

گرایی را یک شیوه تفکر مشخص بدانیم، آنگاه پیش شرط گسترش آن در کشوری مانند ایران تسلیم شدن به زندگی روشنفکری و هویت اروپایی خواهد بود. اما اگر قبول کنیم که عرفی کردن یک جامعه فرایندی است که بیش از هر چه در گرو نهادی شدن تفکیک عملکرد های ساختار های اجتماعی از یکدیگر (و به خصوص ساختار ها و عملکردهای سیاسی و دینی) است، دیگر بحث از رها کردن هویت ملی ایرانی و کسب هویت اروپایی بی معنی خواهد شد. مهمتر اینکه، نگاه جامعه شناسانه به تحول اجتماعی و مسئله عرفی گرایی، نقش اسلام را در جامعه ای مانند ایران از زاویه ای به مراتب تاریخی تر و روشنفکرانه تر برجسته می کند. اسلام به جای اینکه نقطه مرجع تحول اجتماعی قرار گیرد و تمامی مفاهیم فرهنگی و تاریخی جامعه مان از آن بیرون کشیده شود، خود موضوع تغییر قرار می گیرد و شناخت از ماهیت اسلام به جای اینکه از قرائت قرآن و دستورات شریعت حاصل گردد، در پناه فرایند روابط اجتماعی که اسلام در متن آن قرار دارد، ممکن خواهد شد.

بسام تیبی در مطالعاتی که پیرامون اسلام و تحول اجتماعی کرده است، به تفسیر متفاوت و امروزی از مسئله عدم تفکیک میان اعتقادات دینی و حوزه های سیاسی و اقتصادی، رسیده است. وی اسلام را ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی می داند که در آنها هنوز تفکیک کارکرد ها در ساختار های اجتماعی رخ نداده است و لذا عدم تمایز میان حوزه عمومی ( دولت، سیاست و...) و عرصه خصوصی ( دین) ریشه در عدم رشد و گسترش ساختار های اجتماعی جدید در کشور های اسلامی دارد. (۴۷) در اروپا نیز فرایند عرفی شدن جوامع همزمان با تحول در ساختارهای اجتماعی این جوامع و بطور مشخص با توسعه فرایند صنعتی شدن همراه بود. در واقع نهادی شدن فرایند عرفی گرایی، در یک جامعه بیش از هر چه وابسته به رشد روابط و ساختارهایی است که روند صنعتی شدن و رشد علم و تکنولوژی را همراه سازد. حال اگر چنین تعریفی از فرایند عرفی شدن جوامع را پذیرا شویم، پرسش اساسی در مورد کشوری مانند ایران این است که آیا برای ورود به مرحله صنعتی شدن و پایه گذاری جامعه بر اساس رشد تکنولوژی و علم می بایستی از نظر فکری و فرهنگی نیز کاملاً غربی شویم و یا اینکه امکان عرفی شدن ارزشها و فرهنگ ایرانی موجود است؟ نویسندگان و

متفکرین ایرانی پاسخهای متفاوتی به این پرسشها داده اند.

ایدئولوژیهای اسلامی شاید بیش از هر بخش دیگر جامعه در زمینه همخوانی اسلام با علم و تکنولوژی مطلب نوشته و داد سخن گفته اند. در اینجا فرصت پرداختن به جزئیات چنین بحث هایی نیست. تنها به شیوه برخوردی که روشنفکران اصلاح طلب دینی با این موضوع دارند، اشاره ای می کنیم. روشنفکرانی مانند علی شریعتی و عبدالکریم سروش ظاهراً هم خود را به امروزین کردن اسلام گمارده و سعی در اثبات این امر دارند که اسلام با رشد علم و تکنولوژی همخوانی دارد. اصلاح طلبان اسلامی هر کجا که میان داده های دینی و زندگی امروزین به تضاد بر می خورند با مطرح ساختن باز بودن، مجاز بودن تغییر و اصلاح در شریعت و مسائل ثانوی به نجات از چنین تناقضی اقدام می کنند. آنها سعی دارند که با سیاسی تر نمودن هر چه بیشتر اسلام از آن دینی کامل و یک ایدئولوژی جهانشمول ساخته و پاسخ همه مسائل و معضلات جامعه را از زبان دین بیان دارند. اما این پروژه برای حل یک تناقض دچار تناقضی مهم تر می شود. مسئله اساسی که در اینجا نادیده انگاشته شده آن است که اسلام و یا هر دین دیگری برای اینکه مانع فرایند صنعتی شدن جامعه و رشد علمی و اقتصادی آن نشود بایستی خود را از دخالت در این حوزه ها کنار بکشد. کاری که اصلاح طلبان دینی ایرانی بدان توجهی ندارند. آنها می خواهند که اسلام را با علم و تجدد آشتی دهند، اما آمادگی پذیرفتن نتایج چنین امری را ندارند. (۴۷)

آشتی دادن اسلام با علم یعنی قبول استقلال حوزه هایی که علم در آن حضور دارد و عدم دخالت دین در این امور. تجدد گرایان اسلامی یا بایستی به جنگ علم و پیشرفت اجتماعی رفته و در دفاع از حقانیت دین در تمام امور زندگی بشر بکوشند و یا اینکه بر این حقیقت تاریخی گردن نهند که تعارض میان دین و علم تنها با جدایی آنها از یکدیگر امکان پذیر است. اسلامی که با علم و تکنولوژی و توسعه اقتصادی یک جامعه در تعارض نیست، اسلامی است که استقلال این حوزه ها را می شناسد و با کنار کشیدن خود امکان رشد و ترقی جامعه را فراهم می سازد. اگر اسلام در ایران دچار چنین تحولی گردد و در راستای عرفی شدن قرار گیرد، آنگاه می توان صحبت از همزیستی آن با علم و صنعت کرد. اما اگر چنین تحولی روی ندهد و اسلام به عنوان ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی، چه در شکل

سنتی و چه در ظاهر تجدد گرایانه اش عمل کند، آنگاه به عنوان یک مانع مهم فرهنگی بر سر راه تجدد و ترقی، به خصوص تأسیس دموکراسی در ایران قرار خواهد گرفت. امروزه اسلام بر سر یک دو راهی قرار گرفته است. از یک سو بحران ایدئولوژی های غیر دینی در جوامع اسلامی سبب گردیده که نوعی گرایش فرهنگی و سیاسی به سوی اسلام به وجود آید و از سوی دیگر اسلام با این تضاد روبرو شده که خواهان رشد اقتصادی و پیشرفت علمی و تکنولوژی است که ظاهراً هیچ عنصر اسلامی در آنها نیست. این تضاد سبب به وجود آمدن فرایندی شده است که از آن به عنوان «بحران اسلام جدید» نام برده می شود. (۴۸) آینده دموکراسی و پیشرفت اجتماعی در کشور های اسلامی تا حد زیادی بسته به چگونگی حل این تضاد دارد. اسلام به شکل و شمایل امروزی قادر به ارائه هیچ نوع راه حل فرهنگی و یا عملی در جهت توسعه و رشد جوامع اسلامی نیست. اگر اسلام به عنوان یک دین خود را به حوزه های اخلاقی و خصوصی جامعه محدود کند، آنگاه زمینه های رشد دموکراسی و توسعه اجتماعی این جوامع فراهم خواهد شد.

با توجه به مطالبی که گفته شد، اسلام به عنوان یک ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی (۴۹)، مسلماً مانع مهمی بر سر راه ورود تجدد و عرفی گرایی در ایران است. علیرغم این امر، از آنجا که اسلام در طول تاریخ دچار تغییر و تحولات فراوانی گردیده است، برای ادامه هستی، بایستی خود را با مصالح زمانه تطبیق دهد. لذا آینده اسلام در فرایند عرفی شدنش و بستن کردنش به وظایف دینی است. برای تحقق چنین امری بایستی تجدد خواهان اسلامی دست به رفرم از درون بزنند. در گذشته راههایی مانند سازش با روحانیت و یا سرکوب قهرآمیز به عنوان شیوه هایی که بتوانند اسلام را در ایران از حوزه های سیاسی و عمومی زندگی خارج نمایند، در پیش گرفته شد و نتایج معکوس به بار آورد. مسئله ای که کمتر به آن توجه شده این امر است که اسلام به عنوان یک ایدئولوژی جوامع پیش صنعتی بدون تحول درونی پیوسته مانع و مخل پیشرفت و ترقی جامعه خواهد بود. به کار بردن قهر دولتی برای سرکوب آن نه تنها مشکل اصلی را حل نمی کند بلکه خود معضلات جدیدی را نیز به وجود می آورد. هر چند که ممکن است روحانیت و نهادهای اسلامی را بتوان با توسل به قدرت نظامی و پلیسی بطور

موقت خاموش کرد (دوره رضا شاه و حتی محمد رضا شاه)، اما بایستی توجه داشت که چنین کاری به ایجاد رفرم در درون شیعه نخواهد انجامید و نیروهای اسلامی در اولین فرصت مناسب سر برخواهند داشت.

بنابراین عدم توجه به مسئله تحول درونی شیعه جامعه ایران را دچار یک مسئله بسیار مهم و پیچیده ای خواهد کرد و استقرار دموکراسی را در جامعه به شدت متوال برانگیز خواهد نمود. متأسفانه اغلب اقدامات اصلاح طلبانه و تجددخواهانه اسلامی در جهت عکس اهداف دموکراتیک و آزادیخواهانه عمل کرده اند. کمتر متفکری توانسته میان دین به عنوان مجموعه اعتقادهای تغییرناپذیر و جزمی و دیگر حوزه ها که بایستی بر اساس توافق جمعی و نیازهای عرفی سازماندهی شود، تمایز قائل شود. با این وجود، کسانی مانند شریعتی و سروش شاید حتی علیرغم نیات شان، نوعی زبان غیردینی را وارد ارزش های اسلامی کرده اند که می تواند در خدمت یک پروژه اصلاح طلبانه دینی در جهت «سکولاریزه» نمودن اسلام در ایران قرار گیرد. روشنفکران و متفکرین غیر دینی جامعه نیز وظایف دشواری در کمک به عرفی شدن اسلام و خارج نمودن آن از حوزه های سیاسی و اجتماعی جامعه به عهده دارند. دلشوره من این است که ندانسته به مسئله تحول فرهنگی جامعه بهای لازم را ندهیم و نسبت به نقد و تقس زدائی ارزشهای سنتی جامعه بی تفاوت بمانیم.

