

اندیشه‌های
میرزا آقاخان کرمانی

فریدون آدمیت



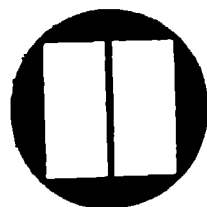
انتشارات پیام

اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی

اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی

نوشتا

فریدون آدمیت



انتشارات پیام

تهران، ۱۳۵۷



انتشارات پیام

تهران، خیابان شاهرضا، روبروی دانشگاه تهران.

فریدون آدمیت

اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی

چاپ دوم، ۱۳۵۷

چاپخانه زر، تهران

شماره ثبت کتابخانه ملی: ۹۱۶ مورخ ۱۳۵۷/۵/۲۹

همه حقوق برای مؤلف محفوظ است.

«ما به لفظ دانش نخواهیم جز روشنی
و پیدائی وجود چیزها، و نه بدانسته جز چیز
روشن و پیداء، و نه بداننده جز علت و سبب
روشنی و پیدائی چیزها. و به بی‌دانشی
نخواهیم مگر پنهانی و پوشیدگی وجود
چیزها، و نه بدانسته مگر پوشیده و پنهان».

«ما به جهان عقل جهان آگهی و یداری
و روشنی و صفای وجود نخواهیم... جهان
دانش و خرد جهان یداری است که وجود
هر حقیقت در خود به خرد روشن توان یافت».

مصنفات افضل‌الدین کاشانی

به اهتمام: مجتبی مینوی ویحیی مهدوی

ص ۱۹۴-۱۹۳ و ۱۹۷

پیشگفتار

این رساله فصلی است از تاریخ اندیشه‌های جدید ایران و تحقیق در ریشه‌های فکری نهضت ملی مشروطیت. این مبحث را شش سال پیش با انتشار «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت» در ایران آغاز کردم. به دنبال آن «اندیشه‌های طالبوف» تبریزی را منتشر ساختم؛ این سومین رساله است تا نوبت متفکران دیگر، و دیگر گفتارهای آن مبحث وسیع برسد.

قرن سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) دوران تحول فکری جدید مشرق زمین بود. در ایران چون جامعه‌های دیگر خاور زمین دانایانی نو اندیش برخاستند که هر چند (مانند نوآوران همه آن کشورها) شخصیت‌های فکری مختلف و نظر-گاه‌های گوناگون داشتند جملگی نماینده روح نوجوئی زمان بودند؛ و مجموع عقاید و افکار ایشان پیکره تحول عقلانی جامعه ایرانی را در سده گذشته می‌سازد. میرزا آقاخان کرمسانی از نادره‌های زمان خود بود و در سیر افکار مقام بزرگی دارد. خودش مهاجر مانده و مقامش ناشناخته است. کوشش می‌کنم احوال او را باز نمایم، پایه‌اش را بشناسانم و تحلیلی از عقاید و اندیشه‌هایش را بدست دهم. شخصیت فکری میرزا آقاخان جنبه‌های متعدد و گوناگون دارد:

از پیشروان حکمت جدید در ایران است، نخستین بار برخی آرای فیلسوفان اخیر مغرب را در نظام فکری واحدی به فارسی درآورد، حکمت را از قالب «معقولات» و سنت‌های فلسفی پیشینیان آزاد ساخت و بر پایه دانش طبیعی و تجربی بنیان نهاد؛

اولین کسی است که علم اجتماع و فلسفه مدنی را عنوان کرد، مجموع بنیادهای مدنی و مظاهر مختلف تمدن را يك کاسه مورد بحث قرار داد، پیوستگی آنها را با یکدیگر و با شرایط مادی جامعه شناخت، و قانون تحول تکاملی را بر همه منطبق گردانید؛

بنیانگذار فلسفه تاریخ ایران است و ویرانگر سنت‌های تاریخ‌نگاری، برجسته‌ترین مورخان ما در قرن پیش است و یکتا مورخ متفکر زمان خویش. اندیشیده‌ترین تحلیل تاریخی را در فلسفه مزدکی و مبحث تنزل و تباهی ساسانیان همو نوشته است؛ اوست که تطور تاریخی ایران را در نظام مدنی اسلامی بررسی کرد و مجموع پدیده‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی زمان را در گذشت تاریخ مورد گفتگو و ارزشیابی قرار داد؛

تواناترین «نویسنده» اجتماعی سده گذشته است، شاعر نامدار ملی، نقاد سنت‌های ادبی گذشته، نماینده نوخواهی ادبی و آغازگر فلسفه ادبیات جدید؛ بزرگترین اندیشه‌گر ناسیونالیسم است، منادی اخذ دانش و بنیادهای مدنی اروپایی، نقاد استعمارگری، هاتف مذهب انسان دوستی، نماینده نحله اجتماعی و متفکر انقلابی پیش از مشروطیت هموست.



تحول افق فکری ایران در سده سیزدهم که جنبش مشروطه خواهی تنهایی از تجلیات مدنی آن می‌باشد، فصلی است از تاریخ برخورد جامعه‌های کهن مشرق با مدنیّت نو مغرب زمین؛ و همین برخورد تاریخی است که جوهر تاریخ اخیر ملل مشرق را می‌سازد. این مبحث به تازگی مورد توجه واقع شده و در اغلب کشورهای خاور، جامعه‌شناسان و مورخان به مطالعه سیر فکر و تأثیرش در تطور اجتماعی مملکت خود پرداخته‌اند. برخی از آن مؤلفان را نام می‌بریم: «شریف ماردین» و «نیازی» بر کس، ترک، «حبیب حورانی» لبنانی، «جمال محمد احمد» سودانی، «تارا چند»، «سردار» پانیکار و «ویشوانات ناروان» هندی، «ماسائو مارویاما» ژاپنی، «وانگ» و «چوتسه» تسونگ» چینی. آثار این نویسندگان در ظرف همین چند ساله اخیر منتشر گردیده

مگر «تاریخ افکار سیاسی در ژاپن» نگارش «ماسائو» که در ۱۹۵۲ انتشار یافته است. اخیراً برخی از اروپائیان و امریکائیان هم به کار مطالعه تاریخ افکار جدید و تحولات اجتماعی کشورهای آسیایی دست زده‌اند. اما منصفانه باید بگویم آثار مورخانی که اسم مردم معتبرتر و عمیق‌تر از نوشته‌های همقطاران فرنگی آنهاست که بیشتر اهل تفنن به نظر می‌آیند و تألیفاتشان کمتر اصالت دارند. ضمناً تا حدی که می‌دانم هیچکدام از مؤلفان شرقی و فرنگی در صدد تحقیق تطبیقی از سیر اندیشه‌های جدید در مجموع کشورهای مشرق زمین و مقایسه تأسیسات مدنی آنها که از مغرب زمین گرفته‌اند، تا به حال بر نیامده‌اند.

از مطالعه تطبیقی و تحلیل سیر افکار در ایران و دیگر جامعه‌های مشرق (خاصه عثمانی و شام و مصر و هندوستان و ژاپن) در قرن گذشته به این نتیجه رسیده‌ام که نواندیشان ایران در قلمرو فکر مقامی کمتر از دانایان آن کشورها نداشته‌اند بلکه از بعضی جهات برتر از آنها و در پاره‌ای رشته‌ها پیشرو خردمندان شرق بوده‌اند. مثلاً در میان همه اندیشه‌گران مشرق هیچکس را جز سید جمال‌الدین اسدآبادی نمی‌شناسیم که نفوذ کلامش از جبل الطارق تا جاوه گسترده باشد. در آن عصر تنها مرد آسیا بود که فکر مبارزه دسته جمعی مشرقیان را علیه مغربیان متعرض استعمارگر پرداخت. و نیز اندیشه ناسیونالیسم اسلامی هر چه بود آفریده او بود. سخنان سید در نظر علمای تونس حکم «کتاب» را داشت؛ طلاب مسلمان‌های هند او را «می‌پرستیدند»؛ پیشوایان نهضت آزادی هندوستان، از هندو و مسلمان، او را به بزرگی ستوده‌اند؛ و تجدد خواهان عرب پایه‌اش را به «پیامبری» رسانیده‌اند. این جنبه سید اسدآبادی را هیچکدام از اندیشه‌گران خاور زمین مطلقاً بدست نیاوردند. همچنین در دانش سیاسی و فلسفه حکومت غربی شاید کمتر کسی را می‌توان در مقام میرزا ملکم‌خان یافت. تنها اندیشمند ژاپنی همزمانش «فوکوزاوا ایوکی چی» (۱۸۳۵-۱۹۰۱) متفکر اصلاحات سیاسی و اجتماعی ژاپن است که می‌تواند هم‌تراز او باشد. «ویلفرید بلنت» مؤلف به اصطلاح عرب دوست انگلیسی پس از سفرهای متعددی که به مصر و عثمانی و هند، وحشر و نشر با بزرگان فکر و سیاست این کشورها کرد،

و گفتگوی مفصلی که ملکم با او دربارهٔ بنیادهای سیاسی و فرهنگی مغرب و مشرق داشت، ملکم را «برجسته‌ترین» دانایانی می‌شمارد که شناخته است.^۱ و نیز از لحاظ جامعیت فکری و ژرف اندیشی میرزا آقاخان در جامعه‌های اسلامی زمان کم نظیر است. خاصه در فلسفهٔ جهان بینی و مسلک انسان دوستی او و ملکم دو شخصیت برجسته هستند. فقط «رام ماهون روی» (۱۸۳۳-۱۷۷۲) خردمند هندی (و ناشر دیوان حافظ) از این نظر با آن دو قابل قیاس می‌باشد. در عالم آزاد اندیشی و شکیبایی دینی متفکران مسیحی شام نیز با آن کسان وجه مشترک دارند. از ایشان گذشته، هوشمندان ترك و تازی و چینی و ژاپنی به درجات مختلف غرق در تعصبات خویش بودند و مرز اندیشه‌هایشان محدود به جامعه‌های خود بود. البته از میرزا-فتحعلی آخوندزاده هم باید اینجا نام ببریم. وی از پیشروان فلسفه جدید مادی صرف بود و آغاز گر نمایشنامه نویسی اروپایی در سراسر خاور نزدیک.

اما در معنی آنچه گفتیم اشتباه نشود: هیچکدام از متفکران مشرق در آن زمان متاعی به بازار فکر و معرفت جدید عرضه نداشتند که تازه و بکر بوده باشد. جامعه‌های مشرق که چند قرن از جهان دانش و اندیشه‌های نو دور افتاده بودند ذاتاً نمی‌توانستند اندیشه گرانی را پدید آورند که صاحب اصالت فکر باشند. آن هوشمندان از خرمن دانش اروپایی بهره‌مند گردیده بودند و تنها مروج آن آموخته‌ها در کشور-های خویش بودند. و اگر احوال سیاسی و اجتماعی وقت جامعه‌های شرقی و کیفیت زمان و مکان را در نظر نگیریم به ارزش مقامشان نمی‌توانیم پی ببریم. نکتهٔ دیگر اینکه نه تصور شود که اندیشه گران خاور در دانش و فنون جدید تبحر به‌سزایی داشته‌اند، و یا بر نوشته‌های جملگی آنان انتقادهای فراوان وارد نباشد. ابدأ چنین نیست. بلکه نوشته‌هایشان گاهی سطحی و کم مایه به نظر می‌رسند. اما سخن ما در نتیجه گیری

1. W.S. Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt*,
ص ۸۵، ۱۹۲۳.

«بلنت» با سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده مصری هم دوستی نزدیک داشت و کتاب «آیندهٔ اسلام» را به محمد عبده اهدا کرده است.

از مطالعه تطبیقی مقام فکری خردمندان و نوآوران مشرق زمین بود در قرن پیش. مسئله دیگر حد تأثیر متفکران کشورهای مختلف است در نو سازی بنیادهای مدنی جامعه‌های خود. از این دیدگاه تأثیر نو اندیشان ایران خیلی کمتر از نفوذ هوشمندان عثمانی و ژاپن است در تحول اجتماعی این دو کشور. این خود مبحث پیچیده‌ای است و عوامل گوناگونی در آن مؤثر افتاده‌اند. در اینجا همینقدر می‌گوئیم که آن تفاوت عملی بهیچوجه نتیجه اختلاف در کیفیت و ارزش معنوی اندیشه ایرانی با افکار ترك و ژاپنی نبوده است، و نه پیوستگی خاصی با نظام سیاسی و اجتماعی این کشورها در مرحله برخورد با تمدن اروپایی داشته است. هرچه بیشتر در آن مسئله غور و تأمل کردم در این تعلیل راسخ‌تر شدم که آن تفاوت در نقطه نهائیش به اختلاف در رتبه اخلاقی و ایمان و وطن دوستی و از خود گذشتگی زمامداران آن جامعه‌ها می‌رسد. نکته بسیار با معنی دیگر اینکه نهضت ملی مشروطیت اوج سیر فکر در ایران بود؛ به آن نقطه که رسید مدتی درنگ نمود و در واقع از نمو طبیعی باز ایستاد و بعدها از نو تحرك یافت. و حال آنکه در هندوستان و ژاپن افق اندیشه در ربع اول سده بیستم خیلی ترقی کرد و اندیشه گران برجسته و نامداری برخاستند. و جامعه عثمانی گرچه هیچگاه متفکران بزرگی بخود ندید، اما تعقل سیاسی در آن دیار رشدی منظم و پی گیر یافت. تناسب مستقیمی که میان رشد تفکر مدنی و نظام سیاسی عثمانی تحقق پیدا کرد نتیجه آن بود که زمامداران ترك سرانجام خدمتگزار همان ایدئولوژی گردیدند که اهل فکر پرداخته و رواج داده بودند.

مرا دو انگیزه اصلی به کار تحقیق در تاریخ افکار جدید در ایران ترغیب کرد: یکی اینکه پیش از این هیچ تحقیق علمی در این مقوله انتشار نیافته بود و این نقص را در سراسر نوشته‌های مربوط به تاریخ نهضت مشروطیت (اعم از فارسی و فرنگی) دیدم که در ریشه‌های فکری آن جنبش ملی غور نشده است. انگیزه دوم تجربه

۱. نامدارترین دانا پان ترك در سده گذشته عبارتند از: صدیق رفعت پاشا، ابراهیم شناسی، خیرالدین پاشا، و نامق کمال شاعر ملی ترك. ابراهیم شناسی از همه برجسته تر بود اما هیچکدام شخصیت فکری فوق‌العاده‌ای نداشتند.

جامعه‌های مختلف مشرق بود در نحوهٔ اخذ تمدن غربی خاصه اقتباس بنیادهای مدنی آن که به نظر من ارزنده‌ترین مظاهر و متعلقات مدنیت انسانی را می‌سازند. و این خود یکی از عمده مسائلی است که در چه شرایط اجتماعی برخی از ملل مشرق در برخورد با تمدن اروپایی به راه ترقی افتادند، و بعضی دیگر به بیراهه، و از قافله و اماندند. باید معترف بود که در کار تحقیق سیر فکر در ایران دو مانع اصلی وجود داشته است: یکی اینکه منابع اصیل این رشتهٔ تاریخ که مجموع نوشته‌های اندیشه‌گران و خزینهٔ اسناد دولتی باشد، منتشر نشده است. از اینرو نویسندگان مواد و مصالح لازم را در اختیار نداشته‌اند. و مهمتر از آن اینکه برای اکثر مؤلفان ما مسائل تاریخ‌نگاری جدید و روش علمی آن اساساً مطرح نبوده است. نتیجهٔ اینکه نه مواد اصلی تتبع را در دسترس داشتند و نه ابزار کار و آمادگی فنی آنرا دارا بودند. پس هر کس در این رشته قدم‌نهد زحمتش دوچندان است. نخست باید مدارک را از گوشه و کنار گرد آورد. دوم اینکه بداند از آنها چگونه بهره‌برداری نماید و بیخود کاغذ سیاه نکند. از این مطلب سابقاً گفتگو کرده‌ام و باز هم خواهم نمود که تاریخ‌نویسان ما چقدر از مرحلهٔ تفکر تاریخی جدید دور افتاده‌اند. در میان محققان خودمان دوست بزرگوار دانشمند آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران را می‌شناسم که در مبحث پهناور سیر افکار در گذشت تاریخ ایران، تحقیقات عالمانه‌ای با دید جامعه‌شناسی نموده‌اند.



مطالعهٔ تاریخ فکر مانند هر کدام از شاخه‌های دیگر علم تاریخ فوت و فن و لیم (تکنیک) خاص خود را دارد. اندیشه و اندیشه‌گر هر دو زادهٔ اجتماع‌اند، اما اندیشمند شخصیت فردی هم دارد. و بالاخره مغز اندیشه‌آفرین فرد است که فکر را می‌پروراند، و تنها عامل مادی نیست که در آن مؤثر است. در پرورش منش آدمی غیر از جامعه عوامل دیگری چون محیط خانوادگی، وضع زندگی، حالت روانی و هوش و استعداد شخصی او مؤثر هستند. پس در نخستین مرحله، زندگی متفکران را باید با توجه به مجموع این عوامل و فعل و انفعال هر یک را در دیگری بررسی

نمود. شرح حالی که به‌شبهه دیگری نوشته شود در واقع به‌شرح حال نمی‌ماند، فاتحه اهل قبور است مثل اکثر یا شاید همه سرگذشت‌هایی که در کشور ما می‌نویسند. مرحله دوم نقد و تحلیل اندیشه‌هاست. در اینجا باید سه مطلب را در مد نظر داشت: زمینه فرهنگی اجتماع، سرچشمه اندیشه‌ها و عناصر سازنده فکری دانایان، و تحول ذهنی آنان در گذشت زمان. فکر درخلاقاً بوجود نمی‌آید؛ لازمه آن وجود زمینه و زیرسازی فرهنگی قبلی است. تأثیر آن سابقه فرهنگی و آموخته‌های اولیه در ذهن هوشمندان گاهی به حدی ژرف است که گریز از آن آسان نیست. حتی در زمان عصیان علیه همان آموخته‌ها می‌بینیم عقاید و افکار گذشته در ذهن ایشان سایه می‌افکنند. از لحاظ سنجش تحول عقلانی اهل فکر و زیرویم گفتارشان لازم است زمینه تحصیلات و مطالعات اولیه آنان را نیک بشناسیم. از آن گذشته، نیست صاحب فکری که از تأثیر اندیشه‌های دیگران و تجربه‌های بعدی خود بر حذر باشد. از همین رهگذر است که در نوشته‌های دانایان تناقض گویی‌های فراوان چشم گیرند به حدی که مجموع آنها را نمی‌توان در یک نظام فکری گنجانند. اگر قائل به تجزیه و تفکیک نگردیم در تحلیل افکار حیران می‌مانیم و سیر تحولی آنرا نمی‌توان بدست دهیم اعم از اینکه این تحول تکاملی باشد یا ارتجاعی.

مرحله سوم تأثیر فکر است در اذهان دیگران و در اجتماع به‌طور کلی. تاریخ فکر حکایت از این دارد که چه بسیار بوده‌اند اندیشه‌های معتبر و بلندی که خریدار نداشته‌اند. گاه به کلی مهجور مانده، گاه افکار دیگری بر آنها غالب آمده، و گاه کوشش در ریشه کن کردن آنها شده است. اما اعتبار آن اندیشه‌ها بجاست، مقام آفرینندگان آنها والا؛ و ارزش آنها را باید در چشم انداز تحول فکر سنجید. از سوی دیگر موارد فراوان می‌بینیم که اندیشه‌ها اذهان را تکان داده، باعث جنبش‌های فکری گردیده، و به دنبال آن نهضت‌های اجتماعی را بوجود آورده‌اند. حتی از مرزهای جامعه‌های محدود گذشته جهانگیر گشته‌اند. آن نهضت‌ها پرورده ایدئولوژی‌ها هستند. اما ایدئولوژی‌ها از بیک منبع سرچشمه نمی‌گیرند، بلکه ساخته و التیام یافته اندیشه‌های گوناگونی می‌باشند که مجموعاً پیکره واحدی رامی‌سازند.

کاری که مورخ به عهده دارد همین است که: زمینه اندیشه پرور اجتماع را روشن نماید، افکار متفکران را جزء به جزء بدست دهد، تأثیر آنها را در پیدایش و تکوین ایدئولوژی‌ها بسنجد، عناصر مختلف ایدئولوژی را تجزیه کند و نظام واحد آنرا عرضه بدارد. همه جا باید توجهش به روح تاریخ باشد. اما کار مورخ به اینجا پایان نمی‌یابد. ایدئولوژی‌ها چون به مرحله عمل برسند معمولاً بلکه همیشه از اصول اولیه خود انحراف می‌پذیرند و تغییر بستر می‌دهند. در این امر دو عامل اصلی مؤثراند: یکی انفعال اجتماع در برخورد با آنها، و دیگر هوس‌های آدمی. می‌دانیم همیشه متفکران نیستند که ایدئولوژی‌ها را پیش می‌برند بلکه کار به دست اهل سیاست می‌افتد، و اهل سیاست اغلب مردم نااهل‌اند از آنکه در سرشت سیاست قدرت نهاده است و در نهاد قدرت فساد سرشته. پس می‌بینیم مردان سیاسی همیشه گرایش به قدرت جویی دارند که به گفته ولتر «درد بی‌درمان آدمی است»؛ و اگر آزمندی و شره قدرت خواهی آنان را پیش‌گیری نکرده باشند، کارشان به لگام گسیختگی و خودسری و انحراف از اصول سیاسی می‌انجامد. لاجرم تاریخ نگار باید رابطه آن اصول و ایدئولوژی‌ها را در برخورد با اجتماع و با ماهیت شخصیت مجریان سیاست مورد تأمل قرار دهد.

آنچه گفتیم قواعد و اصولی بود که کم یا بیش مورد قبول صاحب نظران است. اما شرایط دیگری لازم است که مورخ بتواند کارش را بی‌کم و کاست به انجام برساند. در این قسمت سلیقه‌ها و نظرگاه‌ها گوناگون‌اند. ما سلیقه خودمان را داریم: هم مشرب کسانی نیستیم که معتقدند مورخ باید شخصیت خود را از سیر افکار به کلی منتزع گرداند. مورخ وقتی می‌تواند هنرمندانه به کارش پردازد که خود صاحب اندیشه باشد تا قدر اندیشه شناسد. به يك معنی تاریخ نگار واقعی معمار فکر است نه تنها مدرس افکار. تأثیر شخصیت عقلی مورخ در تصنیف خود تا درجه‌ای بی‌شبهت به تأثیر نویسنده در اثر هنری او نیست. و این همسانی از لحاظ معنی و جانی است که تاریخ نویس به تألیف خود می‌دهد.

اما در مسئله دیگر هم عقیده مورخانی هستم که حکم تاریخ را لازم می‌شمارند،

و در آن حکم ارزش‌ها و اعتباراتی را می‌شناسند. توضیحی لازم است تا مطلب روشن‌شود: مقصود از ارزش‌ها در تاریخ نه ایده‌آل‌های بلند افلاطونی است، نه معانی مابعد طبیعی، و نه مفاهیم انتزاعی صرف فلسفی. بلکه در این مسئله منحصرأ از دیدگاه فلسفه تاریخ و امور متحقق آن می‌نگرم. در اینجا وقتی اعتبارات مفهوم پیدا می‌کنند که تفاوت و تباینی میان واقعیات وجود داشته باشد؛ هرگاه موضوع برتری و رجحان درپیش‌نباشد مسئله ارزش‌ها اساساً مطرح نمی‌گردد. اگر در علوم طبیعی پای ارزش‌ها به میان نمی‌آید از اینروست که دانشمند طبیعی به اصلاح و فساد حقیقت‌های علمی کاری ندارد. ولی حتی در همین رشته نیز وقتی موضوع رابطه نتیجه‌های آزمایش‌های دانش طبیعی با جامعه انسانی به میان می‌آید ناگزیر به ارزش‌های آن توجه می‌کنیم. اما مورخ درباره ماده مطالعه نمی‌کند، سر و کارش با سرگذشت آدمیان است، سرگذشتی که پر است از زشتی‌ها و اندک زیبایی یعنی حقایق و واقعیات متباین و مغایر. نفی ارزش‌ها و اعتبارات در تاریخ ما را به «نهیلیسم تاریخی» می‌کشاند که از آن سخت‌گریزانم. تاریخ نویسی که آن معیارها را نفی کند اثر بیجانی بار می‌آورد که نه به درد دنیا می‌خورد و نه آخرت. اساساً چطور ممکن است تفاوت تجربه‌های زشت و زیبای آدمی و نامرادی‌ها و کامیابی‌های او را یکسره نادیده بگیریم حال آنکه هدف آدمی کاستن رنج‌های اوست و کوشش در تحقیق ارزش‌های انسانی؛ و همه‌آه و فغان آدمیزاد زاده رنجی است که از همان حقایق مغایر و تفاوت‌های معلوم می‌برد.

مقصود از همه این سخنان که خیلی کوتاه و فشرده آوردم اینست که: اولاً خوانندگان به شیوه کسار من قبلاً توجه فرمایند. ثانیاً هرگاه دانش پژوهان همتی کردند و خواستند در راه مطالعه این رشته تاریخ جدید گام نهند، و احیاناً سبک مرا پسندیدند، زمینه‌ای در دست داشته باشند، و اگر هم آنرا پسندیدند طریق بهتری را پیش گیرند. ادعا نمی‌کنم که حق مطلب را به کمال ادا کرده باشم از آنکه این زمینه بکر بود و دست نخورده، و دست یافتن به همه مدارک پراکنده و مورد نیاز در کشورما کار دشواری است. و چنانکه درجای خود توضیح داده‌ام از مجموع

آثار میرزا آقاخان چند رساله را هر چه گشتم نیافتم. از تحقیقات خود سه هدف دارم: نخست اینکه مقام حقیقتی اندیشه گران ایران را تا زمان مشروطیت باز نمایم و تأثیر هر کدام را در تحول فکری جدید و تکوین ایدئولوژی نهضت ملی مشروطیت بدست دهم. دوم اینکه اگر از دستم بر آید در ترقی دادن تفکر تاریخی و «تکنیک» تاریخ نگاری جدید در ایران کاری کنم. وسوم اینکه نوآموزان بدانند در این مرز و بوم همیشه مردمی هوشمند و آزاده بوده‌اند که صاحب اندیشه بلند بودند و به پستی‌تن در ندادند، از حطام دنیوی دست شستند و روحشان را به اربابان خود سر و نادان و ناپرهیز گار نفر وختند.

