمانية و الايرانية مصونتان محفوظتان (كذا) بعون الله من هاجم الصليبين (كذا) حريوم الاثنين خامس ذى الحجة الحرام سنة 1329 هـ.

حرره الاحقر:

"محمد كاظم الطباطبائي"

ترجمه

بسم الله الرحمن الرحيم

در این ایام که دول اروپایی مانند ایتالیا به طرابلس غرب (لیبی) حمله نموده و از طرفی روسها شمال ایران را با قوای خود اشغال کرده‌اند و انگلیسی‌ها نیز نیروهای خود را در جنوب ایران پیاده کرده‌اند و اسلام را در معرض خطر نابودی قرار داده‌اند، بر عموم مسلمین از عرب و ایرانی واجب است که خود را برای عقب راندن کفار از ممالک اسلامی مهیا سازند، و از بذل جان و مال در راه بیرون راندن نیروهای ایتالیا از طرابلس غرب و اخراج قوای روس و انگلیس از ایران هیچ فرو گذار نکنند. زیرا این عمل از مهمترین فرایض اسلامی است تا به یاری خداوند دو مملکت اسلامی از تهاجم صلیبی‌ها محفوظ بماند.

محمد كاظم الطباطبائي" (1)

پیوست 4

"فتاوی آیات و مراجع عظام در وجوب جهاد در مقابل تجاوزات روسیه و ایتالیا به

ایران و لیبی

بسم الله الرحمن الرحيم

"الى الايرانيين و مسلمى الهند عامة: - ان هجوم روسيا على ايران و ايطاليا، على طرابلس الغرب موجب لذهاب الاسلام و اضمحلال الشريعة الطاهرة و القرآن، فيجب على كافة المسلمين ان يجتمعوا و يطالبوا من دولهم المتبوعة، رفع هذه التعديتات الغير القانونية من روسيا و ايطاليا و ليحرموا السكون و الراحة على انفسهم ما لم تكشف هذه الغمة و الغائلة العظمى، و ليعدوا هذه النهضة منهم تجاه المعتدين على البلاد الاسلامية جهاد في سبيل الله كالجهاد في بدر و حنين".

(عبدالله المازندراني) (اسماعيل صدرالدين العاملي) (محمد كاظم الخراساني) (شيخ الشريعة

الاصفهاني)

ترجمه

بسم الله الرحمن الرحيم

به عموم ایرانیان و مسلمانان هند: حمله روسیه به ایران و ایتالیا به طرابلس غرب [لیبی] موجبات از بین رفتن اسلام و اضمحلال شریعت طاهره و قرآن خواهد بود. بر تمامی مسلمانان واجب است که اجتماع نمایند و از دولتهای خود خواهان رفع تجاوزات غیر قانونی روسیه و ایتالیا شوند، و سکون و آرامش را تا زمانی که این غائله بزرگ رفع نشده بر خود حرام نمایند. این نهضت را علیه متجاوزان بر بلاد اسلامی جهاد فی سبیل الله و همانند جهاد بدر و حنین تلقی نمایند.

عبدالله مازندرانی

اسماعیل صدرالدین عاملی

محمد کاظم خراسانی

شیخ الشریعة اصفهانی⁽¹⁾

پیوست 5

ترجمه

ترجمه حکم جمعی از مراجع و علمای عتبات عالیات مبنی بر وجوب دفاع از اسلام و حوزه مسلمین

از علمای نجف به سوی کافه مسلمانان عالم که متحد در کلمه جامعه دین و مفسر به رسالت حضرت ختمی مرتبتند:

درود بر شما باد ای حامیان در وحدت و مدافعین از دین و محافظین بیضه اسلام! پوشیده بر شما نباشد که جهاد بر تمامی مسلمانان واجب و از ضروریات دین شمرده می شود، مادامی که ادعای دین هجوم بر ثغور و ممالک اسلامی می آورند. چنانچه خداوند می فرماید:

(انفروا خفافاً و ثقلاً و جاهدوا باموالکم و انفسکم فی سبیل الله).⁽²⁾

اینک ایتالیا هجوم به طرابلس غرب [لیبی] که از بزرگترین ممالک اسلامی است آورده

آبادی آن را خراب، و بناهای آن را ویران، و مرد و زن و بچه های آن را می کشد. چه شده که صدای استغاثه مسلمانان را می شنوید و جواب نمی دهید؟ آیا منتظرید که اعدا به مکه معظمه و حرم حضرت رسول و ائمه علیهم السلام حمله کنند و دین اسلام را از شرق و غرب براندازند و شما خوارتر از قوم سبا بشوید؟ الله، الله در توحید - وحدت - الله، الله در رسالت، الله، الله در نگاهداری و محافظت پایه های شرع مبین!

پس مبادرت کنید در واجبات خدایی که وجوب جهاد است در راه خدا، در دفاع از اسلام و وطنتان و متفق گردیدن و پرهیز از نفاق جمع بشوید و بذل اموال نمائید تا دشمنان شما قوی نشده اند (واعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدوا لله و عدوکم).

فوت نکنید جنگیدن با دشمنان اسلام را که آنها هوشیار و شما غفلت زدگان وقت گذرانیده اید (فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنه او یتصیبهم عذاب الیم).⁽¹⁾

امضاها:

خادم شریعت مطهره محمد کاظم خراسانی، الاحقر الجانی عبدالله مازندرانی، الجانی شیخ الشریعة اصفهانی، الاقل علی رفیش، اقل خدام شریعت محمد حسین قمشه ای، الاقل الجانی مصطفی الحسینی کاشانی، امیدوار به عفو پروردگار غفورش محمد جواد مشکور قدس سره، الاحقر جعفر فرزند مرحوم شیخ عبدالحسین قدس سره، محمد سعید الحیوبنی.⁽²⁾

پیوست 6

فتاوی شریفه

- وقتی که معلوم شود اسلام از سوی دشمنان مورد هجوم واقع شده و ممالک اسلامی مورد تعرض و دستخوش نهب و غارت و مسلمین مورد بی حرمتی قرار گرفته و به اسارت درآمده اند و در همچو حالی اعلیحضرت پادشاه اسلام با اعلان امر، مسلمین را به جهاد دعوت کند، بنا بر آیه شریفه... انفروا خفافاً و ثقلاً و جاهدوا باموالکم و انفسکم⁽³⁾... آیا جهاد بر عموم مسلمین واجب نمی شود؟ و هر فرد مسلمان از پیرو جوان پیاده و سواره به طور دسته جمعی و نیز مسلمانانی که در اقصی نقاط ممالک اسلامی به سر می برند به عنوان "واجب عینی" نباید از لحاظ مالی و جانی با سرعت تمام به یاری مسلمانان بشتابند؟

(۱) سوره نور، آیه 63.

(۲) همان، صص 47 - 48.

(۳) سوره توبه (9)، آیه 41.

(۱) همان، صص 43 - 44.

(۲) سوره توبه، آیه 41.

جواب: بلی می‌شود.

- در صورتی که اکنون با حمله به وسیله کشتی‌های جنگی و نیروی پیاده نظام محقق شود که روسیه، انگلیس و فرانسه دشمن خلافت اسلامی هستند و می‌کوشند - نعوذ بالله تعالی - نور اسلامیت را خاموش کرده، آن را نابود کنند، آیا برای عموم مسلمین که در زیر یوغ این حکومتها و دول حامی آنها به سر می‌برند تکلیف شرعی نیست که بر ضد اینان اعلان جهاد کنند و آیا شرکت فعالانه در این جهاد بر آنها واجب نمی‌شود؟

جواب: بلی می‌شود.

- نظر به اینکه رسیدن به مقصود منوط به شرکت فعالانه جمیع مسلمین است، اگر - نعوذ بالله تعالی - در این امر غفلت کنند آیا تخلف آنها گناه محسوب نمی‌شود و آیا به غضب الهی گرفتار و مستوجب جزای این گناه عظیم نمی‌شوند؟

جواب: بلی می‌شوند.

- حتی اگر اهالی مسلمانی تحت تابعیت حکومت‌های مذکور که در حال محاربه با دولت اسلامی هستند از طرف دولت حاکم به طور فردی یا دسته جمعی (با افراد خانواده خود) تهدید به مرگ یا نابودی شوند و در این مورد تحت فشار قرار گیرند، آیا شرکت آنان در جنگ بر ضد سپاه اسلام شرعاً حرام نمی‌باشد و آیا آنها با ارتکاب به قتل مسلمین مستوجب آتش دوزخ نمی‌شوند؟

جواب: بلی می‌شوند.

- در این جنگ حاضر اگر مسلمینی که تحت حکومت انگلیس، فرانسه و روسیه، صربستان، قره‌طاغ^(۱) و یا سایر دول حامی آنها، قرار گرفته‌اند با دولت‌های آلمان و اطریش که متحد خلافت اسلامی هستند وارد جنگ شوند به سبب هر اندازه ضررهائی که به وسیله آنان به خلافت اسلامی وارد می‌شود آیا مرتکب گناهی عظیم نمی‌گردند و بر اثر این گناه مستحق عذاب الهی نمی‌شوند؟

جواب: بلی می‌شوند^(۲).

پیوست 7

متن اعلامیه جهاد

حکومت روسیه تزاری باتلاش در نابودی نعمت استقلال که یکی از مقدرات خداوندی برای ممالک و ملت‌ها می‌باشد بر آن است که بشر را به سر حد بردگی تنزل دهد. قرن‌هاست که این دولت، دشمن بی پروای سعادت بشر بوده است. فجایعی که این کشور در شرق نزدیک و خاور دور به بار آورده، اینک اروپای مرکزی را در کام خود کشیده است. دولت روسیه حکومت‌های انگلستان و فرانسه را که نگهداشتن میلیون‌ها مسلمان تحت یوغ بردگی را دلپذیرترین لذت به حساب می‌آورند در این منازعه عمومی - که اینک شعله‌ور می‌شود - با خود همراه ساخته، مقاصد پست گوناگونی از قبیل سلب آزادی ملت‌ها و تضمین منافع خود تحت سلطه‌ای غیر مشروع و مستبدانه در سر می‌پروراند.

بنابراین از آنجا که خلافت معظم اسلامی نقطه اتکاء جهان مسلمان و محور حیات اسلام را تشکیل می‌دهد آنها تا حد ممکن هیچ‌گاه فکر کینه‌توزانه تزلزل و تضعیف خلافت را از سر به در نمی‌کنند. این گردهمایی جبارانه که به "اتفاق مثلث" موسوم گشته در قرن گذشته اهالی مسلمان هند، آسیا و بیشتر نواحی آفریقای مرکزی را از حاکمیت، اداره امور و حتی آزادیشان محروم کرد. گوئی همین دیروز بود که با ترغیب و حمایت همسایگان ما اسباب جنگ بالکان را فراهم آوردند. به این ترتیب آنها مسؤول مرگ چند صد هزار نفوس بی‌گناه مسلمان و تجاوز به گوهر عفت هزاران بانوی عفیف مسلمان و تبدیل اشیاء متبرک و مورد احترام اسلام به بازیچه هوی و هوس می‌باشند. اینک آنها بنای اشاعه انواع بی‌نظمی‌هایی را گذاشته‌اند که تمامی کره ارض را به عرصه قتال تبدیل خواهد کرد و بار دیگر تندترین نایره‌های آتش این جنگ و منازعه را به قلب امت محمد(ص) خواهد افکند. آنها تلاش می‌کردند به مصداق آیه شریفه:

یریدون لیطفوا نور الله بأفواههم و یأبی الله الا ان یتم نوره.^(۱)

- نعوذ بالله - نور الهی را با دسائس جهنمی خود خاموش کنند. دین مبین اسلام نور برگزیده الهی است که برای سعادت انسان در دنیا و در آخرت از جانب خدا تعیین گردیده است؛ خدائی که مشیتش در همه عالم روان است. قادر متعال، پروردگار توانائی است که اذهان

فانی ما ناتوانتر و ناقص‌تر از آنند که بتوانند قدرت جلاله او را درک کنند. در ظل عنایات و توجهات خاصه پروردگار بود که سیر شایسته اسلام آغاز شد. بدیهی است آنها که نسبت به اسلام ابراز خصومت می‌نمایند دیر یا زود به غضب الهی گرفتار و جسماً و روحاً نابود خواهند شد. خادم حرمین شریفین خلیفه مسلمین - خداوند او را پیروز گرداند - دعوت کافه مسلمین را به جهادی همگانی بر طبق مواد عالیۀ فتاوی شریفه سابق الذکر و به منظور حفظ اسلام از تجاوز شوم [دشمنان] بر پایه محکم وعده نصرت الهی از زمره مهمترین وظائف خلافت عالی اسلامی دانسته است.