#### سخن پایانی:

تجدد قابل تقلیل به یک عقیده و یا پروژه روشنفکری نیست. تأسیس نهادهای عرفی و دموکراتیک در یک جامعه ملزم به تحولات ساختی و اجتماعی است که سبب گسترش عرفی شدن روابط اجتماعی و ساختارهای مستقل اجتماعی با عملکردهای متمایز از یکدیگر گردند. توسعه اقتصاد صنعتی و رشد علم و تکنولوژی پیش زمینه های فرایند معروف به «سکولاریزاسیون» را فراهم می کنند. بدون گسترش یک جامعه در ابعاد صنعتی و تکنولوژیک امکان تحول فکر عرفی (secularism) غیر ممکن است.

در عین حال فرایند سکولاریزاسیون بدون فراهم آمدن زمینه های فرهنگی و معرفتی در یک جامعه، اگر غیر ممکن نباشد با موانع سخت و رشدی

ناموزون و حتی از شکل افتاده روبرو خواهد شد. (۵۰) بحث نظری بر سر این امر که آیا ابتدا یک جامعه از طریق رشد صنعت و تکنولوژی به عرفی شدن در عرصه ساختارهای اجتماعی خواهد رسید و آنگاه فرهنگ و معرفت عرفی به وجود خواهد آمد و یا اینکه بدون تحول فرهنگی زمینه های سکولاریزاسیون اجتماعی ممکن نیست، نه تنها از لحاظ تحلیلی مفید نیست، بلکه با طرح یک نوع دوگانگی در فرایند رشد دموکراسی در جامعه سبب نادیده انگاشتن یکی از این دو فرایند خواهد گردید. این دو در عین وابسته بودن به فضاهای نسبتاً متمایز، در کلیت خود در یک رابطه فعلیت پیدا می کنند.

رشد و توسعه صنعتی یک جامعه توسط مدیران مکتبی و سیاستمدارانی که قائل به تفکیک عملکرد های حوزه های اجتماعی از معرفت مقدس دینی نیستند، غیر ممکن است. اصولاً رشد علم و تکنولوژی جدا از معرفت شناسی عرفی نیست. نه علم و نه صنعت و نه تکنولوژی، پدیده هایی کاملاً فرا ارزشی و عینی نمی باشند. اینها در سطح گسترده و تاریخی شان پدیده هایی عرفی اند و تنها یک فرهنگ عرفی گرا امکان برقراری رابطه با آنها را دارد.

یک پروژه دموکراتیک امروزی در ایران در عین توجه به ویژگی های تاریخی و فرهنگی جامعه بی شک نیاز به یک گسست فرهنگی، چه از نظر معرفتی و چه از لحاظ پرسش کردن رفتارها و مفاهیم سنتی، دارد تا به سرانجام رسد. در اساس نیز ظرافت و بفرنجی تحول فرهنگی جامعه ایران در آگاهی به ویژگی های ایرانی و ساختن زندگی جدیدی است که در عین توجه به این ویژگی ها تا حد زیادی نفی کننده ارزشها و مفاهیمی است که از گذشته به ما به ارث رسیده است. همانگونه که پیش از این گفته شد توجه به فرهنگ واره ها و اندیشه هائی که با تفکر مسلط اسلامی در تنش بوده اند، مثلاً شعر و یا عرفان، کمک مؤثری اند به درونی کردن و مشروعیت یافتن نقد فرهنگ استبدادی و تفکر خشک دینی. اما حساسیت داشتن نسبت به تاریخ و فرهنگ یک جامعه نیایستی موجب سنت گرایی شود و یا اینکه سبب گردد تا با تکیه به برخی ویژگی های ظاهراً مثبت فرهنگی، مثلاً عرفان، شعر، ایرانیت و... به جای رویارویی انتقادی با گذشته

تاریخی و سنت های فرهنگی، آنها را در لباس فرهنگی تجدید حیات کرده و در گذشته به دنبال آینده باشیم. در جامعه ای مانند ایران تحول اجتماعی، و از جمله دموکراتیزه نمودن عرصه های فرهنگی و سیاسی، بدون گسست در عرصه ی معرفتی و بدون متحول نمودن سامانه های قدرتی، دین و دولت، آب در هاون کوبیدن است. اگر در جامعه ایران فردگرایی لیبرالی و منفعت طلبی شخصی و خصوصی مانند جوامع اروپایی با رفتارها و ارزش های اجتماعی ما همخوانی ندارد، راه حل کنار نهادن مفاهیمی مانند آزادی های فردی و خصوصی و حقوق انسانی نیست. یک مفهوم اجتماعی تر از رابطه فرد و جامعه میان حساسیت فرهنگی و ملی ایرانی، که آنهم نه از روابط مثلاً کدخدایان ایرانی، که از انواع رادیکال تر پروژه های امروزین دموکراتیک، مثلاً سوسیالیزم حاصل می شود. مفاهیمی مانند رابطه شاگرد و استادی، پدر و فرزندی، مرید و مراد و ... که در جامعه ساده و سنتی ایران وجود دارد، در جامعه صنعتی امروزی تنها در خاطره ها ممکن است دلبپذیر باشند. حقوق فردی شاگرد، فرزند، مرید و ... در انقیاد روابط قدرتی سنتی به هیچ گرفته می شوند. هر چند که در این روابط رحم و مروت کدخدا، استاد، عارف و پدر، به مردم اطمینان خاطر دهد.

تأسیس دموکراسی در ایران بایستی از زمینه ها و ویژگی هایی که در دوره معاصر تاریخ ایران به وجود آمده نیز بهره بردارد. فراموش نکنیم که علیرغم وجود حکومت اسلامی در ایران امروز، ما سابقه ای صدوپنجاه ساله از مبارزه و فرهنگ جدید در ایران داریم. نهضت مشروطه و جنبش فکری و فرهنگی که چه پیش از آن و چه بلافاصله بعد از انقلاب به وجود آمد زمینه های نسبتاً قابل توجهی به وجود آوردند که بایستی به عنوان پیشینه فرهنگ عرفی ایرانی مورد نظر بوده و با حساسیت نسبت به آن برخورد کرد. انقلاب مشروطه فرهنگ سکولار را در سطوحی به عنوان نهاد و ساختار در ایران رواج داد. ساختارهای حقوقی و سیاسی (جدایی سه قوه، رأی دادن، انتخاب کردن و انتخاب شدن، مجلس، قانون اساسی، و...) جدید در جامعه ایران هر چند که در دوره پهلوی تنها به صورت ظاهر وجود داشتند اما بهر حال نهادهایی اند که حتی حکومت اسلامی کنونی نیز نتوانسته کاملاً آنها را نادیده بگیرد. وجود احزاب و مبارزه حزبی و پارلمانی که به خصوص در سالهای ۳۲- ۱۳۲۰ محور سیاست در ایران بود، زمینه های مهمی در جهت

عرفی کردن هر چه بیشتر جامعه ایجاد کردند. به وجود آمدن اتحادیه های کارگری، کارمندی، صنفی و زنان و دانشجویان بخش های بسیار مهمی از زمینه های فرهنگ جدید و فرایند نهادی شدن و دموکراتیزه شدن جامعه اند. فرهنگ چپ در جامعه ایران از سابقه و گسترش نسبتاً مهمی برخوردار است. مبارزاتی که نهضت چپ ایران در جهت ساختن تشکل سیاسی سکولار، اتحادیه های کارگری، سازمانهای جوانان، زنان، اقلیت های ملی و دینی کرده کاملاً از بین نرفته و در تاریخ معاصر ایران فراموش نگردیده است. فرهنگ چپ در ایران در گسترش دموکراسی و عرفی کردن عرصه های سیاسی و فرهنگی ایران نقش مهم می تواند داشته باشد. روحیه و فرهنگ ایرانی آنقدرها به فردگرایی افراطی غربی که از ایدئولوژی لیبرالیسم ناشی می شود نیاز ندارد. یک فرهنگ چپ و دموکراتیک در ضمن گسترش آزادی های فردی و خصوصی می تواند به مسائلی که ماوراء لیبرالیسم میرود مانند حس تعاون جمعی، تعدیل اختلاف ثروت و احترام به تفاوت های ملی، دینی و نفی تبعیض جنسی، نقش بسیار اساسی دهد و به یک نیروی بالقوه برای تحول آینده ایران تبدیل شود.



### منابع و پی نوشت ها:

1- Jurgen Habermas, "Modernity: An Incomplete Project," in, Foster, The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture, Washington: Bay Press, 1983.

۲. تنها در این عصر و در رابطه با نقد آن است که امکان به وجود آمدن بحث حول جامعه پسا مدرن فراهم گردیده است. جامعه ای که هنوز فرایند سکولاریزم را نپیموده نمی تواند فراتر از آن رود. اسلامی که هنوز تعریفی عرفی (دنیوی) از خود نداده است چگونه می تواند به مفهوم فرامردن از جامعه اسلامی برسد؟

3-Garoslav Krejčí, Before the European Challenge: The Great Civilization of Asia and the Middle East, Albany: State University of New York Press, 1990, P. 89-99.