این تصنیف مبتنی است بر مدارك اصیل: تألیفات میرزا آقا خان؛ نامه‌های خصوصی او؛ اسناد وزارت امور خارجه ایران. بیشتر آثار میرزا آقا خان را که هنوز منتشر نگردیده و حتی ناشناس مانده‌اند در کتابخانه‌های خصوصی سراغ گرفتم. شرح هر یک و منبع آنرا در بخش دوم به‌دقت ذکر نموده‌ام. فرض اخلاقی خود می‌دانم در اینجا هم از صاحبان آن کتاب‌ها خاصه از دوست دانشمند آقای مجتبی مینوی استاد دانشگاه تهران و آقای علیمحمد قاسمی که برخی رساله‌ها را در اختیار نگارنده قرار دادند تشکر نمایم. از نامه‌های خصوصی میرزا آقا خان آنچه بدست آمد شامل دو قسمت بود: قسمت اول تعداد سی و چهار کاغذی که به میرزا ملکم‌خان نگاشته است. این نامه‌ها جزو اسناد خانوادگی ملکم در کتابخانه ملی پاریس موجود می‌باشند. تصویر و فیلم آن مجموعه مدارك تاریخی را آقای اصغر مهدوی تهیه و به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران هدیه نموده‌اند. نگارنده و هر کس دیگر که از آنها استفاده کند ممنون همت ایشان است. این نامه‌ها مهمترین منابع مطالعه دفتر مبارزه‌های سیاسی میرزا آقاخان و همچنین روشن کننده بعضی از جنبه‌های سرگذشت زندگی و اندیشه‌های او می‌باشند. قسمت دوم نامه‌های شخصی و خانوادگی میرزا آقاخان‌اند که ارزنده‌ترین مآخذ بررسی روابط خانوادگی او بشمار می‌روند. آنها را آقای علی روحی بیدریغ در اختیار نگارنده قرار دادند. زبده این کاغذها را با توضیحی چند در آخر کتاب عرضه داشته‌ام. اسناد وزارت

امور خارجه معتبرترین مدارك خواندن فرجام كار او می باشند. دوز و كلك هایی كه برای دستگیری میرزا آقاخان و یارانش برپا کردند، در این اسناد خوب نمایان اند. گذشته از آن منابع بعضی مطالبی كه درمآخذ درجه دوم به طور پراكنده منتشر شده اند، خواندم. اما این دسته از نوشته ها تا حدی اعتبار دارند كه مورد تأیید مدارك اصیل قرار گیرند و گرنه به درد كار ما نمی خورد. اساساً كتاب هایی كه بر پایه منابع درجه دوم بناگردند تحقیق علمی درستی نیستند، و به طریق اولی گفته ها و نوشته های بی مأخذ كه مورد نقد و سنجش قرارنگرفته باشند، به کلی نامعتبراند.

شخصیت میرزا آقاخان را در جامعیت افكار و كارنامه اجتماعی او مطالعه می کنیم. هدف این است كه مقام اجتماعی او را بشناسانیم و عقایدش را به درستی عرضه بداریم، خواه با برخی آرای او موافق باشیم یا نباشیم - چه به هر صورت شكیبایی در عقاید ناموافق شنیدن شرط آزاد اندیشی است.

آرزویم این است كه فرصتی باشد تا کاری را كه آغاز نهاده ام به پایان برسانم.

فریدون آدمیت

تهران، آذر ۱۳۴۶



سرگذشت آوارگی

زندگانی میرزا آقاخان را در این شرایط مطالعه می‌کنیم: محیط پرورش خانوادگی، وضع اجتماعی، خصوصیات روانی، و عناصر سازنده شخصیت فکری او. تأثیر مجموع این عوامل را در منش و تحول عقلانی و زندگی سیاسی او، و بالاخره برخوردش را با اجتماع با دید تاریخی مورد نقد و تحلیل قرار می‌دهیم.

میرزا عبدالحسین خان مشهور به میرزا آقاخان کرمانی در خانواده‌ای سرشناس و نسبتاً صاحب‌مکنت، و اهل علم و عرفان در قصبه «مشیز» از بلوک بردسیر کرمان، ظاهرأ در ۱۲۷۰ تولد یافت. پدرش آقا عبدالرحیم مشیزی از مزکین بود، و به سلسله متصوفه «اهل حق» تعلق داشت. عقاید این فرقه تلفیقی بود از عرفان و حکمت‌مشاء و اشراق و از فلسفه ملاصدرا الهام می‌گرفت. جدۀ پدری میرزا آقاخان دختر قاضی تهمتن از بزرگان دین زردشتی بود که بعد به کیش اسلام درآمده بود. مادر میرزا آقاخان دختر میرزا کاظم خان پسر میرزا محمد تقی معروف به مظفر شاه کرمانی در زمره فقیهان بشمار می‌رفت، بعد به تصوف گرائید و از پیروان مشتاق علیشاه گردید. چون مشتاق علیشاه را به تحریک متشرعین در کرمان کشتند مظفر شاه رهسپار عتبات شد. او را هم با چندتن از صوفیان شاه نعمت‌اللهی به اغوای یکی از روحانیان

متنفذ و متعصب‌زمان (به نام آقا محمد علی بهبهانی) در کرمانشاه بقتل رساندند. میرزا آقاخان نماینده کامل عیار فرهنگ ایرانی است. تحصیلات اصلی خود را در کرمان تمام کرد. ادبیات فارسی و عربی، تاریخ اسلامی و ملل و نحل، فقه و اصول و احادیث، ریاضیات و منطق، حکمت و عرفان، و طب قدیم را به شیوه آن زمان آموخت. معلم او در حکمت و طبیعیات حاجی آقا صادق از شاگردان ملا هادی سبزواری بود، بعلاوه عرفان و تاریخ فلسفه، و حکمت ملاصدرا و شیخ احمد احسایی را نزد حاجی سید جواد شیرازی معروف به «کربلایی» خواند. حاجی کربلایی در آن زمان قریب هشتاد سال داشت و سه سالی در کرمان می‌زیست. وی را به عمق دانش و بزرگی اخلاق می‌ستاید.^۱ میرزا آقاخان در تحصیلاتش ترقی بسیار درخشان نمود، بعلاوه چند کلمه‌ای زبان فرانسوی یاد گرفت، و مختصر زبان انگلیسی را پیش میرزا افلاطون زردشتی آموخت. همچنین تا اندازه‌ای که وسیله فراهم بود زبان فرس قدیم و زند و اوستا و پهلوی را تحصیل کرد، و در نوشته‌هایش به این معنی تصریح دارد. در رشته زبان‌های باستانی بعدها از آثار شرق شناسان فرانسوی بیشتر بهره یاب گردید. نقاشی هم می‌کرد، و نقشه‌های جغرافیا و اسطرلاب را خوب می‌کشید. این نیز مسلم است که در حدود سی سالگی که به اصفهان رفت از دانش جدید غربی چیزهایی به گوشش خورده بود. در اصفهان نزد ژوئیت‌ها زبان فرانسوی را بیشتر خواند، و در اسلامبول به حد خود تکمیل کرد.^۲

از جمله همدرسانش در کرمان شیخ احمد روحی (۱۳۱۴-۱۲۶۳) بود که میرزا آقاخان او را بسیار عزیز داشت و همیشه «استادزاده» می‌خواند چه نزد پدر

۱. هشت بهشت، ص ۲۸۵.

۲. مآخذ اصلی ما در احوال خانوادگی و سابقه تحصیلات میرزا آقاخان در کرمان عبارتست از: شرح حال میرزا آقاخان به قلم شیخ محمود افضل کرمانی در مقدمه کتاب «هشت بهشت» و مقاله محمود دبستانی کرمانی در مجله یفما (شهریور ۱۳۲۸، ص ۲۵۵-۲۵۶). این دو نویسنده اطلاعات درستی در احوال میرزا آقاخان داشتند و خانواده او را خوب می‌شناختند. و افضل‌الملک برادر شیخ احمد روحی چندین سال با میرزا آقاخان محشور بوده است.

او (آخوند ملاجعفر) ادبیات فارسی و عربی خوانده بود. این دو بار دبستانی دوستان جانی بودند و همسفر و شریک رنج و راحت زندگی. بعدها دو دختر صبح ازل را به زنی گرفتند، و نیز به یک مسلک سیاسی پیوستند و هر دو سردر آن راه نهادند. همشاگردی دیگر میرزا آقاخان شیخ احمد ادیب کرمانی بود که بعدها تاریخ منظوم ایران باستان، اثر دوست قدیم و شهید خود را، به عنوان «سالنامه» منتشر ساخت.

چنانکه خواهیم دید تمام آن عوامل تربیتی و پیوندهای خانوادگی در ساختن شخصیت فکری و روانی میرزا آقاخان اثر مستقیم گذاشت. شیفتگی به تاریخ ایران باستان، بستگی به آئین زردشت، علاقه به حکمت و عرفان، عصیان علیه تعصب روحانی، و گرایش اولیه اش به اصول کیش باب همه زاده محیط پرورش اصلی و عکس العملش بود در برخورد با اجتماع. خاصه به دو عامل باید توجه زیاد داشت: یکی اینکه عرفان و تصوف نه تنها میراث خانوادگی میرزا آقاخان بود بلکه جامعه کرمان از کانون‌های معتبر نمو اندیشه‌های عرفانی و پیدایش فرقه‌های مختلف متصوفه بشمار می‌رفت و عرفای نامداری از آن دیار برخاستند. دیگر اینکه میرزا آقاخان در ولایتی تولد یافت و بزرگ شد که سهمناکترین صحنه‌های ظلم و خونریزی حکومت را به خود دیده بود و خاطرات کشت و کشتار مؤسس دودمان قاجار فراموش نشدنی بود. خودش هم طعم تلخ بیدادگری‌های ستمگران را چشید. پس خشم و طغیانش علیه استبداد دولت کاملاً طبیعی است.

سیمای شخصیت میرزا آقاخان را می‌توان از خلال نوشته‌های خودش و گفته‌های کسانی که با او آشنایی و حشرونشرداشتند شناخت. صاحب هوشی سرشار بود و حافظه‌ای فوق‌العاده نیرومند، و ذهنی تیز و متحرک و زودپذیر. از نظر روانی حالتی در خود فرو رفته و افسرده داشت. دیر به سخن می‌آمد، اما چون زبان می‌گشود مسلسل می‌گفت، و همین که لب فرومی‌بست سکوتش عمیق و محزون بود. سری پرشور داشت و خاطری تند و آتش‌وش، زود به هیجان می‌آمد و بیقرار می‌گشت و آنچه در دل داشت به زبان می‌آورد. قلبی پاک داشت و ضمیری صافی، اما به گاه درشتی چون سوهان بود. آزاده بود، تن به ناحق نمی‌داد و در برابر زورمندان

کرنش نمی‌کرد. همین بود که تاب بیداد نیاورد، از مال و زندگی دست شست و رخت از وطن بر بست. ولی تار و پود وجودش بافته شورملی بود، و در دیار غربت پیوسته چشم به وطن داشت - همان وطنی که سرانجام او را به خاک و خون غلطانید. تا حدود سی‌سالگی در کرمان زندگی کرد و به تحصیل و تدریس و تألیف اشتغال داشت. کتاب «ضوان» را به تقلید گلستان سعدی در بیست و پنج سالگی شروع کرد. چون پدرش در گذشت داری و املاک خانوادگی تحت اختیار او درآمد. اموال موروثی او را پنجاه هزار تومان نوشته‌اند. در همان اوان یعنی در ۱۲۹۸ عمل «ضابطی» مالیات بردسیر را قبول کرد. ظاهراً خدمت دیوانی برخلاف میلش بود و خود به آن کار نپرداخت و عاملینی گماشت. حکمران کرمان (عبدالحمید میرزا ناصرالدوله فرمانفرما پسر فیروز میرزای فرمانفرما) مردی بود آزمند و ستمکار، و وزیرش (میرزا سید کاظم و کیل الدوله) بدتر از اربابش سیه دل و نابکار. میان میرزا آقاخان و حکومت کرمان بر سر امور دیوانی و مالیات اختلاف افتاد - تن به زور گویی نداد و کار به ستیزه کشید. لاجرم زندگی وهست و نیست خود را رها کرد، به عنوان شکار از کرمان خارج شد و با اسب مخفیانه از راه یزد عازم اصفهان گردید (ظاهراً به سال ۱۳۰۱). این پیشآمد تأثیر روانی عمیقی در آئینه خاطرش بخشید. ظلم دیوان و آوارگی از وطن را هیچگاه از یاد نبرد. وصف حالش شنیدنی است: همین که حکومت کرمان پس از ملکزاده فیروز به پسرش که «از حلیت عدل و کسوت عقل عاری بود» مقرر گشت، صفات رذیله‌اش شدت گرفت.

«کیمیائست عجب دولت دنیا و جهان

که پدیدار کند جوهر ناپاک و حرام»

«از فرط آزی که داشت دست تعدی دراز و چشم طمع بر حقوق و اموال مردمان باز کسردی... گناه دانش و غیرت در نزد من بیش از گناه ثروت مهم می‌نمود، و همیشه روح غیرت و مردمی پایمال کردن خواستی - از آنکه می‌دانست مردم خردمند غیور هرگز از حرکات ناپسند و اطوار ناگوارش اغماض نمی‌کنند

و متحمل بار جور و گزندش نمی‌شوند.

«مرد خردمند کی سکوت گزیند

چون نگرد مردمان به چنگ دد و دام

خود نپسندد که دیو سرکش و ارون

خون کسان را چو باده ریزد در جام»

«... جمعی که این حال بدیدند... به بلای محن و جلای وطن راضی شده از آن ورطه سخت بیرون کشیدند... من نیز از جمله آنان بودم... و با وجود علاقه بسیار ترک اموال و دیار گفتم و از هر گونه حیثیات خود گذشتم و این قطعه را بدو نوشتم:

«ای که خلقی همه گرد سرخود گردانی

این روش از تو نه زینده بود گردانی

حالیا سبیل جفای تو که بنیادم کند

خود مگر فکر حکیمانہ کند بنیانی»^۱

باز می‌گوید: «در آن قربت از کبرت جور ایام راه غربت گرفته، و از تطاول ابنای زمان به زبان آمده، و از زبان خود به زحمت و زیان بود... قضا را دست تقدیر از ساحت ایران به سیاحت روم انداخت و از آن مرز و بوم آواره و محروم ساخت»^۲. وقتی که به اصفهان رسید لباس «خوانین کرمان» برتن داشت. و صاحب يك اسب بود و يك خورجین و يك تفنگ دولول. آن لباس را بیرون افکند، اسبش را فروخت و با پول و پله‌ای که همراه داشت زندگی ساده‌ای ترتیب داد^۳. در این زمان کانونی از اهل علم و ادب در اصفهان تشکیل گردیده بود، و بعضی اندیشه‌های نو و مترقی به آنجا راه یافته، گاه به‌گاه از کسانی چون شیخ محمد منشادی یزیدی، روحانی روشن بینی که به کفرش متهم می‌کردند، سخنان پرشوری شنیده می‌شد.

۱. دضوان.

۲. ایضاً.

۳. میرزا یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۱، تهران ۱۳۳۶ ش، ص ۶۶.

میرزا آقاخان به زودی به کمال و دانش شهرت یافت و جای خود را باز کرد. نزد ظل‌السلطان حکمران اصفهان شناخته و مغزز گردید، و مقام «نایب اشکی آقاسی» به او داده شد. و این شغل بهیچوجه به او نمی‌برازید. حاکم کرمان علیه او نامه‌ای به والی اصفهان نوشت. آن شکایت با ناسازگاری او با روش فرمانروایی ظل-السلطان باعث شد که از شغل دیوانی برکنار گردد. پس با شیخ احمد روحی که از کرمان آمده بود رهسپار تهران شد (اوایل ۱۳۰۳).

در تهران به مقام دادخواهی برخواست و از تعدی‌های حکمران کرمان به دولت شکایت برد. از سوی دیگر ناصرالدوله تقاضا داشت میرزا آقاخان را دستگیر کنند و به کرمان بازگردانند. اما صدراعظم امین‌السلطان موافقت ننمود. قرار شد میرزا آقاخان از شکایت خود دست بردارد و از پایتخت برود. اغلب نوشته‌اند از تهران عازم اسلامبول گردید. این روایت درست نیست. نخست به مشهد رفت، و مدت کوتاهی در کتابخانه قدس رضوی به مطالعه پرداخت. در آنجا با شیخ‌الرئیس ابوالحسن میرزای قاجار آشنایی یافت و او شرح ملاقاتش را با میرزا آقاخان گفته است.^۱ سپس از مشهد روانه رشت شد، و از راه تبریز و بادکوبه رهسپار اسلامبول گردید. او آخر سال ۱۳۰۳ به پایتخت عثمانی رسید. اینکه اغلب نوشته‌اند در ۱۳۰۵ به اسلامبول رفته است صحیح نیست چه در مقدمه رضوان و ریحان تصریح نموده که کتاب رضوان را در سال ۱۳۰۴ در اسلامبول تمام کرده است. پس در آن سال در عثمانی می‌بوده است.

میرزا آقاخان و روحی پس از یکی دو ماه توقف در اسلامبول به قصد دیدار صبح ازل به قبرس رفتند، و بسا دو دختر صبح ازل ازدواج کردند.^۲ بعد به شام

۱. هفتاد و دو ملت، مقدمه محمدخان بهادر، ص ۶۷.

۲. زن صبح ازل به نام بدری جان خانم از اهل تفرش و خواهر میرزا آقاخان کج کلاه بود. از او دو دختر داشت: یکی رفعت‌الله خانم که زن میرزا آقاخان کرمانی شد و پس از کشته شدن شوهرش دیگر ازدواج نکرد. دیگر طلعت‌الله خانم زن شیخ احمد روحی که پس از قتل شوهرش به ازدواج حاجی مهدی امین پسر منجم‌باشی درآمد. (این اطلاعات از آقای علی‌محمد قاسمی کسب شد).

رفتند و پس از مدت کوتاهی به اسلامبول باز گشتند. این دو یار یکدل همکیش تا ذیحجه ۱۳۱۳ در عثمانی روزگار گذراندند و دوماه بعد در تبریز کشته شدند. میرزا آقاخان در آغاز اقامت در اسلامبول سخت تنگدست بود، و چون بیمار گشت در بیمارخانه بینوایان بستری گردید. به خانواده‌اش در کرمان روی آورد. اما محبتی ندید، و حتی به نامه‌هایش جوابی نرسید. در واقع مادر و برادرش عبدالمظفرخان سرتیب با زد و بندهای شرعی وی را از ارث پدر محروم ساختند. این ناکامی بر نامرادی‌های زندگی‌اش افزود.

در اسلامبول با میرزا محسن خان معین‌الملک سفیر وقت ایران رفت و آمدی داشت. میرزا محسن خان مرد نیکی بود و قدر میرزا آقاخان را می‌دانست. اما چندی نگذشت که عوالم‌آشنایی آنان به سردی گرائید. شاید نوشتن مقالات انتقادی میرزا آقاخان در روزنامه اختر اسلامبول خود علتی در این امر باشد، و معین‌الملک خود را در محظورات سیاسی می‌دیده است. میرزا آقاخان هم از سفارت ایران دامن فراچید، ولی انصاف را از دست نمی‌دهد و از میرزا محسن خان به آن «ذات ارجمند» یاد می‌کند. همین اندازه در بیان سرگذشت خود می‌نویسد: در دستگاه سفارت «به حسن توجهی نایل نگردیدم و روی تفقدی ندیدم».

«در میخانه هر چه کوبیدم

مگر آنجا نبود کس بیدار

یا کسی اندرون خانه نبود

نه مرا خود نبود آن مقدار»

گذشته از آن تنی چند از «روباه سیرتان مستمع گشته در مقام ایذاء و آزارم بر آمدند، و خود را در چنان فلاکت و تنگدستی مغبوط آنان یافتیم. لاجرم فی‌الجمله از آمال و امانی خود کاسته، گوشه فراغت و توشه قناعت خواستم...».

۱. ذنوان. (اما در نامه‌های خصوصی خود به میرزا ملکم خان از میرزا محسن خان انتقاد می‌کند).

«گیرم که بر سراسر است ز کیوان ترا هنر
اندر محاق باش گرت نیست مشتری
آنجا که گوهر است زخر مهره پست‌تر
کالای خویش گونکنند عرض گوهری»^۱

از جفای روزگار آشفته و دلفکار است، و از غم غربت و ناکامی‌های زندگی
شکایت دلسوز می‌کند. در رضوان باز حکایت دل دارد:

«هنوزم در وادی روزگار اولین سفر بود و چون نوسفران از مخاطرات راه
بی‌خبر». شبی در اثنای مقاولات «از بدبختی و حسرت و وطن عزیز بیاد آوردم و به
دیده‌عبرت در احوال آن بیچارگان دور از انوار نظر کردم. و افسوس خوردم
که آن بدبخت مردم چون ظلماتیان هنوز غیر از سپیدی روز ندیده، و جز سیاهی
شب نشنیده‌اند. و گوئیا همه در ظلمت عمر به پایان آورده‌اند. پس شکر خدای بجا
آوردم. و خود را نیک‌بخت شمردم که اگر چه پی سپر براری و بحار گشتم، و تجارب
دی ماه و تیرم در عنفوان جوانی پیر نمود ولی رخت نجات از آن ورطه خطر ناک
بیرون بردم و از چنان خراب‌آبادی خلاصی یافتم...»

«گر بگذری ای صبا به کرمان روزی
بر گوی بر آن مردم نادان از من
گر زندگی آنست که دارید شما
آوارگی کوه و بیابان از من»

«... چون آهویی تیرخورده گمان می‌کردم که برای رفع رنج خود به هر
سو تک و پو زند، ولی پیکان خدنگ جانکاهش همه جا با او همراهی کند. به هر
سو نظر می‌انداختم و سیلاب سرشک از چشم جاری می‌ساختم.»

«یاد وطن رنج فزاید بسی
خاصه اگر هست قرین محن

آن‌وطنی کش بود اندوه بهر
چبود از آن بهره اهل وطن

• • •

ای دل از بستگی کار شکایت تا کی
که نسیم سحری غنچه دل بگشاید»
درماه‌های آخر اقامت خود درعثمانی نیز این ابیات را می‌سراید:

«مرا تا چه کردم که چرخ بلند
از آن خاک پاکم به غربت فکند
به روم از برای چه دارم وطن
که زندان بد این ملک برجان من
خوشا روزگاران پیشین زمان
که بودم به ایران زمین شادمان»^۱

چون به عثمانی رسید حاکم کرمان خواست او را به ایران باز گردانند.
پیشکار کرمان و کیل‌الدوله نامه‌ای به میرزا آقاخان نوشت و به ظاهر دلجویی و
مهربانی نمود. پاسخش را به طعنه داد:

وزیر کرمان که «به‌غایت اجوف» بود و «زشتی صورتش برخبت سریرت
گواهی دادی» پس از مهاجرت من از وطن «از درخیرخواهی» نامه‌ای فرستاد و
نوشت: این چه قیاس و درایت است که «به‌دیدن پاره‌ای ناملایمات تاب نیاورده،
یکباره دست از هستی خود شستی و ترک علایق زندگی و اوضاع دنیوی گفتی...
درانجام نامه پس از عرض مبلغی نکوهش و اندرز به سوگندهای سخت استقبال
مرا کفالت کرده و از بهر آتی هر گونه تأمین داده بود». در جوابش گفتم: آنچه آن
جناب در مقام خیرخواهی مرقوم داشته‌اند «همه عین منطق و صوابست و موافق رأی
اولوالالباب». ولیکن مرا دیگر «تاب مقاومت و یارای ملازمت آن سبع مستقیم-
القامه‌ام نیست... که از فرط نادانی و غفلت دائماً دل به دست جلادان نفس داده

همین که مناسبات میرزا آقاخان با اختر برهم خورد میرزا حسین شریف نه تنها حق‌التألیف نویسنده را نداد بلکه جمعی از ایرانیان را به‌خانه خود خواند و آن کتاب و روزنامه قانون را که وی توزیع کرده بود ارائه داد، و گفته بود: ببینید این شخص «دشمن دین و دولت و ملت است، باید او را سنگسار کرد»^۱.

از آن‌پس از راه تدریس در دبستان ایرانیان در اسلامبول روزگاری گذرانید. بعلاوه به چند نفر از بزرگان عثمانی و اروپایی و بعضی ایرانیان «ادبیات زبان پارسی و پاره‌ای معلومات شرقی» درس می‌داد. از جمله نام این کسان را می‌برد: رضا پاشا وزیر عدلیه، خلیل ادهم رئیس موزه همایونی، موسیو «هویار»^۲ خاور-شناس و مترجم سفارت فرانسه، عبدالحمیدخان غفاری کاشی و صادق‌خان سلماسی^۳. مدت قریب ده سال اقامت میرزا آقاخان در عثمانی دوره جدید تحول فکری اوست. پیش از آن شخصیت علمیش صرفاً پرداخته فرهنگ فارسی و اسلامی بود، اما زمینه تحول ذهنی او آماده، چون در منطق و حکمت مطالعات وسیع داشت گرایش فکری او عقلی بود، و چون در خانواده عرفان و میان اهل تصوف پرورش یافته وارث آزاد فکری. چون ادبیات فارسی چندین قرن در حالت رکود و بلکه تنزل بود قریحه سخنوریش به مجرای تقلید افتاده بود، و چون فلسفه اسلامی چندین قرن در کسوف فرورفته حد اندیشه‌های فلسفیش به حکمت ملاصدرا منتهی می‌گشت. و چون عقاید تشیع گرفتار جمود روحانی گردیده بود زمانی به بایبگری گرائید که به يك معنی عصیانی بود علیه سختگیری و تعصب. هر چند بعداً مثنوی خرافات بر توده خرافات افزود. وسعت دانش او را در علوم اسلامی از شرحی که شیخ‌الرئیس ابوالحسن میرزای قاجار گفته می‌توان شناخت. شیخ‌الرئیس که خود دانشمند و شاعر و فقیه و حکیم بود میرزا آقاخان را در مشهد یعنی درست پیش از

۱. ایضاً.

۲. مقصود C. Huari مؤلف کتاب‌های مختلف از جمله «تاریخ تمدن ایران باستان» و

مقالانی در آئین باب است.

۳. آئینه سکندری، ص ۵۸۰-۵۷۹.

عزیمت او به اسلامبول ملاقات کرد. آنچه دربارهٔ مراتب علمی میرزا آقاخان که در آن زمان سی و سه سال داشت نقل کرده شگفت آور است. و به هر حال عقیدهٔ همقطار عالمی را روشن می‌سازد: «موضوعی نبود که در میان نیاید و میرزا آقاخان مانند نهنگ امواج ادله و براهین را مغلوب آراء و معلومات خود نسازد. ارسطو و لقمان و کلیهٔ حکمای یونان را یکی پس از دیگری از بر بیان، و هر موضوعی را توضیح کرده عیان می‌نمود. تا بر سر مذاهب رسیدیم. میرزا آقاخان قرآن را قسمی تفسیر و آیات را بیان می‌نمود گویی از اصحاب نبی بوده و تفسیر را از حضرت امیر- مؤمنان فرا گرفته است. احادیث و سنت را به سان متبحری سنی یا امام شافعی و ابوحنیفه توضیح کردی. مذاهب شیعی را به نوعی بیان می‌نمود که از تسلیم حضرت صادق بوده، مذاهب فرق شیعی و بابی و دیگران را به سان واضعین اصلی آنها می‌دانست، و بسط سخن در نکات و مشکلات آنها می‌نمود»^۱.

در این مرحله از جهان علم و اندیشه سیر می‌کرد که به اسلامبول رسید. زبان انگلیسی را کمی بیشتر از سابق یاد گرفت، زبان ترکی اسلامبولی را هم آموخت. و از همه مهمتر زبان فرانسوی را به حد خود تکمیل کرد. و این کلید تازه‌ای بود که دنیای دانش و هنر جدید را به روی او گشود^۲. پس ذهن معرفت پژوهش بکار افتاد. برخی آثار اندیشه‌گران عصر روشنایی را مطالعه کرد، در آرای فلسفی و علمی قرن هجدهم و نوزدهم تعمق نمود. و با افکار نحل‌های مادی تاریخی و سوسیالیسم و آنارشیسم و نهیلیسم آشنا شد. از آن گذشته با برخی از خاورشناسان اروپایی دوستی یافت و زند و اوستا و پهلوی را بیشتر خواند. همچنین با بزرگان

۱. مقالهٔ محمدخان بهادر، ضمیمهٔ هفتاد و دو ملت، ص ۶۷. آن مطلب را خان بهادر از قول شیخ‌الرئیس نقل کرده است.