بیت الله الحرام و حرم مقدس مفرخ عالمیان که موجب تسلی مؤمنین است همراه با بیت المقدس، نجف، کربلا و باب عالی خلافت و خلاصه، همه قلمرو اسلام مضجع اولیاء و مآمن شهادت؛ جائی که پیامبران با همه شجاعت لازم برای ابلاغ وحی الهی از آن برخاسته‌اند. همچنین برای حفظ و حراست افتخار و شرف دین مبین در برابر ننگ حقارت و برای پیروزی مسلمین و نابودی دشمنان پیش گفته اسلام از خدای فتاح، جبار و قهار نصرت و تأیید می‌طلبیم.

مقام خلافت به حول و قوه الهی با احضار کلیه رعایای مستملکات عثمانی از سن بیست تا چهل و پنج سالگی به خدمت، قوای بری و بحری امپراطوری را برای جنگ آماده کرده است. علاوه بر این علماء، اساتید، معلمین و همه طلاب علوم دینی و غیردینی که امید آینده دین و ملت هستند همراه با اکثر کارگزاران دولتی و جوانان مام وطن که کفالت خانواده‌های بی یار و یاور و والدین مسن را بر عهده دارند، بلاانقطاع در مناطق جهاد گرد می‌آیند. گذشته از این کلیه مؤمنین از فرمان بسیج عمومی استقبال کرده، با مال و جان خود مجاهده می‌کنند و به مصداق آیه شریفه *إنفروا خفافاً و ثقلاً وجاهدوا بأموالکم و انفسکم فی سبیل الله*.⁽¹⁾ در ثواب این جهاد اکبر مشارکت می‌جویند.

همچنین مسلمین و علی العموم آنهایی که تحت سلطه ظالمانه حکومت‌های استبدادی مزبور، در جاهائی مثل کریمه، غازان، ترکستان، بخارا، خیوه و هند هستند و آنهایی که در چین، افغانستان، ایران، آفریقا و دیگر نواحی کره ارض به سر می‌برند بر طبق فتاوی شریفه مربوطه، تا

سر حد توانائی با جان و مال برای پیوستن به این جهاد اکبر در کنار امپراطوری عثمانی می‌شتابند. آنها با تفکر در آیات شریفه، شرکت در جهاد را یکی از بزرگترین تکالیف مذهبی، راهی برای نجات خود از عذابی الیم که ممکن است در این جهان و جهان دیگر بدان مبتلا شوند و همچنین کسب سعادت ابدی می‌بینند. دشمنان ما رعایای مسلمان خود را مسلح می‌کنند و آنها را در مهلکترین میادین حرب شرق و غرب بر ضد خلیفه مسلمین بامتحدینش که یاور اویند، به کام مرگ می‌فرستند. به عبارت دقیق‌تر آنها برای اینکه مسلمین را عامل جنایاتشان بر ضد اسلام قرار دهند به انواع مکر و حيله رذیلانه توسل می‌جویند، و این مصیبت‌بارترین حقیقتی است که بیش از هر چیزی روح را جریحه‌دار می‌کند و قلوب مسلمین قادر به تحمل آن نخواهد بود. مخصوصاً با در نظر گرفتن این امر، مبرم‌ترین تکلیف و مهم‌ترین عبادت برای جهان اسلام این است که با اتکال به الله هر نوع فداکاری و تحمل حتی شدیدترین مضایق، دفع این بلیه مخوف را بر عهده گیرند و این که خدا به مسلمینی که به جهاد در راه وی می‌شتابند نصرت خواهد داد، به وسیله ذات حق جل جلاله وعده داده شده است. انفاس قدسی و معنوی پیامبر حاضر و آماده یاری و کمک به امتی است که به رستگاری اطمینان دارند و برای عزت و سربلندی دین شریف محمد، جان و مال را فدا می‌کنند.

ای امت محمد! شما با متابعت از سنت عالی زندگی نبی اکرم که دین مبین اسلام به وسیله او به مردم ابلاغ شد و با کسب شایستگی و فضائلی که نوع انسان باید بدان نائل شود بنا به مفاد آیه شریفه: *و کذالک جعلناکم اممً وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس*⁽¹⁾.... به‌عنوان امت شایسته و همچون اسوه حسنه‌ای برای پیروزی بشریت قرار داده شده‌اید.

از آنجا که همه پیروان این دین متعالی اساس آن بر توحید و اظهار یگانگی قرار گرفته و شعارش علم و عمل و مقصد آن حقیقت و سعادت بشر است قلوب همه مردم قطع نظر از منطقه و حکومتی که بدان تعلق داشته باشند متوجه به حق تعالی و رویه‌ایشان متوجه به جانب کعبه است. آنها در زیرلوی حمد و ثنای پیامبر گونه خدا جمع شده و بر پیشانی‌شان شعار باعظمت ایتاک نعبد و ایتاک نستعین⁽²⁾ نوشته شده است. بنابراین آنها باید به‌عنوان امتی الهی و ستوده که جز در حضور پروردگار جهان سر خشوع فرود نمی‌آورد، زندگی کنند. آنها باید در

(۱) سوره بقره (۲) آیه ۱۴۳.

(۲) سوره فاتحه (۱) آیه ۴.

(۱) سوره توبه (۹) آیه ۴۱.

برابر اشرار و مفسدینی که هوای تجاوز به حریم امت بزرگ اسلام را در سر می‌پروراند بتوانند بی درنگ هیبت: ان الله يحبّ الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنیان مرصوص (1) را در هیأت چهره خود نشان بدهند.

ای مسلمانان که بندگان مطیع پروردگار هستید! از میان کسانی که برای خوشبختی و نجات مؤمنین به یگانگی خدا به جهاد می‌روند نصیب آنهایی که زنده می‌مانند سعادت است و درجه کسانی که به جهان باقی می‌شتابند شهادت. بنا به وعده دلپذیر الهی آنهایی که جان خود را برای احیاء حقیقت فدا می‌کنند در این دنیا سر بلند خواهند بود و در آخرت نیز به بهشت خواهند رسید.

ای مسلمانانی که مشتاق و آرزومند افتخار و سعادت هستید و ای کسانی که مال و جان را برای اعتلای حقیقت بی‌دریغ در طبق اخلاص می‌گذارید و آماده‌اید خود را شجاعانه در معرض همه نوع زیان و مخاطره قرار دهید، بنا به حکم خدای عزوجل در آیه شریفه: و اعتصموا بحبل الله جميعاً و لا تفرقوا.... (2)

شما که بر گرد تخت رفیع سلطنت با اتحاد قلوب گرد می‌آئید و با وحدت عمل به پایه سیریر والای خلافت چنگ می‌زنید، بدانید که دولت ما امروز با دولتهای روسیه، انگلستان و فرانسه و متحدینشان که دشمنان خطرناک اسلام هستند در جنگ است. امیرالمؤمنین خلیفه مسلمین شما را به جهاد فرا می‌خواند.

ای مجاهدین اسلام! وعده دلپذیر الهی اثبات و اعلان کرده که شما دشمنان دین را نابود و منهزم خواهید کرد و بنا بر آیه شریفه: قاتلوهم يعدّهم الله بأيديكم و يخزهم و ينصرکم عليهم و يشف صدور قوم مؤمنين (3)، قلوب مومنان به سعادت ابدی را به مدد لطفو عنایت قادر متعادل و امدادهای معنوی پیامبر اکرم شاد خواهید کرد.

مهمور به مهر شیخ الاسلام خیری و سه تن از شیخ الاسلامهای اسبق. اسعد، موسی کاظم و ضیاءالدین. نه قاضی عسگر یک قاضی عسکر سابق و امین فتوا و تعدادی دیگر از سران مذهبی (4).

(۱) سوره صف (61) آیه 4.

(۲) سوره آل عمران (3) آیه 103.

(۳) سوره توبه (9) آیه 14.

(۴) همان، صص 97 - 103.

پیوست 8

"تلگراف آیات عتبات به سلطان محمد خامس سلطان عثمانی در علیه عتبه فلک"

مرتبه اعلیحضرت خلافت پناهی

بسم الله الرحمن الرحيم

به سبب هجومی که از هر طرف بر اسلام شده، عالم اسلامیت در هیجان است. ماها به صفت ریاست مذهبی بر هشتاد میلیون نفوس جعفری که در ایران و هندوستان و سایر نقاط است متفقاً و جوب هجوم جهادی و دفاعی را حکم نمودیم.

و بر عموم مسلمین تجزیه مسببین اراقه دمای اسلام، و صیانت دین محمد صلوات الله علیه فرض عین است و به خاک پای پادشاه که حامل امانت مقدسه "خرقه سعادت و موزه مبارکه" و خادم الحرمین الشریفین و خلیفه اسلام است عرض و اعلام می‌نماییم که دریغ نفرمایند از دادن لواء الحمد نبوی صلی الله علیه و آله به مسلمانان که از اقطار عالم برای دفاع جمع خواهند شد. زمان محافظه سیاست اروپا گذشت. استرحام می‌شود که به مقتضای شریعت و شأن خلافت فرمان بفرمایید.

محمد الحسین الحائری المازندرانی

عبدالله المازندرانی

سید اسماعیل ابن صدرالدین

محمد کاظم الخراسانی (1)

پیوست 9

"متن حکم جهاد از طرف آیت الله سید مصطفی کاشانی"

"بسم الله الرحمن الرحيم. چنین کسی که به یکی از طرق مرقومه به کفار حربی مثال روس و انگلیس و ایتالی و فرانس اعانت نماید، از جمله محاربین با خدا و پیغمبر صلی الله علیه و آله محسوب و ساعی در محو دین خدا و خاموش کردن نور حق خواهد بود و گناه بسیار بزرگی است. قال الله تعالی: (ان الذين يحادون الله و رسوله اولئك في الاذلين). (2) بلکه دور نیست

(۱) محمد حسن کاووسی عراقی و نصرالله صالحی، همان، ص 49.

(۲) سوره مجادله، آیه 20.

تقویت و مساعدت دول کافره محاربه، به قلم و زبان اشد باشد از اعانت آنان به سیف و سنان و واجب است بر هر مسلمانی که این طور اشخاص را از این اعمال شنیعه ردع و منع نمایند و اگر مرتدع نشود واجب است از ایشان تنفر و تبری کنند هر چند پدر یا پسر یا برادر یا خویشاوندان او باشد. چنانکه خداوند حمید در قرآن مجید می فرماید: (لاتجد قوما یومنون بالله و الیوم الاخر یوادون من حاد الله و رسوله و لو کانوا آباءهم او ابنائهم او اخوانهم او عشیرتهم).⁽¹⁾

اعاذن الله و جمیع المسلمین من امثال هولاء الفجرة المفسدین".

الجانی السید مصطفی النجفی الکاآانی عفا الله عنه"⁽²⁾

پیوست 10

القیام القیام یا اسلام

[قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم و یخزهم و ینصرکم علیهم و یشف صدور قوم مؤمنین]⁽³⁾ آیا با وجود آیات قرآنی و احادیث نبویه و اجماع علماء دینیہ مجال عذری بر احدی مانده [کیف و ان یظہروا علیکم لایرقبوا فیکم الا و لادمه].⁽⁴⁾

بسم الله الرحمن الرحیم

پوشیده نیست که دول اروپا⁽⁵⁾ بخصوص انگلیس و روس و فرانسه همیشه از قدیم الایام بر ممالک اسلامیہ تعدی و تجاوز می نموده چنانچه اکثر ممالک اسلام را غصب نموده اند و از این تعدیات به جز محو دین العیاذ بالله مقصدی ندارند تا در این اوقات مقاصد خود را ظاهر نموده بر ممالک دولت علیه عثمانی (عز الله بنصرها الاسلام) هجوم نموده و نزدیک است دست تعدی دراز و بر حرمین شریفین و مشاهد ائمه طاهرین علیهم السلام تهاجم و بر اوطان اسلامیان و نفوس و اعراض و اموال آنها تغلب نمایند. پس واجب است بر عشایر قاطنین ثغور و عموم مسلمین متمکنین اگر در حدود من به الکفایه نباشد، حفظ حدود خود و دفاع از بیضه اسلام مقدار قدرت خود بنمایند و الله هو الناصر و المعین و المؤید المسلمین.

الاحقر محمد کاظم الطباطبائی."⁽⁶⁾

پیوست 11

"اهالی مذاهب معروفه مسلمین امروزه منحصر است در فرق سنیه و امامیه و اسماعیلیه و زیدیه و وهابیه و خوارج و جمع علماء جمیع این مذاهب اتفاق و اجماع دارند که با هجوم کفار بر بلاد مسلمین و اشتغال به قتل رجال و نهب اموال و بلند کردن کلمه کفر و پست نمودن کلمه اسلام، بر هر مسلم قدری لازم است به آنچه مقدور اوست در دفاع کفار و مشرکین و کسر صولت معاندین دین بذل جهد نماید و خود را از ملامت دنیا و عذاب آخرت نجات دهد و از قدر میسور به تقصیر و فتور راضی نشود. یکی به مال، دیگری بر جان، ثالثی به بذل سلاح، رابعی به آبرو و جاه، خامسی به اعمال حیل و تدبیر، سادسی به زدن تفنگ و تیر و هکذا خداوند تبارک و تعالی فرموده [و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم]⁽¹⁾ و آنچه گفتیم هر یک قسمی است از قوه و صنفی است از عده ای برادران دین. و ای معاشر مسلمین از خواب غفلت بیدار شوید؛ قبل از آنکه نعره های توپ و تفنگ و هیاهوی صفوف جنگ شما را بیدار کند. راضی نشوید توحید شما به تثلیث و مساجد شما به کنائس و اذان شما به ناقوس بدل شود. مردان شما سائس و مهتر دواب کفار و زنان و اطفال شما اسیر و غلام و کنیز اشرار شده، دست به دست فروخته شوند؛ یا با روه های باز و بدنهای [ی] برهنه و شکمهای گرسنه دست آنها به گدایی نزد کفار دراز باشد. شرف خود را حفظ کنید و خود را نزد خدا و پیغمبر خدا رو سفید کنید تا استقلال شما محفوظ بماند انشاء الله تعالی.