۴ - جدالی که بر سر سخنرانی شاملو در امریکا صورت گرفت یکی از جلوه های این حقیقت است که اسطوره ها و سنت های فرهنگی ما عمیقاً در خود آگاهییمان حضور دارند و به میزان زیادی ارتباط ما را با دنیای معاصر و آگاهی امروزین کم رنگ کرده اند. اینکه شاملو نقد ذهنیت روشنفکران ایران را با توسل به ساختار زدائی از اسطوره های شاه نامه انجام می دهد، و عکس العمل تقریباً یکپارچه جامعه ادبی و روشنفکری ایران، این موضوع تبدیل به حادثه ترین واقعه فرهنگی در این چند ساله کرده است خود شاعری بر حساسیت ها و دل شوره های فکری ما است. به نظر میرسد که بهر آن هویت در جامعه روشنفکری ایران فضائی بسیار محافظه کارانه را به وجود آورده است. ذهنیت مان را تا حد زیادی به حفظ آنچه که موجود است قانع کرده ایم. نوعی بیزاری نسبت به تجربه کردن نادانسته ها، نو آوری و سنت شکنی، بر ما غلبه کرده است. رجعت به گذشته و میراث «پدران» حساسیتمان را نسبت به آینده زندگی کم کرده است.

5-Anthony Giddens, The Consequences of Modernity, Stanford, CA:Stanford University Press,1990.p.174-176.

۶. در این زمینه به مقاله، احمد میر داماد، «پادشاهی در ایران (از آغاز تا اسلام)»، کتاب جمعه ها، شماره ۱۴، بهار ۱۳۲۷، رجوع کنید.

۷. باید توجه داشت که در ایران اسلام، تنها به عنوان دین مطرح نبوده بلکه بخش بسیار مهمی از باور ها، رفتار، آداب و رسوم و سنت های جامعه متأثر از اسلام است.

8-Giddens, The Consequence of Modernity, 174.

9-Bassam Tibi, Crisis of the Modern Islam, Salt Lake city: Uta University Press, p.

10-Ibid.

11-Seyyed Hossein Nassr, Islamic Life and Thought, Albany:State University of New York, 1981, p.7.

۱۲. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام، تهران:انتشارات خوارزمی، ۱۳۲۲، صفحه

13-A.K.S. Lambton, Theory and Practice in Medieval Persian Government, London:Variorum Reprint, 1980, p.404.

۱۴. بابک بامدادان، «نگاهی به رفتار فرهنگی معاصر ما»، زمان نو، شماره ۱۰، آبان ۱۳۲۴، صفحه ۱۳.

15-Daryush Shayegan, Le Regard Mutile Schizophrénie Culturelle: Pays Traditionnels Face a la modernité, Albin Michel, Paris,1989.

۱۶. بابک بامدادان، «امتناع تفکر دینی»، الذبا، شماره ۱، ۱۳۲۲.

17-Martin Heidegger, What is Called Thinking?, New



York:Harper & row, 1968, p.4.

18-Ibid. p.33.

19-Ibid. p.X-XI.

20-Ibid. p.XIII.

21-Ibid. p.XIV.

۲۲- داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۵.

۲۳- رضا داوری، وضع کنونی تفکر در ایران، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۵۸.

۲۴- عبدالکریم سروش، «موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی»، کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۴، تیر ماه ۱۳۲۸، صفحه ۱۴.

۲۵- رضا داوری، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۲۱.

۲۶- بابک بامدادن، «روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن»، دبیره، شماره ۵۰.

27-Bassam Tibi, The Crisis of Modern Islam, & Islam and Cultural Accomodation of Social Change, Bouldre, Co.: Westview Press 1990. Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society, New York: Oxford University Press, 1988. Samir Amin, Eurocentrism, New York: Monthly Review, 1989.

Maxime Rodinson, The Europe Mystique of Islam, Seattle: University of Washington Press, 1987.

28-Tibi, The Crisis of Modern Islam, p.4.

29-Amin, Eurocentrism, pp. 40-41.

30-Amin, Eurocentrism, p.42.

31-Ibid.

۳۲- ذبیح الله صفاء، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۲، صفحه

۱۵۲

۳۳- منبع بالا.

34-Majid Fakhry, A Hlstory of Islamic Philosophy, New York: Colombia University press, 1983, p. 62.

35-Amin, Eurocentrism, pp. 44-45.

36-Ibid.

37-Fakhry, P.99.

۳۸ - صفاء، تاریخ علوم عقلی، صفحه ۱۷۵.

۳۹ - منبع بالا.

۴۰ - منبع بالا، صفحه ۱۷۲.

۴۱ - مقاله مصطفی آزمایش، «اتحاد علم و اعتقاد در فرهنگ ایران»، اختر، دفتر هشتم، زمستان ۱۳۲۸، بحث جالبی در ارتباط با نقد تعبیر تقلیل گرایانه از فرهنگ ایران ارائه میدهد. اختلاف نظر من با این مقاله در این است که من به وجود نوعی همزیستی و تنش میان عناصر متفاوت فرهنگ ایرانی (دین، علم، تصوف، فلسفه، هنر)، قایل ام در حالی که مصطفی آزمایش به اتحاد میان آنها باور دارد.

۴۲ - صفاء، تاریخ علوم عقلی، صفحه ۱۳۸-۱۳۹.

43-Tibi, Crisis of Modern Islam, p.134.

44-Ibid.

45-Ibid.

46-Ibid.

47-Ibid. p.122.

48-Ibid. p.143.

49-Ibid.

50-Ibid. p.33.

## پیدایش اندیشه دموکراسی و نهادهای آن در ایران معاصر

### ایرج جوهرچی

نوشته ی حاضر شرحی است از روند پیدایش اندیشه های مردم سالارانه و برابری طلب نزد روشنفکران ایرانی در پایان حکومت قاجار و پس از آن در جنبش مشروطه خواهی که به برپایی نخستین نهادهای دموکراتیک در ایران انجامید. در این شرح به دستاوردهای انقلاب مشروطه همچون قانون اساسی، انجمن های ایالتی و ولایتی و مجلس شورای ملی نیز خواهیم پرداخت.

نخستین رویارویی با دنیای مدرن را ایرانیان در زمان فتحعلیشاه قاجار تجربه کردند: زمانی که در مقابله با ارتش روسیه در جنگ بر سر شهرهای قفقاز، در برابر سازماندهی نظامی نوین دشمن و تفنگ های باروتی آتش زای آنان قرار گرفتند. نیروهای ایرانی، بی خبر از پیشرفت های بزرگ صنعتی، علمی و فرهنگی باختر زمین، با شمشیر و تیر و کمان و ارتشی که از میان قبایل و ایلات گوناگون سرهم بندی شده بود راهی جنگ شدند. آنان در نخستین حمله های ارتش مدرن روسیه به عقب رانده شده، پشت دروازه های تبریز شکست را پذیرفتند و متعهد شدند بخش بزرگی از خاک ایران را همراه با غرامتی سنگین به دولت روسیه واگذار کنند. به دنبال این شکست، دربار ایران به ناپلئون و فرانسویان، که دشمن روسیه بودند، روی آورد و از آنان برای سازماندهی و آموزش قشون ایران کمک خواست. پس از فتحعلیشاه نیز این سیاست دنبال شد و دیگر کشورهای اروپایی در این زمینه کارشناسانی به ایران فرستادند. این رفت و آمدها راه ورود تمدن غرب را به ایران گشود. کشورهای اروپایی که سازماندهی ارتش ایران را به عهده گرفته بودند جدا

از اینکه می خواستند روسیه را تضعیف کنند، از پیوند با ایران به هدف های اقتصادی نیز نظر داشتند. ورود هیأت های نظامی و سیاسی به ایران و نزدیکی مداوم آنان با دولتمردان و دیوانیان ایرانی، تخم اندیشه های نو را در میان برخی از روشنفکران آن دوره پراکند.

در آذربایجان، که با روسیه و دولت عثمانی هم مرز بود و با اروپا از این راه پیوند داشت، به ویژه در شهر تبریز مراکز مهم فعالیت های نظامی و سیاسی به وجود آمد. از این استان کارگران بسیاری برای آموختن کار صنعتی به روسیه رفتند و کارآموزانی برای فراگیری علوم و فنون نو - از جمله پزشکی، مهندسی، علوم طبیعی، نقشه برداری، صنعت چاپ - راهی انگلستان شدند. از هوشمندترین آنها میرزا صالح شیرازی بود که نخستین روزنامه ی فارسی را بنیاد گذاشت و هم او است که برای بار نخست در باره ی اصول آزادی و حکومت دموکراسی نوشت. (۱) در شهر تبریز کارخانه های توپ سازی و باروت سازی و پارچه بافی ایجاد شد و چاپ کتاب و روزنامه پا گرفت.