۲. به شرحی که خواهد آمد در نامه‌ای که به میرزا ملک‌خان نوشته و تقاضای شغل معلمی زبان و ادبیات فارسی را در مدارس علوم شرقی اروپا کرده بود به راستی می‌نویسد: «زبان فارسی و عربی را با قواعد و ادبیات آن مکمل می‌دانم، ترکی به قدر ضرورت بر ترجمه مقتدرم، فرانسوی را به قدر افادهٔ مرام تحصیل کرده‌ام. و همچنین انگلیسی را مخصوصاً مشغول تحصیل» (نامه به ملک بدون تاریخ [۱۳۵۸]).

عثمانی حشرو نشر پیدا کرد و خاصه با منیف پاشا وزیر دانشمند آزادمنش صمیمیت بهم رسانید. بعلاوه در محفل تجدد خواهان ترك شهرت یافت و از نهضت فکری عثمانی و عقاید فرقه «ترکان جوان» آگاه گردید. آن دوره نمو شخصیت عقلانی و قریحه هنر آفرین میرزا آقاخان است. تحول فکری او همه جانبه بود: در قلمرو سخنوری از سنت ادبی زمان دست کشید و به مکتب رئالیسم پیوست و به يك معنی از تقلید پیشینیان روی بر تافت و به ولتر و روسو روی آورد. در اقلیم حکمت از فلسفه ارای برید و به فلسفه مادی و اصالت طبیعت گرائید. از بحث در مجهولات ذهنی خسته شد، و داعی مذهب عقل گردید. به سنت تاریخ نویسی پشت پا زد، و به تفکر در علل ترقی و تنزل ملل و فلسفه تاریخ پرداخت. در تمام رشته‌های هنر و دانش و فن محور اندیشه‌هایش ترقی هیئت اجتماع بود: هنر و ادب باید خدمتگزار جامعه باشد، حکمت و منطق باید روشنی بخش حقیقت اشیاء و پدیده‌های طبیعی و آموزگار ملل گردد، دین باید از نظر آثار مدنی آن مسورد ارزشیابی قرار گیرد تا عامل هوشیاری اذهان شود نه سبب کوری و نادانی. و خلاصه علم باید در راه ترقی جامعه انسانی بکار افتد. فقط روح بزرگ ناسیونالیسم او بود که رویهم رفته دست نخورده ماند. در واقع آن هم در برخورد با ایدئولوژی ناسیونالیسم اروپایی نمود یافت.

گفتیم که سرچشمه اصلی نو اندیشی‌های میرزا آقاخان جهان مغرب بود. خاصه از آثار متفکران فرانسه الهام گرفته است؛ تأثیر آنرا در هر قسمت مطالعه خواهیم کرد. بعلاوه از هوشمندان ایران از میرزا فتحعلی آخوندزاده، سید جمال‌الدین - اسدآبادی، و میرزا ملکم‌خان متأثر شده است؛ با اسدآبادی و ملکم در مبارزه‌های سیاسی یار و همکار بود. سرش در آن راه برباد رفت.

یکی از دوستانش از راه دلسوزی می گوید: «اگر تنها در محیط تفحصات علمی و تنقیدات ادبی ثبات ورزیده، پای از آن دایره بیرون نهاده بود شك نیست که خدمات فکری نمایان از آن مرحوم مشهود می گردید، و از متبحری چنین جوان

و نادرالوجود البته ثمرات نافع اقطاب می‌شد^۱. اما ندانسته‌اند که تنها کار پژوهش و سیروس‌سلوک فلسفی خاطر پرشور او را آرام نمی‌ساخت. او شخصیت دیگری هم داشت که باز می‌نمائیم.

تأثیر میرزا آقاخان در اجتماع ایران نیز موضوع مهم و قابل مطالعه‌ای است. چنانکه خواهیم دید از زمان انقلاب مشروطیت تا عصر ما برخی از اهل فکر و قلم از اندیشه‌های او الهام گرفته‌اند. از جمله باید از میرزا جهانگیرخان صوراسرافیل و احمد کسروی نام ببریم. اتفاقاً این دو مرد آزاده شها متمند نیز به سرنوشت پیش-کسوت خود گرفتار آمدند. هر سه در راه عقاید و افکار خود سر بر کف نهادند.

این را هم بگوئیم که از خاورشناسان خاصه «ادوارد براون» انگلیسی و «کلمان هوار» فرانسوی از بعضی از آثار میرزا آقاخان مستقیماً استفاده برده‌اند. براون با میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی مکاتبه داشته و در تحقیقات خود درباره آئین باب از کتاب هشت بهشت زیاده بهره گرفته، و در واقع همان وجه نظر را بیان کرده است. هوار مترجم سفارت فرانسه در اسلامبول چنانکه دیدیم نزد میرزا آقاخان «معلومات شرقی» می‌آموخت. او نیز راجع به بعضی از فرقه‌های دینی از جمله حروفیه و بابیه مقالاتی دارد.



آمدیم بر سر کارنامه سیاسی میرزا آقاخان که فصل مهم زندگی پرماجرای اوست. او در زمره هوشمندانی نبود که غرق اندیشه‌های خویش باشند و در فانونس خیال خود بسر برند. بلکه برای افراد خاصه صنف متفکران و نویسندگان مسئولیت مدنی قطعی می‌شناخت، و نسبت به فرزندان گمشده‌گیر حاشیه‌نشین زبان طعنش باز است. فکر اجتماعی وی کوشش و مبارزه است؛ پس گام به میدان پیکار سیاست نهاد.

فصلی از آنرا همکاری با میرزا ملکم‌خان در انتشار روزنامه قانون و نشر مرام

۱. میرزا حسین‌خان دانش، ابوان مداین، نقل از مقاله خان بهادر، ضمیمه «هفتاد و دو ملت»،

و ایجاد «حوزه آدمیت» در اسلامبول تشکیل می‌دهد. و قسمت دیگرش را اشتراك مساعی با سیدجمال‌الدین اسدآبادی می‌سازد. چگونگی مناسبات میرزا آقاخان با ملکم هیچ دانسته نشده، و آنچه درباره همکاری‌هایش با سیدجمال‌الدین گفته‌اند آشفته و نارساست. هر دو مطلب را روشن می‌کنیم. و چنانکه خواهیم دید با هر دو بار و همراز بود، اما وجهه نظرش با هر دو تفاوت داشت، و خود صاحب رأی و استقلال فکر بود.

نامه‌های خصوصی میرزا آقاخان به ملکم روشن‌گرفصل اول دفتر مجاهدات سیاسی اوست، بعضی از جهات فکری او را نیز آشکار می‌سازد، و همچنین درباره اسدآبادی و آینده سرنوشت او و خودش نکته‌های بسیار مهمی را بدست می‌دهد.^۱ تا پیش از طغیان ملکم علیه دربار ناصرالدین شاه و تأسیس روزنامه قانون (۱۳۰۷) هیچ دوستی و رابطه مستقیمی میان ملکم و میرزا آقاخان وجود نداشته، همدیگر را دورادور می‌شناختند. انتشار قانون در دوستی را باز کرد، و شماره‌های آنرا ملکم برای میرزا آقاخان فرستاد. این مقدمه همکاری صمیمی سیاسی شد و به یکدلی و یگانگی میان آنان رسید. با تبعید میرزا آقاخان به طرابوزان (۱۳۱۲) رشته همکاری آن دوبه ضرورت از هم بگسلید. میرزا آقاخان قصد سفر اروپا را داشت اما کامیابی نیافت. هر دو شایق دیدار هم بودند اما هیچوقت روی هم را ندیدند. میرزا آقاخان انتشار قانون را شادباش می‌گوید و خجستگی آنرا آروز دارد:

۱. در مجموعه اسناد مدارک میرزا ملکم خان که چندین سال پیش از طرف خانواده‌اش به «کتابخانه ملی» پاریس واگذار گردیده تعداد سی و چهار نامه از میرزا آقاخان به ملکم موجود است. این نامه‌ها را از اوایل ۱۳۰۸ تا اواخر ۱۳۱۱ نوشته، و ظاهراً با تبعید میرزا آقاخان به طرابوزان دنباله مکاتبات قطع شده است. اما جواب‌های ملکم بدست ما نرسیده و معلوم نیست چه شده است. همین قدر می‌دانیم که ضمن نامه ۱۲ ربیع‌الاول [۱۳۱۱] در پاسخ سفارش ملکم مبنی بر اینکه کاغذهای او به دست مردم نامعتمد نیفتد به ملکم می‌نویسد: «مرقومات سرکار عالی را محضوفاً در جای محرمی گذارده و از آنها کتابی تشکیل خواهیم داد. نه در آنها يك نقطه خلاف انسانیت و حقیقت است، و نه بنده از گفتن و داشتن سخن حق ترس و خوفی دارم.»

«تبریک می گویم این شرکت مبارک را به این امرخیر که موجب نجات و سعادت ملت فلك زده ایران می باشد، و تهنیت می گویم همت بلند و فطرت ارجمند بانی و مؤسس این امرخطیر و فیض عظیم را که به سابقه عزم راسخ کمربرایقاف ملت از خواب غفلت بسته استقامت و دوام در این نامه شعشه بارضیاء پاش [را] خواهانم»^۱. باز خطاب به «مؤسسين قانون آدمیت» می نویسد: «نواى قانون و صدای آدمیت شما مانند نفخه اسرافیلی در قیامتگاه عشق است، و به نفخات روح بخش عیسوی در قلوب و قوالب حیات جدید وزندگانی جاوید می دهد»^۲. ضمناً برای ترقی روزنامه قانون نکته جویی و انتقادهای سنجیده ای می کند: یکی اینکه قانون ماهی دوشماره منتشر گردد. دیگر اینکه از سیاست سایدولت ها و علم ثروت ملل و تجارت و اختراعات علمی جدید و اخبار مهم گفته شود. این باعث خواهد گردید که ده هزار نفر مشترك در قفقاز و عثمانی و ایران و هندوستان پیدا شود. از همه با معنی تر این است که فصلی در «تحقیق عمردول و اسباب ترقی و تنزل هر ملت، و ذکر اینکه هر دولت و ملت چه کردند و به چه وسیله از حسیض بدبختی و ذلت و مسکنت خودشان را به اوج سعادت رسانیدند، و هر دولت به چه قوه ای ظهور کرده، و به چه قوت زنده بود، و شوکت آن به کجا منتهی شد، و اسباب اضمحلال و پامال شدن فلان ملت چه بود، و نتیجه غفلت و نفاق فلان مملکت به کجا انجامید بنویسد و شرح دهید خیلی خوبست»^۳. از آن گذشته «هرگاه بعضی عبارات مستهجن را از قبیل قاطرچی و آبدار و امثال آنها از این نامه پاک بردارید به متانت و بی غرضی نزدیکتر است»^۴. (آن الفاظ را ملکم در اشاره به میرزا علی اصغر خان امین السلطان و سابقه خانوادگی او بکار برده بود).

در راه نشر و بسط روزنامه قانون آماده همکاری و جانبازی است. به ملکم

۱. نامه به ملکم، ۵ ربیع الثانی ۱۳۰۸.

۲. ایضاً، نامه بدون تاریخ.

۳. ایضاً، نامه بدون تاریخ.

۴. ایضاً، نامه ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۰۸.

می‌نویسد: «دلم از دست هرج و مرج و مزاج اوضاع ایران صدبار بیشتر از همه شماها خون است»^۱. و «در صورتیکه می‌دانید وسیله معاشی برای بنده در آن جا پیدا می‌شود مرا به لندن برسانید و آنوقت هنرمردان جنگی را ببینید». و به این مقصود حاضر بود در یکی از مدارس علوم شرقی لندن مشغول معلمی پیش گیرد. هر گاه این کار فراهم نباشد «باز هم در خدمت و فداکاری مقاصد شما به هر قسم حاضرم... در خدمت به انسانیت بالفطره عزمی راسخ و همتی ثابت دارم. من زلاحول آن طرف افتاده‌ام»^۲.

از چند طریق با دستگاه روزنامه قانون همکاری داشت: تبلیغ روزنامه میان ایرانیان و برخی از بزرگان عثمانی، فرستادن آن برای کسانی در ایران و بین‌النهرین، و گزارش کردن اخبار و ارائه طریق در نشر حوادث مهم سیاسی ایران. به علاوه در مجموعه اسناد ملوک اوراقی به خط و نام میرزا آقاخان ملاحظه می‌شود که نکته‌هایی را از زبان افراد ساختگی از شهرهای مختلف ایران برای درج در قانون نوشته است. نمونه‌های آنرا در قانون می‌بینیم و در اصل این سبک خود ملوک است. با انتشار قانون میرزا آقاخان دلگرم و امیدوار می‌گردد. در تأثیر آن می‌نویسد: سخنان قانون همه جا پراکنده می‌باشد «و هر کس اگر هم برای ارمغان و سوغات بوده چند نسخه به ایران فرستاده» است^۳. جای دیگر دارد: «متعلمین دارالفنون و کسانی که ذوق علم را فهمیده‌اند فدوی اوراق قانون شده‌اند. شما را به خدا مستقیم و پایدار باشید»^۴. این می‌رساند که با یاران و همفکران ملوک و آزادیخواهان ایران ارتباط مستقیم برقرار کرده بوده. همچنین اطلاع می‌دهد که: از طرف دستگاه

۱. ایضاً، نامه ۵ ربیع الثانی ۱۳۵۸.

۲. ایضاً، نامه بدون تاریخ [۱۳۵۸] به امضاء «عبدالحسین کرمانی».

۳. ایضاً، نامه بدون تاریخ.

۴. ایضاً، نامه بدون تاریخ [۱۳۵۸].

۵. دلیل دیگری هست که همکاری میرزا آقاخان را با بعضی از آزادیخواهان ایران در همین تاریخ تأیید می‌کند: میرزا آقاخان رساله «انشاء الله ماشاء الله» را در رجب ۱۳۱۵ نوشته است. نسخه‌ای از آن (به خط پدرم) در تصرف نگارنده می‌باشد که تاریخ تحریرش رمضان

«نکبت بار» حکومت وقت توسط سفارت اسلامبول به دایره گمرک عثمانی نامه رسمی نوشته شده خواسته‌اند «در بارهای تجاری یا چنته‌های رهگذران اگر نسخ قانون ببینند بگیرند و خیر بدهند^۱. راجع به داستان امتیاز نامه رژی و جنبش ملی در برانداختن آن می‌نگارد: ایرانیان اسلامبول «عجب معنی اتفاق را پی برده‌اند». چنان اجتماعی کردند و تند زبان شدند که سفیر هراسناک گردید و یک فوج ژاندارم خواست تا مبادا به سفارت هجوم آورند. با این کار «خود را نزد ایرانی و عثمانی مفتضح و صورت یک پول کرد»^۲. پیشنهاد می‌کند شماره‌های تازه‌ای از قانون چاپ و متن نامه عربی (سید جمال‌الدین) در آن منتشر گردد و هر چه کاغذش نازکتر باشد بهتر، چه به آسانی به هر کجا ارسال خواهد شد. بعلاوه از آنجا که ملایان که چون مردگان «هفتاد ساله» بودند حالا زنده شده‌اند، شایسته است از حاجی میرزا محمد-حسن شیرازی بانی تحریم رژی و همت سایر علما تحسین گردد. «الحق شایسته تمجید شده‌اند به شرط آنکه تا نقطه آخر کار را اصلاح کنند که بعد از این به هوای خاطر جهال ارذال بیت‌المال مسلمین صرف نشود، و حکومت میان مردم از روی بخارمعه خود حکم نکند». در همان نامه می‌نویسد: تازه رفته‌اند مردم چیزی حس و ادراک بکنند، «وقت و فرصت را نباید فوت کرد. چون صوفیان به حالت رقصند در سماع- ما نیز هم به شعبده دستی بر آوریم»^۳.

در موضوع هیجان ایرانیان اسلامبول مطلب عمده و جالب توجهی را بیان

→ ۱۳۱۵ ثبت گردیده است. اگر میرزا آقاخان باکسانی در تهران ارتباط نمی‌داشت آن رساله پس از دو ماه که از تاریخ اصلی نگارش آن گذشته بود به تهران نمی‌رسید و شناخته نمی‌گردید. شاید فقط به حدس بتوان گفت که واسطه این ارتباط عبدالحمیدخان غفاری بوده است. چنانکه خواهیم دید این شخص در آن زمان عضو «حوزه آدمیت» اسلامبول بود که میرزا آقاخان برپاداشته بود. بعدها که عبدالحمیدخان به تهران آمد نامش را در زمره امنای مجمع آدمیت در تهران می‌بینیم.

۱. نامه به ملک چهارم صفر [۱۳۱۵].

۲. ایضاً، نامه بدون تاریخ.

۳. ایضاً.

می‌کند: کسانی به این خیال افتاده‌اند که از جناب میرزای شیرازی استفتایی نمایند مبنی بر اینکه «مالیات دادن به این ظلمه جبار به بعد از این حرام و گناه کبیره و اعانت بر اثم عظیم است... می‌گویند اصل عمل موجب خیر عامه و مطابق وجدان حقیقی است، صورت آن حيله شرعی باشد چه ضرر دارد؟»^۱. با این فکر میرزا آقاخان واقع بینانه مخالفت می‌کند: «بنده قبول نکرده‌ام، کار باید حقیقتاً مطابق واقع باشد... عجالاً در مشاجره هستیم تا که قبول افتد و چه معتقد آید»^۲.

راجع به جلب همکاری و پشتیبانی علمای عتبات پیام مهم سید جمال‌الدین را که در این زمان در استانبول بود به ملک می‌رساند: حضرت سید می‌گویند يك نمره قانون مخصوصاً برای ارائه اصول آدمیت و اتفاق انسانیت به عنوان روحانیان کربلا و نجف منتشر گردد. در آن به طریق اعتراض از شخصی یا به نحو راهنمایی با عباراتی واضح بفهمانید که هیچ شایسته‌ی مقام شخص بزرگی مانند حاجی میرزا-محمد حسن شیرازی که پنجاه میلیون مسلمان او را نایب امام می‌دانند نیست که دست از کارهای دنیا بشویند. «گیرم که تارك دنیا هستید، تارك اسلام و تارك قوت شوکت دین که نباید بشوید. این زهدها حقوق دیانت را پامال می‌کند و استخفاف به شریعت وارد می‌آید، که ظلمه پدر مسلمانان را بسوزاند و نایب امام با وجود نفوذ تامه ساکت و صامت بنشیند»^۳.

روزنامه‌نگاری فنی بود که میرزا آقاخان برای آن ساخته شده بود، و خامه سخن آفرینش می‌توانست تأثیر بزرگ بخشد. خود نیز به هنرش آگاه بود و بدان می‌بالید. پس از آنکه از همکاری با روزنامه اختر سرخورد روی دل به سوی قانون آورد. اما اینجا هم آنطور که دلش می‌خواست مجال عرض اندام نیافت. نکته-جویی‌های اندیشیده‌اش درباره‌ی قانون می‌رساند که در روزنامه‌نگاری نظری وسیعتر از ملک داشته است. پس در صدد برآمد خود روزنامه‌ای به نام «جهان» تأسیس

۱. ایضاً، نامه مورخ عید فطر [۱۳۱۵].

۲. ایضاً.

۳. ایضاً.

نماید^۱. در این مورد هم کامیاب نگردید. گذشته از موانع مالی شاید مشکلات سیاسی در کار بود. دولت عثمانی در این زمان از لحاظ مناسبات سیاسی خود با ایران با بر پا شدن روزنامه انتقادی موافقت نداشت. می‌نویسد: روزنامه اختر را هم که از ده طرف یعنی ایران و عثمانی نمی‌گذارند «بک کلمه سخن صدق بنویسد دیگر چه چیز خواهد بود»^۲. اما شوق به روزنامه‌نویسی هیچگاه در او نمرسد. حتی وقتی که میرزا مصطفای بهبهانی خواست روزنامه‌ای در هند تأسیس کند از همکاری قلمی مضایقه‌ای نداشت. بعلاوه از سید جمال‌الدین و ملکم خواست که با نوشتن مقالاتی روزنامه او را قوت بخشند. به ملکم گفت: هر چند میرزا مصطفی در نویسندگی توانا نیست اما قصدش «خدمت به انسانیت» است^۳. در هر حال کوشش میرزا آقاخان در کار روزنامه نگاری همه جا توأم با نامرادی گشت. اما میراث او به میرزا-جهانگیرخان شیرازی رسید که از ارادتمندان میرزا آقاخان بود و در دوران نهضت مشروطیت روزنامه با ارزش صوراسرافیل را برپا کرد. از این مطلب در جای خود صحبت خواهیم کرد.

جنبه مهم دیگر فعالیت‌های سیاسی و همکاری میرزا آقاخان با ملکم در نشر «اصول آدمیت» و ایجاد «حوزه آدمیت» در عثمانی است. می‌گوید: «خدا می‌داند مقصودم تشکیل حوزه آدمیت و جمعیت انسانیت است»^۴. در نامه مورخ اول ربیع‌الاول ۱۳۰۹ به ملکم می‌نویسد: «آدمیت تازه در اسلامبول انعقاد نطفه‌اش شده است. در ایران هنوز تازه مادرش را مخطوبه نموده‌اند ولی باید سخت کوشید و جوشید و خروشید»^۵. خطاب به ملکم می‌گوید: «چه ضرر دارد حیات این ملت مرده را سبب بشوید»^۶. کوشش‌های خودش در ترویج آن اصول و «القاء» آن کلمات «حق»

۱. ایضاً، نامه مورخ ۲۷ رمضان [۱۳۱۰].

۲. ایضاً.

۳. ایضاً، نامه بدون تاریخ [۱۳۰۹].

۴. ایضاً، نامه بدون تاریخ.

۵. ایضاً، نامه غرة ربیع‌الاول ۱۳۰۹.

۶. ایضاً، نامه بدون تاریخ.

را به ایرانیان متذکر می‌گردد، و همچنین تصریح می‌نماید که با همفکران ملکم در تهران ارتباط و اشتراك مساعی دارد. «بنده تا هر مرتبه از دستم و عقلم بر آید در این آرزوی مقدس ایستاده و حاضرم، و هیچ خوف و ترس هم به قدر ذره‌ای از کسی ندارم. ولی احتیاط و تدبیر و حکمت را جهت انجام کار و نیل مقصود بهتر می‌دانم. کار باید از روی تدبیر و حکمت باشد نه از روی عجله و سفاهت»^۱. اما این دستور را هیچگاه خودش بکار نبست. به ملکم می‌نویسد: «صدای آدمیت خرده خرده در مغز مردم جایگیر خواهد شد. امور دنیا تدریجی است»^۲. بازمی‌آورد: «خیلی باید زحمت کشید تا گوش و چشم اهالی ایران باز شود، همین قدر که باز شد خودشان در صدد کار برمی‌آیند»^۳. از قول سید جمال‌الدین اسدآبادی راجع به رساله اصول «آدمیت» به ملکم می‌نویسد: «خیلی تمجید فرمودند، ولی گفتند قوت و شعشعه عبارات بیشتر از این لازم بود. این عبارات خیلی اعتدال‌آمیز است. می‌بایست، یعنی مناسب به حال ایران این است که مندرجات آن شورانگیزتر باشد. در جزوه ثانی انشاءالله چنین بفرمائید»^۴. اما ملکم و سید جمال‌الدین دو شخصیت متفاوت داشتند. و میرزا آقاخان خودش در نظر داشت فصلی از کتاب «ریحان» را تحت عنوان «در فواید آدمیت و نتایج اختلاف مدنی» بنگارد. اما به شرحی که خواهد آمد زمانه امان نداد آن اثر را تمام کند.

در یکی از نامه‌ها صورت عده‌ای از هم مسلکان «آدمیت» را در استانبول بدست می‌دهد^۵. در پیش بردن آن‌مرا م پشتکار غربی داشت که نشانه‌ای است از صفت

۱. ایضاً.

۲. ایضاً، نامه بدون تاریخ.

۳. ایضاً، نامه ۴ صفر [۱۳۱۵].

۴. ایضاً، نامه ۲۲ ذیحجه [۱۳۱۱].

۵. نام آن کسان از این قرار است: عبدالحمیدخان غفاری، حاجی میرزا حسنخان (خبیرالملک)، میرزا عبدالعلی، حسین بیک، صادق بیک، جواهری زاده‌ها، آقاسیدمصطفی، احمدآقای حریر فروش، آقا علی اکبر قره داغی، میرزا ابراهیم، حاجی محمد تقی تاهباز، حاجی رضا قلی خراسانی، (نامه به ملکم، ۲۲ ذیحجه). عبدالحمیدخان غفاری کاشی از شاگردان ایرانی

مردانگی او. می‌گوید: «می‌خواهم راه عتبات را هم بجویم که يك دو سه نفر شخص امین در آنجا بدست آید»^۱. همچنین قصد داشت در بهار ۱۳۱۱ به اروپا برود و پس از دیدار ملکم و سایر «اخوان» هر آینه اقتضا نماید سفری میان ایلات و عشایر ایران بنماید زیرا «شنیده‌ام و می‌دانم اشخاص مستعد در آنجاها بسیار بهم می‌رسد»^۲.

نوشته‌های میرزا آقاخان آشکار می‌سازد که برای بیداری افکار و جنبش ملی دامن همت بسته سخت کوشاست. چون به آرزویش در برپا کردن روزنامه مستقلی نرسید به نگارش دو کتاب دست زد: یکی در «تکالیف ملت» و دیگری در «تاریخ احوال قاجاریه و بیان سبب ترقی و تنزل احوال دولت و ملت ایران». می‌گوید: «در پیشرفت خدمت انسانیت که یگانه مقصود مقدس خود می‌دانم... آخر نتیجه همه خیالات و طرح‌های فدوی این شد که به جهت قلع و قمع ریشه این جانوران تعدی و این لاشخوران منفور، و پاک شدن ایران از عفونت و کثافت وجود نالایق ایشان بعد از روزنامه قانون هیچ چیز بهتر از دو کتاب «مزبور ندیدم. از ملکم خواهش دارد آنها را مطالعه نماید و «به قلم معجز شمیم خودتان اصلاح فرموده، پاره‌ای عبارات آنها را ساده و مؤثر بسازید» و پس از آن شروع به طبع شود»^۳. این بیان آمیخته با تعارف و فروتنی بیش از اندازه، اعتقاد زیادش را به ملکم می‌رساند و حال آنکه در فن نویسندگی پایگاهی به مراتب برتر از ملکم دارد. نوشته‌هایش

→ مدرسه نظام عثمانی بود و چنانکه پیش از این دیدیم نزد میرزا آقاخان ادبیات فارسی می‌آموخت. بعدها یمین نظام و سپس سردار مقتدر لقب یافت. هموست که پس از برگشتن به ایران یکی از هیئت امنای دوازده نفری «جامع آدمیت» در تهران گردید. (نگاه کنید به کتاب من «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت» ص ۲۲۹). خیر الملك با میرزا آقاخان و روحی به شهادت رسید. جواهری زاده‌ها مقصود حاجی محمدحسین جواهری اصفهانی و دو پسر تحصیل کرده او می‌باشند.

