

# جمال الدین افغانی: جریان زندگی، محیط و فعالیت‌های سیاسی و حیطه عقاید او

بیژن هیومن پور

یکم تیرماه ۱۳۵۲



دانشگاه تهران

جمال‌الدین افغانی: جریان زندگی، محیط و فعالیتهای سیاسی و حیطة عقاید او  
پایان نامه فوق لیسانس علوم سیاسی

توسط:

بیژن هیمرمن‌پور

دانشجوی دانشکده حقوق و علوم سیاسی

استاد راهنما: دکتر سالار نصری

## فهرست مطالب

۱	مقدمه — نظری کوتاه به محیط سیاسی عثمانی در زمان جمال‌الدین
۶	قسمت اول: زندگی، محیط و فعالیتهای سیاسی جمال‌الدین
۶	۱ بحثی کوتاه دربارهٔ مولد جمال‌الدین و کودکی او
۱۱	۲ چگونگی فعالیتهای جمال‌الدین در افغانستان
۱۴	۳ نخستین سفر جمال‌الدین به استانبول و چگونگی اختلاف او با روحانیت رسمی
۱۷	۴ دومین مسافرت جمال‌الدین به مصر و اقامت طولانی در آنجا
۱۹	۵ موقعیت استثنائی مصر در قلمرو عثمانی و تأثیر آن بر عقاید و فعالیتهای جمال‌الدین
۲۱	۶ ورود جمال‌الدین به انجمن فراماسونری و خروج از آن
۲۴	۷ تأسیس انجمن «الوطن» و ترکیب آن
۲۷	۸ بحثی کوتاه دربارهٔ رابطه جمال‌الدین با مبارزات ضد استعماری مردم مصر در این دوره
۳۲	۹ ورود جمال‌الدین به هند و فعالیتهای ادبی او در هندوستان
۳۶	۱۰ جمال‌الدین و قیام احمد عربی
۳۸	۱۱ جمال‌الدین و نهضت مهدی در سودان
۴۰	۱۲ ورود جمال‌الدین به پاریس و تأسیس عروۃ الوثقی
۴۲	۱۳ سفرهای رسمی جمال‌الدین به ایران

پ

۴۷ ۱۴ اخراج جمال‌الدین از ایران و فعالیت‌های وی بر ضد حکومت ایران

۴۹ ۱۵ دعوت جمال‌الدین به عثمانی و اقامت پنج ساله وی در آنجا

## ۵۵ قسمت دوم: عقاید جمال‌الدین و ارزیابی آنها

۵۵ ۱ عقاید فلسفی و مذهبی جمال‌الدین و رابطه آنها با عقاید و فعالیت‌های سیاسی او

۵۶ آ نظری کوتاه به رساله نیچریه یا ناتورالیسم . . . . .

۶۴ ب ارزیابی فلسفی کتاب نیچریه . . . . .

۶۸ پ برداشت مذهبی جمال‌الدین . . . . .

۷۱ ت برداشت جمال‌الدین از مذهب اسلام . . . . .

۷۵ ث نقش مذهب اسلام در نظریه اتحاد اسلامی جمال‌الدین . . . . .

۸۰ ۲ حکومت در نظریه اتحاد اسلامی

۸۳ ۳ خواسته‌های اجتماعی جمال‌الدین

۸۶ ۴ پایگاه اجتماعی جمال‌الدین

۹۱ نتیجه‌گیری

۹۴ فهرست منابع

## مقدمه — نظری کوتاه به محیط سیاسی عثمانی در زمان جمال‌الدین

خواه جمال‌الدین را، آنچنانکه اکثر نویسندگان عرب اظهار عقیده می‌کنند، افغانی بدانیم خواه، با توجه به تحقیقاتی که مخصوصاً در ایران در مورد منشأ و مولد او صورت گرفته، جمال‌الدین را اصلاً ایرانی بدانیم، در این هیچ تردیدی نیست که حیطه اصلی فعالیتهای سیاسی جمال‌الدین قلمرو امپراتوری عثمانی بوده است.

این امپراتوری نه‌تنها از لحاظ جغرافیائی عرصه مهمترین فعالیتهای سیاسی او بوده، بلکه ساختمان دولتی و سیاسی و سابقه تاریخی آن، به شرحی که بعداً خواهیم دید، الهام‌بخش اندیشه‌های جمال‌الدین بوده است.

هرگاه هسته اساسی اندیشه‌ها و فعالیتهای سیاسی جمال‌الدین را نجات کشورهای اسلامی از استیلای استعمار اروپائی بدانیم و در نظر بیاوریم که مشاهده نفوذ غارتگرانه استعمار اروپائی، و بخصوص استعمار انگلیسی، موجد اصلی افکار او بوده است، به‌سادگی، می‌توان دریافت که امپراتوری عثمانی بهترین عرصه برای مشاهده ظلم انگلیسی و در نتیجه پیدایش فکر مبارزه ضد استعماری برای جمال‌الدین بوده است. در عین حال، این امپراتوری می‌توانست با سابقه تاریخی خود قدرتی بزرگ را برای جمال‌الدین تصویر کند که دولتهای اروپائی از بیم هجوم آن آرام نداشتند<sup>۱</sup> — امپراتوری عثمانی در قرون پانزده و شانزدهم بزرگترین قدرت نظامی اروپا را در اختیار داشت.

این امپراتوری از یک لحاظ دیگر نیز برای تکوین اندیشه‌ها و تعیین جهت فعالیتهای سیاسی جمال‌الدین اهمیت داشت: جمال‌الدین که — چنانکه بعداً خواهیم دید — بهیچوجه خواستار تغییر روابط اقتصادی و دگرگونی زیربنای جوامع مسلمان نبود، می‌توانست در ترکیب ساخت دولتی عثمانی طرحی از حکومت ایده‌آل خویش را ببیند و با وجود کلیه انتقاداتی که بر حکومت عثمانی داشت هرگز از یاد نبرد که ساخت دولتی امپراتوری عثمانی چهارچوب خوبی برای تحقق اندیشه‌های اوست. با توجه به مطالب فوق می‌توان اهمیت بررسی وضع اقتصادی - اجتماعی و سیاسی عثمانی را برای

<sup>۱</sup> «به تاریخ عثمانی‌ها نگاه کنید و ببینید که پس از این صدمه‌ها و حوادث ناگوار — حمله تاتارها و جنگهای صلیبی — چگونه توانستند قیام کنند و سربازان خود را به نقاط دور افتاده جهان بفرستند و میدان فتوحاتشان گسترش یابد و سرزمینها را آزاد سازند و حکومتها و دولتهای یاغی و ستمگر را سرکوب نمایند و حتی دولتهای اروپائی را هم وادار به تسلیم کنند و کارشان بجائی برسد که «سلطان بزرگ» لقب گیرند!» (مقاله قضا و قدر، اسلام و علم، صفحات ۱۵۴ و ۱۵۵).

فهم اندیشه‌ها و فعالیتهای سیاسی جمال‌الدین درک نمود.

فتوحات ترک‌ها در قرن پانزدهم منطقه وسیعی از آسیا و اروپا را شامل شد و تا جایی که به بحث ما مربوط است در آغاز قرن شانزدهم تقریباً تمامی کشورهای عرب به تصرف ترک‌ها درآمده در امپراتوری عثمانی ادغام گردیدند و اکثر آنها، لاقلاً از لحاظ صوری، تا جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴) به‌عنوان جزئی از این امپراتوری باقی ماندند.

ولی استیلای عثمانی در کشورهای عربی و اسلامی تغییری در نظام تولیدی این کشورها بوجود نیاورد. ترک‌های عثمانی پس از غلبه بر هر کشور برای کسب پشتیبانی امرای محلی، و نیز به اقتضای طبیعت فتودالی خویش، به نظام اجتماعی این کشورها دست زده و تنها به خراج گرفتن از آنها اکتفا می‌کردند. فی‌المثل، مصر پس از استیلای ترکان عثمانی در دست مملوک‌ها باقی ماند.

تمرکز سیاسی که به این نحو در امپراتوری عثمانی بوجود آمد، زائیده تکامل اقتصادی و درونی جوامع منضم به این امپراتوری نبود، یعنی این تمرکز از نوع آن تمرکزی نبود که پس از رشد بورژوازی و زوال فتودالیسم و تکوین مفهوم ملت معمولاً در جوامع بوجود می‌آید، بلکه این تمرکز نتیجه نیازهای فتودالیسم عثمانی بوده بهیچوجه نمودار تکاملی در امر تولید کشورهای عضو امپراتوری نبود. برعکس، امپراتوری عثمانی، چه از لحاظ صنعتی چه از لحاظ تجاری، از دول اروپائی عقب مانده بود و در آن زمان که دولتهای اروپائی وارد مرحله سرمایه‌داری مانوفاکتوری می‌شدند، در امپراتوری عثمانی بیرحمانه‌ترین شکل استثمار فتودالی، که در جوامع تحت سلطه ترک‌ها با استعمار فتودالی بهم می‌آمیخت، وجود داشت.

بسیار طبیعی بود که این مجموعه ناجور نتواند بر مشکلات خود فائق آید و تضادهای طبقاتی و ملی و نیروهای گریز از مرکز خیلی زود از درون زمینه انحطاط آنها را آماده کرد و نفوذ سرمایه‌های خارجی از بیرون سرعت این انحطاط را تشدید نمود.

در اواخر قرن هفدهم، دیگر آثار انحطاط امپراتوری عثمانی و نفوذ سرمایه‌های خارجی در آن مشاهده می‌شد. تجار اروپائی در این زمان دیگر کاپیتولاسیون را که در آغاز به‌صورت فرمان‌های یک‌طرفه سلطان صادر می‌گردید و بنا به میل او قابل فسخ بود، امتیاز طبیعی و غیرقابل فسخ خویش تلقی کرده، به انکاء آن، در عثمانی به تجارت نابرابر دست می‌زدند. از طرف دیگر، تجار محلی که تاب رقابت با تجار اروپائی را که از مزایای کاپیتولاسیون برخوردار بودند نداشتند یا از بین می‌رفتند و یا به کارگزاران تجار اروپائی تبدیل می‌شدند.

مشاهده این ضعف دولت عثمانی، با توجه به موقعیت مهم استراتژیک آن، بورژوازی فرانسه را تحریض کرد تا در اولین فرصت، یعنی نه سال پس از به دست گرفتن حکومت (۱۷۹۸)، به مصر که پیشرفته‌ترین و از لحاظ استراتژیک مهم‌ترین جزء امپراتوری بود حمله‌ور شود. نتیجه این لشکرکشیها، علاوه بر لطماتی که بر امپراتوری وارد آمد، عواقب وخیمی را نیز برای آن در برداشت: از یک سو، عثمانی از دفع حمله ناپلئون عاجز آمد و انگلیس این کار را برای او انجام داد — و مسلماً پاداشی که انگلیس تقاضا می‌کرد و انعکاس سیاسی این امر بهیچوجه به نفع استقلال امپراتوری عثمانی نبود. از سوی دیگر، مردم مصر و سوریه و فلسطین در مبارزه علیه حمله ناپلئون اسلحه به دست گرفتند و تجربه مهمی در قیام و مبارزه مسلحانه و نهضت آزادیبخش ملی کسب نمودند — و این نیز در آینده می‌توانست خطر بزرگی برای حفظ وحدت امپراتوری باشد.

شش سال پس از همین حمله ناپلئون بود که مردم مصر با قیام خود، علیرغم «اراده» سلطان عثمانی، محمدعلی را به فرمانروائی برگزیدند و اراده خود را به سلطان تحمیل کردند و محمدعلی چنان قدرتی یافت که سلطان عثمانی برای فرونشاندن قیام‌های ملی و ستیزه‌های محلی حکام قلمرو خود به وی متوسل می‌شد و مصر که از لحاظ صوری پاشانشینی از امپراتوری عثمانی بود، تنها قدرت مرکزی قابل اعتنای امپراتوری را در اختیار داشت.

چهل سال پس از آنکه دولت انگلیس فرانسه را از خاک عثمانی راند، سلطان عثمانی برای رفع خطر محمدعلی عاصی به انگلیس متوسل شد و با این کار خود عملاً اعلام کرد که بدون حمایت انگلیس نه می‌تواند بر دشمنان خارجی خویش فائق آید و نه می‌تواند بر نیروهای گریز از مرکز داخلی غلبه کند. دولت امپراتوری عثمانی بدون کمک انگلیس نمی‌توانست بر نیروهایی که از درون در کار انهدام او بودند و نیز بر دشمنان خارجی خود غلبه کند. حال آنکه — همانطور که جمال‌الدین به درستی دریافته بود — انگلیس بزرگترین دشمن امپراتوری به شمار می‌رفت: این بود تضاد اساسی‌ای که امپراتوری عثمانی در زمانی که جمال‌الدین تازه چشم به دنیا گشوده بود با آن دست به‌گریبان بود.

در سال ۱۸۳۹، یعنی تقریباً همان سال تولد جمال‌الدین، دولت عثمانی «دستخط شریف» را منتشر کرد. «دستخط شریف» کوشش داشت که میان حکومت فتودالی - مذهبی و منافع تجار بزرگ نوعی سازش بوجود آورد تا در پناه آن بتواند بر قیام‌های ملی ملل تحت انقیاد خویش و نیروهای گریز از مرکز حکام محلی و احیاناً دست‌اندازی دولتهای استعمارگر اروپائی فائق آید.

پس از این نخستین دوره تنظیمات، امپراتوری عثمانی را می‌بینیم که برای حفظ موجودیت خویش، در نیمه دوم قرن نوزدهم، هر شب و هر روز در صورت ظاهر خود دست می‌برد تا به نحوی موجودیت خود را حفظ کند. لیکن، همه اینها مانع از آن نمی‌شود که با معاهده ۱۸۵۶ پاریس عملاً به نیمه‌مستعمره استعمارگران اروپائی تبدیل شود و به سفارش آنها دستخط همایون را در همین سال به‌منظور انجام اصلاحات لازم جهت فراهم آمدن شرایط مساعد برای سرمایه خارجی و احیاناً داخلی منتشر کند.<sup>۲</sup>

<sup>۲</sup> عده‌ای تصور می‌کنند که استعمار اروپائی در کشورهای مستعمره و نیمه‌مستعمره طبیعتاً حامی فتودالیسم بوده است. این تصور از آنجا ناشی شده است که در گذشته بارها استعمار اروپائی در سرکوب نیروهای مترقی به فتودالیسم حاکم کمک کرده است. ولی حقیقت این است که بورژوازی اروپائی به هر سرزمینی که وارد میشد بنا به اقتضای طبیعت خود — یعنی تولید کالائی — می‌کوشید تا در این سرزمینهای عقب مانده روابط کالائی را گسترش دهد و این کار به بهترین شکل با منافع او که گسترش بازار کالاها بهترین ضامن آن بود، کاملاً مطابقت داشت. لیکن، بورژوازی اروپائی آن هوشمندی را داشت که بفهمد نفوذ یک نیروی بیگانه در کشوری دیگر جز از طریق نیروهای داخلی آن کشور [امکان نداشت]. راز همدستی بورژوازی اروپائی با فتودالیسم حاکم در کشورهای مشرق زمین در همین امر نهفته است. این فتودالیسم تنها نیروئی بود که حاضر بود خود را در اختیار بیگانه بگذارد و وسائل نفوذ وی را به کشور فراهم سازد در حالیکه بورژوازی نوپا و سایر نیروهای مترقی با این نفوذ مخالفت داشتند. پس اتحاد بورژوازی اروپا با فتودالیسم این کشورها یک اتحاد تاکتیکی است و محض آنکه بورژوازی استعمارگر بتواند در داخله کشور تحت نفوذ خویش یک بورژوازی وابسته و نوکرسفت بوجود آورد از حمایت فتودالیسم دست برخواهد داشت و حتی خود شخصاً به انهدام آن مبادرت خواهد نمود.

حال اگر می‌بینیم بورژوازی اروپا از دولت عثمانی تقاضای «اصلاحات» دارد بهیچوجه نباید تعجب کنیم و نباید به این فکر هم بیفتیم که گویا اروپائیان خواهان پیشرفت اجتماعی عثمانی هستند. این اصلاحات برای گسترش بازار و نتیجتاً گسترش زمینه بهره‌کشی سرمایه‌داری لازم است — در اینجا برخورد می‌کنیم با بغرنجی روابط طبقات جامعه نیمه‌مستعمره با کشورهای

اگر در ۱۸۴۰ جمال‌الدین در سنّی نبود که شخصاً جریان توسل سلطان عثمانی به انگلیس و فرانسه را برای سرکوب محمدعلی دنبال کند، در جریان زندگی خود چندین بار شاهد عینی تکرار این واقعه بود. در جریان قیام عربی در مصر و نهضت مهدی در سودان، جمال‌الدین وحشیانه‌ترین شکل مداخله انگلیس را در امور داخلی امپراتوری عثمانی مشاهده کرد و نزدیکترین دوستانش اسیر زندان و تازیانه حکومت مصر پس از اشغال آن توسط انگلیس گشتند.

دوره زندگی جمال‌الدین از لحاظ سیاسی و تنوع تضادها پرماجرترین دوران زندگی امپراتوری عثمانی است. مرگ جمال‌الدین در شرایطی روی می‌دهد که هنوز امپراتوری عثمانی از ادامه موجودیت خود کاملاً نومید نشده و بخصوص با ورود امپریالیسم آلمان به صحنه سیاست‌های استعماری این امید برای سلطان عبدالحمید بوجود آمده بود که با تکیه به آلمان<sup>۳</sup> در مقابل انگلیس و فرانسه قدی علم کند و حتی به این فکر بود که از وجود جمال‌الدین و آرمان اتحاد اسلام او در جهت تحکیم قدرت خویش استفاده کند.<sup>۴</sup>

---

استعمارگر: بورژوازی اروپائی و بورژوازی ملی ترکیه، با وجود همه تضاد منافع، هردو در یک تقاضا هم‌صدا هستند و آن تضمین مالکیت خصوصی و آزادی معاملات است.

<sup>۳</sup> ترکهای جوان، علاوه بر سایر چیزها، این فکر امپراتوری عثمانی را نیز حفظ کردند. غافل از اینکه این آخرین قمار امپراتوری است که به باخت کلی منجر خواهد شد. جنگ عثمانی با انگلیس تا حدودی معنای جنگ با علت وجودی خود او بود و مرگ عثمانی را نتیجه داشت. هرچند امپراتوری عثمانی اگر به جنگ با انگلیس هم دست نمیزد باز مرگش حتمی بود. علیرغم قدرت‌مائی‌ها و بندوبستهای دولتها، شرائط اجتماعی و اقتصادی در کار است که در مقابل آن همه این کوششها زودگذر جلوه می‌کند. حقیقت این بود که شرائط اجتماعی و اقتصادی موجودیت امپراتوری عثمانی در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم دیگر بکلی از بین رفته بود. یکی از اشتباهات جمال‌الدین عدم درک واقعی همین امر بود.

<sup>۴</sup> اتحاد اسلامی، بدان‌صورتی که جمال‌الدین آن را تبلیغ می‌کرد، از یک‌سو اتحادی بود برای مبارزه با استعمار اروپائی و این جنبه مترقی این آموزش است، و از سوئی دیگر تمام ملل اسلامی را تحت رهبری واحد خلافت اسلامی — یعنی حکومت در عین حال سیاسی و مذهبی — در می‌آورد بدون آن که در نظام اجتماعی-اقتصادی تغییر اساسی بوجود آورده باشد — و این جنبه ارتجاعی آموزش اوست و سلطان عبدالحمید می‌خواست از این جنبه اخیر سود جوید.



## **قسمت اول: زندگی، محیط و فعالیتهای سیاسی جمال الدین**

## بحثی کوتاه درباره مولد جمال‌الدین و کودکی او

درباره زادگاه جمال‌الدین اختلاف نظر موجود است: عده‌ای او را از اهالی اسعدآباد کتر<sup>۵</sup> در نزدیکی کابل دانسته و عده‌ای دیگر مولد او را اسدآباد در نزدیکی همدان ایران می‌دانند. ورود به این بحث برای موضوع این پایان نامه اهمیت اساسی ندارد و تنها علل و نتایج سیاسی این اختلاف نظر در منشأ جمال‌الدین برای ما اهمیت دارد. بخصوص که در ایران اکثر آثاری که فعلاً در مورد جمال‌الدین منتشر می‌شود قسمت عمده‌ای از مطالب خود را به این بحث اختصاص می‌دهند و نوشته‌های زیادی در این مورد به زبان فارسی در دست است. لیکن بخاطر تکمیل مطالب این پایان نامه، لااقل در حدّ طرح موضوع، به بررسی دلایل این دو دسته می‌پردازیم.

اول باری که موضوع منشأ و مولد جمال‌الدین، به طور جدی مطرح شد، پس از قتل ناصرالدین شاه و عنوان شدن ادعای دولت ایران دایر بر دست داشتن جمال‌الدین<sup>۶</sup> در این قتل و تقاضای دولت ایران جهت استرداد او از دولت عثمانی بود. چنانکه از متن مراسلات سفارت ایران در ترکیه با وزارت امور خارجه ایران برمی‌آید،<sup>۷</sup> دولت عثمانی موضوع افغانی بودن جمال‌الدین را دستاویز تحویل ندادن او ساخته بود و دولت ایران مدعی ایرانی بودن سید شده گویا شهادت نامه‌ای با امضای بیش از صد تن از اهالی اسدآباد همدان در مورد همدانی بودن جمال‌الدین تنظیم کرده است. ضمناً، سفارت ایران در عثمانی رونوشتی از تذکره جمال‌الدین در روسیه تهیه کرده است که بر ایرانی بودن او صراحت دارد و قصد تسلیم آن را به حکومت عثمانی داشته است.

در مورد افغانی بودن جمال‌الدین منبع اصلی اطلاع ما تصریح خود جمال‌الدین است. او همواره خود را به دوستان و اطرافیانش افغانی معرفی کرده و در جایی مشاهده نشده است که در محاورات شفاهی رسمی جز این اظهار کرده باشد. ولی با وجود این در مدارک کتبی‌ای که از او باقیمانده نام خود را به اشکال گوناگون بیان کرده است: «جمال»، «جمال‌الدین»، «جمال‌الدین استنبولی»، «جمال‌الدین الاسدآبادی»، «جمال‌الدین الحسینی»، «جمال‌الدین الحسینی (عبدالله بن عبدالله)»، «جمال‌الدین الاستنبولی

<sup>۵</sup> در تاریخ بیداری ایرانیان این کلمه، «گراز» ضبط شده است.

<sup>۶</sup> ما در بخش‌های بعدی این پایان نامه راجع به چگونگی نقش جمال‌الدین در قتل ناصرالدین شاه صحبت خواهیم کرد.

<sup>۷</sup> رجوع شود به صورت تلگرافهای مندرج در کتاب سیاستگران دوره قاجار، نوشته خان ملک ساسانی

(عبدالله)، جمال‌الدین الحسینی الافغان الکابلی»، «جمال‌الدین الحسینی الافغانی»، «جمال‌الدین الحسینی رومی»، «جمال‌الدین الحسینی الطوسی»، «جمال‌الدین الحسینی الکابلی»، «جمال‌الدین السعد آبادی»، «روس (تخلص)».<sup>۸</sup>

محمد عبده در مقدمه ترجمه عربی رساله ردّ نیچریه، جمال‌الدین را افغانی دانسته و سایر نویسندگان عرب نیز اغلب با استناد به عبده همین نظر را اتخاذ کرده‌اند. اساساً دوستان و نزدیکان جمال‌الدین در خارج از ایران هیچیک تردیدی در افغانی بودن او نداشته‌اند و آنرا امری مسلم می‌دانسته‌اند. مثلاً اسماعیل جودت در نامه‌ای که در ۲۷ آپریل ۱۸۸۵ از استانبول به پاریس برای جمال‌الدین می‌نویسد در مورد توصیه جمال‌الدین به برقراری ارتباط با دولت افغانستان چنین می‌گوید: «ما به شما گفتیم که خودتان می‌توانید به این هدف برسید نه دیگری. زیرا مناسبت‌های زیادی شما با آنها دارید منجمله نسب شریف شما و جنسیت شما ونفوذ خویشان شما و شهرت اعمال شما در جهان اسلامی».<sup>۹</sup>

در صفحه اول یکی از کتاب‌هایی که همراه کتابخانه جمال‌الدین از مصر به ایران فرستاده شده و فعلاً در کتابخانه مجلس موجود است نوشته شده: «من سکن کابل من اهالی الافغان - السید جمال‌الدین من سادات کُتر».

اولین کتابی که در ایران به این موضوع پرداخته است همان تاریخ بیداری ایرانیان از ناظم‌الاسلام کرمانی است. ناظم‌الاسلام در این مورد می‌نویسد: «این شخص را جمعی کثیر از مردم اسدآباد همدان ایران دانند و طایفه و فامیلش را نشان می‌دهند و جمعی غفیر از سادات عالی درجات اسدآباد کابل شمارند چنانچه صاحب کتاب مشاهیرالشرق ... جرجی زیدان گوید: از فرزندان عالم جلیل سیدعلی ترمذی محدث مشهور است و نسب ... به ... حسین بن علی ... می‌رساند».<sup>۱۰</sup>

پس از نقل نوشته‌های جرجی زیدان، با ذکر منابع خود که آقای محمد طباطبائی و حاجی سیاح محلاتی و غیره باشد، در مورد نسب جمال‌الدین می‌گوید: «پدر سید جمال‌الدین سید صفدر بی‌سواد و از سادات فقیر اسدآباد و شغلش رعیتی بود. خانواده سیدجمال‌الدین از خانواده‌های صحیح و از سادات عالی درجات حسینی و اتصال شجره این سلسله نجیبه به خامس آل عبا حضرت امام حسین (ع) ثابت و معلوم است».<sup>۱۱</sup>

پس از ناظم‌الاسلام، ادوارد براون و تقی‌زاده ایرانی‌الاصل بودن جمال‌الدین را پذیرفتند و میرزاالطف الله که خود را خواهرزاده جمال‌الدین معرفی می‌کرد بتفصیل درباره منشأ و مولد و کودکی او مطالبی نوشته که نظیر نوشته‌های تقی‌زاده توسط کاظم‌زاده ایرانشهر در برلین به چاپ رسید و پس از آن نیز اقوام و هواداران جمال‌الدین اسنادی درباره منشأ و مولد او منتشر ساختند و از جمله این اسناد تذکره‌هایی است که در آنها صریحاً از جمال‌الدین به عنوان تبعه ایران نام برده شده است.<sup>۱۲</sup>

<sup>۸</sup> اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، صفحه ۱۵۸

<sup>۹</sup> مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، صفحه ۵۷

<sup>۱۰</sup> تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۵۳

<sup>۱۱</sup> همانجا، صفحه ۶۰

<sup>۱۲</sup> برای اطلاع بیشتر در این مورد نگاه کنید به کتاب اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، نوشته صفات الله جمالی اسدآبادی.

من شخصاً پس از مطالعه اسنادی که در این مورد منتشر شده<sup>۱۳</sup> معتقد شده‌ام که منشأ و مولد جمال‌الدین همان اسد آباد همدان است.<sup>۱۴</sup>  
هرگاه معتقد شویم که جمال‌الدین اصلاً ایرانی است بلافاصله باید به این سؤال پاسخ دهیم که چرا او خود تظاهر به افغانی بودن می‌کند.

نویسندگانی که جمال‌الدین را ایرانی دانسته‌اند پاسخ‌هایی به این سؤال داده‌اند، از جمله ناظم‌الاسلام با چند واسطه از قول آقا سید اسدالله فرقانی می‌گوید که در جواب سؤال او سید جواب داده است که: «... چون افغان در جایی کونسل ندارد من خود را به افغان نسبت دادم که از دست کونسل‌های ایرانی آسوده باشم و در هر شهری که می‌روم گرفتار کونسل نباشم.»<sup>۱۵</sup>

پاسخ دیگری که به این سؤال داده شده است این است که جمال‌الدین با تظاهر به افغانی و در نتیجه سنی بودن بهتر می‌توانسته به جوامع روحانی کشورهای مختلف راه یابد.<sup>۱۶</sup>

پاسخ نخستین، یعنی اینکه جمال‌الدین با تظاهر به افغانی بودن خواسته است خود را از نظارت و نفوذ دولت ایران نجات دهد، نمی‌تواند قانع‌کننده باشد. البته این مسلم است که همین موضوع افغانی بودن بهانه‌ای شد برای حکومت عثمانی تا به استناد آن از تحویل جمال‌الدین به دولت ایران طفره رود. ولی این فقط ظاهر امر بود و دولت عثمانی به دلایلی دیگر نمی‌توانست و نمی‌خواست که جمال‌الدین را به ایران تحویل دهد و اگر این بهانه هم نبود به بهانه‌های دیگر متوسل می‌شد.

اثبات موضوع ایرانی بودن جمال‌الدین برای مقامات رسمی ایران کار دشواری نبوده است و جمال‌الدین که همواره در محفل دوستان و در خارج از ایران تظاهر به افغانی بودن می‌کرده اساساً در نزد مقامات رسمی ایران از این کار خودداری می‌نموده، مثلاً، او در مصر خود را افغانی معرفی کرد ولی هنگامی که قصد مسافرت به استانبول داشت از کنسولگری ایران و به عنوان تبعه ایران گذرنامه گرفت.<sup>۱۷</sup>

جمال‌الدین چند بار از دولت ایران به عنوان تبعه ایران تذکره گرفته است و از آن گذشته با اقوام خود در همدان و حتی خیبرالملک مأمور دولت مکاتبه داشته است و لذا، برای مقامات رسمی ایران لااقل، تظاهر به افغانی بودن نداشته است.

لیکن نظر دوم، یعنی این نظر که جمال‌الدین با تظاهر به افغانی و در نتیجه سنی بودن راه خود را به محافل مذهبی اهل سنت و جماعت باز می‌کرد، با اعمال و افکار جمال‌الدین مطابقت دارد.<sup>۱۸</sup>

<sup>۱۳</sup> منعکس ساختن کلیه این اسناد و بررسی آنها در اینجا از موضوع کار من خارج است و اساساً همانطور که در بالا تذکر دادم، این بحث برای کار من اهمیتی ندارد.

<sup>۱۴</sup> علت آنکه در عنوان این پایان نامه از جمال‌الدین بصورت «جمال‌الدین افغانی» یاد شده این نیست که نگارنده او را افغانی میدانند بلکه علت آن است که جمال‌الدین اکنون در سراسر جهان با این نام شناخته شده است و هیچ دلیلی نداریم که او را به این صورت که در جهان مشهور شده ننماییم.

<sup>۱۵</sup> تاریخ بیداری ایرانیان، صفحه ۶۱، جلد اول  
<sup>۱۶</sup> در کتاب تاریخ بیداری ایرانیان این هم آمده است که جمال‌الدین در پاسخ سؤال اینکه چرا خود را افغانی می‌نامد گفته است که افغانی تخلص شعری اوست. مسلماً اگر چنین چیزی صحت داشته باشد جمال‌الدین برای طفره رفتن از پاسخ جدی آن را عنوان کرده است.

<sup>۱۷</sup> در متن گذرنامه به زبان ترکی عیناً چنین آمده «دولت علیه ایران تبعه سندن».  
<sup>۱۸</sup> تقی‌زاده در این مورد می‌نویسد: «شاید تظاهر سید جمال‌الدین به افغانی بودن، معلول میل او بود به خودداری از انتساب به

در آن زمان، امکان آمیزش جمال‌الدین با روحانیون و مقامات رسمی ترکیه و مصر با داشتن مذهب شیعه غیر ممکن و تبلیغ مردم عثمانی برای یک نفر شیعه بسیار دشوار بود، به علاوه جمال‌الدین، بطوری که بعداً خواهیم دید، در صدد بود که با از بین بردن اختلافات مسلکی در میان مسلمانان پایه اتحاد سیاسی آنها را بریزد، حال آنکه، از زمان صفویه به بعد، مقامات رسمی شیعه امامیه در دامن زدن به این اختلافات با تعصب و لجاجت بسیار پافشاری کرده بودند.

به هر حال، هم کسانی که جمال‌الدین را افغانی می‌دانند و هم کسانی که او را ایرانی می‌شناسند، هر دو در این امر توافق نظر دارند که جمال‌الدین در حدود ۱۲۵۴ هجری قمری (۱۸۳۹ - ۱۸۳۸ میلادی) متولد شده است. هر دو دسته نیز در این نظر متفقند که وی در خانواده روحانی چشم به دنیا گشوده است و نسبش به حسین بن علی می‌رسد و تنها اختلاف در این مورد به جهت موقعیت اجتماعی خانواده اوست. همچنین منابع در مورد اینکه ۱۸ سال اول عمر را جمال‌الدین به کسب علوم دینی مشغول بوده اتفاق نظر دارند و زندگی بعدی او نیز صحت این نظر را تأیید می‌کند.<sup>۱۹</sup>

در بالا گفتیم که موضوع منشأ و مولد جمال‌الدین برای بحث ما اهمیتی ندارد، حال ممکن است این فکر پیش آید که تشخیص افغانی یا همدانی بودن جمال‌الدین در اینجا که بحث بر سر عقاید مذهبی اوست اهمیت زیادی پیدا می‌کند: زیرا، در صورت اول، جمال‌الدین شیعه و در صورت دوم، سنی مذهب خواهد بود و این امر لابد در جریان فعالیتهای مردی که نظریات خود را بر اساس دین استوار می‌کند جنبه اساسی دارد.

در جواب می‌گوییم که از زمانی که جمال‌الدین در صحنه سیاست دیده می‌شود و ما به روشنی از وضع او آگاهییم شدیداً از وابستگی صریح به یکی از فرق اسلام اِبا می‌کند — ابهام اوائل دوران زندگی او قسمتی هم به همین علت است — و اساساً و به حق خود را ورای این فرقه بازی‌ها می‌شناسد و مُبَلَّغ اتحاد می‌داند. برای کسی با این وسعت نظر اختلاف سنی و شیعه زائیده جهالت است و نمی‌تواند اعتباری داشته باشد. در این مورد میرزا سید حسین خان عدالت از جمال‌الدین روایت می‌کند که: «روزی در مجلس درس یکی از علمای تسنن، صاحب مجلس از سید پرسیده بود که در چه عقیده‌ای می‌باشی. فرموده بود مسلمانم. صاحب مجلس دوباره پرسیده بود از کدام طریقت؟ سید فرموده بود کسی را بالاتر از خود

«تشیع» در ممالک هند و مصر و ترکیه و غیره که در آنجاها نقش مهمی در سیاست و ادب و حتی در مصر در الجامع الازهر، فقه حنفی و سایر مذاهب اربعه را تدریس می‌کرد و این مقام و کار، با ایرانی‌گری و شیعه بودن سازش نداشت و بعضی هم گفته‌اند این تظاهر، برای اجتناب از تسلط مأمورین ایران در خارجه، نسبت به او و مزاحمت وی بعنوان تبعه ایران بوده که در آن اوقات این مزاحمت، نصیب غالب ایرانیان مقیم خارجه بود.» (از کتاب جمال‌الدین اسدآبادی رهبر نهضت آزادیخواهی ایران، نوشته سید حسن تقی‌زاده، ص ۶۳)

حاج سیاح نیز در خاطرات خود از سید جمال‌الدین می‌گوید: «آقای سید جمال‌الدین برای اینکه در بلاد عثمانی و ممالک اسلامی که اکثر مذاهب اهل سنت دارند با اسم تشیع ظاهر نشده در اتحاد اسلامی که وجهه همت او بود و در نجات دادن ممالک اسلام بتواند کار کند از عمامه سفید استفاده می‌کند و در ممالک شیعه از عمامه سیاه که نشانه سیادت ایشان است.» (رجوع شود به سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، تألیف مرتضی مدرس چهاردهی، وملحقات آن)  
<sup>۱۹</sup> میرزا لطف‌الله در مورد کودکی و استعداد جمال‌الدین جزئیاتی را عنوان می‌کند که مبالغه‌آمیز بنظر می‌رسد. بعید است که یک طفل بر سر مفهوم آیه الم نشرح با پدر خود به مجادله برخیزد و احیاناً او را که برحسب گفته خود میرزا لطف‌الله در علوم دینی متبحر است مجاب کند.

نمی‌دانم که طریقت او را قبول نمایم. صاحب مجلس باز گفته بود که ادعای بزرگی نمودی. رأی شما با کدام یک از این چهار طریقت مطابقت دارد. سید فرموده بود مختلف است در بعضی با یکی در بعضی با دیگری.<sup>۲۰</sup> و این قول با کل آموزش او موافقت دارد و مؤید آن است بخصوص که، چنانکه بعداً نشان خواهیم داد، جمال‌الدین حتّی دین اسلام را نیز، نه از طریق اثبات حقانیت و برتری آن توسط اصول جزمی، بلکه از طریق نشان دادن فواید عملی آن، به عنوان پایه افکار خود اختیار می‌کند.

---

<sup>۲۰</sup> شرح حال و آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی، بقلم میرزا لطف‌الله اسدآبادی، ملحقات، مرقومه عدالت، صفحات ۱۰۷ و ۱۰۸

## چگونگی فعالیتهای جمال‌الدین در افغانستان

نخستین چیزی که از فعالیتهای سیاسی جمال‌الدین به طور مشخص در منابع موجود منعکس است موضوع فعالیتهای او در افغانستان می‌باشد.<sup>۲۱</sup>

اقامت جمال‌الدین در افغانستان که با توجه به نوشته‌های میرزا لطف‌الله باید آن را تقریباً در میان سال‌های ۱۲۸۰ و ۱۲۸۵ هـ. ق. دانست، هم مورد توافق کسانی که او را ایرانی می‌دانند و هم کسانی که او را افغانی می‌شناسند، می‌باشد. برحسب گفته میرزا لطف‌الله این سفر پس از بازگشت جمال‌الدین از مکه و از طریق تهران - مشهد به کابل صورت گرفته است.<sup>۲۲</sup>

خان ملک ساسانی در سیاستگران دوره قاجار منکر اقامت ده ساله جمال‌الدین در افغانستان شده و می‌گوید: هیچ سندی در این مورد ارائه نشده و سپس ادعا می‌کند که: «... ممکن است این مدت ده سال را در هندوستان بسر می‌برده است.» (صفحه ۱۸۷) و خود نیز هیچ مدرکی برای این ادعا ارائه نمی‌کند. ولی ادوارد براون پس از پذیرفتن ایرانی‌الاصل بودن جمال‌الدین و با استناد به آن نتیجه می‌گیرد که: «... در این صورت او نمی‌توانسته در قضایای سیاسی افغانستان سال‌های (۶۸-۱۸۵۷) که خود تصریح می‌کند

<sup>۲۱</sup> در مورد سال‌های اقامت جمال‌الدین در افغانستان نظرات مختلفی موجود است. اغلب این دوره را ده سال دانسته‌اند. ولی هرگاه به روایت میرزا لطف‌الله در این مورد اعتماد کنیم، جمال‌الدین در سال ۱۲۷۷ سه «شب» را در اسدآباد نزد اقوام خود گذرانده پس از آن به تهران آمده و پس از یک اقامت «پنج شش» ماهه از طریق مشهد بسوی کابل حرکت کرده است. بنابراین مدت این اقامت که پایان آن، یعنی ۱۲۸۵، کاملاً مشخص است نمی‌تواند بیش از شش یا هفت سال باشد. میرزا لطف‌الله شخصاً آن را پنج سال می‌دانست لیکن، با توجه به تاریخ‌هایی که در یادداشت‌های شخصی جمال‌الدین ذکر شده وی در ۱۲۸۳ ظاهراً از تهران حرکت کرده است و در ماه صفر همین سال در مشهد بوده و در اواخر جمادی‌الاول همین سال وارد هرات شده و در سال ۱۲۸۵ به هندوستان رفته است. طبق این حساب اقامت او در افغانستان دو سال طول کشیده است. مگر این که فکر کنیم که او در حین اقامت خود در افغانستان سفری هم به ایران کرده است. صدرواثقی با استناد به نظر غلام جیلانی اعظمی همین نظر را پذیرفته است و ضمن قبول تاریخ عزیمت جمال‌الدین به افغانستان به شرحی که میرزا لطف‌الله آن را بیان کرده این سفر را سفر اول جمال‌الدین می‌داند. (رجوع شود به جمال‌الدین الحسینی پایه گذار نهضت‌های اسلامی، صفحات ۴۰ و ۴۱)

<sup>۲۲</sup> نامه‌ها و اسناد خصوصی جمال‌الدین که توسط اصغر مهدوی و ایرج افشار منتشر شده و اصل آنها به کتابخانه مجلس سپرده شده حرکت جمال‌الدین را در این مسیر تأیید می‌کند. بعضی از نامه‌ها از تهران بعضی از بسطام و بعضی از مشهد نوشته شده ولی تاریخ آن بشرحی است که در بالا گفتیم و با تاریخی که میرزا لطف‌الله در نظر داشته اختلاف دارد.

وارد شده باشد...».

اقامت جمال‌الدین در افغانستان و ارتباط او با محمد اعظم‌خان با توجه به اسنادی که در سال‌های اخیر منتشر شده امری غیر قابل انکار است.

در کتاب مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده، نامه جمال‌الدین به محمد اعظم‌خان و فرمان‌های محمد اعظم‌خان به جمال‌الدین منعکس است (صفحه ۳۲) و همچنین در دفتر یادداشتهای جمال‌الدین نیز محل بعضی از نوشته‌ها کابل، هرات، قزنی و سایر شهرهای افغانستان ذکر شده است.

برحسب نظری که معمولاً بطور اجمالی درباره این دوره از زندگی جمال‌الدین ابراز کرده‌اند و میرزا لطف‌الله نیز آن را تأیید نموده جمال‌الدین پس از ورود به افغانستان ندیم امیردوست محمدخان شده پس از امیردوست محمدخان در کشمکش‌های امیر شیرعلی و محمد اعظم جانب محمد اعظم را گرفته و گویا حتی در دستگاه او به مقام وزارت هم رسیده است و پس از فرار محمد اعظم به ایران از افغانستان خارج شده و چون اجازه نیافته است که به طرف ایران حرکت کند به سمت هندوستان رفته است.

پس از قبول اقامت جمال‌الدین در افغانستان و ارتباط او با هیئت حاکمه آن کشور هنوز این مشکل باقی می‌ماند که جمال‌الدین چگونه توانسته است به دربار امیران افغان نزدیک شود. گفته‌های بعضی از دوستداران جمال‌الدین که این امر را به استعداد ذاتی و نبوغ وی نسبت می‌دهند بهیچوجه نمی‌تواند قانع‌کننده باشد. با توجه به اوضاع اجتماعی - اقتصادی و عدم تحرک طبقاتی آن زمان در افغانستان، قبول اینکه جمال‌الدین از گرد راه ایران نرسیده به دربار افغانستان راه یابد، بدون آنکه به دسته یا سیاست صاحب نفوذی مربوط باشد، غیر ممکن است.