میرزا ابوالقاسم قائم مقام: فریدون آدمیت بر این باور است که در ایران مانند دیگر کشورهای آسیایی، کانون اصلی اندیشه های اصلاح طلبانه نخست در دستگاه دولت به وجود آمد و نوآوران نخستین از میان زمامداران و وزیران برخاستند. پس از شکست از روسیه در جنگ قفقاز، عباس میرزای ولیعهد و میرزا ابوالقاسم قائم مقام از نخستین کسانی بودند که اندیشه یاری گرفتن از اروپاییان را در دربار ایران مطرح کردند. قائم مقام خود در بستن قرارداد صلح با روسیه شرکت داشت و عهد نامه ی ترکمن چای به خط و امضای اوست. همچنین عهد نامه ی هرات با یارمحمد افغان نیز از سوی او بسته شد که طبق آن هرات از ایران جدا گشت. (۲) او از کمبودهای ارتش و سیستم اداری ایران به خوبی آگاه بود. پیر آوری در باره قائم مقام می نویسد:

«او خطر کهنه پرستی را در یافته بود و جای تردید نیست که بانفوذ روحانیان مخالف بود. ارزیابی او از واپس ماندگی ایران را می توان با توجه آشکار او به جزئیاتی مانند شیوه ی نگارش و نوشته های اداری مورد ارزیابی قرار داد. او به پالایش نثر فارسی و نیز سازماندهی نوعی دیوان سالاری جدید پرداخت.» (۳)

در زمان صدارت او که به هنگام تاجداری محمد شاه قاجار بود کشور از نظم و سامان نسبی برخوردار بود. در پی قتل او به دستور محمد شاه، میرزا آقاسی که شخصی صوفی بود، و محمد شاه نیز از مریدان او به حساب می آمد، به صدارت رسید. در باره ی دوران صدارت میرزا آقاسی نظرهای گوناگونی وجود دارد. برخی او را انسانی بدور از قیل و قال زمانه و شخصی صادق و خواهان برقراری عدالت می پندارند، و برخی دیگر او را مسبب ضعف دوباره ی ایران می دانند. آنچه روشن است میرزا آقاسی اصلاحاتی را که قائم مقام آغاز کرده بود دنبال نکرد و تا زمانی دراز روند سازماندهی مدرن دیوان و قشون دنبال نشد.

میرزا تقی خان امیرکبیر: میرزا تقی خان به مدت ده ماه با سمت دبیری هیأت نمایندگی ایران به همراه خسرومیرزا به روسیه رفت. این هیأت از مدارس علمی، کتابخانه ها، کارخانه ها، مدارس نظامی، بیمارستان ها و دیگر نهادهای دولتی و خصوصی بازدید کرد. در آنجا با تماشاخانه (تئاتر) آشنا شدند. پرواز بالون در آسمان های شهر های مسکو و پترزبورگ را مشاهده کردند. سازماندهی دولت و دیوان و چگونگی دریافت مالیات و روش های نوین مالیه را دریافتند. با دیوان سالاران، دولت مردان و روشنفکران روسیه به گفتگو نشستند. گزارش کامل این سفر از سوی میرزا مصطفی افشار به نام «سفارت نامه خسرو میرزا» با دقت خاصی نوشته شده است. چهار سال از زندگی میرزا تقی خان در سفارت ارزته الروم عثمانی (ترکیه) گذشت. در آن هنگام اصلاحاتی در دولت عثمانی به نام «تنظیمات» آغاز شده بود. میرزا تقی خان دستور داد پاره ای از کتاب های فرنگی گردآوری و به فارسی ترجمه شوند. مجموعه ی این ترجمه ها را امیر کبیر در کتابی به نام «جغرافیای روی زمین» جمع آوری کرد. در این کتاب به بنیاد های مدرن شهروندی چون «قانون آزادی»، «پارلمنت»، «شورای عامه»، «وکلا ی ملت»، «جمهوری»، «آکادمیا»، «کنفدراسیون»، «ملت»، «جماهیر متحده»، و «مجلس شورای اعظم» اشاره شده و به شرح این مفاهیم پرداخته است. مثلاً می نویسد که در فرانسه:

«طریق سلوک پادشاه با رعیت به قانون آزادی است. چنانچه در ایام نخستین

پادشاهان پیشین قرار داده اند، الحال نیز همان قاعده معمول است، نه پادشاه  
زیاده از آن دست تطاول به رعیت تواند دراز کرد، و نه رعیت از آن قرار قدیم  
قاعده ی دیگر تواند آغاز نمود. (۴)

پس از مرگ محمد شاه و آغاز تاجداری ناصرالدین میرزا و آمدن او از تبریز  
به تهران، امیر کبیر با اعتمادی که ناصرالدین شاه به او داشت قدرت  
بسیاری بدست آورد. او کارهای ناتمام قائم مقام را دنبال کرد و به اصلاح  
امور دیوانی دست زد. بیشتر بزرگان و درباریان با او و اندیشه های او سر  
ستیز داشتند ولی منشیان و مستوفیان (حسابداران) قدر او را می شناختند. در  
میان دولت مردان کسانی چون مشیرالدوله، محمد رضاخان فراهانی،  
چراغعلی خان زنگنه، عباسقلی خان جوانشیر و سلیمان خان افشار با وی  
همراهی می کردند. برای پیش برد کارها امیر کبیر نیازمند جوانان  
روشنفکر و فعال بود. این گروه، اما هنوز شکل نگرفته بود. از این رو امیر  
کبیر دست تنها و بی یار و پشتیبان بود. او جوانانی چون میرزا حسین خان  
بیست و سه ساله را به سفارت بمبئی و میرزا ملکم خان هجده ساله و نظر  
آقا و میرزا محسن و میرزا یوسف را به خدمات مهم دولتی گماشت. این  
جایگزینی زمینه ساز شکل گرفتن کانونی از اصلاح طلبان و ترقی خواهان در  
دستگاه دولت گردید که با گذشت زمان نیرو گرفت و در دگرگونی سیاسی  
آینده ی ایران تأثیر فراوانی بخشید. میرزا ملکم خان یکی از نامدارترین  
اندیشه گران سیاسی ایران در سده ی گذشته است و میرزا محسن خان مشیر  
الدوله از آزادیخواهانی است که بعدها در پدیداری نهاد جدید «عدلیه»  
نقش به سزایی بازی کرد. میرزا یوسف خان مستشارالدوله از مروجان آزادی  
و مشروطه است. امر قضاوت در زمان صدارت او در دو دستگاه «محضر  
شرع» و «دیوان خانه» انجام می گرفت. محضر شرع به دعاوی شرعی  
رسیدگی می کرد و به اصول فقه اسلامی استناد می نمود و در دست فقیهان  
و مجتهدان بود. دیوان خانه به امور عرفی می پرداخت و در دست  
کارگزاران دولت بود. امور حقوقی در محاکم شرعی و امور جزایی در  
دیوان خانه رسیدگی می شد. البته مرز این دو دستگاه قضایی اغلب ناروشن  
بود. گزارشی در روزنامه ی «وقایع اتفاقیه» در آن زمان، نشان دهنده ی  
قدرت دیوان خانه در دوران امیر کبیر است:

«شخص ملایی شهادت ناحق در حق مدعی داد و رشوت گرفته بود. بعد از آن در حق مدعی علیه هم در بطلان همان ادعا شهادت داده بود. اُمّانای دیوان خانۀ مبارکه این گزارش را معلوم کرده، آخوند مزبور را تنبیه نمودند و بعد عمامه از سرش برداشته و کلاه بر سرش گذاشتند که شخص غیر امین در سلک امنای دین منسلک نباشد.» (۵)

امیر کبیر در فرمانی که در سال ۱۲۲۲ صادر کرد، شکنجه را ممنوع کرد:

«حکام ولایات مزبور به هیچ وجه کسی را شکنجه و اذیت نرسانند و مراقب باشند که اگر احدی مرتکب چنین عملی گردد مورد مؤاخذه و سیاست [تنبیه] خواهد شد.» (۶)

او در فرمان دیگری به حاکم گیلان در سال ۱۲۲۷ دستور می دهد:

«بر وفق عدالت رفتار نمایند که احقاق حق بشود، اغماص و چشم پوشی ابدأ در میان نباشد که... معایر عدالت است... معنهای اهتمام را در اجرای حقوق ثابتۀ و رفاهیت و آسودگی مردم خواهید نمود.» (۷)

به دستور امیر کبیر در همان سال دیوانخانۀ به «دیوانخانۀ عدالت» تغییر نام یافت. با بنیان گذاری مدرسۀ ی «دارالفنون» به همت امیر کبیر، نسلی پرورش یافت که پرچم دار دگرگونی های بزرگی در تاریخ ایران شد. اصلاحات امیر کبیر با کشتن او به دستور ناصرالدین شاه ناتمام ماند ولی «نظم میرزا تقی خان» در دیوان و دولت و قشون بر جای ماند و جوانانی که با همت امیر کبیر وارد دولت شده بودند راهش را ادامه دادند.

مجمع فراماسونی: انجمن های فراماسونی که از انگلستان ریشه گرفته بودند در سده هجدهم در سراسر اروپا و آمریکا جای خود را باز کردند. لژهای فراماسونی در کشورهای فرانسه، اسپانیا، آلمان، پرتغال، هلند، هندوستان، دانمارک، ایتالیا، بلژیک، روسیه و سوئد یکی پس از دیگری تأسیس شدند و به سود بورژوازی نو پا به فعالیت پرداختند (۸). شعار پرآوازه «آزادی، برابری و برادری»، که شعار انقلاب بزرگ فرانسه بود و بعد در

سراسر اروپا و آمریکا بر سر زبان ها افتاد، شعار ویژه انجمن های فراماسونی بود. در نشست پارلمان ملی فرانسه که در اوت ۱۷۸۹ م تشکیل شد و امتیازهای طبقاتی اصیل زادگان و اشراف را لغو کرد، از ۲۰۵ نماینده ۴۷ نفر عضو لژهای فراماسونی بودند. نویسندگان و اندیشمندان برجسته ای مانند مونتسکیو، ولتر، و روسو و انقلابی بزرگ میرابو نیز در جرگه فراماسون ها بودند. جرج واشنگتن نخستین رئیس جمهور آمریکا و حداقل ۹ تن از ۵۶ تنی که «بیانیه استقلال» را امضاء کردند آشکارا فراماسون بودند و از ۵۵ تن نماینده «انجمن قانون اساسی» آمریکا که در سال ۱۷۷۸ م تشکیل شد، ۲۱ تن فراماسون بودند. شمار فراوانی از سازماندهان و دست اندرکاران فعال جنبش دکامبريست ها که با رژیم خودکامه تزار به ستیز برخاستند نیز از فراماسون های روسی بودند.