۱. نامه به ملکم، ۲۲ ذیحجه [۱۳۱۱].
۲. ایضاً، نامه ۷ جمادی الثانی [۱۳۱۱].
۳. ایضاً، نامه ۱۲ ربیع الاول [۱۳۱۱].

گیرا تر و دل‌انگیزتر است، اما ملکم ساده‌تر می‌نوشت. آن دو تألیف به دست ما نرسیده است ولی می‌دانیم که رساله «تکالیف ملت» را به انجام رسانیده قرار بود برای ملکم بفرستند. از مندرجات آن بحث زیادی نمی‌کند، همین قدر می‌گوید «غیر از این علاجی نیست... و غیر از این راهی اقرب به صواب نجسته‌ام»^۱. اما مسلم است که سیره فکری او در این زمان انقلابی بود: «مجملاً علاجی جز اینکه تیشه را بردارند و به ریشه زنند نیست»^۲. در همان نامه قلبی می‌نویسد: حالت ملت ایران «چون بر گهای خشک درختان شده است، زود آتش می‌گیرند و همان ساعت فرو می‌نشینند». و در این مدت صدسال حکومت قاجار بر اثر خونریزی و رذالت، غیرت و جوهری که «روح انسانیت» از مردم متوقع است به پستی گرائیده، و افراد «با وجود نهایت نفرت و انزجاری که از این دستگاه دارند باز از کمال بیعاری و پست فطرتی، يك امید باطل منفعت جزئی فوری موقتی را بر هزار سعادت ابدی خود و ابنای جنس خود ترجیح می‌دهند»^۳.

نکته بسیار مهم دیگر اینکه وجهه نظر سیاسی میرزا آقاخان با ملکم هماهنگی ندارد، روش او را همه جا نمی‌پسندد. می‌گوید: در اصلاح ایران باید «باطناً قطع نظر از این طایفه قاجار و چند نفر ملای احمق بی‌شعور نمود... اینها جمیع حرکاتشان تحت غرض است و بهیچ چیزشان اطمینان نیست» - بلکه باید «کاری کرد شاید آن طبایع بکر دست نخورده و آن خون‌های پاکیزه مردم متوسط ملت از دهاقین و اعیان و نجبا بحرکت بیاید»^۴. در این کلام اندیشه ژرفی نهفته است. لزوم شرکت طبقه متوسط مردم و دهاقین را در یک جنبش ملی در نوشته‌های سایر نویسندگان و متفکران ایران در سده گذشته سراغ نداریم. حتی ملکم مطلب را بدین صورت عنوان نکرده است. نکته دیگر ظلمت بیحرکت روحانیت است که میرزا آقاخان بر

۱. ایضاً.

۲. ایضاً، نامه بدون تاریخ [۱۳۱۱].

۳. ایضاً، نامه ۱۲ ربیع الاول [۱۳۱۱].

۴. ایضاً.

آن تأکید دارد.

رسیدیم به بخش دوم زندگی سیاسی میرزا آقاخان در همکاری با سید جمال-الدین اسدآبادی. سید بنا بر دعوت و اصرار سلطان عبدالحمید از لندن به اسلامبول آمد (۱۳۱۰). سلطان داعیه اتحاد اسلامی در سرداشت و به یاری و همدستی سید سخت نیازمند بود. اسدآبادی در پذیرفتن دعوت عبدالحمید اگراه داشت و در حسن نیت او تردید. ملکم او را به رفتن ترغیب نمود. سلطان از احترام و مهربانی چیزی درباره سید فرو گذار نکرد و حتی خواست «اهل و عیال و خانه» به او بدهند. پذیرفت و گفت: «هیچ غرضی ندارم جز خدمت به اسلام. و خدمت به اسلام را امروز منحصر در این می بینم که همه مسلمانان را به این علم هدایت بخوانم...»^۱. به این اندیشه بساط انجمن اتحاد اسلامی را با شرکت جمعی از ایرانیان و رجال شیعه ترك برپا کرد و مردم مختلفی را از هندی و تازی و مصری ربلخی و سودانی را به دور خود گرد آورد. از ایرانیان میرزا آقاخان، شیخ احمد روحی و برادرش افضل-الملک، شیخ رئیس ابوالحسن میرزای قاجار و میرزا حسن خان خبیرالملک در زمره اعضای آن انجمن بودند. دولت ایران از اول با آمدن سید به عثمانی خشنود نبود و از فعالیت‌های او بر آشفت. شاه تلگرافی به این مضمون به سلطان کرد: «ما ادعای دوستی و یکجتهی در عالم اسلامیت می کنیم. سید جمال‌الدین را که با ما این قدر دشمن است شما چرا محترماً آورده‌اید و نگاهداری می کنید؟!»^۲. عبدالحمید از سید خواست که به سفارت ایران برود و بگوید: «ظلم‌هایی که به من از دولت ایران رفته عفو می کنم. سید قبول نکرده و گفته‌اند در لندن علاءالسلطنه مکرر عفو از من طلبید، قبول نکردم. حال چگونه خودم به سفارت خواهم رفت و ترضیه داد»^۳.

وجه نظر میرزا آقاخان از همین نامه‌اش به ملکم آشکار می شود. از سید خجلی واقع بین تر است، و این اندازه اعتقاد دارد که «بودن جناب شیخ در اسلامبول ولو

۱. ایضاً، نامه ۳ صفر [۱۳۱۰].

۲. ایضاً.

۳. ایضاً.

به مأموریتی کم مروج آدمیت و شکننده پشت جانوران متعددی است و دماغ همه به خاک مالیده می‌شود». اما نه به اتحاد اسلامی اعتقادی داشت و نه سرسختی سید را در برابر عبدالحمید و دشمنی علنی علیه شاه را خردمندانه می‌دانست. مصلحت را در این می‌دید که توصیه سلطان را در رفتن به سفارت بپذیرد. میرزا آقاخان از همان مرحله نخست اندیشناک است و به ملکم می‌نویسد: «انشاءالله عاقبت امر بخیر باشد. قدری نصیحت به جناب شیخ بنویسد که فی الجمله از عالم لاهوتی تنزل به ناسوت نماید، و او امر سلطانی را زود بپذیرد، و پایه سخنان را خیلی پائین بگیرند... بنده هرچه اصرار و التماس کردم اینقدر سخن را بلند برنیدارید، تسلیم بشوید، قبول نکردند. شاید از سرکار... بپذیرند»^۱. و نیز از این عبارت که چندین ماه بعد می‌نویسد «جناب شیخ هم خیلی عاقل‌تر و آزموده‌تر شده‌اند، و مردم بیمعنی و اراذل را از دور خود رانده‌اند»^۲ معلوم است که رویه سید را در جمع کردن عناصری ناشناس و بیمقدار به دور خود نمی‌پسندید. باری سید در اسلامبول مستقر گردید و به کار پرداخت، به میرزا آقاخان هم وعده داده بود سرگذشت شخصی خود را بنگارد^۳. اما نمی‌دانیم که نوشته باشد.

بساط انجمن اتحاد اسلامی در آغاز رونق داشت. به گفته یکی از اعضای آن قریب چهارصد نامه به علمای همه کشورهای اسلامی فرستاده شد، و قریب دویست جواب در تأیید هدف و مرام آن رسید. عبدالحمید خود را کامیاب می‌دید، برای قدردانی از سید او را در آغوش کشید و بوسید^۴. سفیر ایران در اسلامبول کار. های انجمن را با آب و تاب به دربار گزارش می‌کرده^۵. و دولت از فعالیت‌های این محفل سیاسی آگاه بود. حتی برخی از نامه‌هایی که میرزا آقاخان و شیخ احمد-

۱. ایضاً.

۲. ایضاً، نامه عید فطر [۱۳۱۵].

۳. ایضاً، نامه ۱۲ ربیع الاول [۱۳۱۱].

۴. افضل‌الملک، مقدمه هشت بهشت، صفحات «ط» و «ی».

۵. از سال ۱۳۵۹ تا ذیقعدة ۱۳۱۲ میرزا اسدالله‌خان ناظم‌الدوله سفیر ایران بود. و از آن سال تا ۱۳۱۹ برادرش میرزا محمودخان علاء‌الملک این مقام را داشت. هر دو از دست-

روحی در انتقاد از حکومت استبدادی ناصرالدین شاه به علمای عتبات نوشته و آنان را به همکاری در راه پیشرفت اتحاد جامعه اسلامی دعوت کرده بودند توسط یکی از جاسوسان دولت (اسدخان نظام العلماء از نوادگان صدراعظم‌های) به دست شاه افتاد. شاه و صدراعظم در صدد دستگیری سید و میرزا آقاخان که به همدستی با او شناخته گردیده بود افتادند. تسلیم آنان را از باب عالی خواستار گردیدند. عبدالمجید تن در نمی‌داد. و در مورد میرزا آقاخان مخصوصاً حسین رضا پاشا وزیر عدلیه عثمانی و یوسف رضا پاشا رئیس اداره مهاجرت که هر دو شیعه بودند (و اولی پیش میرزا آقاخان مدتی درس ادبیات می‌خواند) از او پشتیبانی داشتند. پس تکاپوی دولت ایران برای دستگیری آنان نخست به جایی نرسید. ناظم الدوله در تلگراف خود به تهران می‌گوید: «عجالتاً اقدامات را مناسب نمی‌دانم... منتظر موقع بهتر و مناسب‌تر می‌باشم». در همان تلگراف کینه خود را نسبت به میرزا آقاخان چنین ابراز می‌دارد: عیب کار این است [که] پدر سوخته به سمت اسلامبول عبور نمی‌کند، در آن طرف آب می‌نشیند. والا اگر به اسلامبول تردد می‌کرد آدم در کمین گذاشته، می‌گرفتم، خود با قواص^۱ قنصولگری روانه سرحد می‌کردم. صدراعظم و رئیس ضابطیه هم از افساد این دو رضا پاشای مفسد ترسیده، نمی‌توانند حکمی بکنند^۲. شرحی که میرزا آقاخان به ملکم نوشته روشن کننده نکته‌های مهمی است. جریان حوادث دو سال بعد را از لحاظ تأثیر مناسبات سیاسی ایران و عثمانی در سر-نوشت خود به درستی پیش‌بینی می‌کند. دوربینی او غریب است. می‌نویسد: یکی از «منشیان امین السلطان که سالها با حقیر دوستی دارد به طور مخفی نوشته است به

→ نشانگان میرزا علی اصغر خان امین السلطان بودند و با سید جمال الدین و یارانش به دشمنی برخاستند.

۱. «قواص» مصطلح ترکها و به معنی غلام سفارت است که در زمان کاپیتولاسیون پاره‌ای مصونیت‌های سیاسی داشت.

۲. اسناد وزارت خارجه ایران، تلگراف ناظم الدوله مورخ رجب ۱۳۱۲. اسنادی که در اینجا آورده می‌شود از پرونده سید جمال الدین و پرونده قتل ناصرالدین شاه می‌باشد. میرزا آقاخان در نامه باستان اشاره‌ای به ناظم الدوله دارد:

کسی در رشت، و او از آنجا مستقیماً به طور اشاره نوشته که سفیر اسلامبول چیز-های فوق‌العاده از دست شما به طهران نوشته، و چنان خاطر صدارت عظمی و سلطنت صغری مکدر است که به هر طور باشد جلب شما را از اسلامبول به طهران طالبند. و اصرار دارند که سفیر شما را روانه ایران نماید... معلوم می‌شود جناب سفیر بیکار است، و هیچ پولتیک دولتی نمی‌داند، افسانه بنده را سرمایه اعتبار و اسباب ترفیع درجه و منصب خود ساخته، و هر روز مسئله‌ای را اهمیت می‌دهد... امیدوارم اساس این حضرات به این جاها نکشد و زود از هم متلاشی شود. دولت علیه عثمانی هم گمان نمی‌کنم آنقدر نامرد باشد که مرا تسلیم به حضرات بسکند. فقط چیزی که هست کار آرامنه روز بروز پیشرفت می‌کند، و دولت عثمانی چنین گمان می‌کند که اگر با دولت ایران مدارا نماید، ایشان از آرامنه تقویت خواهند کرد. لهذا تا یک درجه همراهی و موافقت نه بلکه مدارا و ملایمت دارد. به همین واسطه بود که این سفر شیخ‌الرئیس را پناه ندادند... باری این هم از کمال غفلت و بی-اطلاعی دولت علیه عثمانی بر احوال و اوضاع دولت ایران است. بنده آنچه یقین دارم نهایت دو سال دیگر عمر [دولت] ایران بیش نیست، و مطلق تغییرات کلی در وضع آن بهم خواهد رسید. در این دو سال باید همت کرد و کار صورت داد»^۱.

میرزا آقاخان حاضر نبود از مبارزه دست بردارد. برای اینکه دولت ایران نتواند تقاضای دستگیری و استردادش را کند با خبیرالملک که تازه از ایران باز-گشته و مطرود بود، به خیال پناهندگی افتادند.

اما در قلمرو حکومت عثمانی پناهندگی بنیاد حقوقی استواری نداشت. فقط در عرف سیاسی یک نوع قبول «تابعیت» جاری بود که دلالت بر ترك تابعیت مطلق (به مفهومی که در حقوق بین‌الملل خصوصی شناخته شده است) نمی‌کرد بلکه صورت حمایت رسمی را داشت. و لسی این کار هم خرج داشت و عثمانیان با

→

«چو بر باره نثر گردم سوار بر آرم من از جان ناظم دمار»

(ضمیمه نامه باستان، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۵۱).

۱. نامه به ملکم، ۱۱ ذیحجه [۱۳۱۱].

«تابعیت» بازرگانان و توانگران ایرانی موافقت می‌کردند. میرزا آقاخان آهی در بساطش نبود، بعلاوه ملاحظات سیاسی در کار بود و همین امر قضیه تابعیت او را مشکل ساخت. از لحاظ تأمین مالی ملکم مدد خود را از وی دریغ نمود. با این بیان از ملکم سپاسگزاری دارد: از آن «عنایت کامله... هم تازه رویم خجل، وهم شادمان، هم تنگدل - کز عهده برون آمدن نتوانم این انعام را»^۱. ضمناً سلطان عبدالحمید نخست وعده مساعدت داد که موضوع تابعیت انجام پذیرد. اما باب عالی رعایت مناسبات سیاسی خود را با ایران می‌کرد. بالاخره آن کار سرنگرفت، میرزا آقاخان و خیرالملک حیران ماندند.

میرزا آقاخان از این سرگردانی و ناایمنی رنج می‌برد. به ملکم می‌نویسد: «تا بتوانم مقاومت می‌کنم. وقتی که نتوانستم فرار می‌کنم، می‌آیم به اروپا»^۲. همین قدر از ملکم خواهش نمود پیش از پیش مؤسسه‌ای را در پاریس، یا وین، یا برلن و یا هر نقطه دیگر که صلاح بداند برای «معلمی السنه شرقیه اعم از فارسی و عربی و ترکی» برایش فکر کند. و با اندک حقوقی که «امرار وقتی بشود» راضی خواهد بود^۳. از نامه‌ای که بعدها شیخ محمود فاضل کرمانی (افضل الملک) به ملکم نوشته معلوم است که ملکم وعده کمک مالی به میرزا آقاخان کرده بود «تا تجهیز سفرا و پایش را نماید» و به لندن برود^۴. اما هیچکدام از این چاره‌جویی‌ها به جایی نرسید. فرصت از دست برفت و زمان تبعید به طرابوزان فرا رسید.

قبلاً باید بدانیم که محفل اتحاد اسلامی که در آغاز تأسیس موفقیت‌هایی را نوید می‌داد کارش به بن‌بست رسید. و سید جمال‌الدین که روزی در دستگاه عبدالحمید در نهایت اعزاز می‌زیست مقامش کاهش گرفت. معاندانش به نیرنگ‌های مرسوم درباری دست زدند و ذهن سلطان را علیه او مسموم ساختند. سید هم سرخورد و از

۱. ایضاً، نامه ۱۵ رمضان [۱۳۱۵].

۲. ایضاً، نامه ذیحجه [۱۳۱۱].

۳. ایضاً.

۴. نامه فاضل کرمانی، ۹ محرم ۱۳۱۵ به ملکم.

انتقادهای علنی از حکومت عبدالحمید کوتاهی نداشت. تحت فشار سیاسی قرار گرفته، جاسوسان عبدالحمید احاطه‌اش کرده بودند. میرزا آقاخان می‌نویسد: حضرت شیخ «سخت ایستاده می‌گوید دو سال است مرا به اینجا جلب نموده‌اید. اگر برای مهمانی است بس است، اگر برای کاری است که کار من معین نشده، و اگر برای حبس است آنهم زنجیر و زندان لازم است. این کارها هیچ لزومی ندارد»^۱. از سوی دیگر دولت ایران در تکاپوی دستگیری سید و یارانش بود و استرداد آنان را می‌خواست. اما باب عالی راضی نمی‌شد و گفتگوهای سیاسی میان دو دولت ادامه داشت. دو حادّه ورق را برگرداند: یکی شورش ارمنه عثمانی (۱۳۱۲-۱۳) که عبدالحمید سخت بر آشفت و به کشتار آنان فرمان داد. و مجمع ارمنه عثمانی مهاجرت آنان را به ایران تصویب کرد. دیگر کشته شدن ناصرالدین شاه (ذیقعدۀ ۱۳۱۳) به دست یکی از مریدان شوریده دل سید جمال‌الدین.

پیش‌بینی سابق میرزا آقاخان درست درآمد. طغیان ارمنیان و ملاحظات سیاسی عثمانی در چگونگی روابط با ایران در فرجام کار او اثر مستقیم بخشید. سفیر ایران علاء‌الملک فرصت را غنیمت شمرد و با همدستی رئیس ضبطیه اسلامبول میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی و خبیرالملک را متهم ساخت به اینکه در هنگامه ارمنه دست داشته‌اند.

سفیر ایران گروهی کرد و به دولت عثمانی پیشنهاد نمود هر گاه با تسلیم آنان موافقت گردد دولت ایران هم ارمنیان شورشی پناهنده به ایران را تسلیم خواهد نمود. صدراعظم عثمانی نیز این نظر را تأیید کرد. میرزا آقاخان راجع به این ماجرا می‌نگارد: «در شهر استانبول آشوبی چنان برخاست که هیچکس خیر از شر، و نفع از ضرر باز نمی‌شناخت، و اشخاص نامی در این ورطه هایل غوطه‌ور شدند. در این گیرودار سخت سفیر بدبخت ایران را مجال سعایت بدست افتاده، امواج اضطراب را نسیم شرطه سعادت خود پنداشته، در عتبه علیای شاهی بنده و چند تنی از آزادگان و آزادیخواهان

۱. نامه میرزا آقاخان به مملک، دوم ذیحجه ۱۳۱۱.

ایران را به شهر آشوبی و فتنه‌جویی متهم داشت...»^۱.

نگفته نماند که در دولت‌های بی‌قانون دشمنی‌های شخصی چه بسیار مردمی را به گرداب نیستی کشانیده است - و قدرت اهل دولت که مطلق باشد هنگام خشم و ستیز، خوی پست آدمی حد و انصاف نمی‌شناسد. تلاش دولت وقت برای دست یافتن به سید جمال‌الدین و میرزا آقاخان و یارانش از همین رهگذر بود که قهرشاه برانگیخته، و روابط امین‌السلطان با سید به انتقام جویی کشیده بود. از آن گذشته علاء‌الملک هم کینه میرزا آقاخان و خبیرالملک را در دل داشت^۲. علاء‌الملک به افضل‌الملک برادر روحی گفته بود: «اسم سرا به نام حیوانی در مکاتیب خود نوشته‌اند. باید تنبیه و تأدیب شوند، بلکه سیاست شوند»^۳. در واقع همین عناد خصوصی بود که علاء‌الملک در دستگیری آن عده از پای نایستاد، و رنه گناه سیاسی آنان به آن حد نبود.

در این مرحله عبدالحمید تبعید میرزا آقاخان و یارانش را تصویب کرد. خانه - هایشان را تفتیش و نوشته‌هایشان را ضبط کردند، و هر سه را روانه طرابوزان ساختند (رجب ۱۳۱۲). و اموال روحی را هم به حراج گذاردند. در اوراق و نامه‌های آن کسان هیچ مدرکی یافته نشد که حکایت از فتنه‌جویی یا دخالت در شورش ارامنه داشته باشد. در واقع آنچه سفیر ایران گفته بود بهتان بود. ضمناً سید جمال‌الدین حضور سلطان رفت و گفت: این اشخاص گناهی ندارند و خدمت نمایان به سلطان در اتحاد مسلمین کرده‌اند. عبدالحمید سوگند یاد کرد که نفی آنان از اسلامبول بدون اطلاع او بوده

۱. مقدمه دیحان

۲. میرزا حسن خان خبیرالملک از مأموران تحصیل کرده وزارت امور خارجه بود. در زمان سفارت میرزا محسن خان معین‌الملک سمت نیابت سفارت را داشت. پس از احضار معین‌الملک از خدمت سفارت کناره جست، امین‌السلطان هم با او میانه خوبی نداشت. برعکس مورد عنایت سلطان عبدالحمید بود و یکی از دختران حرمسرای خود را به زنی به او داده بود. بعدها که خبیرالملک کشته شد خانداش در اسلامبول دبستان ایرانیان شد. (خان‌ملک‌ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، ص ۱۰۵).

۳. افضل‌الملک، مقدمه هشت بهشت، ص «ی».

کشنده ناصرالدین شاه با اسدآبادی مسلم گردید (و مدیر ضبطیه در گزارش خود به عبدالحمید آنرا تأیید کرده بوده) عبدالحمید که ذهنی پرسوء ظن داشت و در واقع بیمار روانی بود - و از بدگویی‌های علنی سید جمال آگاه، سخت اندیشناک گردید. در واقع برجان خود لرزید. بدگمانی سلطان نسبت به اسید به اندازه‌ای بود که حتی تقاضایش را برای رفتن از عثمانی نپذیرفت. شاید گمان می‌برد اگر از عثمانی برود به جمعیت «ترکان جوان» در اروپا که کانون مبارزه علیه حکومت استبدادی عبدالحمید بود (و بالاخره او را برانداختند) خواهد پیوست.

در این محیط پیم و هراس بود که مسئله تسلیم سید جمال‌الدین و میرزا آقاخان و یارانش صورت جدی بخود گرفت. تصمیم درباره اسدآبادی کار آسانی نبود: یکی به علت مقامش، و دیگر اینکه او خود را تبعه افغانستان معرفی کرده بود، و بعلاوه سلطان نسبت به او تعهدی داشت. در حقیقت عبدالحمید نه می‌خواست او را آزادش بگذارد که از عثمانی برود، و نه می‌توانست او را به دولت ایران بسپرد، و نه از وی ایمن بود. همه جا جاسوسان عبدالحمید مراقب سید بودند. تنها چاره را درنا بود کردنش می‌دید، و این با شیوه حکومت وحشت عبدالحمید جور درمی‌آمد و کار روزمره او بود. علت مرگ نابهنگام و اسرار آمیز سید را باید در این کیفیات مطامه کرد. اما دربار عثمانی تحت فشار دولت ایران راجع به تبعید یافتگان طرابوزان زود تصمیم گرفت. علاءالملک در تلگراف خود به تهران می‌گوید: «آنچه در قوه داشتم کردم. محبوسین طرابوزان به سرحد فرستاده می‌شود. شیخ جمال تحت استنطاق است. بعد از آن تسلیم می‌کنند... از هر بابت آسوده و خاطر جمع باشید. هیچوقت از این خیال آسوده نیست»^۱.

اینکه بعدها علاءالملک در گفتگوی با خان بهادر راجع به قضیه دستگیری میرزا آقاخان و خبیرالملک و روحی خواسته است خود را تبرئه کند ابدأ مورد تأیید تاریخ نیست^۲. نامه‌ها و تلگراف‌های رسمی و خصوصی او سراپا آکنده به خشم و کین

۱. اسناد وزارت امور خارجه ایران، تلگراف مورخ بیست و ششم ذی‌قعدة ۱۳۱۳.

۲. مقاله خان بهادر، هفتاد و دو ملت، ص ۶۴.

ودشمنی است، و همه جا کاسه از آتش گرمتر بود. بعلاوه در دستگاه‌های بی‌بندوباری مانند دولت ناصرالدین‌شاه اگر سفیران می‌خواستند همیشه به آسانی می‌توانستند از اجرای دستوری که باطبع خودشان ناسازگار باشد سرپیچند. رتبه اخلاقی علاء‌الملک را می‌توان از نامه «خیلی محرمانه» ای که به خط خودش به دربار نگاشته است شناخت: -

«چاره منحصر این است که محرمانه به حضرت ولیعهد دامت شوکه العالی دستور العمل داده شود از الواط دهخوارقان یا جای دیگر تبریز، سوای مغان که حدس به چاکر می‌رود خوب نیست، دو نفر را چیز داده امیدوار فرموده بفرستند، اینجا آمده باجمال راه آمدوشد پیدا کرده، به جزایش برسانند»^۱.

باز هم مظفرالدین‌شاه که راضی نشد و درحاشیه نامه علاء‌الملک نوشت: «به آنطورها ممکن نیست و صلاح نمی‌دانیم».

دفتر زندگی میرزا آقاخان بدین قرار طی شد: دولت عثمانی سرانجام به تسلیم کردن تبعیدشدگان طرابوزان تصمیم گرفت. برادر روحی برای نجات آنان به هر دری می‌زد - و از سید جمال‌الدین خواست بار دیگر نزد سلطان پایمردی کند. اما سید که از همه چیز بیزار گشته، خود را در زندان عبدالحمید می‌دید گفت: «عارخواهش از دشمن بر خود نمی‌نهم. بگذار به ایران برده سر ببرند تا در دودمان ایشان پایه شرف و افتخاری بلند شود»^۲. میرزا آقاخان فرجام کار را حدس می‌زد. از طرابوزان به میرزا یحیی دولت‌آبادی نوشت: «بدیهی است ما را به عروسی به ایران نمی‌آورند. اگر می‌توانید چاره‌ای بیندیشید»^۳. در ذیحجه ۱۳۱۳ هر سه نفر را به دست مأموران سرحدی ایران سپردند. یکسره به زندان تبریز بردند و در غل و زنجیر افکندند. روحی شب‌ها تلاوت قرآن می‌کرد و طنین صدای گیرایش حتی در دل زندانبان اثر داشت. در این زمان میرزا علی‌خان امین‌الدوله به پیشکاری ولیعهد در آذربایجان

۱. اسناد وزارت امور خارجه، نامه خصوصی علاء‌الملک، بدون تاریخ.

۲. افضل‌الملک، مقدمه هشت بهشت، ص «یو».

۳. حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۶.

منصوب شد. او آزاده خوب بود و به پستی‌های دولت استبدادی خونگرفته. هر آینه پایش به تبریز رسیده بود جان زندانیان نجات می‌یافت. اما پیش از آن دستور کشتن آنان صادر شد. به شرحی که نوشته‌اند هر سه نفر را در هفته اول صفر ۱۳۱۴ در باغ اعتضادیه شبانگاه زیر درخت نسترن سر بریدند.^۱ کارنامه حکومت‌های فردی همیشه پراست از این تبهکاری‌ها. آن‌وزیر و سفیری که مسئول این جنایت بودند بعدها از کردار زشت خود شرم‌منده و پشیمان گردیدند. اما چه سود!