حرره الخاطی الجانی

شیخ الشریعه الاصفهانی عفی عنه"⁽²⁾

پیوست 12

بصره

حاجی محمد العلی، حاجی جعفر العطیه، حاجی عبدالجبار الخصیری، حاجی حمود الملاک،

حاجی فضل، حاجی مهدی

السلام علیکم و رحمة الله و برکاته. تلگراف شما رسید و نهایت باعث کدورت و تشویش

(1) سوره انفال / آیه 60.

(2) همان، ص 71.

(1) سوره مجادله، آیه 22.

(2) همان، ص 56.

(3) سوره توبه / آیه 14.

(4) سوره توبه / آیه 8.

(5) در اصل: اروپ.

(6) همان، ص 63.

خاطر این جانبان شد. چندی قبل به عموم علما و وزراء و رؤسای ایران نوشته بودیم و آنها را ملتفت کرده بودیم که امروز اتحاد و اتفاق با دولت عثمانی لازم و واجب است و تازه‌گی [تازگی] تلگرافی به حاکم محمره کرده و بیان نمودم که باید به دولت علیّه عثمانیه معاونت نماید و دشمنان عثمانی دشمنان دین مبین اسلامند. لذا واجب است که آنها را دفع نمود و با مسلمین یک دست شده، اجانب و کفار را از ثغور مسلمین طرد و تبعید کرد. و فعلاً هم تلگرافی به طهران نموده، عموم مسلمین را اعلام نمودیم که امروزه باید متحداً کفار را دفع نموده و حفظ بیضه اسلام را بنمائید. و شما هم به عموم عشائر و سایر اهالی برسانید که حکم می‌کنیم حفظ بیضه اسلام لازم و دفع کفار از بلاد اسلام اوجب واجبات است و سستی و تهاون در این امر حرام و موجب غضب خدا و رسول است و انشاءالله نتیجه خیر را اطلاع دهید.

الاقل شیخ الشریعه الاصفهانی⁽¹⁾

پیوست 13

"بسم الله الرحمن الرحيم

خدمت عموم برادران از اهل ایمان و كافة مسلمانان وفقهم الله لنصرة الدين. بعد از سلام مخصوص عرضه می‌دارد، بدیهی است بهترین عواطفی که یگانه داعی قلبی و محرک باطنی افراد عائله اسلامیت و هر فردی از افراد مسلمانان مکلف مجبور است که محض تحصیل سعادت دارین و فیض نشأتین حرکات و اعمال خود را بر طبق آن قرار داده و هیچ وقت تخلف و تجاوز از آن ننماید. همانا عاطفه قویمه دین مبین اسلام علی مبلغه السلام است که جامع بهترین قوانین اجتماعی و کافل مهم‌ترین قواعد سیاسی و اقتصادی است. او همیشه به یک ندای رسا تمام متدینین به خود را به جانب اتحاد و اتفاق و ترک شقاق دعوت کرده و به فرمان واجب الاذعان واعتصموا بحبل الله جميعاً و لاتفرقوا⁽²⁾ فریضه ذمه هر مسلمانی فرموده که تحت لوای احمدی صلی الله علیه و آله جمع شده در اعلاء کلمه اسلام و تقویت اساس دیانت ساعی و جاهد باشند. و امروز که نائره حرب و جنگ عمومی میان دول اجانب مشتعل گشته و چندی است که قهرا دشمنان اسلام را از تعرض و تجاوز بر عالم اسلامی بازداشته، وقت است که

(۱) همان، ص 88.

(۲) سوره آل عمران/ آیه 103.

جمع مسلمانان از خواب غفلت بیدار و از تجربیاتی که خصوص در این چند سال اخیر از آن همه مداخلات غاصبانه و تجاوزات جابرانه استقلال شکنانه اجانب حاصل کرده‌اند، عبرت گرفته؛ منازعات داخلی را که به انگشت و دسایس آنها بود خاتمه داده بلکه مخاصمات و مجادلات سنی و شیعه را که هر دو مسلمان و در توحید و رسالت و سایر اصول اسلامی با هم شریک هستند، چندی کنار گذارده؛ به موجب [آیه] کریمه انما المؤمنون اخوه⁽¹⁾ دست یگانگی و برادری به هم داده با نهایت صمیمیت در مقام تأیید و تقویت دولتین علیتین اسلامیتین عثمانی و ایرانی که حامیان حوزه دین و پاسبانان قرآن مبین و حافظان ثغور مسلمین هستند برآیند و کوشش نمایند. بلکه به این وسیله به اصلاح خرابیهای چند ساله موفق گردیده متمکن از حفظ استقلال و سد ثغور و ممالک اسلامی بشوند. و السلام علی من تبع الهدی.⁽²⁾

الاحقر الجانی مصطفی الحسینی النجفی

الکاشانی عفی الله عنه⁽³⁾

پیوست 14

بسم الله الرحمن الرحيم

خدمت عموم امراء عظام و سرداران فخام و تجار کرام و سایر طبقات مسلمانان ساکنین ایران و غیرهم وفقهم الله لنصرة الدين: نظر به فرصت خداداد امروزه که دشمنان اسلام سرگرم [و] مشغول گردیده، لازم شد تکلیف الهی را ابلاغ نمائیم. الیوم بر كافة مسلمانان لازم است به قدر امکان با کمال اتحاد در محو نفوذ انگلیس و روس از ایران کوشیده و با دولتین اسلامیتین عثمانی و ایرانی که حامیان حوزه دین و پاسبانان قرآن مبین و حافظان ثغور مسلمین هستند دست اتحاد و موافقت داده مجدداً به استقلال حقیقی، دین و دولت را محفوظ بدارند. ان تنصروالله ینصرکم و یشبث اقدامکم⁽⁴⁾ انشاءالله تعالی.

الجانى مصطفی الحسینی النجفی الکاشانی⁽⁵⁾

(۱) سوره حجرات/ آیه 10.

(۲) سوره طه، آیه 47.

(۳) همان، صص 97 - 98.

(۴) سوره محمد/ آیه 7.

(۵) همان، صص 99.



سید جمال الدین اسد آبادی



محمد نامق کمال



سلطان عبدالحمید دوم



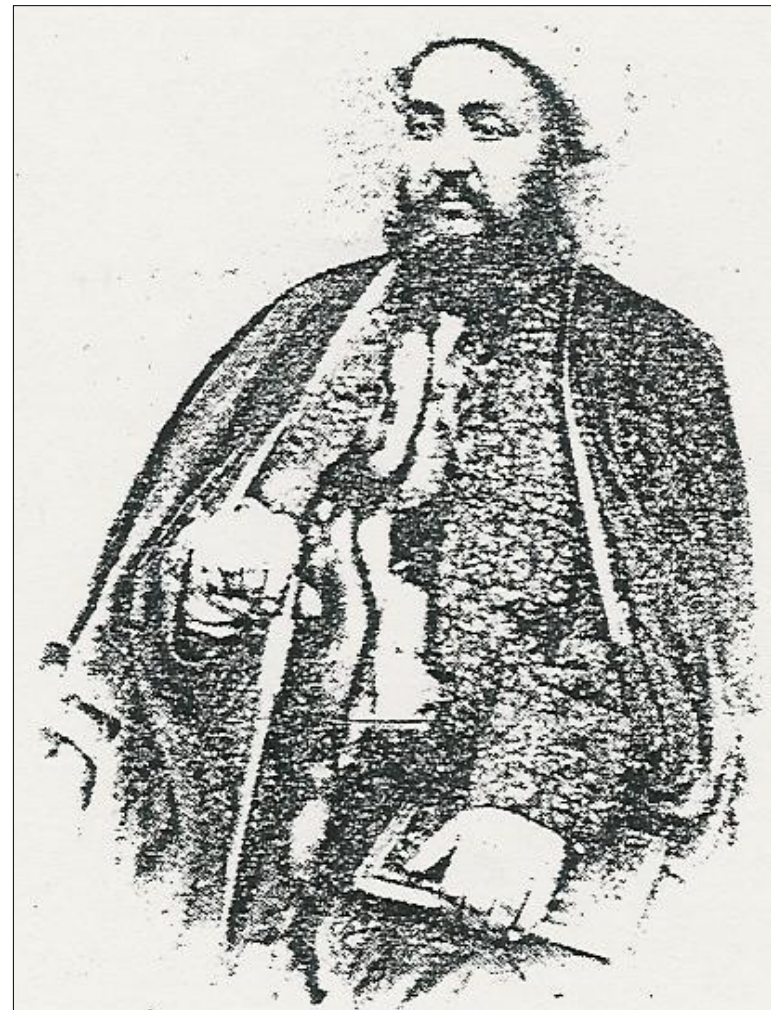
شیخ محمد عبده

منابع و مآخذ

- قرآن کریم:

- فارسی:

- آدمیت، فریدون: *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، انتشارات پیام، تهران، 2535.
- آدمیت، فریدون: *اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار*، چ 2، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 2536.
- آدمیت، فریدون: *اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی*، چ 2، انتشارات پیام، تهران، 1357.
- آدمیت، فریدون: *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، چ 3، انتشارات پیام، تهران، 1363.
- آدمیت، فریدون: *امیرکبیر و ایران*، چ 8، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 1378.
- آرین پور، یحیی: *از صبا تا نیما (تاریخ 150 سال ادب فارسی)*، چ 2، چ 6، انتشارات زوار، 1375.
- آفاری، ژانت: *انقلاب مشروطه ایران 1906 - 1911 (1285 - 1290)*، ترجمه رضا رضایی، نشریه بیستون، تهران، 1379.
- آقاجفی قوچانی، سید محمد حسن: *سیاحت شرق یا زندگی نامه آقا نجفی قوچانی*، تصحیح ربیع شاکری، چ 6، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1378.
- آل یاسین، راضی: *صلح امام حسن پرشکوه‌ترین نرمش قهرمانانه تاریخ*، ترجمه سید علی خامنه‌یی، مؤسسه انتشارات آسیا، تهران، 1354.
- آوری، پیتر: *تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض قاجاریه*، ترجمه محمدرفیعی مهرآبادی، چ 3، چ 5، عطائی، تهران، 1379.
- آیتی، عبدالمحمد: *تحریر تاریخ و صاف*، چ 2، پژوهشگاه، تهران، 1372.
- آیتی، محمد ابراهیم: *تاریخ پیامبر اسلام*، تجدید نظر و اضافات از ابوالقاسم گرجی، چ 6، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1376.
- ابن بطوطه، شرف الدین ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن ابراهیم لواتی: *سفرنامه ابن بطوطه*، "مجموعه ایران و اسلام"، ترجمه محمد علی موحد، چ 2، چ 3، مرکز انتشارات