نکته دیگری که در مورد این دوره از زندگانی جمال‌الدین همچنان مبهم مانده مقامی است که وی در دستگاه امرای افغان احراز کرده است. لیکن این امور چندان ارتباطی با موضوع پایان نامه من ندارد و در اینجا بیشتر، کوشش من آن است که با توجه به مآخذ موجود به تحلیل چگونگی فعالیت‌های سیاسی و عقاید او در این دوران بپردازم.

منابع موجود اکثراً در این مورد، که جمال‌الدین هنگام خروج از افغانستان از طرف دولت افغانستان اجازه نیافت تا وارد ایران شود به جهت آنکه مبادا به محمد اعظم‌خان که آن زمان در ایران بوده ملحق شود و همچنین در مورد اینکه پس از خروج از افغانستان و ورود به هندوستان از طرف انگلیس زیر نظر قرار گرفته و اجازه اقامت طولانی در هندوستان به او داده نشده است، با یکدیگر متفق‌القولند.

نتیجه‌ای که از این امر می‌توان گرفت این است که فعالیت‌های جمال‌الدین در افغانستان به هر حال خصلت ضدانگلیسی داشته است.<sup>۳۳</sup> مطلب دیگری که با توجه به عقاید بعدی جمال‌الدین می‌توان استنباط کرد این است که به احتمال قوی جمال‌الدین در آن زمان نیز، همانطور که چندین سال بعد در مقاله «دعوت الفرس الی الاتحاد مع الافغان» منتشره در عروة الوثقی اظهارنظر کرد هوادار سیاست نزدیکی و

<sup>۳۳</sup> ادوارد براون در تاریخ انقلاب ایران، صفحه ۴، اساساً پیروزی امیرشیرعلی‌خان بر محمد اعظم‌خان را نتیجه حمایت انگلیس از امیرشیرعلی‌خان دانسته می‌نویسد: «از طرف انگلیسها پول بی‌حسابی برایش (یعنی برای شیرعلی‌خان) می‌فرستادند تقویت شده و بالنتیجه به پراکنده ساختن برادر خود محمد اعظم و برادر زاده‌اش عبدالرحمن توفیق یافته.» با توجه به این امر خصلت ضد انگلیسی فعالیت‌های جمال‌الدین در افغانستان بیش از پیش روشن می‌شود.



احیاناً وحدت ایران و افغانستان بوده است.<sup>۲۴</sup>

و چه بسا که یکی از انگیزه‌های ناصرالدین شاه از دعوت جمال‌الدین به ایران همین سیاست وی بوده. حتی می‌توان احتمال داد که جمال‌الدین با حمایت ایران به دربار امیردوست محمدخان نزدیک شده است. لیکن با توجه به منابع موجود فقط در مورد سیاست ضدانگلیسی او می‌توان به یقین سخن گفت. مطلب دیگری که می‌توان در مورد عقاید جمال‌الدین در این زمان گفت در نامه‌ای که بتاريخ جمعه ۱۳ رجب ۱۲۸۵ قمری در هنگام اقامت در افغانستان به یکی از دوستانش نوشته و سواد آن جزو اوراق شخصی وی مانده استنباط می‌شود: «طایفه انگریزیه اروسم می‌خوانند و فرقه اسلامیه مجوسم می‌دانند. سنی، رافضی و شیعه، ناصبی بعضی از اخیار چهار بوهایم گمان کرده‌اند و برخی از ابرار امامیه، بایم پنداشته‌اند. الهیان، دهری و متقیان، فاسق از تقوی بری...»<sup>۲۵</sup> آنچه از این شکوه‌ها می‌توان دریافت این است که فکر تجدد دینی از همان زمان در عقاید جمال‌الدین رخنه کرده است.<sup>۲۶</sup> و ظاهراً او هنوز خط مشی مشخصی را نیز در پیش نگرفته [است].

<sup>۲۴</sup> «اینان (منظور ایران و افغانستان است) دو طایفه هستند که دو شاخه یک درختند و دو شعبه‌ای هستند که برگشت به یک اصل دارند و آن اصل فارسی قدیم است و اجتماعشان در دیانت حقه اسلامی ارتباط آنان را قوی‌تر نموده است و بین آنان فقط یک جزئی اختلاف است و آن هم موجب افتراق آنان نمی‌شود. آیا بر شما پوشیده است که هر مسلمانی در هند چشم بسوی پنجاب دوخته و انتظار قدوم شما را پس از اتحادتان با برادران افغانی میکشد.» (مستخرج از مقاله «دعوت الفرس الی الاتحاد مع الافغان» ترجمه از متن عربی). مقایسه این مطالب با مطالبی که از مفاد نامه جمال‌الدین که ظاهراً به یکی از رجال حکومت عثمانی نوشته شده بر می‌آید بسیار جالب است. در آن نامه همین تقاضا را از حکومت عثمانی دارد که به کمک مسلمانان هند بشتابد. (رجوع شود به مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده، تصویرهای ۲۶ و ۲۷)، ما بعداً این موضوع را در ارتباط با نظریه اتحاد اسلامی جمال‌الدین با تفصیل توضیح خواهیم داد.

<sup>۲۵</sup> مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، لوحه ۳  
<sup>۲۶</sup> جمال‌الدین در آغاز فعالیت‌های خود ظاهراً در ابراز عقاید اسلامی خویش در مورد مذهب دلیر و بی‌پروا بوده است و همین امر ابتدا در افغانستان و بعداً در اولین سفر وی به استانبول روحانیت رسمی را بر علیه وی برانگیخته است. ولی بعدها عقاید خود را در این مورد با جرح و تعدیل و احتیاط و استتار لازم عنوان می‌کرده است و بسیار کوشا بوده است که مبادا مورد تکفیر روحانیت رسمی قرار گیرد. من این مطالب را بعداً بیشتر توضیح خواهم داد.

## نخستین سفر جمال‌الدین به استانبول و چگونگی اختلاف او با روحانیت رسمی

جمال‌الدین پس از خروج از افغانستان (سال ۱۲۸۵ هـ . ق . ۱۸۶۹م) تقریباً دو ماه در هندوستان ماند که این مدت را می‌توان گفت زیر نظارت حکومت هند قرار داشته. پس از آن به مصر رفته و بعد از یک اقامت چهار روزه وارد استانبول شده است.

پرداختن به جزئیات این مسافرتها و بیان آنچه در مآخذ آمده در گنجایش این تکلیف نیست.<sup>۲۷</sup> تنها چیزی که در اینجا لازم به تذکر می‌دانیم این است که جز تاریخ مسافرتها که تا حدودی دقیق تعیین شده در منابع موجود مطالب مستند بسیار ناچیز است.<sup>۲۸</sup>

از منابع موجود چنین بر می‌آید که علت مسافرت، و یا بقول بعضی تبعید جمال‌الدین، پس از چهار روز اقامت از مصر روی دادن یک بلوای مذهبی در اطراف فعالیتهای جمال‌الدین که در طی این چهار روز به محافل مذهبی و روحانی رفت و آمدی داشته، بوده است.

پس از ورود به استانبول با مقامات دولتی و روحانی تماس می‌گیرد و گویا به تدریس مشغول می‌شود ولی پس از چندی روحانیت رسمی به رهبری شیخ‌الاسلام عثمانی با جمال‌الدین به مخالفت برمی‌خیزند.

<sup>۲۷</sup> خوشبختانه یا، بعبارت دقیق‌تر، متأسفانه بیشتر آثاری که در ایران به بررسی زندگی جمال‌الدین پرداخته‌اند قسمت عمده کار خود را مصروف تعیین و تشخیص و احیاناً خیال‌پردازی پیرامون همین امور جزئی کرده‌اند.

<sup>۲۸</sup> مفصلترین مدارکی که در این مورد در اختیار داریم، یکی نوشته‌های محمد پاشا مخزومی است که خود هیچ مأخذی ندارد و همانطور که کسروی و محیط طباطبائی بحق تذکر داده‌اند شایسته اعتماد نیست بخصوص که در بعضی جاها با واقعیت مغایرت کامل دارد، و دیگر گفته‌های میرزا لطف‌الله است که آن هم از یک سو مستند به سندی نیست و از سوی دیگر بطور کلی میتوان گفت که میرزا لطف‌الله با آنکه کوشیده است در جزئیات زندگی جمال‌الدین وارد شود، ظاهراً خود جز اطلاعات کلی و اجمالی در مورد وی در دست نداشته و سپس این مطالب کلی را با نظر ارادتی که به جمال‌الدین داشته بسط و تفصیل داده است. یکی از بارزترین دلائل این امر آن است که میرزا لطف‌الله هیچگونه اشاره‌ای به مسافرت جمال‌الدین در سال ۱۲۸۲ از طریق تهران و مشهد به کابل نمی‌کند حال آنکه این امر با وضوح در یادداشتهای شخصی جمال‌الدین منعکس است.

نظر صدرواقتی که این سفر را ظاهراً مخفیانه دانسته نمی‌تواند زیاد قابل اعتماد باشد. نوشتن «ط ه ر» یا «ط و س» بجای طهران و طوس را نمی‌توان علامت رمز دانست. ما دیگر از منابع بسیاری که حرفهای همه را پشت هم می‌کنند بدون آنکه به نقادی آنها بپردازند سخنی نمی‌گوئیم.

درباره علت این اختلاف معمولاً هواداران جمال‌الدین آنرا جنبه شخصی داده و زائیده رقابت شیخ‌الاسلام با جمال‌الدین می‌دانند. مثلاً، صدرواثقی که کوشش هم دارد به کار خود صورت ظاهر علمی بدهد در این مورد می‌گوید: «... سه عامل سبب شده است که او را (منظور حسن فهمی افندی شیخ‌الاسلام است) به رقابت سید برانگیزاند: اول: نبوغ و استعداد فوق‌العاده‌ای که در سرشت سید بود و ... دوم: سعه علمی سید با مقایسه سنش که در آن ایام در حدود سی و دو الی سی و سه سال داشت و شیخ‌الاسلام که در حدود شصت سالگی بود و از نظر علمی و استنباط مسائل فقهی به پای سید نمی‌رسید. عامل سوم: نفوذ سید در نزد صدراعظم و رجال برجسته عثمانی و همچنین در طبقات مختلف خصوصاً طبقه جوان بود که به افکارش گرایش بیشتری داشتند.»<sup>۲۹</sup>

اینگونه تبیین ذهنی و روانی موضوع بهیچوجه تاب استدلال و انتقاد را نمی‌آورد. جمال‌الدین که در آن زمان جوانی سی و یک ساله است بدون آنکه سابقه مقام و شأنی در دستگاه روحانیت رسمی عثمانی داشته باشد بهیچوجه نمی‌تواند برای شخص شیخ‌الاسلام عثمانی و مقام او خطری مشخص و منحصر بفرد داشته باشد. استناد به «نبوغ و استعداد فوق‌العاده» جمال‌الدین نیز در جامعه فتووالی که مقام افراد براساس سنت‌ها و وابستگی‌ها، و نه بر اساس استعدادهای و ابتکارها، معین می‌شود نیز نمی‌تواند به حل مشکل کمکی کند. تنها یک چیز باقی می‌ماند و آن این است که به تعلق یا «نفوذ سید» در میان «طبقات مختلف خصوصاً طبقه جوان» (اگر بتوان این مفهوم غیر علمی «طبقه جوان» را پذیرفت) اشاره کنیم. در این صورت نیز، یعنی در صورت پذیرفتن تعلق جمال‌الدین به طبقات و قشرهای خاصی از جامعه، خطر وجود جمال‌الدین نمی‌تواند متوجه شخص شیخ‌الاسلام به تنهایی باشد و بیان موضوع به شکل شخصی و فردی نادرست است.

حقیقت آن است که شیخ‌الاسلام به عنوان رأس سلسله مراتب روحانیت عثمانی به مخالفت با جمال‌الدین برخاسته است و حسین صدرواثقی قبول دارد که در این مخالفت، شیخ‌الاسلام دست تنها نبوده بلکه «عده‌ای از علمای قشری» (این اصطلاحی است که معمولاً به روحانیون وابسته به روحانیت رسمی اطلاق می‌شود) به طرفداری از او برخاستند، و از طرف دیگر جمال‌الدین نیز تنها نبوده و خود واثقی در دنباله این گفته خویش می‌افزاید: «دسته‌ای از روشنفکران و دانشمندان [ان] جانب سید را گرفتند.»<sup>۳۰</sup>

پس به این ترتیب بحث بر سر جدال شیخ‌الاسلام با جمال‌الدین نیست بلکه «عده‌ای» در مقابل «دسته‌ای» قرار گرفته‌اند و به این ترتیب است که به درک ماهیت واقعی اختلاف جمال‌الدین و شیخ‌الاسلام نزدیک می‌شویم.

تقریباً تمام منابعی که هواداران جمال‌الدین آنرا نوشته‌اند به علت وابستگی‌های مذهبی نویسندگان آنها، و نیز به این علت که خود جمال‌الدین نیز — بطوریکه بعداً توضیح خواهیم داد — بعداً در روش خود دایر بر انتقاد صریح و علنی از مذهب رسمی و روحانیت رسمی تجدیدنظر کرد، اتهامات روحانیت رسمی

<sup>۲۹</sup> سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، صفحه ۵۵.

صدر واثقی نه اول کسی است و نه تنها کسی که از اینگونه دلایل در این مورد آورده است. برعکس وی با روش التقاطی خاص خویش حرف‌های دیگران را پشت سر هم ردیف کرده است.  
<sup>۳۰</sup> سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، صفحه ۵۵.

را دایر بر مخالفت نظرات جمال‌الدین با اصول جزمی مذهب رسمی، رد کرده‌اند. و چون پس از رد این دلیل اصلی کشمکش جمال‌الدین با مقامات رسمی مذهبی، دیگر دلیل قانع کننده‌ای نداشته به موضوع جنبه شخصی داده‌اند.

در منابع آمده است که اختلاف بر سر (یا بقول هواداران جمال‌الدین به بهانه) نطق‌ها و عقاید مذهبی جمال‌الدین بوده و مخصوصاً انتقادات متوجه اهمیتی بوده است که جمال‌الدین به تجربه<sup>۳۱</sup> و اراده انسان می‌داده است، مخصوصاً به این امر استناد می‌شده است که کار نبوت را جمال‌الدین با صنعت مقایسه کرده و مقام نبوت را در اثر کوشش فردی قابل حصول می‌دانسته است.

صرف نظر از صحت یا سقم این مطالب، یک چیز را باید مسلم دانست و آن علاقه جمال‌الدین است به تجدیدنظر در اصول مذهبی رایج و تطبیق آن با پیشرفت علوم تجربی. ده سال پس از همین تاریخ، جمال‌الدین در رساله حقیقت حال نیچریان با دین اسلام همانطور برخورد می‌کند که در اینجا احیاناً با نبوت کرده است. در آنجا نیز، بطوریکه بعداً بتفصیل خواهیم دید، دین اسلام را نه به دلایل جزمی روحانیون قشری دایر بر تضمین حقانیت آن از طرف خدا، بلکه به دلیل آنکه بهترین دین از نظر انعطاف پذیری در مقابل پیشرفت علوم و قوام بخشیدن به جوامع انسانی می‌باشد پسندیده است. به هر حال، مخالفت روحانیون رسمی با جمال‌الدین موجب اخراج وی از استانبول گردید.

<sup>۳۱</sup> می‌گویند جمال‌الدین برای اثبات آنکه حیات وابسته به تنفس هوای آزاد است آزمایش قرار دادن پرنده در زیر سرپوش را در مجالس درس خود انجام می‌داده.

## دومین مسافرت جمال‌الدین به مصر و اقامت طولانی در آنجا

جمال‌الدین در سال ۱۸۷۱ میلادی (۱۲۸۸ هجری قمری) برای دومین بار وارد مصر می‌شود. منابع موجود توافق دارند که جمال‌الدین قصد اقامت طولانی در مصر را نداشته است، لیکن استقبالی که از طرف مقامات دولتی<sup>۳۲</sup> و محافل روحانی از ورود او صورت گرفت او را به ماندن در مصر تحریض کرد و حدود هشت سال اقامت او در مصر بطول انجامید که می‌توان گفت از لحاظ تکوین عقاید و خط مشی سیاسی جمال‌الدین پربارترین سال‌های زندگی او را شامل می‌شود. پس از این دوره هشت ساله انواع فعالیت‌ها، جمال‌الدین با خط مشی سیاسی و عقاید فلسفی مشخصی ابراز وجود می‌کند.

برای تبیین علت استقبال مقامات رسمی مصر از جمال‌الدین باید گفت که آنچه موجب اختلاف جمال‌الدین با روحانیت رسمی عثمانی شد چندان اهمیتی نداشت که جمال‌الدین را یک شخصیت انقلابی خطرناک به دولت مصر معرفی کند. حقیقت آن است که جمال‌الدین در استانبول حداکثر خود را یک اصلاح طلب میانه رو معرفی کرده بود و هواداران او تقریباً بالانحصار از جناح اصلاح طلب طبقات حاکمه عثمانی تشکیل شده بود.

جرجی زیدان پس از آنکه علاقه عالی پاشا صدراعظم عثمانی را نسبت به جمال‌الدین بیان می‌کند، چنین می‌گوید: «رفته رفته صیت علم و فضیلت و کمال و استعداد و قابلیت او قلوب عامه وزرا و علما و افراد و اعیان و اشراف را بسوی خود متوجه ساخت...»<sup>۳۳</sup> و در اینجا سخنی از طبقات زحمتکش جامعه نیست.<sup>۳۴</sup> لذا، نباید تعجب کرد که کسی را که از استانبول می‌راندند در مصر مورد استقبال مقامات رسمی قرار گیرد، بخصوص که در چهارچوبه امپراتوری عثمانی همواره نیروهای گریز از مرکز در کار بوده است و حکام محلی می‌کوشیده‌اند تا استقلال رأی خود را نسبت به باب عالی حفظ کنند و مخصوصاً مصر از

<sup>۳۲</sup>ریاض پاشا، نخست وزیر مصر، شخصاً با جمال‌الدین تماس گرفته و از طرف دولت مصر بقول جرجی زیدان «ماهانه هزار قوروش مصری (معادل پنجاه تومان ایرانی)» (تاریخ بیداری ایرانیان، صفحه ۵۸) برای او تعیین شد، بدون آنکه از او در عوض خدمتی انتظار داشته باشد.

<sup>۳۳</sup>تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۵۶

<sup>۳۴</sup>من بعداً با تفصیل بیشتری نشان خواهم داد که اساساً جمال‌الدین در تمام عمر خود این خصلت را حفظ کرده و آنچه او می‌خواسته است آشتی دادن منافع بورژوازی بزرگ و فتودالها در داخل کشورهای اسلامی و احیاناً اتحاد آنها در سراسر قلمرو سرزمینهای اسلامی بوده است. جمال‌الدین هرگز به جنبش طبقات زحمتکش جامعه تعلق نداشته است.

۱۸۰۵ که محمدعلی، علیرغم اراده سلطان عثمانی، به پاشائی آن برگزیده شد، دیگر می‌توان گفت جز یک وابستگی صوری به حکومت استانبول ندارد. چه بسا که استقبال دولت مصر از جمال‌الدین تا حدودی حتی زائیده هم‌چشمی و تضادّ میان این دولت با دولت مرکزی استانبول باشد.<sup>۳۵</sup> به این ترتیب، اگر وجود جمال‌الدین برای دولت مصر خطری هم داشت این خطر، بلافاصله و آنّاً، احساس نمی‌شد.

---

<sup>۳۵</sup> در اقامت پنج ساله آخر عمر جمال‌الدین در استانبول، باب عالی همواره نگران روابط جمال‌الدین با خدیو مصر بود.

## موقعیت استثنائی مصر در قلمرو عثمانی و تأثیر آن بر عقاید و فعالیتهای جمال‌الدین

در واقع مصر، که این نوبت جمال‌الدین به مدت هشت سال (یعنی تا سال ۱۸۷۹) در آن می‌ماند، بهترین زمینه برای رشد و تکامل عقاید و فعالیتهای اوست. و این امر تصادفی نیست. مصر با آنکه جزئی از امپراتوری عثمانی بود نسبت به سایر قسمت‌ها از خود تحرک بیشتری نشان می‌داد. موقعیت جغرافیائی مصر چنان بود که صحنه جنگ‌های ناپلئون تا آنجا گسترش یافت و از آن پس مصر تا حدودی به صحنه بندوبست‌های اروپائی و لاجرم تأثیرپذیری از اروپا وارد شد.

در سال ۱۸۰۵ محمدعلی، افسر آلبانی، علیرغم میل حکومت عثمانی و با حمایت جنبش مردم، به فرمانروائی مصر رسید و وجود خویش را به سلطان عثمانی تحمیل کرد.

بین سال‌های ۱۸۰۸ و ۱۸۱۴ — یعنی سی و یک سال قبل از آنکه «دستخط شریف» با ترس و احتیاط، اصلاحاتی در ترکیه مقرر نماید که اکثراً بر روی کاغذ ماندند — محمدعلی دست ملزمان را تا حدود زیادی از املاک مصر کوتاه کرده بود و بر قدرت دولت افزوده بود و پایه‌پای آن اصلاحاتی در ارتش، دستگاه اداری و نظام فرهنگی مصر بوجود آورده بود.

مارکس، مصر زمان محمدعلی را «تنها عنصر زنده امپراتوری عثمانی» می‌دانست و همین زندگی و تحرک باعث شد که خیلی زودتر از آنکه امپراتوری عثمانی در جنگ شرقی (۱۸۵۶-۱۸۵۳) با اروپائیان مصاف دهد و از آنها شکست بخورد، یعنی در سال ۱۸۴۱ مصر در مقابل نیروی فرانسه و حتی عثمانی و انگلیس به زانو در آمد و عملاً به مستعمره‌ای تبدیل شد. فشاری که از این پس استعمار، بخصوص استعمار انگلیس، بر مصر وارد می‌ساخت — جریان ساختن کانال سوئز و اعطای وام را به خاطر آوریم — موجب بیداری و آگاهی مردم مصر به لزوم مبارزه با استعمار شده بود.

در میان چنین مردمی جمال‌الدین به تدریس پرداخت.<sup>۳۶</sup> ولی شاید بتوان گفت بیش از آنچه تدریس می‌کرد خود از این مردم، و به خصوص از آنچه در دوران محمدعلی کرده بودند، می‌آموخت.

<sup>۳۶</sup> مصطفی عبدالرزاق ضمن بیان تدریس جمال‌الدین در مصر از دروس زیر یاد می‌کند: «ادبیات، منطق، الهیات، فلسفه، عرفان، اصول فقه و نجوم». (عروة الوثقی، صفحه ۲۱)

محمدعلی در مبارزه با فئودال‌های مملوک و با تکیه به جنبش مردم بر سرکار آمده بود و با اصلاحات ارضی (۱۸۰۸-۱۸۱۴) ضربه مهلکی بر آنها وارد ساخت. پایه‌پای این اصلاحات ارضی، اصلاحاتی در ارتش بوجود آورد و با اعزام محصلین به اروپا و تأسیس چاپخانه در کشور به رواج علوم جدید در مصر همت گماشت. ارتش محمدعلی قیام آزادی خواهانه یونان را سرکوبی نمود و عربستان و سوریه، سودان، کلیکیه و کُرت را به انقیاد خویش در آورد. محمدعلی رؤیای ایجاد یک امپراتوری کثیرالمله برای مالکان و تجار مصر را در سر می‌پروراند. محمدعلی در عین آنکه بعضی از رسوم ارتجاعی قرون وسطائی را ریشه‌کن کرد فئودالیسم را برنینداخت و پس از تقسیم اراضی مملوکان میان بستگان و دوستان خود، طبقه فئودال جدیدی در مصر بوجود آورد.<sup>۳۷</sup>

همه این کارهایی که به وسیله محمدعلی بی‌سواد صورت گرفته بود در ذهن جمال‌الدین انعکاس تئوریک وسیع می‌یافت. همانطور که محافل روشنفکری مصر که در زمان خود محمدعلی فرصت نداشتند به اندازه کافی به مبنای تئوریک و نظری کارهای او بیندیشند، در این زمان که فشار استعماری به حدّ حقارت آمیزی بر مردم مصر وارد می‌شد بیاد می‌آوردند که دوران محمدعلی، دوران افتخارآمیزی بوده است و باید از آن درس گرفت.

<sup>۳۷</sup> تاریخ عرب در قرون جدید، نوشته لوتسکی، ترجمه بابائی، صفحات ۵۸ و ۵۹



## ورود جمال‌الدین به انجمن فراماسونری و خروج از آن

درباره ورود جمال‌الدین به انجمن فراماسونری قاهره وابسته به لژ اسکاتلند اطلاعات مشخص ما بسیار محدود است. اسنادی که در این مورد در دست داریم، یکی تقاضای جمال‌الدین برای ورود به انجمن، مورخ ۱۸۷۵ میلادی (۱۲۹۲ هجری قمری)،<sup>۳۸</sup> و نامه‌ها و صورتجلسه مربوط به جنبه‌های تشریفاتی انجمن‌های فراماسونری<sup>۳۹</sup> که تاریخ آنها میان سال‌های ۱۸۷۵ تا ۱۸۷۹ است، می‌باشد.

مدرک دیگر نوشته فرانک لاسیل نماینده سیاسی و ژنرال قنسول انگلیس بتاريخ ۳۰ اوت ۱۸۷۹ می‌باشد که مربوط به اخراج جمال‌الدین از این انجمن است: «اخیراً از لژ فراماسونها که در آن جا عضو بود برای اینکه علناً منکر خدا بود اخراج گردیده است.»<sup>۴۰</sup>

آنچه از این مدارک بر می‌آید، تنها استنتاج این امر است که جمال‌الدین حدود چهار سال، یعنی بین سال‌های ۱۸۷۵ تا ۱۸۷۹ در انجمن فراماسونری عضویت داشته است.<sup>۴۱</sup>

و این را نیز می‌توان استنباط کرد که رفتار جمال‌الدین در داخل این انجمن مطابق قواعد انجمن نبوده و این انجمن که سنتاً با اعضاء خود مدارا می‌کند را ناچار به اخراج جمال‌الدین نموده است. لیکن، اتهام انکار خدا در انجمن فراماسونری قابل قبول نمی‌نماید و کاملاً معلوم است که انجمن باز بر طبق سنت خویش خواسته است عضو اخراجی را در انظار مردم ملوث نماید و در این مورد، با توجه به احساسات مذهبی مردم مصر در آن زمان، انکار خدا را بهانه قرار داده است.

همین نقص اطلاعات باعث شده است که موافقان و مخالفان جمال‌الدین فرصت کافی برای خیال‌پردازی پیدا کنند و اطلاعات موجود را مطابق میل خویش تفسیر و تکمیل نمایند.

آنچه مسلم است این است که انجمن‌های فراماسونری تابع لژ اسکاتلند، مخصوصاً در کشورهای

<sup>۳۸</sup> اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، تصویر ۴۰ همانجا، صفحه ۲۴. هیچیک از این مدارک از امور شکلی و تشکیلاتی از قبیل تعیین رئیس یا دعوت به شرکت در مجلس تذکر و اموری از این قبیل فراتر نمی‌رود و به محتوای جریانات واقع در انجمن اشاره‌ای ندارد.

<sup>۴۰</sup> مقاله علی مشیری، مجله خواندنیها، سه شنبه ۱۶ تیر ۱۳۴۳

<sup>۴۱</sup> به احتمال قوی تقاضای جمال‌الدین در همان سال ۱۷۸۵ پذیرفته شده است. چون تاریخ اولین سندی که پس از تقاضا در یادداشتهای شخصی جمال‌الدین بدست آمده سال ۱۸۷۶ می‌باشد — در دایرةالمعارف اسلامی ورود به انجمن سال ۱۸۷۸ ذکر شده.

مستعمره و نیمه مستعمره، در خدمت استعمار انگلیس قرار داشت و با نفوذ در میان هیئت حاکمه و شخصیت‌های معروف کشور مستعمره و نیمه‌مستعمره در خنثی کردن فعالیت‌های ضدانگلیسی آنها و جلب عناصر مستعد به خدمت سیاست استعماری انگلیس، نقش واسطه داشته است. امروزه، یعنی در نیمه دوم قرن بیستم، کوس رسوائی فراماسونری، به عنوان یک نهاد استعماری و نواستعماری، کوفته شده است و نشریات و سازمان‌های سیاسی متعددی در افشای نقش این انجمن‌ها کوشیده‌اند.

پس از قبول این حقیقت مسلم، بلافاصله باید برای جلوگیری از لغزش در تجزیه و تحلیل، در نظر داشته باشیم که این نقش را نباید به طور کلی به فراماسونری نسبت دهیم: تاریخ ایجاد انجمن‌های فراماسونری برای ما چندان روشن نیست ولی همین قدر می‌دانیم که خیلی پیش از آنکه استعمار انگلیس به فکر استفاده از آن برآید بوجود آمده و در مواردی، اگر چه معدود، به نیروهای مترقی پیوسته است.<sup>۴۲</sup> مثلاً در جنگ‌های استقلال آمریکا، صرف‌نظر از انگیزه‌های آن، به هر حال با مبارزه ضدانگلیسی همگام بوده است.<sup>۴۳</sup>

مطلب دیگری که پس از قبول نقش استعماری انجمن فراماسونری باید بلافاصله ذکر کرد، روش و شعارهای انجمن در جلب افراد است. انجمن فراماسونری با شعار «آزادی، برابری و برادری»، تبلیغات خود را شروع می‌کند و به اعضاء وعده می‌دهد که در صورت ورود به انجمن، برادر اعضاء آن محسوب شده در کلیه امور زندگی، حتی مسائل خصوصی از حمایت بی‌دریغ اعضاء این انجمن برخوردار خواهند شد. در واقع علت آنکه انجمن فراماسونری می‌تواند خدمتگذار سیاست استعماری باشد همین روش محیلانه وی در جلب افراد است. اگر انجمن با وضوح و به صراحت اعلام می‌کرد که: وارد این انجمن بشوید و به عامل انگلیس تبدیل گردید، دیگر علت وجودش منتفی می‌شد. این کار را سازمان جاسوسی انگلیس خیلی بهتر و ماهرانه‌تر از یک انجمن فراماسونری، هر روز و هر شب، انجام می‌دهد. وانگهی، فعالیت انجمن فراماسونری، تا جایی که به نقش استعماریش مربوط می‌شود، درست مرحله قبل از این مرحله را شامل می‌شود — یعنی مرحله آماده کردن افراد برای پذیرش خدمت استعمار. پس این شعارهای فریبنده آزادی، برابری و برادری و وعده‌های دیگر و هرگونه کمک مادی و معنوی، دانه‌هایی است که برای جلب شکار می‌پراکنند.

این توضیحات کلی البته با موضوع کار من ارتباط مستقیم ندارد ولی از آنجا که موضوع فراماسونری امروزه در ایران به علت انتشار بعضی کتب و نشریات مسموم و مغرضانه سوءتعبیر شده و در نتیجه حقایق تاریخ معاصر ایران را دستخوش تحریف ساخته است و از آن جمله عده‌ای، به مدد این سوء تفاهم، ماهیت فعالیت‌های جمال‌الدین را دگرگونه جلوه داده‌اند، ذکر این کلیات را لازم دانستم تا از آن نتیجه بگیرم که قبول نقش استعماری انجمن فراماسونری، لزوماً، نوکری فرد فرد اعضاء آن را در خدمت استعمار نتیجه

<sup>۴۲</sup> اسماعیل رائین در کتاب فراماسونری، جلد اول، ژان ژاک روسو را عضو انجمن فراماسونری می‌داند.

<sup>۴۳</sup> باید دانست که فراماسونری یک انجمن جهانی و یکپارچه نیست بلکه هر انجمن با توجه به وابستگی به ژنر مادر از طریق یک سلسله مراتب به شاخه‌ای تعلق دارد. لذا ممکن است دو انجمن فراماسونری که یکی متعلق به لژ اسکاتلند و دیگری به لژ فرانسه است در یک جریان واحد دو جهت‌گیری کاملاً مخالف یکدیگر داشته باشند — نمونه، همین جنگ‌های استقلال آمریکا.

نمی‌دهد.<sup>۴۴</sup>

کسانی که ظاهراً در مخالفت با جمال‌الدین<sup>۴۵</sup> در ایران به نگارش تاریخ زندگی وی پرداخته‌اند معمولاً بر این شرکت جمال‌الدین در مجمع فراماسونری، بیش از حد، تأکید کرده‌اند. مثلاً، مه‌راب امیری در کتاب بازیگر انقلاب شرق که بسیار مورد تحسین و ستایش ابراهیم صفائی قرار گرفته است بحث دربارهٔ جمال‌الدین را اساساً با بحث دربارهٔ فراماسونری آغاز می‌کند. به نظر من علت ورود جمال‌الدین و بسیاری از نظائر او به انجمن‌های فراماسونری در گذشته یا به علت ناآگاهی و شیفتگی به شعارهای این انجمن بوده، یا به دلیل آن بوده است که فکر می‌کرده‌اند می‌توانند ضمن استفاده از انجمن در جهت نیات خویش مانع از آن شوند که بوسیله‌ای در دست آن تبدیل گردند.

به هر حال، نظرات سیاسی جمال‌الدین بسیار روشن است و نباید به صرف ورود او به انجمن فراماسونری که دلایل آن زیاد برای ما روشن نیست جمال‌الدین را فراماسون بخوانیم، به خصوص که پس از مدتی جمال‌الدین از انجمن فراماسونری اخراج می‌شود.

مخصوصاً در مورد جمال‌الدین یک چیز مسلم است و آن این است که ورود به انجمن فراماسونری به دلیل نزدیکی او به سیاست انگلیس نبوده است. در گزارش محرمانه فوق‌الذکر که مأمور استعماری انگلیس خبر اخراج جمال‌الدین را از انجمن گزارش می‌دهد این جملات نیز درج شده است: «... سال گذشته در برانگیختن احساسات مردم بر علیه اروپائیان، مخصوصاً بیشتر برضد انگلیسی‌ها که نسبت به آنها احساس کینه و تنفر در دل می‌کند فعالیت‌های زیادی به خرج داد.»

از این گذشته، اخراج وی از انجمن و به طور کلی تبعید او از مصر، همه دلایلی هستند که بر خصلت ضدانگلیسی فعالیت‌های این دورهٔ جمال‌الدین تأکید می‌کنند.<sup>۴۶</sup>

<sup>۴۴</sup> ممکن است امروز که نقش استعماری این انجمنها تا حدود زیادی بر ملا شده قبول کنیم که اکثریت قریب به اتفاق کسانی که به این انجمنها وارد می‌شوند به امید تقرّب به سیاست استعماری و برخورداری از مواهب آن به این کار دست می‌زنند — ولی تعمیم همین حکم در مورد قرون هیجده و نوزده و برای مثلاً نماینده سیاسی‌ای که نمی‌داند لندن آیا پایتخت انگلیس است یا کشور مستقلی است کاری علمی نیست.

<sup>۴۵</sup> این افراد معمولاً دست به تحریف حقایق زندگی جمال‌الدین زده آثاری گمراه‌کننده بوجود می‌آورند. البته آثار آن دسته از هواداران بی‌چون و چرای جمال‌الدین که سرتاپای نوشتهٔ خود را از تمجید و تحسین با دلیل و بی‌دلیل پر می‌کنند نیز می‌توانند در درک حقیقت فعالیت‌های جمال‌الدین بسیار گمراه‌کننده باشد. لیکن، بنظر من، خطر دسته اول بیشتر است زیرا می‌کوشند خواننده را از مطالعه فعالیت‌های جمال‌الدین بعنوان مرحله‌ای از رشد مبارزات ضد استعماری ملل مستعمره و نیمه مستعمره باز دارند در حالیکه دسته دوم در نقش جمال‌الدین در این مبارزه مبالغه نموده‌اند.

<sup>۴۶</sup> مخزومی دربارهٔ ماهیت فعالیت‌های جمال‌الدین در انجمن و انتقادات او بر انجمن و نظر جمال‌الدین دربارهٔ انجمن فراماسونری نسبتاً به تفصیل صحبت می‌کند و از آن جمله می‌گوید که جمال‌الدین به نظر انجمن دایر بر عدم مداخله در امور سیاسی انتقاد کرده است. لیکن، مطالب کتاب مخزومی را بهیچوجه نمی‌توان مورد اعتماد قرار داد و بیشتر بنظر می‌رسد که وی عقاید شخصی خود را از قول جمال‌الدین بیان کرده است. لذا، من از منعکس ساختن آنها در متن این پایان نامه خودداری می‌کنم.

## تأسیس انجمن «الوطن» و ترکیب آن

جمال‌الدین پس از خروج از محفل فراماسونری وابسته به لژ اسکاتلند شخصاً انجمنی تشکیل داده که نام «الوطن» بر آن نهاده است. در بعضی منابع، مثلاً در دائرةالمعارف اسلامی، این انجمن محفلی وابسته به گراند اورپانت فرانسه ذکر شده است.

اطلاع ما درباره کیفیت کار و ترکیب این انجمن نیز متأسفانه چندان زیاد نیست. مفصل‌ترین نوشته‌ای که در این مورد در اختیار داریم نوشته‌های شیخ محمد مجتهد محلاتی در گفتار خوش یار قلی می‌باشد که به علت عدم ذکر منبع باید آن را با احتیاط تلقی کرد. مهم‌ترین منابع دیگر مکاتبات لرد کرومر و فرانک لاسیل، مأموران استعماری انگلیس در مصر، با دولت انگلیس می‌باشد.

تعداد افراد این انجمن را به تفاوت ۴۷۴۰، حدود ۴۸۳۰۰ و حتی ۴۹۲۰۱۸۱ نفر ذکر کرده‌اند. ولی اکثر منابع بر سر تعداد حدود ۳۰۰ نفر و دوران فعالیت ۹ یا ۱۰ ماهه توافق دارند.

شیخ محمد محلاتی توضیح نسبتاً مفصلاً پیرامون این انجمن می‌دهد و حتی ظاهراً متن کامل یکی از سخنرانی‌های جمال‌الدین را در جلسه انجمن می‌آورد. من، نه به علت اصالت این خطابه، بلکه بخاطر آنکه محتوای آن خطابه نطفه عقایدی را که بعداً جمال‌الدین ابراز می‌کند دربردارد برای آن اهمیت قائلم و ابراز عقایدی را از این قبیل از طرف جمال‌الدین — حتی اگر محل و طرز بیان آن هم غیر از آنی باشد که در گفتار خوش یار قلی آمده است — در آن شرایط اوج‌گیری نهضت ملی در مصر و شکل‌گیری نهائی افکار جمال‌الدین در باب اتحاد اسلامی، بسیار محتمل می‌دانم.

مهم‌ترین قسمت این خطابه از لحاظ ایدئولوژیک و انتقاد اجتماعی، بخشی است که از پستی مقام قرآن در نزد مسلمانان آن زمان اظهار تأسف می‌شود و در عین حال گردآمدن به دور قرآن، به عنوان تنها راه چاره، ارائه می‌گردد: «... آقایان! مدینه فاضله انسانی و صراط مستقیم سعادت بشری، قرآن است.» ... «آه آه چسان از فرط غفلت مهجور شده گرامی دستور مقدسی که مختصر شراره از انوار مضمیته‌اش عالم قدیم و دنیای جدید را به آن حضارت و به این تمدن رسانیده، آه آه چسان فواید امروزه آن از فرط

<sup>۴۷</sup> عقیده یکی از دعاة نصارای قاهره، کتاب نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، صفحه ۹۹

<sup>۴۸</sup> گفتار خوش یارقلی

<sup>۴۹</sup> نویسنده فلسفه جامع، نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، صفحه ۱۰۰

جهل و غفلت منحصر در امور ذیل است: تلاوت بالای قبور شب‌های جمعه، مشغولیت صائمین، زباله مساجد، کفاره گناه، بازیچه مکتب، چشم زخم، نظر قربانی، قسم دروغ، مایه گدائی، زینت قنناق، سینه بند عروس، بازوبند نانو، گردن‌بند بچه‌ها، حمایل مسافری، سلاح جن زده‌ها، زینت چراغانی، نمایش طاق نصرت، مقدمه انتقال اسباب، حرز زورخانه‌کار، مال التجاره روسیه و هند، سرمایه کتابفروشی‌ها.<sup>۵۰</sup>

در ضمن توضیح اخلاق شخصی اعضاء انجمن، شیخ محمد محلاتی اموری را بیان می‌کند که از همه مهم‌تر خودداری از مصرف کالاهای خارجی است. البته وی در مورد تأثیر فعالیت‌های این انجمن راه مبالغه می‌پیماید ولی چنان که از سایر منابع نیز بر می‌آید انجمن، فعالیت چشم‌گیری داشته و در نهضت ملی مصر در آن زمان نقش مؤثری داشته است چنانکه کرومر، مأمور استعماری انگلیس، درباره آن به دولت خود چنین گزارش می‌دهد: «... اگر انجمن حزب الوطن یک سال دیگر برقرار باشد و سلسله جنبان امروزه آسیای غربی و مرکزی و آفریقای شمالی سیدجمال‌الدین اسدآبادی<sup>۵۱</sup> مرفه الحال و آسوده خاطر در مصر زیست کند گذشته از اینکه تجارت و سیاست بریتانیا در قاره آفریقا بلمزه معدوم گردد که سهل است، ترس آن است که سیادت قاطبه اروپا از هیمنه این انجمن عجیب وجود تاریخی پیدا نماید و اثری از او در صفحه تمام عالم باقی نماند» و در جای دیگر: «انجمن حزب الوطنی مصر بدتر و سخت‌تر عایقی است که از برای پیشرفت ما تصور شود و باید با کمال سرعت و عجله از برای تفرق آن دستور سریع لازم‌الاجراء برسد.»<sup>۵۲</sup>

البته کرومر در تأثیر این انجمن آشکارا مبالغه می‌کند تا دولت انگلستان را هراسان کرده اجازه انحلال آن را بگیرد.

در مورد ترکیب این انجمن در دایره المعارف اسلامی آمده است که «۳۰۰ عضو آن سرسخت‌ترین عناصر جوانان ناسیونالیست را تشکیل می‌دادند». و جرجی زیدان ترکیب طبقاتی انجمن را تا حدودی برای ما روشن می‌کند. وی می‌نویسد: جمال‌الدین، «اصحاب و دوستان خود را از علما و اعیان و غیرهم در آن انجمن دعوت نمود.»<sup>۵۳</sup>

در مورد اینکه انجمن صرفاً از عناصر اصلاح طلب هیئت حاکمه مصر و مقامات عالی روحانیت مصر تشکیل می‌شده نمی‌توان تردید کرد و یکی از علل دست‌پاچگی کرومر و کسب تکلیف از انگلستان برای سرکوبی آن همین نفوذ انجمن در میان رجال بوده است و گرنه درهم شکستی یک انجمن سیصد نفری که مثلاً از دهقانان تشکیل شده باشد، کار ساده‌ای بود که مأموران انگلیس می‌توانستند تعقیب آن را از دولت مصر بخواهند.