۱. نگاه کنید به تاریخ بیداری ایرانیان، ناظم‌الاسلام کرمانی، چاپ دوم، طهران، ۱۳۳۲ ش، ص ۱۵۷-۱۵۴ میرزا محمدخان قزوینی تاریخ اعدام آنان را چهارم یا ششم صفر ۱۳۱۴ ثبت کرده است (مجله یادگار، خرداد ۱۳۲۶، ص ۲۵).

آثار او

رشته زندگی میرزا آقاخان در چهل و سه سالگی، اوان پختگی و شکفتگی شخصیت فکری او، به ناگاه بریده شد؛ عمری را به آموزگاری و دستنویسی کتاب‌های خطی گذراند تا لقمه نانی بدست آورد؛ همچنین وقت و نیروی زیادی را صرف پیکار سیاسی کرد؛ و هیچگاه خاطرش از گزند روزگار ایمن و آسوده نبود. با وجود این عوامل باز دارنده آثار زیاد به یادگار گذاشته است. خاصه تنوع و گسترش مباحث، و ژرف اندیشی‌های او در بیشتر گفتارها شگفت‌آور است.

راز آن اینست که عشق غربی به خواندن و نوشتن داشت، و تمام وسایل ذهنی او از لحاظ هوش تیز و تحریک فکری و قدرت قلم آماده بود، و آنها را بکار برد. در واقع به همه رشته‌های دانش کم یا بیش علاقه داشت (و حتی از ملکم خواسته بود کتاب‌هایی در تربیت حیوانات و گیاه شناسی برای او از لندن بفرستند). البته در بیشتر رشته‌ها اهل تفنن بود، و کار اصلی او ادبیات و تاریخ و فلسفه بود.

تا اندازه‌ای که جستجو کردیم و مسلم می‌دانیم غیر از مقالاتش در روزنامه اختر تعداد بیست کتاب و رساله تألیف و ترجمه کرده است. از مجموع آنها فقط شش کتاب انتشار یافته است و آنهم پس از کشتن او. در اکثر تألیفات از ذکر نام خود پرهیز

دارد. و این خود سبب عمده‌ای است در ناشناس ماندن آثار و مقام حقیقی نویسنده. این مهجور ماندن علل دیگری نیز دارد: تندی گفتار و طبع ناسازشکار وی و نایب‌منی‌های اجتماعی همه باعث گردیده نام خود را باز ننماید. مثل اینکه اساساً هم رغبتی به شهرت خویش ندارد، به حدی که گاهی نوشته‌هایش را به دیگری منتسب می‌دارد و یا سهم خود را ناچیز می‌شمارد. مؤلفانی هم که بعدها از آثار میرزا آقاخان بهره‌یاب گردیده‌اند و حتی از او الهام گرفته‌اند حق وی را ادا نکرده‌اند. نوشته‌هایش را ذکر می‌کنیم. و توضیحی درباره‌ی هر کدام می‌دهیم تا برسیم به بحث در افکار و عقاید او. آثارش اینهاست:

کتاب (ضوان، دیهان بوستان افروز، نامه سخن یا آئین سخنوری، نامه باستان (مشهور به سالارنامه)، آئینه‌سکندری یا تاریخ ایران، تاریخ ایران از اسلام تا سلجوقیان، سه مکتوب، صدخطا به، تاریخ شاهزمان ایران، تاریخ قاجاریه و سبب ترقی و تنزل ایران، در تکالیف ملت، تکوین و تشریح، هفتاد و دو ملت، حکمت نظری، هشت بهشت، عقاید شیخیه و بایبه، انشاءالله ماشاءالله، (ساله عمران خوزستان، ترجمه تلماک، ترجمه عهد نامه مالک اشتر، مقالات.

علاوه بر این آثار مجموعه نامه‌های خصوصی میرزا آقاخان از نوشته‌های بسیار با ارزش اوست. در تحلیل افکارش اهمیت و اعتبار این نامه‌ها خیلی کمتر از تألیفاتش نیست؛ زیرا و به بعضی از عقاید او را تنها از کاغذهایش می‌توان شناخت. (ضوان: اثر ادبی که به تقلید گلستان سعدی نگاشته است). نخستین تألیف اوست و در بیست و پنج سالگی در کرمان به نوشتن آن پرداخت. می‌گوید زمانی که در ایران بودم «هوای اقیانای گلستان بسرافتاده بود، چندانکه دوجزوی بر آن شیوه از سواد به بیاض کشیدم. حوادثی روی داد که سرگشته دهر و آواره شهر به

۱. از ضوان دو نسخه خطی مورد استفاده قرار گرفت که هر دو متعلق به دوست دانشمند آقای مجتبی مینوی استاد دانشگاه تهران می‌باشد. از آن دو نسخه یکی کامل است، و نسخه دیگر را خود ایشان تحریر نموده‌اند و قسمت آخر آن ناتمام است. بعضی دیگر از رساله‌های خطی میرزا آقاخان را نیز در دسترس نگارنده گذاردند که در هر مورد تصریح نموده‌ام. از لطف ایشان تشکر صمیمی دارم. به قرار معلوم نسخه ضوان به خط مؤلف در تصرف آقای عبدالحسین صنعتی زاده کرمانی است.

شهرشدم»^۱. چون به اصفهان آمد به تکمیل آن پرداخت، و به عثمانی که رفت به انجام آن برآمد، و در سال ۱۳۵۴ تمامش کرد. اما بعد از این تاریخ هم مطالبی به آن افزوده است.

در دیباچه رضوان از سلطان عبدالحمید ثانی «خلیفه زمان» و شاهنشاه ایران «خسرو صاحب قران»، و «حضرت آصف جاه معارف پناه» (یکی از وزیران عثمانی که به ظن قوی منیف پاشا وزیردانشمند و دانش پرور است) یاد می‌کند و به بزرگواری «شیخ السفراء میرزا محسن خان» معین‌الملک سفیر وقت ایران در باب عالی اشاره‌ای دارد. درباره رضوان می‌گوید:

به عالم سالها این نثر و منظوم

مگر از ما بماند یاد گاری

وفایی نیست با دوران ایام

اگر روزی بود یا روز گاری

از ارزش ادبی و اجتماعی رضوان در بخش هفتم بحث کرده‌ایم.

دیحان: نام کامل آن اینست: «کتاب ریحان بوستان افروز بر طرز و ترتیب ادبیات فرنگستان امروز»^۲. آخرین اثر میرزا آقاخان است و فقط بیست صفحه آنرا نوشته و ناتمام مانده. خود تصریح دارد که طرح آنرا در اسلامبول ریخت و چون به طرابوزان تبعید گردید «برای گذرانیدن وقت و اشتغال خاطر» به نگارش آن پرداخت. تاریخ تحریرش ذیقعدة ۱۳۱۳ می‌باشد (قریب دو ماه بعد او را تسلیم دولت ایران کردند). نسخه اصلی و ناتمام ریحان به خط مؤلف شامل يك مقدمه مهم انتقادی و فهرست فصل‌ها و قسمتی از فصل اول آن است. در مقدمه آن سبک و معنی آثار ادبی ایران را یکسره به باد انتقاد گرفته و حتی به شیوه نگارش خویش در

۱. مقدمه دیحان.

۲. در صفحه اول پس از ذکر اسم کتاب این عبارت نوشته شده است: «اثر بنده ناسچیز عبدالحمین‌الشهیر به میرزا آقاخان کرمانی هنگام توقف طرابوزان طرب افزون، شهر ذیقعدة الحرام سنه ۱۳۱۳». نسخه منحصر به فرد موجود در تصرف استاد مجتبی مینوی است.

۱۴

کتاب ریحان بہستان افروز

بر

طرز و ترتیب ادبیات فرنگستان امروز

اثر
بندہ ناچیز عبدالحسن الشہیر میرزا آقاخان کرمانی

ہنگام
توقف طرا بزون طرب افزون شہر تقعدہ محرام

۱۳۱۳

تصویر صفحہ اول از کتاب دیحان
(نسخہ خط مؤلف، کتابخانہ استاد مینوی)

رضوان به تقلید گلستان سخت ایراد نموده است. و خواسته اثر ادبی نوی بوجود آورد که به درد دنیای جدید و مترقی بخورد. گفتارش وسط یکی از حکایت‌ها قطع شده، معلوم است با دستگیری خود و یارانش آنرا برای همیشه نیمه‌کاره گذارد. آئین سخندی: در تاریخ ادبیات فارسی است و آنرا در سال ۱۳۰۷ نوشته است.^۱ از آن به «نامه سخن» نیز اسم برده‌اند.^۲ بیش از این اطلاعی نداریم و نسخه آن بدست نیامد.

نامه باستان: تاریخ مختصر ایران پیش از اسلام که به سبک و تقلید فردوسی و به بحر متقارب سروده است. در حاشیه نیز بعضی توضیحات تاریخی و اشتقاق لغوی داده است. به قول خودش «ز زند و اوستا و از پهلوی» و مطالعه آثار انتیک و خط کهن تاریخی «به طرز نوی» ساخت و آنرا «نامه باستان» نام نهاد.^۳ در واقع حاشیه‌ای است بر شاهنامه که خواسته بعضی نکات تاریک و اشتباه‌های تواریخ قدیم را با توجه به تحقیقات جدید بیان کند. نامه باستان را در مدت یک سال نوشت:

چو یک سال بردم در این کار رنج

به پایان شد این نامبردار گنج^۴

و نیز تصریح دارد که در تبعیدگاه طرابوزان به سال ۱۳۱۳ تمام کرده است، و دیگر اینکه غرضش تاریخ‌نویسی بوده نه شاعری. از فردوسی بسی ستایش دارد. ابیات ذیل حاوی همه این نکات می‌باشد:

ز تاریخ هجرت ز بعد هزار

همی سیصد و سیزده بر شمار

سپاسم ز یزدان پیروز گر

که این نامه نامی آمد به سر

۱. آئینه سکندی، ص ۸.

۲. حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۵.

۳. سالنامه، ص ۱۲.

۴. ایضاً، ص ۱۱.

به‌ویژه که بودم به بند اندرون
 چه لطف آید از طبع بندی برون
 غرض بود تاریخ نی شاعری
 که طبع من از شعر باشد عری
 ز گفتار فردوسی اپاک زاد
 بسی کرده‌ام اندرین نامه یاد
 نبد اندرین ره مرا توشه‌ای
 هم از خرمن او بدم خوشه‌ای^۱

قسمت آخرنامه باستان شامل مقاله انتقادی درمعنی شعر و شاعری است و به ضمیمه آن اشعار سیاسی و ملی جدید سروده است. نامه باستان به کوشش شیخ احمد ادیب کرمانی (پسر ملا حافظ عقیلی) همشاگردی سابق میرزا آقاخان، و به نام عبدالحسین میرزا فرمانفرما سالار لشکر، تحت عنوان «سالارنامه» انتشار یافت (شیراز، ۱۳۱۶). اما قسمت آخر آن (مقاله و اشعار وطنی مزبور) حذف گـ: ید. و این قسمت را در زمان نهضت مشروطیت، ناظم الاسلام کرمانی، همشهری دیگر میرزا آقاخان، در تاریخ بیدادی ایرانیان به طبع رسانید^۲. دنباله نامه باستان را از آغاز اسلام تا زمان مظفرالدین شاه شیخ احمد مزبور سروده و به عنوان جلد دوم سالارنامه و به ضمیمه نامه باستان میرزا آقاخان منتشر گردیده است.

آئینه سکندری یا تاریخ ایران باستان : از اصیل‌ترین آثار میرزا آقاخان است. به قول خودش از آنجا که تاریخ ادبی ایران را آئین سخنودی نام نهاده بود، تاریخ ایران را «آئینه سکندری» خواند «تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا». قصد داشته تاریخ عمومی ایران را از آغاز تا زمان دودمان قاجاریه بنویسد و طرح آنرا نیز ریخته است. تاریخ ایران را به دنبال آئین سخنوری در سال ۱۳۰۷ شروع کرد «اما پس از ترتیب اوراقی چند پاره‌ای عوایق و مواعیم پیش آمد... سال

۱. ایضاً، ص ۱۵۲-۱۵۱.

۲. تاریخ بیدادی ایرانیان، ص ۱۵۳-۱۴۰.

گذشته جزم عزم بر اتمام آن کردم و کمر همت بر میان بستم و از پای ننشستم»^۱. اما نمی گوید کدام سال؟ به نظر ما باید سال ۱۳۰۹ باشد به دلیل اینکه: در مقدمه آن به سفارت میرزا اسدالله خان ناظم الدوله در اسلامبول تصریح دارد، و اشاره می کند که سفیر ایران او را به انجام کتاب تشویق نموده است^۲. و نیز می دانیم که ناظم-الدوله در ۱۳۰۹ سفیر ایران در عثمانی گردید و تا سال ۱۳۱۰ که انجمن اتحاد اسلام تشکیل یافت میرزا آقاخان با او مناسبات دوستانه داشت. پس از آن بود که از سفارت روی بر گرداند، و روابطش با ناظم الدوله قطع شده، و به تیرگی و بعد به دشمنی انجامید.

جلد نخستین تاریخ ایران را از آغاز تا زوال ساسانیان و پیدایش اسلام نوشت. و آن اولین تاریخ جدید علمی ایران باستان است به قلم يك مورخ ایرانی که مبتنی بر مطالعات خود و تحقیقات دانشمندان اروپا نگاشته شده است. تا زمانی که میرزا حسنخان مشیرالدوله به تدوین تاریخ مفصل ایران باستان همت گماشت کتابی بهتر از آئینه سکندری در تاریخ پیش از اسلام به قلم مؤلف ایرانی سراغ نداریم. و هنوز هم آنچه راجع به جوهر و روح تاریخ ایران گفته پرمایه و معتبر است و در واقع دیگر مورخان خودمان در این قسمت چندان چیز تازه ای بر آن نیفزوده اند. خود میرزا آقاخان هم به آئینه سکندری بیش از آثار دیگرش (تا آن زمان) اهمیت می داد و به دوستانش در تهران سفارش خواندن آنرا می کرد^۳. به میرزا ملکم خان می نویسد: «برای برانداختن بنیان این درخت خبیث [ظلم] چنین تاریخی لازم است، و هم برای احیای قوه ملیت در طبایع اهالی ایران»^۴.

آئینه سکندری به اهتمام میرزا حسنخان تفرشی منطق الملك و میرزا زین-العابدین خان مترجم الملك انتشار یافت (تهران ۱۳۲۶). بانی طبع آن همان میرزا

۱. آئینه سکندری، ص ۸-۹.

۲. ایضاً، ص ۲۲.

۳. حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۴. نامه به ملکم، ۱۵ جمادی الاول [۱۳۱۱].

محمودخان علاء‌الملک سفیر اسبق ایران در عثمانی است که در کشتن میرزا آقاخان مسئولیت داشت، و در این زمان وزیر علوم بود. خواست به کفاره گناه گذشته کاری کرده باشد.

تاریخ ایران از اسلام تا سلجوقیان: در واقع جلد دوم تاریخ عمومی ایران و دنباله مجلد قبلی است. اطلاع ما درباره آن فقط اشاره‌ای است که در نامه خود به ملک‌خان نموده و نام این کتاب را ذکر کرده است. و می‌گوید: آنرا به نظر سید جمال‌الدین رسانیده و «حضرت شیخ می‌فرمایند ناقص است». بعد می‌آورد: همه مقصود حقیر این است که از ابتدای سلطنت ایران گرفته، در هر عصر مقتضیات و اسباب ترقی و تنزل دولت را شرح بدهم تا به این عصر حاضر... امروز برای ایران چنین تاریخی خیلی لازم است اگرچه از برای نویسنده آن خطر جان است ولی بنده جان خود را در این راه می‌گذارم».

سه مکتوب و صد خطابه: دو رساله انتقادی است. بنیادهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ایران را با توجه به سیر تاریخ مطالعه کرده، ایدئولوژی ناسیونالیسم ایرانی را پرورانده است. در خصوص این دو اثر و رساله مشهور به سه مکتوب کمال‌الدوله میرزا فتحعلی آخوندزاده و هویت مؤلف اصلی هر کدام از آنها سخنان گوناگون گفته‌اند. ضمن مقاله تحقیقی درباره این سه کتاب و با مقایسه تطبیقی مندرجات آنها این مطلب را باز نمودیم که جملگی آن اقوال مشوش و خلط می‌بحث بوده است. تکرار دلایل سابق را زائد می‌دانیم^۱. همین اندازه به ذکر نتیجه گیری‌های آن اکتفا می‌نمائیم: اولاً عنوان سه مکتوب نام غلطی است که بعدها به رساله میرزا آقاخان نهاده‌اند چه در واقع يك مکتوب است. ثانیاً در انتخاب موضوع و برداشت سخن از میرزا فتحعلی الهام گرفته ولی اثری پرداخته که از نظر کمیت اقلاباً دو برابر رساله اوست و از نظر معنی گفتارش خیلی گسترده‌تر و عمیق‌تر از آن است گرچه حق تقدم میرزا فتحعلی را باید منظور داشت. خلاصه سه مکتوب میرزا آقا-

۱. ایضاً، نامه غرة رمضان [۱۳۱۱].

۲. نگاه کنید به مقاله من در مجله بنما، شماره‌های مهر و آبان ۱۳۴۵ خورشیدی.

خان غیر از سه مکتوب میرزا فتحعلی است و هر کدام باید مأخذ مطالعه اندیشه‌های نویسنده خودش قرار گیرد. و همین کاری است که ما کرده‌ایم.^۱ ثالثاً رساله صد خطابیه هیچ ارتباطی با میرزا فتحعلی ندارد و اثر اصیل میرزا آقاخان است. صد خطابیه را می‌توان به عنوان جلد دوم سه مکتوب میرزا آقاخان شمرد. اسمش این است: «صورت یکصد خطابیه‌ای است که شاهزاده آزاده کمال‌الدوله دهلوی که پدرش در زمان شاه تیمور از ایران به مرز و بوم هندوستان هجرت کرده به دست محترم خود نواب جلال‌الدوله شاهزاده ایران نوشته است و شرح خرابی ایران را نگاشته». این رساله اساساً نیمه‌کاره مانده و در تمام نسخه‌هایی که دیده شده مطلب آنها وسط خطابه‌ی چهل و دوم قطع گردیده است. اینکه نوشته شده شیخ-محمود افضل‌الملک (برادر شیخ‌احمد روحی) صد خطابیه را اثر خود دانسته^۲، درست نیست. افضل‌الملک ابداً چنین چیزی ننوشته است بلکه تصریح دارد که صد خطابیه از آثار میرزا آقاخان می‌باشد. فقط می‌گوید: میرزا آقاخان کتاب جلال‌الدوله و صد خطابیه را به جدی افندی (یعنی همان افضل‌الملک که در عثمانی به این اسم شهرت داشت) باز گذار نمود که به انجام رساند و سی خطابه‌ی آن هنوز به رشته تحریر در نیامده و در میان مردم چهل خطابه‌ی او مشهور است^۳. از این اشاره معلوم می‌شود میرزا آقاخان تا خطابه‌ی هفتم را به صورت مسوده نوشته بوده و با اینکه افضل-

۱. از رساله سه مکتوب میرزا آقاخان دو نسخه مورد استفاده قرار گرفت: یکی نسخه‌ی اساس به خط عالی میرزا ابوالحسن نیریزی که در ذیحجه ۱۳۲۶ قمری تحریر گردیده است. این نسخه تعلق به آقای جلال آل احمد دارد و لطفاً در دسترس نگارنده قرار دادند. نسخه‌ی دوم متعلق به آقای مجتبی مینوی است. از این دو نسخه گذشته نسخه‌ی ناقصی در وزارت امور خارجه دیده شد که عنوانش «دفتر یدینان» است. و این عبارت در آغاز آن ثبت گردیده است: «این مکتوبی است که زندیقی از خود اختراع نموده که خود او در ترویج مزدک کوشش می‌نمود. لعنت الله علیه». این عنوان عقیده‌ی قبیحه متشرع را نسبت به آن رساله آشکار می‌سازد.

۲. حیات یحیی، ج اول، ص ۱۶۱.

۳. هشت بهشت، مقدمه افضل‌الملک کرمانی، ص «یو».

الملك از خطابهٔ چهل و دوم تا هفتم را در دست نگارش داشته است. به هر حال از این قسمت اطلاعی نداریم و آنچه در دست ماست تا وسط همان خطابهٔ چهل و دوم می‌باشد.^۱ این را هم بگوئیم که به نظر ادوارد براون صد خطابه فقط در نکوهش ایران و اخلاق ایرانیان است و مؤلف آن تمام بدبختی‌های وطنش را از آثار استیلای تازیان دانسته، و دیگر اینکه آنرا اثری «کسالت‌بار و یکنواخت و ملال‌انگیز» شمرده است.^۲ رأی ما به کلی غیر از این است. ادوارد براون به مسائل بسیار مهمی که میرزا آقاخان در فلسفهٔ اجتماع و اصول حکومت و حکمت ادیان و دانش جدید در صد خطابه آورده هیچ توجهی نداشته است. دیگر اینکه شیوهٔ نثرش بسیار جاندار و قوی است و ابداً کسالت‌آور نیست.

تاریخ شانزدهمین ایران: بحث انتقادی است در تأثیر حوادث تاریخ، اثر تاریخ را در جامعهٔ ایران از نظر تشبیه به هیكل انسانی بررسی می‌نماید (از جهتی باموضوع صد خطابه همسان است). عنوان رساله به خودی خود پرمعنی است و برداشت مطلب در نوشته‌های فارسی آن زمان بدیع. نسخه‌ای که به دست ما رسیده ناقص و فقط هجده ورق است (از صفحهٔ ۱۳ تا ۳۵) و شامل گفتاری در تأثیر استیلای امویان و چنگیزیان است. حکومت امویان را به دورهٔ «فلج» تاریخی و فرمانروایی مغولان را به عصر «پیدایش مرض‌ها» تعبیر می‌کند.^۳ نخست شرحی دربارهٔ بیماری فلج و

۱. از صد خطابه دو نسخه مورد استفاده واقع گردید: یکی نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ ملی ایران به شمارهٔ ۲۳۵۶ و دیگر نسخهٔ ماشین شده‌ای که محمدخان بهادر برای آقای مجتبی‌مینوی فرستاده و در کتابخانهٔ ایشان موجود است. هر دو نسخه در اصل یکی است فقط نسخهٔ دوم بعضی اشتباه‌های ماشینی دارد. این نکته نیز افزوده گردد که در روزنامهٔ *جبل‌المتین* چاپ کلکته هجده خطابه انتشار یافت، سپس دنبالهٔ آن قطع گردید و ضمناً نویسندهٔ صد خطابه را مورد ملامت و حملهٔ سخت قرار دادند (توجه نگارنده را به این مطلب آقای مینوی جلب فرمودند).

۲. *Materials For the Study of the Babi Religion* کمبریج، ۱۹۱۸،

ص ۲۲۴-۲۲۳.

۳. نسخهٔ موجود در تصرف آقای نصرت‌الله فتحی بود و از راه لطف به نگارنده واگذار نمودند

استسقاء و هاری از نظر اصول طب جدید می‌نگارد و آن معانی را بر هیئت اجتماع ایران منطبق می‌گرداند. در نسخه موجود نام نویسنده ثبت نشده و خیلی احتمال می‌دهیم که خط شیخ محمود فاضل کرمانی دوست میرزا آقاخان باشد. اما از شیوه کلام و جمله بندی‌ها و نحوه استدلال و مطالب آن به یقین اثر فکر و قلم میرزا آقاخان است و برخی عباراتش عیناً در صد خطابه آمده است. همچنین مسلم است که یکی از آخرین نوشته‌های اوست. تاریخ نگارش آن را از اینجا می‌توان شناخت که در متن اشاره به قضیه کشته شدن «فرانسوا کارنو» رئیس جمهوری فرانسه دارد^۱. می‌دانیم آثار شیستهای ایتالیا او را در ژوئن ۱۸۹۴ (ذیحجه ۱۳۱۱) بر انداختند، و با توجه به تاریخ قتل میرزا آقاخان (صفر ۱۳۱۴) معلوم می‌گردد که رساله مزبور را در زمان تبعید طرابوزان در ۱۳۱۳ نوشته است و البته مانعی ندارد که در زمان اقامت در اسلامبول به نگارش آن شروع کرده باشد. نکته دیگر اینکه در حاشیه ورق ۲۵ تصریح دارد به «وقتی که در اسلامبول بودم». پس صحبت از زمان توقف در طرابوزان می‌کند.

تاریخ قاجاریه و سبب ترقی و تنزل دولت و ملت ایران : عنوان و موضوع آن رساست. در ۱۳۱۱ شروع به نگارش آن کرده اما نمی‌دانیم به کجا انجامیده است. در تألیف این رساله هدف سیاسی داشته و می‌خواسته است خدمتی به بیداری افکار ملی بکند. چنانکه قبلاً توضیح داده شد از این کتاب و رساله تکالیف ملت در نامه خود به میرزا ملکم خان یاد کرده است^۲. می‌گوید «در کمال گرفتاری و آرایش و عدم وقت و نداشتن منزل خالی از اغیار مشغول نگارش این دو کتاب شده‌ام»^۳. قرار بود هر دو اثر را برای ملکم بفرستد و خواهش نموده است عبارات آنها را «ساده و مؤثر»

^۱ و تشکر دارم. مقاله‌ای نیز در معرفی آن مرقوم داشته‌اند (مجله نگین، شماره مسلسل ۲۵. اسفند ماه ۱۳۴۵).

۱. *F. Carnot* چهارمین رئیس جمهوری فرانسه در دوره جمهوری سوم.

۲. نگاه کنید به بخش نخستین.

۳. نامه به ملکم، ۱۲ ربیع الاول [۱۳۱۱].

سازد. نسخه آن بدست نیامد.

دکالیف ملت: گفتاری است در مسئولیت افراد نسبت به اجتماع و حاوی پیام انقلابی به ملت ایران؛ در سال ۱۳۱۱ نوشته است. مأخذ اطلاع ما درباره این رساله همان نامه مزبور نویسنده است به ملکم. می نویسد: «در همین چندروزه» آن را برای مطالعه باپست می فرستد^۱. اعتقاد خودش این است: هر آینه این دو رساله یعنی تاریخ انتقادی قاجاریه و تکالیف ملت انتشار یابد «یقین بدانید نیمه خون اهالی ایران را دیوانه خواهد نمود، و آنچه مقصود است بعمل آید». از این رساله هم اثری بدست نیامد^۲.

تکوین دشریح: موضوعش فلسفه علوم جدید و مدنیت، و شامل يك ديباچه و مقدمه ای مفصل و دو «دایره» است: «دایره تکوین» و «دایره تشریح». دایره تکوین مشتمل بر چندین «قوس» است و بحث می کند در «ابتدای آفرینش و پیدایش اجرام علوی» بر اساس فرض لاپلاس، و تشکیل کسره زمین، و طبقات الارض، و پیدایش حیات، و قوانین فیزیک بر پایه تحقیقات و عقاید حکمای طبیعی قرن هجدهم و نوزدهم. دایره تشریح حاوی دو «قطر» و چندین «پرتو» می باشد و قوانین مادی و طبیعی را بر نظام اجتماع مدنی منطبق می گرداند. مخصوصاً به آرای فلاسفه مادی یونان و روم و افکار حکما و علمای جدید اروپا توجه دارد. از این رساله دو نسخه سراغ داریم. یکی نسخه اصلی به خط میرزا آقاخان که تصویر يك صفحه آنرا ملاحظه می نمائید. نسخه دوم که باماشین تحریر نوشته است و همین نسخه در دسترس مطالعه ما قرار گرفت^۳. هر دو نسخه ناتمام است. بدین معنی که مطلب از وسط «پرتو هشتم» از قطر اول دایره تشریح قطع شده است. در نسخه ماشین شده مورد استفاده ما چند صفحه هم از وسط آن حذف گردیده بود. شاید ملاحظاتی در کار بوده است.