فراماسونی (که گاه در ایران با نام غلط «فراموشخانه» شناخته شده) نخستین حزب سیاسی ایرانی است. این انجمن که به فعالیت اجتماعی گروهی پرداخته و دارای مرام سیاسی پیشرفته ای بود در بیداری افکار ایرانیان تأثیر فراوانی داشت. فراماسونی که بسیاری از اندیشمندان زمان را در بر می گرفت مورد مخالفت روحانیان قشری و درباریان کهنه اندیش قرار گرفت و به دستور ناصرالدین شاه تعطیل شد. شمار اعضاء مجلس مصلحت خانه ۲۵ تن بود که دستکم یک پنجم آنها عضو جمعیت فراماسونی بودند: نظام الدوله، مهندس باشی، میرزا مصطفی خان افشار و میرزا عبدالوهاب خان.

(۹)

میرزا ملکم خان: ملکم خان از کسانی بود که در زمان صدارت امیرکبیر به کارهای دولتی گمارده شد. او از ده سالگی به فرانسه رفته، در آنجا حکمت طبیعی و مهندسی و حقوق خوانده بود و به زبان های روسی و فرانسه آشنا بود. نخست به سمت مترجم آموزگاران اتریشی دارالفنون گمارده شد و سپس مترجم ناصرالدین شاه و مستشاری صدراعظم میرزا آقاخان نوری را به عهده گرفت. در سال ۱۲۷۳ ق بعنوان مترجم ویژه و با رتبه ای بالا در سفارت ایران در استانبول به ترکیه فرستاده شد. پس از بازگشت به ایران رساله ای به نام «کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات» نوشت که شامل اصول مملکتداری بود. این دفتر در اندیشه های ناصرالدینشاه و برخی از درباریان



تأثیر گذاشت. دستور شاه برای بنیاد نهادن «شورای دولت» و «مصلحت‌خانه» از این اندیشه‌ها متأثر بود. مجمع فراماسونی که نام دیگر آن «جامعه آدمیت» بود توسط ملکم خان تأسیس شد و هدف آن «اصلاح بشریت عموماً و ملت ایران خصوصاً» در نظر گرفته شده بود. ملکم خان از سوی مخالفان متهم به جمهوری خواهی شد و با فشار درباریان «خانه آدمیت» تعطیل شد. ملکم نخست به بغداد و از آنجا به استانبول رفت و در وزارت خارجه عثمانی به کار پرداخت. چندی نگذشت که یکی از یارانش به نام میرزا حسین خان مشیرالدوله به سفارت ایران در استانبول فرستاده شد و ملکم خان را به سمت مستشار سفارت برگمارد. رساله «مبداء ترقی و شیخ و وزیر» را که متأثر از جنبش‌های اصلاحی در ترکیه بود در این دوره نوشت. در سال ۱۲۸۸ ق ملکم خان از استانبول به تهران احضار شد و به سمت «مستشاری صدرات عظمی» منصوب گردید. در سال ۱۲۹۰ ق به لندن رفت تا ترتیب سفر شاه به اروپا فراهم کند. پس از آن ملکم خان در اروپا باقی ماند. در لندن روزنامه فارسی زبان «قانون» را با کمک سید جمال الدین اسدآبادی منتشر کرد. ناظم الاسلام کرمانی به او لقب «بیدار کننده ایران» را داد و او را از رهبران نهضت آزادی خواند. وی در باره ملکم خان می‌گوید: «مقام پرنس ملکم خان در ایران همان مقام ولتر و روسو و ویکتور هوگو است در ملت فرانسه.» (۱۰) از نوشته‌های فراوان او «اصول آدمیت»، «اندای عدالت»، «توفیق امانت»، «حجت»، «مفتاح»، «کلمات متخیله»، «انوم و یقظه»، «اصول ترقی»، «مذهب دیوانیان»، «انشاء الله و ماشاء الله»، «کتابچه غیب»، «رفیق و وزیر»، «شیخ و وزیر»، «فرقه کج بنیان»، و «کتابچه پلیتیک» را می‌توان نام برد. چهل و دو شماره روزنامه «قانون» و دیگر نوشته‌های او از نخستین اندیشه‌های ترویجی در جهت بیداری مردم و از زمینه‌سازان فکری انقلاب مشروطه بود. ملکم خان در سال ۱۳۱۷ ق از سوی مظفرالدین شاه به وزیر مختاری ایران در رم منصوب شد. وی در سال ۱۳۲۲ ق پس از ۷۷ سال زندگی پر ماجرا در شهر لوزان سوئیس درگذشت. یحیی آرین پور در باره ملکم خان نویسد:

«حقیقت این است که ملکم با وجود همه زد و بندها و ماجراجویی‌ها و با وجود ایرادات اصولی که به بعضی از نوشته‌های او وارد است، از مردان بیدار و هشیار ایران بوده و از اوضاع زمان و دردهای کشور خویش و سیاست دولت

های اروپایی درباره آسیا بیش از همه بدخواهان و دشمنان خودتگاهی داشته و  
کوشش های نو در راه بیداری ایرانیان، معلم و بی گفتگو است.» (۱۱)

**مجلس مصلحت خانه:** منشور «مصلحت خانه» در ۱۲۷۶ نوشته شد. به  
همراه فرمان ناصرالدین شاه «کتابچه قواعد» مصلحت خانه نیز منتشر شد.  
اعضای این مجلس برگزیده ی دولت بودند، از این نظر آن را «مشورتخانه  
عامه دولتی» هم خوانده اند. در عین حال، هر کدام از «عقلای ملت آزاد  
بودند هر نقشه و تدبیری در اصلاح امور مملکت به خاطرش می رسید به آن  
مجلس عرضه بدارد، و مجلس مکلف به بررسی آن» بود. در «کتابچه قانون»  
آمده است:

«اگر تا حال این مملکت با استعداد از مراتب عالیه آبادی و انتظام بازمانده و به  
مقصد خود نرسیده باشد، چنانکه ملاحظه می کنیم، هیچ علتی نداشته است به  
جز اینکه اهالی ایران عقول و آزادی متفرقه را مجتمع نکرده و این لالی گرانها  
را به سلک انتظام نکشیده اند، و نتایج بزرگ را که از اتفاق عقول می توان  
برداشت، بدست نیاورده اند. جای دریغ بود که باز ملت ایران در غفلت و  
سیان سابق خود بماند.» (۱۲)

در فرمان ناصرالدین شاه در باره ی مجلس مصلحت خانه چنین آمده است:

«پس مقرر فرمودیم که مجلس دیگری از کارگزاران تجربه آموخته منعقد شود تا  
در اموری که متضمن صلاح دولت و ازدیاد آبادی مملکت باشد، مشاوره و  
گفتگو نمایند. و همچنین اذن عمومی دادیم که هر یک از چاکران حضرت و  
عقلای مملکت و صاحبان الکار صائبه، آنچه برای منافع مملکت و صلاح امور  
خلق تدبیر نموده باشند در آن مجلس حاضر شده، در حضور رئیس مجلس بیان  
نمایند و اهالی مجلس در صحت و سقم آن امان نظر کرده، هر کدام را از  
عیوب و نقایص مبرا... دانند در ورق جداگانه مندرج سازد که ابتدا به عرض  
رای جهان آرا برسد تا به مجلس خاص وزرا رجوع شده، بعد از امضاء مجلس  
مزبور حکم بر اجرای آن صادر فرماییم.» (۱۳)

فریدون آدمیت در باره ی مصلحت خانه می نویسد:

«تأسیس مصلحت خانه آن اندازه شگفت آور نیست که آزادی شرکت هر کس از صاحبان افکار صائب در آن مجلس حیرت انگیز است. این قاعده از حد اصول جاری نظام حکومت مردم در جامعه های غربی هم می گذشت و درست به مغز فلسفه ی دموکراسی، که افراد رسماً باید در آرای سیاسی شرکت جویند، می رسید.» (۱۴)

شمار اعضای مصلحت خانه که همه برگزیده ی شاه بودند بیست و پنج نفر بود و ریاست آن به عیسی خان اعتمادالدوله قاجار دایی ناصرالدین شاه واگذار شد. از میان اعضای مصلحت خانه می توان از رضا قلی خان هدایت رئیس دارالفنون، ملاباشی معلم شرعیات ناصرالدینشاه، میزرا رضای مهندس باشی، و حسین خان سرتیپ رئیس چاپار خانه (پست خانه) نام برد. آدمیت در باره ی کارنامه ی این مجلس آگاهی روشنی به دست نمی دهد و می نویسد: «نمی دانیم در آن محفل چه گذشته» و می افزاید که در سال ۱۲۷۸، یعنی دو سال بعد، این مجلس به همراه مجمع فراماسونی بسته شد و مدیر آن حاکیمت ایالت یزد را به عهده گرفت.

دیوان خانه عدلیه: پس از آنکه امیر کبیر به کار دیوانخانه نظامی بخشید و آن را «دیوانخانه عدالت» نامید، عباسقلی خان معتمدالدوله جوانشیر کوشش وی را پی گرفت و در سال ۱۲۵۷ «دیوانخانه عدلیه» را به وجود آورد. او دخالت حکام ولایت ها را در امور قضایی منع کرد و برای هر ولایت دیوان بیگی مستقل فرستاد. اصلاحات او نیز با تعطیل مصلحت خانه و از رونق افتادن «شورای دولتی» و سرانجام برکناری او از وزارت عدلیه نیمه کاره ماند. وزیر جدید در سال ۱۲۷۸ حاج علی خان مراغه ای اعتمادالسطنه بود که کار عدلیه را به روال گذشته برگرداند.