در کتاب گفتار خوش یارقلی هم آمده است که پس از آنکه جمال‌الدین در جلسه انجمن دچار حالت غش و اغماء شد حسن اتابک، داماد خدیو مصر، برای به هوش آوردن او اقدام کرد. پس نباید از مبالغه مدارک موجود درباره فعالیت «حزب الوطن» در نتیجه‌گیری شتابزدگی به خرج

<sup>۵۰</sup> گفتار خوش یارقلی، صفحه ۶۳

<sup>۵۱</sup> بعید است کرومر نام جمال‌الدین را به این صورت یعنی «سید جمال‌الدین اسدآبادی» در گزارش خود ذکر کرده باشد. احتمالاً مترجم فارسی نامی را که با سلیقه‌اش جور بوده در ترجمه آورده است. بطور کلی امکان دارد مترجم در جاهای دیگر نیز اضافاتی از این دست بعمل آورده باشد. بهرحال این ترجمه چندان قابل اعتماد نیست.

<sup>۵۲</sup> کتاب نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، صفحه ۹۸ و ۹۹

<sup>۵۳</sup> تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۸۵

دهیم و احیاناً انجمن را نماینده منافع و مرکب از نمایندگان توده‌های زحمتکش جامعه مصر بدانیم. اساساً، در این دوره از اوج‌گیری نهضت ملی در مصر، طبقات مولد جامعه هنوز به صورت یک نهضت سیاسی مستقل و با خواست‌های طبقاتی خویش و سازمان سیاسی خاص خود و همچنین خط مشی مبارزه خاص خود به عرصه مبارزه قدم نهاده‌اند. جنبشهای آنها متفرق و اکثراً تحت رهبری همین جناح اپوزیسیون هیئت حاکمه قرار دارد.

## بحثی کوتاه دربارهٔ رابطه جمال‌الدین با مبارزات ضد استعماری مردم مصر در این دوره

برای آنکه ماهیت نهضت ملی مردم مصر و ارتباط جمال‌الدین با این نهضت بخوبی معلوم شود باید به علل و عواملی که باعث اوجگیری نهضت ملی در سال ۱۸۷۹ و شورش افسران و سربازان که نتیجه آن گروگان گرفتن نخست وزیر مصر و ویلسن انگلیسی و سرانجام اخراج جمال‌الدین از مصر بود، مورد بررسی قرار گیرد.

وام‌های استعماری و اسارت مالی، علت اصلی ورشکستگی مالی مصر در سال ۱۸۷۵ و برقراری نظارت دوگانه انگلیس و فرانسه بر مالیه و کلیه درآمدهای عمومی مصر بود. هزینه‌های فوق‌العادهٔ مربوط به کانال سوئز، و برنامه‌های دیگر، حکومت مصر را مجبور کرد که به اخذ وام‌های خارجی متوسل گردد.

در سال ۱۸۶۲، سعید پاشا، خدیو مصر با کمک اوپنهایم نخستین وام دولتی مصر را امضاء کرد. این وام برای پرداخت تعهدات مربوط به ساختمان کانال سوئز گرفته شد. تقریباً در طی یازده سال، بانک‌های انگلیس موفق شدند مصر را زیر قروضی به مبلغ ۶۸ میلیون لیره ببرند که فقط ۴۶ میلیون لیره آن نقداً پرداخت شد و بیش از ۲۰ میلیون لیره، به عنوان «تفاوت در ارزش تسعیر» و کارمزد، به جیب آنها خالی شد. در ضمن دیون غیر ثابت مصر به ۲۶ میلیون لیره رسیده بود و این کشور مجبور بود ۱۵ درصد و حتی ۲۵ درصد بهره سالانه بپردازد.

در ۱۸۷۶ مجموع قروض خارجی مصر به ۹۴ میلیون لیره سرزد. این پولها صرف چه کاری شد؟ برخی از مدافعان امپریالیسم معتقدند که این پولها صرف ولخرجیهای اسماعیل پاشا، خرج کاخها و حرمسراها و صرف تجمل‌طلبی‌های وی شده است. برخی دیگر گفته‌اند که اسماعیل بی‌آنکه...؟؟ احداث راههای آهن...؟؟، بنادر، خطوط تلگراف، کارخانه‌ها و کانالها مبادرت کرد و از این رو مصر را تا گلو در قرض فرو برد.

«کیو» کارشناس مالی بریتانیا اعلان کرد که درآمد دولتی مصر برای سالهای ۷۵ - ۱۸۶۴، ۹۴ میلیون لیره بوده است در حالیکه کل هزینه در این سالها از جمله کارهای ساختمانی، مخارج دربار خدیو، رشوه به سلطان عثمانی و ملازمان او، هزینه جنگ‌های سودان و اتیوپی، مبلغ ۹۷ میلیون لیره بود. بنابراین کل

کسر بودجه واقعی برای ۱۲ سال بالغ بر ۳ میلیون لیره بود. پس چرا مصر ۱۰۰ میلیون لیره به بانک‌های اروپائی بدهکار شد؟ این بدهکاری بر اثر اقلام زیر بوجود آمد:

۱. ۱۶ میلیون لیره خرج کانال سوئز شد
۲. ۲۲ میلیون لیره که هرگز به دست مصر نرسید به عنوان « تفاوت در ارزش تسعیر » کارمزد و غیره به خزانه بانک‌ها رفت و در جمع کل اسمی بدهی منظور شد.
۳. مصر تا سال ۱۸۷۶ در حدود ۵۰ میلیون لیره به عنوان بهره بدهی خالص (بدون فرع) و دیون وعده‌دار پرداخت.
۴. پنج الی شش میلیون لیره صرف امور عام‌المنفعه شد.

بدینگونه می‌توان دید که چه نسبت کوچکی از وام‌ها عملاً مورد استفاده قرار گرفت. سیاست بانکداران اروپائی تأثیر ویران‌سازی بر موقعیت مالی مصر گذاشت. در آمد راه آهن دولتی، مالیات و املاک خدیو مصر تمام در گرو بانک‌ها بود. مبلغ بهره‌ای که مصر مجبور بود به وام دهندگان بپردازد همه ساله افزایش می‌یافت. در ۱۸۷۵، مبلغ این بهره سالانه به حدود ۸۰۰۰۰۰۰۰ لیره رسید. در طی مدتی کوتاه مالیات بر زمین چهار برابر شده بود (از ۴۰ تا ۱۶۰ پیاستر در هر قَدَّان\* زمین). در آمد بودجه مصر از دو میلیون لیره در ۱۸۶۱، در ۱۸۷۵، به ده میلیون لیره بالغ شد. با این همه، مصر مجبور بود در حدود ۸۰ درصد این درآمد را برای پرداخت بهره و تعهدات دیگر مربوط به وام‌ها صرف کند. دیگر برای مخارج جاری دولت چیزی باقی نمی‌ماند و خدیو ناچار بود منابع جدید برای افزایش درآمد جستجو کند.

منافع در کانال که در ساختن آن ۱۶۰۰۰۰۰۰۰ لیره خرج کرده بود و برای این کشور یک میلیارد لیره قرض ببار آورده بود که جمعاً از اصل و بهره برای مردم مصر ۳۰۰۰۰۰۰۰۰۰ لیره تمام شده بود فقط به ۴۰۰۰۰۰۰۰۰ لیره به انگلستان فروخته شد. بعدها کانال سوئز برای صاحبان آن سودهای فوق العاده کلانی ببار آورد. سهامی که در ۱۸۷۵ به ۴۰۰۰۰۰۰۰ لیره خریده شد در ۱۹۱۰، ۳۵ میلیون لیره می‌ارزید. در همین ایام است که تغییر مهمی از لحاظ موازنه سیاسی فرانسه و انگلیس در مصر بوجود می‌آید. مصر تا آن زمان بیشتر به فرانسه متکی بود تا به انگلیس. حال آنکه در سال‌های هفتاد قرن نوزدهم، انگلیس در مصر مستقر شده می‌کوشد فرانسه را به کلی از صحنه بیرون کند. در گذشته، انگلیسی‌ها با تمام قدرت خود کوشیده بودند تا نفوذ فرانسه را خنثی کنند. اکنون آنها سیاست جدیدی در پیش گرفته بودند که هدف آن اخراج کامل فرانسه از مصر بود. یانگ می‌نویسد: «تا آن هنگام، انگلیسیان خرسند بودند از اینکه بتوانند فرانسه را از تسلط بر قاهره باز دارند، همانطور که روس‌ها را از تسلط بر استانبول باز داشته بودند ولی اکنون (پس از گشایش کانال سوئز) منافع حیاتی آنها حکم می‌کرد که برای جلوگیری از رخنه قدرت‌های دیگر، کنترل امور قاهره را در دست گیرند. در واقع، از مدتی قبل این دیدگاه امپریالیستی جدید در سایت [سیاست] ما نسبت به مصر رخنه کرده.»



در آن زمان، بریتانیا کنترل صدور پنبه مصر را بدست آورد. بازار مصر را قبضه کرده و یک رشته امتیازات بدست آورده بود. تقریباً همه اسناد دیون دولتی مصر در دست بانکداران انگلیسی بود. در ۱۸۷۵، حکومت بریتانیا با خرید سهام مصر در کانال سوئز ضربه تازه‌ای بر نفوذ فرانسه در مصر وارد آورد. در پائیز ۱۸۷۵، بر اثر ورشکستگی ترکیه نرخ تسعیر کلیه سهام مصر بشدت کاهش یافت. سرمایه‌داران اروپائی پیش بینی می‌کردند که ورشکستگی دربار عثمانی بطور اجتناب‌ناپذیری ورشکستگی مصر را نیز در پی خواهد داشت. در پایان سال ۱۸۷۵ دولت بریتانیا مصر را وادار ساخت تا کمیسیون ویژه‌ای را برای رسیدگی به امور مالی خود بپذیرد. این، پیش درآمد نظارت خارجی بر امور مالی مصر بود. فرانسه نیز برای اینکه از رقیب خود عقب نمانده باشد بی‌درنگ کمیسیون مالی خود را به مصر فرستاد. در ۸ آوریل ۱۸۷۶، خدیو، پرداخت اسناد خزانه خود را موقوف گذاشت. دولت خود را ورشکسته اعلام داشت و بستانکاران بی‌درنگ از این فرصت برای تحمیل نظارت مالی خود بر مصر سود جستند.

موافقت خدیو برای انتصاب یک انگلیسی در مقام ناظر کل درآمدهای مصر و یک فرانسوی در مقام ناظر کل هزینه‌ها کسب شد که به نظارت دوگانه بر مالیه مصر موسوم گشت. مقام سومی هم — یک انگلیسی — به سمت سرپرست اداره بودجه در وزارت دارائی مصر تعیین شد. یک نفر چهارم هم — ژنرال انگلیسی — جمع آنان را تکمیل کرد و به سمت مدیرکل راه آهن مصر منصوب گردید. این گروه کوچک خارجی، همچون صاحبان اصلی مصر شروع کردند به تحمیل دستورات خود به مردم.

سررشته داران خارجی و اعضای کمیسیون دیون، وظیفه عمده خویش را چنین نهادند که برای گردآوری پول جهت پرداخت وام‌های ویران‌ساز خارجی، مردم مصر را تحت فشار قرار دهند. برای اینکه سررسید ماه ژانویه ۱۸۷۷ را بپردازند مالیات‌ها، مخصوصاً مالیات روستائیان، تا ۱۲ ماه پیش وصول شد. حکومت، گروه‌های مجازات به روستاها فرستاد تا هرگونه مقاومت در برابر این اقدام را درهم کوبد. وصول مالیات با شکنجه و آزار توأم بود و در آن از «کورباش» معروف مصری — تازیانه‌ای که از پوست کرگدن ساخته شده بود — استفاده می‌شد. مأموران وصول و گروه‌های مجازات نیز رباخواران محلی، قبطی و یونانی را همراهی می‌کردند تا محصول سال بعد دهقانان را به ثمن بخرند و حتی دهقانان آن مختصر را نیز تسلیم مأموران وصول می‌کردند. حکومت مصر با این اقدامات فوق العاده توانست بهره قروض خود را بپردازد ولی از پرداخت حقوق کارمندان و افسران خود عاجز ماند. در تابستان سال ۱۸۷۷، رود نیل کم آب شد و به دنبال آن خشکسالی و قحطی فرارسید. هزاران نفر از فلاحان از گرسنگی و بیماری هلاک شدند. مردم از علف و برگ درختان تغذیه می‌کردند. زنان و کودکان، از روستائی به روستائی دیگر به گدائی می‌رفتند ولی چیزی گیرشان نمی‌آمد. حتی در تحت چنین اوضاع و احوالی رباخواران خارجی دست از سر مردم برمی‌داشتند.

هنگامی که سررسید ماه آوریل ۱۸۷۸ فرارسید، بار دیگر گروه‌های مجازات به دهات مصر فرستاده شد و باز «کورباش» به کار افتاد و بار دیگر ارتش رباخواران مانند مور و ملخ به سوی روستاها سرازیر شد. آنان گندم زیرکشت دهقانان را به مبلغ هر آرد به ۵۰ پیاستر خریداری می‌کردند. در حالیکه ۱۲۰ پیاستر می‌ارزید، مردم مصر به هر جان‌کدنی بود قسط آن سال را هم پرداختند. بانکداران انگلیسی و فرانسوی پیروزی خود را جشن گرفتند.

خدیو، اجباراً دستور کمیسیون تحقیق را پذیرفت و املاک خود را واگذار کرد و روز ۲۸ اوت ۱۸۷۸

کابینه‌ای را روی کار آورد که بیشتر اعضای آن را اروپائیان تشکیل می‌دادند و در رأس آن یکی از عناصر بورژوا-کمپرادورِ ارمنی الاصلِ محلی به نام نوبار پاشا قرار داشت که از لحاظ ارتباطش با بانک‌های لندن و پاریس مشهور خاص و عام بود.

این کابینه را مصریان به درستی «کابینه اروپائی» لقب دادند و سخت از آن متنفر بودند. واکنش تجاوز روزافزون سرمایه خارجی، پیدائی جنبش آزادیبخش ملی مصر بود که بزودی بساط «کابینه اروپائی» را درنوردید.

تسلط خارجیان، بردگی مالی مصر و استقرار نظارت دوگانه و تشکیل کابینه اروپائی نارضائی شدیدی در میان طبقات جامعه مصر پدید آورد. رفته رفته سیلی از دهقانان شاک<sup>۵۴</sup> که با پای پیاده به نزد خدیو می‌رفتند و از خودکامگی و ظلم تحمل‌ناپذیر مقامات حکومت تظلم می‌کردند قاهره را فراگرفت. تسلط سرمایه خارجی بر دوش اهالی شهرها سنگینی می‌کرد. بازرگانان و پیشه‌وران مالیات کلانی می‌پرداختند، در حالی که تجارت راکد و بازار کالاهای صنعت دستی ساکت بود. نارضائی در قشرهای گوناگون طبقه حاکم به ویژه در میان افسرانی که مقامات متوسط فرماندهی ارتش مصر را در دست داشتند نیز راه یافت.

بر اثر رکود اقتصادی کشور، حقوق ماهانه افسران مزبور ماهها عقب افتاده بود و خانواده‌های آنها در معرض گرسنگی بودند در حالی که حقوق نمایندگان اشرافیت فتودال، پاشاها و بیگ‌ها، کماکان در رأس موعده، پرداخت می‌شد. کارمندان دولتی نیز به سبب عقب افتادن حقوق خود ناراحت بودند. نشانه‌هایی از نارضائی در میان مالکان نیز دیده می‌شد. رباخواران خارجی تصمیم داشتند بخشی از بار دیون خارجی را به آنها تحمیل کنند. خود خدیو اسماعیل، بزرگترین مالک مصر، خارجیان بویژه کابینه اروپائی را تأیید نمی‌کرد زیرا آنها او را از املاک خود محروم کرده بودند و تنها قدرتی ظاهری از او ساخته بودند. روحیه مخالف در سراسر مصر گسترش یافت. گروه‌های مطالعه و انجمن‌های سری تشکیل شد. همه این فشار بر تقریباً کلیه طبقات مصر باعث پیدایش انجمن‌های سری جهت مطالعه اوضاع و سازمان دادن نهضت ملی می‌شد که نخستین و جدی‌ترین آنها را احمد عربی در سال ۱۸۷۶ بوجود آورد و گروهی از افسران اصلاح طلب در آن شرکت داشتند. کسانی نظیر عبده، ادیب اسحق و عبدالله ندیم که از روشنفکران مرتبط با این

<sup>۵۴</sup> نراقی فرخزاد، در مردان نامی شرق، صفحه ۳۴۱ خطابه‌ای از سید را نقل می‌کند که در آن خطاب به دهقانان گفته است: «توای زارع مصری بدبخت دل زمین را می‌شکافی تا بهره‌ای از آن ببری که زندگی خود و عائله را تأمین بنمائی. پس چرا قلب ستمگر نسبت بخودت را می‌شکافی و چرا دل‌های آن کسانی را که حاصل دست‌رنج تو را می‌خورند نمی‌دری.» اگر بخواهیم به این روایت اعتماد کنیم و بیان چنین مطلبی را از طرف جمال‌الدین خطاب به دهقانان مصر بپذیریم بلافاصله باید تذکر دهیم که احتمالاً مورد خطاب جمال‌الدین همین دهقانانی بوده‌اند که بدادخواهی نزد خدیو به قاهره آمده‌اند و منظور جمال‌الدین از «آن کسانی که حاصل دست‌رنج تو را می‌خورند» سرمایه‌داران اروپائی بوده‌اند که در آن زمان بر مالیه مصر مسلط بودند و بهیچوجه نباید تصور کرد که جمال‌الدین قصد شورانندن دهقانان علیه فتودالهای محلی را داشته است. جمال‌الدین هرگز خواستار انهدام فتودالیسم بوسیله یک قیام توده‌ای نبود. جمله‌ای که نراقی فرخزاد در مورد تأثیر این سخن در دهقانان بیان می‌کند از لحاظ شکلی خالی از تفریح نیست: «بقسمی کلماتش در دهقانان مؤثر واقع شد که بنای هاپهوی را گذارده و انقلابی عظیم برپا کردند و در نتیجه آن سید بیچاره در زحمت افتاد.» دلسوزی آقای نراقی برای «سید بیچاره» و تبیین علت «هاپهوی و انقلاب» دهقانان بخوبی می‌تواند روشن کند که بیوگرافی‌ای که از زیر دست نویسنده‌ای با این طرز فکر درباره جمال‌الدین بیرون می‌آید تا چه حد می‌تواند با اصول علمی و بینش اجتماعی-سیاسی تطبیق داشته باشد.

سازمان بودند و همچنین خود عربی در آن زمان خود را شاگرد [د] جمال‌الدین می‌دانستند. بدان جهت دربارهٔ اوضاع مصر در این زمان بتفصیل سخن گفتیم که نشان دهیم جمال‌الدین چگونه در مصر شاهد وقیحانه‌ترین شکل تسلط استعماری بود و چگونه تمام طبقات مصر از دهقانان گرفته تا هیئت حاکمه و خود خدیو تحت فشار استعمار قرار گرفته بودند.

دیگر جای هیچ‌گونه مجامله و ظاهرسازی نبود. وام‌های استعماری که بنوبه خویش باعث ورشکستگی مصر شده بود بهانه نظارت بر کلیهٔ درآمدهای مردم مصر را بدست استعمارگران داد و آنها نیز بدون آنکه به کسی ابقاء کنند از هرکس و هرچیز می‌توانستند به بی‌رحمانه‌ترین شکلی بهره‌کشی می‌کردند و ملت به تلافی این همه اجحاف در تدارک نهضت ملی بود.

در بالا گفتیم که در این دوره، سلطهٔ فکری جمال‌الدین برانجمن‌های ملی و مبارزین ملی مصر وجود داشت و این را نیز باید اضافه کنیم که نهضت ملی مردم مصر هنوز در مراحل اولیهٔ خود بود. مثلاً، وطنیون که جدی‌ترین سازمان موجود را داشتند هنوز به مخالفت با خدیو اسماعیل و تقاضای اصلاحاتی در ارتش و پرداخت حقوق افسران و سربازان اکتفا می‌کردند. مثلاً قیام ۱۸۷۹ افسران ارتش و گروگان گرفتن نوبار پاشا و ویلسن با قول اسماعیل دایر بر پرداخت حقوق و عدم اخراج عده‌ای از ارتشیان پایان یافت. افکار جمال‌الدین در این دورهٔ مقدماتی نهضت حتی بر کسی مانند عربی مستولی بود. لیکن، چنانکه بعداً خواهیم دید، نهضت ملی مصر تحت رهبری عربی در عمل به عرصه‌هایی وارد شد که از حیطة افکار جمال‌الدین فراتر بود.

برای درک اهمیت جمال‌الدین در تدارک نهضت ملی سال‌های هفتاد قرن نوزدهم کافی است به تبعید او از مصر که به تقاضای دولت انگلیس و دستور خدیو مصر صورت گرفت اشاره کنیم. جمال‌الدین در همان سال ۱۸۷۹ از مصر اخراج شد.

## ورود جمال‌الدین به هند و فعالیت‌های ادبی او در هندوستان

جمال‌الدین این بار به هند رفت و دنباله مبارزات خود را در آنجا گرفت. هند به عنوان مستعمره کامل بزرگترین کشور سرمایه‌داری اروپا که بطور مستقیم از طرف انگلیس اداره می‌شد از مدت‌ها پیش، علاوه بر آنکه عرصه تاخت و تاز سرمایه‌های انگلیسی قرار گرفته بود، کم و بیش در معرض افکار اروپا نیز قرار داشت. رواج زبان انگلیسی در هند امکان آگاهی از عقاید منتشره در اروپا و بخصوص در انگلستان را در این کشور فراهم ساخته بود. و بسیار طبیعی است که جمال‌الدین در هند، که علاوه بر مطالب فوق‌الذکر از ملیت‌های گوناگون با مذاهب مختلف تشکیل می‌شد، خبری از آن محیط فکری نسبتاً آرام مصر نبیند، بلکه هند را دستخوش انواع عقاید چپ و راست بیابد و به فراسط دریابد که این جدال فکری در آینده‌ای نه چندان دور به کشورهای دیگر شرق نیز سرایت خواهد نمود و چه بسا که نطفه‌های آن را خود در مصر و استانبول دیده بود.

جمال‌الدین که مرد میدان مبارزه است، مانند هر مبارز دیگری، متوجه تیرهایی که از چپ و راست بسوی او پرتاب می‌شود هست و ناگزیر به فراخور قدرت خویش در هر زمینه‌ای دفاعی می‌کند. در هند متوجه شیوع افکار ماتریالیستی می‌شود.<sup>۵۵</sup> و بلافاصله مغایرت این افکار و بخصوص جنبه سیاسی آنها را با افکار خود در می‌یابد و می‌کوشد موضع خود را در قبال آن معین کند.<sup>۵۶</sup>

<sup>۵۵</sup> سوسیالیسم علمی، از همان آغاز پیدایش، با سیاست استعماری در خود کشورهای استعمارگر به مبارزه برخاست و علاقه مردم کشورهای مستعمره و نیمه‌مستعمره را نسبت بخود برانگیخت. نخستین نمونه‌ای که از سیاست استعماری مورد تحلیل سوسیالیسم علمی قرار گرفت اوضاع هند بود. مارکس و انگلس، از همان سال ۱۸۵۰، مرتب در جریان کارهای خود در مطبوعات به تحلیل ماتریالیستی سیاست انگلیس در هند می‌پرداختند. و غنی‌ترین آثار سوسیالیسم علمی در قرن نوزدهم درباره استعمار با اوضاع هند پدید آمد.

<sup>۵۶</sup> بظاهر، هم جمال‌الدین و هم سوسیالیسم علمی، هر دو در مبارزه ضد استعماری خواستار وحدت بودند. ولی این دو نوع وحدت با یکدیگر تفاوت اساسی داشت: وحدتی که جمال‌الدین می‌خواست، در درجه اول، حاصل هم‌پیمانی علمای دین و شاهان و سلاطین خیراندیش بود، بدون آنکه دست به ترکیب نظام اجتماعی-اقتصادی جامعه زده شود و بدون آنکه حدود مرزهای ملی در نظر گرفته شود. حال آنکه وحدتی که سوسیالیسم علمی می‌خواست، پیش از هرچیز، وحدت توده‌های زحمتکش و مولد جامعه و متضمن دگرگونی اساسی نظام اجتماعی-اقتصادی کشور مستعمره بود. این وحدت، در وهله اول، در چارچوبه مرزهای ملی صورت می‌گرفت.

موضوع دیگری که جمال‌الدین ناگزیر در کوران مباحثات مربوط به آن قرار گرفت مسئله اقلیت‌های مسلمان هند بود. آیا مسلمان هندی می‌بایست با هندوها متحد شده و با پیش‌گرفتن تساهل مذهبی روز به روز مبانی وحدت خود را با هندوها تحکیم بخشد و یا آنکه با مسلمانان کشورهای اسلامی ارتباط برقرار کرده بکوشد روز به روز وحدت خود را با کشورهای نظیر عثمانی و ایران تحکیم بخشد؟

جمال‌الدین ظاهراً این نظر دوم را اختیار می‌کند. علاوه بر دو موردی که قبلاً در نامه به یکی از رجال عثمانی و مقاله «دعوت الفرس الی الاتحاد مع الافغان» دیدیم، ابراهیم مویلحی در مقاله‌ای که از او در اسناد شخصی جمال‌الدین باقی مانده در مورد سفری که جمال‌الدین به دعوت دولت انگلیس از پاریس به لندن نمود می‌نویسد: «... انگلیس‌ها از سیدجمال می‌پرسند که افکار مسلمانان هند و افغان درباره دولت روس چگونه است. سید به آنها گفت که کشورهای هند در دست مسلمانان بود شما آنها را گرفتید و ایشان نسبت به شما کینه می‌ورزند و دوست می‌دارند که کشورشان از دست شما به دست دیگران بیفتد. اگر چه این موضوع را آشکار نمی‌کنند. اما افغان‌ها مردمی هستند زمخت و سخت که همواره در پی خونخواهی هستند و آن خون‌هائی که میان شما و ایشان ریخته شده است فراموش نمی‌کنند. امیر آنجا اگر چه در ظاهر با شماست ولی نمی‌تواند از رأی پیروان خودش سرباز زَند پس باید رابطه‌ای میان این‌ها باشد و این جز رابطه دینی نباشد که مورد خشنودی دولت علیّه (منظور دولت عثمانی است) است و این امر جز با اتفاق شما با خلیفه عثمانی میسر نمی‌شود. پس باید او را راضی کنید و اعلان کنید تا هندی‌ها و افغانه این مطالب را بدانند که شما با عثمانی هستید (در روزنامه بنویسید)...»<sup>۵۷</sup>

در بحبوحه این برخوردهای سیاسی است که بحث‌های ایدئولوژیک، پیرامون اسلام، در هند در می‌گیرد. کسانی تحت هدایت احمدخان، با شیفتگی، اخذ تمدن غرب را تبلیغ کرده می‌کوشند چنان تفسیری از قرآن بدست دهند که حدّا کثر تساهل مذهبی و حدّ اعلاّی انعطاف‌پذیری در مقابل علوم جدید را متضمن باشد، و احیاناً با این فکر که با سلاح خود غرب به جنگ غرب رَوَند، یک نهضت علمی و فرهنگی را تقریباً تهی از محتوای سیاسی بپا می‌کنند.<sup>۵۸</sup>

مخصوصاً شاگردان مدرسه دارالفنون که توسط احمدخان اداره می‌شود بیش از پیش از مبانی اسلام

<sup>۵۷</sup> مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، صفحه ۴۵، سند ۱۶۴  
<sup>۵۸</sup> این نهضت همانند آن نهضتی است که عبده و هواداران لیبرال‌ش در مصر، پس از شکست نهضت ملی و فرارسیدن دوران اختناق در مصر، در سالهای نود قرن نوزدهم، بدان پیوستند. و همانطور که احمدخان در این زمان در هند مورد ملاحظت انگلیس قرار گرفت، عبده نیز از نظر لطف انگلیس برخوردار شد.

حقیقت آن است که تبلیغ اخذ تمدن غربی و باصطلاح سرمایه‌داری کردن کشور، بدون شرکت در مبارزه سیاسی و استقلال‌طلبانه — آن هم در کشوری که در تصرف استعمار است — نتیجه‌ای جز نفوذ هرچه بیشتر سرمایه استعماری را ندارد و جمال‌الدین بحق متوجه خطر این خط مشی برای استقلال مسلمانان بود.

سید محمدعلی داعی، پروفیسور نظام کالج حیدرآباد دکن، در این مورد می‌نویسد: «... سید احمد می‌گفت اول باید مسلمانان علوم اروپائی را بیاموزند بعد خودشان قهراً در خط مستوی سیاست خواهند افتاد.» (مجله ارمغان، سال ۱۵، شماره ۶، صفحات ۴۶۷ تا ۴۷۴) ولی نظر وی دایر بر اینکه «... سیدجمال‌الدین می‌خواست مسلمانان بدون علم اروپائی، اروپائی شوند»، با حقیقت آموزش‌های جمال‌الدین موافقت ندارد. جمال‌الدین، به سهم خود، خواهان تمدن غرب است ولی به شیوه خاص خود.

دور شده و با آشنائی با علوم جدید به افکار ماتریالیستی نزدیک می‌شوند.<sup>۵۹</sup> با توجه به این‌گونه جریانات در هند بود که جمال‌الدین رساله ردّ نیچریه و چند مقاله دیگر را نوشته و منتشر کرد، بدون آنکه نامی از شخصی خاصّ ببرد. بعداً، یعنی در سال ۱۸۸۳ در عروۃ الوثقی ادّعا کرد که رساله ردّ نیچریه را در پاسخ سید احمدخان و یارانش نوشته<sup>۶۰</sup> و نیز تحقیقات اخیر و توضیح سید محمدعلی داعی در نامه به مجله کاهه معلوم کرده است که خطاب مقاله «تفسیر مفسر» با همین سید احمدخان بوده است.<sup>۶۱</sup>

لیکن رساله ردّ نیچریه از حدّ پاسخگوئی و یا ردّ نظرات سید احمدخان بسیار فراتر رفته است و حتّی از مبارزه با کلیه شاخه‌های ماتریالیسم نیز کار خود را بیشتر بسط داده و من در قسمت دوم این پایان نامه، حیطه‌ای را که جمال‌الدین برای کار خود تعیین می‌کند نشان خواهیم داد. ولی اینکه بعداً کار خود را پاسخی به سید احمدخان می‌خواند نمودار تغییراتی در نظریات، و احیاناً روش کار خود اوست. در همان مقاله حتّی می‌گوید که ده‌ریون هند با ده‌ریون اروپائی تفاوت دارند و به وطن پرستی این دسته اخیر اذعان می‌کند.<sup>۶۲</sup> در حالیکه در رساله ردّ نیچریه بطور کلی ماتریالیست‌ها را عامل زوال و نابودی و دشمن ملت‌ها و اقوام می‌داند بدون آنکه استثنائی قائل شود. به هر حال، کتاب ردّ نیچریه نه تنها به ردّ عقاید ماتریالیست‌ها قادر نیست بلکه حتّی به تعریف آن نیز دست نمی‌یابد: نحله‌های فلسفی گوناگونی تحت عنوان نیچریه آورده می‌شوند که از لحاظ اصول جهان‌بینی با یکدیگر تفاوت دارند و بعضی حتّی نمودار ذهنی‌ترین اشکال ایده‌آلیسم هستند.<sup>۶۳</sup>

در بیان تاریخ فلسفه و نحله‌های فلسفی مختلف جمال‌الدین دچار اشتباهات بسیار پیش پا افتاده‌ای می‌شود که آشکار می‌کند دانش او از فلسفه یونان و بطور کلی فلسفه غرب بیش از محفوظاتی نیست که پس از خواندن یک تاریخ فلسفه عامیانه در ذهن خواننده باقی می‌ماند.

<sup>۵۹</sup> به مقاله «مفسر قرآن»، نوشته محمدعلی داعی، مجله ارمغان، سال ۱۵، شماره ۶، صفحات ۴۶۷ تا ۴۷۴ مراجعه شود.  
<sup>۶۰</sup> «هنگامی که در هند بودیم احساس کردیم که بعضی مردم نادان به یاهوهای این مرد (منظور سید احمدخان) و شاگردانش باور کرده‌اند. لذا، رساله‌ای در شرح مکتب فاسد آنها و فساد حاصل از آن نوشتیم و ثابت کردیم که دین اساس تمدن و قوام آبادانی می‌باشد و رساله خود را به دو زبان اردو و فارس چاپ کردیم.» (الدهریون فی‌الهند، مجموعه العروۃ الوثقی، صفحه ۴۱۴)

<sup>۶۱</sup> سید محمدعلی داعی در مورد عدم ذکر صریح نام سید احمدخان از طرف جمال‌الدین می‌گوید: «جهت اینکه سید جمال‌الدین در انتقاد بر تفسیر مذکور که در ایام توقف در هند نوشتند نام مفسر را نبردند همان شهرت و مقبولیت خدمات علیه سید احمدخان در تمام داناپان بود — و مجروح ساختن احساسات ایشان کار خوبی تصور نمی‌شد.» (مجله ارمغان، سال ۱۵، مقاله «مفسر قرآن»)

<sup>۶۲</sup> «این ده‌ریون (منظور ده‌ریون هند است) مانند ده‌ریون اروپا نیستند، در کشورهای غربی کسی که دین را رها می‌کند، احساس وطن‌پرستی همچنان در او باقی می‌ماند و غیرت او در حفظ کشور خود از تجاوز بیگانگان کاهش نمی‌یابد، و برای ترقی و دفاع آن از اموال گرانبهای خود می‌گذرد، و در راه آن جان خود را فدا می‌کند.» (الدهریون فی‌الهند، مجموعه العروۃ الوثقی، صفحه ۴۱۵)

جمال‌الدین این مطالب را در پاریس می‌نویسد، در پاریسی که دوازده سال پیش از آن تاریخ کمونارهای ماتریالیست، و یا بقول خود او «دهری» و «نیچری» عالی‌ترین حدّ شجاعت و از خودگذشتگی را از خود آشکار ساخته بودند. و هم در همان زمان، جمال‌الدین در پاریس عده‌ای از همین ده‌ری‌ها را در صف مبارزین ضدّ استعمار مشاهده می‌کرد. پس طبیعی است که موقتاً هم که شده در صحت ادعاهای خود در کتاب «ردّ نیچریه» تردید کند.  
<sup>۶۳</sup> در قسمت دوم این پایان نامه توضیحات لازم در این باره داده خواهد شد.

در تشریح عقاید داروین مطالبی را عنوان می‌کند که نشان می‌دهد اطلاعاتش در مورد داروینیسم از حدّ شوخی‌های ابلهانه روزنامه‌نگارانِ دشمن داروین فراتر نمی‌رود.

لیکن، اگر این اثر در ردّ و تشریح عقاید دیگران با شکست روبرو می‌شود در تشریح عقاید و بیان هدف‌های خود جمال‌الدین با روشنی بسیار سخن می‌گوید و مبانی افکار مذهبی او و نتایج سیاسی‌ای را که از این عقاید مذهبی می‌گرفت، به خوبی نشان می‌دهد.

بطور کلی، کتاب ردّ نیچریه پیش از آنکه حمله‌ای باشد به موضع دشمن، کوششی است برای تعیین موضع خود نویسنده. مخصوصاً هرگاه راجع به جمال‌الدین و عقاید او پیرامون اتّحاد اسلام سخن می‌گوئیم باید در نظر داشته باشیم که این نظرات پس از آن تجربه عملی و آموزنده سیاسی در سال‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۸۱ در هند به صورت تئوریک و از لحاظ مبانی ایدئولوژیک بیان و سپس نتایج سیاسی‌ای که از این استنتاجات تئوریک اخذ می‌شد در عروۃ الوثقی منعکس گردید.

مطلب دیگری که در باب فعالیت‌های جمال‌الدین در هند باید گفت این است که در یکی از نامه‌های بازمانده از جمال‌الدین که محمد نامی برای وی نوشته و ایرج افشار و اصغر مهدوی آن را احتمالاً از محمد عبده می‌دانند و نویسنده از تونس حاصل فعالیت‌های تبلیغی خود را در آنجا برای جمال‌الدین می‌نویسد، از جمله می‌گوید: «... گفتم عروه نام جریده‌ای نیست بلکه نام «جمعیتی» است که سید در حیدرآباد هند تأسیس کرد و شعبی در دیگر ممالک دارد...»<sup>۶۴</sup>

در هیچ جای دیگر ما از تشکیل این جمعیت ابتدا در هند خبری نداریم و اکثر منابع، هسته اصلی جمعیت عروۃ الوثقی را — که مجله عروۃ الوثقی را می‌توان ارگان آن دانست — در مصر می‌دانند. از جمله جرجی زیدان در این مورد می‌نویسد: «... پس انجمن وطنیه عروۃ الوثقی که در مصر تشکیل یافته بود روزنامه دایر بر دعوت مسلمین بسوی اتّحاد اسلامی از او استدعا نمودند مشارالیه روزنامه موسوم به عروۃ الوثقی تأسیس و دوست قدیمی و واقعی خود شیخ محمد عبده را به تحریر آن نامزد فرمود.»<sup>۶۵</sup>

تشکیل انجمن عروۃ الوثقی بیشتر در مصر محتمل است تا در هند. و چون در آن زمان در مصر پیگرد شدید، انجمن‌های ملّی را به حداکثر رازداری وادار می‌کرد — بطوری که حتّی در خود عروۃ الوثقی صحبتی از اینکه نشریه، ارگان یک «جمعیت» ملّی است نشده است — لذا، احتمالاً، محمد فوق‌الذکر نخواست است منشأ اصلی جمعیت را به کسانی که در تونس مورد تبلیغ وی قرار داشتند افشاء کند.

<sup>۶۴</sup> مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، صفحه ۶۳، نامه ۲۱۶  
<sup>۶۵</sup> تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۵۸

## جمال‌الدین و قیام احمد عربی

پیش از این گفتیم که احمد عربی در سال ۱۸۷۶ انجمن وطنیون را از گروهی از افسران اصلاح طلب ارتش در مصر تشکیل داد و این انجمن از لحاظ فکری تحت تأثیر جمال‌الدین قرار داشت. قیام عربی و حمله انگلیس به مصر در زمان توقف جمال‌الدین در هند (در سال ۱۸۸۲) صورت گرفت و در ایام لشکرکشی، جمال‌الدین از طرف مقامات انگلیسی تحت نظر قرار گرفت.

عربی، دموکراتی میهن پرست و اهل عمل بود. او که کار مبارزه را با تقاضای بعضی اصلاحات در ارتش شروع کرد و از طریق مذاکره با حکومت قاهره می‌کوشید به نتیجه برسد، در جریان عمل و زندگی واقعی به بیهودگی این روش‌ها پی می‌برد و در مدتی کوتاه راهی دراز را می‌پیماید و از اصلاح طلبی که می‌کوشد به کمک افسران ارتش اصلاحاتی را در ارتش به عمل آورد به انقلابی‌ای تبدیل می‌شود که جنبش‌های دهقانی را سازمان داده مسلح می‌کند.<sup>۶۶</sup>

عربی در عمل از عقاید جمال‌الدین فاصله گرفت: او خدیو را خائن اعلام کرد و خواستار بر انداختن مقام خدیوی شده و از خواست‌های دهقانان برای تقسیم اراضی در مقابل فئودال‌ها دفاع کرد در حالی که جمال‌الدین در نامه به جوانان مصر<sup>۶۷</sup> که پس از شکست قیام عربی نوشته شده و در آن با ذکر نام از عربی حمایت کرده و توفیق پاشا را بخاطر همکاری با انگلیس‌ها در سرکوب کردن او سرزنش نموده، باز صحبت از «مقام شامخ خدیوی» به میان می‌آورد.

فکر تقسیم اراضی و حمایت از جنبش‌های دهقانی علیه فئودال‌های محلی، فکری است که جمال‌الدین بهیچوجه نمی‌تواند با آن موافقت داشته باشد. شاید اگر قیام عربی شکست نمی‌خورد، جمال‌الدین مجبور

<sup>۶۶</sup>مروجان سیاسی وطنیون به مردم زقازیق می‌گفتند که «هزاران هکتار زمینی که در دست مالکان است از آن دهقانان می‌باشد.» (تاریخ عرب در قرن جدید، صفحه ۲۲۰)

برای درک اینکه عربی تا چه حدی خود را در سال ۱۸۸۲ به جنبش توده‌ای مردم نزدیک می‌دانست پاسخی را که در جواب وعده مقامی عالی در استانبول به نماینده سلطان عثمانی می‌دهد آموزنده است: «من نمی‌توانم برای کسب جاه و مقام بکوشم. مقامی را که من اکنون برعهده دارم غصب نکرده‌ام. مردم این سِمَت را به من داده‌اند و من باید با آنها باشم و به تظلم آنها رسیدگی کنم.» (همانجا، صفحه ۲۲۲)

<sup>۶۷</sup>رجوع شود به نامه به جوانان مصر، مندرج در مجله مکتب اسلام، شماره ۷، سال ۱۳۴۲



می‌شد در مقابل آن جبهه‌گیری کند.<sup>۶۸</sup> ولی شکست این قیام به جمال‌الدین امکان می‌دهد تا به شیوه خود و بدون ذکر اختلاف نظر اساسی خود با عربی، پس از قیام، خود را مدافع او نشان دهد. اساساً وجاهت عربی در آن زمان در میان مصریان و سراسر ملل مشرق آنقدر زیاد بود که جمال‌الدین را وادار به احتیاط کند.

---

<sup>۶۸</sup> در نامه‌ای که در سال ۱۸۸۵ عربی برای تقاضای عروۃ الوثقی به جمال‌الدین نوشته و در اوراق شخصی وی باقی مانده، عربی نام جمال‌الدین را با احترام زیاد ذکر می‌کند (رجوع شود به مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، صفحه ۵۵، نامه شماره ۱۷۳).

## جمال‌الدین و نهضت مهدی در سودان

در همان ایامی که جمال‌الدین در هند بود قیام مهدی در سودان آغاز شد و در سال ۱۸۸۳ که جمال‌الدین در پاریس به انتشار عروۃ الوثقی دست زده بود این قیام به اوج فتوحات خویش دست یافت. در سال ۱۸۸۱ شورش وسیع علیه حاکمیت اروپائیان آغاز شد. رهبر شورش یکی از قطب‌های دراویش به نام محمد احمد بود که خود را مهدی موعود می‌خواند.

در اوت ۱۸۸۱ به هنگام ماه رمضان، محمداحمد خود را مهدی موعود اعلام کرد و مردم سودان را به قیام فراخواند. موقع برای قیام مناسب بود. بحران سیاسی در مصر در شرف تکوین بود. دول اروپائی و خود مصر به خود مشغول بودند و فرصتی واقعی برای اقدام قطعی در سودان پیش آمده بود.<sup>۶۹</sup> در واقع نهضت مهدی در سودان یک نهضت دهقانی بود.<sup>۷۰</sup> و هدف مبارزه ضد فئودالی داشت و در عین حال خواستار استقلال از مصر و عثمانی بود.