۱. ایضاً.

۲. ایضاً.

۳. این نسخه در تصرف آقای علیمحمد قاسمی است و از اینکه در دسترس مطالعه نگارنده قرار دادند تشکر داریم. تصویر صفحه اول از نسخه خط میرزا آقاخان را نیز ایشان لطف نمودند.

کتاب تکوین و تشریح

بیبا

(برای دانش آموزان)

بر هیچ کس پوشیده نیست که این کتاب
 بیان حقیقت بسیار کشف بیادوی و تالیف میرزا
 بروهنی که بدون التزام عملی یا کشیده سمنی نظر ابدی
 مشق فاضل حقیقت بیادوی هشدار از صبح اربع جمعی
 در نظام مراد این عمل مستند در استقامت و توجیه
 کتاب اربع ذوق در حال صافی و در من مقرر محدود و در امر تخصص
 حقیق و توفیق با نفس از مرده و در میدان آمدن بین
 هر چیز که در ای عیب تصور ای و عرضی در هشتاد و
 کردید بعد از آن بیادوی علم کلمات و کلمات
 بود و از آنچه من در حق صافی خود فهمیده ام مطلع و تالیف
 شده و در این کتاب خود کشیده و در
 تفسیر من از آن قدید و بیادوی صحبت شبها در هشتاد و
 در حقیقت مستخرج کردید و بیادوی شبها متفاوت را
 که بر کشیده و در کلمات و در شبها و کشیده و در کلمات
 در حقیقت من سلسله ای خود را که در امر در حقیقت
 در حقیقت من سلسله ای در سبب در حقیقت این

تصویر صفحه اول از کتاب تکوین و تشریح
(نسخه خط میرزا آقاخان در تصرف آقای علیمحمد قاسمی)

هفتاد و دو ملت: این رساله مقدمه‌ای است بر کتاب مفصل «حکمت نظری» که جلد دوم آن در حکمت عملی موسوم به هشت بهشت است. از هر کدام جدا گانه بحث می‌کنیم. در آغاز نسخه خطی هفتاد و دو ملت به عنوان مقدمه حکمت نظری ابن عبارت ملاحظه می‌شود: «خلاصه اقوال حکمای اسلامی از قول میرزا جواد شیرازی در مقابل تحقیقات مرید کانفیسوس در قهوه‌خانه شهر صورت بیان نموده موسوم به حکمت نظری».

رساله هفتاد و دو ملت را بر پایه مقاله «قهوه‌خانه سورات» به قلم نویسنده فرانسوی «برناردن دوسن پیر»^۱ از معاصران و پیروان روسو پرداخته است. میرزا آقاخان این مقاله را مأخذ قرار داده، بسط مقال نموده، و از مجموع سخنان استاد سابقش میرزا جواد شیرازی و عقاید خودش رساله تازه‌ای ساخته که مندرجاتش چهار برابر مقاله اصلی مؤلف فرانسوی است.^۲ موضوع آن گفتگویی است میان پیروان کیش‌های مختلف در قهوه‌خانه بندرسورت در هندوستان یعنی سرزمین مذهب پرور و اوهم‌خیز. جوهر کلامش یگانگی زبده همه ادیان است، و تخطئه سنیزگی-های مذهبی، و غایب آن دعوت جهانیان است به مدارا و شکیبایی. مطالب عمده‌ای که میرزا آقاخان بر اصل مقاله نویسنده فرانسوی افزوده اینهاست: تقریرات فقیه نجفی، سخنان عالم شیخی، گفتار صوفی نعمت‌اللهی، ادعاهای مبلغ بابی. و از همه با مغز تر اندیشه‌های حکیم شیرازی (همان حاج میرزا جواد کربلابی) است که پیرو عقل است و هاتف مدارای دینی و خدمت به جامعه انسانی. شخصیت میرزا آقاخان در بیانات حکیم شیرازی متجلی است که سمت استادی به نویسنده داشت.

1. Bernardin de Saint-Pierre.

۲. رساله هفتاد و دو ملت میرزا آقاخان با شرح حالی از او به اهتمام میرزا محمدخان بهادر منتشر گردیده است (برلن ۱۳۴۳). متن مقاله برناردن دوسن پیر را آقای سید محمدعلی جمال‌زاده تحت عنوان «قهوه‌خانه سورات یا جنگ هفتاد و دو ملت» ترجمه و منتشر نموده‌اند (برلن ۱۳۴۵). متن این ترجمه سیزده صفحه و متن رساله میرزا آقاخان با همان قطع و حروف شصت و هشت صفحه است.

حکمت نظری: تألیف کلانی است در بحث اصول حکمت اولی با توجه به سیر عقاید حکمای قدیم هند و یونان و ایران و فیلسوفان عصر اسلامی و اصحاب مذاهب مختلف. ضمناً آرای بعضی از دانشمندان جدید اروپا را آورده و یک نوع فلسفه ترکیبی و التقاطی پرداخته است. این کتاب بالغ بر ششصد و بیست و سه صفحه است و هر صفحه به طور متوسط حاوی دویست و چهل کلمه. حدس ما این است که در تألیف آن مانند کتاب هشت بهشت شیخ احمد روحی بامیرزا آقاخان همکاری داشته است. در پایان تألیف می نویسد: «فهرستی به جهت شرح و تفسیر اصطلاحات جدید» اضافه نموده است. اما در نسخه‌ای که در دسترس ما بود چنین فهرستی دیده نشد. پس از آنکه میرزا آقاخان علیه سنت فلسفی پیشینیان برخاست و «فلسفه بافی‌های» سابق خود را هم دست انداخت مقصودش قسمت بیشتر مطالب کتاب حکمت نظری و هشت بهشت است که در حکمت ما بعد الطبیعه گفته است.

هشت بهشت: در حکمت عملی است. مؤلف می گوید: جلد نخستین آن در «امور مافوق الطبیعه است که آنرا متافیزیک گویند» (که همان کتاب حکمت نظری باشد) و جلد دوم در «حقوق الهی و تهذیب اخلاق و حکمت منزلی و سیاست مدن و نوامیس عامه»^۲. این کتاب چند سال قبل در تهران به طبع رسیده مبحث اصلیش فلسفه کیش باب، انشعاب آن به دو فرقه‌ا زلی و بهایی، و به حق بودن فرقه‌ا زلی است. در خلال کتاب از موضوع‌های گوناگون مهم علمی جدید و اندیشه‌های نو مغرب زمین سخن گفته است که هیچ ارتباطی با فلسفه بیان ندارد. آنچه مورد بحث ما می باشد همین قسمت است که قریب یک ثلث کتاب را تشکیل می‌دهد (این نکته نیز اضافه شود که درباره

۱. نسخه حکمت نظری را آقای علی محمد قاسمی در اختیار نگارنده گذاردند. این نسخه به خط حاجی میرزا مهدی امین نوشته شده است و تاریخ تحریرش چهارم صفر ۱۳۲۴ می باشد. کاتب نام خود را چنین ثبت کرده است: «احقر العباد ۵۹، الذی يعدل اسمه اسم الله الحامی».

۲. هشت بهشت، [تهران، مرداد ۱۳۳۹ شمسی]، ص ۲۸-۲۷ (تاریخ انتشار آنرا از ناشر آن کتاب تحقیق کردیم).

آئین‌باب تعبيرات و تأویلاتی آورده که در اصل قانون بیان نیست و ناشر به بعضی از آن مطالب اشاره نموده است).

هشت‌بهشت را میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی با هم در اسلامبول تألیف کرده‌اند، و در بحث اصول مذهب باب از عقاید استادشان حاج جواد کربلایی (که از حروف «حی» باب بود) الهام گرفته‌اند. ناشر در خصوص تألیف آن می‌نویسد: «شاید میرزا آقاخان در این زمینه سهم بیشتری داشته است». آنچه قابل توجه است اینکه میرزا آقاخان اصرار خاصی داشته که سهم خود و روحی را در تألیف آن اندک شمارد یا نادیده بگیرد. در نامه خود به ادوارد براون از روی فروتنی می‌گوید: تمام مطلب کتاب «مقالات و کلمات حضرت سیدبزرگوار حاجی سیدجواد کربلایی است... اصل روح مطالب از ایشان است، قوالب الفاظ شاید از ماها باشد... ولی اسم مصنف این دو کتاب را اگر بخواهید ذکر نمائید جناب حاجی سیدجواد است... بلی ماها نتوانسته‌ایم کما هو حقه آن معانی لطیف را که آن بزرگوار القاء و املاء فرمودند کمابینگی و به‌طور مطلوب در قالب عبارات و الفاظ بگنجانیم، که بحر قلزم اندر ظرف ناید»^۲. اما حقیقت این است که هر اندازه میرزا آقاخان و روحی از افکار مرشد و استادشان الهام گرفته باشند آنچه از حکمت و دانش غربی در هشت‌بهشت آمده است از حاجی سید جواد شیرازی نیست و آن حکیم با آن اندیشه‌های نو آشنایی نداشته است. ادوارد براون هم این تألیف را جزو آثار روحی شمرده است؛ و در اینکه روحی در فلسفه ادیان عالم متبحری بود تردید نیست.

عقاید شیخیه و باییه : در بخش اول گفته شد که این رساله را به خواهش میرزا- حسین شریف داماد آقا محمد طاهر صاحب روزنامه اختر اسلامبول نوشت. میرزا- حسین گفته بود آنرا برای یکی از دوستان انگلیسی خود می‌خواهد، و قرار بود

۱. ایضاً، ص «الف». يك نسخه خطی از کتاب هشت‌بهشت دیده شد که قسمت آخر آن به خط میرزا آقاخان می‌باشد یعنی از سطر هشتم صفحه ۲۲۷ نسخه چاپی تا پایان کتاب. این نسخه در تصرف آقای علیمحمد قاسمی است.

۲. نقل از تصویرنامه میرزا آقاخان در مقدمه هشت‌بهشت.

حق التالیفی هم به مؤلف بدهد. میرزا آقاخان کتاب را تحویل داد اما حق تالیف نرسید. نسخه این رساله بدست نیامد.

انشاعه ماشاعافه: رساله ای است بر رد رساله حاج محمد کریم خان کرمانی (پیشوای فرقه شیخیه) در معنی «انشاء الله ماشاء الله» و معجزات آسمانی. یکی از اصحاب شیخیه جزوه حاج محمد کریم خان را برای تقدیم به سلطان عثمانی فرستاده بود. این جزوه در محظی از بزرگان و پاشایان ترك و دانشمندان ایرانی و غیره (از جمله سید جمال الدین اسدآبادی، میرزا آقاخان کسرمانی، شیخ الرئیس ابوالحسن قاجار، و سید برهان الدین بلخی) در شب اول ماه رجب ۱۳۱۰ مورد گفتگو قرار گرفت. به دنبال آن میرزا آقاخان رساله خود را نگاشت که از شاهکارهای نویسندگی او می باشد. به زبان طنز خرافات دینی و اوها پرستی همه ادیان را دست انداخته است. تاریخ نگارش آن همان سال ۱۳۱۰ می باشد. و نویسنده در اینجا نیز مثل بیشتر آثارش نام خود را مکتوم داشته است.^۱ ادوارد براون می نویسد: میرزا آقاخان رساله «انشاء الله» را بر رد رساله «ماشاء الله» به قلم سید برهان الدین بلخی نوشت.^۲ این مطلب درست نیست زیرا میرزا آقاخان در مقدمه رساله اش تصریح دارد به اینکه آنرا در جواب مقاله پیشوای فرقه شیخیه نگاشته است. اینکه اغلب انشاء الله ماشاء الله را منسوب به میرزا ملکم خان نموده اند نیز صحیح نیست.^۳ میرزا یحیی دولت آبادی هم نوشته که میرزا آقاخان رساله مزبور را در عثمانی نوشت.^۴ این کتاب بعدها

۱. نسخه مورد استفاده در تاریخ رمضان ۱۳۱۰ به خط میرزا عباسقلی خان آدمیت تحریر یافته و در تصرف نگارنده است.

۲. *E. Browne, Materials for the Study of the Babi Religion* P. 224 در نسخه دیگر متعلق به کتابخانه مرحوم احمدخان ملك ساسانی این عبارت نوشته شده است: «رساله ماشاء الله در رد رساله انشاء الله تألیف جناب سید برهان بلخی». این نسخه به خط «حسن بن هانی» معروف به «صریح القوانی» است. در حاشیه آن به خط دیگری نوشته شده «از رسایل ملکم ارمنی است». اما اشتباه است.

۳. نگارنده نیز سابقاً به استناد گفته دیگران همین اشتباه را کرده ام و اینجا تصحیح می نمایم.

۴. حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۰.

در تهران در مطبعه «فاروس» تحت این عنوان منتشر گردیده است: «رسالة ماشاء الله تصنيف مرحوم ميرزا آقاخان فيلسوف کرمانی در رد رسالة انشاء الله تأليف حاج محمدخان کرمانی رئيس شيخيه».

ساله عمران خوزستان : نسخه آن بدست نیامد. اطلاعات ما مبتنی بر شرحی است که افضل الملك کرمانی و میرزا یحیی دولت آبادی نوشته‌اند^۱: به پارسیان هند پیشنهاد کرده قسمتی از زمین‌های ثروت خیز خوزستان را از دولت بخرند، و خودشان به ایران بازگردند و در آبادی و پیشرفت وطن اصلی همت گمارند. ضمناً دولت ایران سرمایه‌ای که از فروش آن زمین‌ها تحصیل می‌کند صرف ساختن سد بزرگی در اهواز و تأسیس بندرهای معتبری چون کراچی و بمبئی بنماید. گویا بعضی از پارسیان این فکر را پسندیدند و بادولت وقت به مذاکره پرداختند. اما انجام این کار پیش نرفت. علت آنرا نمی‌دانیم. اما می‌دانیم که هر چند پارسیان پیشرو نهضت تأسیس صنعت جدید در هندوستان بودند و خدمت بزرگی کردند، در پیوند و بستگی معنوی پارسیان هند به مرزوبوم اصلیشان نباید تصورات خام داشت و اغراق آمیز پنداشت. در گذشته علاقه‌های تاریخی وجود داشته، اما اکنون خیلی کاهش پذیرفته و همچنان روبه کاستی می‌رود. (در نوشتن رسالة خوزستان میرزا حسن خان خبیر الملك بامیرزا آقاخان همکاری نموده است).

ترجمة تلماک : نویسنده هوشمند فرانسوی «فنلن^۲» کتاب نامدار سیاسی و فلسفی و اخلاقی خود را به نام «تلماک^۳» در تربیت یکی از شاهزادگان تهی مغز فرانسه نگاشته و ضمن آن انتقادهایی از روش حکومت استبدادی لویی چهاردهم کرده است. آنرا در عثمانی یوسف کامل پاشا به ترکی و در مصر نیز به زبان عربی برگردانده بودند، و خیلی مورد اقبال روشنفکران آن دو کشور واقع شده بود.

میرزا علی خان ناظم العلوم هم آنرا تحت عنوان «سرگذشت تلماک» به فارسی

۱. مقدمه هشت بهشت؛ و حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۰.

2. A. Fénelon.

3. Télémaque.

منتشر کرده است (طهران ۱۳۰۴). نوشته‌اند: میرزا آقاخان چندجزوه از آن کتاب را «بسیارمنشیان» ترجمه نمود، و وقتی در طرابوزان بود آن جزوه‌ها و پاره‌ای از آثار دیگرش را از اسلامبول خواست. اما معلوم نشد آن نوشته‌ها هنگام حرکت به ایران چه شده است^۱. این نشانی‌ها کاملاً درست است. نسخه‌ی ناتمام «ترجمه‌ی تلماک» موجود در کتابخانه‌ی ملی ایران (شماره‌ی ۳۷۹) را که معاینه کردیم به یقین تشخیص دادیم که همان ترجمه‌ی میرزا آقاخان است. شیوه‌ی خط و سبک نگارش و انشاء منشیان آن بدون تردید از میرزا آقاخان می‌باشد، و ترجمه نیمه‌کاره مانده یعنی فقط شامل یکصد و هفتاد و پنج صفحه است. آنرا به دوست دانشمندش منیف‌پاشا وزیر عثمانی اهدا کرده است. در مقدمه‌ی ترجمه تحت عنوان «طرفی از مکارم اخلاق حضرت معارف پناه مدظله‌السامی» می‌نویسد: آنرا «به نام والقباب همایون حضرت وزیر معالی سمیر کھف الفقراء... ملک‌الوزراء العسردو لئلو منیف‌پاشامطرز گردانیدم».

میرزا آقاخان مثل اغلب موارد به نام خود تصریح ندارد اما به زندگانی خویش اشاره‌ای می‌کند: «با آنکه عوارض روزگار و سوانح لیل و نهار مرا در اتمام آن عایق می‌شد، با وجود این هر دم که فرصتی اختلاس و ساعتی استراق می‌کردم به قدر امکان و اندازه‌ی طاقت و ترجمه‌ی یکی از فصول آن پرداختمی...».

در پشت صفحه‌ی آخر نسخه‌ی مزبور به امضاء قانع بصیری (رئیس اسبق بیوتات سلطنتی) اینطور ثبت شده است: «انتقالی از منزل سید رضای خواجه». این آدم خواجه‌ی دستگاه مظفرالدین میرزا و بعد محمد علی میرزای ولیعهد در تبریز بوده است. معلوم می‌شود پس از کشتن میرزا آقاخان آن رساله بدستش افتاده و بعداً به بیوتات سلطنتی منتقل گردیده است.

ترجمه‌ی عهدنامه‌ی مالک اشتر: در تهران به طبع رسیده است (۱۳۲۱).
مقالات: زمانی که جزو نویسندگان روزنامه‌ی اختر اسلامبول بوده مقاله‌های گوناگونی در آن منتشر کرده است از جمله سلسله‌ی مقالاتی در «فن گفتن و نوشتن» (از شماره‌ی سی و هفتم سال پانزدهم تا شماره‌ی یازدهم سال شانزدهم).

۱. افضل‌الملک. مقدمه‌ی هشت بهشت، ص «با».

بعلاوه نوشته‌اند کتابی در جغرافیا و هیئت از انگلیسی به فارسی در آورد^۱. از این کتاب هم خبری نداریم.



گذشته از آثار مزبور از برخی از سرشناسان کرمان که از احوال میرزا آقاخان اطلاع داشته‌اند (از جمله محمود دبستانی کرمانی) به‌تواتر شنیده شده که میرزا - آقاخان چند داستان تاریخی به‌صورت رمان فرنگی دربارهٔ مزدک، مانی، نادرشاه و شاه سلطان حسین نوشته بوده است.

درست نمی‌دانم این کتاب‌ها (اگر اونوشته) چه شده است. می‌دانیم نسبت به‌زندگانی آن کسان از نظر تأثیر مثبت یا منفی که در تاریخ ایران کرده‌اند توجه خاص داشته است. اما نکتهٔ باریک این‌که میرزا آقاخان بر افتادن دولت ساسانی را به «انتقام» تاریخی تعبیر می‌کند و کشت و کشتار مزدکیان را از علل عمدهٔ تباهی سلسلهٔ ساسانی می‌شمارد^۲. میان این‌وجههٔ نظر تاریخی و موضوع جلد اول رمان دام‌گستران یا انتقام خواهان مزدک (که به‌نام میرزا عبدالحسین صنعتی‌زادهٔ کرمانی در بمبئی به سال ۱۲۹۹ شمسی انتشار یافته است) همسانی غربی هست - و عنوان «جنایت‌عظیم: مرگ‌مدنیت» که در رمان مزبور سرفصل داستان سقوط ساسانیان است از تعبیرات خاص میرزا - آقاخان می‌باشد. ممکن است فرض کرد که صنعتی‌زاده از میرزا آقاخان الهام گرفته است. نکتهٔ عمدهٔ دیگر این‌جاست که نویسندهٔ دام‌گستران در مقدمهٔ جلد اول آن می‌نویسد: در «سال چهاردهم زندگانی خود به‌تصنیف و تألیف این کتاب پرداخته بودم تا اینکه در این سال اقدام به‌طبع آن نموده، و برای ارائهٔ افکار جوانی و داشتن یادگاری از دورهٔ صباوت از اصلاح و انشاء و مطالب آن صرف‌نظر نموده...» عیناً تقدیم می‌دارد. اما در واقع سبک نگارش و مهم‌تر از آن اندیشه‌ای که در آن رمان پرورانده شده است، کاربچهٔ چهارده ساله نمی‌تواند باشد مگر از نوابغ روزگار باشد.

۱. مقدمهٔ هشت‌بهشت، ص «ه».

۲. نگاه‌کنید به‌بخش ششم: تعقل نادریخی.

میرزا آقاخان هم در چهارده سالگی توانایی پرداختن چنین اثری را نداشته است.^۱ دیگر اینکه در فهرست آثار «مؤسسه کتب خطی» بادکوبه کتابی تحت عنوان نادبغ بیداری ایران به نام میرزا آقاخان ثبت گردیده است که موضوعش مقدمات نهضت مشروطه خواهی ایران از اواخر دوره ناصرالدین شاه و اوایل مظفرالدین شاه می باشد.^۲ گرچه همان توضیحی که راجع به این کتاب در فهرست مزبور آمده دلالت داشت که میرزا آقاخان نمی تواند نویسنده چنین اثری باشد (زیرا کمتر از سه ماه پس از کشته ناصرالدین شاه خود او را هم کشتند) تحقیق بعمل آمد و مسلم گردید که این تألیف نسخه ناقص «تاریخ بیداری ایرانیان» نوشته میرزا محمد ناظم الاسلام کرمانی است. کتاب دیگری هم در بادکوبه هست به اسم تکوین مواد ثلاثه منسوب به میرزا آقاخان. پس از تحقیق و مطالعه قسمتی از آن معلوم شد که این انتساب هم درست نیست و آن رساله هیچ ارتباطی با کتاب «تکوین و تشریح» میرزا آقاخان

۱. تفصیل مطلب ظاهراً این بوده است: میرزا علی اکبر کرمانی در اسلامبول خدمت میرزا - آقاخان و شیخ احمد روحی را می کرده و معتمد بوده است. پس از دستگیری و اعدام آنان قسمتی از کتابها و نوشته هایشان در اختیار میرزا علی اکبر باقی می ماند. سپس از اسلامبول به کرمان بازگشت؛ او آدم عامی اما نیک نفسی بود و در کرمان یتیم خانه ای برپا کرد. پس از مرگش آن نوشته ها به پسرش میرزا عبدالحسین صنعتی زاده می رسد. مأخذ اطلاعات ما تا اینجا قول محمود دبستانی کرمانی است به یکی از دانشمندان درجه اول ایران که در نقل هر روایتی دقت را به حد کمال و حتی وسواس می رساند. بنابر تحقیقی که کردیم معلوم شد که قسمتی از آن نوشته ها و بعضی نامه های میرزا آقاخان هنوز در تصرف عبدالحسین صنعتی زاده می باشد از جمله نسخه اصلی کتاب رضوان به خط مؤلف. آنرا برای انتشار چندین سال پیش به مؤسسه انتشارات علمی ارائه داده بود. اطلاع دیگری که کسب کردیم راجع به رمان تاریخی «مانی نقاش» است. از ناشر آن تحقیق شد معلوم گردید که خط و کاغذ نسخه ای را که صنعتی زاده برای چاپ عرضه داشته بوده خیلی کهنه تر از زمان او بوده و سالیانی پیش نوشته شده بوده است. به علاوه در صفحه آخر کتاب جای اسمی تراشیدگی داشته و نام «صنعتی زاده» با خط تازه ای متفاوت با خط متن آن نسخه ثبت شده بود. از طرف ناشر تذکراتی هم به صنعتی زاده داده شده بود. آنچه گفتیم صرفاً نقل اقوال بود با ذکر مأخذ و از روی نهایت دقت که شیوه کارماست.

۲. فهرست آثار مؤسسه کتب خطی، گردآورده سلطانوف، بادکوبه، ۱۹۶۳، نسخه شماره ۱۴۳.

ندارد^۱.

از مجموع آثار مسلم میرزا آقاخان این کتاب‌ها به دست ما نرسیده است: نامه سخن، تاریخ ایران از آغاز اسلام تا سلجوقیان، تاریخ قاجاریه، تکالیف ملت، عقاید شیخیه و بابیه، رساله عمران خوزستان. در هر حال مقام علمی و اصول اندیشه‌های او را از دیگر آثارش به خوبی می‌توان شناخت.



۱. تحقیق راجع به دو کتاب مزبور توسط آقای یوسف حمزه‌لو مقیم بادکوبه بعمل آمد و آنچه از متن آنها مورد احتیاج بود لطفاً رونویسی کردند و ارسال داشتند. موجب امتنان نگارنده است.

فلسفه مادی و اصالت طبیعت

اهمیت میرزا آقاخان در تاریخ تفکرات فلسفی در ایران در این است که : اولاً نخستین بار برخی عقاید و آرای حکمت جدید را در نظام (سیستم) واحدی عرضه داشت. ثانیاً کوشش کرد ترکیبی از اندیشه‌های حکمای اسلامی و فیلسوفان مغرب بسازد. خدمتش از دو لحاظ بکر و ارزنده است: یکی اینکه حکمت را از چهارچوب افکار پیشینیان که خود عمری را در آن گذرانده بود رها کرد- و دیگر اینکه مباحث فلسفی را بر اصول علوم طبیعی و تجربی بنیاد نهاد. مقدمه کوتاهی لازم است تا زمینه مطلب روشن گردد.

فلسفه که همیشه در ایران چشمه‌ای فروزنده داشت در سده چهارم و پنجم هجری به حد شکفتگی خود رسید . سپس درخشش و تحرك آن به تدریج کاهش گرفت . اما هیچگاه چراغ حکمت خاموش نگشت و شخصیت بوعلی بر تفکرات فلسفی ایران در طی قرون سایه می‌افکند. و کسی که بعد از او پایگاه بلندی احراز کرد خواجه نصیر بود . برزخ میان عصر بوعلی و دوره خواجه نصیر و سیصدساله اخیر را حکمت ملاصدرا می‌ساخت که در عین اینکه پاسدار میراث پیشینیان بود فصول تازه‌ای بر مباحث فلسفی افزود و نگذاشت روح حکمت در ایران بمیرد . پس از او

شاگردانش نسل بعد از نسل پیرو همان افکار بودند تا به قرن سیزدهم و زمان حاج ملاهادی سبزواری رسید - و تا امروز همان رشته ادامه یافته است . اما باید گفت که آن سنت‌های فلسفی گذشته فروغی نداشت زیرا با آنکه حکمای ما در طبیعیات و ریاضیات دست داشتند حکمت را بر پایه علوم طبیعی و ریاضی بنا نمی کردند . اولاً در نظر آنان فلسفه اولی مقامی والا تر از آن داشت که با طبیعیات آمیخته گردد . ثانیاً فیلسوفان ما با اصول علوم تجربی جدید به کلی بیگانه بودند . این نکته بسیار بامعنی است که حکیم دانشمندی مانند ملاهادی سبزواری که نماینده عالیقدر حکمت گذشتگان بود عمل عکاسی را «مخالف قانون و براهین علمیه حکمای سلف» می دانست و وقتی عکس خود او را برداشتند انگشت حیرت به دندان گرفت .^۱ اتفاقاً در اروپا هم تا مدت‌ها فیلسوفان اسکولاستیک به پیروی از سنت، از آرای علمای فنون طبیعی روگردان بودند ، و دانشمندان نیز وقتی به سخنان آن حکما نمی گذاشتند . و فلسفه جدید وقتی در مغرب زمین نمود تکامل یافت که از کالبد عقاید اسکولاستیک بیرون آمد و بر بنیان علم و تجربه قرار گرفت . به همین قیاس برای اینکه در ایران نیز معقولات به مجرای تازه‌ای افتد چاره جز این نبود که دانایان همان راهی را پیش گیرند که حکمای مغرب ره سپردند و گرنه اندیشه‌هایشان به همان بن بست قدیم می رسید که در واقع قسمتی از آنها جز خیالبافی هیچ نبود .