ابوالحسن میرزا شیخ رئیس قاجار

- علمی و فرهنگی، تهران، 1361.
- ابن خلدون، عبدالرحمن: **مقدمه ابن خلدون**، ترجمه محمد پروین گنابادی، "مجموعه ایران‌شناسی"، ج 2، چ 2، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، 1345.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبائی: **تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولتهای اسلامی**، "مجموعه ایران‌شناسی 53"، چ 2، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، 1360.
- ابن عربی، غریغوریوس ابوالفرج اهرن: **تاریخ مختصر الدول**، ترجمه محمد علی تاج پور و حشمت الله ریاضی، انتشارات اطلاعات، تهران، 1364.
- ابن عربشاه، شهاب الدین ابو محمد احمد بن عبدالله دمشقی: **زندگی شگفت آور تیمور (عجائب المقدور فی مثالب تیمور)**، ترجمه محمد علی نجاتی، چ 5، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1373.
- ابن واضح یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب: **تاریخ یعقوبی**، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج 2، چ 8، تهران، 1378.
- ابوالفرج اصفهانی: **مقاتل الطالبین**، مؤسسه دارالکتب، قم، بی تا.
- ابوالقاسمی، محمد جواد و حسین اردوش: **ترکیه در یک نگاه**، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، 1378.
- ابوالنصر، فضیل: **روایری غرب گرایی و اسلام گرایی**، ترجمه حجت الله جودکی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1378.
- احسان، عبدالشکور: **سقوط خلافت عباسی**، تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج 2، چ 2، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1365.
- احمدیان، سیمای خلیفه دوم عمر بن خطاب، چ 3، مؤسسه انتشارات سقز (محمدی)، تبریز، 1376.
- اردوش، محمد حسین امیر: **اوزون حسن آق قویونلو و سیاستهای شرقی - غربی - مناسبات ایران و عثمانی در دوره اوزون حسن آق قویونلو**، انتشارات برسات، تهران، 1381.
- اسپناچچی پاشازاده، محمدعارف (تألیف و ترجمه): **انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام (تاریخ زندگانی و نبردهای شاه اسماعیل صفوی و شاه سلیم عثمانی، وقایع سالهای 905 - 930 هجری)**، به کوشش رسول جعفریان، انتشارات دلیل، قم، 1379.
- ادیب الممالک فراهانی قائم مقامی، میرزا محمد صادق امیری: **دیوان کامل**، تصحیح و حواشی وحید دستگردی، کتاب فروشی فروغی، بی تا.
- **دیوان کامل ادیب الممالک فراهانی**، با تصحیح و به اهتمام مجتبی برزآبادی فراهانی، ج 2، چ 2، انتشارات فردوس، تهران، 1380.
- اسدآبادی، میرزا لطف الله: **شرح حال و آثار سید جمال الدین اسد آبادی**، با مقدمه‌ای از حسین کاظم زاده ایرانشهر، با اهتمام و یادداشتی از سید هادی خسروشاهی، چ 3، انتشارات دارالفکر، قم، 1349.
- استرآبادی، میرزا مهدی خان: **جهانگشای نادری**، به اهتمام سید عبدالله انوار، انجمن آثار ملی، تهران، 1341.
- اسکندر بیگ منشی: **تاریخ عالم آرای عباسی**، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، ج 3، دنیای کتاب، تهران، 1377.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی: **ایران و تنهائیش**، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1376.
- اسماعیل زاده، میرزه رسول: **شاه اسماعیل صفوی (خطائی)**، کلیات دیوان، نصیحتنامه، دهنامه، قوشعالار، فارسجاشعرلر، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، 1380.
- اسمیت، ویلفرد کنت ول: **اسلام در جهان امروز**، ترجمه حسینعلی هروی، انتشارات دانشگاه تهران، 1356.
- اشپولر، برتولد: **جهان اسلام (دوران خلافت)**، ترجمه قمرآریان، انتشارات امیرکبیر، تهران، 1354.
- اشپولر، برتولد: **تاریخ مغول در ایران**، ترجمه محمود میرآفتاب، چ 6، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1376.
- اصفهانی کربلایی، شیخ محسن: **تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو**، به کوشش رسول جعفریان، قم، دفتر نشر الهدی، 1377.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان: **روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه مربوط به سالهای 1292 تا 1313 هجری قمری از روی نسخه موجوده کتابخانه آستان قدس**، مقدمه و فهارس از ایرج افشار، چ 5، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1379.
- افتخارزاده، محمودرضا: **بررسی انتقادی نهضت‌های ملی - تاریخی ایران (1) شعوبیه ناسیونالیسم ایرانی**، دفتر نشر معارف اسلامی، قم، 1376.
- اقبال لاهوری، محمد: **کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری**، به اهتمام احمد سروش کتابخانه سنائی، تهران، 1343.
- **بازسازی اندیشه دینی در اسلام**، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، انتشارات فردوسی، تهران، 1379.
- **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمه احمد آرام، رسالت قلم، تهران، بی تا.

- الگار، حامد: **دین و دولت در ایران، نقش علماء در دوره قاجار**، ترجمه ابوالقاسم سری، انتشارات توس، تهران، 1355 - 1356.
- امین، احمد: **پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید**، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، شرکت انتشارات علمی - فرهنگی، تهران، 1376.
- امین الدوله، میرزا علی خان: **خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین الدوله**، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، زیر نظر ایرج افشار، چ 2، انتشارات امیرکبیر، تهران، 2535.
- انصاف پور، غلامرضا: **روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران از اسلام تا یورش مغول**، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (مؤسسه انتشارات فرانکلین سابق)، تهران، 1359.
- اوزون چارشی لی، اسماعیل حقی: **تاریخ عثمانی**، ترجمه ایرج نوبخت، 6ج، انتشارات کیهان، تهران، 1368 - 1379.
- اویس، مهین: **فرهنگ ایران در سفرنامه‌های اروپایی دوره قاجار**، انتشارات نوید شیراز، شیراز، 1379.
- اینالجق، خلیل و م. طیب گوک بیلگین: **استانبول و فتح آن**، ترجمه علی کاتبی، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، 1373.
- باربر، نول: **فرمانروایان شاخ زرین**، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، نشر گفتار، تهران، 1369.
- بارتولد، و.و.: **خلیفه و سلطان**، ترجمه سیروس ایزدی، چ 2، امیرکبیر، تهران، 1377.
- باسورث، کلیفورد ادموند: **تاریخ غزنویان**، ترجمه حسن انوشه، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1372.
- بامداد، مهدی: **شرح حال رجال ایران در قرن 12 و 13 و 14 هجری**، چ 3، کتابفروشی زوار، تهران، 1363.
- بدیع، برتران: **فرهنگ و سیاست**، ترجمه احمد نقیب زاده، نشر دادگستر، تهران، 1376.
- براون، ادوارد: **از سده تا جامی، تاریخ ادبی ایران از نیمه قرن هفتم تا آخر قرن نهم هجری عصر استیلای مغول و تاتار**، ترجمه و حواشی علی اصغر حکمت، چ 2، کتابخانه ابن سینا، تهران، 1339.
- : **تاریخ ادبیات ایران، از فردوسی تا سده**، ترجمه فتح الله مجتبائی، چ 2، سازمان کتابهای جیبی، تهران، 1342.
- : **تاریخ ادبی ایران، از آغاز صفویه تا پایان قاجار**، (مجلد چهارم)، ترجمه رشید یاسمی، چ 2، انتشارات بنیاد، تهران، 1364.

- **انقلاب مشروطیت ایران**، ترجمه مهری قزوینی، انتشارات کویر، تهران، 1376.
- بنجامین، س. ج. و.: **ایران و ایرانیان**، ترجمه محمد حسین کرد بچه، جاویدان، تهران، 1363.
- بوسورث، کلیفورد ادموند: **سلسله‌های اسلامی**، ترجمه فریدون بدره‌ای، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران، 1371.
- بیانی (اسلامی ندوشن)، شیرین: **دین و دولت در ایران عهد مغول**، چ 2، چ 2، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1370.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین: **تاریخ بیهقی**، مقدمه، توضیحات و تعلیقات و فهرس از منوچهر دانش پژوه، چ 2، انتشارات هیرمند، تهران، 1376.
- پارسادوست، منوچهر: **شاه اسماعیل اول پادشاهی با اثرهای دیرپای در ایران و ایرانی**، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1375.
- پدیدار، ر.: **نقد اندیشه میرزا آقا خان کرمانی**، به کوشش محمد علی تحویلی، چ 2، انتشارات گام، تهران، 1337.
- پورگشتال، هامر: **تاریخ امپراطوری عثمانی**، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به اهتمام جمشید کیان فر، 5ج، زرین، تهران، 1367.
- ترنر، پرایان: **ماکس وبر و اسلام، بررسی انتقادی**، ترجمه سعید وصالی، نشر مرکز، تهران، 1379.
- تره‌زل: **یادداشت‌های ژنرال تره زل در سفر به ایران راجع به سالهای 1780 - 1812 میلادی**، به اهتمام ژ.ب.دوما، ترجمه عباس اقبال، انتشارات یساولی "فرهنگسرا"، تهران، 1361.
- تقوی علی محمد: **جامعه‌شناسی غرب گرایی (2 ج در 1 مجلد)**، چ 2، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1377.
- تنکابنی، محمد بن سلیمان: **زندگانی دانشمندان (قصص العلماء)**، به کوشش محمد رضا حاج شریفی خوانساری، مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی حضور، قم، 1380.
- تیموری، ابراهیم: **تحریم تنباکو اولین مقاومت منفی در ایران**، تهران، 1328.
- : **عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران**، چ 4، اثبال، تهران، 1363.
- تنکابنی، میرزا محمد: **قصص العلماء، انتشارات علمیه اسلامیة**، تهران، بی‌تا.
- توکلی، محمد رئوف: **چهار امام اهل سنت و جماعت**، چ 6، انتشارات توکلی، تهران، 1377.
- ثواقب، جهانبخش: **نگرشی تاریخی بر رویارویی غرب با اسلام**، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، 1379.

- جمالی اسد آبادی، ابوالحسن (مقدمه و گردآوری): *نامه‌های تاریخی و سیاسی سید جمال الدین اسدآبادی و گفتاری چند از محققان دانشمند*، سازمان کتابهای پرستو، تهران، 1349.

- *جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)*، با مقدمه و پیوستها از الله دتا مضطر، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، 1406 هـ.ق / 1364 هـ.ش / 1986 م.

- جعفریان، رسول: *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*، 2 ج، انتشارات انصاریان، قم، 1375.

- *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری*، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، 1368.

- *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، 3 ج، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، 1379.

- *مرجئه*، تاریخ و اندیشه، نشر خرم، قم، 1371.

- حائری، عبدالهادی: *ایران و جهان اسلام پژوهشهای تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها*، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، 1368.

- *تاریخ جنبش‌ها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی*، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، 1368.

- *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، 2 ج، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1364.

- *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، 3 ج، امیر کبیر، تهران، 1378.

- *همگامی ایران و لیبی بر ضد امپریالیسم*، دو سند تاریخی، انتشارات آمون، مشهد، 1360.

- حسن ابراهیم حسن: *تاریخ سیاسی اسلام*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، 3 ج، 4 ج، انتشارات جاویدان، تهران، 1360.

- حسن بیگ روملو: *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، 12 ج، انتشارات بابک، 1357.

- حکیمی، محمدرضا: *بیدارگران اقالیم قبله*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، بی جا، بی تا.

- حلاق، حسن: *نقش یهود و قدرتهای بین المللی در خلع سلطان عبدالحمید از سلطنت (1908 - 1909)*، ترجمه حجت الله جودکی و احمد درویش، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، 1380.

- حلبی، علی اصغر: *تاریخ نهضتهای دینی - سیاسی معاصر*، 2 ج، انتشارات بهبهانی، تهران، 1374.

- *زندگی و سفرهای سید جمال الدین اسدآبادی با شرح و نقد رساله نیچریه*، به ضمیمه مقاله *اسلام و علم نوشته ارنست رنان*، انتشارات زوار، تهران، 2536.

- حیدرزاده نایینی، محمدرضا: *تعامل دین و دولت در ترکیه*، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1380.

- خان ملک ساسانی، احمد: *دست پنهان سیاست انگلیس در ایران*، 2 ج، انتشارات بابک با همکاری انتشارات هدایت، تهران، بی تا.

- *یادبودهای سفارت استانبول*، شرکت سهامی چاپخانه فردوسی، تهران، 1345.

- *دست پنهانی سیاست انگلیس در ایران*، 2 ج، انتشارات بابک با همکاری انتشارات هدایت، تهران، 1354.

- *سیاست گران دوره قاجار*، به کوشش سید مرتضی آل داود، انتشارات مگستان، تهران، 1379.

- خسروشاهی، سیدهادی (گردآورنده و مترجم): *ترجمه گزیده‌ای از اسناد وزارت خارجه انگلیس درباره سید جمال الدین اسدآبادی*، کلبه شروق و نشر سماط، تهران، 1379.

- خواند امیر، غیاث الدین بن همام الدین الحسینی: *حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، با مقدمه جلال الدین همایی و تصحیح متن زیر نظر محمد دبیر سیاقی، 4 ج، 3 ج، کتاب فروشی خیام، تهران، 1362.

- دکمچیان، هرایر: *جنبش‌های اسلامی در جهان عرب*، ترجمه حمید احمدی، انتشارات کیهان، تهران، 1366.

- دورسون، داوود: *دین و سیاست در دولت عثمانی*، ترجمه منصوره حسینی، داوود وفاپی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، 1381.

- دولت آبادی، سید یحیی: *حیات یحیی*، 4 ج، 3 ج، انتشارات عطار و انتشارات فردوسی، تهران، 1361.

- دیگر، ژان پیر و برنارد هورکارد و یان ریشار: *ایران در قرن بیستم، بررسی اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در یک صد سال اخیر*، ترجمه عبدالرضا (هوشنگ) مهدوی، نشر البرز، تهران، 1377.

- رابینسون، ریچارد: *جمهوری اول ترکیه*، ترجمه ایرج امینی، کتاب فروشی تهران با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تبریز، 1347.

- رایت، دنیس: *انگلیسیها در میان ایرانیان دوره قاجاریه 1921 - 1787 م.*، ترجمه لطفعلی خنجی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1359.