علاوه بر دعوی مهدویت که با اصول مذهبی مورد قبول جمال‌الدین مسلماً سازگاری نداشت، در دعوت مهدی همین ضبط اموال فئودال‌ها و تقسیم اراضی و تقاضای استقلال از مصر و عثمانی مغایرت اساسی با روش مبارزه مورد پسند جمال‌الدین داشت. ولی شور و هیجانی که پیروزی‌های پی‌درپی مهدی در جهان عرب ایجاد کرده بود و همچنین مصالح مبارزه ضد انگلیسی جمال‌الدین در چارچوبه عروۃ الوثقی وی را واداشت تا در نشریه خود، بدون آنکه به تحلیل ماهیت واقعی نهضت مهدی و نتایجی که از استراتژی این نهضت برای نهضت‌های سایر کشورهای عربی حاصل می‌شد توجه کند،<sup>۷۱</sup> با درج اخبار مربوط به قیام و پذیرش ضمنی دعوی مهدویت محمد احمد به ستایش از نهضت و رهبر آن بپردازد.

در واقع ستایش جمال‌الدین از نهضت مهدی را نباید دلیل موافقت جمال‌الدین با شعارها و روش‌های

<sup>۶۹</sup> رجوع شود به تاریخ عرب در قرن جدید، فصل ۱۹، دولت مهدی در سودان شرقی.

<sup>۷۰</sup> تبدیل بعدی آن به یک دولت فئودالی معمولی و سرانجام شکست از نیروهای استعماری نیز به علت همین خصلت دهقانی نهضت و نداشتن تشکل طبقاتی لازم بود. البته این بدام معنی نیست که اگر این نهضت تحت رهبری بورژوازی ملی سودان قرار می‌گرفت به پیروزی نائل می‌شد. پیروزی نهضت ملی تحت رهبری بورژوازی ملی در شرایط سلطه استعماری میسر نیست. تنها موردی که در عروۃ الوثقی به روشهای مشخص کار مهدیون اشاره شده است موردی است که خبری دائر بر مدارای مهدیون با اقلیت‌های مذهبی سودان ذکر کرده و سپس اظهار نظر می‌کند که از اینجا معلوم است مردی خردمند رهبری قیام را در دست دارد (رجوع شود به مقاله معامله محمد احمد للرسال المسیحیین، مجموعه العروۃ الوثقی، صفحه ۲۴۳).

این نهضت دانست.<sup>۷۲</sup> بلکه تنها چیزی که او را به ستایش این نهضت برمی‌انگیخت خصلت ضد استعماری آن و مخصوصاً مشاهده این امر بود که می‌دید اعراب، تحت رهبری محمد احمد، بر نیروهای نظامی انگلیس پیروزی نظامی کسب می‌کنند.

ابراهیم مویلحی در مقاله سابق‌الذکر<sup>۷۳</sup> خویش پیرامون مشورت دولت انگلیس در باب مسئله مصر و سودان می‌نویسد که جمال‌الدین پاسخ داده است که: «... تنها به نام سلطان خلیفه این جنبش‌ها خاموش می‌شود و اگر با انگلیس قرار گذارده شود که در موعد معین از مصر بیرون بروند مسئله سودان به نام اعلیحضرت خلیفه بی‌آنکه سلاحی بکار برود حل می‌شود. خود من (یعنی جمال‌الدین) اگر خلیفه بپسندد این خدمت را انجام خواهم داد.»<sup>۷۴</sup>

همین طرز فکر در مورد سودان، یعنی تلقی سودان به عنوان بخشی از مصر، و در نتیجه جزئی از امپراتوری عثمانی، در سراسر نوشته‌های عروۃ الوثقی حاکم است. تنها نتیجه‌ای که می‌خواهم از این بحث بگیرم این است که در نتیجه‌گیری از هواداری جمال‌الدین از نهضت مهدی باید بسیار محتاط بود که مبادا محمد احمد را با جمال‌الدین هم عقیده بپنداریم. بخصوص روایاتی از این قبیل که جمال‌الدین محمد احمد را شاگرد خود می‌دانسته و یا او را از هواداران خود قلمداد می‌کرده امکان خطا در نتیجه‌گیری را بیشتر می‌کند. اینگونه روایات را در درجه اول باید بی‌اساس دانست و اگر هم بخواهیم واقعیتی برای آنها قائل باشیم باید این ارتباط را یک ارتباط صوری و ظاهری بدانیم.

<sup>۷۲</sup> «مهدی و پیروانش... ترکها، مصریان و اروپائیان را مسبب فساد اخلاق در سودان دانستند و ایشان را همچون مسلمانان دروغین توصیف می‌کردند و مردم را به احیای پاکیزگی گذشته دوران اولیة اسلام، اعاده مساوات و برادری جهانی، تقسیم اموال و املاک و مصادره املاک فتودالهای ترک، مصری و سودانی بنفع مردمان تهی‌دست دعوت می‌کردند و نیز مردم را به قیام علیه تاراج‌گری اروپائیان و استبداد پادشاهان ترک و مصری می‌خواندند. ایشان می‌گفتند: «کندن هزار قبر بهتر از پرداخت یک دینار مالیات است.» (نقل از کتاب تاریخ عرب در قرن جدید، اثر لوتسکی، ترجمه پرویز بابائی).

<sup>۷۳</sup> مندرجات مقاله مویلحی با مطالبی که پلنت در یادداشتهای روزانه خود پیرامون مذاکرات جمال‌الدین با مقامات دولت انگلیس آورده است مطابقت اساسی دارد: (رجوع شود به خواندنیها، سال ۲۴، مدارک ارسالی آقای علی مشیری).

<sup>۷۴</sup> اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، صفحه ۴۱، سند ۱۶۴.

## ورود جمال‌الدین به پاریس و تأسیس عروة الوثقی

در سال ۱۸۸۲ جمال‌الدین به پاریس آمد. و بنا به گفته جرجی زیدان انجمن ملی عروه الوثقای مصر از وی تقاضای انتشار نشریه‌ای جهت تبلیغ اتحاد اسلامی نمود.<sup>۷۵</sup> ما امروز از تشکیلات و شیوه کار انجمن عروه الوثقی اطلاعات چندانی در دست نداریم.<sup>۷۶</sup> لیکن از نامه محمد به جمال‌الدین می‌توان درک کرد که انجمن کاملاً مخفی بوده، سانترالیسم شدیدی بر آن حکمرانی داشته. «عروه» نام جمعیتی است که سید در حیدرآباد هند تأسیس کرد و شعبی در دیگر ممالک دارد. اما هیچ شعبه، شعبه دیگری را نمی‌شناسد و فقط رئیس از آنها آگاه است.<sup>۷۷</sup>

همان طور که قبلاً توضیح دادم بیشتر احتمال می‌رود که این انجمن در مصر تشکیل شده باشد.<sup>۷۸</sup> همین نامه برای شناخت ترکیب اجتماعی اعضاء این انجمن به ما کمک می‌کند. «محمد» در گزارش انجام مأموریت تبلیغی خود می‌گوید: «من در اینجا با علما و امراء تونس برخوردیم و آنها را شناختم و شما را به ایشان شناساندم.»

اگر درباره انجمن عروه الوثقی اطلاعات ما اندک است، در عوض، درباره ارگان این انجمن، یعنی نشریه عروه الوثقی به روشنی می‌توان سخن گفت.

این نشریه که ۱۸ شماره از آن از ۱۵ جمادی الاول سال ۱۳۰۱ تا ۲۶ ذیحجه همان سال انتشار یافت با

<sup>۷۵</sup> جرجی زیدان ذکر نمی‌کند که آیا بانی این انجمن خود جمال‌الدین بوده و یا کسان دیگری ولی چنانکه از نامه سابق‌الذکر محمد بر می‌آید ریاست انجمن با خود جمال‌الدین بوده است.

<sup>۷۶</sup> در خود مجله راجع به این انجمن توضیح صریح وجود ندارد. در مقاله قضا و قدر ظاهراً در وصف همین انجمن می‌گوید: «باز هم تاریخ را ورق بزنید، خواهید دید که گروهی فداکار پس از حوادث ناگوار اخیر، نهضت جدیدی را بوجود آوردند، نهضتی که در شرق و غرب جهان اسلام در افکار گروهی روشن‌بین بوجود آمد و در سایه آن عده‌ای از افراد صالح و نیکوسرشت، دور هم گرد آمدند و به امید پیروزی حق و عدالت، بکوشش خستگی‌ناپذیری برخاستند... هدف آنان ایجاد اتحاد و گردهم آوردن گروههای متفرق بوده و کوچکترین کارشان، انتشار دادن یک نشریه به زبان عربی است تا همزه وصل بین دوستان دور از هم گردد...» (رجوع شود به ترجمه فارسی مقاله منتشره در کتاب اسلام و علم).

<sup>۷۷</sup> اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، صفحه ۶۳، نامه ۲۱۶.

<sup>۷۸</sup> رجوع شود به صفحات ۵۸ و ۵۹ همین پایان نامه. [توجه !! قسمت مربوط به «ورود جمال‌الدین به هند...» و بحث در مورد دهریون]؟؟ تطبیق داده شود.

وضوع به تبلیغ اتحاد اسلام پرداخت و مزایای آن را برای مسلمانان تشریح کرد.<sup>۷۹</sup> قسمت اعظم نوشته‌های این مجله مربوط به مصر و نتایج ناشی از اشغال مصر برای مسلمانان می‌باشد، برای نجات مصر از دست انگلیس عروۃ الوثقی علاوه بر کمک خواستن از کلیه مسلمانان و خود مردم به عثمانی، فرانسه و حتی روسیه امید بسته است. در مقاله‌ای حتی برای فرانسه توضیح می‌دهد که نباید بگذارد انگلیسها منافع او را در مصر از بین ببرند.<sup>۸۰</sup>

مثلاً، در مقاله ۶ ذیقعه آمده است که «آیا مصریان نمی‌دانند که در این موقع جنبش کمی از آنها در مقابله با انگلیسها باعث مداخله دولت‌ها می‌شود (و این خود) وسیله‌ای است برای نجاتشان از این دشمنی که (فقط) بخوردن گوشت‌های ایشان قناعت نمی‌کند بلکه استخوان‌های ایشان را نیز خرد می‌کند.» اخبار مربوط به قیام مهدی نیز در جزو مطالب عروۃ الوثقی سهم بزرگی را اشغال می‌کند. سایر مطالب درباره حکومت عثمانی، هندوستان، ایران و افغانستان است.

چون ما در جریان این پایان نامه در هر مورد خاص عقاید جمال‌الدین را منعکس کرده‌ایم پرداختن به مفاد عروۃ الوثقی را در اینجا لازم نمی‌دانیم. تنها مطلبی که باید در ابتدا گفت این است که انتشار عروۃ الوثقی و تبلیغات ضدانگلیسی آن در شرایطی که انگلیس بی‌شرمانه مصر را به اشغال نظامی درآورده و در سودان مشغول جنگ با مهدیون بود شور و شوق زیادی در میان مسلمانان، مخصوصاً آنهایی که در مستعمرات انگلیس بسر می‌بردند، برانگیخت بطوریکه انگلیس ورود آن را به هند ممنوع کرد و از دولت دست نشانده مصر نیز تقاضا کرد ورود آن را ممنوع نماید.<sup>۸۱</sup> خبر ممنوعیت عروۃ الوثقی از طرف دولت مصر، در خود عروۃ الوثقی منتشر شد و مورد تفسیر قرار گرفت: «به ما خبر رسید که در روزنامه رسمی پس از انتشار این خبر اعلان شد که هر کس روزنامه «العروۃ الوثقی» را داشته باشد از ۱۵ تا ۲۵ لیره باید جریمه نقدی بپردازد و بزرگترین مجازاتی است که از برکت تصرف بیگانگان در مصر کسری بودجه مصر از این راه تأمین می‌شود. گمان نمی‌کنم که هیچ یک، از اعضاء مجلس نظار مصر اختیاری در این تصمیم داشتند بلکه فکر هم نمی‌کنم آن کسی که بر تخت خدیوی هم نشسته است، مایل به آن حکم باشد و نمی‌شود باور کرد که هر مصری از هر صنف چه مسلمان و یا غیر مسلمان و شرقیانی که در آن دیار هستند و از عدالت اجتماعی چیزی می‌فهمند این تصمیم را قبول کنند. این روزنامه‌ای است که برای دفاع از مصریان و بزرگواری آنان تهیه شده است، بلکه باید کوشش کنند که آرزوهای دشمنان مصر را از بین ببرند.»<sup>۸۲</sup> راجع به مضمون بحث جمال‌الدین با ارنست رنان در قسمت دوم این پایان نامه صحبت خواهیم کرد.

<sup>۷۹</sup> رجوع شود به قسمت دوم همین پایان نامه.

<sup>۸۰</sup> «دولت فرانسه در سرزمین مصر امتیازاتی دارد که در شرف نابودی است و تزییع آنها برایش آسان نیست همچنین در ماوراء بحر احمر اراضی وسیعی دارد که پیروزی انگلستان در مصر به هر اسم و عنوانی سلسله او را بر این اراضی دچار مخاطره می‌کند.» (مقاله فرصه سانحه، مجموعه العروۃ الوثقی، صفحات ۳۰۷ و ۳۰۸)

<sup>۸۱</sup> همین ممنوعیت باعث شد که عروۃ الوثقی، که مجاناً برای مشترکین ارسال می‌شد و مخارج آن ظاهراً توسط انجمن عروۃ الوثقی تأمین می‌شد نتوانست خواننده کافی پیدا کند و تمهیداتی از این قبیل که نشریه را در پاکتهای مخصوص نامه بگذارند و بدون امضاء برای افراد بفرستند نیز مؤثر نیفتاد و نشریه تعطیل شد.

<sup>۸۲</sup> منع العروۃ الوثقی فی مصر و الهند و فرض غرامة علی قرائها، مجموعه العروۃ الوثقی، صفحات ۳۲۱ تا ۳۲۳.

## سفرهای رسمی جمال‌الدین به ایران

پیش‌تر دیدیم که جمال‌الدین هنگام طرح مسئله اتحاد اسلامی بیشتر دولت عثمانی و دولت ایران را به عنوان نیروی اصلی و مرکزی ایجاد این اتحاد در نظر می‌گرفت. او در عروۃ الوثقی علناً از ناصرالدین شاه و هوش و درایت او تمجید کرد.<sup>۸۳</sup> حتی در نامه خصوصی خود به حاج مستان داغستانی در سال ۱۸۸۱ ضمن قبول ظلم و ستم هیئت حاکمه در ایران درباره ناصرالدین شاه مینویسد: «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 با غیرت ایران یافت نمی‌شود که تقویت مخیلات اقدس همایونی نموده اسباب حصول منظورات مقدسه را به هر تدبیر که باشد فراهم بیاورد.»<sup>۸۴</sup>

لذا، با این سابقه‌ای که ناصرالدین شاه از جمال‌الدین نسبت به خودش داشت طبیعی بود که پس از ورود او به بوشهر در سال ۱۸۸۶ از او دعوت کند تا به تهران آمده و احیاناً از وی بخواهد تا در ایران نشر روزنامه‌ها<sup>۸۵</sup> را نظارت کند و به این ترتیب از حیثیت و اعتبار جمال‌الدین در میان مسلمانان استفاده تبلیغاتی نماید و ضمناً نظر لطف جناح اصلاح طلب هیئت حاکمه را نیز به خود جلب کند. ولی ماندن کسی مثل جمال‌الدین که در سراسر مشرق از طریق عروۃ الوثقی به دشمنی با انگلیس مشهور شده بود در تهران، ناگزیر با مخالفت انگلیس روبرو بود. از سوی دیگر، استبداد ناصرالدین شاه و تصمیم آگاهانه او برای برکنار نگهداشتن ایران از تمدن غرب با عقاید جمال‌الدین دایر بر لزوم اعطای بعضی از آزادی‌ها و اخذ علم و فن غرب مغایرت داشت. و بالاخره، نظریه اتحاد اسلامی که جمال‌الدین با آن حرارت از آن دفاع می‌کرد برای هیئت حاکمه ایران و شخص ناصرالدین شاه جز یک خیالی بیش نبود و اساساً، مادام که جمال‌الدین در ایران بود، تا جایی که

<sup>۸۳</sup> رجوع شود به العروۃ الوثقی، صفحه ۱۶۷.

<sup>۸۴</sup> ملحقات کتاب نقش سید جمال در بیداری مشرق زمین، صفحه ۲۵۴.

<sup>۸۵</sup> جرجی زیدان در مورد مقام جمال‌الدین نزد ناصرالدین شاه می‌گوید که: «ناصرالدین شاه او را بخوبی تلقی و استقبال نمود و در نزد او بقدری عزیز گردید که بر تمام اولاد و کسان خویش مقدمش می‌داشت و نظارت اداره حربه خود را برای تکمیل بدو تفویض نمود و او را وعده داد که بزودی بر مسند صدارت ارتقایش دهد...» (تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۵۹)

این گفته جرجی زیدان با واقعیت تطبیق ندارد. همانطور که کسروی می‌گوید صدراعظمی در ایران زمان ناصرالدین شاه شرائطی را لازم داشت که مسلماً جمال‌الدین حائز آن نبوده است.

منابع موجود شهادت می‌دهد، کمتر از اتحاد اسلامی سخن گفت. هیئت حاکمه ایران می‌دانست که وحدت اسلامی تحت رهبری یک حکومت شیعه که اقلیت ناچیزی را در میان مسلمانان تشکیل می‌دادند ممکن نیست و اگر روزی هم چنین اتحاد برادرانه‌ای میان مسلمانان صورت گیرد مسلماً عثمانی برادر بزرگتر و ایرانی برادر کوچکتر به حساب خواهد آمد.

از آن گذشته، ناصرالدین شاه هنوز مشکلاتی را که تصرف هرات برای ایران ایجاد کرد و صرف نظر کردن دولت ایران از هرات را از یاد نبرده و تذکر همین واقعه کافی بود که فکر اتحاد اسلامی را بلند پروازی‌ای خارج از قدرت خود ببیند.

اینها بودند عوامل اصلی ناسازگاری فتوادلیسم حاکم و در رأس آن ناصرالدین شاه با جمال‌الدین.<sup>۸۶</sup> لکن، این بار جمال‌الدین از طرف قشری دیگر از هیئت حاکمه مورد استقبال قرار گرفت که ظل‌السلطان والی اصفهان و حاج محمد حسن امین‌الضرب بزرگترین تجار ایران از آن جمله است.<sup>۸۷</sup> به هرحال، جمال‌الدین پس از آنکه شاه از امین‌الضرب خواست وی را از ایران خارج کند تقاضای اجازه خروج از شاه کرد و روانه روسیه شد.

توقف او در روسیه حدود دو سال طول کشید و چنانکه از متن خبر مندرج در مسکو گزیت، مورخه ۱۳ ژوئیه ۱۸۸۷، برمی‌آید: «نظر و علت مسافرت وی به روسیه این است که می‌خواهد عملاً با حال و اوضاع کشوری آشنا شود که یگانه ملجأ و پناهگاه ۶۰ میلیون مسلمانان هند می‌باشد و آنها امیدشان این است که این کشور از آنها حمایت نموده و آنان را از زیر یوغ انگلستان منفور نجات دهد.» این بار می‌کوشد کمک روسیه را نسبت به مسلمانان جلب نماید و بخیال خود از اختلاف منافع روسیه و انگلیس در کشورهای اسلامی سود جوید. چون این فعالیت‌های دوساله جمال‌الدین تقریباً هیچ ثمری نداشت جز آنکه او را بعنوان دوست دولت روسیه معرفی کرد و در نتیجه زمینه سفر دوم رسمی او را به ایران فراهم نمود و تأثیر دیگری را متضمن نبوده از تفصیل درباره آن خودداری می‌کنیم.

می‌دانیم که ناصرالدین شاه در سفر سوم خود به اروپا امتیازات مهمی به انگلستان داد و از آنجا که در آن زمان دولت ایران از سیاست موازنه مثبت میان منافع روسیه و انگلیس در ایران حمایت می‌کرد و اساساً علت وجودی او همین موازنه منافع بود از خشم روسیه نسبت به خود نگران شد و درصدد برآمد که

<sup>۸۶</sup> در منابع موجود، معمولاً برای تبیین اختلاف جمال‌الدین و ناصرالدین شاه به موضوع جنبه شخصی می‌دهند. مثلاً، صدر واثقی یکی از علل این اختلاف را: «منزل گرفتنش (منظور جمال‌الدین است) برخلاف نظر شاه و اعتمادالسلطنه»، علت دیگر را «سعایت معین نظام و نایب‌السلطنه» (کامران میرزا و اعتمادالسلطنه و صدراعظم) می‌داند. (سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، صفحه ۱۴۶). در زیر این دلخوریها و «سعایت»ها باید منافع قشر حاکمه‌ای را دید که با همه جهالت و نادانی‌ای که امثال صدر واثقی به وی نسبت داده‌اند با هوشیاری و آگاهی به منافع طبقاتی خویش و سیاست‌های استعماری که در خدمت آن است، عمل می‌کند.

<sup>۸۷</sup> در قسمت دوم این پایان نامه زیر عنوان «پایگاه اجتماعی جمال‌الدین» در مورد ترکیب طبقاتی هواداران جمال‌الدین در ایران و علت هواداری آنها توضیح خواهم داد. جرجی زیدان در مورد ترکیب طبقاتی کسانی که در ایران به جمال‌الدین توجه داشتند چنین می‌نویسد: «... سید بواسطه اطلاعات علمیه و سیاسی و احاطه بر تواریخ عالم و اخلاق امم و طلاق لسان و حسن بیان به اندازه‌ای در علما و امراء و بزرگان ایران نفوذ و منزلت و مقامی حاصل نمود که کمتر کسی در آن عصر می‌توانست آن درجه از مقام عالی تحصیل نماید، منزلت مجمع بزرگان و مطاف اشراف و اعیان گردید...» (تکیه روی کلمات از من است)، تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۵۹.

از طریق دیپلماتیک و با وعده وعیدهای نظر روسیه را نیز تأمین نماید.<sup>۸۸</sup> و به همین جهت ناصرالدین شاه و امین السلطان استفاده از جمال‌الدین را بصره خود دانستند و او را مأمور روسیه کردند و حتی گذرنامه دیپلماتیک، به او دادند.<sup>۸۹</sup>

ولی وقتی جمال‌الدین پس از انجام مأموریت به ایران آمد ظاهراً شاه و امین السلطان از نظر خود عدول کردند و حاضر به پذیرفتن او و قبول مأموریت رسمیش نشدند.

در این سفر دوم است که جمال‌الدین، سرخورده از دولت ایران، با حدت و شدت، به تبلیغ علیه استبداد و لزوم اعطای آزادی‌ها می‌پردازد و حتی هنگامی که شاه از او می‌خواهد که از ایران خارج شود، به شاه عبدالعظیم رفته مدت هفت ماه در آنجا بست می‌نشیند.

علت این جسارت جمال‌الدین و ایستادگی او در مقابل اراده ناصرالدین شاه و سخنان بی‌پروای وی ظاهراً یکی اتکاء به حمایت روسیه، دیگری اتکاء به حمایت تعداد نسبتاً قابل ملاحظه‌ای از اعضاء هیئت حاکمه، دیگر اتکاء به رشد نهضت ملی که در اثر اعطای امتیازات به انگلیس آثار اوج‌گیری آن به صورت انتشار شب‌نامه‌هایی بر علیه امتیازات ظهور می‌کرد، و سرانجام اتکاء به وجهه و شهرت خود در میان رجال کشورهای اسلامی و روسیه و انگلیس بوده است که او را از دستبرد ناصرالدین شاه در امان می‌داشته‌اند. ناظم الاسلام درباره این سفر دوم جمال‌الدین می‌نویسد: «این دفعه دوم مردم بیشتر دور سید را گرفتند، مجالس سری بر پا شد. امین‌السلطان شاه را ترسانید که عمماً قریب حوزه سلطنت ایران را از هم خواهد پاشید...»

وی در مورد ترکیب هواداران جمال‌الدین پس از آنکه دوستان او را در میان دولتیان و اعیان، تجار و ملاکین و شعرا و نویسندگان به اسم نام می‌برد می‌گوید: «... از قبیل میرزا رضا متجاوز از ۵۰ نفر بودند که در مجالس سید مات و مبهوت و ساکت می‌نشستند و به خدمتش افتخار می‌نمودند...»

می‌توان حدس زد که این بار چون اختلاف ناصرالدین شاه با جمال‌الدین علنی شده و، پس از پناه بردن جمال‌الدین به شاه عبدالعظیم، عامه نیز از این اختلاف با خبر شده‌اند توجه قشرهای پائین جامعه نیز به طرف جمال‌الدین جلب شده باشد و کسبه جزء نیز در مجالس وعظ او در شاه عبدالعظیم بیش از پیش حاضر شده باشند.

به هرحال، منابع از حضور روزافزون مردم نزد جمال‌الدین به طور کلی صحبت می‌کنند و تنها در مورد ملاقات رجال و روحانیون معروف با اسم ذکر می‌کنند. ولی همگی در شدت یافتن لحن جمال‌الدین و دعوت عموم به مبارزه اتفاق نظر دارند. ناظم‌الاسلام می‌گوید: در مدت هفت ماه و چند روزی که در شاه عبدالعظیم بوده «به دعوت خلق مشغول بوده پیوسته می‌گفته است که... من با ظالم و مظلوم هر دو عدوات دارم. ظالم را برای ظلمش و مظلوم را برای آنکه قبول ظلم می‌کند و سبب جسارت و ظلم ظالم می‌شود.»

شدت همین تبلیغات و مورد خطاب قرار دادن مستقیم مردم بوده است که ناصرالدین شاه را واداشت تا حرمت بست را شکسته جمال‌الدین را از آنجا بیرون کشد و به خارج از ایران تبعید کند.

<sup>۸۸</sup> رجوع شود به نامه جمال‌الدین از شاه عبدالعظیم به ناصرالدین شاه.

<sup>۸۹</sup> رجوع شود به مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، تصاویر ۱۵۰ تا ۱۵۳.



تعداد سوارانی (۵۰۰ نفر) که برای بیرون آوردن جمال‌الدین از بست فرستاده می‌شود نمودار آن است که هیئت حاکمه ایران حمایت توده مردم را از جمال‌الدین محتمل می‌داند.<sup>۹۰</sup>

بطور کلی، می‌توان گفت که ورود جمال‌الدین به محافل روشنفکری بسیار محدود و بی‌تحرک ایران — و در عین حال، وجود شرائط عینی نشر افکار آزادی خواهانه و ضد استبداد و استعمار — جنب و جوشی بوجود آورد که به هیچ وجه برای دعوت کنندگان او قابل پیش بینی نبود و به این جهت در هر دو بار، بار اول محترمانه و بار دوم در کمال بی‌احترامی او را از ایران بیرون کردند.

نکته جالب در رابطه تجار بزرگ و اعیان فتوادل اصلاح طلب با جمال‌الدین آن است که اینها پس از تشدید اختلاف جمال‌الدین و ناصرالدین شاه به تدریج از گرد او متفرق شدند و با ترس خود را کنار کشیده جمال‌الدین را تنها گذاشتند: «با جمال‌الدین چنان رفتار وحشیانه‌ای صورت گرفت در حالی که این هواداران آتشین وی که بعد از مشروطه هر کدام در خاطرات خود می‌کوشیدند بنحوی خود را ارادتمند جمال‌الدین جا بزنند، در هواداری از او لب‌تر نکردند.»<sup>۹۱</sup>

مثلاً، سید عبدالرحیم معین‌التجار که از دوستان نزدیک جمال‌الدین بوده — چرا که در بیشتر نامه‌هایی که بعداً جمال‌الدین برای امین‌الضرب و طرف حساب‌های او می‌نویسد به این عبدالرحیم معین‌التجار سلام می‌رساند و برایش نامه و بسته مخصوص می‌فرستد — پس از اخراج جمال‌الدین از ارتباط با او ترسیده و به ملا علی عرب طرف حساب امین‌الضرب در کرمانشاه سفارش معدوم کردن نامه‌هایی را که جمال‌الدین برای او می‌فرستد می‌کند.

ملا علی عرب در نامه ذیقعه ۱۳۰۸ خود به امین‌الضرب می‌نویسد: «سابقاً آقا سید عبدالرحیم نوشته بود که کاغذ (را) بخوانید و مطالب لازمه او را به من نوشته و کاغذ که از او می‌رسد پاره کرده به آب روان ریخته باشند حال یک پاکت بسیار بزرگی آمده است تکلیف را چه کنم سرکار اطلاع دهید که دانسته باشم.»<sup>۹۲</sup> و بعداً خود سید عبدالرحیم در نامه مورخ ۱۵ شوال ۱۳۰۹ به امین‌الضرب می‌نویسد: «رأسی چند چاپار است خواسته‌ام شرحی از آن آشنائی که حال در لندن است (منظور جمال‌الدین است ولی جرأت ذکر

<sup>۹۰</sup> در نامه‌ای که بعد از اخراج از تهران برای امین‌الدوله می‌نویسد، خود جمال‌الدین به این امر که مأموران دولت احتمال می‌دادند مردم به حمایت از او برخیزند اشاره کرده این فکر آنها را به سخریه می‌گیرد. عبارت او عیناً چنین است: «چون خوف آن داشتند که مبادا اندک اسلامی در قلوب اهل شاه عبدالعظیم مانده بسبب غیرت دینی از من حمایت کنند و حال آنکه خیال باطل و فکر محال بوده چون که اسلام و دین و غیرت و حمیت مدتی است که از آن ولایت هجرت نموده چنانچه همیشه می‌گفتم.» (ملحقات کتاب نقش سید جمال‌الدین در بیداری مشرق زمین، صفحه ۱۹۲).

در پایان همین نامه از مصائبی که بر او گذشته اظهار مسرت می‌کند و می‌گوید: «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.»

<sup>۹۱</sup> مثلاً، حاج سیاح محلاتی، پس از مشاهده خشم دولتیان نسبت به جمال‌الدین در مسجد ملا فیض‌الله که پس از ذکر نام او توسط یکی از وعاظ ابراز شده، می‌گوید: «من رفتم منزل آقا سید جمال‌الدین و با حاجی امین‌الضرب و او خلوت کرده گفتم من عزم دارم مدتی در تهران نباشم خطری نزدیک می‌بینم از خطر نمی‌ترسم و جان‌بازی در این راه شرف است لیکن قطعاً نتیجه ندارد و اثر نمی‌بخشد. انسان خود را به مهلکه بیندازد و آن هم بی‌ثمر عقلاً و شرعاً روا نیست.» (مراجعه شود به خاطرات حاج سیاح)

<sup>۹۲</sup> مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، صفحه ۱۰۹.

نام وی را ندارد) بنویسم احتیاط می‌کردم. حال عرض می‌کنم انتشاراتی باز به کرمان از او رسیده. یقین سرکار دیده‌اید. کاغذی که از بصره به جناب میرزا نوشته (منظور نامه جمال‌الدین به میرزای آشتیانی رهبر شیعیان است) و باز کاغذی از زبان ملت به تمام علما (اشاره است به نامه جمال‌الدین معروف به حمله القرآن) این‌ها را چاپ زده‌اند — جایی که کرمان رسیده به یقین همه جا رسیده. متفکر این‌ها به چه دردی می‌خورد چه خیالی این مرد بر سر دارد. خواستم نسخه آنرا برای سرکار بفرستم همین یقین کردم سرکار دیده‌اید همین احتیاط کردم. خداوند انشاء الله حفظ نماید ما را. من که چنان از این مرد می‌ترسم که اصلاً در کرمان اسم او را نمی‌برم و با وجود این یکی از انتشارات در پستخانه با اسم من بود تا باز کردم دیدم پنهان کردم که دور سر خودم هیچ ندیدند. این از کجا فهمید که من آمده‌ام کرمان. باری خداوند انشاء الله حفظ نماید.<sup>۹۳</sup>

ولی در عوض، مشاهده رفتاری که با جمال‌الدین شد کسانی نظیر میرزا رضا کرمانی، سید احمد روحی، میرزا آقا خان کرمانی و میرزا حسن خیبرالملک — این جانبازان راه آزادی ایران — را به جمال‌الدین نزدیکتر کرد.

<sup>۹۳</sup> قتل ناصرالدین شاه به دست میرزا رضا وضع را از این هم وخیمتر کرد. ناظم‌الاسلام کرمانی تعریف می‌کند که چگونه پس از قتل ناصرالدین شاه او تا مدتی خود را «ناظم‌الاسلام خراسانی» معرفی می‌کرده تا مبادا همشهری بودن او با میرزا رضا دردسری برای او ایجاد کند. حال اگر این ناظم‌الاسلام را یکی از مبارزین مرحله اول نهضت مشروطه ایران بدانیم — او کسی است که برای نخستین بار تاریخ مشروطه ایران را می‌نویسد — می‌توانیم معیاری برای شهادت عمل این اصلاح‌طلبان بدست آوریم.

## اخراج جمال‌الدین از ایران و فعالیت‌های وی بر ضد حکومت ایران

پس از بیرون کشیدن جمال‌الدین از بست او را از طریق کرمانشاه به خانقین فرستادند و سپس به بغداد رفته ولی گویا دولت عثمانی با ماندن وی در بغداد موافقت نکرده و ناگزیر به بصره آمد.<sup>۹۴</sup> پس از این اخراج و هتک حرمت جمال‌الدین در ایران، وی در خصومت علنی با هیئت حاکمه ایران و در رأس آن ناصرالدین شاه دست به یک سلسله فعالیت‌ها می‌زند، از جمله هنگام اقامت در بصره نامه‌ای به میرزا حسن شیرازی پیشوای شیعیان نوشته او را به قیام علیه امتیازات خارجی برمی‌انگیزد.<sup>۹۵</sup> مطلب جالب در این نامه آن است که جمال‌الدین، میرزای شیرازی را به حمایت دولت عثمانی دلگرم کرده می‌گوید: «باز بنام یک نفر مطیع به حجت الاسلام می‌گویم، دولت عثمانی هم از قیام تو خوشحال شده و در مبارزه با این تبهکار بتو کمک خواهد کرد. زیرا دولت عثمانی میدانم مداخله فرنگیان در نقاط ایران و نفوذشان در این کشور به زیان او خواهد بود.»<sup>۹۶</sup> این نامه، یکی از عواملی است که میرزای شیرازی را متنبه کرده فتوای تحریم استعمال تنباکو را صادر می‌کند.

ولی عده‌ای در اهمیت نقش این نامه جمال‌الدین در ایجاد نهضت ضد امتیاز تنباکو مبالغه می‌کنند. این‌ها شرایط عینی نهضت را نادیده گرفته و فعالیت‌هایی را که قبل از تاریخ این نامه با انتشار شب‌نامه‌ها

<sup>۹۴</sup> رجوع شود به مقاله «سید جمال‌الدین اسدآبادی در بغداد»، نوشته آقای صادق نشأت. (اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین، صفحات ۱۴۰ - ۱۲۵).

<sup>۹۵</sup> اهمیت این نامه در درک عقاید سیاسی جمال‌الدین بسیار زیاد است و بخوبی می‌تواند برای تشریح نیروهایی که جمال‌الدین به کمک آنها می‌خواهد جامعه ایده‌آل خود را بسازد و دلائلی که برای این امر دارد به ما کمک کند. من در قسمت دوم این پایان نامه، نامه جمال‌الدین را به میرزای شیرازی و نامه معروف به «حمله القران» را از این دیدگاه مورد بررسی قرار خواهم داد.

<sup>۹۶</sup> ترجمه دو نامه از بزرگترین فیلسوف شرق سید جمال‌الدین اسدآبادی، صفحه ۱۲.

اساساً ما همواره جمال‌الدین را به دولت عثمانی وفادار می‌بینیم و در خفا و آشکار برای تحکیم خلافت عثمانی فعالیت‌های او را مشاهده می‌کنیم. تجربه‌ای نظیر تجربه او در دربار ایران، در دربار عثمانی نیز لازم است تا این خوش‌بینی جمال‌الدین نسبت به سلطان و حکومت عثمانی نیز مرتفع گردد.

در تهران آغاز شده بود نادیده می‌گیرند. به هرحال، زمینه آماده بود و جمال‌الدین با وقت شناسی و پی بردن به چگونگی ترکیب نیروها در ایران به کسی متوسل شد که در آن زمان و برای این کار مشخص<sup>۹۷</sup> از همه مناسب‌تر بود. سازمان روحانیت رسمی در سراسر کشور در خدمت نهضت ضد امتیاز تنباکو قرار گرفت و چنان وسعت و گسترشی از خود نشان داد که توانست به طور مسالمت آمیز<sup>۹۸</sup> به هدف خود، یعنی الغاء امتیاز تنباکو، نائل آید<sup>۹۹</sup>

پس از آن جمال‌الدین به لندن رفت و همین که پیروزی نهضت تنباکو و جنبش روحانیت رسمی را دید بفکر دامن زدن به نهضت و وارد کردن آن به مرحله تازه افتاد. بهمین دلیل، نامه معروف حمله القرآن را خطاب به روحانیون ایران نوشت و با ذکر اینکه چگونه مبارزه آنها در موضوع الغاء امتیاز تنباکو به نتیجه رسید از آنها خواست که ناصرالدین شاه را تکفیر کرده عزل کنند. «اگر این پادشاه خلع شود (و خلع وی هم با یک کلمه، کلمه‌ای که روی غیرت دینی از زبان اهل حق خارج می‌شود) آنکه جانشین وی خواهد بود نمی‌تواند از شما سرپیچی کند و جز خضوع در پیشگاه شما مقدورش نیست چرا که او قدرت خدائی شما را به چشم خود می‌بیند، قدرتی که با آن سرکشان از تخت گمراهی پایین می‌کشند.»<sup>۱۰۰</sup> ولی این نامه بجای آنکه جرأت عمل را در روحانیون رسمی برانگیزد، ظاهراً بیشتر آنها را به وحشت افکند و در حقیقت، این روحانیت بیش از این نمی‌توانست پیش برود.

در لندن جمال‌الدین، با همکاری ملک ضیاء‌الخاقین را منتشر کرد و بیشتر فعالیتهای خود را مصروف مبارزه با هیئت حاکمه ایران و مخصوصاً شخص ناصرالدین شاه نمود و در این راه تا جایی پیش رفت که در نامه به ملکه ویکتوریا از وی نیز تقاضا کرد که به خلع ناصرالدین شاه کمک کند. در همین لندن بود که دعوت دولت عثمانی در دو مرتبه به جمال‌الدین ابلاغ شد و بار دوم مورد قبول او قرار گرفت.

<sup>۹۷</sup> و نه پیش از آن. جمال‌الدین بعداً از نامه «حمله القرآن» هیچ نتیجه‌ای نمی‌گیرد و همین میرزای شیرازی حاضر به ملاقات و قبول ارتباط با او نمی‌شود.

در مورد ناستواری این باصطلاح آزادیخواهان اشراف نیز، میرزا رضا با سادگی قابل تحسینی سخن می‌گوید و ضمن آنکه می‌گوید تصمیم خود را دایر بر کشتن شاه به اطلاع هیچکس نرسانیده دلیلش را چنین بیان می‌کند: «... اگر همچو خیال بزرگی را من با احدی می‌گفتم حکماً منتشر می‌گردید و مقصود باطل می‌شد. وانگهی تجربه کرده بودم که این مردم (از سیاق کلام و گفته‌های بعدی کاملاً معلوم است که منظور از «مردم» در اینجا همان «ملک‌ها» و «دوله‌ها» و «سلطنه‌ها» هستند)، چقدر سست‌عنصر و حب جاه و حیات دارند و در آن اوقاتی که گفتگوی تنباکو و غیره در میان بود که مقصود فقط اصلاح اوضاع بود و ابداء خیال کشتن شاه و کسی در میان نبود چقدر این ملک‌ها و دوله‌ها و سلطنه‌ها که با قلم و قدم و درم هم‌عهد شده بودند و می‌گفتند تا همه جا حاضریم همین که دیدند برای ما گرفتاری پیدا شد همه خود را کنار کشیدند... دیدم نامرد هستند...» (تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۸۳)

<sup>۹۸</sup> اساساً این سازمان جز از طریق مسالمت‌آمیز به شیوه دیگری نمی‌توانست به نهضت بپیوندد.

<sup>۹۹</sup> بررسی جریان این نهضت و چگونگی ارتباط آن با نهضت مشروطیت ایران از موضوع این پایان نامه خارج است.  
<sup>۱۰۰</sup> نامه به علمای ایران، رجوع شود به دو نامه از بزرگترین فیلسوفان شرق.

## دعوت جمال‌الدین به عثمانی و اقامت پنج ساله وی در آنجا

جمال‌الدین در سال ۱۸۹۲ به دعوت سلطان عبدالحمید وارد استانبول شد و تا سال ۱۸۹۷ که سال مرگ اوست در این شهر باقی ماند.

درباره این دوره از زندگی جمال‌الدین در میان منابع ما، متن بازجوئیهای میرزا رضای کرمانی از همه روشن‌تر و به حقیقت نزدیکتر است، زیرا میرزا رضا از نزدیک با جمال‌الدین تماس داشته و از سوی دیگر، از متن بازجوئی او معلوم است با وجود شیفتگی نسبت به جمال‌الدین و ارادت به او خود مردی روشنفکر و صاحب‌نظر بوده و به حقیقت آنچه انجام داده بخوبی آگاهی داشته است.<sup>۱۰۱</sup>

درباره انگیزه سلطان عثمانی در دعوت جمال‌الدین، گاه این مطلب عنوان می‌شود که سلطان عثمانی او را به استانبول دعوت کرده تا از خطرات احتمالی او برای دربار استانبول جلوگیری کند<sup>۱۰۲</sup> و حتی عنوان

<sup>۱۰۱</sup> اغلب میرزا رضا حتی در آثار نویسندگان مشروطه‌خواه، در عمل بصورت ابزاری در دست جمال‌الدین توصیف شده است که از روی عشق به جمال‌الدین و بخاطر جبران بی‌حرمتی‌ای که هنگام بیرون کشیدن وی از بست نسبت به او روا داشته‌اند بقتل ناصرالدین شاه دست زده است. توجه به همین دو نوشته‌ای که از میرزا رضا باقی مانده، یعنی متن بازجوئیهای او، کذب این ادعا را ثابت می‌کند.

<sup>۱۰۲</sup> این ادعای خان ملک ساسانی که ظاهراً با تصدیق گفته ناظم‌الاسلام، جمال‌الدین را عامل انگلیس می‌داند که برای از هم پاشیدن حکومت عثمانی فعالیت می‌کند، با این ادعا که جمال‌الدین به کمک میرزا حسین خان خیبرالملک «برای خلع ناصرالدین شاه و کشیدن ایران زیر لوای خلافت عثمانی کاغذپرانی بسیار می‌کرد...» مغایرت دارد. بفرض که دولت عثمانی با میهمان‌نوازیهای خود جمال‌الدین را فریفته باشد، ولی این فقط در صورتی قابل تصور است که هرچند تلون مزاج او را بپذیریم باز به استقلال رأی او حکم کنیم. اگر جمال‌الدین عامل انگلیس بود نمی‌بایست قادر به تغییر رأی باشد.