افکار و تحقیقات دانشمندان جدید فرنگستان در رشته طبیعیات و ریاضیات از اوایل سده نوزدهم میلادی (سیزدهم هجری) به بعد راهی به ایران باز کرده تدریجاً شناخته گردیده بود . اما هنوز تأثیری در معقولات نداشت هر چند پیش در آمد تحولی را در نحوه تفکرات فلسفی نوید می داد . کنت دو گینو وزیر مختار فیلسوف مشرب فرانسه در ایران که با اهل حکمت و دانایان فرقه‌های مختلف مذهبی محشور بود می نویسد: «من اشخاصی را می شناسم که دانشمند و متبحر در علوم و معارف هستند و نسبت به فرا گرفتن معلومات مفیده حریص اند و سعی نشان می دهند، از دقایق

و لطایف فلسفه حظ و لذت مخصوصی می‌برند»^۱. همچنین به کسانی برخورد کرده است که افکار فلسفی اسپینوزا و کانت را می‌دانستند و با پرسش‌های خود او را متحیر می‌ساختند. می‌گوید: «این افکار روشن و نام فلاسفه معروف را که هیچکس تصور نمی‌کند با آنها آشنایی داشته باشند، در کتبی پیدا کرده‌اند که مخصوصاً از مملکت آلمان به ایران وارد می‌کنند»^۲. نکته بسیار جالب توجه شرحی است که درباره حاج ملاهادی سبزواری که هنوز حیات داشت می‌نویسد: او که از پیروان ابن‌سینا می‌باشد «مترصد و در جستجوی موضوعات تازه‌ای است که بر افکار و عقاید استاد قدیمی خود ترجیح داشته باشند»^۳. بعلاوه تفسیرهای فلسفی او وجد و سروری در شاگردانش ایجاد کرده و «در تاریخ فلسفه ایرانی منظره تازه جالب توجهی را نمایش داده است». و بر اثر «پیشرفت همین مکتب اساسی است که من تصمیم گرفتم به کمک دانشمندی از رابن‌های یهودی موسوم به ملا لاله‌زار همدانی مبحثی از افکار و بیانات فیلسوف معروف دکارت را به فارسی ترجمه کنم. و خوشبختانه ناصرالدین‌شاه هم امر به طبع و انتشار آن داده است»^۴.

نخستین کتابی که از آثار حکمای جدید مغرب به فارسی ترجمه گردید همان تألیف نامدار دکارت «گفتاد در دوش بکاد بردن عقل» است که تحت عنوان «حکمت ناهریه» یا «کتاب دیاکرت» در ۱۲۷۹ انتشار یافت^۵. در مقدمه آن می‌گوید: ایران

۱. کنت دوگینو، مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، ترجمه «م. ف.» [فره‌وشی]، تهران (سال؟)، ص ۵۷.

۲. ایضاً، ص ۵۳.

۳. ایضاً، ص ۱۱۷.

۴. ایضاً، ص ۸۷.

۵. این ترجمه به کوشش «امیل برنه» منشی سفارت فرانسه و «الغازار رحیم موسائی همدانی» مشهور به «ملا لاله‌زار» انجام گرفت. قاعدتاً وزیر مختار فرانسه نیز بر آن ترجمه نظارت می‌کرده است. آقای مجتبی مینوی می‌نویسد: گویا نخستین بار ترجمه تصنیف دکارت در ۱۲۷۵ به چاپ رسیده بود اما نسخه‌های آنرا سوزانده بودند. از آن چاپ شاید نسخه‌ای مانده و یا کم مانده باشد. (حاشیه خطی بر نسخه چاپی مزبور).

همیشه منبع دانش و حکمت بوده و حالا تنزل یافته است. از آنجا که توجه خسروانی «به وضع و تأسیس قواعد سیاست بلاد، و اجرای تعمیر و ترسیم علوم و صنایع و حرف و اربابانش؛ و استقامت معارف و فنون و ارتقاء تنظیمات و دادرسی عباد» معطوف گردیده است البته حکمت الهی که «اصل و مبدأ جمیع» علوم است ترقی خواهد پذیرفت^۱. بعلاوه اشاره‌ای دارد که کنت دو گبینو بفکر افتاد آثار فلاسفه اروپا را به فارسی برگرداند، و «بین الناس شایع شود تا باعث ترقی صاحبان این فنون و طالبان و اربابان معلومات گردد»^۲.

گبینو ضمن گفتار درباره «آزاد اندیشان» ایران نکته سنجی دیگری نیز می‌کند: این دستور کلی دکارت «چون فکرمی کنم پس هستم» جلب توجه هوشمندان ایران را کرده است. «جلساتی که پنج فصل از شاهکار دکارت را به پاره‌ای از دانشمندان متفکر و باهوش ایرانی ارائه دادم هرگز فراموش نخواهم کرد. این فصول پنجگانه در آنها تأثیرات فوق‌العاده کرد. و البته این تأثیرات بی‌نتیجه نخواهد ماند. چیزی که بیشتر در آنها تأثیر کرد همین فرمول اساسی است اگرچه شرقیان در زمانهای بسیار قدیم به کشف این فرمول موفق شده و آنرا بکار برده‌اند. و از مدت مدیدی است که دو کلمه حی و احی را بهم نزدیک کرده و هر دو را دارای يك ریشه معنی می‌دانند...». اما نتیجه‌ای که از آن می‌گیرند آن نیست که دکارت در جستجویش بوده است. بعلاوه «فیلسوفان ایرانی که با من آشنا هستند بیشتر مایل‌اند که معرفت کاملی به احوال اسپینوزا و هگل پیدا کنند. و علت آنهم معلوم است زیرا که افکار این دو فیلسوف آسیایی است»^۳.

از پیشروان افکار فلسفی جدید میرزا فتحعلی آخوندزاده است (۱۲۹۵-۱۲۲۷) که ضمن گفتارهای مختلف بعضی عقاید حکمای اروپا را آورد - و نکته جالب توجه اینکه مقاله‌ای درباره اندیشه‌های هیوم در مسئله واجب‌الوجود نگاشت. آنرا به صورت

۱. کتاب دیاکرت، ص ۷.

۲. کتاب دیاکرت، ص ۸.

۳. مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، ص ۱۱۶-۱۱۷.

«مسئله» ای طرح کرد که حکیم «هیوم» انگلیسی از «علمای اسلامی هند و بمبئی» پرسش نموده اما «هنوز از علمای اسلام به این مسئله جواب شافی که از آن سکوت صحیح حاصل آید داده نشده است». البته این عنوان ساختگی است و برای این بود که بر او ایرادی نگیرند، و هیوم را از آن جهت انتخاب کرد که رأی او را در نفی واجب می‌پسندید؛ میرزا فتحعلی صرفاً و مطلقاً معتقد به فلسفه مادی بود. بعد از میرزا فتحعلی باید از سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۴-۱۲۵۴) نام برد که در واقع ویرانگر سنت‌های فلسفی گذشته است و آن تعالیم را معیوب و نارسا و حتی گمراه‌کننده می‌خواند. و این مسئله مهم را عنوان کرد که حکمت واقعی آن است که بر بنیاد کشفیات علمی جدید قرار گیرد. هر چند سید چندان اهل تألیف نبود از خطابه‌هایش در هندوستان و از همان مختصر که نوشته است وجه نظر مترقی او را می‌توان شناخت. در هر حال علمای معقول ایران به تدریج توجهی به آرای حکمای مغرب پیدا کردند. از جمله آقا علی مدرس مؤلف بدایع‌الحکم نام دکارت، لایبنیتس، بیکن، فلن، فیخته، بسوئه، و کانت را می‌برد و اشاره‌ای به عقاید آنان دارد.^۱



با این مقدمه آرای فیلسوفان مغرب راهی به ایران باز کرد. اما کسی که تفکر فلسفی را بر اصول جدیدی بنیان نهاد، و حکمت را از قالب «معقولات» به مفهومی که پیشینیان و مدرسان بکار می‌بردند، بیرون آورد و مباحث تازه‌ای را عرضه داشت، میرزا آقاخان است. آن مرد هوشمند پی برده بود که حکمت از علم جدا نیست و اصول تحقیقات و تجربیات علمی است که پایه آرای فلسفی جدید را ساخته است و اندیشه‌هایی که بر اساس علم نباشد حکمت نیست بلکه قسمت زیاد آن خیال‌بافی‌های پراکنده است. نوشته‌های فلسفی میرزا آقاخان از دو جنبه دیگر نیز تازگی داشت: یکی اینکه به پیروی دانشوران غرب کوشش دارد قانون یا قوانین ثابتی را بدست

۱. بدایع‌الحکم، تهران، ۱۳۱۴، ص ۲۷۷-۲۷۶. توجه مرا به این کتاب دوست دانشمند آقای منوچهر بزرگمهر جلب نمودند. بعلاوه نکته‌سنجی‌های ارزنده‌ای در مباحث این بخش نمودند که استفاده بردم و تشکر دارم.

دهد که بر جمیع مظاهر و پدیده‌های جهان هستی و همه رشته‌های دانش و فن و معرفت انسانی قابل انطباق باشد. دیگر اینکه برای حکمت طریقت قائل است یعنی مثل یکن و دکارت و اصحاب اصالت تجربه فلسفه را باید برای ترقی اجتماع و بهبود زندگی دنیوی و کمال انسانی بکاربرد و گرنه ثمری از فلسفه حاصل نمی‌گردد. مجموع این خصوصیات است که پایه نویسنده را در تاریخ تعقل فلسفی در ایران بلند داشته است.



در تعریف حکمت می‌گوید: فلسفه که آنرا «علم اعلی و علم کلی» می‌نامند «دانستن حقایق اشیاء و موجودات است بر ترتیب اصلی و نظم طبیعی»^۱. و هدف آن «ازالۀ هرج و مرج ظلمات جهل و عمش است به انوار نظام عقلی»^۲ و «دخول در روشنسرای حقیقت»^۳. این علم شریف نخستین سببی است از برای «حرکات فکریه» و بزرگترین موجبی است در انشاء معارف و علوم و اختراع صنایع و حرف. و «علت اولای انتقال امم است از حال وحشت و بدات به عالم تمدن و حضارت». و «غایت آن کمال نفس انسانی است»^۴. پیدایش حکمت از آن شد که «نمایش‌های سراییه» این جهان عنان خرد و اندیشه را به سوی علل اولیه عالم وجود گسیل داد و آدمی به جستجوی حقیقت هر چیز بر آمد و در صد کشف «مبدأ و انتها، و اصل و ماده، و عوارض اشیاء و چگونگی حوادث» برخاست. لاجرم در فهمیدن علل جذب و دفع اجزاء و فعل و انفعال بسائط و مرکبات و تکون جماد و نبات و حیوان و تبدل هر یک به اشکال مختلف و هیئت‌های منظم، اندیشه‌های دقیق بکاربرد. مجموع این دانستنی‌ها علم فلسفه را ساخت و آن «به منزله روح است در قالب علوم دیگر... بدون فلسفه نتیجه حقیقی از هیچ علمی نمی‌توان گرفت»^۵.

۱. حکمت نظری.

۲. ایضاً.

۳. تکوین و تشریح.

۴. حکمت نظری.

۵. تکوین و تشریح.

سیر فلسفه را از زمان هندوان و مصریان که بنیانگذار حکمت شناخته شده‌اند تا عهد یونان و ایرانیان و عصر اسلامی ورق می‌زنند. در بیشتر مباحث اندیشه‌های پیشینیان و معاصران را می‌آورد و از میان آنها آرای را گلچین می‌کند. در واقع به تاریخ حکمت اهمیت خاصی می‌دهد و آن قسمت مهمی از نوشته‌هایش را ساخته است. راجع به پیدایش تفکر فلسفی که موضوع آنرا جستجوی حقیقت و عالم هستی می‌داند می‌گوید: در آغاز آدمی در صدد معرفت راز هستی خود بر نیامد بلکه ذهنش معطوف به تفتیش کائنات گردید زیرا نخست آنچه نظراً عجاب انسان را ربود همان «بوالعجیبی‌های این تماشاخانه حیرت‌انگیز جهان» بود. پس مبادی تحقیقات عقل بشر مصروف سراپا و حکمیاتی گردید که بر لوح طبیعت نقش شده‌اند. از اینرو افکار طالس و فیثاغورث که از پیشروان فلسفه‌اند صرف کتاب خلقت بود. سپس نظر هوشمندان به ماهیت و ذات خود افتاد و عالم وجود را در نفس خویش مرتسم یافت. و سقراط فلسفه را «از آسمان به زمین فرود آورد» و راز هستی را در معرفت نفس انسان جستجو نمود. پس فلسفه بر قاعده لطیف اعرف نفسك که بر طاق ایوان معبد دلفیس منقوش است منطبق آمد.^۱ و نیز بنیاد این فکر از سقراط بود که جمیع ادراکات و علم بشر از حسیات برخاسته که گفته‌اند من فقد حساً فقد علماً^۲. به همین جهت به آرای حکمای مادی پیش از سقراط مانند برمانیدس و پروتاگورس و ذیمقراط و هرقلیطوس توجه دارد. و آن برای خاطر همسانی افکار آن دانایان است با تحقیقات دانشمندان مادی و طبیعی جدید که خود هم مشرب و پیرو آنان است. در بزرگی مقام افلاطون و ارسطو تردید ندارد اما غلو نمی‌کند. و این خود انعکاسی است از اینکه متأخرین اعتقادی به سخنان آن دو فیلسوف در حکمت طبیعی و ریاضی ندارند. اما در حکمت اولی پایگاه افلاطون و ارسطو را بس والا می‌داند. ضمناً برخوردار است که فلاسفه اسلامی دامنه الهیات را از حد تعقل یونانی گذرانده‌اند و در این مبحث به حکمای مشائی ایرانی احترام می‌گذارد. در فلسفه حکومت

۱. هشت بهشت، ص ۵۶.

۲. تکوین و تشریح.

بحث زیادی از عقاید بزرگ افلاطون و ارسطو ندارد هرچند رأی ارسطو را در کتاب سیاست آتیه می‌پسندد. در میان حکمای اسلامی بیش از همه معتزله را می‌ستاید و این نتیجه هم‌سنخی آرای معتزله است با افکار خودش که پیرو مذهب عقل است. اندیشه‌های فیلسوفان قدیم و جدید مغرب و مشرق را يك کاسه می‌سنجد و رویهم رفته به چند مکتب عمده تقسیم بندی می‌کند: «میس تی سیزم^۱» (حکمت اشراقی) «پانتئیسیم^۲» (حکمت وحدت وجود و یگانه جویان)، «سبتی سیزم^۳» (حکمت سوفسطایی و شکاکان)، «متدیسیم^۴» (حکمت مشائی و معتقدان به براهین لمی ذاتی)، «پوزیتیویسم^۵» (حکمت عینی و معرفت مادی و طبیعی) و «اکلکتیسیم^۶» (حکمت التقاطی). جوهر عقاید اصحاب هر کدام را اندیشیده بیان می‌کند^۷ و نیز جدول نسبتاً کاملی از مذاهب اسلامی بدست می‌دهد^۸. رأی خود را چنین می‌آورد: «بدان که علم فلسفه حقیقی که صرف خالص و زلال باشد بسیار نادر و کمیاب است»^۹.

در مبحث حکمت ایرانی اسلامی سخنان مختلف دارد. و این گوناگونی حتی به تناقض گویی می‌رسد. اما باید توجه نمود که او مطلب را از دیدگاه‌های مختلف می‌سنجد و ارزشیابی می‌کند. در گفتار کلی خود ترقی درخشان فلسفه را در شخصیت‌های بزرگ بوعلی و فارابی و غزالی و سهروردی و نصیرالدین طوسی و بالاخره ملاصدرای شیرازی می‌شناسد. و نیز به اندیشه‌های ژرف عرفان و افکار بلند موای و عطار احترام می‌گذارد. از آن گذشته در پاسداری میراث تفکرات

1. *Mysticisme.*
2. *Pantheisme.*
3. *Scepticisme.*
4. *Methodisme.*
5. *Positivisme.*
6. *Éclectisme.*

۷. حکمت نظری. و تکوین و تشریح.

۸. حکمت نظری.

۹. تکوین و تشریح.

فلسفی می گوید: در قرون اخیر در عالم تسنن يك فيلسوف و حكيم هوشمند پیدان شده، باز در ایران و دنیای تشیع که در رتبه «اکمل اهل سنت» است بحث و تجسس تا اندازه ای محفوظ مانده است و حکمایی چون ملاصدرا و شیخ احمد احسایی و حاجی سید کاظم رشتی و حاجی ملاهادی سبزواری برخاستند، و با استقلال در تعقلات فلسفی خود نگذاشتند بساط حکمت برچیده شود. و نیز معتقد است که فلسفه «بیان» نقطه ترقی تشیع است^۱. اما وقتی که از بحث کلی به موضوع متحقق عقل می رسد اکثر حکما از جمله غزالی را انتقاد می کنند، می گوید: این دانشوران قوه طبیعی عقل و صنفیر نورانی خرد را آنقدر حقیر و پست شمردند که اعتدال «قوه متفکره حاکمه و عاقله» از خودشان سلب شد. و حال آنکه تمام ترقیات فکری و مادی مغرب زمین از پیشرفت عقل حاصل شده است^۲. خاصه در مقایسه فلسفه جدید اروپا با حکمت ایرانی آثار و عقاید علمای معقول را یکسره تخطئه می کند. می نویسد: میرداماد مهملات حکمت یونان را با خزعبلات هندوان و موهومات ایرانیان بهم ریخته «آش شله قلمکاری» به شراره و هم پخته که «نه من و شما در این آش حیران و سرگردانیم، امام غزالی و فخر رازی و بوعلی هم متحیر شده اند». همچنین باید اسفار ملاصدرا را شیرازی و شرح الزیارة شیخ احمد احسایی و آثار حاجی سید کاظم رشتی و حاجی کریم خان کرمانی و شیخ مرتضی انصاری و سید باب را خواند و پای درس میرزا محمد اخباری و حاجی ملاهادی سبزواری نشست تا فهمید که از آنچه گفته اند خود يك کلمه نفهمیده اند. من که بعضی از پزندگان آن آش را دیده و بافندگان این قماش را شناختم و خود روزی «از هر دو چشیده و بافتم» عرض می کنم هر کس به آنان روی آورد گرسنه و سرگردان ماند و «از هر علمی بی خبر گشته... همه چیز بر او مجهول و تکلیفش نامعلوم» شده است^۳.

۱. حکمت نظری.

۲. صدخطابه، خطابه دوازدهم.

۳. سه مکتوب. (اشاره به شیخ مرتضی انصاری و سید باب از صدخطابه، خطابه شانزدهم،

ضمن بحث در همین موضوع اضافه گردید).

آنچه نقل شد عکس‌العمل میرزا آقاخان و طیفانش را علیه تعالیم و سنت‌های فلسفی گذشته که خود سالیان درازی با آنها خو گرفته بود، می‌رساند. پس از سیر و سلوک در آرای مذاهب مختلف فلسفی به اصحاب عقل گرائید. و نقطه‌اعلای حکمت را تحقیقات و اندیشه‌های فیلسوفان اخیر مغرب دانست که «از راه کشف و تجربیات حسی و تجزیه و تحلیل پیش آمدند... و نقش کتاب تکوین را خواندن گرفتند»^۱. در بیان روش فلسفی خود در آمد سخنش جاندار است و کلام دکارت را بیاد می‌آورد: مقصود نویسنده «بیان حقیقت اشیاء و کشف مبادی هر چیز است» بر وجهی «بدون التزام طرفی و تقلید به سمتی». بلکه فقط از روی «عشق خالص به حقیقت، مبادی اشیاء را بر حسب تاریخ طبیعی، و به انضمام دلایل عقلی جسته، و در اتخاذ نتیجه همه جا تنها تابع ذوق زلال صافی و ذهن مقوم خود بوده‌ام». و در این کار «مجتهد بودم نه مقلد». «نقطه‌استناد من همه جا مناسبات طبیعی موجودات بود، و هرچه را استنباط می‌نمودم جز قاعده‌تناسب رهبری نداشتم. زیرا که دیدم حقایق به نفسها معلوم نمی‌شوند مگر بعد از کشف سلسله‌ای که آنها را به هم مربوط ساخته و اسبابی که آن سلسله را رنگ تناسب می‌بخشید». پس اگر خواننده در این گفتار به اندیشه‌هایی برخورد که با آرای جاری ناجور و نامأنوس است و «ببیند که طرح‌های چندین سألۀ او را خراب می‌کند در دم نیاشوبد و فوراً مضطرب نگردد. زیرا که چون نیک دقت کند می‌یابد که من طرح و «پلان» کوچکی را بر انداخته‌ام. به جای آن طرحی عال‌العال و اساسی قوی بنیاد افراخته»^۲. همچنین «ادعای آنرا نمی‌کنم که اقوال دیگران را ندیده و در سخنان ملل متنوعه تفکر و تأمل ننمودم... اما تنها افتخار به این می‌کنم که بعد از شنیدن اقوال متشنته و مخالطه با اقوام مختلفه و مطالعه کتب و آثار بسیار از مردم بدون محاکمه و امعان نظر صرف تقلید و بوالهوسی را کار نبستم و زمام عقل را به دست این و آن ندادم. بلکه با پای خود راه رفتم و با چشم خود نظر کردم و همه جا فکر خود را مقوم و عقل خویش را منور خواستم و مهما ممکن

۱. تکوین دشریح.

۲. دیباجۀ تکوین دشریح.

رفع خرافات و طامات از خود نمودم... همین طور که بر خود التزام طرف کسی را محتم نکرده‌ام، همچنین مخالفت و لجاج و تعند با کسی را هم بر خود مخمر نساخته‌ام... بعد از آنکه ده سال متوالی در روی مبدأ و معاد اشیاء تکوینی و بسواعت تشریحیه آنها فکر کردم و اقوال پیشینیان و گروه بازپسین را در این خصوص مطالعه نمودم و میان اقوال مختلفه با دلایل عقل پیش بین محاکمه کردم، این اثر را نوشتم و آن «از حاق طبیعت اشیاء برخاسته» است^۱.

نظرنویسنده جزمی نیست بلکه همه جا معتقد به روش انتقادی می‌باشد. می‌گوید: «انسان سوء استعمال قدما را می‌بیند، راه اصلاحش را کشف می‌کند. اما پس از يك دقت عمیق معایب آن اصلاح را نیز خواهد دید... معتزله را در این سخن خیلی تمجید می‌کنم که گفته‌اند... اول کاری که برای هرنفس واجب است این است که در هر دیانت و مذهب بوده فوراً در آن شك کند و دلیل و برهان قاطع طلب نماید. و به هر جا که برهان مؤدی شد به آنجا گراید». پس «عنان نظریات من به سوق براهین حسی و دلایل عقلانی» کشیده شد و «این نتیجه از آن بیرون آمده است»^۲. به همان اندازه که به مفاهیم و آرای فلسفه جدید پی برده به این نکته نیز برخورده که برای بیان معانی نولغات و اصطلاحات تازه‌ای لازم است. «چون پاره‌ای معانی جدید و فکرهای تازه داشتم ناچار بودم از اینکه قوالب تازه و کلمات بدیع بجویم، یا اینکه معانی جدید را به اصطلاحات قدیم ربط کنم. لاجرم اگر پاره‌ای اصطلاحات نودر فصول این کتاب ببینند بنای مشاجره نگذارند که زیاده‌المبانی مدل علی زیاده‌المعانی»^۳. پیش از آنکه در اصول عقاید نویسنده بحث کنیم روح آنرا بدست می‌دهیم. بنیان اندیشه‌های فلسفی میرزا آقاخان بر اصالت عقل و اصالت تجربه بنا شده است و در کار گاه هستی و تمام امور جهان رابطه علت و معلول را می‌شناسد. می‌گوید:

۱. ایضاً.

۲. ایضاً.

۳. ایضاً. در کتاب «حکمت نظری» می‌گوید فهرستی از اصلاحات و ترکیبات لغوی جدید حکمت در پایان کتاب آورده است. در نسخه‌ای که مورد استفاده من بود چنین جدولی دیده نشد.

«مقوم و میزان آدمی عقل است» و «عقل حاکم هر چیزی است»^۱. در جای دیگر می‌نویسد: در دایره امکان هیچ چیز «اشرف و اعلی از عقل نیست و چیزی جز عقل حجت نمی‌تواند باشد زیرا که هر حجت به عقل فهمیده می‌شود»^۲. آنان که می‌گویند عقل حجت نیست معنی سخن خود را ندانسته‌اند چه هر آینه «عقل حجت نباشد هر چیز دیگر را حجت و میزان قرار بدهیم چاره نداریم از اینکه حجیت او را باز به عقل ثابت کنیم. تا عقل حجت نباشد تصدیق و تثبیت حجیت شیئی دیگر نتواند نمود. پس حجیت عقل ابده بدیهیات و اول اولیات است»^۳. خلاصه اینکه «ماده مسائل علم حکمت همیشه برهان است لا غیر»^۴. پس آنچه با «تصورات عقلانی و تحقیقات واقعی» سازگار نباشد واهی و بیهوده است و در «میزان عقل» خلل وارد می‌آورد^۵. پایه تصورات عقلانی و تحقیقات واقعی را مدرکات حسی و قوانین ریاضی می‌داند: چنانکه در ترشی سر که و گرمی آفتاب و آتش تردید نمی‌کنیم، و در فزونی عدد دو از يك، و یا عدد چهار از دو اعتراض نداریم^۶. بر مبنای این استدلال می‌گوید: اساس علم ادراک است و مدرکات یا «محسوس» اند و یا «معقول». «محسوسات را همه به حواس ظاهره خود درک می‌کنیم و حواس ظاهره روزنه مشاعر کلی هستند یعنی وسیله درک معقولات^۷. برهانش این است که به معقولات نیز از طریق محسوسات پی می‌بریم و در این باره چنین می‌آورد: ذهن آدمی «معانی جزئی» را درک می‌کند و از طبقه بندی آن مدرکات حسی «صور کلیه» می‌سازد یعنی آنچه در ماده ظاهر نشده ذهن در می‌یابد. همه اختراعات و کشفیات علوم طبیعی زاده همان تجربه‌های جزئی و ادراک کلی است. از اینرو در وجود ارتباط مستقیم میان مدرکات حسی و عقلی تردید

۱. مدخطابه، خطابه بیست و چهارم.

۲. حکمت نظری.

۳. ایضاً.

۴. ایضاً.

۵. مدخطابه، خطابه بیست و چهارم.