- راین، اسماعیل: **حقوق بگیران انگلیس در ایران**، چ 5، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، تهران، 1355.
- **فراموشخانه و فراماسونری در ایران**، 3ج، چ 3 (چاپ اول نشر راین)، نشر راین، تهران، 1378.
- رجبی، محمد حسن (گردآورنده): **رسایل و فتاوی جهادی شامل رساله‌ها و فتواهای علمای اسلامی در جهاد با قدرتهای استعماری**، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1378.
- رستم الحکما، محمد هاشم آصف: **رستم التواریخ**، به اهتمام محمد مشیری، چ 2، موسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1352.
- رشید الدین فضل الله همدانی: **جامع التواریخ**، تصحیح و تحشیه محمد روشن - مصطفی موسوی، 4 ج، نشر البرز، تهران، 1373.
- رضوانی، محمد اسماعیل و فاطمه قاضیها: **روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگستان**، کتاب دوم، سازمان اسناد ملی ایران، تهران.
- رفیع الدین اسحق بن محمد همدانی: **سیرت رسول الله**، نشر مرکز، تهران، 1373.
- رواسانی، شاپور: زمینه‌های اجتماعی هویت ملی، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، 1380.
- روحانی (زیارتی)، سید حمید: **نهضت امام خمینی**، 3ج، ج 1: واحد فرهنگی بنیاد شهید با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، 1364. ج 3، چ 2، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، 1374.
- **روزنامه سفر هیئت سرجان ملکم**، ترجمه هوشنگ امینی، کتاب سرا، تهران، 1363.
- روزنترال، فرانتس: **تاریخ نگاری در اسلام**، ترجمه اسد الله آزاد، 2 ج، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، (ج 1، چ 2) 1366 و (ج 2، چ 1) 1368.
- ریاحی، محمد امین (تدوین و تحقیق و تألیف): **سفارتنامه‌های ایران، گزارشهای مسافرت و مأموریت سفیران عثمانی در ایران**، انتشارات توس، تهران، 1368.
- **زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی**، شرکت انتشاراتی پازنگ، تهران، 1369.
- رئیس‌نیا، رحیم: **ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم**، 3ج، ستوده، تبریز، 1368.
- زرگری نژاد (به کوشش)، رسائل مشروطیت (18 رساله و لایحه درباره مشروطیت)، چ 2، انتشارات کویر، تهران، 1377.
- زرین کوب، عبدالحسین: **روزگاران دنباله روزگاران ایران از پایان ساسانیان تا پایان تیموریان**، انتشارات سخن، تهران، 1375.
- **روزگاران دیگر (از صفویه تا عصر حاضر)**، انتشارات سخن، تهران، 1375.

- **دنباله جستجو در تصوف ایران**، چ 4، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1376.
- **ارزش میراث صوفیه**، چ 8، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1377.
- زیبا کلام، صادق: **سنت و مدرنیته ریشه‌یابی علل ناکارآمدی اصلاحات و نوسازی در ایران عصر قاجار**، انتشارات روزنه، تهران، بی‌تا.
- **ما چگونه ما شدیم؟ ریشه‌یابی علل عقب ماندگی در ایران**، چ 9، انتشارات روزنه، تهران، 1378.
- ژوبر، پ. ام: **مسافرت به ارمنستان و ایران**، ترجمه محمود مصاحب، کتاب فروشی چهر با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تبریز، 1347.
- سایکس، سرپرسی: **تاریخ ایران**، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، 2 ج، چ 7، انتشارات افسون، تهران، 1380.
- ستودارو، لوتروپ: **عالم نو اسلام یا امروز مسلمین**، تعریب عجاج نویهض، حواشی به قلم امیر شکیب ارسلان، ترجمه سید احمد مذهب، ج 2، شرکت طبع کتاب، تهران، 1321.
- سحابی، عزت الله: **مقدمه‌ای بر تاریخ جنبش ملی ایران**، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1364.
- سعدی، مصلح بن عبدالله: **کلیات سعدی**، به اهتمام محمد علی فروغی، چ 5، موسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1365.
- سعید، ادوارد: **شرق شناسی**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1371.
- **سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)**، ترجمه منوچهر امیری، انتشارات خوارزمی، تهران، 1349.
- السمان، علی: **رویاری ملی مسلکها و جنبش‌های سیاسی در خاور میانه عربی تا سال 1967**، ترجمه حمید نوحی، انتشارات قلم، تهران، 1357.
- سواژه، ژان: **مدخل تاریخ شرق اسلامی**، ترجمه نوش آفرین انصاری (محقق)، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1366.
- سومر، فاروق: **قراقویونلوها**، ترجمه وهاب ولی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1369.
- **نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی**، ترجمه احسان اشراقی و محمد تقی امامی "مجموعه پژوهشهای تاریخ، تاریخ ایران: 16"، نشر گستره، تهران، 1371.
- سیاری، صبری (احتمالاً): **جریانات اسلامی در ترکیه**، ترجمه حامد صادقی، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، 1376.

- سید جمال‌الدین حسینی (اسدآبادی): **تاریخ اجمالی ایران و تنمة البیان فی تاریخ الافغان و البیان فی الانجلیز و الافغان**، به کوشش سید هادی خسروشاهی "مجموعه آثار - 7"، کلبه شروق و مرکز بررسیهای اسلامی، تهران، قم، 1379.
- **مجموعه رسائل و مقالات**، به کوشش سید هادی خسروشاهی، "مجموعه آثار - 5"، کلبه شروق و مرکز بررسیهای اسلامی، تهران - قم، 1379.
- **نامه‌ها و اسناد سیاسی - تاریخی سید جمال‌الدین حسینی**، تهیه، تنظیم، تحقیق و ترجمه سید هادی خسروشاهی، "مجموعه آثار - 4"، مرکز بررسیهای اسلامی، تهران - قم، 1379.
- سیوری، راجر: **ایران عصر صفوی**، ترجمه کامبیز عزیزی، نشر مرکز، تهران، 1372.
- **در باب صفویان**، ترجمه رمضان علی روح الهی، نشر مرکز، تهران، 1380.
- شاو، استانفورد جی. و ازل کورال شاو: **تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید**، ترجمه محمود رمضان زاده، 2، آستان قدس رضوی، مشهد، 1370. (مجلد اول فقط نام شاو را بر خود دارد و مجلد دوم نام شاو و همسرش، هر دو را).
- شجاعی زند، علی رضا: **مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین**، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، تهران، 1376.
- شرابی، هشام: **روشنفکران عرب و غرب**، ترجمه عبدالرحمن عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، تهران، 1368.
- **شرح احوال سلطان عبدالحمید و اوضاع مملکت عثمانی**، ترجمه محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، به کوشش محمد حسن کاووسی عراقی، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1377.
- شریعتی مزینانی، محمد تقی و.....: **خلافت و لایت از نظر قرآن و سنت**، انتشارات حسینیة ارشاد، تهران، 1349.
- شریعتی، علی: **اسلام‌شناسی مشهد**، چ 6، انتشارات چاپخش، تهران، 1378.
- **با مخاطبهای آشنا**، انتشارات چاپخش، تهران، 1377.
- **تشیع علوی تشیع صفوی**، "مجموعه آثار - 9 -"، چ 3، انتشارات چاپخش، تهران، 1379.
- **ما و اقبال**، "مجموعه آثار شماره 5"، چ 3، انتشارات الهام، تهران، 1363.
- شعبانی، رضا: **تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه**، نشر توس، تهران، 1373.
- **حدیث نادر شاه**، چ 2، مؤسسه انتشارات بعثت، تهران، 1376.
- **تاریخ تحولات سیاسی - اجتماعی ایران در دوره‌های افشاریه و زندیه**، چ 2، سمت، تهران، 1378.

- شریف، میان محمد(به کوشش): **تاریخ فلسفه در اسلام**، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصر الله پور جوادی، 2، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1365.
- شمیم، علی اصغر: **ایران در دوره سلطنت قاجار**، چ 4، علمی، تهران، 1372.
- شوشتری، میر عبدالطیف خان: **تحفة العالم و ذیل التحفه**، به اهتمام صمد موحد، انتشارات طهوری، تهران، 1363.
- شهیدی، سید جعفر: **تاریخ تحلیلی اسلام**، چ 11، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1370.
- **قیام حسین**، چ 25، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1379.
- الشیبی، کامل مصطفی: **تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری (الفکر الشیعی و النزعات الصوفیه حتی مطلع القرن الثانی عشر الهجری)**، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ 2، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1374.
- شیخاوندی، داور: **ناسیونالیسم و هویت ایرانی**، مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز)، تهران، 1380.
- شیخ رئیس قاجار، ابوالحسن میرزا: **اتحاد اسلام**، "رسائل قاجاری - کتاب دوم"، به کوشش صادق سجادی، نشر تاریخ ایران، تهران، 1363.
- صابر طاهرزاده، میرزا علی اکبر: **هوپ، هوپ نامه**، ویراستار میرزا رسول اسماعیل‌زاده، انتشارات شیخ صفی‌الدین، اردبیل، 1381.
- صدر واثقی: **سید جمال‌الدین حسینی پایه گذار نهضت‌های اسلامی**، چ 2، انتشارات پیام، تهران، 1335.
- صدیقی، غلام حسین: **جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری**، چ 2، شرکت انتشاراتی پاژنگ، تهران، 1375.
- صفایی، ابراهیم: **اسناد سیاسی دوران قاجاریه**، چ 2، چاپخانه رشدیه، تهران، 1352.
- **اسناد نو یافته**، چ 2، چاپخانه رشدیه، بی تا.
- **رهبران مشروطه**، چ 2، چ 3، سازمان انتشارات جاویدان، تهران، 1363.
- الطای، نجاح عطاء: **سیر اندیشه ملی گرایی**، ترجمه عقیقی بخشایشی، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، 1369.
- طبری، محمد بن جریر: **تاریخ طبری "تاریخ الرسل و الملوک"**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، 16، چ 4 و چ 6، انتشارات اساطیر، تهران، 1375.
- طبری، احسان: **فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه داری در ایران**، بی تا.
- عبدالرحمن بن خلدون: **مقدمه ابن خلدون**، ترجمه محمد پروین گنابادی، 2، چ 2 و 4، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، (چ 1، چ 2) 1345 و (چ 2، چ 4) 1359.

- عنایت حمید: *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ 3، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 1372.
- *تفکر سیاسی در اسلام*، ترجمه ابوطالب صارمی، انتشارات امیرکبیر، تهران، 1362.
- *دین و جامعه*، انتشارات موج، تهران، بی‌تا.
- *سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، چ 5، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1376.
- غفاری فرد، عباسقلی: *روابط صفویه و اوزبکان (1301 - 913 هـ.ق)*، وزارت امور خارجه مؤسسه چاپ و انتشارات، تهران، 1376.
- فراستخواه، مقصود: *سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)*، چ 3، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1377.
- فره مو، ژاک: *روابط فرانسه و جهان اسلام* از سال 1789 به بعد، ترجمه مهدی رستگار اصل، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1381.
- فرهانی منفرد، مهدی: *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی*، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1377.
- فضل الله بن روزبهان خنجی: *مهمان نامه بخارا*، به اهتمام منوچهر ستوده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، 1341.
- *سلوک الملوک*، به تصحیح و با مقدمه محمد علی موحد، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 1362.
- فضولی، محمد بن سلیمان: *حدیقه السعداء*، به اهتمام گروه مؤلفین، با مقدمه میرزا رسول اسماعیل زاده، مجمع جهانی اهل بیت (ع)، قم، 1374 هـ.ش / 1416 هـ.ق / 1995 م.
- فلاندون، اوژن: *سفرنامه به ایران*، ترجمه حسین نور صادقی، چ 3، اشراقی، تهران، 2536.
- فلسفی، نصرالله: *تاریخ روابط ایران و اروپا در دوره صفویه*، چاپخانه ایران، تهران، 1316.
- *زندگانی شاه عباس اول*، ج 5 (در سه مجلد)، چ 5، انتشارات علمی، تهران، 1371.
- فوریه: *سه سال در دربار ایران*، ترجمه عباس اقبال، انتشارات کتب ایران، تهران، 1325.
- فیاض، علی اکبر: *تاریخ اسلام*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1374.
- قادری، حاتم: *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، سمت، تهران، 1378.
- *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان*، انتشارات بنیان، تهران، 1375.
- قاضی بهلول بهجت افندی (قاضی زنگه زوری): *تشریح و محاکمه در تاریخ آل محمد (ص)*، ترجمه میرزا مهدی ادیب، چ 2، مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت، تهران، 1376.