بهرحال عنوان کردن نوکری جمال‌الدین در نزد انگلیس صرفاً به استناد گفته مأمور دولت ایران مغایر روحیه تاریخ‌نویسی علمی است — بطور کلی کتاب سیاستگران دوره قاجار، در استفاده از اسناد دولتی زیاده‌روی کرده: مطالبی که در این اسناد آمده اکثراً بهتانهای است که دولت ایران — و مخصوصاً — سردمداران آن میکوشند بهر نحوی شده خود را از عواقب قتل شاه برکنار دارند — به جمال‌الدین می‌بندند. مثلاً در تلگراف امین‌السلطان به میرزا محمدعلی خان علاء‌السلطنه وزیر مختار ایران در لندن (و در صفحه ۲۱۲ سیاستگران درج شده است) امین‌السلطان به جمال‌الدین نسبت‌هایی می‌دهد که ظاهراً خود خان ملک ساسانی نیز جایی در اثبات آنها نکوشیده است. امین‌السلطان از جمله چنین می‌گوید: «... او (جمال‌الدین) مذهب و عقیده آنارشیک دارد ولی با طایفه بابیه هم محض اینکه جمعیتی دارند و قوتی پیدا کند در دو ساله اخیر متحد شده و با جمعی از رؤسای بابیه مقیم اسلامبول بهم ساخته.» این مطالب همه بی‌اساس است و کسی که از القباء سیاست آگاه باشد

شده است که جمال‌الدین تصمیم داشته خلافتی در مکه تأسیس نماید و سلطان عثمانی با دعوت او به استانبول ظاهراً از این کار پیش‌گیری کرده است.

این نظر را نمی‌توان پذیرفت چه همان طور که قبلاً هم تذکر دادم تا این زمان هرگز در هیچ جا دیده نشده بود که جمال‌الدین به مخالفت با حکومت عثمانی عملی انجام داده باشد و دلیلی نداشت که حکومت عثمانی در وجود جمال‌الدین دشمنی برای خود ببیند و یا لاقلاً این دشمنی میبایست بنحوی تظاهر کرده باشد تا دولت عثمانی بتواند از روی آن درباره آینده قضاوت کند.

موضوع ایجاد خلافت اسلامی در مکه هم از طرف جمال‌الدین، حتی اگر واقعیت داشت، باز نمی‌توانست خطری جدی برای حکومت عثمانی داشته باشد زیرا یک خلافت چیزی نیست که اراده یک نفر آنرا ایجاد کند و اگر جمال‌الدین چنین ادعائی می‌کرد می‌بایست نیروهائی را هم که برای این کار تدارک دیده نشان دهد. در آن زمان هیچ اثری از چنین نیروهائی در تاریخ ثبت نشده و ایجاد خلافت در مکه جز در ذهن خیال پردازانی نظیر کواکبی در جای دیگر زمینه مادی نداشته است. اگر در پاسخ گفته شود که خلافت اسلامی در مکه چون جمال‌الدین اقدام به ایجاد آن نکرد بوجود هم نیامد نشان داده‌ایم که از درک جریان تکامل تاریخی و نیروهای محرکه تاریخ بکلی عاجز هستیم.

ولی این حقیقت دارد که چند سال بعد وقتی سلطان عبدالحمید متوجه شد نمی‌تواند از طرح اتحاد اسلامی سودی بنفع خود برد و در عین حال نمی‌تواند با عقاید افراطی جمال‌الدین درباره مبارزه با استعمار و ایجاد بعضی آزادیهای دموکراتیک موافقت کند، رابطه‌اش با جمال‌الدین سردی گرائید و در آن زمان جمال‌الدین را رها نکرد تا در اروپا با او همان کار را بکند که چند سال پیش با ناصرالدین شاه کرده بود و به تقاضای [او] برای رفتن به اروپا جواب رد داد.

به هر حال، علت اصلی دعوت سلطان عثمانی از جمال‌الدین این بود که سلطان عثمانی فکر می‌کرد از دعوت اتحاد اسلامی وی می‌تواند بنفع تحکیم موقعیت خود و جلوگیری از زوال امپراتوری عثمانی بدست انگلیس و روسیه استفاده کند — مخصوصاً پیدایش آلمان در صحنه سیاستهای امپریالیستی و پشت‌گرمی سلطان عبدالحمید به این امپریالیست تازه پا در او جرأت عرض وجود ایجاد کرده، احیاناً به فکر افتخارات گذشته امپراتوران عثمانی افتاد. ولی اولین تجربه‌ها در این مورد خیالی بودن اتحاد اسلامی را بر او آشکار ساخت.

پس سلطان عبدالحمید می‌دید که از نظرات جمال‌الدین، موضوع وحدت کشورهای اسلامی تحت رهبری وی تحقق‌ناپذیر است، و فقط یک چیز میماند و آن خواستهای جمال‌الدین درباره دادن بعضی آزادیهای دموکراتیک به ساکنان امپراتوری و اتخاذ روشهای جدی در برابر سیاستهای خارجی است.

اگر جمال‌الدین که شیفته افکار و تخیلات خویش در مورد اتحاد اسلامی شده بود نمی‌توانست این موضوع را بفهمد، سلطان عبدالحمید به خوبی می‌فهمید که در امپراتوری‌ای که تار و پود آن را فتوحات نظامی به هم بسته و به زور اسلحه همین پیوند نیم‌بند اجزاء آن هم حفظ شده، برقراری آزادیهای دموکراتیک و حق مشورت، حتی در آن حد ناچیزی که جمال‌الدین خواستار آن بود، یعنی حکم به ایجاد

مثلاً براحتی می‌فهمد که چه مسافت بزرگی میان آنارشیسیم و عقاید جمال‌الدین وجود دارد.

هرج و مرج و سرانجام زوال و نابودی امپراتوری.<sup>۱۰۳</sup> به هرحال، جمال‌الدین به استانبول آمد و نامه‌نویسی به علما و متنفذین فرقی مختلف اسلام را جهت دعوت آنها به اتحاد اسلامی تحت رهبری سلطان عبدالحمید آغاز کرد. عده‌ای به نامه‌ها پاسخ ندادند و عده‌ای نیز موافقت کردند<sup>۱۰۴</sup> ولی از موافقت این عده نیز چیزی حاصل نشد و با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی آن زمان، نمی‌بایست هم حاصل شود.

دولت عثمانی که از این نقشه سود نبرده بود کوشش خود را متوجه این کرد که از آثار وجود جمال‌الدین و هوادارانش به عنوان افرادی آزادی خواه، و احیاناً مشروطه طلب، حتی الامکان جلوگیری به عمل آورد و لذا جمال‌الدین را زیر کنترل خود گرفت و بعدها در دستگیری میرزا آقاخان کرمانی، میرزا حسن خبیر الملک و شیخ احمد روحی، این حامیان آتشین اتحاد اسلامی و آزادی خواهان جدی، به تقاضای دولت ایران، اقدام کرد و با این عمل خود، شاید بطور ضمنی، به جمال‌الدین اخطار کرد که مواظب اعمال و رفتار خود باشد.<sup>۱۰۵</sup>

تحویل این سه نفر به مقامات دولت ایران، پس از قتل ناصرالدین شاه که به قتل آنها بدست محمدعلی میرزا منجر شد، نمودار نهایت کدورت دولت عثمانی با جمال‌الدین و پیروان اوست. جمال‌الدین ظاهراً در مورد شکست برنامه اتحاد اسلامی تحت رهبری عثمانی از خود و نقشه‌هایش سلب مسئولیت کرده چنان که از متن بازجویی میرزا رضا بر می‌آید، شکست آن را به حماقت عثمانی نسبت داده است،<sup>۱۰۶</sup> نه به غیر عملی بودن فکر اتحاد اسلامی در دهه آخر قرن نوزدهم.

نقش مستقیم جمال‌الدین در قتل ناصرالدین شاه در هیچ جا اثبات نشده و چنان که میرزا حسین دانش اصفهانی می‌گوید: پس از قتل ناصرالدین شاه، جمال‌الدین در مصاحبه با خبرنگار مجله «تان» Temps فرانسه شرکت خود را در این کار انکار می‌کند.

میرزا غلامحسین خان نراقی فرخزاد در کتاب مردان نامی شرق، صفحه ۲۹۰، در مورد چگونگی قتل

<sup>۱۰۳</sup> اکثراً در نوشته‌های این دوره مشروطه خواهان، استبداد کسانی نظیر عبدالحمید و ناصرالدین شاه را به جهالت آنها نسبت می‌دهند. لیکن اگر خطرهای را که برقراری آزادی واقعی در کشور برای مقام این قبیل سلطنتها دارد درست در نظر بگیریم می‌فهمیم که استبداد آنها زائیده کمال آگاهی آنها از موقعیت اجتماعی و طبقاتی خود می‌باشد.

<sup>۱۰۴</sup> در مورد انگیزه آن دسته از علمائی که با فکر اتحاد اسلامی جمال‌الدین و نامه‌های او موافقت کردند میرزا رضا با صراحت سخن می‌گوید و ظاهراً تا حدی آنها را به سُخره می‌گیرد: «... بلی تمام جواب نوشته و اظهار عبودیت کردند، بعضی آخوندها و ملاهای لاشخور را مگر نمی‌شناسید وعده پول و امتیازات بشنوند، دیگر آرام می‌گیرند؟...»، تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۹۰.

<sup>۱۰۵</sup> ظاهراً سلطان عثمانی در امر خنثی کردن جمال‌الدین موفق شده است. زیرا در این دوره پنج ساله هیچ فعالیتی از او جز نامه‌نویسی سابق‌الذکر، سرزده است. اقدام به قتل ناصرالدین شاه بنظر من تصمیمی است که میرزا رضا خود مستقلاً به آن مبادرت کرده و همانطور که در متن بازجویی خود او منعکس است این کار را قبول عقاید جمال‌الدین برای او موجه نشان داده است نه آنکه به تحریک شخص او این کار را انجام داده باشد.

<sup>۱۰۶</sup> این گفته جمال‌الدین را که میرزا رضای کرمانی در متن بازجویی خود بازگو می‌کند مقایسه کنید با گفته مخزومی که می‌گوید: «جمال‌الدین گفت: پادشاه (منظور سلطان عثمانی است) را دیدم که خیل بیدار و هوشیار و مهیاست که نبرنگهای اروپا را از بین ببرد و استعداد و توانائی خوبی دارد که دولت را تکان دهد.» (خاطرات سید جمال‌الدین اسدآبادی، صفحه ۶۱)

مخزومی از اینگونه جملات تملق‌آمیز نسبت به سلطان عثمانی زیاد در دهان جمال‌الدین می‌گذارد.

ناصرالدین شاه توسط میرزا رضا، نظیر بسیاری موارد دیگر راجع به زندگی جمال‌الدین، مطالبی نادرست عنوان کرده می‌گوید: «میرزا رضا... به شاه و میرزا علی اصغرخان اتابک (صدر اعظم) اطلاع داد که هر وقت شده آنها را به قتل خواهد رسانید. عده‌ای از هواخواهان سید قبلاً برای جلوگیری از عمل او شاه و درباریان را از مقصد میرزا رضا آگاه ساختند و نوشتند که اگر چنین عملی از او سر بزند بهیچوجه مربوط به سیدجمال‌الدین و دوستانش نخواهد بود. بهتر آن است که قبل از وقت او را دستگیر نموده از آن عمل خطیر باز بدارند.»

سلطان عثمانی البته نتوانست به تقاضای دولت ایران دایر بر تحویل جمال‌الدین، پس از قتل ناصرالدین شاه، پاسخ مثبت دهد. جمال‌الدین در آن زمان در سراسر امپراتوری عثمانی چنان معروفیت و محبوبیتی داشت که اگر سلطان عثمانی وی را به مقامات ایران تحویل می‌داد با توجه به اینکه جمال‌الدین مسلماً در ایران اعدام می‌شد پیش بینی ایجاد نهضتی به خونخواهی جمال‌الدین در سراسر عثمانی کار دشواری نبود. وقتی این را نیز در نظر بگیریم که جمال‌الدین در همه جا به عنوان دوست سلطان عثمانی قلمداد شده بود بهتر می‌توانیم درک کنیم که تحویل جمال‌الدین از طرف دولت عثمانی چه لطمه‌ای به حیثیت این دولت وارد می‌ساخت.<sup>۱۰۷</sup>

جمال‌الدین در سال ۱۸۹۷ درگذشت. درباره علت مرگ او معمولاً نویسندگان ایرانی موضوع مسموم کردن او را می‌پذیرند.

نراقی فرخزاد در کتاب مردان نامی شرق در مورد علت مرگ جمال‌الدین این مطلب عجیب را از قول جمعی از مطلعین عنوان می‌کند که «... کارکنان سفارت ایران با شخصی که مخصوصاً برای قتل او از ایران به اسلامبول رفته بود همدست شده به کمک ابوالهدی دشمن دیرینه سید جمال‌الدین، بوسیله خلال دندان که آلوده به میکروب سرطان شده بود او را مسموم کردند...». به هر حال، اگر بخواهیم این نظر را قبول کنیم باید این را هم قبول کنیم که کارکنان سفارت ایران و «شخصی که از ایران رفته بود»، «به کمک ابوالهدی» در ۱۳۱۴ هجری قمری به کشفی نائل شده بودند که علم امروز نیز هنوز قادر به کشف آن — کشف میکروب سرطان — نشده است.<sup>۱۰۸</sup>

<sup>۱۰۷</sup> نویسنده کتاب سیاستگران دوره قاجار - دوره قاجار از رجوع دولت ایران به سفارت انگلیس جهت کمک به تحویل جمال‌الدین می‌خواهد وابستگی جمال‌الدین را به سیاست انگلیس نتیجه بگیرد. ولی از این توسل به دیپلوماسی انگلیس آسان‌تر می‌توان در جهت اثبات وابستگی دولت ایران و احیاناً عثمانی به انگلیس نتیجه‌گیری کرد که آب نمی‌خورند بدون اجازه سفرای کشورهای استعمارگر. اگر در آرشیوهای دولتی و آرشیوهای وزارت امور خارجه مدارکی موجود است که دولت ایران در مورد تحویل جمال‌الدین به سفارت انگلیس رجوع کرده و از وی خواسته است با اعلام عدم حمایت خود از جمال‌الدین دولت عثمانی را در تحویل او به ایران آزاد بگذارد، در همین آرشیوها مدارک بسیاری نیز می‌توان یافت که در آنها دولت ایران برای کسب تکلیف جهت خلع فلان وزیر یا نصب فلان صدراعظم به سفارتهای خارجی رجوع کرده است.

<sup>۱۰۸</sup> گفته خان ملک ساسانی دایر بر اینکه دولت عثمانی بدروغ وجود سرطان را در فک جمال‌الدین اشاعه داده تا دولت ایران از تعقیب جریان تسلیم او دست بردارد، و استناد به گفته عبدالحسین همدانی (صفحه ۲۲۲ سیاستگران دوره قاجار) و سید برهان‌الدین بلخی - (صفحات ۲۲۱ و ۲۲۲) معقول بنظر نمی‌رسد. اگر سلطان می‌خواست چنین مطلبی واقعاً بدروغ شایع شود می‌بایست هرگونه رابطه با او را قطع کرده باشد یا لاقلاً با توجه به حساسیت سفارت ایران در استانبول و کنجکاوی‌ها و احیاناً جاسوسی‌های این سفارت در مورد وضع جمال‌الدین چگونه می‌توان تصور کرد که سلطان اعتماد کرده کسانی نظیر اشخاص فوق‌الذکر را نزد جمال‌الدین راه داده باشد و آنها او را تا روز آخر سالم دیده باشند و چگونه ممکن بود مسموم کردن



به هرحال، اخباری که در مورد مسموم کردن جمال‌الدین در دست داریم از حدّ حدس و گمان فراتر نمی‌روند و خبر مشخصی در این مورد در دست نیست. آخرین مطلبی که در این قسمت باید گفت موضوع انتقال جسد جمال‌الدین از ترکیه به افغانستان در سال ۱۳۲۳ است. نویسندگان ایرانی معمولاً این کار را تقبیح کرده نوعی بی‌حرمتی نسبت به جمال‌الدین دانسته‌اند.<sup>۱۰۹</sup>

---

او در حضور پیک «همدانی» صورت گیرد.  
<sup>۱۰۹</sup> محیط طباطبائی می‌نویسد: «سید که در پناه شهرت افغانی توانسته بود از بداندیشی نمایندگان سیاسی آن عصر ایران، در کشورهای خارجی مصون بماند و پس از سی سال مبارزه، غریب و بی‌کس در قفس عبدالحمیدی جان به جان آفرین تسلیم و تن بی‌جان به خاک گورستان «مشایخ» سپرد عاقبت نگذاشتند در قبر خود هم آرام بماند و برخلاف دستور دین اسلام گور او را شکافتند و استخوانهای بازمانده‌اش را از این در به آن در و از این کشور به آن کشور، برفراز خاک و هوا و آب، جابجا کردند تا در دامنه کوهستان کابل دوباره بخاک سپردند.» ( نقش سید جمال‌الدین در بیداری مشرق زمین، صفحات ۱۳۵ و ۱۳۶). این طرز صحبت کردن راجع به یک شخصیت سیاسی بیشتر به تعزیه‌خوانی برای او می‌ماند. یک سیاستمدار، چه در هنگام زندگی و چه در هنگام مرگ، با عقاید و نظرات مخالف و موافق برخورد می‌کند. انتقال جسد جمال‌الدین نوعی حرمت به اوست نه بی‌حرمتی.

## قسمت دوم: عقاید جمال‌الدین و ارزیابی آنها

## عقاید فلسفی و مذهبی جمال‌الدین و رابطه آنها با عقاید و فعالیتهای سیاسی او

مهمترین مأخذی که برای درک عقاید فلسفی و مذهبی جمال‌الدین می‌تواند به ما کمک کند همان رساله او در ردّ نیچریه و حقیقت حال نیچریان می‌باشد. مقالات دیگری که از جمال‌الدین در این باب در دست داریم بجز پاسخ وی به ارنست رنان<sup>۱۱۰</sup> اکثراً توضیح و یا تکرار ساده‌مطالبی است که در این کتاب بیان شده است، با این تفاوت که پس از این رساله و مقاله‌ی اکهوریان با شوکت و شأن که نسبت به رساله‌ی مذکور بسیار سطحی‌تر و بی‌محتواتر است، در نوشته‌های فلسفی بعدی جمال‌الدین مبارزه با ماتریالیست‌ها بطور علنی کمتر به چشم می‌خورد.

لذا، برای فهم بهتر عقاید فلسفی و مذهبی او باید به این کتاب مراجعه کرد. و ما نیز در ابتدای این قسمت که به عقاید جمال‌الدین تخصیص داده شده است نسبتاً به تفصیل به بررسی این کتاب خواهیم

<sup>۱۱۰</sup>متنی که امروز به فارسی از پاسخ جمال‌الدین به رنان در دست داریم ظاهراً متن اصلی نیست. از یک سو، عده‌ای از هواداران جمال‌الدین نظیر سید هادی خسروشاهی و حمیدالله حیدرآبادی معتقدند که هنگام برگرداندن متن عربی پاسخ جمال‌الدین به زبان فرانسه در دفتر ژورنال دِ دِبا Debats des Journal در آن تحریفاتی صورت گرفته است و از سوی دیگر سید هادی خسروشاهی خود تصدیق دارد که هنگام ترجمه متن عربی ارسالی، حیدرآبادی قسمتی از متن را ترجمه نکرده و مختصراً بیان نموده است. (مراجعه شود به درباره‌ی اسلام و علم، به قلم سید جمال‌الدین اسدآبادی با مقدمه پروفیسور حمیدالله حیدرآبادی، ترجمه و توضیحات از سید هادی خسروشاهی به ضمیمه رساله قضا و قدر).

ولی بحثی که در پاسخ ارنست رنان از طرف جمال‌الدین مطرح شده، از یک لحاظ، با آنچه در نیچریه مطرح است تفاوت دارد: در این رساله جمال‌الدین مذهب را از لحاظ فوائد عملی آن مخصوصاً در پرورش غرور قومی و پیشبرد تمدن مورد بررسی قرار می‌دهد حال آنکه در پاسخ به رنان بحث درباره‌ی ماهیت مذهب و چگونگی پیدایش آن است: از این لحاظ است که گفته‌های جمال‌الدین با مفروضات مذهب مغایرت دارد و لذا، عده‌ای احتمال می‌دهند که این مطالب از آن جمال‌الدین نباشد. ولی از لحاظ برخورد جمال‌الدین با فوائد عملی مذهب، تقریباً در همه جا برخورد جمال‌الدین یکنواخت است. بطوریکه بعداً خواهیم دید جمال‌الدین مذهب را به صرف استفاده عملی آن برای جامعه لازم می‌داند. مخصوصاً در این رساله که مهم‌ترین اثر او در این زمینه است ابداً وارد این بحث نمی‌شود که آیا مذاهب واقعا از طرف خدا نازل شده‌اند یا آنکه زائیده فکر بشر هستند؟ و حتی در مورد برتری دین اسلام نیز جز به دلیل سودمندی بیشتر آن برای جامعه به استدلال دیگری متوسل نمی‌شود.

پرداخت.

چون این کتاب، شاید تا حدّی به سبب نثر پیچیده و نامأنوس، و تا حدّ بیشتری به سبب فقر فلسفی خود، با آنکه به زبان فارسی نوشته شده، جز برای عده‌ای معدود آشنا نیست و حتّی بسیاری از علاقمندان جمال‌الدین نیز معمولاً این کتاب را نخوانده‌اند لذا لازم است در آغاز، به زبانی نسبتاً ساده، خلاصه‌ای از کتاب را بیان نمائیم و بکشیم که خطوط اصلی اندیشه‌های جمال‌الدین را در این کتاب منعکس نمائیم و سپس به بررسی نقاط ضعف و قدرت آن بپردازیم.

## آ نظری کوتاه به رساله نیچریه یا ناتورالیسم<sup>۱۱۱</sup>

رساله نیچریه در پاسخ «محمد واصل» معلم ریاضیات<sup>۱۱۲</sup> در مورد ماهیت نیچریه و علت انتشار آن در زمان وی در «تمامی هندوستان و ممالک مغربیه و شمالیه و اوده و پنجاب و بنگاله و سند و حیدرآباد دکن» نوشته شده است.

جمال‌الدین، نیچریه را ترجمه ناتورالیسم و مرادف «دهریه» و تاریخ پیدایش آن را قرون چهارم و سوم قبل از میلاد دانسته هدف آن را از بین بردن ادیان و ایجاد مالکیت اشتراکی («رفع ادیان و تأسیس اساس ایاحت و اشتراک») ذکر می‌کند.

به نظر او هواداران نیچریه به لباس‌های گوناگون در می‌آیند و در هر صورت مایه گسیختگی نظام اجتماعی می‌باشند چرا که با مذهب که به نظر او مایه انتظام جامعه («مطلقاً سلسله انتظام هیئت اجتماعیه»<sup>۱۱۳</sup>) می‌باشد، دشمنی می‌ورزند.

و علت آنکه در این مدت طولانی این مکتب نتوانسته است میان مردم رواج یابد آن است که مصالح انتظام اجتماع، مردم را به مبارزه با آن برمی‌انگیزد.

در آغاز، جمال‌الدین اعتراف می‌کند که در سراسر هندوستان بحث درباره نیچر جزو امور روزمره قرار گرفته و «در هر مجمع و محفلی ذکری از این لفظ می‌رود».<sup>۱۱۴</sup> لیکن چون درباره معنای این لفظ واحد بین همه توافق نیست و هر دسته آن را بگونه‌ای می‌فهمند، جمال‌الدین درصدد توضیح معنای واقعی، تاریخچه و ذکر مفاسد نیچریه بر می‌آید و می‌کوشد نشان دهد که «چگونه این طایفه در هر ملتی که یافت شود لامحاله موجب زوال و اضمحلال آن ملت خواهد گردید».<sup>۱۱۵</sup>

بنظر جمال‌الدین در قرون چهارم و سوم قبل از میلاد فلاسفه یونان به دو دسته تقسیم شدند: دسته اول معتقد بودند که در وراء جهان مادّی و حسی، «موجوداتی» مجرد از زمان و ماده وجود دارند که از

<sup>۱۱۱</sup> از میان چاپ‌های مختلفی که در ایران از این رساله شده نیچریه یا ناتورالیسم بقلم سید جمال‌الدین اسدآبادی — چاپ دوم،

نشریه دوم، بنگاه دین و دانش تبریز، در اینجا، مأخذ کار ماست.

<sup>۱۱۲</sup> مأخذ فوق‌الذکر [نیچریه یا ناتورالیسم]، صفحه ۹.

<sup>۱۱۳</sup> همان جا [نیچریه یا ناتورالیسم]، صفحه ۱۰.

<sup>۱۱۴</sup> همانجا [نیچریه یا ناتورالیسم]، صفحه ۱۱. (ناخوانا)؟؟

<sup>۱۱۵</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۱۱.

قواعد حاکم بر اجسام بری هستند. این گروه، منشأ موجودات مادی و نیز این موجودات مجرد غیر مادی را موجود مجردی میدانستند که «از جمیع الوجود بسیط است.»<sup>۱۱۶</sup> در وجود این موجود بسیط، تطابق عین و ذهن، کامل، وجود او «عین ماهیت و حقیقت او می‌باشد.»<sup>۱۱۷</sup> و خالق کائنات هم اوست. این گروه را «متألهین یعنی خداپرستان»<sup>۱۱۸</sup> می‌نامند و از جمله آنها فیثاغورث و سقراط و افلاطون و ارسطو را نام می‌برد.

دسته دوم ماتریالیست‌ها یا بقول جمال‌الدین «مادیین» بودند که به نظر آنها وراء جهان ماده که به یکی از حواس پنجگانه قابل ادراک است چیزی وجود ندارد. و چون این دسته تکثر جهان مادی را به طبیعت (نیچر) اشیاء نسبت می‌دادند آنها را ناتورالیست (نیچری) نیز گفته‌اند. دربارهٔ چگونگی تکوین زمین و کرات آسمانی میان مادیین از همان آغاز اختلاف افتاد. دسته‌ای نحوه پیدایش جهان و اشیاء گوناگون را به تصادف نسبت دادند. «دیمقراطیس» (دموکریت) پیش از همه اعلام کرد که همه آنچه در جهان هست از ذرات ریز مادی تشکیل شده که حرکت، ذاتی آنهاست و از روی اتفاق به اشکال مختلف در آمده‌اند.

بعضی دیگر برای جهان مادی قائل به آغاز نبوده اعتقاد داشتند که جهان مادی همواره موجود بوده و در هر یک از اجسام یا موجودات، نطفه کامل اجسام یا موجودات دیگر قرار گرفته و به همین ترتیب در هر نطفه باز نطفه دیگر هست و این امر را نهایی نیست. در اینجا جمال‌الدین ایراد می‌کند که در نظریه این دسته مقادیر غیرمتناهی در مقدار متناهی جای داده می‌شود.

دسته‌ای سلسله انواع نباتات و حیوانات را جاودانی ولی افراد نوع را «میرنده» دانسته‌اند و در هر فرد قائل به نطفه فرد نظیر خودش شده‌اند. در اینجا جمال‌الدین ایراد می‌کند که هر گاه هر فرد نطفه موجود همانند خود را در برداشته باشد پیدایش افراد موجودات صحیح الاعضاء از نطفه موجودات ناقص العضو را چگونه میتوان تبیین کرد.

دسته‌ای دیگر به تکامل موجودات و تبدیل آنها از صورتی به صورتی دیگر در طی زمان قائل شده‌اند و از آن جمله اپیکور<sup>۱۱۹</sup> معتقد بود که بدن انسان در دوران‌های قبل همچون بدن خوک از مو پوشیده بود و به مرور زمان به وضع کنونی درآمد. جمال‌الدین به این دسته ایراد می‌کند که چرا باید مرور زمان علت تبدل صور گردد.

«متأخرین این گروه یعنی نیچری‌ها» وقتی که ژئولوژی جاودانی بودن انواع موجودات را نفی کرد از آن نظر برگشته باز میانشان اختلاف پدید آمد.

جمعی دایره تکوین نطفه موجودات را به زمانی که زمین سرد شده و از حالت التهاب اولیه در آمد منتهی میدانند. و جمعی دیگر تکوین نطفه‌های تازه را در حال حاضر نیز قبول دارند. به هر دو جماعت

<sup>۱۱۶</sup> همان جا [نیچریه یا ناتورالیسم]، همان صفحه [صفحه ۱۱].

<sup>۱۱۷</sup> همان جا [نیچریه یا ناتورالیسم]، همان صفحه [صفحه ۱۱].

<sup>۱۱۸</sup> همان جا [نیچریه یا ناتورالیسم]، همان صفحه [صفحه ۱۱].

<sup>۱۱۹</sup> در مورد نحوه تلقی جمال‌الدین از اپیکور بعد بیشتر توضیح خواهیم داد.

جمال‌الدین ایراد می‌کند که نتوانسته‌اند علل حیات این نطفه‌ها را توضیح دهند، بخصوص که معلوم شده است محیط زندگی در فراهم آوردن و جان بخشیدن به عناصر اولیه این نطفه‌ها نقشی اساسی دارد. بعضی دیگر وجود نطفه‌ها را به زمانی نسبت داده‌اند که زمین از خورشید جدا می‌شد. ایراد جمال‌الدین آن است که چگونه در آن زمان این نطفه‌ها در آن آتش گدازان نسوخت؟ اختلاف دیگر این دسته اخیر در نحوه تکوین نطفه‌هاست. جمعی هر نوع را صاحب نطفه خاص خود می‌دانند که در اثر تغذیه از محیط اطراف رشد می‌نماید. به این جمع جمال‌الدین ایراد می‌کند که در تجزیه شیمیائی نطفه موجودات مختلف معلوم می‌شود که مثلاً عناصر بسیط متشکله نطفه انسان و گاو یکسان است، حال این تمیز انسان از گاو به چه علت است؟

دسته‌ای دیگر جرثومه همه انواع را به یک میزان دانسته میان انواع، اختلاف اساسی نشناخته تفاوت آنها را در تفاوت محیط زیستی میدانند که موجب تحوّل نوعی به نوع دیگر شده است — رهبر این عده داروین است.

در توضیح نظریه داروین<sup>۱۲۰</sup> این موضوع را به داروین نسبت می‌دهد که ممکن است به مرور زمان پشه‌ها فیل گردند و فیل‌ها پشه.

ایرادی که جمال‌الدین به این نظریه می‌گیرد، آن است که چرا در یک محل با یک آب و هوا مثلاً درختان گوناگون در کنار هم وجود دارند؟ اگر محیط زیست نقش تعیین کننده ماهیت این اشجار را دارد چرا این محیط زیست یکسان باعث نشده همه آنها از یک نوع باشند؟ ایراد دیگر آن است که چگونه ضرورت نابینا توانسته است جرثومه‌ها را در جریان تکامل تا این حدّ اعلا رهبری کند.

آنگاه به تبیین علت گمراهی داروین پرداخته می‌گوید: «این بیچاره را فقط مشابهت و مماثلت ناقصه که میان انسان و میمون است در بادیه خرافات انداخته است.»<sup>۱۲۱</sup> این نظر را به داروین نسبت می‌دهد که گفته است چند نسل دم سگ را بردند و بعد خود به خود از آنها سگ‌های بی‌دم بدنیا آمده است. در انتقاد از این نظر مثال معروف ختنه را میان مسلمانان پیش می‌کشد.

سپس، به بیان نظریه کسانی می‌پردازد که جهان را از اجزاء ذی‌شعور مرکب دانسته معتقدند در هر اتم جهان سه عنصر ماده، نیرو و ادراک موجود است و آنگاه به انتقاد این نظریه پرداخته مثلاً سؤال می‌کند که چگونه این ذرات با یکدیگر مشورت می‌کنند و می‌فهمند که در بیضه باید بشکلی در آیند و در سگ بشکلی دیگر.

پس از بر شمردن این ده نحله نیچریان قصد خود را در رد آنها بیان کرده مادیون هندی را به تمسخر گرفته و می‌گوید این‌ها ارزش آن را ندارند که جوابی به آنها داده شود و بحث او نه در پاسخ آنها بلکه بخاطر کشف حقیقت است.<sup>۱۲۲</sup>

<sup>۱۲۰</sup> در مورد برخورد جمال‌الدین با عقاید داروین بعداً بیشتر توضیح خواهیم داد.

<sup>۱۲۱</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۱۵.

<sup>۱۲۲</sup> همانطور که در قسمت اول این پایان نامه (پاورقی ۱ صفحه ۵۶؟؟) توضیح دادیم بعداً جمال‌الدین از این نظر خود عدول

کرده رساله را اساساً پاسخی به سر سید احمد خان و حداکثر دهریون هند دانسته است.

در مورد هدف رساله، جمال‌الدین می‌نویسد: «... می‌خواهم فقط مفاسدی که از گروه مادیین، یعنی نیچری‌ها در عالم مدنیت واقع شده است و مضارّی که از تعلیمات ایشان به هیئت اجتماعی رسیده بیان کنم و فضیلت و مزایا و منافع ادیان را خصوصاً دیانت اسلامی توضیح و تبیین نمایم.»<sup>۱۳۳</sup>

«... انسان‌ها را از دیرزمان به سبب ادیان سه اعتقاد و سه خصلت حاصل شده است که ارکان ثبات و تمدن جوامع بشری را تشکیل میدادند.»<sup>۱۳۴</sup>

«نخستین آن عقاید ثلاثه جلیله، اعتقاد است به اینکه فرشته‌ای است زمینی و اوست اشرف مخلوقات (دومی) یقین است بدین‌که اَمّت او اشرف امم است و بغیر از اَمّت او همه بر باطل و بر ضلالتند و (سیمی) جزم است بدین‌که انسان در این عالم آمده است از برای استحصال کمالات لائقه که بدانها منتقل گردد به عالمی افضل و اعلا و اوسع و اتمّ از این عالم تنگ و تاریک که فی‌الحقیقه اسم بیت‌الاحزان را شایان است.»<sup>۱۳۵</sup>

عقیده اول، یعنی اینکه انسان خود را اشرف مخلوقات بداند، او را به احتراز از صفات حیوانی و مبادرت به تعالی اخلاقی خویش برمی‌انگیزد: «پس این اعتقاد بزرگترین رادعی است انسان را از این‌که در جهان چون خران وحشی و گاوان دشتی زیست کند و در این عالم چون بهائم بیابان‌ها تعیش نماید و راضی گردد به زندگانی آنعام و چهارپایان که قدرت بر دفع مضارّ و آلام و اسقام ندارد و طرق حفظ حیات خود را چنانکه باید نداند و همه عمر را به وحشت و دهشت و خوف گذراند و سترگ‌ترین زاجری است افراد انسانی را از اینکه یکی دیگری را چون اسود اکاسره و ذئاب ضارع و کلاب عقوره پاره نمایند و عظیم‌ترین مانعی است از مشابهت و مماثلت حیوانات در صفات حسّیه دنیه و نیکوترین سائقی است به سوی وکات فکریه واستعمال قوای عقلیه و...»<sup>۱۳۶</sup>

عقیده دوم، یعنی داشتن تعصب قومی و برتر دانستن اَمّت خویش، اقوام را برمی‌انگیزد تا با یکدیگر به رقابتی سازنده برخیزند و برای اثبات برتری خویش در ارتقاء سطح تمدن خویش کوشا باشند: «و یکی از خواص یقین بر اینکه او افضل و اهم است و بغیر آن همه بر باطلند این است که لامحاله صاحب این عقیده در صدد موالات و مجارات و همسری سایر امم خواهد برآمد و در میدان فضائل با آنها مسابقت خواهد نمود بلکه در جمع مزایای انسانیت چه مزایای عقلی بوده باشد و چه مزایای در معیشت، برتری و قومیت بر سایر اقوام را طلب خواهد کرد.»<sup>۱۳۷</sup>

عقیده سوم، یعنی اعتقاد به اینکه انسان پس از زندگانی در این جهان به جهان دیگری انتقال خواهد یافت، انسان را به تهذیب اخلاق و کسب فضائل عالی وامی‌دارد و «... علی‌الدوام اجتهاد خواهد کرد که اموال را از طریق لایق و سزاوار بدست آورد نه از مسالک دروغگوئی و حیل‌بازی و خیانت و خدعه‌کاری و رشوت‌خواری و تملق کلبی و بدان راهی که لایق و زیننده است صرف نماید نه بر باطل.»<sup>۱۳۸</sup> «و نیکوترین

<sup>۱۳۳</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۱۸.

<sup>۱۳۴</sup> همان جا [نیچریه یا ناتورالیسم]، صفحه ۱۹.

<sup>۱۳۵</sup> همان جا [نیچریه یا ناتورالیسم]، صفحه ۱۹ و ۲۰.

<sup>۱۳۶</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۲۰.

<sup>۱۳۷</sup> همان جا [نیچریه یا ناتورالیسم]، صفحه ۲۱.

<sup>۱۳۸</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۲۲.

مقتضا است از برای قوام هیئت اجتماعی که عماد آن معرفت هر شخصی است حقوق خود را...»  
این عقیده سوم باعث برجای ماندن روابط اجتماعی و حفظ نظم موجود می‌گردد و جامعه را از «شور» ایمن نگاه می‌دارد.<sup>۱۲۹</sup>

ادیان سه «خصلت» را نیز در میان جوامع بشری بوجود آورده‌اند که نخستین آنها «حیا» یعنی مراعات رسوم و حدود مقبول جامعه میباشد... «ائتلاف در میان جمعی صورت نیندد مگر به حفظ حدود، و حفظ حدود هرگز حاصل نشود مگر بدین ملکه شریفه.»<sup>۱۳۰</sup>

خصلت دوم «امانت است و معلوم است هر شخصی را که بقاء نوع انسانی و زیست آن در عالم، موقوف بر معاملات و مبادله اعمال است و روح و جان معاملات و مبادله اعمال، امانت است.»<sup>۱۳۱</sup>  
از این خصلت، جمال‌الدین تکلیفی را برای دولت‌ها استنباط می‌کند و مملکت را امانتی در دست حکومت دانسته، حراست آن را از دستبرد بیگانگان وظیفه آنها می‌داند.

امانت در عین حال موجب وحدت افراد جامعه است: «سلطه قومی بر سایر اقوام و نفوذ کلمه آن هرگز صورت وقوع نخواهد یافت مگر آنکه آحاد آن قوم با یکدیگر چنان ملتئم گردیده باشند که به منزله شخص واحد شمرده شوند. و این گونه اتحاد بدون وصف امانت از جمله محالات است.»<sup>۱۳۲</sup>  
خصلت سوم صداقت است که ارتباط و ارشاد افراد جامعه را تضمین می‌کند.

پس از تشریح این سه عقیده و سه خصلت می‌گوید که مادیون در هر صورت همواره در صدد ویران کردن این «قصر مسدس الشكل سعادت انسانی»<sup>۱۳۳</sup> می‌باشند، آنها دین را ساخته ذهن انسان میدانند، به همین دلیل نیز نتیجه می‌گیرند که هیچ قومی بر قوم دیگر برتری ندارد و نقصان عصیت قومی موجب تن دادن به بندگی است.

مادیون با عنوان کردن اصل یگانگی منشأ انسان و حیوان بر عقیده اشرف مخلوقات بودن انسان حمله برده، به عقیده جمال‌الدین، قصد دارند در میان انسان‌ها اخلاق بهائم را جاری کنند.  
مادیون با انکار زندگی پس از مرگ، به عقیده جمال‌الدین، انسان را برانگیخته‌اند تا هر چه بیشتر در ارضاء خواهش‌ها و «مشتهیات بهیمه» کوشش نماید.

مادیون با تخطئه حیا «... عقاب و موانع طریق حیوانات را برداشتند و سلوک سبیل بهیمیّت را که عیارت از اشتراک و اباحت بوده باشد بر نفوس آسان کردند.»<sup>۱۳۴</sup>  
از بین رفتن اعتقاد به جهان دیگر و نابودی خصلت حیا ناگزیر موجب از بین رفتن صداقت و امانت نیز خواهد شد چرا که این دو تابعی هستند از آنها.

<sup>۱۲۹</sup> در مورد این سه عقیده باید گفت عقیده اول و عقیده سوم همان چیزی است که معمولاً از طرف روحانیون مذاهب مختلف و به انواع گوناگون بیان می‌شود. ولی اصل دوم به طریقی که از طرف جمال‌الدین در اینجا اقامه شده است مخصوص زمانهائی است که روحانیون می‌کوشند تا پیروان خویش را به جنگی علیه اقوام و ملل دیگر برانگیزند و در غیر این شرایط معمولاً تأکید روحانیون بر این عقیده دوم ناچیز است — جمال‌الدین نیز دعوت به مبارزه و جدال می‌کند.

<sup>۱۳۰</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۲۳.

<sup>۱۳۱</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۲۴.

<sup>۱۳۲</sup> همان جا [نیچریه یا ناتورالیسم]، صفحه ۲۵.

<sup>۱۳۳</sup> همان جا [نیچریه یا ناتورالیسم]، صفحه ۲۶.

<sup>۱۳۴</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۲۷.



در اینجا جمال‌الدین ضمن توصیف روان‌شناختی دروغ و خیانتکاری از طرف مادیون، می‌گوید: «علاوه بر این چون این گروه بناء مذهب خود را بر اباحت و اشتراک گذاشته‌اند و جمیع مشتهیات را حق مشاع پنداشته‌اند و اختصاص و امتیاز را اغتصاب انگاشته‌اند چنانکه ذکر خواهد شد دیگر محلی و جائی از برای نسبت خیانت باقی نخواهد ماند به جهت آنکه اگر شخصی از برای استحصال حق مُشاع خود حيله را اختیار کند آن خیانت نخواهد بود و همچنین اگر دروغی را وسیله سازد قبیح شمرده نمی‌شود.»<sup>۱۳۵</sup>

پس از بیان مضارّ مادیون به طور کلی برای نشان دادن نقش این مادیون در اضمحلال اُمت‌ها و تمدن‌ها به بررسی تاریخی می‌پردازد:

نخستین نمونه‌ای که انتخاب می‌کند مورد یونان قدیم است: یونانیان بر اثر عقاید سه گانه فوق الذکر، مخصوصاً این عقیده که خود را برترین قوم روی زمین می‌دانستند، با وجود کمی تعداد در مقابل ایرانیان ایستادگی می‌کردند و حتی توانستند تا هندوستان حیطه قدرت خود را گسترش دهند. لیکن پیدایش اپیکور و هوادارانش و رواج اخلاق کلبی از طرف آنان دناّت و پستی را در میان آنان اشاعه داد و در آخرین تحلیل موجب شکست آنها بدست رومی‌ها شد.<sup>۱۳۶</sup>

سپس به تمدن ایران باستان می‌پردازد و پس از بیان عظمت امپراتوری فارس جهت تبیین چگونگی اضمحلال آن مزدک و پیروانش را مسئول این امر دانسته و می‌گوید که انوشیروان با وجود آنکه بسیاری از مزدکیان را کشت نتوانست ریشه عقاید نیچری مزدک را از بین ببرد.