سپه سالار و حکومت قانون: دوران ده ساله ی ۱۲۷۸ تا ۱۲۸۷ دوران بازگشت و رکود بود. کار اصلاحات در این سال ها بازایستاد اما اندیشه های ترقی خواهانه و عدالت جو از رونق نیفتاد. آنگاه عصر سپه سالار، یعنی صدارت میرزا حسین خان مشیرالدوله که درس خوانده ی فرانسه بود

فرا رسید. وی در زمان امیر کبیر با مقام قنصل به بمبئی رفت و در سال ۱۲۷۱ ژنرال قنصل، تفلیس شد. در رمضان ۱۲۸۷ به عنوان وزیر عدلیه و اوقاف برگزیده شد و در سال ۱۲۸۸ با لقب سپه سالار اعظم به وزارت جنگ رسید. آدمیت در باره ی مشیرالدوله می نویسد:

« دوران ده ساله ی وزارت و صدارت میرزا حسین خان عصری است با خصوصیات متمایز نسبت به دوره ی قبل و بعد از آن. یک سلسله اصلاحات اجتماعی و سیاسی همراه تأسیسات مدنی جدید بنیاد گذارده شد که همگی ریشه ی غربی داشتند... جهت کلی فلسفه ی سیاسی میرزا حسین خان لیبرالیزم است که روح حاکم بر آن زمان بود. » (۱۵)

مجموع عناصر فکری سیاسی، اقتصادی و اجتماعی که آیین لیبرالیزم را ساختند اندیشه ی سیاسی سپه سالار را شکل دادند. مفاهیمی چون «ملت» در برابر «رعیت»، «مشروطه یا «کنستیتوسیونل»، «ملیت، وطن داری، ملت خواهی، حریت شخصی، «حقوق پلیتیک شخصی»، آزادی افکار و افکار عمومی را او در مقام یک دولت مرد برای نخستین بار به کار برده است. اندیشه های میرزا حسین خان با الهام از آنچه در اروپا دیده و خوانده بود شکل گرفت. این اندیشه ها عبارت بودند از «تأسیس دولت منظم» بر پایه ی «قوانین موضوعه جدید»، جدایی دین از دولت و اینکه روحانیان را «به قدر ذره ای در امورات مملکت دخالت نداد و (آنان را) ابداً واسطه ی فی مابین دولت و ملت نکرد.» «افزایش ثروت ملت و دولت» و «توسعه صنایع و ترویج تجارت که بتوان از امتعه خارجه صرف نظر نمود»، «ترقی و تربیت ملت» که «افراد ملت حقوق خود را بدانند»، «نشر علم ترقی» و «مدنیت حقوق انسانیت» و ایجاد «مدارس جدید» و «مدارس مجانی» و «مکتب صنایع» و «نشر علوم و صنایع خارجه که اسباب ترقی و تربیت یک دولت و ملت است» و «استحضار افکار عمومی» بوسیله ی روزنامه و اختیار هر کس که «رد بر مطالب یکدیگر نویسند» چه «برق حقیقت از تصادم افکار می جهد» و «می خواهیم برق حقیقت را در ایران بدرخشانیم»؛ تأسیس «قشون نمونه... مثل آرمه منظم انگلستان» که وسیله «حفظ و شأن دولت در خارجه باشند»؛ «دفع ظلم» و «مبارزه علیه هرگونه تعدی و علیه هر متعدی» و «برانداختن رسوم کهنه و تأسیساتی که مانع اجرای عدالت هستند» از جمله

پیش کشی و امداخل و اینکه ریشه این ناخوشی مهلک که رشوه می نامند از ایران برکنده شود، ترویج آیین وطن پرستی و ادفاع حقوق ملت و اخیر ملت و شناختن امنیت جان و مال و استقرار منازم جدید عالی. این ها اصولی بود که در مجموع به قول ناصرالدین شاه اسبک جدید اندیشه و کارکرد دولت مردان پیشرو ایران در آن زمان را بیان می کرد. ملکم خان در سال ۱۲۸۹ به سپه سالار نوشت: یکی از خوش بختی های ما این است که شما صدراعظم هستید. (۱۲) فریدون آدمیت دوران سپه سالار را هم زمان با رشد آگاهی ملی و ناسیونالیزم نوین در ایران می شمارد و نمایندگان این اندیشه ها را جلال الدین میرزای قاجار و میرزا فتحعلی آخوندزاده می داند. آنان که از دوستان نزدیک میرزا حسین خان مشیرالدوله بودند، در نوشته های خود زمینه های فکری آنچه را که سپه سالار در جهت پدید آوردن نهادهای آن می کوشید فراهم می ساختند.

روح حاکم بر عصر سپه سالار حکومت قانون بود. آدمیت بر این باور است که تاریخ قانون گذاری جدید ایران با وزارت عدلیه ی سپه سالار آغاز شد. دستگاه عدلیه ی جدید به کوشش او و میرزا یوسف خان مستشارالدوله تأسیس یافت. قوانین نو وضع شد و دستگاه قضایی استقلال نسبی پیدا کرد. روزنامه وقایع عدلیه در همین زمان منتشر می شد که از بسط عدالت، تربیت ملت، افزودن بصیرت مردم، آسودگی و ترقی اوضاع مردم، ایجاد تأسیسات عالی، اوضاع قوانین جدید و ابرانداختن تأسیساتی که مانع اجرای عدالت باشند سخن می راند. در نخستین تشکیلات عدلیه که در سال ۱۲۸۷ برقرار شد شش مجلس یا محکمه به وجود آمد که عبارت بودند از مجلس تحقیق، مجلس تنظیم قانون، مجلس جنایات، مجلس اجرا، مجلس املاک و مجلس تجارت.

در سال ۱۲۸۸ قانون وزارت عدلیه اعظم و عدالت خانه های ایران شامل یکصد و نوزده ماده به تصویب رسید. آدمیت این قانون را کامل ترین قانون دادگستری پیش از مشروطیت می شناسد (۱۷). در این قانون از جمله در باره شرایط زندان رطوبت نداشتن، تاریک نبودن، و حبس نبودن هوای زندان سخن رفته است. در باره ی جدایی دین از دولت میرزا حسین خان سپه سالار در نامه ای خصوصی به یوسف خان مستشارالدوله می نویسد:

«اعتقاد من در باره حضرات ملاها بر این است که ایشان را باید در کمال احترام و اکرام نگاه داشت و جمیع اموراتی که تعلق به آنها دارد از قبیل نماز جماعت و موعظه، به قدری که ضرر به جهت دولت وارد نیارد، و اجرای صیغه عقد و طلاق و حل مسائل شرعی و مایعلق بها را به ایشان واگذار نمود، و به قدر ذره ای در امورات دولتی آنها را مداخله نداد.» (۱۸)

روزنامه عدلیه از روی آوردن مردم به عدلیه جدید و افزایش اعداد عرایض و متظلمین، گزارش داده، می نویسد: «کسی و چه وقت بود که در وزارت عدلیه اعظم فقیر و غنی، امیر و رعیت در حین محاکمه حکم مساوات داشته باشند؟» (۱۹)

طرح نخستین قانون اساسی ایران: طرح نخستین قانون اساسی را میرزا یوسف خان مستشارالدوله با الهام از مجموعه ی قوانین ناپلئون نوشت. این طرح که در ده اصل تهیه شده بود، در سال ۱۲۸۸ برای تصویب به ناصرالدین شاه ارائه شد ولی شاه از تصویب آن خودداری کرد. در این طرح آمده است:

«جان و مال و عرض و ناموس قاطبه اهالی ایران لزرگونه تعدیات و تجاوزات محفوظ بوده، و من بعد به هیچ بهانه احدی از وزراء و شاهزادگان و حکام کل و جزء بدون جواز شریعت مظهر و بدون تعیین دیوان عدالت، حق تعرض و تعدی به جان و مال و عرض و ناموس رعایا را ندارند، چون که با عدم امنیت روز به روز مملکت ایران ویران و اهالی آن به اطراف عالم متفرق و پریشان خواهند گردید.» (۲۰)

در باره ی حقوق اقلیت های دینی و آزادی پرستش و مذهب می نویسد:

«آنهايي که در ایران خارج از دین اسلام هستند، از قبیل مسیحیان و یهودیان و گبرها و سایر مذاهب مختلفه، یا رعایای خود ایران باشند یا آنهايي که به طور کسب و تجارت به ایران آمده اند، علی ای حال باید آسوده و محترم باشند و دست مزاحمت احدی به آنها نباید برسد، که به آزادی تمام در اجرای آیین

خود زندگانی بکنند. (۲۱)

میرزا حسین خان با دگرگونی هایی که در طرح نخست پدید آورد توانست آن را در شعبان ۱۲۸۹ به تصویب و امضای ناصرالدین شاه برساند. در طرح نخست به «ایمنی اجتماعی، آزادی عقاید دینی، مسئولیت دولتی در تأمین خیر جامعه، تفکیک سه قوه ی قانون گذاری، اجرایی و قضایی؛ جدایی سیاست از دیانت، لزوم وضع قوانین مثبت عرفی در مجموع شئون فعالیت ملت و دولت، تدوین احکام فقهی به عنوان برخی از اصول حقوق مدنی و یک نواخت کردن تقسیمات کشوری» پرداخته شده است. فریدون آدمیت این طرح را پس از زنده می شمارد و با آنکه آن را کامل نمی داند برخی پایه های عقلی سیاست را در آن به روشنی می بیند. در طرح دوم که به تصویب شاه رسید حقوق اجتماعی افراد به روشنی به رسمیت شناخته نشده بود و با محدودیت های دستگاه شرع و تفکیک کامل قوه ی قانون گذاری و مجریه مخالفت شده بود. با این حال، طرح دوم روح طرح نخست را در خود دارد و آغازی بر تحول اصول سیاست نوین ایران است. در آن روزگار ملایان واپس گرا تا آنجا که توانستند با اصلاحات و اندیشه های نوین سپه سالار مخالفت کردند. حاجی ملا علی کنی در نوشته ای زیر عنوان «کلمه قبیحه آزادی» می نویسد:

«کلمه قبیحه آزادی... به ظاهر خیلی خوش نماست و خوب، و در باطن سراپا نقص است و هیوب. این مسئله برخلاف جمیع احکام رسل و اوصیاء و جمیع سلاطین عقلم و حکام والا مقام است... برخلاف مقاصد و انتظام دولت و سلطنت است که هر کس هر چه بخواهد بگوید، و از طریق تقلب و فساد تهب ( غارت) اموال نماید و بگوید آزادی است، و شخص اول مملکت همه را آزاد کرده است و در معنی به حالت وحوش برگردانیده. معلوم است نفوس بالطبع در طبیعت شیطانی و مایل به هوی و هوس...» (۲۲)

روشنگران سرآغاز جنبش مشروطه: در کنار دولت مردانی که در پایان فرمانروایی شاهان قاجار کوشش در برقراری عدالت و ایجاد نهادهای آن می کردند، روشنگرانی که به دور از دستگاه دولت اندیشه های مردم سالارانه و برابری خواهانه را نمایندگی می کردند، سهم به سزایی در زمینه سازی

فکری انقلاب مشروطه داشتند. میرزا آقاخان کرمانی یکی از برجسته ترین روشنفکران در میان اینان بود. آدمیت او را از پیشروان حکمت جدید در ایران می داند و در باره او می نویسد:

«بنیان گذار فلسفه تاریخ ایران است و ویرانگر سنت های تاریخ نگاری، برجسته ترین مورخان ما در قرن پیش است و یکتا مورخ زمان خویش، بزرگترین اندیشه گر ناسیونالیسم است، منادی اخذ دانش و بنیادهای مدنی اروپایی، نقاد استثمارگری، هاتف (آواز دهنده) مذهب انسان دوستی، نماینده نحلۃ اجتماع (سوسیالیسم) و متفکر انقلابی پیش از مشروطیت است.» (۲۳)

انگیزه ی نوشته های میرزا آقاخان بیداری اندیشه ها و به جنبش در آوردن مردم بود. در این راه با روزنامه های «اختر» و «قانون» همکاری کرد و خود خیال به راه انداختن روزنامه ای به نام «جهان» را داشت که در این راه کامیاب نشد. دو کتاب به نام های «تکالیف ملت» و «تاریخ احوال قاجار و بیان سبب ترقی و تنزل احوال دولت و ملت ایران» نوشت. اندیشه های او در پیدایش دولت، فلسفه قانون و اصول حقوق طبیعی از افکار روسو و منتسکیو تأثیر پذیرفته است. شیخ احمد روحی از یاران نزدیک میرزا آقاخان بود که با او از کرمان به اصفهان رفت و سپس از راه تهران و رشت به سوی استانبول کوچید. از نوشته های مهم میرزا آقا خان کرمانی «هشت بهشت» است که در باره ی رویدادهای دوره ی نخست بابیه و تاریخ این جنبش نگاشته شده است.

از دیگر روشنفکران مهم عصر مشروطه عبدالرحیم معروف به طالبوف از مردم تبریز است که یحیی آرین پور نوشته های او در باره ی اندیشه های انقلاب مشروطه را الفبای آزادی می خواند. کتاب «مسالک المحسنین» او از سوی شیخ فضل الله نوری تحریم و خود او از سوی ملایان واپسگرا تکفیر شد. کتاب «ایضاحات در خصوص آزادی» طالبوف در باره ی واژه آزادی، مجلس شورای ملی و سودمندی های آن و وظیفه ی نمایندگان ملت و قوانین پیشنهادی برای آینده ی ایران، مالیات و قانون اساسی نوشته شده است.



میرزا فتحعلی آخوندزاده استاد و آغازگر نمایشنامه نویسی در آذربایجان نیز از دیگر روشنفکران این دوره است. او در شهر تفلیس زندگی می کرد و مترجم دولت روسیه بود. تفلیس که در آن زمان پایتخت قفقاز بود، مرکز مهم فرهنگی و ادبی آن منطقه بحساب می آمد. نمایشنامه های آخوندزاده که به «تمثیلات» معروف اند با الهام از آثار نویسندگان معاصر و پیشرو اروپا نوشته شده اند. یحیی آربن پور نقش آخوندزاده در ادبیات آذربایجان را همتای گوگول در ادبیات روس و مولیر در ادبیات فرانسه می داند. نوشته های او بیانی رثالیستی و انتقادی دارند و زبان او روان، ساده و برای مردم است. از دیگر روشنفکران این دوران می توان از زین العابدین مراغه ای نویسنده ی رمان انتقادی و سیاسی «سیاحت نامه ابراهیم بیگ یا بلای تعصب او» نام برد که در زمان خود خوانندگان فراوانی یافت. این نخستین رمان اجتماعی از نوع اروپایی در زبان فارسی است که زندگی مردم ایران را آنچنان که بوده بازگو می کند. در این کتاب سرگذشت قهرمانان درجه دوم اهمیت را دارد و هدف اصلی نویسنده طرح و تصویر مناظری از زندگی کشوری و اعتراضی به شرایط موجود در ایران است. (۲۴). میرزا آقا تبریزی یکی دیگر از روشنفکران دوره ی بیداری است. او در سفارت فرانسه در تهرات سمت منشی اول را داشت. آخوندزاده نمایشنامه های او را تحسین فراوان کرده است. همچنین می توان از کسانی چون میرزا حبیب اصفهانی از یاران شیخ احمد روحی و میرزا حسن خان خیرالملک که چندی کنسول ایران در شامات بود و با میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی نزدیکی داشت به عنوان زمینه سازان فکری نهضت مشروطیت نام برد.

از میان روحانیان اصلاح طلب عصر مشروطه خواهی پیش از همه باید از سید جمال الدین افغانی ( یا اسد آبادی) نام برد. سید جمال الدین از جمله روحانیانی بود که اندیشه ی حکومت اسلامی را نمایندگی می کرد. با اینکه با روشنفکرانی چون ملکم خان و میرزا رضای کرمانی آشنایی داشت تنها در مبارزه با استعمار و استبداد شاهان با آنان همراه بود. او پرچم دار یگانگی مسلمانان و رهبر جبهه ی اسلامی زمان خود بود و از همین رو در بسیاری از کشورهای اسلامی از پشتیبانی مردم و دولت ها برخوردار بود. روحانیان دیگری چون آقاسید محمد طباطبایی تبلیغ کننده ی عدالت خانه و مجلس شورا، و سید عبدالله بهبهانی نیز از زمره ی رهبران دینی جنبش

مشروطیت بودند. در ارزیابی نقش روحانیان باید میان «مشروع» خواهان و «مشروطه» خواهان تفاوت گذاشت زیرا فقط گروه دوم اصلاح طلب کامل بودند. هرچند اینان نیز سرانجام ماده ی دوم قانون اساسی را همانگونه که شیخ فضل الله نوری نوشته بود پذیرفتند. تنها کسانی که در برابر آن ایستادند نمایندگان آذربایجان، از جمله حسن تقی زاده، بودند. از دیگر کسانی که به تفسیر مشروطه از فقه اسلامی پرداختند میرزا محمد حسین نایینی بود که کتاب های «تنبیه الامت و تنزیه الملت» و «اصول عمده مشروطیت» را در این راستا نوشت. فریدون آدمیت در باره ی روحانیان و تأثیر آن ها در جنبش مشروطه می نویسد:

«روحانیان تحت تأثیر و تلقین و نفوذ اجتماعی عقاید روشنفکران آزادی خواه قرار گرفتند که به مشروطگی گرایش یافتند و بر اثر آن بود که به تأویل شرعی و توجیه اصولی مفهوم مشروطه بر آمدند... ترتیب مشروطیت را مردم در قیام عمومی خود بر قرار کردند و روحانیت هم در آن سهمی داشت... روحانیان به پیروی آزادی خواهان در حرکت مشروطه خواهی مشارکت جستند و در درجه اول در پی ریاست فایقه روحانیت بودند، نه معتقد به نظام پارلمان ملی و سیاست عقلی.» (۲۵)

جنبش های خودجوش: در دوران انقلاب مشروطه در شهرهای مختلف ایران بویژه در تبریز، رشت، تهران، مشهد نهادهایی که با همکاری شهروندان شکل گرفتند و در راستای خواست های سیاسی، اجتماعی و عدالت خواهانه ی آنان فعال بودند، نقشی بس ارزشمند در پیکار مردم ایران در برابر زورمداری حکومت قاجار بازی کردند. این نهادها با همه ی کاستی هائی که داشتند بر خواست های مردم استوار بوده و از سوی آنان پشتیبانی و اداره می شدند.