- قدوسی، محمد حسین: *نادر نامه*، انجمن آثار ملی خراسان، مشهد، 1339 هـ.ش.
- قربانی، زین العابدین: *علل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین*، چ 4، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1372.
- قائم مقام فراهانی، میرزا عیسی (میرزا بزرگ): *کتاب جهادیه (جهادیه کبیر)*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- قائم مقام فراهانی، میرزا ابوالقاسم: *منشآت قائم مقام فراهانی*، به کوشش سید بدرالدین یغمایی، چ 2، انتشارات شرق، تهران، 1373.
- کاتم، ریچارد: *ناسیونالیسم در ایران*، ترجمه احمد تدین، با مقدمه حاتم قادری، چ 2، انتشارات کویر، تهران، 1378.
- کاتوزیان، محمد علی همایون: *دولت و جامعه در ایران، انقراض قاجار و استقرار پهلوی*، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، تهران، 1379.
- *اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی*، ترجمه محمد رضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چ 6، نشر مرکز، تهران، 1377.
- کاساکوفسکی: *خاطرات کلنل کاساکوفسکی*، ترجمه عباسقلی جلی، تهران، 1344.
- کاظم زاده، فیروز: *روس و انگلیس در ایران 1864 - 1914*، پژوهشی درباره امپریالیسم، ترجمه منوچهر امیری، چ 2، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی)، تهران، 1371.
- کاووس عراقی، محمد حسن و نصرالله صالحی (گردآورنده): *جهادیه: فتاوی جهادیه علماء و مراجع عظام در جنگ جهانی اول*، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1375.
- *کتاب وحدت*، گردآوری و تنظیم اداره پژوهش و نگارش، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، 1362.
- کرمر، جوئل ل.: *احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1375.
- کرزن، جرج ناتانیل: *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غ. وحید مازندرانی، چ 2، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1362.
- کزازی، میرجلال الدین (به کوشش): *گزیده‌ای از سروده‌های شیخ رئیس قاجار به خامه خود او*، به انضمام زیست نامه شیخ رئیس قاجار به خامه خود او، نشر مرکز، تهران، 1369.
- کروسینسکی: *سفرنامه کروسینسکی (یادداشت‌های کشیش لهستانی عصر صفوی*

- 1725 - 1707)، ترجمه عبدالرزاق دنبلی (مفتون)، با مقدمه، تصحیح و حواشی مریم میراحمدی، انتشارات توس، تهران، 1363.
- کسروی، احمد: **تاریخ مشروطه ایران**، چ 17، امیرکبیر، تهران، 1373.
- **در پیرامون تاریخ**، به کوشش عزیز علیزاده، انتشارات فردوسی، تهران، 1377.
- عبدالرزاق سمرقندی، کمال الدین: **مطلع سعدین و مجمع بحرین**، به اهتمام عبدالحسین نوایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران، 1372.
- کواکبی، سید عبدالرحمن: **طبایع الاستبداد یا سرشتهای خودکامگی**، ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، نقد و تصحیح محمد جواد صاحبی، چ 3، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، 1378.
- کوپر، جان و رونالد نلر و محمد محمود (گردآورنده): **اسلام و مدرنیته**: پاسخ تنی چند از روشنفکران مسلمان، ترجمه سودابه کریمی (برای) دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، تهران، 1380.
- گاردان، کنت الفرد دو: **خاطرات مأموریت ژنرال گاردان در ایران**، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، با مقدمه همایون شهیدی، چ 2، انتشارات گزارش، تهران، 1362.
- گرجی، ابوالقاسم: **تاریخ فقه و فقهها**، چ 3، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، تهران، 1379.
- گرونیوم، گوستاوفن: **اسلام در قرون وسطی**، ترجمه غلامرضا سعیدی، نشر البرز، تهران، 1373.
- گوینو، ژوزف آرتور: **سه سال در ایران**، ترجمه ذبیح الله منصوری، فرخی، تهران، 1369.
- گیب، همیلتون: **اسلام، بررسی تاریخی**، ترجمه منوچهر امیری، چ 2، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1380.
- لاپیدوس، ایراماروین: **تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم**، ترجمه محمود رمضانزاده، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، 1376.
- **تاریخ جوامع اسلامی، قرون نوزدهم و بیستم**، ترجمه محسن مدیرشانهچی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، 1376.
- لاموش: **تاریخ ترکیه (با مقدمه رنه پیتون)**، ترجمه سعید نفیسی، کمیسیون معارف تهران، 1316.
- لسان الملک، محمد تقی خان: **ناسخ التواریخ (تاریخ قاجاریه)**، چ 3، کتاب فروشی اسلامیة تهران، 1353.
- لرد کین راس، جان پاتریک داگلاس: **قرون عثمانی**، ترجمه پروانه ستاری، انتشارات کهکشان تهران، 1373.

- لکهپارت، لارنس: **انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران**، ترجمه مصطفی قلی عماد، چ 2، انتشارات مروارید، 1364.
- لمبتن، ان - ک - س -: **انجمنهای سری در انقلاب مشروطیت ایران**، ترجمه و مقدمه از اسماعیل رائین، چ 2، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، تهران، 2535.
- **تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران**، ترجمه یعقوب آژند، نشر نی، تهران، 1372.
- لوتسکی، ولادیمیر باراسوویچ: **تاریخ جدید کشورهای عربی**، ترجمه رفیع رفیعی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1379.
- لوین، زالمان ایساکوویچ: **اندیشه‌ها و جنبش‌های نوین سیاسی اجتماعی در جهان عرب**، ترجمه یوسف عزیزی بنی طرف، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1378.
- لین پل، استانلی، الکساندر بارتولد، خلیل ادهم، احمد سعید سلیمان: **تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر**، ترجمه صادق سجادی، چ 1، نشر تاریخ ایران، تهران، 1363.
- لوئیس، برنارد: **ظهور ترکیه نوین**، ترجمه محسن علی سبحانی، مترجم کتاب، تهران، 1372.
- **زبان سیاسی اسلام**، ترجمه غلامرضا بهروزلک، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، 1378.
- مجتهدی، کریم: **آشنایی ایرانیان با فلسفه جدید غرب**، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر) و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، بی جا، 1379.
- **سید جمال الدین اسدآبادی و تفکر جدید**، نشر تاریخ ایران، تهران، 1363.
- محمود، محمود: **تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی**، چ 4، 8 ج، اقبال، تهران، 1361.
- محمدی ریشه‌ری، محمد: **میزان الحکمة**، مترجم حمید رضا شفیعی، چ 15، چ 2، انتشارات مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، قم، 1379.
- محیط طباطبایی، سید محمد: **سید جمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین**، به کوشش و مقدمه سیدهادی خسروشاهی، چ 2، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1372.
- **نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین**، مقدمه و ملحقات از سید هادی خسروشاهی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، 1350.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی: **سید جمال الدین و اندیشه‌های او**، چ 7، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1381.
- مروی، محمد کاظم: **عالم آرای نادری**، به تصحیح و با مقدمه محمد امین ریاحی، چ 3، چ 3، انتشارات علمی و نشرعلم، تهران، 1374.

- مزاولی، میشل م.: *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، "پژوهشهای تاریخ، تاریخ ایران: 9"، نشر گستره، تهران، 1363.
- مسجد جامعی، محمد: *زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن*، انتشارات الهدی، تهران، 1369.
- مستوفی، عبدالله: *شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه*، چ 3، چ 4، انتشارات زوار، تهران، 1377.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین: *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ 2، چ 6، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1378.
- مشکور، محمد جواد: *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلامی تا قرن چهارم*، چ 6، انتشارات اشراقی، تهران، 1379.
- مطهری، مرتضی: *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر*، چ 25، انتشارات صدرا، تهران، 1378.
- مظفر، محمد حسین: *تاریخ شیعه*، ترجمه و نگارش سید محمد باقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1368.
- معزی، نجفقلی حسام: *تاریخ روابط سیاسی ایران با دنیا*، به کوشش همایون شهیدی، انتشارات نشر علم، تهران، 1366.
- مفتاح، الهامه و وهاب ولی: *نگاهی به روند و نفوذ و گسترش زبان و ادب فارسی در ترکیه*، شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، تهران، 1374.
- مقاتل بن عطیه: *مؤتمر علماء بغداد (کنفرانس دانشمندان بغداد)*، ترجمه سید هدایت الله مسترحمی جرقویه‌ای اصفهانی، مترجم کتاب، تهران، 1402 هـ ق - 1361 هـ ش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر: *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، "منابع تاریخ و جغرافیای ایران 52"، چ 6، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، 1352.
- مکی، حسین: *زندگانی سیاسی سلطان احمد شاه*، چ 3، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، 1362.
- ملک آراء، عباس میرزا: *شرح حال عباس میرزا ملک آراء*، به کوشش عبدالحسین‌نوایی، انتشارات بابک، تهران، 1361.
- ملکزاده، مهدی: *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران: 7 ج در 3 مجلد*، انتشارات علمی، چ 2، تهران، 1363.
- موثقی، سید احمد: *استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام*، چ 2، چ 2، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1375، چ 1.

- جنیش‌های اسلامی معاصر، سمت، تهران، 1374.
- علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه سیاسی و آرای اصلاحی سید جمال‌الدین اسدآبادی، چ 2، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1377.
- سید جمال‌الدین اسدآبادی *مصلحی متفکر و سیاستمدار*، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم، 1380.
- مورگان، کنث: *اسلام صراط مستقیم*، ترجمه امین بحرالعلومی، رضائی، مجتهدی، نوروزی، کتابفروشی حاج محمد باقر کتابچی حقیقت، تبریز، 1342.
- موسوی خمینی (امام خمینی)، روح‌الله: *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، 1373.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد مولوی: *مثنوی معنوی بر اساس نسخه قونیه*، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، چ 2، چ 3، شرکت انتشارات علمی، تهران، 1377.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ: *تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی*، چ 4، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1369.
- مهدوی، اصغر و ایرج افشار (جمع آوری و تنظیم): *مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین مشهور به افغانی*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1342.
- میر احمدی، مریم: *دین و مذهب در عصر صفوی*، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1363.
- دین و دولت در عصر صفوی، چ 2، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1369.
- میرخواند، محمد بن خاوند شاه بلخی، *روضه الصفا*، تهذیب و تلخیص از دکتر عباس زریاب، چ 6، انتشارات علمی، تهران، 1373.
- میرزا ابوالحسن خان ایلچی: *حیرت نامه، سفرنامه ابوالحسن خان ایلچی به لندن*، به کوشش حسن مرسلوند، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، 1364.
- مینورسکی، و.: *تاریخچه نادر شاه*، ترجمه رشید یاسمی، چ 3، کتابهای سیمرغ وابسته به مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، 1363.
- ناظم الاسلام کرمانی: *تاریخ بیداری ایرانیان*، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، چ 2، چ 5، نشر پیکان، تهران، 1376 - 1377.
- نائینی، علامه محمد حسین: *تنبیه الامه و تنزیه الملة یا حکومت از نظر اسلام*، به کوشش سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، تهران، بی تا.
- نبئی، ابوالفضل: *نهضت‌های سیاسی مذهبی در تاریخ ایران*، (از صدر اسلام تا عصر صفوی)، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، 1376.

- نجفی، موسی: *حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران*، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، 1379.
- نصر، سید تقی: *ایران در برخورد با استعمارگران*، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران، 1363.
- نصر، سید حسین: *آرمانها و واقعتهای اسلام*، جام، تهران، 1382.
- : *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، قصیده سرا، تهران، 1382.
- نصیری، محمدرضا: *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)*، 4 ج، انتشارات کیهان، تهران، 1366.
- نفیسی، سعید: *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر*، 2 ج، 10، انتشارات بنیاد، تهران، 1376.
- نوائی، عبدالحسین: *تاریخ روابط فرهنگی ایران از حمله مغول تا پایان سلسله قاجار، تاریخ روابط فرهنگی ایران - جلد نخست از آغاز تا قاجاریه*، انتشارات حوزه معاونت روابط فرهنگی وزارت فرهنگ و هنر، تهران، 2536.
- : *شاه اسماعیل صفوی (اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشتهای تفصیلی)*، "منابع تاریخ و جغرافیای ایران 17 -"، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، 1347.
- : *ایران و جهان از مغول تا قاجاریه*، مؤسسه نشر هما، تهران، 1364.
- : *ایران و جهان از قاجاریه تا پایان عهد ناصر*، مؤسسه نشر هما، تهران، 1369.
- : *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، 3 ج، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1370.
- نوبختی، حسین بن موسی: *فرق الشیعه*، ترجمه و تعلیقات محمد جواد مشکور، 2 ج، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1381.
- نهج البلاغه، گردآورنده سید شریف رضی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، 8 ج، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بنیاد نهج البلاغه، تهران، 1379.
- نیک آئین، حشمت الله: *ناسیونالیسم عرب از آغاز تا جنگ جهانی اول تا پایان جنگ جهانی دوم*، ناشر: مولف کتاب، بی جا، بی تا.
- واتسن، رابرت گرانت: *تاریخ قاجار*، ترجمه عباس قلی آذری، بی نا، بی جا، 1340.
- واحد نشر اسناد: *گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی*، 7 ج، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وابسته بهوزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران، تهران، 1369 - 1375
- وامبری، آرمینیوس: *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه*، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، 4 ج، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1370.