مطلبی که ذکر آن در اینجا جالب است این است که جمال‌الدین مزدک را نیچری و در نتیجه مادی میدانند.<sup>۱۳۷</sup>

<sup>۱۳۵</sup> همان‌جا [نیچریه یا ناتورالیسم]، صفحه ۲۸.

<sup>۱۳۶</sup> نکته‌ای که در اینجا شایان ذکر است این است که جمال‌الدین پیدایش مکتب کلبی را به اپیکور نسبت می‌دهد. حال آنکه خود، در آغاز کتاب، اپیکور را شاگرد دیوژن کلبی دانسته است. سپس درباره فلسفه اپیکور توضیحاتی می‌دهد که پیداست اطلاعات وی درباره آن محدود به افسانه‌های بی‌اساسی است که در اروپای آن زمان در مورد اپیکور شایع شده بود.

مطلب دیگری که در اینجا می‌تواند دلیل ادعای ما باشد دائر بر اینکه اطلاع جمال‌الدین از تاریخ فلسفه بسیار سطحی و ابتدائی است آن است که در مورد اطلاق نام کلبی به کلبیون باز بهمان افسانه‌های بی‌اساس شایع بین مردم بسنده کرده است.

ما به تجزیه و تحلیل صحت این عقیده جمال‌الدین نمی‌پردازیم. امروزه علل انقراض تمدن یونان واضح‌تر از آن است که توضیح آن در این پایان نامه لازم باشد. شاید کسی به دفاع از این نظریه برنخیزد که علت انقراض یونان ظهور اپیکوریان است تا ما بخواهیم در پاسخ وی به استدلال بپردازیم.

همچنین این امر در تاریخ فلسفه، امروزه کاملاً آشکار شده است که علت بهتانهایی که به اپیکور و فلسفه او می‌بندند نه بخاطر عیاشی و خوشگذرانی اپیکوریان و شخص اپیکور بوده، بلکه علت اصلی آن مغایرت فلسفه اپیکور با اساس فلسفه افلاطون و ارسطو می‌باشد که مسیحیت تا حدود زیادی بر آنها استوار است.<sup>۱۳۷</sup>

حال آنکه ماتریالیست دانستن مزدک با تعریفی که در اول کتاب از ماتریالیسم شده است اختلاف بنیانی دارد.

نکته دیگر اینکه جمال‌الدین دانسته یا ندانسته همان تهمت‌هایی را که مؤیدان زردشتی و بعداً حکام و سلاطین ساسانی در تبلیغات خود بر علیه مزدکیان به عامه القاء می‌کردند و می‌گفتند که مزدک می‌خواهد زنها را اشتراکی کند، تکرار می‌نماید.

البته امروز این مطالب حتی در پیش پافتاده‌ترین تاریخ‌ها نیز مورد انکار قرار گرفته. آنچه در اینجا مورد نظر من است

سپس به علل انحطاط مسلمانان میردازد و منشأ آن را در پیدایش اسماعیلیه در مصر و رواج عقاید باطنیه در قرن چهارم هجری قمری میداند. اسماعیلیه و همچنین بابیه که در نظر او همان «کوچک ابدالهای همان نیچریهای الموت» هستند جملگی را نیچری دانسته عقایدی دایر بر انکار قیامت و حتی انکار خدا بدانها نسبت میدهد.<sup>۱۳۸</sup>

علت زوال قدرت فرانسه را ظهور ولتر و روسو در میان مردم فرانسه دانسته و پس از آنها سوسیالیست‌ها را از جمله کسانی میداند که نزدیک بود فرانسه را بکلی نابود کنند (ظاهراً، در اینجا به قیام ۱۸۷۱ پاریس و ایجاد «کمون پاریس» نظر دارد). علت شکست فرانسه از آلمان را نیز به همین نحو تبیین می‌کند.<sup>۱۳۹</sup> و بالاخره: «پوشیده نماناد که عثمانیه به سبب ظهور این عقیده فاسده نیچریان در بعضی از امرا و عظمای آن به آن حالت محزنه افتاد».

کمونیس‌ها، سوسیالیست‌ها و نهیلیست‌ها نیز از جمله مادیون هستند که «می‌گویند بزرگترین سد و محکم‌ترین مانع از برای نشر شریعت مقدسه نیچر، یعنی اباحت و اشتراک، دیانت و سلطنت‌ها می‌باشند»<sup>۱۴۰</sup> و مخصوصاً به خطر این سه دسته اخیر برای روسیه در زمان خود اشاره می‌کند.<sup>۱۴۱</sup>

---

نشان دادن برداشت سطحی جمال‌الدین از رویدادهای تاریخی است. او بجای اینکه نهضت مزدک را حاصل تشدید تناقضات امپراتوری ساسانیان و فشار مخارج سنگین حفظ امپراتوری بر دوش طبقات مولد جامعه بداند و سپس به نقش این نهضت در تسریع جریان تلاشی امپراتوری بپردازد، بطور کلی، درباره علل پیدایش نهضت مزدک در ایران (و یا اپیکور در یونان) سکوت کرده و صرفاً به نقش این نهضت در اضمحلال امپراتوری توجه دارد — آن هم به شیوه‌ای که ملاحظه می‌شود، یعنی براساس روایات و افسانه‌هایی که دشمنان نهضت مزدک، یعنی هیئت‌های حاکمه و روحانیون رسمی ساسانی در مورد او اشاعه می‌دهند.

نتیجه‌ای که می‌توان از این مطلب گرفت این است که جمال‌الدین خود را در جبهه همین هیئت حاکمه قرار می‌دهد و از دیدگاه منافع وی به نهضت مزدک و امثال آن می‌نگرد.

البته این را هم باید اضافه کرد که جمال‌الدین بهیچوجه حاضر نیست خود را در ردیف هیئت حاکمه زبون و توسری خورده قرار دهد، بلکه حکومتی که او حاضر است به مدافعه از آن برخیزد حکومتی است نیرومند و مقتدر به آن صورت که ساسانیان در نظر او بودند. مخالفت جمال‌الدین با نهضت مزدک، پیش از آنکه آنطور که خود می‌خواهد وانمود کند، مخالفت با اصول عقاید آنها باشد، مخالفتی است علیه کسانی که با یک حکومت مقتدر و نیرومند به مخالفت برخاسته‌اند.<sup>۱۳۸</sup> بررسی عقاید باطنیه و اسماعیلیه یک بار دیگر تناقض عقاید آنها را با تعریفی که در آغاز کتاب از ماتریالیسم کرده آشکار می‌سازد. در واقع، اینجا دیگر معیار ماتریالیست بودن، مقدم دانستن ماده بر ایده نیست، بلکه مخالفت با حکومت نیرومند مورد اعتماد جمال‌الدین دلیل مادی بودن است. کاری که در اینجا جمال‌الدین می‌کند تکرار ساده همان روشی است که در طی قرون صورت می‌گرفته است: یعنی وقتی مردم را متعصب در عقاید مذهبی خویش می‌دیدند برای بر انگیختن مردم بر علیه دشمنان خویش آنها را به انکار خدا و لامذهبی متهم می‌کردند. تعلیمات باطنیه امروز بر ما آشکار است و بهترین تجلیات آنرا در اشعار ناصر خسرو قبادیانی می‌توان مشاهده کرد. در اینجا هیچ اثری از انکار خدا و حتی انکار اسلام نیست. اختلاف باطنیه را با فرق دیگر مذهب اسلام بیشتر باید زائیده شیوه عبادت و تلقی آنها از این عبادت دانست.<sup>۱۳۹</sup> عقاید ولتر و روسو را به نحوی بسیار سطحی تشریح می‌کند.

<sup>۱۴۰</sup> نیچریه یا ناتوریسم، صفحه ۴۰.

<sup>۱۴۱</sup> نکته دیگری که باید در اینجا تذکر دهم این است که جمال‌الدین یک عده صفات معین را در مورد بیان جهان‌بینی کلیه فرق مختلفی که در بالا ذکر کرد بکار می‌برد و تقریباً هیچگونه اشاره‌ای به خصوصیات تعلیمات هر دسته نمی‌کند و در مورد علت پیدایش هیچیک از آنها نیز سخنی نمی‌گوید.

در مورد ظاهراً تجربه رابرت آون<sup>۱۴۲</sup> مطالبی عنوان می‌کند که بهیچوجه با واقعیت تطبیق نمی‌کند... «... دو کمپانی تشکیل نمود یکی از مؤمنین و یکی از مؤمنات و گفت هر یک از مؤمنین مطلق التصرف است در هر یک از مؤمنات. از آن است که اگر از یکی از مؤمنات سؤال شود تو زن کیستی؟ جواب گوید زن کمپانی و همچنین اگر از یکی از اولاد پرسیده شود که تو بچه چه کسی هستی پاسخ خواهد داد بچه جمعیت.»<sup>۱۴۳</sup>

نکته‌ای که ذکر آن در اینجا ضروری است آن است که جمال‌الدین عقاید مذهبی و اعتقاد به خدا را، نه به دلیل حقانیت آنها، بلکه به دلیل سودمند افتادن آنها در تنظیم نظم جامعه، بدان صورتی که مورد علاقه جمال‌الدین است، توجیه می‌کند: «... خصلت شرافت نفس بهیچوجه از برای تعدیل شهوات و منع تعدیات و انتظام عالم کافی نیست ولی اگر مستند به دینی بوده و در آن دین ماهیت متنفر و متعین گردیده باشد به جهت آن منشأ و بنا موجب انتظام سلطه معاملات خواهد شد چنان که در بیان حیا، بدین اشاره رفت.»<sup>۱۴۴</sup> «... دین اگر چه باطل و اخس ادیان بوده باشد به جهت آن دو رکن رکین، یعنی اعتقاد به صانع و ایمان به ثواب و عقاب و به سبب سایر اصول سته که ودایع دین‌ها و کیش‌ها [ست]، از طریق مادیین یعنی نیچری‌ها بهتر است.»<sup>۱۴۵</sup>

سپس به دین اسلام پرداخته آن را برترین ادیان می‌داند زیرا این دین اولاً، خرافات و اوهام را از ذهن تابعین خود می‌زداید و مانع پرستش هر چیزی غیر از خدا می‌شود، ثانیاً باعث شرافت اخلاقی افراد شده امتیاز میان صنوف مختلف قرار نمی‌دهد. در اینجا مخصوصاً بر این امر که در دین اسلام در عبادت، شخص بی‌واسطه در مقابل خدا قرار می‌گیرد با دین مسیح که در آن عبادت به واسطه کشیش‌ها و کشیش واسطه میان بنده و خداوند است تکیه می‌کند و می‌گوید:

«لوتر رئیس پروتستان که این حکم را برخلاف انجیل رفع نموده است به مسلمانان اقتدا کرده است.»<sup>۱۴۶</sup>  
ثالثاً، دین اسلام بر برهان عقل متکی است نه به اطاعت کورکورانه از گذشتگان و یا قبول امور غیر عقلانی. مطلب جالب در اینجا این است که جمال‌الدین برای انتقاد دین مسیح از این لحاظ به کتاب تاریخ تمدن گیزو استناد می‌کند.

<sup>۱۴۲</sup> زیرا می‌گوید انگلیسی بوده و به آمریکا رفته است.  
<sup>۱۴۳</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۴۱.

نه تنها رابرت آون در تجربیات خود در مورد ایجاد کلی‌های ایده‌آل چنین کاری نکرد (رجوع شود به کتاب تاریخ عقاید اقتصادی، تألیف شارل ژید و شارل ریست، ترجمه دکتر کریم سنجابی، جلد اول، صفحات ۳۷۱ تا ۳۸۶)، بلکه اساساً تجربه‌ای به این صورت که جمال‌الدین تعریف می‌کند در تاریخ بشر ثبت نشده است. جمال‌الدین در اینجا صرفاً بر روی جهل خوانندگان خود حساب می‌کند و بجای آنکه با استدلال به جنگ به تصور خودش ماتریالیستها برود با نسبتهای ناروا به اصطلاح لجن‌مالشان می‌کند تا نفرت مردم را نسبت به آنها برنگیزد. آون همواره یک ایده‌آلیست جدی باقی ماند. خداپرستی او مورد تأیید کلیه نویسندگان تاریخ اقتصاد است — در واقع، آنچه جمال‌الدین به «رد» آن برخاسته نیچریه، دهریه و یا ماتریالیسم (نامهای مختلفی که جمال‌الدین مترادف بکار می‌برد) نیست، بلکه تصویر مضحکی از این فلسفه است که ساخته و پرداخته ذهن خود اوست و حتی این تصویر مضحک را نیز رد نمی‌کند بلکه آنرا به باد استهزاء و احیاناً دشنام می‌گیرد.

<sup>۱۴۴</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۴۶.

<sup>۱۴۵</sup> همان جا، صفحه ۴۸.

<sup>۱۴۶</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۵۲.

چهارمین مزیت دین اسلام وجود تکلیف امر به معروف در آن می‌باشد. ولی چرا مسلمانان با همه برتری‌های دین خویش بدین روزگار مذلت افتاده‌اند؟ پاسخ جمال‌الدین بدین سؤال این آیه قرآن است: «انَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ» (خداوند چیزی را بر قومی تغییر نمی‌دهد مگر آنکه خود آن را تغییر دهند).

## ب ارزیابی فلسفی کتاب نیچریه

اکنون می‌توانیم با توجه به مطالب گذشته، ضمن بررسی مطالب کتاب و احیاناً نقادی آن، بینش فلسفی و مذهبی جمال‌الدین را مشخص نموده رابطه آن را با عقاید و فعالیت‌های سیاسی وی دریابیم. پیش‌تر گفتیم که رساله نیچریه از لحاظ فلسفی بسیار ضعیف است. اکنون می‌توانیم به توضیح این ادعا پردازیم.

گفتیم که این رساله، نه تنها به رد عقاید ماتریالیستی نائل نشده، بلکه، حتی تعریف درستی نیز از آن به دست نداده است.

این درست است که در آغاز کتاب در تعریف مادیون می‌گوید: آن گروهی که «اعتقاد کردند که به غیر از ماتریه یعنی ماده و مادیات که یکی از حواس خمسه مدرک می‌شود چیز دیگری موجود نیست...»<sup>۱۴۷</sup>، لیکن این تعریف نمی‌تواند کامل باشد و بسیارند مادیونی که بوجود امور غیر مادی و معنوی قائلند ولی این امر غیر مادی را زائیده ماده و مؤخر بر آن می‌دانند.

از این نقص تعریف جمال‌الدین از ماتریالیست‌ها که بگذریم،<sup>۱۴۸</sup> در قسمت‌های بعدی کتاب، علاوه بر ده دسته از ماتریالیست‌هایی که در آغاز تشخیص داده، دسته‌هایی نظیر مزدکیان، اسماعیلیان و بابیان و حتی ظاهراً رابرت آون را نیز در زمره مادیون قلمداد می‌کند، بدون آنکه به بحثی جدی در اصول عقاید آنها پرداخته و ثابت نماید که آنها علی‌الاصول مصداق تعریف او از مادیون قرار می‌گیرند. امروز کسی نیست که از مادی بودن این گروه‌ها دفاع کند. کلیه محققین، مثلاً در اعتقاد باطنیه به خدا و قبول او به عنوان خالق هستی، با یکدیگر هم‌عقیده‌اند.

بابیان در اعتقاد به مغیبات و جهان ماوراء جهان مادی گوی سبقت را از مسلمانان شیعه امامیه و یا اهل سنت و جماعت ربوده‌اند.

اساساً، همان طور که قبلاً نیز تذکر دادم، جمال‌الدین هنگام بررسی تاریخ ملل مختلف جهت نشان دادن مضار مادیون، معیار فلسفی را رها کرده، معیاری کاملاً سیاسی جهت تشخیص ماتریالیست از غیر ماتریالیست اتخاذ نموده است، همه کسانی که بر علیه یک حکومت بزرگ و مقتدر در درون آن حکومت

<sup>۱۴۷</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحات ۱۱ و ۱۲.

<sup>۱۴۸</sup> این نقص را تا حدودی نیز می‌توان قابل اغماض دانست. جمال‌الدین در بکار بردن کلمات و الفاظ در هیچ‌جای این کتاب دقت لازم یک فیلسوف را که می‌کوشد هر مفهومی را ابتدا بسنجد و سپس بکار برد از خود نشان نمی‌دهد. لذا، زیاد هم نمی‌توان از او توقع داشت که در اینجا از خود دقت لازم نشان دهد. بعید است که فکر کنیم جمال‌الدین عقیده داشته است که مادیون به اموری نظیر تفکر و تخیل معتقد نیستند چرا که با یکی از حواس ادراک نمی‌شوند.

به مبارزه برخاسته‌اند، و نیز همه آن کسانی که به نحوی از انحاء کناره‌گیری از فعالیتهای اجتماعی و مبارزه بر سر احراز برتری را تبلیغ می‌کنند، ماتریالیست هستند.

انتخاب این معیار سیاسی لطمه بزرگی به ارزش فلسفی رساله جمال‌الدین وارد می‌سازد. نقص دیگر، اشتباهات فاحشی است که جمال‌الدین در بیان تاریخ فلسفه و عقاید فلاسفه دیگر مرتکب می‌شود. من فقط به عنوان نمونه یکی دو مورد را تشریح می‌کنم:

در اوائل رساله نیچریه می‌خوانیم که اپیکور «... از اتباع دیوجانس کلبی می‌باشد...»<sup>۱۴۹</sup> و در جای دیگر<sup>۱۵۰</sup> می‌نویسد: «عاقبت الامر این ابیقوری‌ها پرده شرم را دریده و آبروی انسانی را برده هر جا که مانده میدیدند خواه و ناخواه خود را بدو می‌رسانیدند.»<sup>۱۵۱</sup> حتی در بسیاری از اوقات اصحاب موائد، این حکماء نو بر آمده را سگ خطاب کرده به استخوانها زده میراندند معذالک این سگهای انسان صورت مرتدع نمی‌شدند و اممال مُشاع بین کَل، ندا کرده از هر طرف حمله می‌نمودند. و این یکی از آن اسباب است که اینها مشهور شدند به کلبیین...»

در صورت پذیرفتن نظر اول، اپیکور شاگرد دیوژن و پیدایش مکتب کلبی به قبل از اپیکور مربوط میشود و در صورت پذیرش نظر دوم اپیکوریان متدرجا به کلبی معروف شدند و نتیجتاً اپیکور شخصا بانی فلسفه کلبی و مبتکر آن می‌باشد.

<sup>۱۴۹</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۱۳.

من فعلاً کاری به این ندارم که اپیکور را یکی از اتباع دیوژن کلبی دانستن تا چه حد با واقعیت مغایر است.

<sup>۱۵۰</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۳۱ و ۳۲.

<sup>۱۵۱</sup> در اینجا جمال‌الدین تلقی عامیانه‌ای را که از فلسفه کلبی و همچنین فلسفه اپیکور در اذهان عوام اروپا جایگزین کرده بودند را بهم آمیخته آنها را با واقعیت این مکاتب فلسفی اشتباه می‌کند. بهمین جهت است که پیش‌تر گفتیم درک او از فلسفه منحصر به مطالعاتی سطحی و پراکنده است.

البته فلسفه کلبی، نه با دیوژن بلکه با آنتیستنس شروع می‌شود ولی دیوژن معروف‌ترین حکیم این مکتب فلسفی است. اطلاعات ما درباره زندگی او بسیار محدود است و زندگی او را هاله‌ای از افسانه دربر گرفته است. آنچه می‌توان از افسانه‌ها و حقایقی که از زندگی او برجای مانده استنباط کرد این است که: «حکمت دیوگنس با آنچه امروز در زبانهای اروپائی "cynical" (یعنی پرده‌درانه و بی‌شرمانه) نامیده می‌شود بهیچوجه یکی نیست، بلکه خلاف آن است. دیوگنس عشقی پرشور به فضیلت داشت، که جیفه دنیوی را در قیاس با آن به هیچ می‌گرفت. می‌گفت: به لذتهائی که از مال برمی‌خیزد دل میند، تا از قید ترس برهی.» (تاریخ فلسفه غرب، نوشته برتراند راسل، صفحه ۴۳۶)

اگر افسانه ملاقات اسکندر و دیوژن را باور کنیم که برحسب آن دیوژن در پاسخ اسکندر که از او می‌خواهد چه می‌خواهد تا برای او انجام دهد می‌گوید: خواهش او آن است که به کناری رفته بگذارد آفتاب بر او بتابد، می‌توانیم به درجه وارستگی و بی‌نیازی او به عنوان یک فیلسوف کلبی و نیز به میزان مغایرت این حقایق با گفته‌های جمال‌الدین پی ببریم. اینجا دیگر به عامیانه بودن وجه تسمیه کلبیون از نظر جمال‌الدین کاری نداریم.

و اما اپیکور که او نیز در اینجا در زمره کلبیون قلمداد شده و همان صفات نکوهیده منتسب به کلبیون به وی نیز نسبت داده شده از لحاظ اخلاقی چگونه فیلسوفی است؟ لذتی که اپیکور در آثار خود از آن یاد می‌کند و خوشی‌ای که منظور اخلاق اوست با عیاشی و خوشگذرانی بدان صورتی که جمال‌الدین تصور می‌کرده تفاوت بسیار دارد. اپیکور می‌گوید: «در حالی‌که به نان و آب روز می‌گذارم تنم از خوشی سرشار است: و بر خوشی‌های تجمل‌آمیز آب‌دهان می‌اندازم، نه بخاطر خود آن خوشی‌ها، بلکه بخاطر سختی‌هایی که در پی دارند.» (نقل از تاریخ فلسفه غرب، صفحه ۴۵۳)

این تناقضات آنقدر ابتدائی هستند که نمی‌توان گفت که ممکن است کسی در فلسفه دست داشته و از سر بی‌مبالاتی چنین اشتباهی از او سرزده باشد. این اشتباه، اشتباه کسی است که از سر تفنن به مطالعه یک یا چند کتاب فلسفی سطحی درباره فلسفه غرب اکتفا نموده پیرامون آن جسورانه به قضاوت می‌پردازد و چه بسا که به موفقیت خود نیز امیدوار است، چرا که خوانندگان خود را در نهایت بی‌اطلاعی از این فلسفه‌ها می‌بیند.

جمال‌الدین در این رساله گاهی آشکارا در عقاید دیگران دست برده آنها را مطابق میل خویش تحریف می‌کند، چنانچه پیشتر در مورد ظاهر را برت آون دیدیم.

مطالعه عقاید داروین بدان‌صورتی که جمال‌الدین آن را برای ما بازگو می‌کند و نیز دقت در انتقاداتی که او به داروین وارد می‌سازد می‌تواند در این مورد دلیل مدعای ما باشد: «برحسب زعم این شخص (داروین) ممکن است که بعد از مرور قرون و کرور دهور پشه‌ها فیل گردد و فیل‌ها تدریجاً پشه شود.» «و اگر از او پرسیده شود که انواع درخت‌ها و نباتاتی که در بیشه و جنگلهای هندوستان از قدیم الایام بوده و در یک بقعه از زمین پای در گل و به یک آب و هوا تربیت میشود به چه سبب آنها در بنیه و طول و اوراق و ازهار و اثمار و طعم و عمر مختلف میباشند؟ و چه دواعی و بواعث خارجیه در آنها تأثیر کرده است با وحدت آب و هوا و مکان؟ البتّه بغیر از عجز چیز دیگر اظهار نخواهد کرد.»<sup>۱۵۲</sup>

«و دیگر آنکه او روایت می‌کند که جماعتی دستهای سگهای خود را می‌بریدند و چون چند قرن بر این مواظبت کردند پس از آن سگهای آنها خلقتاً بی‌دم زائیدن گرفت و گویا می‌گوید چون حاجت به دم نماند طبیعت نیز از دادن آن سرباز زد و این بیچاره اصم و کر بوده است از استماع این خبر که عربها و عبری‌ها از چندین هزار سالست که ختان میکنند و با وجود این یکی از آنها هم تاکنون مختون زائیده نشده است.»<sup>۱۵۳</sup>

<sup>۱۵۲</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۱۴.

وقتی داروین می‌گوید: «محیط طبیعی»، کسانی که با دقت آثار او را مطالعه کرده‌اند از این کلمه معنائی بسیار وسیع و پر جوش و خروشی را در نظر می‌آورند. یکسان دانستن محیط بدین‌نحو یعنی به دلیل وحدت مکانی آن هم بدین‌معنای وسیع — در هند قرار گرفتن — و وحدت آب و هوا با معنائی که داروین از محیط دارد بسیار متفاوت است. از نظر داروین مثلاً محیط نیلوفری که زنبور عسلی بر آن نشسته با محیط نیلوفری که در کنار آن قرار دارد تفاوت اساسی پیدا می‌کند.

از سوی دیگر پهنه طبیعت برخلاف باغچه‌ای که مندل در صحن کلیسا برای آزمایشات خود انتخاب کرده بود، صحنه پر جوش و خروش و میدان مبارزه و منازعه است و در نتیجه مملو است از کنشها و واکنشها. لذا، نمی‌توان قطعه‌ای از طبیعت را از قطعات دیگر جدا کرد و از آثار آنها برکنار داشت. اگر همین مثال آب و هوا را بگیریم می‌بینیم که بادهای سرد قطبی در تعیین میزان حرارت گرم‌ترین نقطه زمین دست دارد و بالعکس.  
<sup>۱۵۳</sup> نیچریه یا ناتورالیسم، صفحه ۱۵ و ۱۶.

بحث داروین در مورد از بین رفتن اندامهایی که دیگر به کار ارگانیسم نمی‌آید بسیار عمیق‌تر و جدی‌تر از مطلبی است که جمال‌الدین عنوان می‌کند.

از نظر داروین از بین رفتن اندام زائد، نه تنها به این امر وابسته است که ارگانیسم در شرایط طبیعی جدید جهت انطباق خود با محیط نیازی بدان ندارد، بلکه به این امر نیز وابسته است که آن اندام مانع انطباق و سدّ راه زندگی ارگانیسم باشد. مثلاً انسان به دلائلی که فعلاً از بحث ما بیرون است، به مرحله‌ای رسید که ماهیتاً از میمون متفاوت شد و نوع جدیدی

به هرحال، از همین مختصر میتوان نتیجه گرفت که رساله نیچریه در طرح و ردّ عقاید مخالفان برای جمال‌الدین موفقیت آمیز نبود و وی به کاری دست زده که در آن هیچگونه ابتکاری از خود به خرج نداده است و هیچگونه توفیقاتی نیز در آن نداشته. اگر رساله نیچریه در مناظره فلسفی با مادیون دلایل محکمی اقامه کرده بود، در بازار گرم مبارزه علیه آنها آنقدر بی‌مشتی نمی‌ماند که حتی میان مردم ایران که رساله به زبان آنها نوشته شده و حتی برای محافل روشنفکری این کشور نیز تقریباً ناشناخته بماند.

و اگر این رساله برای ردّ عقاید دیگران و باصلاح حمله به موضع دشمن ناتوان است برای تشریح اصول جهان‌بینی جمال‌الدین و تبیین موضع او سودمند است. البته این بدان معنی نیست که جمال‌الدین در تشریح عقاید خود و اثبات آنها به دلایل روشن و براهین محکم متوسل میشود. بهیچوجه چنین نیست. مثلاً، همانطور که دیدیم، او دربارهٔ ایجاد سه عقیده و سه خصلت سابق‌الذکر توسط دین در میان اقوام، بتفصیل سخن میگوید ولی در میان همهٔ این سخنان حتی یک بار نیز بطور مشخص بیان نمی‌کند که در کدام دین و کدام دسته از شعائر، به چه دلیل، موجب این عقاید و خصال میشود. و یا، همانطور که قبلاً گفتیم، دربارهٔ منشأ پیدایش عقایدی که باعث سست شدن ارکان دین میباشند هیچ سخنی نمی‌گوید.

پس اینکه می‌گوئیم جمال‌الدین در تعیین موضع خود موفق بوده، به دلیل روشنی براهین و استحکام استدلالات او نیست، بلکه صرفاً بخاطر ابراز این عقاید است. اساس فکری جمال‌الدین بیش از آن دچار تناقض است که او بتواند به تشریح و تبیین جزء جزء آن اقدام نماید.<sup>۱۵۴</sup> و همین عجز از تبیین اساس عقاید است که ما را بروشنی در محیط فکری او قرار می‌دهد.

---

را تشکیل داد و دیگر برای زندگی کردن احتیاجی به دم نداشت و همچنین به دلیل آنکه این دم مانع از آن می‌شد که در شرایط تازه بتواند به راحتی زندگی کند — و مثلاً نشستن او را بر روی نشیمن‌گاه که با وضعیت جسمی وی کاملاً منطبق بود، غیرممکن می‌ساخت — دم را از دست داد. در مورد مثال ختنه و یا از آن هم عام‌تر بکارت دختران (موردی که مسلماً داروین در خود اروپا آن را مشاهده می‌کرده و برای آگاهی از آن احتیاجی به اطلاع از احوال اعراب و عبری‌ها نداشته) باید گفت که از بین رفتن این قسمتها در نسلهای بعدی با نظریهٔ داروین به شرحی که گذشت مغایرت ندارد.<sup>۱۵۴</sup> و منشأ این تناقض اساساً خود او نیست بلکه پایگاه اجتماعی او، یعنی آن قشرهایی از جامعه است که او از لحاظ فکری بدانها تعلق دارد. چنانکه بعداً خواهیم دید، این قشرها دستخوش تناقضاتی شده بودند که ناظر دقیق — و حتی خود جمال‌الدین — می‌توانست آثار مرگ را در چهره آنها بخواند.

اگر جمال‌الدین بجای تشریح مثلاً عقاید داروین و ردّ آنها، با استدلال، به تحریف آنها دست می‌زند و داروین را نیز به باد ناسزا می‌گیرد، در زیر این عمل او باید تنشهای روحی قشرهایی از جامعه را دید که چون در واقعیت امیدی برای خود نمی‌بینند می‌کوشند با تصور آن به شیوهٔ دلخواه خود، خاطر آشفتهٔ خویش را تسلی بخشند. وضعی که جمال‌الدین در زمینهٔ فلسفه بدان دچار شده، به صورتی آشکارتر، در عقاید سیاسی او تجلی می‌کند. او در سیاست همانطور که دیدیم براساس تصورات بی‌پایه‌ای که از هیئتهای حاکمه کشورهای اسلامی داشت، طرحهایی ارائه کرد که گذشت زمان هرچه بیشتر تخیلی بودن آنها را اثبات نمود. این پریشان فکری فلسفی و آن طرحهای سیاسی تخیلی، همه زائیدهٔ یک چیزند — پایگاه اجتماعی متزلزل و در حال زوال.

## پ برداشت مذهبی جمال‌الدین

کسی که از مطالعه رساله نیچریه فارغ شده، بجای آنکه متقاعد شده باشد که مادیون از لحاظ فلسفی در اشتباه بوده‌اند و یا عقاید فلسفی نویسنده قابل توجه است، تنها یک چیز را برای خود مسلم می‌داند که نویسنده رساله برای دین، به عنوان نهادی فعال جهت تشکّل قومیت و تأمین برتری قومی بر قوم دیگر، اهمیّت بسیار قائل است و به نظر من این اصل آن چیزی است که جمال‌الدین از نوشتن رساله نیچریه توقع داشته است.

این رساله، در حقیقت، یک اثر فلسفی نیست، بلکه یک مقاله سیاسی است و جمال‌الدین آن را، بدون واسطه، در خدمت افکار سیاسی خود قرار می‌دهد.

چنانکه از مندرجات سابق الذکر عروۃ الوثقی در مورد این کتاب بر می‌آید، رساله بر علیه آن دسته از کسانی که در هند با قبول تمدن و علم غرب به تخطئه عقاید و رسوم ملی پرداخته مجذوب فرهنگ غرب شده و در مقابل آن خود و ملت خویش را حقیر و ناچیز می‌دانستند، نوشته شده است.

جمال‌الدین به خوبی متوجه خطر این گروه برای مبارزات ضدّ استعماری مردم کشورهای مستمره و نیمه مستعمره شده است. او می‌بیند که عقاید دینی و سنت‌ها و زبان قومی<sup>۱۵۵</sup> عایق مهمی در مقابل سلطه فرهنگی استعمار و در نتیجه تحکیم پایه استیلای استعماری می‌باشد. لذا میکوشد تا ضمن قبول لزوم اکتساب فن و علم غرب فرهنگ قومی و ملی را حفظ کرده بر لزوم تحکیم مبانی آن پافشاری نماید.

بهمین جهت، وقتی که مانند لاک می‌پذیرد که ذهن کودک بهنگام تولد چون لوحی بی‌نقش است — «... انسان در حین تولد هیولائی است بلاصّور و ماده‌ای است بدون نقش...»<sup>۱۵۶</sup> — این را نیز متذکر است که مبادا حکم او منجر به آن شود که کلیه اصول و مبادی پذیرفته شده و ارزشهای مقبول قوم را بتوان یکباره بدور ریخت و بر این صفحه سفید نقشی کاملاً نو نقش نمود. لذا، با وجود قبول اکتسابی بودن

<sup>۱۵۵</sup> در همان هندوستان که جمال‌الدین با نوشتن «رساله نیچریه» دین اسلام را برترین دین موجود دانست و مخصوصاً از طریق مقایسه دین اسلام با دین برهما، تاحدودی، موجبات دلسردی هندیان را از دین خود فراهم نمود، در عوض، مقاله «فلسفه وحدت جنسیت و حقیقت اتحاد لغت» را نیز نوشت و در آن از هندیان خواست تا گرد زبانهای محلی خویش — اردو و سانسکریت — فراهم آیند و اساس ملیت خویش را تحکیم بخشند: «... الحقّ این وحدت لغت، عجیب رابطه‌ای است و غریب خویش و پیوندی است و اوست آن یگانه وحدتی که عشایر مختلفه الاغراض و قبایل متنوعه المقاصد را در تحت لوای وحدت جنسیت بسوی مقصد واحد سوق می‌کند...»، «در عالم انسانی رابطه‌ای که دایره آن واسع بوده باشد و جمع کثیری را بیکدیگر مربوط سازد از دو قسم خالی نخواهد بود یکی همین وحدت لغت است که از آن به جنسیت و وحدت جنسیت نیز تعبیر می‌شد و دیگری دین — و هیچ شکی درین نیست که وحدت لغت یعنی جنسیت در بقاء و ثبات درین دار دنیا از وحدت در دین اودم است...»

وحدت زبان، جامعه‌ای را که امتیازات طبقاتی، طبقات آن را از یکدیگر جدا نگه می‌دارد، انسجام می‌بخشد: «... از برای مؤسس شدن مدنیت و محکم گردیدن جنسیت و پایداری وحدت قومیت واجب چنان است که هر طبقه‌ای از طبقات سافله جنس را اندک معرفتی به معلومات طبقات عالیّه بوده باشد تا آنکه ماهیت افاضه و استفاضه صورت هستی‌پذیر و حقیقت تعاون و توازن متحقق گردد.»

(مقالات جمالیّه، صفحات ۷۵ تا ۸۷).

<sup>۱۵۶</sup> مقاله تعلیم و تربیت، مقالات جمالیّه، صفحه ۱۱۴.



آداب و عادات، اخذ آنها را کار یک روز و دو روز نمی‌داند و مخصوصاً انتقال عادات یک قوم را به قومی دیگر بسیار دشوار میداند: «... هر کسی از خواندن کتب سیاست و معاشرت سیاسیین و عقلاء بسمارک نمی‌شود.»

«چرا نمی‌شود به جهت آنکه وضع دماغ بنوع دیگر است. تغییر وضع دماغها قرون متعدده می‌خواهد با تعلیم و تربیت مستمره...»<sup>۱۵۷</sup>

تکامل جامعه و تغییر شیوه زندگی مردم بر اثر تربیت، «مطلقاً تدریجی» می‌باشد و هر شیوه زندگی که از بیگانگان اخذ میشود باید بتدریج با محیط جامعه تطبیق داده شده جزو آن گردد نه آنکه یک باره افکار و شیوه‌های زندگی دیگران مورد تقلید قرار گیرد. زیرا، «تخمی که از اقلیمی به اقلیم دیگر نقل میشود از برای حرکت قوه آن بسوی کمال یا بسوی نقص مدت‌ها باید. اگر چندین بار تبدیل صورت نکند و از اجمال بتفصیل و از کمون به بروز منتقل نگردد هرگز بنهایت کمال و یا بغایت نقص نخواهد رسید...»<sup>۱۵۸</sup>

در اینجا با یکی از جلوه‌های اصلاح طلبی (رفرمیسم) جمال‌الدین روبرو هستیم و بتدریج خواهیم دید که این روحیه در همه جا همراه اوست.<sup>۱۵۹</sup>

برای نیل به همین منظور، یعنی تعدیل آثار دگرگون کننده و احیاناً نابودکننده تمدن غرب برای کشورهای تحت نفوذ استعمار است که جمال‌الدین به رادع مذهب متوسل میگردد.

در جامعه فئودالی، مذهب تنها شکل رایج ایدئولوژی است و جمال‌الدین با اتخاذ مذهب، بعنوان پایه کار خویش، از قدرت این ایدئولوژی در جهت مقصود خود، یعنی جلوگیری از نفوذ ایدئولوژی و در نتیجه قدرت بیگانه سود می‌جوید. در مقاله تفسیر مفسر، ظاهراً با اشاره به سر سید احمدخان، می‌گوید: «... آیا نمی‌فهمد که مسلمانان با این ضعف و پریشانی چون به معجزات و نار اعتقاد نکنند و پیغمبر را چون (گلدستون) بدانند البته بزودی از حزب ضعیف، مغلوب بر آمده خودها را بغالب قوی خواهند پیوست زیرا آنکه در این هنگام هیچ رادع و زاجری و هیچ خوفی و بیمی باقی نمی‌ماند.»<sup>۱۶۰</sup>

این مفهوم از مذهب را جمال‌الدین در پاسخی که به ارنست رنان داده با صراحت بیشتر عنوان کرده است.<sup>۱۶۱</sup> در این پاسخ وی می‌گوید که انسان که در آغاز که هنوز عقل او بدان میزانی از رشد نرسیده بود که بتواند معیار ارزشها و اعمال او باشد، ناگزیر برای آنکه در عمل با بن بست روبرو نشود به معیاری

<sup>۱۵۷</sup> آکهوریان با شوکت و شأن، مقالات جمالیه، صفحات ۴۱ و ۴۲.

<sup>۱۵۸</sup> همان‌جا [آکهوریان با شوکت و شأن، مقالات جمالیه]، صفحات ۴۲ و ۴۳.

<sup>۱۵۹</sup> جمال‌الدین هرگز یک انقلابی، یعنی خواستار تغییر کیفی و ناگهانی روابط اجتماعی نبوده است.

<sup>۱۶۰</sup> مقاله تفسیر مفسر، مقالات جمالیه، صفحه ۱۰۲

<sup>۱۶۱</sup> متن پاسخی که جمال‌الدین به رنان داده به صورتی که اکنون در دست ماست، مخالفت اصولی با عقاید جمال‌الدین ندارد.

جمال‌الدین حتی در کتاب نیچریه نیز دین را، نه از لحاظ حقایق آن، بلکه بخاطر قوه محرکه‌اش در جامعه مورد ستایش قرار داده و با همدیف قرار دادن کلیه ادیان از ابتدائی‌ترین تا پیشرفته‌ترین آنها، خود را فارغ از هرگونه تعصب نسبت به مذهبی خاص و حقایق آن نشان می‌دهد. در مقاله «تفسیر مفسر» ظاهراً با اشاره به سرسید احمد خان می‌گوید: «... این مفسر، جاهل بدین‌خبر نیست — مصری‌ها در آن هنگامی اساس مدنیت و علوم و صنایع را نهادند و استاد یونانیان شدند که به بت‌ها و گاوها و گربه‌ها ایمان داشتند...».

رجحان دین اسلام از نظر او فقط بخاطر آن است که بهتر از سایر ادیان می‌تواند بعنوان سیمان پیوند دهنده جامعه و در عین حال، نیروی تحوّل تدریجی آن، بکار رود.

نیازمند بود: «در اینجاست که آموزگار و راهنمایی برانگیخته میشود و چون برای این آموزگار و راهبر، نیروئی نیست که بوسیله آن بتواند ملت خود را مجبور به اطاعت و پیروی از الهام عقل کند... او آنها را بسوی جهان غیرمعلومی رهبری می‌کند...»

«و چون بدین وسیله ملتها، لااقل فرصت پایان ناپذیری برای انجام آرزوهای خود پیدا می‌کردند — ولو اینکه به همه آنچه که می‌خواستند نرسند — و همچنین بعزت اینکه انسانیت از علل و عوامل حوادثی که جلو چشم آن اتفاق می‌افتاد، بی‌اطلاع بود و اسرار امور را نمی‌دانست، ناگزیر شد که دستوره‌های این معلم و آموزگار را پیروی کرده و از اوامر آن اطاعت کند. برای اینکه این اوامر، بذات احدیت و خالق یکتائی نسبت داده می‌شود که آفریننده و مسبب هر شیئی و همه چیز است.»