در جنبش های سنتی «بست نشینی» و «کوچیدن» که در مسجدها، آرامگاه ها، تلگرافخانه ها و سفارتخانه ها انجام می شد، بازرگانان، روحانیان و پیشه وران شرکت داشتند و از سوی شهروندان سازماندهی می شدند که گاهی هفته ها بدرازا می کشید. در باره ی یکی از بزرگترین «بست نشینی ها» احمد کسروی می نویسد:

«روز دوشنبه سی و یکم تیر شماره بست نشینان در سفارت انگلیس تا ۵۵ تن می

بود، ولی سه روز دیگر تا پنجهزار رسید و چهار روز دیگر تا سیزده هزار بالا رفت و بازارها بیکباره بسته گردید. در نامه ای دیدم: «قریب پانصد خیمه بلکه بیشتر زده شده، تمام اصناف حتی پینه دوز و گردوفروش و کاسه بند زن که اصناف اصنافند در آنجا خیمه زده اند.» (۲۲)

بست نشینی که نوعی اعتراض منفی بود هنگامی صورت می گرفت که دولت در انجام آنچه از آن انتظار می رفت کوتاهی می کرد و مردم با بست نشستن، دولت را بیاد انجام وظایف خود می انداختند. بست نشینی برای فراریان از قانون نیز امتیازی محسوب می شد و مساجد و حتی طویله های شاهی «تحصن گاه» این فراریان بود. هنگامیکه تلگرافخانه در ایران تأسیس شد، تلگرافخانه ها نیز در شهرها بصورت محمل «بست نشینی» مورد استفاده قرار می گرفت. ناظم السلام کرمانی در «تاریخ بیداری ایرانیان» می نویسد:

«در پایان سلطنت ناصرالدینشاه و آغاز دوره مظفردالدینشاه، مردم فزون بر مسجدها و خانه بزرگان و روحانیان و آرامگاه امامزادگان و طویله شاهی و سفارتهای، به «توپ مروارید» معروف نیز برای بست نشستن دست می یازیدند.» (۲۷)

شیوه سازماندهی و خودگردانی اینگونه حرکت ها چنان بود که «به آنهمه گروه انبوه شام و نهار میدادند، بی آنکه ناهسامانی رخ دهد و یا گفتگو و رنجشی به میان آید. بیش از ده دیگ بزرگ را بکار گزارده، یکبار آبگوشت و یکبار پلوخورش می پختند و در سینی های بزرگ به چادرها می فرستادند. در رفت را خود بازرگانان و پیشه وران از کیسه خود می دادند.» (۲۸) در تبریز نیز بست نشینی در کنسولگری انگلیس بوقوع پیوست. بازرگانان پیشنهاد کردند در رفت را بگردن گیرند و پول پردازند. نخست حاجی مهدی آقا کوزه کنانی پیشگام گردید... ولی دیگران به آن خرسندی ندادند و چنین نهادند که همگی پولهایی پردازند و برای این کار صندوقی بنام صندوق مصارف «انجمن عدالت و مشروطه خواهان اسلام» پدید آوردند که مهر برای خود داشت و رسیدهای چاپ می کرد. صندوقداری را آقا میر باقر و سرکشی را حاجی محمد صادق قازانچایی و کربلایی علی مسیو به عهده گرفتند.» (۲۹) این جنبش ده روز به درازا کشید. در این زمان

اختلاف ها بین شیعه و سنی و شیخی و متشرعی و کریمخانی از بین رفته، ارمنیان و مسلمانان همدوش یکدیگر در این حرکت ها شرکت می جستند. حتی بخشی از سربازان که در دشت شاطرانلو لشکرگاه داشتند، نمایندگانی برای همراهی فرستادند. کسروی در باره ی شرکت زنان در این حرکت می نویسد: «در اینجا همچون تهران زنان پا در میان نداشتند.» (۳۰)

**انجمن های ایالتی و ولایتی:** این حرکت زمینه برقراری نهادی بنام «انجمن عدالت طلبان تبریز» گردید. کسروی در مورد شیوه ی اداره ی این انجمن می نویسد:

«بست تن از سران جنبش برگزیده شدند که بهمدستی علماء در انجمن نشینند و کارها را راه برند. نیز دارندگان هر پیشه ای از چیت فروشان، زین دوزان، میوه فروشان، توتونچیان، قند فروشان و دیگران نماینده ای برای خود برگزیدند و اینان بهمدستی انجمن نشینان بکارهایی می پرداختند.» (۳۱)

در کنار این «انجمن» مرکزی پنهانی بنام «مرکز غیبی» شکل گرفت که به منزله بازوی اجرایی و پنهان جنبش عدالتخواهانه تبریز کار می کرد و سپس سازماندهی دسته های «مجاهد» را در دستور کار خود قرار داد. این مرکز پنهانی در خانه «علی مسیو» بر پا می شد. در تبریز «انجمن» بکار پرداخت و بنا را بر این نهادند که انجمن شب ها باز شود تا مردم روز به کار و زندگی خود پردازند. روزنامه ای نیز بنام «انجمن» بر پا شد. در دیگر شهرهای آذربایجان چون خوی و ارومیه و مراغه و اردبیل نیز جنبش هایی پدید آمده و به همت انجمن ایالتی تبریز، انجمن های محلی نیز شکل گرفت. انجمن تبریز از انجمن های دیگر شهرها می خواست که یک نماینده برای شرکت در انجمن ایالتی به تبریز بفرستند. کسروی در این باره می نویسد:

«در بیشتر شهرها معنی مشروطه را نمی فهمیدند و از کارهاییکه انجمن بایستی کرد، آگاه نمی بودند و این بود، در میماندند. در همه جا ملایان پیش افتاده با اندیشه و دلخواه خود بکارهایی می پرداختند و آن را میدانی برای پیشرفت آرزوهای خود می پنداشتند.» (۳۲)

نخستین مجلس شورای ملی: انجمن های ایالتی پایه های «مجلس شورا» بودند و خواست های مجلس را در شهرها پیاده می کردند. بر همین پایه بود که «مجلس اول» چهره ای مردمی داشت و بیشتر نمایندگان را شهروندان تشکیل می دادند:

«شاهزادگان و قاجاریان دارای ۴ تن نماینده، علماء و طلبه ها ۴ تن، بازرگانان ۵ تن، زمینداران و کشاورزان ۵۵ تن - پیشه وران ۳۲ تن نماینده داشتند. تمام نمایندگان شصت نفر بودند.» (۳۳)

جالب است نگاهی به نمایندگان پیشه وران بیندازیم:

«میرزا محمود کتابفروش، حاجی میرزا ابراهیم خیاطباشی، حاجی سید ابراهیم حریرفروش، شیخ حسین سلف فروش، حاجی محمد تقی بُنکدار، دکتر سید ولی الله خان، امین التجار کردستانی، حاجی سید آقا تیرفروش، حاجی میرزا احمد زرگرباشی، حاجی اسماعیل بلور فروش، مهدی باقر بقال، شیخ حسن علاقه بند، استاد حسن معمار، حاجی علی اکبر پلوپز، استاد غلامرضا یخندانساز، حاجی سید محمد ساعت ساز، سید مصطفی سمسار، سید مهدی ذلال و ارباب جمشید نماینده زرتشتیان و دیگران.» (۳۴)

از سوی مجلس در سوی برپایی انجمن های ایالتی و ولایتی در سراسر کشور کوشش می شد:

«در خراسان که آصف الدوله به جلوگیری از برپا کردن انجمن برخاسته بود، از سوی مجلس و با پشتیبانی انجمن تبریز، وی را از والیگری برداشتند و او خوار و زیون به تهران آمد و بکارهای او از جمله «داستان فروش دخترهای قوچانی در عشق آباد» رسیدگی و نامبرده بازپرسی و دآوری کشیده شد.» (۳۵)

انجمن تبریز نه تنها در آذربایجان بلکه در تهران نیز هواداران فراوانی داشت. هنگامیکه «اتابک» نخست وزیر محمد علی میرزا بنای کارشکنی در کار مجلس و مشروطه را گذاشته و از حرکت واپسگرایان به رهبری شیخ

فضل الله نوری پشتیبانی مالی و معنوی کرد، از سوی فردی بنام «عباس آقا» که در پیوند با «مرکز غیبی» تبریز بود، هدف گلوله قرار گرفت و کشته شد. خود عباس آقا نیز پس از درگیری با محافظان اتابک گلوله ای به مغز خود شلیک کرد و جان باخت. بدنبال کشته شدن عباس آقا، تبریزیان مقیم تهران که هوادار انجمن تبریز بودند سوگواری بزرگی در تهران برپا کردند و این کار از سوی شهروندان تهرانی نیز مورد پشتیبانی قرار گرفت:

«یک کار تاریخی دیگری که در همان روزها در تهران رخ داد، گرفتن چهل عباس آقا بود... هنگام پسین بازارها را بستند و همه آزادپرواهان و دیگران بسوی آن جوان رفتند. انجمن آذربایجان گور را با گل آراسته و چادرهای بزرگی برای پذیرایی از مردم آماده گردانیده بود. انجمنها و شاگردان دبستانها دسته دسته می آمدند و دسته های گل می آوردند. حبل المتین می نویسند: «جمعیت صحرا را فرا گرفته بود که جای عبور نبود، عده جمعیت به یکصد هزار نفر تخمین زده شد.» (۳۲)

مبارزه نهادهای مردمی در برابر کودتا: پس از کودتای محمد علی میرزا در برابر مجلس شورا و به توپ بسته شدن مجلس از سوی «لیاخوف» فرمانده قزاقان روس در ایران، آنگاه که در تهران سکوت و اختناق حاکم بود، انجمن تبریز به پایداری و پاسداری از دستاوردهای مشروطه پرداخت. ستارخان که همراه بیست نفر مجاهد مبارزه ی مسلحانه خود را با استبدادیان شروع کرده بود، با بهره گرفتن از انجمن تبریز و نیز با کمک دیگر سرداران مشروطه چون باقرخان، علی مسیو، و حیدر عمو اوغلی توانست لشگری ده تا پانزده هزار نفری را گردآورده و در برابر لشگر سی هزار نفری دولتیان به جنگ برخاسته و از تبریز، یعنی دژ تسخیر ناپذیر انقلاب مشروطه با سرافرازی نگهبانی کند. انجمن تبریز با فرستادن تلگراف با مجلس تهران همراهی کرده و خواهان برداشتن محمد علی میرزا از پادشاهی شد. انجمن، شهر تبریز را از نیروهای دولتی و واپسگرایان خالی کرد و عین الدوله و سپاهش را تا «باسمنج» پس نشاند و راههای شهر را باز کرده، دسته های مجاهد آراسته و آنان را به شهرهای خوی و سلماس و مرند که بدست استبدادیان افتاده بودند، فرستاد. گروهی نیز برای آزاد سازی مراغه روانه ی این شهر شدند. در پی این حرکت تبریز، در تهران و مشهد و رشت و