- واند، زاره: *افسانه پان تورانیسم (توران متحد و مستقل)*، ترجمه محمد رضا زرگر، با مقدمه کاوه بیات، انتشارات بینش با همکاری انتشارات پروین، تهران، 1369.
- وستفلد، فردیناندو و ادوارد ماهر: *تقویم تطبیقی هزار و پانصد ساله هجری قمری و میلادی*، با مقدمه و تجدید نظر حکیم الدین قریشی، فرهنگ سرای نیاوران، تهران، 1360.
- وسینچ، وین و: *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمه سهیل آذری، کتاب فروشی تهران با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تبریز، 1346.
- ویلتس، دوراکه: *سفیران پاپ به دربار خانان مغول*، ترجمه مسعود رجب نیا، انتشارات خوارزمی، تهران، 1353.
- هاردینگ، آرتور: *خاطرات سیاسی سر آرتور هاردینگ*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، سازمان انتشارات کیهان، تهران، 1370.
- هانتر، شیرین: *آینده اسلام و غرب: برخورد تمدنها یا هم زیستی مسالمت‌آمیز؟*، ترجمه همایون مجد، نشر و پژوهش فروزان فر، تهران، 1380.
- هدایت، رضا قلی خان (لله باشی): *سفارتنامه خوارزم*، بولاق، 1292 ق.
- هدایت (مخبر السلطنه)، مهدی قلی: *سفرنامه تشریف به مکه معظمه از طریق چین، ژاپن و آمریکا*، تهران، 1323.
- هدایت (مخبر السلطنه)، مهدی قلی: *خاطرات و خطرات، توشه‌ای از تاریخ شش پادشاه و گوشه‌ای از دوره زندگی من*، 2 ج، کتاب فروشی زوارتهران، تهران، 1344.
- هنوی، جونس: *زندگی نادر شاه*، ترجمه اسماعیل دولتشاهی "مجموعه ایران‌شناسی - 37 -"، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، 1346.
- هینتس، والتر: *تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی*، ترجمه کیکاووس جهانداری، 4 ج، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 1377.
- هیئت، جواد: *سیری در تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی*، 3 ج، نشر پیکان، تهران، 1380.
- یازیجی، تحسین: *پارسی نویسان آسیای صغیر*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1371.
- یاقی، اسماعیل احمد: *دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال*، ترجمه رسول جعفریان، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، 1379.
- ترکی:
- Berkes, Niyazi: *TÜRKİYE , DE ÇADAŞLAŞMA, Doğu – Batı Yayınları, İstanbul , 1978.*

- **Pakalın, Mehmet Zeki:** OSMANLI TARİH DEYİMLERİ VE TERİMLERİ, **3.C.**,
Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993
- **Palmer, Alan:** OSMANLI İMPARATORLUĞU SON ÜÇ YÜZ YIL BİR
ÇÖKÜŞÜN YENİ TARİHİ, çeviren: **Belkis Çorakçı Dışbudak**, **5. Baskı**,
Bilgin Yayıncılık A.S., İstanbul, 1995.
- **Sultan Abdülhamit:** SİYASİ HATIRATIM, **4. Baskı**, Dergah Yayınları,
İstanbul, 1984 .
- **Süreyya Sırma, İhsan:** II. ABDÜLHAMİD İN İSLAM BİRLİĞİ SİYASETİ, **3.**
Baskı , Beyan Yayınları, İstanbul, Ramazan 1409 - Nisan 1989.
- **Tahsin Paşa :** TAHSİN PAŞA'NIN YILDIZ HATIRALARI - SULTAN
ABDÜLHAMİD , **4. Baskı** , Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1999.
- **Tanpınar, Ahmet Hamdi:** NAMIK KEMAL ANTOLOJİSİ, Muallim Ahmet
Halit Kitabevi, İstanbul, 1942 .
- **Turan, Şerafetin:** FATİH MEHMET UZUN HASAN MÜCADELESİ VE
VENEDİK, Tarih Araştırmalar Dergisi, **3, 1966.**
- **Türköne, Mümtaz er:** NAMIK KEMAL, " OSMANLI ANSİKLOPEDİSİ
(Tarih Medeniyet, kültür) ", Genel Yayın Yönetmeni: Bekir Şahin, Siyasi
Tarih kurulu: Abdulkader Özcan ve ... 6.C. İz Yayıncılık, İstanbul, 1996,(
6.C.).
- -----: SİYASİ BİR İDEOLOJİ OLARAK İSLAMCILIĞIN
DOĞUŞU, İletişim Yayınları, İstanbul ,1991.

- عربی :

- ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن على بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد
الشيبياني المعروف بابن الأثير: الكامل في التاريخ، ١١، بيروت: دار صادر، ١٣٩٩ هـ/ق / ١٩٧٩ م.،
ج ٣، ٨ و ٩.
- اسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، اسماء المؤلفين و آثار المصنفين، ٢ ج، وكالة المعارف الجليلية
في مطبعها البهية، استانبول، تجديد چاپ در دارالاحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٥ م.

- Bozdağ, İsmet: SULTAN ABDÜLHAMİD, İN HATIRA DEFTERİ, Basım Pınar
Yayıncılık, İstanbul , 1996.
- **Ekrem , Ali:** NAMIK KEMAL (BİYOGRAFİ), Milli Eğitim Bakanlığı
Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- **Eraslan, Cezmi:** II. ABDÜLHAMİD HİLAFET ANLAYIŞI, "SULTAN II.
ABDÜLHAMİD ve DEVRİ SEMİNERİ " İstanbul Üniversitesi Tarih
Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basım evi,
İstanbul, 1994..
- **İslamoğlu, Mustafa:** İSLAMİ HAREKET ANADOLU II. Denge Yayınları,
İstanbul ,1991.
- **Kara, İsmail:** OSMANLI HİLAFETİ VE İKTİDAR, " OSMANLI
ANSİKLOPEDİSİ (Tarih - Medeniyet – Kültür) ", Genel Yayın Yönetmeni:
Bekir Şahin, Siyasi Tarih kurulu: Abdulkader Özcan ve ... 6.C. İz
Yayıncılık, İstanbul, 1996,(2.C.).
- **Keddie, Nikki:** CEMALİDİN EFGANİ – SİYASİ HAYATI (SAYYID JAMAL
AD- DIN "AL -AFGHANI " A POLITICAL BIOGRAPHY) ,Çeviren: Alaeddin
Yalcinkaya, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1997.
- **Kemal, Namık,** VATAN YAHUT SİLSTRE, hazırlayan: Kenan Akuz, Milli
Eğitim Basım evi, İstanbul, 1992.
- **Mardin, Şerif :** JÖN TÜRKLERİN SİYASİ FİKİRLERİ, 1895- 1908, 7. Baskı
İletişim Yayınları, İstanbul ,2000 .
- -----: TÜRKİYE'DE DİN VE SİYASET, 2. Baskı. İletişim Yayınları,
İstanbul, 1992.
- **Öke Mim Kemal:** SİYONİZM, " OSMANLI ANSİKLOPEDİSİ (Tarih
Medeniyet, kültür) ", Genel Yayın Yönetmeni: Bekir Şahin, Siyasi Tarih
kurulu: Abdulkader Özcan ve ... 6.C. İz Yayıncılık, İstanbul, 1996,(6.C.).

- الامین، حسن: (الرضا) و المأمون و ولاية العهد و صفحات من التاريخ العباسی، دارالجدید، بیروت، ۱۴۱۶ هـ.ق / ۱۹۹۵ م.
- جودة، جمال: الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية للموالی فی صدر الاسلام، دارالبشير للنشر و التوزيع، عمان، ۱۹۸۹.
- حرفوش، بطرس و...: المنجد فی الاعلام، الطبعة السابعة دارالمشرق، ۱۹۷۳ م.
- درویش، هدی: الاسلاميون و تركيا العلمانية نموذج الامام سليمان حلمی، دارالافاق العربية، القاهرة، ۱۴۱۸ هـ.ق / ۱۹۹۸ م.
- الذهبي، شمس الدين ابی عبدالله: دول الاسلام، منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م.
- الريشهری، محمد و السيد محمد كاظم الطباطبائي و السيد محمود طباطبائي نژاد، مؤسوعة الامام علی بن ابی طالب (ع) فی الكتاب و السنة و التاريخ، ۱۲ ج، قم، دارالحديث، ۱۴۲۱ هـ.ق.
- السيد جمال الدين الحسيني (الافغانی): الرسائل و المقالات، اعداد و تقديم سيد هادی خسرو شاهي. "الاعمال الكاملة - ۶"، كلية شروق مركز البحوث الاسلاميه، تهران - قم، ۱۳۷۹.
- السيد جمال الدين الحسيني (الافغانی)، بالاشتراك مع الاخرين، ضياء الخافقين، جريدة فی العلوم و السياسية و الاخبار الصحيحة، اعداد و تقويم سيد هادی خسرو شاهي، "الاثار الكاملة - ۳"، كلية شروق و مركز البحوث الاسلامية، تهران - قم، ۱۳۷۹.
- السيد جمال الدين الحسيني (الافغانی) و محمد عبده: العروة الوثقى، اعداد و تقديم سيد هادی خسرو شاهي. "الاثار الكاملة - ۱"، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامية: مركز البحوث الاسلامية، تهران - قم، ۱۴۲۱ هـ.ق.
- السيوطی، جلال الدين: تاريخ الخلفاء، انتشارات الشريف الرضى، قم، ۱۴۱۱ هـ.ق - ۱۳۷۰ هـ.ش.
- شرف الدين سيد عبدالحسين: الفصول المهمة فی تأليف الامة، تحقيق عبدالجبار شرارة. رابطة الثقافة و العلاقات الاسلامية، ادارة الترجمة و النشر، طهران، ۱۴۱۷ هـ.ق / ۱۹۱۶ م.
- الشناوى، عبدالعزيز محمد: الدولة العثمانية، دولة اسلامية مفترى عليها، اربعة اجزاء، طبعة ثانية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ۱۹۸۶ م.
- الشيخ المفيد، أبی عبدالله محمد بن محمد بن نعمان: الجمل و النصرة لسيد العترة فی حرب البصرة، تحقيق السيد علی ميرشريفی، الطبعة الثانية، مكتب الاعلام الاسلامی - مركز النشر، قم، ۱۴۱۶ هـ.ق / ۱۳۷۴ هـ.ش.
- الضيقة، حسن: الدولة العثمانية الثقافة المجتمع و السلطة، دارالمنتخب العربي، بیروت، ۱۴۱۷ هـ.ق / ۱۹۹۷ م.

- القاضي أبی بكر بن العربي (۴۶۸ - ۵۴۳): العواصم من القواصم فی تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم، حققه و علق حواشيه محب الدين الخطيب. المكتبة العلمية، بيروت، ۱۴۰۳ هـ - ۱۹۸۳ م.
- كويريلي، محمد فؤاد: قيام الدولة العثمانية، ترجمة احمد السعيد سليمان، الطبعة الثانية، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ۱۹۹۳.
- كوثرائی، وجيه (تقديم و دراسة): رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، دارالطبعة للطباعة و النشر، بيروت، ۱۹۸۰ م.
- الماوردي، ابی الحسن علی بن محمد بن حبيب: الاحكام السلطانية و الولايات الدينية، دارالكتب العلمية، بيروت: ۱۴۰۵ هـ.ق / ۱۹۸۵ م.
- متز، آدم: الحضارة الاسلامية فی القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فی الاسلام، نقلة الى العربية محمد عبدهادى ابوريده. ج ۱، الطبعة الرابعة، مكتبة الخانجي، بيروت: دارالكتب العربي، ۱۳۸۷ هـ.ق / ۱۹۶۷ م.
- هريدى، محمد عبداللطيف: الحروب العثمانية الفارسية و اثرها فی انحسار المد الاسلامى عن اوروبا، دارالصحوه للنشر و التوزيع، القاهرة، ۱۴۰۸ هـ.ق / ۱۹۸۷ م.
- الواقدي، أبی عبدالله محمد بن عمر بن واقد الواقدي (المتوفى سنه ۲۰۷): كتاب الردة، قدم له و حققه و علق عليه و وضع فهارسه (الدكتور) محمود عبدالله ابوالخير. دارالفرقان، عمان، ۱۴۱۱ هـ.ق / ۱۹۹۱ م.
- مقالات مجموعهها و نشریات :
- آرکون، محمد: اسلام، اوروبا، غرب، معانى نامشخص و ميل به قدرت، "اسلام و مدرنيته، پاسخ تنی چند از روشنفكران مسلمان"، گردآورى جان كوپر، رونالد نترل و محمد محمود، ترجمه سودابه كريمی. مركز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1380.
- آيدين، عاكف: نقش معاهده لوزان در جريان لايتيك شدن حقوق تركيه، ترجمه على حكيم پور، غرب در آينه فرهنگ، ماهنامه فرهنگى اداره كل اروپا - آمريكا، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامى، سال 2، شماره 6، تهران، فروردين 1380.
- اجاق، احمد ياشار: (Ocak, Ahmet Yasar) روابط عثمانى - صفوى در منابع عثمانى و تاريخ نگارى معاصر ترك، "مجموعه مقالات روابط فرهنگى و تاريخ ايران و تركيه 1 - 1"، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامى و بنياد تاريخ تركيه، تهران، 1381.
- احسان، عبدالشكور: سقوط خلافت عباسى، تاريخ فلسفه در اسلام، ميان محمد شريف، تهيه و گردآورى ترجمه فارسى زير نظر نصرالله پورجوادى، 2 ج، مركز نشر دانشگاهى، تهران، 1365.