این نقیصه است. این به یک عبارت بیماری دوران طفولیت بشر است، دین از «سنگین‌ترین اعمال» و «مشکل‌ترین کارها» برای انسان است. لیکن نباید فراموش کرد که «همین تعلیمات دینی، اعم از اسلامی و مسیحی (و حتی بت پرستی در قرون پیشین) تنها عامل موثر برای نجات ملتها از توحش و بربریت و یگانه راهبر آنها بسوی عالی‌ترین مدارج کمال و تمدن بوده است.»<sup>۱۶۲</sup>

«تعصب مذهبی هر چه باشد در شرائط وابستگی استعماری عایقی است که غرور قومی و نفرت از سلطه بیگانه را در شخص مؤمن برمی‌انگیزد و این خصلت مخصوصاً برای یک فرد مسلمان که دوران پرافتخاری را پشت سر گذاشته بسیار زیبنده است: کودک عربی معتقد به اسلام... هنگامی که به مرحله رشد و کمال [برسد]، دارای یک روحیه افتخار آمیز باطلی خواهد بود که معتقد است حق و حقیقت تام و تمام آن است که او دارد و جز آن، چیز دیگری نیست و این عقیده فرزند قوم و ملتی است که آثار مذهب و مسلک خود را در جهان نه فقط بوسیله پیکار، بلکه با کارها و کوششهای درخشان — که دلالت بر آشنائی آنان با حکمت و فلسفه و همه علوم دارد — بیادگار گذاشت.»<sup>۱۶۳</sup>

---

اختلافی که این پاسخ با سایر نوشته‌های جمال‌الدین دارد یکی صراحت غیرمعمول آن است و دیگری انتقاد علنی از دین. تفاوت لحن جمال‌الدین با توجه به مخاطبین خویش امری طبیعی است و انتقاداتی که به مذهب وارد می‌کند، اگرچه در هیچ‌یک از نوشته‌های فارسی و عربی او بدین شکل دیده نمی‌شود، خود بخود از نحوه برخورد او با مذهب ناشی می‌شود.<sup>۱۶۲</sup> رجوع شود به درباره اسلام و علم، صفحات ۴۶ تا ۴۸

در اینجا برخورد می‌کنیم با یک نکته بسیار مهم در مورد مذهب و نحوه برخورد با آن هنگام تجزیه و تحلیل تاریخی: درکی که ما از ماهیت مذهب داریم یک چیز است و نقش مذهب به عنوان یک جریان اجتماعی — تاریخی چیز دیگر. ممکن است معتقد باشیم که مذهب زائیده جهل انسان از نیروهای طبیعی و کوشش اقویا برای منقاد کردن ضعف می‌باشد. لیکن، این اعتقاد نباید ما را به این نتیجه‌گیری نادرست برکشانند که یکباره نقش مذهب را در جریان تکامل اجتماعی نادیده بگیریم و آن را به عنوان یک نیروی ارتجاعی که در هر حال باعث رکود و جمود جامعه بشری می‌شود، محکوم کنیم. چنین عملی برخوردی کاملاً قشری و قالبی با مذهب است و ظاهراً، جمال‌الدین در هندوستان بیشتر وقت خود را صرف مبارزه با اینگونه «آزاد اندیشی» و «روشنفکری» افراطی کرده است.

انسانی که از پرستیدن بت‌ها و نیروهای طبیعت دست می‌کشد و به خدائی یگانه و نادیدنی معتقد می‌شود به یک جهش فکری بزرگ دست یافته است و جامعه در راه تکامل و پیشرفت به تغییری کیفی دست یافته است.

از سوی دیگر، مخصوصاً در جامعه فتودالی که تنها شکل رایج ایدئولوژی مذهب است، بسیاری از نهضت‌های مترقی، مذهب را به عنوان لفافه ایدئولوژیک و پایگاه فکری خویش انتخاب می‌کنند.<sup>۱۶۳</sup> درباره اسلام و علم، صفحه ۵۴.

## ت برداشت جمال‌الدین از مذهب اسلام

اکنون با توجه به آنچه گفته شد میتوانیم به بحث اصلی خویش یعنی برداشت جمال‌الدین از مذهب اسلام که پایه نظریه اتحاد اسلامی او را تشکیل میدهد پردازیم.

درواقع، هدف ما از پرداختن به عقاید فلسفی و مذهبی جمال‌الدین فقط بدلیل همبستگی شدید این عقاید با تلقی او از مذهب اسلام بود.

در رساله نیچریه دیدیم که جمال‌الدین به دین اسلام بر سایر ادیان امتیاز داد، البته نه به این دلیل که پیامبر اسلام خاتم انبیاء است و یا ظهور او در انجیل وعده داده شده بود و مطالبی از این قبیل که معمولاً روحانیون در مورد حقانیت دین اسلام عنوان می‌کنند، بلکه به این دلیل که دین اسلام از خرافات بری، مشوق علم و بیش از سایر ادیان مایه انسجام جامعه میشود.

نکته دیگری که توجه به آن در نحوه برخورد جمال‌الدین با دین اسلام در دین اسلام اهمیت دارد این است که او هنگام برشمردن مزایای اسلام هیچگونه اشاره‌ای به فرق مختلف دین اسلام نمی‌کند، بلکه آنرا یکباره و یک‌پارچه در نظر می‌آورد.

در زمان جمال‌الدین، و حتی هم امروز کوه فکran و یا احياناً مدافعین استعماری وجود داشتند که عقب ماندگی مسلمانان را به طبیعت دین اسلام نسبت داده می‌گفتند اصول این دین، افراد و ملت‌ها را از ورود به میدان مبارزه زندگی باز میدارد و همچنین مذهب اسلام مانع پیشرفت علوم است.<sup>۱۶۴</sup> جمال‌الدین برای پاسخگویی به کسانی که زبونی مسلمانان را در زمان او دلیل جمود و رکود دین اسلام میدانستند دلیل محکمی در دست داشت: اسلام در آغاز پیدایش خویش.

بنظر جمال‌الدین برای شناختن واقعی اسلام نباید به آنچه امروز هست توجه کرد زیرا «مسلمین بعد از آنکه در بدایت نشو دین حنیف و آغاز رواج ملت منیف از کمالات حرب و آلات طعن و ضرب بهره عظیم یافتند... اتفاق را جماعتی در لباس دین میان ایشان بهم رسیده و به اصول دیانت و قوانین شریعت ایشان مدسوس و مخلوط ساختند که اصلا ربطی و مناسبتی با آن شرع شریف و ملت حنیف نداشت.» «... و مخصوصاً در بین مأتین ثالثه و رابعه زنداقه اخبار مجعول و احادیث منحول ساختند و در خلال روایات صحاح خلط نموده بخرج خواطر و دفاتر دادند.»<sup>۱۶۵</sup>

این رجوع به صدر اسلام به ما یاری می‌کند تا به ماهیت واقعی دین اسلام پی ببریم. تعالیم اسلامی که امروز جمعی آنرا علت عقب ماندگی و انقیاد مسلمانان میدانند آیا همانهایی نیستند که در پرتوشان معدودی اعراب بادیه نشین بر قسمت اعظم دنیای شناخته شده زمان خود تسلط یافتند: «خداوند متعال در کتاب مجید خود، ما مسلمانان را وعده فرموده، نویدها داده، مژده «بزرگی و سیادت» داده که برحسب آنها، بایستی اسلام بر سایر ادیان و مذاهب عالم برتری داشته و مسلمانان، زبده بنی آدم و سروران اهل عالم شوند، چنانکه میفرماید:

«و لله العزه و لرسوله و للمؤمنین عزت و بزرگی مخصوص خدا و رسولش و مسلمانان است، غیر از مسلمین کسی را عزت نداده‌ایم این خلقت را به اندام این امت مرحومه پوشانده‌ایم.»

<sup>۱۶۴</sup> انتقادات رنان نیز به مذهب اسلام از همین نوع است.

<sup>۱۶۵</sup> از نشریه اطلاع، پنجشنبه ۲۶ رجب، سنه ۱۳۰۱، شماره ۹۱، صفحات اول و دوم و سوم و چهارم، ترجمه از عروة الوثقی.

«و در جای دیگر میفرماید: «و کان حقا علينا نصر المؤمنین» — یعنی بر خداوند لازم و واجب است که مسلمانان و مؤمنان را یاری و کمک کند و بر سایر مردم غلبه و ظفر بخشد. و نیز در جای دیگر فرموده: «لیظهره علی الدین کُلّه و کفی بالله شهیدا» — یعنی خداوند باید دین حنیف اسلام را بر تمام دینها و مذاهب غلبه دهد، تا آنان را سراسر فرا گیرد. و البتّه خودش در این «عهدی» که کرده شاهد کافی است... و احادیث نیز در این خصوص بیشمار که منجمله است: «الاسلام یعلو ولا یعلی علیه» — اسلام باید همیشه در مرتبه اعلی باشد و هیچ دینی بر او ارتقاء نجوید.»<sup>۱۶۶</sup>

اعتقاد به قضا و قدر در دین اسلام نه تنها مایه رکود و جمود نیست بلکه به تفسیری که جمال‌الدین از مقوله قضا و قدر در دین اسلام ارائه میدهد، اساس اندیشه غلبه بر دیگران در میان امت اسلام و تطبیق اعمال و علل قبلی آنها و قرار دادن اراده انسان در مسیر تکامل امور می‌باشد: «در دنیای امروز هیچ مسلمانی، اعم از سنی و شیعی، و حتّی زیدی و اسماعیلی و وهابی و... که معتقد به جبر محض بوده و خود را در امور هیچکاره و بی‌اختیار کامل بداند، وجود خارجی ندارد، بلکه همه این فرقه‌ها و مذاهب اسلامی عقیده دارند که یک قسمت از اختیار امور و اعمال آنان، بدست خودشان است و همین اختیار و اراده مناط و ملاک پاداش و کیفر، ثواب و عقاب خواهد بود.»<sup>۱۶۷</sup>

جمال‌الدین، مفهوم قضا و قدر را در دین اسلام با مفهوم ضرورت علمی مقایسه کرده آنها را بر یکدیگر منطبق می‌بیند: «اگر ما فرض کنیم که نابخردی، در سایه گمراهی، بوجود آفریدگاری برای جهان، معترف نباشد، ولی آیا او می‌تواند منکر این واقعیت گردد که: گردش طبیعت و حوادث زمان و مکان — روزگار — در اراده‌های بشری تأثیر دارد؟ و یا میتواند بگوید که انسان قدرت کامل دارد که خود را از نفوذ سنتهای جاری و قوانین طبیعی الهی، خارج سازد؟... این حقیقتی است که پژوهشگران و جویندگان راه حق به آن رسیده‌اند تا چه رسد به آگاهان از علوم و معارف.»

ولی جمال‌الدین بحث درباره قضا و قدر را صرفاً بعنوان یک بحث فلسفی مطرح نمی‌کند، بلکه بلافاصله میخواهد در جهت تبیین عقاید سیاسی خویش از آن استفاده کند. دین اسلام پوشش ایدئولوژیک مبارزه‌ای است که جمال‌الدین بر ضد سلطه استعمار در کشورهای اسلامی لازم میدانند. لذا، این ایدئولوژی باید خصلتی پیکارجو داشته باشد. نشان دادن شواهد عملی آشکار برای این خصلت پیکارجویی اسلام از توجیه فلسفی آن بسیار آسان‌تر است.

فکر قضا و قدر به صورتی که در فوق تشریح شد نه تنها باعث آن نیست که فرد مسلمان دست روی دست گذارده منتظر همانند که مشیت الهی بر چه امری تعلق گیرد، بلکه برعکس، او را وامیدارد که بی‌پروا و حتّی بدون ترس از مرگ، در جهت تحقق مشیت الهی دست به عمل زند: «اعتقاد به قضا و قدر اگر با عقیده زشت جبر مورد اشتباه قرار نگیرد، موجب پیدایش صفت جرأت و اقدام، شجاعت و رادمردی می‌گردد... فردی که معتقد باشد مرگ در ساعت معینی خواهد آمد و رزق وی از جانب خداوند تضمین شده است و کارها بدست خداوند است و هرگونه که اراده نماید، انجام می‌دهد، چنین کسی در دفاع از

<sup>۱۶۶</sup> درباره اسلام و علم، صفحات ۱۶۱ و ۱۶۲. این همان عقیده دوم است که در رساله نیچریه آمده بود. این عقیده همانطور که قبلاً نیز تذکر دادم اساسی است برای برانگیختن حس قومی و ملی در مسلمانان.

<sup>۱۶۷</sup> درباره اسلام و علم، صفحه ۱۲۸.

حق و برتری نام ملت و جامعه و میهن خود و قیام برای انجام وظیفه‌ای که از جانب خداوند بعهدہ دارد، هرگز از مرگ نمی‌ترسد.»<sup>۱۶۸</sup>

جمال‌الدین انتشار اسلام را در منطقه‌ای وسیع از جهان با همان نیروی پیکارجویی و جنگی آن تبیین می‌کند:<sup>۱۶۹</sup>

«اساس دیانت اسلامی بر قاعدۀ غلبه و قهاریت است و اظهار شوکت و تأمین سطوت و فتح ممالک و توسعه مسالک و جهاد فی سبیل الله و إعلاء کلمة الله و استیصال مذاهب سایرین و نسخ شرایع آخرین و امر بمعروف و نهی از منکر و سیاست مخالفین و اضداد و قلع و قمع مواد کفر و ارتداد و هکذا هرکس در اصول و اساسات این دیانت تعمقی کند و یا صورتی از کتاب مُنزل بر محمد مرسل صلی الله علیه و آله و سلم تلاوت نماید، حکم صریح و بی‌شک و لاریب می‌کند که معتقدین این شریعت باید نخستین ملت عالم باشند در جنگ و جدال و حرب و قتال و از جمهور امم بچندین مرحله پیش افتاده باشند در اختراع آلات قتاله و ابداع ادوات ناریه و اتفاق احکام نظام و تکمیل فنون عسکریه و تحصیل سایر علومی که در این باب لازم است از قبیل فن طبیعی و شیمی و جراثقال و هندسه و غیرها هر که در این (آیۀ) کریمه تأمل نماید که میفرماید:»

«و اعدوا لهم و ما استطعم من قوه ( و شما در مقام مبارزه با آنها خود را مهیا کنید). و تا آن حدّ که بتوانید (مهمات و لوازم فیروزی خود را) از آذوقه و آلات جنگی — تعیین می‌کند که هرکس از روی حقیقت خاطر، خود را به این صبغت الهی رنگ داده است اول به جنگ دل نهاده است و چنین کس البتّه باید بحکم دواعی نفسانی که از روی رنگ رحمانی بهم رسیده پیوسته بقدرالطاقة البشریه بقصد غلبه بر اغیار و فتح سایر بلاد و دیار، تسهیل مقدمات و تحصیل ادوات کند فضلا از قصد امتناع از اخطار و نیت دفاع با اغیار و هر که در این نکته نظر نماید که شریعت اسلام گرو بندی و راهنه را در هر کاری مطلقاً حرام کرده است الا در اسب تازی و تیراندازی بیقین مقدار میل شارع را بمعرفت

<sup>۱۶۸</sup> درباره اسلام و علم، صفحات ۱۴۲، ۱۴۳.

<sup>۱۶۹</sup> دکتر محمد حمیدالله حیدرآبادی، در مقدمه‌ای که بر ترجمۀ عربی پاسخ جمال‌الدین به رنان می‌نویسد این سؤال را مطرح می‌کند که آیا برای «سید جمال‌الدین که در تمام دورۀ زندگانی خود از مجاهدین و مدافعین سرسخت اسلام بود... سزاوار است» که مثلاً بگوید: «مردمی که دین اسلام را به زور و یا رغبت قبول کردند.»

در پاسخ باید گفت که جمال‌الدین بر روی تأثیر قدرت شمشیر مسلمانان در اشاعه دین اسلام بسیار حساب می‌نماید: «در پرتو همین اعتقاد بود که برق شمشیر درخشان مسلمانان، در طول جنگها، شرق و غرب جهان را پر فروغ ساخت... بطوریکه بیشتر پیروزی آنان در سایه رعب و هراسی بود که در دل دشمنان ایجاد شده بود و بوسیله همان قدرت روحی، لشکریان دشمن را پیش از آنکه برق شمشیرشان بدرخشد و یا حتی به نزدیکشان برسند، شکست داده و فراری می‌دادند.»

(درباره اسلام و علم، صفحات ۱۴۵ تا ۱۴۷)

فنون سپاهی‌گری و تهرین وظایف لشکری و مقدمات کار و ورزیدن آلات پیکار خواهد بدست آورد.»<sup>۱۷۰</sup>

به احیاء همین خصلت پیکارجویی و استیلا طلبی در میان مسلمانان است که جمال‌الدین دل می‌بندد و می‌خواهد که مسلمانان به اقتداء این غازیان صدر اسلام برای استقلال کشورهای اسلامی بجنگند: «... و شبهه نداریم که همان غیرت دینی و تعصب ملتی و حمیت ترویج شرع و حرص اشاعه اسلام در اقطار عالم و طبقات امم که در اوایل طلوع نیر آفتاب تابان ناب این شریعت غراء و ملت بیضاء از مسلمین بظهور رسید دیگر باره بظهور رسد و مثل همان قرون در فنون ملاحمت و منازلت و صنایع سوق عساکر و تشکیل معارک مصاولت از همه ملل و جمهور ملل پیش بیفتند...»<sup>۱۷۱</sup>

نکته دیگری که بیان آن برای درک برداشت جمال‌الدین از مذهب اسلام اهمیت دارد آن است که تعصب مذهبی بدان مفهومی که جمال‌الدین آن را درک می‌کند نه تنها مغایرتی با علم و فلسفه ندارد، بلکه خود مشوق علوم و فلسفه می‌باشد. عمل روحانیون قشری که در مقابل اخذ علم و فلسفه غرب مقاومت کرده، حفظ شعائر دینی را بهانه می‌کنند جمال‌الدین را به تعجب و امیدارد:

«... عجب‌تر... آن است که علمای ما در این زمان علم را بر دو قسم کرده‌اند. یکی را می‌گویند علم مسلمانان و یکی را می‌گویند علم فرنگ — و از این جهت منع می‌کنند دیگران را از تعلیم بعضی از علوم نافع و این را نفهمیده‌اند که علم آن چیز شریفی است که بهیچ طایفه نسبت داده نمی‌شود و به چیزی دیگر شناخته نمی‌شود بلکه هر چه شناخته می‌شود به علم شناخته می‌شود و هر طایفه‌ای که معروف می‌گردد به علم معروف می‌گردد انسانها را باید به علم نسبت داد و نه علم را به انسانها — چه بسیار تعجب است که مسلمانان آن علمی که به ارسطو منسوب است آنرا بغایت رغبت می‌خوانند گویا که ارسطو یکی از اراکین مسلمانان بوده است — و اما اگر سخنی به کلیلو و نیوتون و کپلر نسبت داده شود آنرا کفر می‌انگارند — پدر و مادر علم، برهان است و دلیل نه ارسطو است و نه کلیلو حق در آنجاست که برهان در آنجا بوده باشد و آنها که منع از علوم و معارف می‌کنند به زعم خود سیانت دیانت اسلامی را مینمایند آنها فی‌الحقیقه دشمن دیانت اسلامی هستند

<sup>۱۷۰</sup> نشریه اطلاع، پنجشنبه ۲۶ رجب، سنه ۱۳۰۱، شماره ۹۱، صفحات اول و دوم و سوم و چهارم، ترجمه از عروة الوثقی.  
<sup>۱۷۱</sup> از نشریه اطلاع، پنجشنبه ۲۶ رجب، سنه ۱۳۰۱، شماره ۹۱، ترجمه از عروة الوثقی.

«... شما کجائیدای عزیزان، ای برپادارندگان عدالت، هواداران حقیقت، سخنوران با حکمت و بنیان‌گذاران امت؟»

«از درون گورها و از اعماق قبرها، چشم باز کنید و این روز بی‌سامان و وضع پریشان را بنگرید و بر حال فرزندان و نوادگان خود بیندیشید: آنها از راه و روش شما منحرف گشته و برای خود، روشی اتخاذ نموده‌اند که گمراه شده‌اند و بفرقه‌ها و گروه‌های مختلفی تقسیم شده‌اند تا آنکه امروز از ناتوانی بحالی افتاده‌اند که دل از تأسف آب می‌شود و جگر از اندوه می‌سوزد. آنان قربانی تجاوز ملل بیگانه گشته و نمی‌توانند از خود و سرزمینشان دفاع نمایند. آیا از دنیای شما کسی نیست که فریاد برآورد...» (درباره اسلام و علم، صفحات ۱۴۷ و ۱۴۸).

نزدیکترین دینها به علوم و معارف دیانت اسلامی است و هیچ منافاتی در میانه علوم و معارف و اساسهای دیانت اسلامی نیست...»<sup>۱۷۲</sup>

علم را باید در کلیت خود و با تمام نتایج تئوریک آن، یعنی در چهارچوبه یک فلسفه اخذ نمود: «... اگر فلسفه در امتی از امم نبوده باشد و همه آحاد آن امت عالم بوده باشد به آن علمی که موضوعات آنها خاص است ممکن نیست که آن علوم در آن امت مدت یک قرن یعنی صد سال بماند و ممکن نیست که آن امت بدون روح فلسفه استنتاج نتایج از آن علوم کند. دولت عثمانی و خدیویت مصر از مدت شصت سال است که مدارس از برای تعلیم علوم جدیده گشوده‌اند و تا هنوز فایده از آن علوم نکرده‌اند و بینش این است که تعلیم علوم فلسفه در آن مدارس نمی‌شود و به سبب نبودن روح فلسفه ازین علمی که چون اعضاء میباشند ثمره ایشان را حاصل نیامده است و بلاشک اگر روح فلسفه در آن مدارس می‌بود درین مدت شصت سال از بلاد فرنگ مستغنی شده خود آنها در اصلاح ممالک خویش بر قدم علم سعی مینمودند...»<sup>۱۷۳</sup>

در اینجا به ویژگی برخورد جمال‌الدین با موضوع اخذ علوم و فنون غرب برمیخوریم. جمال‌الدین در مقابل این علوم نه شیفتگی و از خودبیخودی نشان میدهد و نه نسبت به آنها بی‌اعتنا و بی‌تفاوت است. اتخاذ چنین موضعی از طرف جمال‌الدین، در زمان خود او که محافل روشنفکری کشورهای مسلمان و هند در این مورد یا راه افراط می‌رفتند یا راه تفریط، بسیار مبتکرانه بود. جمال‌الدین اولین کسی است که بطور منظم کوشیده است که برای مسلمانان خط مشی جدی در قبال اخذ علوم و فنون غرب بیاید و لذا، ضمن آنکه به لزوم اخذ این علوم و فنون اذعان می‌کند، بر این نکته پافشاری مینماید که نباید بدون اندیشه و برنامه مشخص و بدون تطبیق این علوم و فنون با شرایط کشورهای اسلامی آنها را اخذ نمود.

## ث نقش مذهب اسلام در نظریه اتحاد اسلامی جمال‌الدین

آنچه تا اینجا درباره مذاهب اسلام از نظر جمال‌الدین بیان شده کافی است که جمال‌الدین را بعنوان یک مصلح دینی به ما معرفی نماید. ممکن است این سؤال پیش آید که آیا جمال‌الدین عنصر تازه‌ای به دین اسلام وارد کرده و یا تفسیر تازه‌ای از این دین بدست داده است؟ در پاسخ میگوئیم که برای اصلاح طلبی دینی جمال‌الدین همین کافی است که وی اسلام را بدانگونه که دلخواه اوست در عصر خود در هیچ جا

<sup>۱۷۲</sup> مقالات جمالیه، لکچر در تعلیم و تربیت، صفحه ۹۵.

<sup>۱۷۳</sup> مقالات جمالیه، لکچر در تعلیم و تربیت، صفحه ۹۲.

«مسلمانان صدر اول را هیچ علمی نبود لکن بواسطه دیانت اسلامی در آنها یک روح فلسفی پیدا شده بود و بواسطه آن روح فلسفی از امور کلیه و لوازم انسانی بحث کردن گرفتند و این سبب شد که آنها جمیع آن علوم را که موضوع آنها خاص بود در زمان منصور دوانقی از سریانی و پارسی و یونانی به زبان عربی ترجمه نموده در اندک زمانی استحصال نمودند...» (همان‌جا، صفحات ۹۲ و ۹۳)

نمی‌بیند و لذا همواره بگذشته می‌نگرد و آرزوی آن دارد که آینده نیز نظیر گذشته با شکوه و افتخار آمیز باشد.

جمال‌الدین در اصول دین اسلام نقصی نمی‌بیند تا خود را ناگزیر به رفع آن بداند. انتقاداتی که او به وضع مسلمانان در عصر خود دارد از مقایسه‌ای ساده میان وضعیت آنها در صدر اسلام با آنچه در حال حاضر هستند نتیجه می‌شود.

آنچه تا اینجا در مورد برداشت جمال‌الدین از مذهب اسلام گفتیم چیزی جز بیان ایده‌آل او در مورد این مذهب نمی‌باشد. مذهب اسلام با خرافه پرستی مغایرت دارد، ولی آیا مسلمانان در زمان او غرق در خرافات نیستند؟ مذهب اسلام پیروان خود را به کسب علوم و مخصوصاً پیشرفت در فن جنگ برمی‌انگیزد، ولی آیا مسلمانان در زمان او با علوم و فنون جدید فرسنگها فاصله ندارند؟ اسلام عصیبت قومی را برمی‌انگیزد و مرگ را بر انقیاد قومی ترجیح می‌دهد، ولی آیا مسلمانان در زمان او نسبتاً با آرامش خاطر یوغ انقیاد بیگانه را تحمل نمی‌کنند؟

به این ترتیب، می‌بینیم که میان ایده آل مذهبی جمال‌الدین و واقعیت زمان او تناقضی بوجود می‌آید که جمال‌الدین خود همواره متوجه آن است.

جمال‌الدین پس از آنکه در رساله نیچریه و سایر نوشته‌های خود بدین‌نحو پایه نظری و پایگاه تئوریک خویش را تحکیم و تشریح می‌کند میکوشد تا از این برداشت تئوریک نتایج عملی بگیرد.<sup>۱۷۴</sup>

مهم‌ترین نتیجه عملی که از این برداشت تئوریک حاصل می‌شود از همان عصیبت قومی که یکی از نتایج اعتقاد به دین است حاصل می‌شود. این عصیبت، از یک سو تمام مسلمانان را بهم پیوند می‌دهد و همه مسلمانان را مکلف به حفظ و حراست یکدیگر می‌کند و از سوی دیگر در مقابل هرگونه سلطه بیگانه دعوت به قیام و مبارزه تا آخرین نفس می‌کند: «مسلمانان بحکم شریعت خویش و نصوص صریح دینی، نسبت به محافظت جمیع آنچه داخل در کشورها و ولایاتشان هست، نزد خدا مسئولند و جملگی بدان مأمور. هیچ فرقی میان دور و نزدیکشان و نیز میان هم‌گروه‌ها و غیر هم‌گروه‌هاشان وجود ندارد. همین اتحاد، بر هر فرد مسلمان واجب عینی است و اگر قومی بدفاع از حیطة خود برنخاسته، بر عهده تمام و اکثریت مردم و از واجبات ایشان بوده باشد که در راه دفاع و حفظ آن سرزمین، از بذل جان و مال و اقدام به عملیات — هراندازه دشوار — و خطر کردن در امور دریغ نوزند. هرگز در هیچ حالی از احوال، با آنان که بر ایشان غلبه می‌جویند، مسالمت را جایز نمی‌دانند و چندان میکوشند تا آن سرزمین را از وجود سلطه جویان و جز آنها، پاک سازند.

«شریعت»، درباره سیادت یابی ایشان بر مخالفانشان تا بدان حد ابرام نموده است که اگر مسلمانی از رهائی از سلطه بیگانه عاجز شد، هجرت را از میدان منازعه برای وی واجب دانسته است و این از قواعد ثابت در شریعت اسلامی است که واقع بینان از آن مطلع‌اند و تفسیر و تعبیر و تأویلهای هوسبازان و ولنگاران در طول زمان، هیچگونه تغییری در آن نداده است.»

«هر فرد مسلمان، ندای آشنائی را که یادآورد مسئولیتش در برابر شریعت و متذکر آن چیزهائی است

<sup>۱۷۴</sup> البته بدیهی است که جمال‌الدین به عنوان یک مرد عمل و در اثر احتیاجات فعالیت‌های عملی خود ناگزیر به نقادی نظریات خود و محیط اطرافش گردید.



که ایمان بر وی واجب دانسته، بخوبی می‌شوند [می‌شنود]. و آن، ندای حق است. حقی که از الهامات دینیش برایش بجا مانده.»<sup>۱۷۵</sup>

به این ترتیب، اتحاد مسلمانان با یکدیگر و مبارزه جمیع آنها علیه بیگانگان بصورت یک تکلیف دینی در می‌آید. ولی معیار مشترکی که مسلمانان را از فرق مختلف گرد هم آورد و وحدت دلخواه را ایجاد کند کدام است؟

پیش‌تر دیدیم که جمال‌الدین، قرون سوم و چهارم را مبدأ ایجاد شکال [شکاف] در جامعه مسلمانان شناخت. این شکال [شکاف]، علاوه بر سایر نتایج، این نتیجه را نیز داشت که دین اسلام را به شعب، فرق و جریانهای گوناگون منقسم ساخت. اکنون که جمال‌الدین به وحدت براساس اسلام فرا می‌خواند، چه وجه مشترکی را میتواند ارائه کند که تمام مسلمانان از کلیه فرق گرد آن فراهم آیند؟

جمال‌الدین این وجه مشترک را «قرآن و کلام و حدیث صحیح» میدانند و با توجه به آن است که میخواهد در زیر همه اختلافات فرق مختلف یک نوع یکپارچگی ایدئولوژیک در میان مسلمانان بوجود آورد. در اینجاست که به روحیه رفرمیستی جمال‌الدین در مقابله با فرق مختلف در دین اسلام برخورد میکنیم. جمال‌الدین نمی‌خواهد فرق مختلف از عقاید خود دست برداشته گرد یک تشکیلات واحد به یک ایدئولوژی واحد از همه لحاظ فراهم آیند بلکه فقط میخواهد براساس پذیرش قرآن و احادیثی که در صحت آنها تردیدی نیست بین فرق مختلف ارتباط برقرار گردد.

او واقع بین‌تر از آن است که نفهمد این فرق مختلف نیز مانند خود دین به هر دلیلی که پدید آمده باشند فعلاً در اذهان مردم بیش از آن ریشه دارند که بتوان علناً با آنها مخالفت کرد و باز هم مورد اعتماد مسلمانان قرار داشت. پس نباید فکر کنیم که وقتی جمال‌الدین اظهار نظر می‌کند که پیدایش فرق در دین اسلام نوعی بیماری است پس لزوماً او با این فرق به مبارزه بر می‌خیزد و علناً امحاء آنها را تبلیغ می‌کند. در اینجا ممکن است این فکر پیش آید که میان دعوت جمال‌الدین به توسل به قرآن جهت وحدت، با تبلیغات وهابی‌ها دائر بر رجعت به خلوص اولیّه اسلام مشابهتی وجود دارد. ولی تجزیه و تحلیل عقاید مذهبی و هدفهای سیاسی وهابیه و مقایسه آنها با عقاید و هدفهای سیاسی جمال‌الدین این مشابهت ظاهری را نفی می‌کند.

وهابیه به قرآن و کلام خدا متوسل میشدند تا خود را از احکام و فرمایشات خلیفه خدا برهانند. وهابیه سادگی نخستین اسلام و بی‌تکلفی زندگانی پیشوایان را در صدر اسلام متذکر می‌شدند تا نتیجه بگیرند که دستگاه پر زرق و برق خلافت عثمانی و روحانیون تن پرور و بیکاره آن نمی‌توانند جانشین چنان کسانی باشند. وهابیه خاطره جانبازی و جهاد در راه دین را بدان‌صورتی که مسلمانان در صدر اسلام از خود نشان داده بودند، زنده می‌کردند تا مردم را به مبارزه علیه سلطه عثمانی و تجزیه و استقلال سرزمین خویش از این امپراتوری برانگیزند.

حال آنکه جمال‌الدین قرآن، و احیاناً حدیث، را وسیله‌ای برای پیوند دادن تمام دستگاه روحانیت و حکام مسلمان در سراسر کشورهای اسلامی میدانند: «بر دانشمندان واجب بوده و هست به سبب حق وراثتی که بر زبان شارع بدان تشریف یافته‌اند و برای تجدید و احیای رابطه دینی، قیام نموده و اختلافی را

<sup>۱۷۵</sup> نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، مقدمه و گردآوری ابوالحسن جمالی اسدآبادی، صفحات ۱۲۴ و ۱۲۵.

که در مملکت رخ داده با پایدار کردن اتفاقی که دین به سوی آن فراخوان است، از میان بردارند. و مقر و پیمانگان این اتفاق را در مساجد و مدارس خود قرار دهند تا اینکه هر مسجد و مدرسه‌ای، پایگاه نزول روح وحدت بوده هر یک از اینها چونان حلقه‌ای در زنجیره یگانه‌ای گردیده باشد. تا هرگاه که یکی از جوانب این زنجیره به جنبش درآمد، طرف دیگر از آن منفعل و مضطرب گردیده، میان دانشمندان و خطیبان و پیشوایان و واعظان در تمام اطراف زمین ارتباط حاصل شود. و برای خود مراکزی در نواحی مختلف مقرر دارند، تا در امور وحدت خویش بیکدیگر رجوع توانند کرد. و دست جماعت را بگیرند و بدانجا که قرآن و کلام و حدیث صحیح رهنمونشان کرده، روی آرند و پیرامون یکدیگر در سنگری واحد که مرکز آن در نواحی و بلاد مقدسه است، گردآورند، شریفترین آن بلاد، وعده‌گاه بیت‌الله الحرام...»

«هم بدین‌سان برای نشر علوم و روشن ساختن افکار و صیانت در این امر در میان همگان، شخص واحدی فرا خوانده شود، هر چند که این بسی دشوار بنظر میرسد، اما امیدواریم که سلطان همه ایشان، قرآن باشد و جهت و مقصدشان، دین. هر کشورداری برای سلطنت خود، در نگهداری دیگری، تا آنجا که بتواند سعی و کوشش می‌نماید، زیرا زندگی وی به زندگانی او، و بقای این به بقای آن وابسته است.»<sup>۱۷۶</sup>

جمال‌الدین هرگز هنگام یادآوری دوران افتخار آمیز مسلمانان در صدر اسلام بفرآیند آن نیست که سادگی زندگانی پیشوایان را در نظر مخاطب خود مجسم کند، بلکه تنها کوشش او آن است که شکوه و جلال و عظمت خلافت اسلامی را متذکر شود.

جمال‌الدین خاطره جهاد و جانبازی مسلمانان صدر اسلام را فقط بدان دلیل زنده می‌کند که مسلمانان را برضد استیلای بیگانه برانگیزد و همواره مراقب است که مبدا تعلیمات او سوء تعبیر شده دامنه این پیکارجوئی گسترش یابد. جمال‌الدین با هرگونه ستیزه در داخله کشورهای مسلمانان مخالف است و مخصوصاً مراقب است که مبدا آتش مبارزه طبقاتی را در داخله کشورهای مسلمان دامن زند.<sup>۱۷۷</sup> همه

<sup>۱۷۶</sup> نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، صفحات ۱۴۰ و ۱۴۱.

<sup>۱۷۷</sup> بعداً خواهیم دید که جمال‌الدین بدان قشری از جامعه مسلمان تعلق دارد که بهیچوجه جسارت ورود به یک جنگ داخلی را ندارد و می‌داند که چنین جنگی بهیچوجه به نفع او نیست و اساساً منافع او به بهترین نحو ممکن در نظم کنونی تأمین می‌شود به شرط اینکه مختصر اصلاحاتی که بعداً خواهیم دید در آن صورت گرفته و با سلطه استعمار به شیوه‌ای نسبتاً جدی مبارزه شود.

در مورد ساخت طبقاتی جامعه و روابط طبقات، جمال‌الدین به ندرت سخن می‌گوید و بیشتر واحد کلام او واژه‌هایی از قبیل «قوم»، «ملت»، و «امت» می‌باشد. مقاله لذائذ نفسانیه یکی از موارد معدودی است که در طی آن تقریباً بنحوی جدی به روابط طبقاتی و منازعات طبقاتی پرداخته است و ضمن قبول اینکه این منازعات زائیده تضاد منافع و احیاناً بهره‌کشی دسته‌ای از دسته دیگر است، یک راه حل فرمیستی برای آن ارائه می‌کند و آن رعایت کردن حقوق دیگران توسط هر فرد است. وی در این مقاله چنین می‌گوید: «... اگر انسان غور نماید خواهد دانست که لذت او در لذت دیگران است و راحت او به راحت اهل مملکت بسته شده است، البته در آن وقت می‌تواند که بمقصد اصلی خود فائز گردد.»

«مسبب ناراحتی شخص، اطرافیان او هستند و علت اینکه آنها در آزار شخص می‌کوشند عدم؟؟؟ شخص مذکور است حال اگر او در رعایت جانب دیگران کوشد از طرف آنها آزاری به او نرسیده بسعادت دست خواهد یافت.»

سپس این دستور اخلاقی شخصی را بر روابط طبقات یک جامعه تعمیم داده نتیجه می‌گیرد که: «... بلی راحت و لذت از برای انسان در آن مملکتی حاصل خواهد شد که تناسب تامه در میان جمیع طبقات مردم باشد، در همه چیز، والسلام.»

آنچه دربارهٔ جنگ و جهاد و از این قبیل از او شنیده می‌شود در چارچوبهٔ روابط مسلمانان با بیگانگان مطرح است. حتی از فحوای کلام او برمی‌آید که حمله یک کشور مسلمان به یک کشور غیر مسلمان ضعیف و غلبه بر آن کاری شجاعانه و دلیرانه است که میتواند ستایش او را برانگیزد. ولی این قاعده در داخل کشورهای مسلمان و در رابطه آنها با یکدیگر صادق نیست.

بدگویی جمال‌الدین از کلیهٔ نهضتهائی که در داخلهٔ کشورهای مسلمان بر ضد حکومت مرکزی بوجود آمده‌اند و ستایش او از حکومت‌های مقتدر سابق و سلاطینی نظیر: «محمود غزنوی»، «ملکشاه سلجوقی»، «صلاح‌الدین ایوبی»، «تیمور گورکانی»، «سلطان محمد فاتح»، «سلطان سلیم» و «سلیمان عثمانی» یک هدف کاملاً سیاسی را دنبال میکنند و آن قطع رابطه با مبارزات طبقاتی و ستایش تقریباً بی‌چون‌چرای قدرت متمرکز و نیرومند است.

خلاصه، اگر نهضت وهابی علیه دستگاه پیچ در پیچ خلافت و سلسله مراتب روحانی صورت می‌گرفت، نهضت اتحاد اسلامی، بدان صورتی که منظور نظر جمال‌الدین بود، بدست همین تشکیلات روحانیت رسمی و سلاطین مسلمان تحقق می‌یافت.

---

(رجوع شود به مجلهٔ ارمغان، شماره ۸، سال دوازدهم، صفحات ۵۶۸ تا ۵۷۰).

آنچه در اینجا جالب است این است که جمال‌الدین از تناسب تأمه صحبت می‌کند و نه از مساوات کامل و یا چیزی از این قبیل.

بطور کلی، عدالتی که جمال‌الدین خواهان آن است آن قاعده‌ای است که به حفظ این تناسب طبقاتی بیانجامد نه به برانداختن طبقات.

## حکومت در نظریه اتحاد اسلامی

برای آنکه به ماهیت حکومت مورد علاقه جمال‌الدین که تجسم عینی و عملی نظریات او می‌باشد پی ببریم باز هم باید به صدر اسلام رجوع کنیم — آن زمانی که در چهارچوبه خلافت، مذهب و سیاست چون تنی واحد، در یکدیگر آمیخته، امور دینی و دنیوی مسلمانان را اداره می‌کردند.

تفکیک مذهب از سیاست و تنزل حکومت از خلافت به سلطنت حادثه‌ای شوم در جریان تکامل مسلمانان بود: «پیدایی این از هم گسیختگی و ضعف را بایستی در مناسبات ملت اسلامی، به هنگام جداشدن مقام علمی از دستگاه خلافت، دانست. یعنی همان زمان که خلفای عباسی به اسم خلافت قانع شدند، بی‌آنکه شرافت علمی و دانش پژوهی در دین و اجتهاد در اصول و فروع آن را — بدان گونه که خلفای راشد (رض) روا می‌داشتند — جایز شمرند.»

«پس از آغاز قرن سوم هجری، بسیاری از مذاهب و فرقه‌های مخالف هم، بدین سبب پدید آمدند چندان که نظیری برای آن در میان ادیان دیگر نتوان یافت.»

«آنگاه در وحدت خلافت خللها پیدا شد، تا اینکه به خلافت‌های عباسی در بغداد و فاطمی در مصر و مغرب و اموی در نواحی اندلس، تجزیه و تقسیم گردید و بدین سان اختلاف کلمه در امت پدید آمده اجتماع از هم پاشیده شد. مقام خلافت به درجه سلطنت تنزل یافت و از هیئت خود در اذهان بیفتاد.»<sup>۱۷۸</sup> پس به این ترتیب می‌بینیم که حکومت ایده آل، در نظریه اتحاد اسلامی، خلافت واحد — یعنی دولتی در عین حال سیاسی و مذهبی — میباشد که در سراسر قلمرو اسلام حکمروائی داشته باشد.

اکنون این سؤال پیش می‌آید، مصالح ساختمانی چنین حکومتی را از کجا باید فراهم آورد و یا به عبارت دیگر چه کسانی هستند که باید به ندای دعوت جمال‌الدین به اتحاد اسلامی پاسخ گویند؟ پاسخ جمال‌الدین چنین است: «امیدواریم نخستین فریادی که برای وحدت و بیداری از خواب غفلت برمی‌خیزد، از سوی والامقامان وقوی شوکتان ایشان باشد. و نیز شکی نداریم در اینکه، دانشمندان کاردان، دستی در این کار فراموده، و اقدامی در این امر شریف خواهند کرد.»<sup>۱۷۹</sup>

<sup>۱۷۸</sup> نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، صفحه ۱۲۹.

<sup>۱۷۹</sup> نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، صفحات ۱۴۲ و ۱۴۳. ظاهراً کلمه دانشمندان ترجمه علما می‌باشد که در گذشته معمولاً به روحانیون اطلاق می‌شده.

پس نیروی اساسی‌ای که در نظریه اتحاد اسلامی، جمال‌الدین بدان تکیه می‌کند هیئت حاکمه و روحانیون کشورهای اسلامی است.

ما در قسمت اول این پایان‌نامه، کم و بیش با موضوع عملی جمال‌الدین در قبال حکومت‌های کشورهای مسلمان آشنا شدیم. در اینجا تنها چیزی که باید اضافه کرد این است که نظریه اتحاد اسلامی قصد خلع حکام گوناگون را در سراسر قلمرو اسلامی از سلطنت خویش ندارد. وحدتی که این نظریه خواهان آن است بسیار محافظه کارانه‌تر از خواسته‌ای تا این حد جسورانه است. از طرف دیگر، نظریه اتحاد اسلامی را از هرگونه پشتیبان واقعی محروم می‌سازد.

حکام مسلمان در نظریه اتحاد اسلامی با حفظ حکومت‌های خویش وارد نوعی از اتحاد می‌شوند که در فرهنگ سیاسی اروپائی شاید با کنفدراسیون بتوان آن را معادل دانست<sup>۱۸۰</sup>: «هر کشورداری برای سلطنت خود، در نگهداری دیگری، تا آنجا که بتواند سعی و کوشش می‌نماید، زیرا زندگی وی به زندگانی او، و بقای این به بقای آن وابسته است.»

مشکل فقط آن است که کدام حکومت در مرکز این اتحاد قرار گیرد و جمال‌الدین خود به اهمیت این مشکل واقف است.

ولی نکته‌ای که باید در اینجا به تفصیل بدان پرداختن نقشی است که جمال‌الدین برای «علما» در کار این اتحاد قائل است. سیمان ایدئولوژیک اتحاد، مذهب اسلام است و وظیفه عملی برای پیوند دادن کشورهای مختلف به عهده روحانیون قرار می‌گیرد.

جمال‌الدین در عین آنکه اعتقادی به ابتکار عمل توده‌های مردم ندارد و در مورد تحقق اتحاد اسلامی نیز مستقیماً بدان‌ها متوسل نمی‌شود ولی بطوری غریزی هم که شده این را می‌فهمد که یک وحدت سیاسی، مادام که از حمایت توده‌های طبقات مولد جامعه برخوردار نباشد، چیزی پوشالی و قالبی بی‌محتواست. وی از نفوذ ایدئولوژی مذهبی در میان مردمی که روابط دست و پا گیر فتووالی ارتباط فکری آنها را با هرگونه ایدئولوژی دیگری قطع کرده با خبر است. پس، روحانیون، در صورت پیوستن به نهضت اتحاد اسلامی،

---

«اکنون که گروهی از عبرت‌بینان در این روزگار عنایتی بدان کرده‌اند، امیدواریم پادشاهان مسلمان و دانشمندان غیرتمند و حق دوست، این گروه را پشتیبانی کرده و در امر آنچه بجمع ایشان وحدت ببخشند و جدا مانده‌ها را گرد هم می‌آورد، اهمال نوزند. البته تجربه با بیانی که بر آن مزید نتوان کرد بدیشان آموخته است که این کاری دشوار نیست اگر که داعیان خود را بنزد کسانی که دور از ایشان مانده‌اند، گسیل کرده، دستهای آنانرا که متمایل به نزدیکی و آشنائیند، بفشردند، و از حالات بعضی در مورد آنچه، فایده‌ی بدین و ملتشان می‌رساند، یا بیم آن می‌رود که زبانی وارد کند، مطلع شوند. با همین عمل شریف البته ادای وظیفه‌ای کرده‌اند و سعادت یافته‌اند.» (همان‌جا، صفحات ۱۳۰ و ۱۳۱).

<sup>۱۸۰</sup> این انعکاس سیاسی همان امری است که جمال‌الدین را واداشت، بدون هدف برانداختن واقعی فرق مختلف اسلام مابین آنها، در یک اساس عام و کلی، وحدت ایدئولوژیک را تأمین کند. در اینجا نیز وحدت سیاسی بر اساسی بسیار کلی و عام صورت می‌گیرد: جمال‌الدین بدون برانداختن حکومت‌های مختلف در سراسر قلمرو اسلامی، به حکومت واحد دلخواه خود دست می‌یابد. در اینجا باید اعتراف کرد که طرح جمال‌الدین در عین تخیلی بودن بسیار می‌کوشد فرصت طلب بوده خود را با امکانات موجود تطبیق دهد. اگر همین تقاضای محدود جمال‌الدین با این همه مراقبت وی در اینکه مبدا به منافعی اساسی حکومت و یا طبقه حاکمه‌ای لطمه‌ای وارد شود، باز هم امروز در نظر ما تخیلی می‌نماید، علت را باید در موقعیت تاریخی- اجتماعی پایگاه اجتماعی او جستجو کرد: در واقع اوضاع و احوال جهان و وجود روابط استعماری چنان وضعیتی را بوجود آورده بود که هرگونه ابتکار عملی از بورژوازی لیبرال کشورهای مسلمان در مقابله با استعمار سلب شده بود.

نیروی عظیم توده‌های مردم را نیز به حمایت از این نظریه بسیج می‌کنند. در اینجا برای درک بهتر این عقیده جمال‌الدین دربارهٔ علما بررسی نامهٔ او به میرزای شیرازی و همچنین نامهٔ معروف به «حملة القرآن»، خطاب به علما و روحانیون ایران، بسیار مفید است.

جمال‌الدین به میرزای شیرازی، رهبر شیعیان، می‌نویسد: «... تو رئیس فرقه شیعه هستی، تو مثل جان در تن همهٔ مسلمانان دمیده‌ای، هیچ کس جز در پناه تو نمی‌تواند برای نجات ملت برخیزد و آنها نیز به غیر از تو اطمینان ندارند، اگر برای گرفتن حق قیام کنی، همه به پشتیبانی تو برخاسته، آنگاه افتخار و سربلندی نصیبشان خواهد شد...»<sup>۱۸۱</sup>

در نامه به علمای ایران می‌گوید: «... توده دل بسته به علما و گوش بفرمان رؤسای دینی است. هر چه بگویند می‌پذیرد و هر کجا بایستند می‌ایستند و در نظر توده، فرمان علما رد شده نیست و هر چه بخواهند، تغییرپذیر نخواهد بود.»<sup>۱۸۲</sup>

البته در نظریهٔ اتحاد اسلامی، همان طور که دیدیم، این شرکت روحانیون در نهضت بی‌پاداش نمی‌ماند. روحانیون که مدت‌ها بود عملاً از آنها از لحاظ سیاسی و رسمی خلع مقام شده، بار دیگر مستقیماً در حکومت کشورهای مسلمان سهیم می‌شوند. این امر برای روحانیون که از غیرمذهبی شدن دولت‌ها و تجاوز روزافزون قدرت دولتهای غیرمذهبی به قلمرو صلاحیت آنها به ستوه آمده بودند، نوید بخش بود. فقط در اینجا یک چیز باقی می‌ماند و آن این بود که این روحانیون قبل از اینکه جمال‌الدین بدان‌ها متوسل شود بیش از آن تضعیف شده بودند که بتوانند علیرغم حکومت‌های خود دست به نهضت بلند پروازانه‌ای نظیر نهضت اتحاد اسلامی بزنند.

دولتهای کشورهای اسلامی نیز بیش از آن به اسارت استعمار رفته بودند — و حتی بیش از آن مقام خود را مدیون این استعمار می‌دانستند — که بتوانند و یا بخواهند به اتحادی ملحق شوند که تنها هدفی را که مشخصاً جمال‌الدین برای آن معلوم کرده بود مبارزهٔ ضد استعماری باشد.

به این ترتیب بود که نظریهٔ ایجاد خلافت واحد براساس فکر اتحاد اسلامی امری بی‌بنیان از کار درآمد، جمال‌الدین وظیفه مبارزه ضد استعماری را نه به عهده آن کسانی که واقعاً مایلند و یا عملاً قادرند به این مبارزه دست بزنند، بلکه به عهده کسانی می‌گذارد که نه مایلند و نه آنکه، اگر هم مایل باشند، قادرند بدان دست زنند.

<sup>۱۸۱</sup> ترجمهٔ دو نامه از بزرگترین فیلسوف شرق سید جمال‌الدین، صفحات ۲ و ۸.  
<sup>۱۸۲</sup> همان‌جا، صفحات ۱۸ و ۱۹.

## خواستهای اجتماعی جمال‌الدین

صرف‌نظر از این نقشه‌های دورودرازی که جمال‌الدین برای اتحاد اسلامی در سر می‌پروراند، خواست‌های اجتماعی او چه بود؟ چرا امروز وقتی مورخین می‌خواهند مثلاً نهضت مشروطیت ایران را بررسی کنند کار خود را از بررسی عقاید جمال‌الدین آغاز می‌کنند؟

ما تا اینجا درباره‌ی موضع ضد استعماری جمال‌الدین و عقاید او نسبتاً بتفصیل صحبت کرده‌ایم. ولی در مورد خواسته‌های اجتماعی او، جز به طور پراکنده، مطلبی عنوان نکرده‌ایم. لذا، در اینجا نظری اجمالی بدان‌ها می‌افکنیم.

در نامه به حاج مستان داغستانی<sup>۱۸۳</sup> ضمن ردّ عقیده حاج مستان که ظاهراً روحانیون را عامل عقب ماندگی کشور ایران می‌داند، جمال‌الدین در دفاع از روحانیون ضمناً فهرستی از اصلاحاتی که متوقع است دولت ایران باید انجام دهد ذکر می‌کند:

«کی دولت ایران خواسته در مملکت راه آهن بسازد و علمای دین مقاومت کردند و او را از نیل به این مقصود که هم برای دولت و هم برای وطن مفید است بازداشتند؟»  
 «کی دولت خواست مکاتب و مدارس را انشاء نماید و برای تهذیب نسل و انتشار تعلیم کاخ 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 شوری را ایجاد کند تا تمام احکام با عدالت و موافق احتیاجات عصر حاضر

<sup>۱۸۳</sup> در این قسمت دوم که موضوع عقاید جمال‌الدین مطرح است کوشش من این بوده است که مطالب خود را براساس آنچه که مستقیماً از خود او باقی مانده قرار دهم زیرا گفته‌های نویسندگان شرح حال جمال‌الدین را مخصوصاً در مورد عقاید او چندان قابل اعتماد نمی‌دانم. البته این بدان معنی نیست که در مورد چگونگی عقاید جمال‌الدین میان نویسندگان مختلف شرح حال او اختلاف زیادی موجود است. به خلاف جریان زندگی، در مورد عقاید جمال‌الدین به مناسبت وجود آثار کتبی به قلم خود او کمتر تفاوت در نوشته‌های نویسندگان مختلف دیده می‌شود. تنها تفاوتی که هست در نحوه بیان مطلب است، و در همین زمینه است که نویسندگان شرح حال جمال‌الدین معمولاً با لابلایی‌گری شاخ و برگهایی از خود می‌افزایند که فاقد دقت علمی است.

جریان پیدا نماید و علما در مقابل اراده دولت قیام نموده با عدالت و قانون آغاز ستیز کردند؟»

«کی دولت خواسته مریضخانه‌های جدید تأسیس کند و آن را برای پرستاری بیماران مهیا سازد و هر چه در تخفیف آلام مردم لازم است موافق اقتضای فنی حاضر کند و دارالعهزها و دارالایتم‌ها تأسیس نماید و علما 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 با اسلحه جدید مسلح سازد و علما مخالفت نمودند؟»<sup>۱۸۴</sup>

بر این اصلاحات در دنباله همین نامه، اصلاح وضع امور خارجه و نمایندگی‌های ایران در خارج و آزادی مطبوعات علاوه می‌شود و در مورد وظایف دولت در همین نامه جمله‌ای را بیان می‌کند که خواننده را بی‌اختیار بیاد عقاید آدام اسمیت در مورد وظیفه دولت در جامعه سرمایه‌داری مبتنی بر رقابت می‌اندازد. جمال‌الدین می‌گوید: «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 به تهیه اسباب راحت و ثروت و سعادت خود بپردازد و آن هم امکان ندارد مگر بگشودن مدارس و مکاتب و تربیت و تعلیم کودکان.»<sup>۱۸۵</sup>

میرزا رضای کرمانی در متن بازجویی خود پس از آنکه دلایل کشته شدن شاه سابق را بیان می‌کند در مورد تکلیف شاه حاضر<sup>۱۸۶</sup> و آن اصلاحاتی که می‌تواند او را به یک شاه ایده آل تبدیل کند [چنین می‌گوید]: «... بفرمایند (منظور مظفرالدین شاه است) و اعلان کنند که ای مردم حقیقتاً در این مدت به شما بد گذشته است و کار شما سخت بوده است. آن اوضاع برچیده شد. حالا بساط عدل گسترده است و بنای ما بر معدلت است و رعیت متفرقه را جمع کنند و امیدواری بدهند و قرار صحیحی برای وصول مالیات به اطلاع ریش سفیدان از رعایا بدهند که رعیت تکلیف خود را بداند و در موعد مخصوص مالیات خودش را بیاورد بدهد. هی‌محصل پی محصل نرود که یک تومان اصل را ده تومان فرع بگیرند و غیره و غیره...»<sup>۱۸۷</sup>

در جایی دیگر از بازجویی خود میرزا رضا با تفصیل بیشتری در این مورد سخن می‌گوید: «... لازم هم نیست حالا قانون بنویسید چه قانون اسلام همه را کافی است برای دیوان هم قانون فعلی لازم نیست چه قانون نویسی حالا در ایران مثل این است که یک لقمه نان و کباب به حلق طفل تازه متولد بپانند. البته خفه می‌شود ولی با رعیت مشورت کنید مثلاً کدخدای فلان ده را بگوئید به چه

<sup>۱۸۴</sup> نقش سید جمال‌الدین در بیداری مشرق زمین، صفحات ۲۴۸ و ۲۴۹.

<sup>۱۸۵</sup> نقش سید جمال‌الدین در بیداری مشرق زمین، صفحات ۲۵۳ و ۲۵۴.

<sup>۱۸۶</sup> با اینکه میرزا رضای کرمانی بدست خود ناصرالدین شاه را می‌کشد باز باید دانست که او واقعاً سلطنت طلب است و این امر

از سراپای متن بازجویی وی پیداست.

<sup>۱۸۷</sup> تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۸۳.



قسم از تو مالیات گرفته شود و با تو رفتار کنند راضی خواهید بود. هر طور که او بگوید با او رفتار کنید هم کارتان منظم می‌شود و هم ظلم از میان می‌رود.»<sup>۱۸۸</sup>

همه این خواستها اصلاحاتی بورژوائی هستند که برای امنیت مالکیت خصوصی ضرورت دارند و ما را بیاد تقاضاهای مشروطه خواهان ایران در نهضت مشروطیت می‌اندازند.<sup>۱۸۹</sup>

ولی باید توجه داشت که این اصلاحات بورژوائی بسیار معتدل و محافظه کارانه است چرا که بهیچوجه خواستار تغییر جدی در روابط مالکیت که بارزترین شکل آن در شرایط استیلای فئودالیسم تقاضای تقسیم اراضی میان کشاورزان می‌باشد نیست. جمال‌الدین ضمن آنکه خواستار این اصلاحات بورژوائی می‌شود بهیچوجه قصد برانداختن فئودالیسم را ندارد زیرا فئودالیسم، مادام که بتواند اراضی و کشاورزان یک کشور را در اختیار داشته باشد، می‌تواند به حفظ موجودیت خود امیدوار باشد.

مشروطه خواهی، به طور کلی، انعکاس سیاسی آمال بورژوازی لیبرال است که بدون تمایل به برانداختن انقلابی فئودالیسم و بدون قدرت به انجام این کار می‌کوشد با او در حکومت سهیم گردد. برای درک واقعی این امر رجوع به تاریخ انگلستان بسیار آموزنده است. اشراف فئودال و بورژواهای بزرگ از همان قرن چهاردهم با یکدیگر به مصالحه سیاسی پرداخته بتدریج اساس مشروطیت انگلستان را پایه ریزی کردند و با کشمکش نسبتاً مسالمت آمیز، بتدریج فئودالیسم جای خود را به بورژوازی پرداخت — و چه بسا که در این فاصله خود، بورژوا شد — تا آنکه در قرن نوزدهم از فئودالیسم انگلیس جز یک مشت مقام‌ها و آداب تشریفاتی باقی نماند که بورژوازی انگلیس خود را با آنها می‌آراست.

در فرانسه و بلژیک نیز مشروطیت در سال ۱۸۱۴، پس از شکست بورژوازی دموکرات، در مصالحه‌ای میان بورژوازی لیبرال و فئودالیسم بوجود آمد.

در ایران، تجار و کسبه مشروطه خواه پس از برقراری مشروطه متوجه شدند که قدرت مجریه کاملاً در اختیار فئودالهاست و از همان دوره دوم مجلس در خود مجلس این تجار و کسبه در مقابل فئودالها اقلیت ناچیزی را تشکیل می‌دادند. این به چه علت بود؟ این بدان علت بود که مشروطه خواهان ایران نیز، نظیر جمال‌الدین، خواستار تقسیم اراضی میان دهقانان و تغییر بنیانی روابط مالکیت نبودند.

در اینجاست که برخورد می‌کنیم به اساسی‌ترین تجلی رفرمیسم در عقاید جمال‌الدین که برای درک عمیق‌تر علل و مبانی آن باید به پایگاه اجتماعی او توجه کرد.

<sup>۱۸۸</sup> تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۹۰.

<sup>۱۸۹</sup> در نهضت مشروطیت ایران هیچ چیز بیش از آنچه در اینجا جمال‌الدین و پیرو با وفای او میرزا رضا خواستار آند تقاضا نمی‌شود. از اینجاست که برای درک هدفهای نهضت مشروطه، مطالعه عقاید جمال‌الدین بسیار ضروری است.

## پایگاه اجتماعی جمال‌الدین

اکنون، با مختصر توجهی به عقاید جمال‌الدین، می‌توان دریافت که خواسته‌های او بیش از همه به نفع کدام قشر از جامعه بود.

اگر جامعه فئودالی کشورهای مسلمان را در آن زمان اساساً از فئودال‌ها و دهقانان، اصناف و تجار، متشکل بدانیم، می‌توانیم دریابیم که عقاید جمال‌الدین، بیش از هر چیز، منعکس‌کننده منافع کدام طبقه از این طبقات بود. رواج علوم و فنون، تحدید و تعیین حدود قدرت دولت، مبارزه و جلوگیری از نفوذ استعمار و در عین حال حفظ روابط مالکیت فئودالی، در وهله اول و به طور مستقیم، منافع متوجه بورژوازی می‌شد. البته این بدان معنی نیست که مثلاً دفع سلطه استعماری برای دهقانان ایران بی‌فایده بود، بلکه این بدان معنی است که دهقانان، در شرایط انقیاد فئودالی، مستقیماً از منافع این استقلال بدان‌صورتی که بورژوازی تاجر بلافاصله پس از خروج بورژوازی استعمارگر از بازار داخلی از آن منتفع می‌شد، برخوردار نبود.

درک این‌که چرا این بورژوازی حتی در طرح‌های خیالی خود از نهضت دهقانان برای تقسیم اراضی حمایت نمی‌کند بسیار آسان است. بورژوازی وقتی می‌تواند رهبری نهضت دهقانی را در دست گیرد که در تولید جامعه شدیداً نفوذ کرده قادر به رهبری تولید جامعه باشد. رهبری سیاسی از رهبری اقتصادی ناشی می‌شود. ولی بورژوازی کشورهای مسلمان در زمان جمال‌الدین، پس از دو سه قرن اسارت در چنگ استعمار و فئودالیسمی که استعمار از او حمایت می‌کرد، نه تنها در تولید جامعه رخنه نکرده بود، بلکه بازار تجارت او را نیز به طور کامل در اختیار ندارد.

حال این بورژوازی که خود قادر نیست حکومت را در دست بگیرد و تولید را اداره کند می‌کوشد تا حدود خود را در داخله دولت فئودالی معین کرده با او بر اساس قواعد، و یا بقول مشروطه خواهان «قوانین» معین، در مقابل نیروی بورژوازی خارجی مقاومت کند.

ولی همین میل او به تحدید حدود قدرت دولت فئودالی، مخالفت این دولت را برانگیخته است و لذا این بورژوازی لیبرال برای وادار ساختن دولت فئودالی به پذیرفتن این حدود با قشرهای اپوزیسیون هیئت حاکمه متحد شده به نحوی مسالمت آمیز می‌کوشد قدرت مرکزی را به قبول نقشه‌های خود دایر به تحدید حدود قدرت دولت و مبارزه بر علیه نفوذ استعمار قانع سازد.

با توجه به اینکه این بورژوازی به تنهایی قادر به حکومت یعنی ایجاد نظم در جامعه به نفع خود، نیست و با توجه به اینکه ادامه نفوذ استعمار او را به نابودی قطعی خواهد کشاند می‌بینیم که تاریخ فقط همین یک راه را برای او باقی گذاشته است.<sup>۱۹۰</sup> لذا، دیگر مایل نیست در اینجا به خرده بینی پردازد تا احياناً در پشت سر این حکومت فتودالی که آن همه امید به او بسته خطرناکترین دشمن خود، یعنی استعمار، را ببیند. علت خیال پردازی جمال‌الدین، در مورد اقداماتی که احتمالاً ناصرالدین شاه یا سلطان عبدالحمید پس از اطلاع از طرح‌های او انجام خواهند داد، در همین امر نهفته است.

از طرف دیگر، درک این امر که مثلاً نیرومندترین کشور مسلمان، یعنی عثمانی، اگر بخواهد به تنهایی در مقابل استعمار ایستادگی کند بهیچوجه قادر به این کار نیست.<sup>۱۹۱</sup> فکر اتحاد کشورهای اسلامی بر اساس مذهب — که خود جمال‌الدین نیز آن را برای اتحاد بین کشورها پایه استواری نمی‌داند<sup>۱۹۲</sup> — زائیده همین احساس ضعف است. اتحاد اسلامی انعکاس ضعف بورژوازی ملی کشورهای مسلمان است که می‌کوشند با اتحاد با یکدیگر بر این ضعف غلبه کنند ولی به ترتیبی که در پیش دیدیم در این راه بیش از آنکه به واقعیت تکیه کنند، اسیر تخیل می‌شوند.

حال، برای آنکه به روشنی پایگاه اجتماعی جمال‌الدین را مشخص کنیم برای نمونه ترکیب کسانی را که در ایران از او هواداری کردند بررسی می‌کنیم:<sup>۱۹۳</sup>

در ایران، طبیعتاً بورژوازی تجاری ملی بیش از هر قشر دیگری مقدم او را گرامی می‌دارد و تصادفی نیست که مهماندار او در هر دو بار یکی از بزرگترین تجار زمان یعنی حاج محمدحسن اصفهانی امین‌الضرب است که حتی پس از طرد جمال‌الدین از طرف دولت باز همچنان به حمایت مادی و معنوی خود از جمال‌الدین ادامه می‌دهد. امین‌الدوله در خاطرات خود می‌نویسد که حاج محمدحسن امین‌الضرب به علت نگرانی خود از «... فساد معاملات و شیاع تقلبات... همیشه سلامت عرض و مال خود را به برکت قدوم و پیروان حق و صاحبان انفاس قدسیه می‌خواست... و به جمال‌الدین ندیده و نشناخته ارادتی کامل کرده بود...»، «... کلمات سیدجمال‌الدین اندکی بخاطر تجار و کسبه و ارباب عمائم ثبت شده و به مطالعه روزنامه‌های فارسی و عربی که در خارج ایران طبع و منتشر می‌شد رغبت خلق خو [قوت] گرفت.»<sup>۱۹۴</sup>

دومین دسته‌ای که با رغبت به گفته‌های جمال‌الدین درباره لزوم قانون و تحدید قدرت سلطنت گوش دادند، عده‌ای از روحانیون بودند که صرف‌نظر از هرگونه ملاحظه روشنفکری، دست‌اندازی حکومت

<sup>۱۹۰</sup> رمز اینکه مشروطه‌خواهان ایران در نهضت مشروطه اینجا و آنجا نمونه ژاپن را مورد بررسی قرار می‌دادند و آن را سرمشق خود می‌دانستند در همین جاست. بورژوازی ژاپن توانست فتودالیسم خود را متقاعد کند که متحد با او برضد سلطه استعماری غرب مبارزه نماید و به همین دلیل هم این مبارزه تقریباً به آسانی به نتیجه رسید. ولی همین مشروطه‌خواهان با ساده‌اندیشی، تفاوت شرایط فتودالیسم ایران را که سالها بود تحت نفوذ و به مدد استعمار زندگی می‌کرد با فتودالیسم ژاپن که هرگز استعمار بر او دست نیافته بود، در نظر نمی‌گرفتند.

<sup>۱۹۱</sup> جمال‌الدین در طول عمر خود چندین بار شاهد شکست عثمانی از استعمار غرب بود.

<sup>۱۹۲</sup> دیدیم که در مقاله «فلسفه وحدت جنسیت و حقیقت اتحاد لغت»، جمال‌الدین اقرار کرد که: «... وحدت لغت یعنی

جنسیت در بقا و ثبات درین دار دنیا از وحدت در دین اودم است زیرا که در زمان قلیلی تغییر و تبدل نمی‌پذیرد...».

<sup>۱۹۳</sup> علت انتخاب ایران آن است که برای خواننده ایرانی تعقیب مطالب آسان‌تر است و در عین حال در این مورد منابع بیشتری

نیز در اختیار داریم.

<sup>۱۹۴</sup> از خاطرات امین‌الدوله از جمال‌الدین.

ناصرالدین شاه به حریم قدرت آنها مایه کدورت خاطر آنها را از حکومت وی فراهم کرده بود. بعدها که جمال‌الدین در خارج از ایران علناً به تبلیغ بر ضد ناصرالدین شاه می‌پردازد برای تهییج علمای دین بر همین فقره تکیه می‌کند و انواع تجاوزات حکومت ناصرالدین شاه را به حریم قدرت آنها افشاء می‌سازد.

می‌دانیم که گسترش روابط تجاری ایران با خارجه و بسط روابط کالائی عده‌ای از ملاکین و فتودال‌های سابق را که برای برآوردن نیازهای مصرفی خود به بازاری نابرابر — محصولات املاک به قیمت ارزان فروخته می‌شد حال آنکه مصنوعات خارجی با قیمت گران خریداری می‌گردید — کشانده شده بودند، دچار ورشکستگی ساخته بود. و عده‌ای نیز بر اثر تجاوز فتودال‌های رقیب که از حمایت حکومت برخوردار بودند دچار ورشکستگی شدند. در نامه به ملکه ویکتوریا که ظاهراً هدفش از بین بردن پشتیبانی ملکه انگلستان از ناصرالدین شاه است، وی برای تحریک حس همدردی ویکتوریای اشراف به وضع عده‌ای از نجبای ایران اشاره می‌کند و می‌نویسد: «کسانی که از نژاد غازی‌های عمده و فاتحین بودند الحال فقط شایسته این هستند که زمین را شیار کرده و هیزم بریده و آب از چاه بیرون بیاورند و اگر بتوانند این کارها را بکنند و در صورتی که به آنها اذیت و آزاری نشود خود را خیلی خوشبخت و خوشوقت، می‌دانند...» همان زمین‌هائی که باید در آنها به کارهای پست مشغول بشوند یک وقتی متعلق به خود ایشان بوده است...» اغلب به واسطه گرسنگی و فلاکت بیرون می‌روند و اگر عده قلیلی از اشخاص باقی مانده باشند که صاحب املاک باشند همواره در کمال تزلزل هستند که مبدا از املاک خود محروم شوند. اینان با رغبت به گفته‌های جمال‌الدین درباره به قول امین الدوله «... وطن و ناموس و حقوق» گوش می‌دادند. می‌دانیم که در حکومت‌های فتودالی همواره میان منافع قشرهای مختلف طبقه حاکم و حتی هیئت حاکمه تصادماتی وجود دارد که موجب کشمکش دائمی در درون خود آنها بر سر تصاحب اراضی و مقامات حکومتی می‌باشد. در زمان ناصرالدین شاه موارد این مجادلات بسیار دیده شد. در این کشمکش، و بخصوص پس از آنکه شاه و صدر اعظم علناً بطرد جمال‌الدین برخاستند، رقبای آنها به حمایت از جمال‌الدین قیام کردند. ملاقات جمال‌الدین با مسعود میرزا ظل‌السلطان — که عناد او نسبت به ناصرالدین شاه بر همه آشکار بود — در اصفهان و کمک‌های مالی او به جمال‌الدین نیز امری تصادفی نیست. میرزا سید حسین خان عدالت در مرقومه خود در مورد جمال‌الدین برای مجله کاوه می‌گوید که گویا جمال‌الدین «... قسمتی از خیالات خود را که متناسب با افکار ظل‌السلطان بوده به ایشان شرح داده و در بعضی قسمت‌ها توافق نظر حاصل شده بود، به طوریکه از آن تاریخ مخارج اقامت پتروگراد را ظل‌السلطان تکفل کردند.»

تقی زاده نیز در همین مورد در حاشیه مقاله خود پیرامون جمال‌الدین می‌نویسد: ظل‌السلطان «... بطمع ولیعهد شدن و بسطنت رسیدن به سید احترام کرده و حتی از قرار مسموع بعدها که سید به روسیه رفت برای او پول می‌فرستاد بدان امید که وی خاطر اولیای دولت روس را بوی متمایل گرداند.»<sup>۱۹۵</sup>

خود جمال‌الدین در نامه معروف به «حملة القرآن» که پس از واقعه ری و تحریم تنباکو و لغو امتیاز آن برای تحریک علما به عزل ناصرالدین شاه به آنها می‌نویسد، علاوه بر اعلام آمادگی وزرا و «فرماندهان

<sup>۱۹۵</sup> در مورد حاج سیاح، میرزا رضای کرمانی در بازجویی خود ضمن آنکه او را آدم «مذبذب و خودپرست» می‌خواند نیت اصلیش را چنین افشاء می‌کند: «... او ضمناً آب گل می‌کرد که برای ظل‌السلطان ماهی بگیرد و خیالش این بود که بلکه ظل‌السلطان شاه بشود و امین‌الدوله صدراعظم و خودش مکتبی پیدا کند...»، «همان اوقات سه هزار تومان از ظل‌السلطان به اسم سید جمال‌الدین گرفت نهصد تومان به سید داد و باقی را خودش خورد.» (تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، صفحه ۸۴).

عموم طبقات ارتش» جهت اطاعت امر علما حتی از پسران خود ناصرالدین شاه — «پسران این ستمکار سرکش» — نام می‌برد.

اینها هستند حامیان جمال‌الدین در ایران و با اندک تفاوتی در سایر کشورهای اسلامی. انتخابات، مجلس و مشروطه‌ای که جمال‌الدین برای آن تبلیغ می‌کرد چیزی جز طریقی برای حلّ تضادهای میان این اقشار از طریق وسیلهٔ مسالمت آمیز مذاکره نبود. قانونی که او می‌خواست جز بیان اراده مشترک این قشرها، پس از شور با یکدیگر نبود. وگرنه چگونه می‌توان تصور کرد که در یک جامعهٔ فئودالی که سرمایهٔ خارجی آن را تا حدّ زیادی به اسارت خود در آورده انتخاباتی صورت گیرد و در آن دهقانان که اکثریت قاطع جامعه را تشکیل می‌دهند بتوانند نمایندگان خود را برای شرکت در اخذ تصمیمات قانون به مجلس بفرستند.

## نتیجه گیری

مطالعه عقاید و فعالیتهای سیاسی جمال‌الدین، بعنوان مرحله‌ای از مبارزه ضد استعماری ملل مستعمره و نیمه مستعمره اسلامی، برای شناخت بهتر جنبشهای آزادیبخش ملی و دموکراتیک این کشورها اهمیت بسیار دارد. البته این مبارزه نارسائی‌های خاص خود را نیز دارد. ماهیت محافظه‌کار طبقه‌ای که دست به مبارزه می‌زند، تازه پا بودن نهضت و سرانجام نارسائی‌های ایدئولوژیک در این مرحله نخستین مبارزه، سد راه عمل جدی شده بود.

از سوی دیگر عدم شرکت دهقانان در این مرحله از مبارزه و مطرح نشدن شعار تقسیم اراضی از طرف رهبری نهضت، یعنی بورژوازی لیبرال، لطمه شدیدی به خصلت دموکراتیک این مبارزات وارد می‌کرد. ولی اشاره به این نکات فقط برای درک نقائص و باصطلاح درس گرفتن از تاریخ است و هرگز کسی را مجاز نمی‌دارد که جمال‌الدین و هم‌فکران او را بخاطر این افکار و اینگونه فعالیت‌ها استهزاء کند. این اولین مبارزین ضد استعمار در هر حال از شرف تقدم برخوردارند و بزرگداشت نامشان بر هر کسی که به استقلال و آزادی ملتها علاقمند است واجب می‌باشد.

باید بخاطر داشت که عقاید جمال‌الدین منعکس کننده مرحله‌ای از مبارزه ضد استعماری و دموکراتیک است. این‌ها عقایدی شخصی و فردی نیستند که بتوان سرسری از آنها گذشت و یا بدلیل آنکه ما امروز نظریاتی بسیار محکم‌تر از آنچه جمال‌الدین ابراز کرده در اختیار داریم، آنها را به ریشخند گرفت. باید در نظر داشت که وقتی کسی نظیر میرزا رضای کرمانی و هزاران همانند او در راه تحقق همین عقاید جان خود را فدا می‌کردند، نه مردمانی ساده و زود باور بودند و نه به کاری عبث و بیهوده دست می‌زدند بلکه بر عکس هوشمندترین و حساس‌ترین اعضاء جامعه عصر خود بوده‌اند و جانبازی آنها در هر صورت، نهضت ضد استعماری و دموکراتیک ملت‌های مسلمان را غنا و تکامل می‌بخشید.

راه کسب استقلال و آزادی برای یک ملت مستعمره یا نیمه مستعمره، راهی بسیار طولانی و پر پیچ و خم است و این ملت باید گام به گام آن را بپیماید و چه بارها که مجبور می‌شود برای تصحیح راهی که رفته چندین برابر به عقب باز گردد تا مجدداً راه خود را دنبال کند ولی تا این کوشش‌ها صورت نگیرد کار مبارزه به ثمر نمی‌رسد.

اگر امروز ما نظری نسبتاً روشن در باره ماهیت استعمار و شیوه‌های مبارزه با این استعمار و نیروهای که واقعا می‌توانند استعمار را به زانو در آورند، لاف‌در ذهن خود، داریم این بدان جهت است که تفکر ما در مسیری قرار گرفته است که پیشینیان با جانبازی‌های خود، با اشتباهات و شکست‌های خود وجب به وجب آنها شناسائی کرده‌اند.

خود جمال‌الدین در نامه‌ای که از او بر جای مانده و ظاهراً از آخرین نامه هائی است که در اواخر عمر خود نوشته و متن آن در تاریخ بیداری ایرانیان برجای مانده به نقادی از روش سیاسی خویش می‌پردازد و مخصوصاً به این امر که به اندازه کافی به ملت<sup>۱۹۶</sup> تکیه نکرده برخورد کرده می‌گیرد:

«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 می‌نمودم. آنچه در آن مزرعه کاشتم بنمو رسید. هر

<sup>۱۹۶</sup> البته نباید توقع داشت که جمال‌الدین کلمه «ملت» را دقیقاً بمعنائی که ما امروز از آن استنباط می‌کنیم و جزء اصلی آن را طبقات مؤلّد جامعه می‌دانیم در نظر آورد.

چه در این زمین کویر غرس نمودم فاسد گردید...»

البته انتقاداتی که جمال‌الدین در این نامه از خود می‌کند همه آن انتقاداتی نیست که ما امروز می‌توانیم از او و نظراتش بنمائیم و اساس آنچه در این نامه مشاهده می‌شود فقط نمودار تغییری در تاکتیک کار می‌باشد و هیچگونه اصلاحی در اساس افکار او را نشان نمی‌دهد. ولی در هر صورت تردیدی است که در ذهن جمال‌الدین نسبت به نتیجه فعالیت‌هایش پدید آمده و همین تردیدهاست که شیوه‌ای از مبارزه را به نقادی فرا می‌خواند تا از حاصل آن شیوه تازه‌ای برای مبارزه استنتاج شود و به ترتیبی که طبقات فعالتر به میدان مبارزه سیاسی می‌آیند به مدد این شیوه‌ها کار خود را غنا می‌بخشند و بنوبه خویش این شیوه‌ها را متکامل‌تر می‌کنند.

۱۳۵۲/۴/۱

بیژن هیرمن‌پور



## فهرست منابع

قسمت اول - نوشتجات و اسناد خود جمال‌الدین که مستقیماً در این پایان‌نامه مورد استناد قرار گرفته است:

۱. نیچریه یا ناتورالیسم، چاپ سوم، نشریه دوم، بنگاه دین و دانش، تبریز
۲. شرح حال اکهوریان با شوکت و شأن، مندرج در مجموعه مقالات جمالیه، گردآوری میرزا لطف‌الله خان اسدآبادی، استنساخ و ترتیب از میرزا صفات‌الله خان جمالی اسدآبادی، نشریات مؤسسه خاور، چاپ ۱۳۱۲
۳. فلسفه وحدت جنسیت و حقیقت اتحاد لغت، مندرج در مجموعه مقالات جمالیه
۴. لکچر در تعلیم و تربیت، مندرج در مجموعه مقالات جمالیه
۵. تفسیر مفسر، مندرج در مجموعه مقالات جمالیه
۶. تعلیم و تربیت، مندرج در مجموعه مقالات جمالیه
۷. فوائد فلسفه، مندرج در مجموعه مقالات جمالیه
۸. چرا اسلام ضعیف شد، مندرج در مجموعه مقالات جمالیه
۹. وحدت‌الاسلامیه، مندرج در مجموعه العروة الوثقی، طبعه الاولى، دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان
۱۰. زلزال الانگلیزیه فی‌السودان، مندرج در مجموعه العروة الوثقی
۱۱. المسأله المصریه، مندرج در مجموعه العروة الوثقی
۱۲. معامله‌المحمد احمد للرسول مسیحیین، مندرج در مجموعه العروة الوثقی
۱۳. فرصه‌السانحه، مندرج در مجموعه العروة الوثقی
۱۴. انجلترا و الفرانسا، مندرج در مجموعه العروة الوثقی
۱۵. الدهریون فی‌الهند، مندرج در عروة الوثقی
۱۶. نامه به ناصرالدین شاه، مندرج در نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، گردآوری ابوالحسن جمالی اسدآبادی
۱۷. ۵ نامه از جمال‌الدین به حاج محمد حسن امین‌الضرب، مندرج در نقش سید جمال‌الدین در بیداری مشرق زمین
۱۸. نامه به حاج مستان داغستانی، مندرج در اسناد و مدارک درباره سید جمال‌الدین اسدآبادی
۱۹. نامه به یکی از رجال عثمانی، مندرج در اسناد و مدارک چاپ‌نشده درباره سید جمال‌الدین
۲۰. آخرین نامه از زندان بابعالی، استانبول، به: هم‌مسلكهای ایرانی، مندرج در مجموعه نقش سید جمال‌الدین در بیداری مشرق زمین
۲۱. نامه به ملکه ویکتوریا، مندرج در مجموعه "نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی"، مقدمه و گردآوری ابوالحسن جمالی اسدآبادی
۲۲. ترجمه دو مقاله از سید جمال‌الدین از عروة الوثقی، توسط پرویز اذکائی، مندرج در مجموعه "نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی"
۲۳. دفاتر یادداشت شخصی جمال‌الدین، مندرج در مجموعه "اسناد و مدارک چاپ‌نشده"، منتشره از طرف اصغر مهدوی و ایرج افشار

۲۴. نوشته‌های حواشی کتب، مندرج در مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده در باره سید جمال‌الدین اسدآبادی
۲۵. نامه‌ها و اوراق بازمانده از جمال‌الدین، مندرج در “مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده”
۲۶. اسناد خانواده امین‌الضرب درباره جمال‌الدین، مندرج در “مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده”
۲۷. ترجمه دو نامه از بزرگترین فیلسوف شرق سید جمال‌الدین اسدآبادی، توسط نویسنده کتاب جنایات تاریخ، از نشریات کتابفروشی حافظ
۲۸. نامه به جوانان مصر، مندرج در مجله مکتب اسلام، شماره ۷ سال ۱۳۴۲
۲۹. پاسخ به ارنست رنان، مندرج در کتاب درباره اسلام و علم، سال ۱۳۴۸
۳۰. مقاله لژانده نفسانیه، منتشره از طرف صفات الله جمالی، مجله ارمغان سال دوازدهم

#### قسمت دوم - سایر منابع

۳۱. آراء و معتقدات سید جمال‌الدین افغانی، تألیف مرتضی مدرسی چهاردهی
۳۲. ارمغان (مجله)، سال دوازدهم
۳۳. المآثر و الآثار، تألیف محمد حسن خان اعتماد السلطنه
۳۴. انقلاب ایران، تألیف ادوارد براون، ترجمه پژوه
۳۵. ایرانی الاصل بودن سید جمال‌الدین اسدآبادی، تألیف صفات الله جمالی
۳۶. آینده (مجله) جلد دوم، شماره ۵، جلد سوم شماره ۷
۳۷. اختر (مجله)، سال ۸۱، شماره ۱۶
۳۸. اطلاع (نشریه) شماره ۹۱ سال ۱۳۰۱ و شماره ۱۶۱ سال ۱۳۰۴
۳۹. بازیگر انقلاب شرق، تألیف مهرباب امیری
۴۰. تاریخ بیداری ایرانیان، تألیف ناظم الاسلام کرمانی
۴۱. تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس جلد ۵، تألیف محمود محمود
۴۲. تاریخ استاذ الامام الشیخ محمد عبده، تألیف سید محمد رشید رضا
۴۳. تاریخ ایران، جلد دوم، تألیف ژنرال سر پرسی سایکس، ترجمه [محمد تقی] فخر داعی گیلانی
۴۴. تاریخ عرب در قرون جدید، تألیف لوتسکی، ترجمه پرویز بابائی
۴۵. تاریخ مشروطه ایران، تألیف احمد کسروی
۴۶. تتمه البیان فی تاریخ الافغان، تألیف جمال‌الدین افغانی
۴۷. حیات یحیی، جلد اول، تألیف میرزا یحیی دولت آبادی
۴۸. خاطرات و خطرات، تألیف مهدیقلی هدایت (مخبرالسلطنه)
۴۹. خاطرات سید جمال‌الدین افغانی، تألیف محمد پاشا مخزومی، ترجمه مرتضی مدرسی چهاردهی، [تبریز، دین و دانش، ۱۳۲۸]
۵۰. خواندنیها (مجله) شماره‌های ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱ سال بیست و چهارم
۵۱. درباره اسلام و علم، مقدمه از حمیدالله حیدر آبادی، ترجمه هادی خسروشاهی
۵۲. دوره خوف و وحشت یا سیاحتنامه حاج سیاحتی، تألیف حاج سیاحتی محلاتی

۵۳. روزنامه اعتماد السلطنه (وقایع یومیه)، یادداشت‌های روزانه محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، منتشره توسط ایرج افشار رهبران مشروطه تألیف ابراهیم صفائی
۵۴. رهبران مشروطه تألیف ابراهیم صفائی
۵۵. زندگانی و فلسفه اجتماعی و سیاسی سید جمال‌الدین افغانی، تألیف مرتضی مدرس چهاردهی، نشر اقبال ۱۳۳۴
۵۶. سید جمال‌الدین حسینی پایه گذار نهضت‌های اسلامی و تألیف صدر واثقی
۵۷. شرح حال و آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی، تألیف میرزا لطف الله خان اسدآبادی
۵۸. قضا و قدر (هفتمین نشریه روزنامه عرفان) تألیف جمال‌الدین افغانی، ترجمه ابوالقاسم فرزانه یزدی
۵۹. کاوه (مجله)، سال دوم (دوره جدید) شماره‌های ۳ و ۹
۶۰. گفتار خوش یار قلی، تألیف شیخ محمد محلاتی
۶۱. مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین مشهور به افغانی، جمع آوری و تنظیم اصغر مهدوی و ایرج افشار
۶۲. مجموعه مقالات عروة الوثقی
۶۳. مردان نامی شرق، تألیف حسین نراقی فرخ زاد
۶۴. مکتب اسلام، شماره‌های ۳ و ۷، سال سیزدهم
۶۵. مقالات جمالیه، جمع آوری میرزا لطف الله، استنساخ و ترتیب از صفات الله جمالی
۶۶. محیط (مجله)، شماره‌های ۱ و ۳، شهریور ۱۳۲۶