- ارسوی، محمد عاکف: "فصلنامه آشنا در جستجوی میراث مشترک فرهنگی"، سال اول، ش 1، رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در ترکیه، آنکارا، بهار 1374.
- اشرف، علی: جنبش خلافت - عاملی در جدایی مسلمانان، "جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمره هند"، گردآوری مشیر الحسن، ترجمه حسن لاهوتی. بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، 1367.
- اقبال آشتیانی، عباس: زندگانی عجیب یکی از خلفای عباسی ناصرالدین الله، "مجموعه مقالات عباس اقبال آشتیانی"، گردآوری و تدوین سید محمد دبیرسیاقی، دنیای کتاب، تهران، 1369.
- الگار، حامد: نیروهای مذهبی در قرن هجدهم و نوزدهم، "سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر، تهران، طرح نو، چ 3، 1375.
- اوز ارسلان، فاروق: تاریخ غرب گرایی را درست بخوانیم، ترجمه اصغر دلبری پور، "غرب در آینه فرهنگ"، ماهنامه فرهنگی اداره کل اروپا - آمریکا، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، سال 2، شماره 14، تهران، آذر 1380، صص 28 - 38.
- اوز ارسلان، فاروق: ترکیه در کجای تمدن معاصر قرار گرفته است، ترجمه اصغر دلبری پور، "غرب در آینه فرهنگ"، ماهنامه فرهنگی اداره کل اروپا - آمریکا، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، سال 2، شماره 17، تهران، اسفند 1380.
- اندرمانی زاده، جلال: شورش در اصفهان، اسنادی از شورش بر کمپانی هاتز(1313ق)، تاریخ معاصر ایران، س. اول، ش. اول، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، بهار 1376.
- ایپ شیرلی، محمد: (Ipsirli Mehet)، منابع ترکی دوران قاجار، "مجموعه مقالات روابط فرهنگی و تاریخی ایران و ترکیه - 1 -"، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و بنیاد تاریخ ترکیه، تهران، 1381.
- بایر، امیر: سه موج ملی گرایی فارس در ایران، ترجمه علی حکیم پور، "مجموعه مقالات فرهنگی"، رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، شماره 8، آنکارا، آبان 1380.
- بی آزار شیرازی، عبدالکریم (گردآوری و ترجمه): همبستگی مذاهب اسلامی، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، مدیریت ترجمه و نشر، تهران، 1377.
- پهلوان، چنگیز (گردآورنده): علت توجه عمومی به تاریخ معاصر چیست، گفتگویی با منصوره اتحادیه، ایرج افشار، عباس زریاب خویی، علی اکبر سعیدی سیرجانی و جواد شیخ الاسلامی، "کتاب نمای ایران - مجموعه مقالات -"، نشر نو، تهران، 1366.

- تفرشی، مجید: شیخ رئیس قاجار و اندیشه اتحاد اسلام، "تاریخ معاصر ایران - کتاب اول" (مجموعه مقالات)، انتشارات مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، تهران، 1368.
- تقی زاده، سید حسن: سید جمال الدین اسدآبادی رهبر نهضت آزادیخواهی ایران، "سه رساله درباره زندگی و مبارزه سید جمال الدین اسدآبادی"، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، کلبه شروق و نشر سماط، تهران، 1379.
- تکمیل همایون، ناصر: ایل قاجار در اتحادیه قزلباش "تاریخ معاصر ایران - کتاب چهارم"، مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، تهران، 1371.
- جعفریان، رسول: نادر شاه و مسأله وحدت اسلامی، "مقالات تاریخی"، دفتر اول، چ 2، دفتر نشر الهادی، قم، 1376.
- فضل بن روزبهان و گرایشهای مذهبی او، "مقالات تاریخی"، دفتر دوم، چ 2، دفتر نشر الهادی، قم، 1376.
- جمالی اسدآبادی، صفات الله: اسناد و مدارک درباره سید جمال الدین اسدآبادی، "سه رساله درباره زندگی و مبارزه سید جمال الدین اسدآبادی"، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، کلبه شروق و نشر سماط، تهران، 1379.
- الجندی، علی: گفته‌ها و اندیشه‌ها درباره اهل بیت (ع)، ترجمه عبدالکریم بی آزار شیرازی، همبستگی مذاهب اسلامی، عبدالکریم بی آزار شیرازی (گردآورنده)، چ 2، امیر کبیر، تهران، 1357.
- حائری، عبدالهادی: امپراطوری عثمانی و دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال هجدهم، شماره دوم، مشهد، اسفند 1364.
- دبیچه‌ای بر پیشینه تاریخی جنبش‌های پان اسلامیسیم، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، سال چهاردهم، شماره چهارم.
- دوغان، محمد: غرب گرایی در ترکیه از زمان مصطفی رشید پاشا تا امروز، ترجمه داود وفايي (بخش دوم)، ماهنامه فرهنگی "غرب در آینه فرهنگ"، اداره کل اروپا - آمریکا، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، سال 2، شماره 6، تهران، فروردین 1380.
- دوغان، محمد: غرب گرایی در ترکیه از زمان مصطفی رشید پاشا تا امروز (بخش پایانی)، ماهنامه فرهنگی "غرب در آینه فرهنگ"، ماهنامه فرهنگی اداره کل اروپا - آمریکا، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، سال 2، شماره 7، تهران، اردیبهشت 1380.
- دیگریت، پرابها: هدفهای سیاسی جنبش خلافت در هند، "جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمره هند"، گردآوری مشیر الحسن، ترجمه حسن لاهوتی،

- بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، 1367.
- ذاکری، علی اکبر: شرح حال و سال شمار زندگانی سید جمال الدین، "سید جمال جمال حوزه‌ها"، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1375.
- رزاقی، سهراب: پارادیم‌های روشنفکری دینی در ایران معاصر، مجموعه مقالات مطالعات ایرانی، مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، شماره 2، تهران، تابستان 1378.
- رویمر، ه. ر. تیمور در ایران، تاریخ تیموریان به روایت کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، جامی، تهران، 1379.
- شکیب ارسلان، امیر: سید جمال الدین افغانی فیلسوف شرق، "عالم نو اسلام یا امروز مسلمین"، ستودارد لوتروپ، تعریب عجاج نویهض، حواشی به قلم امیر شکیب ارسلان، ترجمه سید احمد مهذب، ج 2، شرکت طبع کتاب، تهران، 1321.
- شهیدی، سید جعفر: وحدت گم شده‌ای که باید یافت اما چگونه و از کجا "کتاب وحدت (مجموعه مقالات)"، اداره کل تبلیغات و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، 1362.
- صعیدی، عبدالمتعال: سعی قدیم در راه وحدت مذاهب اسلامی، ترجمه عبدالکریم بی‌آزار شیرازی، همبستگی مذاهب اسلامی، عبدالکریم بی‌آزار شیرازی (گردآورنده)، چ 2، امیر کبیر، تهران، 1357.
- علی بن ابی طالب و تقریب بین مذاهب، ترجمه عبدالکریم بی‌آزار شیرازی، همبستگی مذاهب اسلامی، عبدالکریم بی‌آزار شیرازی (گردآورنده)، چ 2، امیر کبیر، تهران، 1357.
- عنایت، حمید: تجدد فکر دینی نزد اهل سنت، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش 6، تهران، 1350.
- غربال، شفیق: عقاید و نهضتها در تاریخ اسلام، "اسلام صراط مستقیم" مورگان کنت ترجمه امین بحر العلومی و رضائی مجتهدی نوروزی، کتاب فروشی حاج محمد باقر کتابچی حقیقت، تبریز، 1342.
- غزالی، محمد: نخستین گام در راه همبستگی "اسلام آیین همبستگی"، ترجمه و نگارش عبدالکریم بی‌آزار شیرازی، انتشارات بعثت، تهران، 1354.
- فاروقی، ضیاء الحسن: دیانت رسمی و انحراف از آن در هند، "جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمره هند"، گردآوری شیرالحسن، ترجمه حسن لاهوتی، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، مشهد، 1376.

- الفحص، هانی: سید جمال الدین و سلطان عبدالحمید ملاقات بر پایه وحدت و جدایی. "وحدت مسلمین"، دفتر کنگره ائمه جمعه و جماعات با همکاری دفتر نشر الهادی، قم، بی‌تا.
- فراستخواه، مقصود: تضاد در اندیشه‌های توسعه در دوران قاجار "فرهنگ و توسعه"، ماهنامه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، س 20، ش 80، تهران، مهر و آبان 1372.
- مابانی و مبادی اتحاد بین مذاهب و ادیان، "دین و جامعه (مجموعه مقالات)"، شرکت سهامی انتشار، تهران، 1377.
- فقیه حقانی، موسی: ضرورت توجه به نقش پنهان فراماسونری در تحولات تاریخ معاصر ایران، س اول، ش دوم، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، 1376.
- قمی، محمدتقی: نقطه گذاری به روی حروف یا توضیحی درباره هدف تقریب، ترجمه بی‌آزار شیرازی، همبستگی مذاهب اسلامی، بی‌آزار شیرازی (گردآورنده)، امیر کبیر، تهران، 1357.
- لمبتون، آن ک. س: علمای ایران و جنبش مشروطیت، "کتاب نمای ایران - مجموعه مقالات -" گردآوری چنگیز پهلوان، نشر نو، تهران، 1366.
- لوئیس، برنارد: زمینه‌های تاریخی و حقوقی موقعیت مسلمانان در دوران حاکمیت مسیحیان، "مسلمانان در اروپا"، ویراسته برنارد لوئیس و دومینیک اشناپر، ترجمه محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1376.
- لوئیس، جفری: اعلان جهاد امپراطوری عثمانی در سال 1914، ترجمه تقی لطفی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال شانزدهم، شماره اول، مشهد، بی‌تا.
- مادلونگ: منازعات حنفیان و شافعیان در دوره میانی تاریخ ایران، "مقالات تاریخی"، رسول جعفریان، دفتر دوم، چ 2، مؤسسه چاپ الهدی، قم، 1376.
- محیط طباطبایی، محمد: مقدمه بر کتاب اسلام آیین همبستگی (مجموعه مقالات)، ترجمه و نگارش عبدالکریم بی‌آزار شیرازی، انتشارات بعثت، تهران، 1354.
- موثقی، سید احمد: سید جمال الدین حسینی مصلح عالم اسلام و پایه گذار نهضت‌های اسلامی، "مجموعه مقالات سیاسی"، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، 1372.
- میرآقایی، سید جلال: مصاحبه با آیه الله استاد واعظ زاده خراسانی، "عروة الوثقی ویژه نامه کنگره بین‌المللی سید جمال الدین اسدآبادی، اسفند، 1375"، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی با همکاری سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، تهران، 1375.
- نامدار، مظفر: مدخلی بر جنبش‌های اسلامی معاصر، "تأملات سیاسی در تاریخ تفکر

اسلامی"، به اهتمام موسی نجفی، 5 ج، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ج3: 1377.

- نوائی، عبدالحسین: *تاریخ روابط فرهنگی ایران از حمله مغول تا پایان سلسله قاجار، "تاریخ روابط فرهنگی ایران، جلد نخست از آغاز تا قاجاریه"*، انتشارات حوزه معاونت روابط فرهنگی وزارت فرهنگ و هنر، تهران، 2536.

- واعظ زاده خراسانی، محمد: *چشم انداز تقریب مذاهب اسلامی در گفتگو با آیت الله واعظ زاده خراسانی، "هفت آسمان"*، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، س.سوم، ش. نهم و دهم، قم، بهار و تابستان 1380.

- هاپوود، درک: *رشد و گسترش مدرنیته در اسلام و خاورمیانه، "اسلام و مدرنیته، پاسخ تنی چند از روشنفکران مسلمان"*، گردآوری جان کوپر، رونالد نتلر و محمد محمود، ترجمه سودابه کریمی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، 1380.

- اینترنت:

- <http://www.albrhan.com/munazara>

- <http://www.ege-edebiyat.org/docs/412.doc>

- <http://sozluk.sourtimes.org/show.asp?t=vaveyla>.

- النتشه، رفیق شاکر: *السلطان عبدالحمید الثانی و فلسطین*، الطبعة الثالثة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1991م.

- <http://www.qudsway.com/Links/Library/Library-Pal.htm>.