۶. ایضاً.

۷. حکمت نظری.

نمی‌توان کرد^۱.

سپس به تعریف فلسفه علم و اصول معرفت انسانی می‌پردازد. علم «جستجوی سبب و علت» است و نتیجه آن «گذاردن هر چیز است در محل خود و استعمال کردن هر قوه را در جای خویش و بکار بردن همه چیز را در نظام طبیعی»^۲. همچنین غایت معرفت کشف «علم مبدأ اشياء» و «علم حال اشياء» و «علم مآل» اشياء است تا اینکه بدانیم هر چیز چگونه پیدا شده، و چرا به این صورت که می‌بینیم درآمده و بالاخره بعد از این چه صورتی خواهد یافت. در توضیحش می‌گوید: «علم مبدأ و حال و مآل اشياء مربوط به یکدیگر است. و تا از مبدأ شروع نشود حال دانسته نخواهد شد و تا حال دانسته نشود مآل فهمیده نمی‌شود»^۳. اما باید دانست که در این اعصار علم و معرفت بشر «به کماله و تمامه» ظاهر نخواهد شد مگر اینکه «جهت پیدایش همه چیز را خوب بدانند و سر زیست و قوام آنرا از هر حیث بفهمند و علت فنا و زوالش را ادراک کند»^۴. در هر حال آدمی باید کوشا باشد تا راز هستی و ماهیت اشياء را بیابد و بر معرفتش بیفزاید. این است راهی که انسان را «به کمال انسانیت و منتها درجه مدنیت» می‌رساند^۵. و نیز باید آگاه بود که: هیچ رتبه از کمالات انسانی «حد یقف» ندارد و آدمی باید هر درجه‌ای را درک نمود سعی کند «به مدارج اعلی و اشرف از آن ارتقاء جوید». و این خود سبب «ترقی ذاتی و حرکت جوهری عالم انسانیت به سوی کمالات لایتناهی» خواهد شد. و الا موجودی که «از حرکت و جودی خود باز ایستد و در رتبه‌ای واقف شود فوراً از مقام خود ساقط می‌گردد»^۶. (اصطلاح «حرکت جوهری» را از ملاصدرا اقتباس کرده است).

۱. ایضاً.

۲. صدخطابه، خطابه شانزدهم.

۳. ایضاً.

۴. ایضاً.

۵. سه مکتوب.

۶. هشت بهشت، ص ۱۵۴.

مدار قوانین طبیعت را بر حرکت می‌داند که شبیه عقیده ملاصدراست و همان است که پایه علم جدید می‌باشد؛ معتقد به وحدت وجود است. اما مفهوم او از وحدت مطلقاً مادی و طبیعی است. به همین جهت ماده را که اساس هستی از آن است «لایری» می‌خواند^۱ و در این معنی تردید راه نمی‌دهد: «این عالم از ماده متشکل شده، و از ادراک محروم است». و چون می‌بینیم که قائم و برپاست البته باید برای حرکات آن نیز قوانین ثابت موجود باشد. و اگر غیر از این عالم عالمی دیگر نیز تصور کنیم باز آنهم تحت نظام و قانونی است^۲. بیانش آشکار می‌سازد که تجربه و تعقل را مکمل یکدیگر می‌داند زیرا حوزه ادراکات حسی محدود است و «حواس ظاهر و هر گونه وسایط و آلات حسی مقتدر بر ادراک» مطلق همه چیز نیست^۳. پس معلوم تنها از محسوس بس دست نمی‌آید بلکه بکار بردن قوه تفکر و تعقل و پی بردن از جزئیات به کلیات با شیوه استقراء لازم است. چون پیرو عقل است نخست در هر قضیه شك بدوی می‌کند و در نفی و اثبات آن طالب برهان است. اما خود را نه به حلقه شکاکان انداخت و نه به سوفسطائیان روی آورد. زیرا برخلاف عقاید فرقه نخستین معتقد است که دانش و علم آدمی محال نیست. و برخلاف اربابان مذهب دوم اعتقادش این نیست که حقیقت وجود ندارد.

چنانکه خواهیم دید اندیشه‌های متفکران مادی پیش از سقراط و آرای حکمای طبیعی جدید اثر نمایان در نوشته‌هایش گذارده و همچنین تأثیر عقاید کانت و هگل در گفتارش مشهود است. اما سرچشمه تفکرات میرزا آقاخان منحصر به تحقیقات و آرای حکمای جدید اروپا نیست؛ از عقاید معتزله و فیلسوفان مشائی خیلی بهره گرفته است و خود بارها تصریح دارد. و از متأخرین خاصه از ملاصدرا تأثیر پذیرفته و برخی از اصطلاحات او را بکار برده است. خاصه اینکه نفوذ مکتب عقلی اسلامی در آثارش چشمگیر است.

۱. تکوین و تشریح.

۲. ایضاً.

۳. ایضاً.

در اینجا لازم است به اجمال اشاره نمایم که در ایران حکمت تعقلی ومادی ترقی شایان یافته بود۔ اما اینکه عقاید متشرعین ومتکلمین سرانجام استیلا پیدا کردند مبحثی است جدا. و رأی «روزنتال» دانشمند یهودی که کوشش دارد ثابت نماید که تمام فیلسوفان اسلامی بدون استثناء در درجه اول پیرو اصول شریعت ومعتقد به احکام منزل ربانی بودند وبعد به قانون عقل توجه داشتند نامعتبر وخطاست^۱. معتزله منکر وحی والهام ورسالت‌های ربانی بودند۔ وهوشمندانی چون رازی وخیام و بیرونی صرفاً مادی می‌اندیشیدند. با وجود آنکه برخی از ارزنده‌ترین آثار رازی از میان رفته یا آنها را از بین برده‌اند، از آنچه مخالفانش در رد رساله مهم او در موضوع نبوت نگاشته‌اند، معلوم است که صرفاً عقل را حاکم می‌دانسته وهیچ اعتقادی بر وحی ونبوت نداشته‌است^۲. همچنین اندیشه انکار واجب‌الوجود ونفی مطلق معاد که اساس شریعت را می‌سازند، در فلسفه ایرانی اسلامی سابقه طولانی دارد۔ وجنگ متشرعین باحکما از همین رهگذر بوده است. در حال میرزا آقاخان در پیروی از مذهب عقل به دانشمندان مشرق ومغرب هر دو توجه دارد. همچنین در بحث، شیوه استدلالی و احتجاجی یا به اصطلاح «دیالکتیک» را بکار بسته است. البته روش «دیالکتیک» چیز تازه‌ای نبود۔ گذشته از فیلسوفان مادی یونان و بعضی دیگر، معتزله ومتکلمین اسلامی در رشته معقولات با همان طریقه سروکار داشتند. این نکته بسیار با معنی است که میرزا آقاخان در همه مباحث به جمع ضدین اعتقاد دارد وهرمفهومی را با ضد آن مقابل می‌نهد تا مر کبی پدید آید. می‌گوید: «اعتدال حقیقی ممکن نیست حاصل شود مگر در سایه قوای متضاده»^۳. وباز از این گفته که: «وجود مطلق وعدم مطلق را به کنه تصور نمودن محال» است بلکه وجود وعدم و نور وتاریکی بهم آمیخته، معلوم است که معتقد به جمع متقابلان است یعنی مفاهیم

۱. آن معنی را در همه فصول این کتاب تکرار کرده است:

E. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam 1958.

2. *A. J. Arberry, Revelation And Reason in Islam, 1957* ص ۳۸.

۳. هشت بهشت، ص ۱۶۲.

ذهنی نسبی و اعتباری هستند^۱. تمام این وجوه فکری او را بازمی‌نمائیم. پیش از آنکه بحث فلسفه علمی را آغاز کند «اصول موضوعه» نوزده گانه‌ای را ذکر کرده است. و ما زبدهٔ مجموع آنها را در پانزده قاعده می‌آوریم:

۱. مجموع تفکرات و مفاهیم فلسفی راجع می‌شوند به «تصور معنی وجود و عدم» اعم از اینکه در ماده اعتبار شوند مانند نور، حرارت، برودت، حرکت، سکون، وحدت، کثرت، حسن، قبح، جذب و دفع یا خارج از ماده تصور گردد یعنی در نشاء ذهن مانند کلی، جزئی، اثبات، حدوث، قدوم، علم، جهل، جوهر، عرض، علت، معلول، کمال و نقص. توضیح آنکه «ما اثبات و فهمیدن هر چیزی را بخواهیم باید به وجود و عدم بفهمیم» و نمی‌توانیم به چیزی دیگر اثبات کنیم.

۲. همچنین دو قضیهٔ «هست هست» و «نیست نیست» هر دو از بدیهیات است و تصدیق آنها ضروری. و همهٔ قضایای منطق راجع می‌گردد به این دو قضیه چنانکه در باب «سیلوژیسم^۲» کتاب منطق به اثبات رسیده است. (قضیهٔ «هست هست و نیست نیست» اصلاً از گفته‌های بزرگ برمانیدس است و در حکمت اسلامی نیز راه یافته بود و هگل نیز عین همان را می‌آورد).

۳. «وجود» منبع کل شرافات و کمالات است و «عدم» منشأ کل نقائص. به این معنی که تمام کمالات به وجود می‌رسد مانند علم، وحدت، قدرت، حیات، حرکت، حرارت و شعاع. و تمام نقائص به «اعدام» برمی‌گردد مانند جهل، سکون، ظلمت، عرضیت، حدوث و غیره. و این اصل را باید شناخت که تمام ممکنات مرکب‌اند از «جهات وجودیه» و «جهات عدمیه». (این قول سهروردی و پهلویون است و اساس مانوی و ثنویت دارد).

۴. وجود مطلق و عدم مطلق را به کنه تصور نمودن محال است و تصور بالوجه هر يك عین تصدیق به دیگری است که الشيء اذا جاوز حده انعکس ضده. و همهٔ مشاهدات ما وجود مخلوط به عدم است و نور آمیخته با تاریکی چنانکه از مرگ

۱. تکوین و تشریح.

زندگی، و از صغر مطلق عظم مطلق پدیدار می‌گردد (یعنی متقابلان جمع می‌شوند و هستی صرف و نیستی صرف وجود ندارد پس مفاهیم ذهنی نسبی است. حکمای اسلامی از جمله پهلویون آنرا دانسته بودند و هگل نیز همین معنی را دارد).

۵. وحدت مرادف وجود است و منشأ انتزاع هر دو یکی است. و همین حالت موجود است میان نور و ادراک، و کمال و بقاء، و ثبوت و حیات و مانند آنها. ولی نکته اینجاست که تمام «کثرات» به «وحدت» راجع می‌شود و تمام مفاهیم عدمیه حتی معدوم مطلق بوجود برمی‌گردد. و همچنانکه وحدت به ذات منشأ کثرت است، وجود نیز به ذات موجد ماهیات و مظهر نیستی است.

۶. بسیط و مرکب، کلی و جزئی، جوهر و عرض، غیب و شهود، نقص و کمال، نفی و ثبوت هر چند باهم «تقابل» دارند ولی در حقیقت عین یکدیگر اند. به همین منوال «عینیت و غیریت نیز عین همنند و باز غیر همنند». و این معنی منافات ندارد که ترکیب حقیقی منجر به بساطت حقیقی شود زیرا ترکیب حقیقی موقوف بر اتحاد اجزاء است و همه ممکنات مرکب از مجموع اجزاء به ظهور می‌رسند. پس بسیط حقیقی همان مرکب حقیقی است مانند ادراک و الکتریسته و قوه طبیعت.

۷. تقدم و تأخر تنها در مکان و زمان نیست بلکه چندین نوع تقدم داریم. تقدم زمانی را در واقع تقدم نمی‌توان شمرد چه هر مقدم زمانی در رتبه ذات مؤخر است و هر مؤخر زمانی بالطبع مقدم می‌باشد. همچنین تقدم در مکان در مقام برتری و شرافت مناسبت اعتبار نیست. اگر چه پیشینیان در موضوع مرکز و محیط و شرف و برتری هر کدام بردیگری پاره‌ای آراء حکیمانه دارند، در حقیقت محیط حقیقی عین مرکز است و مرکز اصلی عین محیط. خاصه پس از کشف مسئله فضای لایتناهی و کرات غیر محصور که معلوم نیست مرکز کجاست و محیط کدام. هر جایی را فرض کنیم می‌تواند هم محیط باشد و هم مرکز.

۸. «علم عین معلوم است و اتحاد عاقل و معقول مسلم». دلیلش اینکه «علم و ادراک» هیچ معنی جز وحدت ندارد. اگر وحدت تام حقیقی باشد علم حقیقی اشراقی حضوری است و معنی مرکز حقیقی انبساط به کل اطراف. این معنی تنها اختصاص

به مرکز و محیط ندارد بلکه «کل مفاهیم متضاده متقابله همین حالت را دارند». و نیز باید دانست که از یک جهت «علم بر معلوم مقدم» است چه اگر معلوم نبود علم بر چه احاطه می‌کرد؟ و هر مجهولی به ذات قبل از شناختن مجهول مطلق نتواند بود والا پس از معلوم شدن از کجا می‌دانستیم که همان مقصود و مطلوب است؟ (فلاسفه اسلامی و همچنین کانت معتقد بودند که علم عین معلوم است).

۹. مهیت عبارتست از «فقود بعد از وجود»، و نفی بعد از اثبات. از این جهت است که بالعرض منشأ آثار می‌شود. و در تعریف مهیت می‌گویند، نه معدوم است و نه موجود. به عبارت دیگر ماهیت از قصور و تعینات حاصل می‌گردد مانند الوان که از اختلاف و تطور نور پدید آمده و با وجود آن در مقام امکان ماهیت اصیل است چنانکه در مقام وجوب اصالت با وجود است. (معلوم است که قائل به اصالت وجود است اما مانند پیشینیان ماهیت را توجیه نمی‌کند که عدم صرف است یا اینکه بین الوجود والعدم مرتبه‌ای دارد).

۱۰. مبدأ و معاد یکی است. یعنی عالم وجود به هر نقطه منتهی گردد مبدأ همان نقطه است و منتها نیز همان. در صورتی که تقدم زمان را وارونه فرض کنیم آنوقت مبدأ حقیقی اشیاء نقطه آخر زمان ظاهر خواهد شد. از اینروست که تقدم زمانی را در اقسام تقدم منوط به اعتبار نمی‌دانند. و تقدم حقیقی به ذات و تقدم به شرف و تقدم به طبع و تقدم به جوهر است. این است که حکما «علت غائی» را «در رتبه مؤخر» می‌دانند.

۱۱. حرکت یعنی «وجود تدریجی و خروج از قوه به فعل» است. حرارت از حرکت حاصل می‌شود و «طبیعت مبدأ حرکت» می‌باشد. پس همه حرکت‌های وجودی رو به کمال کلی است و مآل و قوانین طبیعت در خیر عمومی چنانکه همه موالید بدون استثناء در سیر «ترقی بوده‌اند نه در تنزل». خواه جماد و معدن، خواه نبات خواه حیوان و خواه انسان مشمول همین قانون ترقی و تکامل بوده‌اند. پس از برای ترقیات طبیعت و جنبش‌های عالم وجود انتهایی نیست. لاجرم «هر بنایی را که عالم طبیعت بهم‌زند محض اصلاح نقایص و اکمال مراتب است تا بر وجه احسن

واکمل ایجاد سازد. واگر نوعی را منقرض نماید برای آنست که نوعی اشرف و جنسی الطیف پیرورانند». (نظر ارسطو و قدما و فکر داروین و ملاصدرا را استادانه تلفیق کرده است).

۱۲. هرچیز به عالم وجود نزدیکتر باشد یعنی جهات وجودی آن غلبه داشته باشد از لحاظ «بقاء و کمال و لطافت و نور اقوی و اشرف از مادون خویش است - و نسبت به مراتب مادون خود علیت دارد». مثال آن «عقل و ادراک و مشاعر و روح و نفس و طبیعت» است که «نسبت به عالم ماده و جسم مبدئیت دارند». و هرچه اعلی است نسبت به مادون خود جوهر و هرچه مادون نسبت به رتبه اعلی عرض می باشد. و اینکه در ظاهر و به صورت مشاهده می کنیم که عقل و ادراک و نفس شاعر و طبیعت از ماده و جسم پدید می آیند در واقع چنین نیست بلکه مواد غلیظه حجاب آنهاست که چون غلظت اجسام بر طرف می گردد آنها ظهور می کنند چنانکه قوام عرض به جوهر است اگرچه به صورت خلاف و عکس آن بنظر می رسد. و مطلقاً برای هرچیز نفس و جوهری است یعنی نفس و جوهر هرچیزی است.

۱۳. «آیت عقل فعال یعنی نور خویشتاب کلمه ذاتی فطری است». به اعتقاد پاره ای حکما «نقطه علم» همانا «علم حضوری هر شیشی به نفس خویش» است و سایر علوم همه از آن نشأت نموده چنانکه سقراط معرفت نفس انسانی را نقطه بدایت حکمت قرارداد.

۱۴. در اصل «جسم انسانی با جسم حیوانی و نباتی و جمادی متحد بوده ولی اکنون جدا شده است». همچنین حقیقت روح و نفس حیوانی «حس و حرکت» است. و «مرکز حرکت باید چرخها و اسباب مکانیکی باشد و آلات تحریک که الکتریست - و همچنین روح نباتی قوه نشو و نما و استقامت» است. (اینکه می گوید حقیقت روح و نفس انسانی حس و حرکت است فکر جدید و بدیعی است).

۱۵. اساس معرفت حقایق وجود بر شناختن «بدا» و قایل شدن به ناسخ و منسوخ است. در غیر از این صورت ترقی و سیر ظهور کمالات وجودی هیچ مفهوم و معنی نخواهد داشت. معنی ناسخ و منسوخ این است که آیت ثانی آیت نخستین را ابطال

و محو سازد، قانون بدا یا ناسخ و منسوخ امری است طبیعی در همه موجودات. و هر چیز در جهان وجود به حد کمال خود رسید «این صورت منسوخ شده صورت اکمل» پدید آید. نهایت اینکه ظهور صورت دوم گاهی مفسر صورت نخستین است و گاهی مخالف آن. و «هر ظهوری تا کمال حاصل نکند ظهور دیگر ظاهر نخواهد شد و ظهورات لایتناهی است». به همین قیاس معرفت و ادراک آدمی در هر زمان «حدیقی» مخصوص داشته است. و همانطور که دوران عالم کون دائم‌آراه ترقی و تکامل پیموده معرفت انسانی در هر دوره‌ای نسبت به دوره پیشین تحول یافته است. از اینرو به اعتباری می‌توان گفت که تصور خدای دوره نخستین نسبت به تصورات زمان ما حکم صنم و بت و پائین‌تر از آنرا داشته است. ولی این معنی دلالت بر آن نمی‌کند که پیشینیان بر ضلالت و کفر بوده‌اند زیرا «منتهای ادراک و سیر افهام و عقول ایشان تا همان درجه بوده است»^۱.

از آن مقولات موضوعه چنین نتیجه می‌گیرد: «نظام و قانون فطرت در همه امور جاری است و خلقت تابع قوانین وجود است». ممکن است بعضی یا حتی همه کتاب‌های پیمبران را انکار کرد اما ممکن نیست «کتاب خلقت و قوانین طبیعت» را منکر شد^۲.

در اینجا بحث انتزاعی مزبور را به مسئله متحقق ماده و حیات می‌کشاند. دفتر آفرینش را با پیدایش عالم ماده آغاز می‌کند و هستی را در جهان تکوین جستجو می‌نماید. و آن شروع می‌گردد با تشکیل اجسام علوی و اجرام کیهانی - و می‌رسد به پیدایش موجودات روینده و نخستین واحد زنده و نمو تدریجی و تبدیل آن به جاندار و سرانجام به ظهور جانور دوبا یعنی انسان. فلسفه علمی که میرزا آقاخان عرضه می‌دارد پرداخته فرض معروف لاپلاس و قانون اتمیسم و احکام طبیعی تبدل و تکامل انواع است. همان اصول را بر جهان مدنیت منطبق می‌گرداند و مجموع پدیده‌ها و متعلقات

۱. تکوین و تشریح، همان اصول را در کتاب حکمت نظری نیز آورده است با بعضی تغییرات و حشو و زوائد.

۲. تکوین و تشریح.

هیئت اجتماع را در چهارچوب فلسفه اصالت مادی و طبیعی مطالعه می نماید و همه جا کوشش دارد قانون واحد یا قوانین عمومی مشخصی بدست دهد. در این بخش از عالم ماده و حیات گفتگو می کنیم - و در بخش های آینده از فلسفه اجتماع و بنیادهای مدنی مانند حکومت و دیانت و اخلاق، و دیگر مظاهر مدنیت چون دانش و هنر سخن می گوئیم. مجموع آنها تعقل تاریخی نویسنده ما را تشکیل می دهد.



بنابر تحقیقات حکمای جدید ابتدای پیدایش جهان کیهانی از «آتشپاره سیال» است. پس از تشریح کیفیت بوجود آمدن منظومه شمسی و کره زمین و تشکیل طبقات الارض و فلزات و معدنیات - و بحث در هوا و اتر و اتمسفر و اکسیژن و «هیدرژن ناری» و حرارت مرکزی زمین و مرکز ثقل آن و قوه فرار از مرکز (طبق فرض لاپلاس و اصول علوم طبیعی جدید) به این نتیجه می رسد:

«نوامیس طبیعی در این عصر بر گردانیده است تمام ظواهر و آثار نور و حرارت و الکتریک و مغناطیس و ماده و حرکت را به یک چیز معین و آن حرکت دقایق اثیر است»^۱. و آنرا «عالم ذر اول» و یا «اتم» گویند^۲. باید دانست که جهان هستی مشتمل است بر: اتم یا «ذرات جرم اثیری»، دیگر عالم ذرات ناریه یا سدیم، بعد ذرات هوا یا «هباء منثور»، سپس اجسام ذیمغناطیسیه یا «ماده و هیولا»، آنگاه عناصر مفرده یا «اسطقسات»، تامنتهی می گردد به حیوانات ذره بینی و باکتری^۳. در واقع همان عالم ذرات است که «سبب کون و فساد و صورموالید و مایه تغییرات گوناگون عالم جسم اند به نحوی که از اجتماع و التصاق این ذرات صورموالید تکوین و منعقد می شود»^۴. تناسل و تکامل نباتات نیز مشمول همان قانون طبیعی است، از جمله عناصر اصلی «تکوین حیات نباتیه» نور و رطوبت و دسومت است. و بدون ترکیب

۱. ایضاً.

۲. ایضاً. در هشت بهشت نیز از «عالم ذرنخستین» بحث می کند (ص ۱۲۵).

۳. تکوین و تشریح.

۴. هشت بهشت، ص ۱۲۵.

و امتزاج این سه ماده هیچ ماده نباتی تولید نگردد و نشو و نما نمی‌نماید^۱. و نیز به تجربه پیوسته که «قوت برق و حرارت و شدت نور و الکتریسته بالضروره ناشی از قوت جاذبه موجب اتصال و اجتماع و التصاق و تکوین حیات است»^۲. همین مطلب را به بیانی دیگر ادا می‌کند: مبدأ تشکیل اجسام و خواص آنها همان عالم ذرات است که «آثار و افاعیل» مختلف را اقتضا می‌نمایند یعنی «آنچه از خواص و آثار و افاعیل و ظهورات در بسایط و مرکبات روی داده و می‌دهد همه نتایج خواص و آثاری است که در عالم ذر قبول کرده‌اند»^۳. خلاصه تمام «وقوعات و حوادث این عالم» تابع جهان ماده است^۴. پس لازم نیست اسباب دیگری برای تغییرات و تطورات حادثه بر روی زمین فرض کنیم^۵. به همین مأخذ علم احکام نجوم و طالع و زایچه «وجود عینی و نفس الامری نیست بلکه وجود سرابی است و حقیقت مستقلی ندارد» و همه «تجلیات عالم متخیله و تطورات حضرت وهم» است^۶.

پس از یک نظر اجمالی به سیر تمدن و ترقی علوم این استنتاج مهم را می‌نماید: کار انسان‌نادران و زبون اولیه حالا به جایی رسیده که «عوامل ذره علوی را مشهود ساخت... ماهتاب مصنوعی و انوار لایتناهی را به میان آورد... با آتش‌یخ ساخت و از یخ الکتریست... و عنقریب کار را به جایی خواهد رسانید که در کرات فلکی تصرفات کند و از بذر الکتریست شمس و سیارات تعبیه نماید، و کرات را از صدمت انشقاق و تلاشی نگاه دارد، و با سکنة آنها راه مراوده و دوستی مفتوح سازد، و حیات جاوید خود را بدست آورد... و بر تخت سعادت خود نشیند»^۷.

در بحث نیروی اتم می‌نویسد: از جمله کشفیات دانشمندان اخیر این است که

۱. ایضاً، ص ۱۳۴.

۲. ایضاً، ص ۱۲۱.

۳. تکوین و تشریح.

۴. هشت بهشت، ص ۱۲۵.

۵. تکوین و تشریح.

۶. ایضاً.

۷. ایضاً.

ذرات اثیری «در آثار و افعال از همه چیزهای دیگر حتی الکتریک قویتر هستند» و ماده در نفس خود زوبه‌ای است از اتم، و تمام قوای ماده محول بر قدرت ذرات اتم است که لایزالند^۱. همانطور که قدرت فایق اتم از الکتریسته بیشتر است نیروی الکتریک نیز فایق و حاکم بر سایر قوای مستفاده از ماده است^۲. پیشینیان که به علم تجزیه خوب پی نبرده بودند عناصر بسیط را محدود به چهار عنصر می‌دانستند، ولی با پیشرفت فنون جدید ثابت گردیده که هر یک از آنها از عناصر بسیط دیگر تألیف یافته‌اند (مانند اکسیژن و هیدروژن و ازت و سدیم و پلاتین و غیره). و باید دانست که هنوز اسباب و وسایل تجزیه به کمال نرسیده و الا همین عناصر که «اکنون ادعای بساطت در آن می‌کنند شاید تجزیه بردار باشد»^۳. البته تقسیم عقلی در اجسام حد یقف ندارد و خردی و بزرگی جسم را نسبت به اعتبارات عقلی انتهایی نیست. اما تقسیم حسی ناگزیر به موقفی منتهی می‌گردد زیرا جسم مادامی قابل اشاره حسی است که صاحب ابعاد سه‌گانه باشد و در این حال قبول تقسیم می‌کند^۴.

هر چند «صورت» در اصطلاح حکمت معانی مختلف دارد و به حسب اضافه موضوعی دیگر پیدا می‌کند مانند «صورت جسمیه»، «صورت مجرد»، «صورت - نوعیه»، «صورت طبیعی»، «صورت کلیه» و غیره - اما مراد ما در اینجا بالاصاله بیان صورت جسمیه است که عبارت باشد از جسم طبیعی و آن نفس اتصالی است که ذرات اولیه را بهم پیوسته و ابعاد سه‌گانه را موجود می‌کند؛ و همانا «تشخص اجسام به صورت است»^۵.

بحث درباره جوهر و عرض را نیز بر پایه فلسفه اتمیسم نهاده و وحدت وجود را در اتم می‌جوید: «جوهر حقیقی که جوهر الجواهر است یکی بیش نیست و آن

۱. ایضاً.

۲. ایضاً.

۳. ایضاً.

۴. حکمت نظری.

۵. حکمت نظری.

حقیقت وجود مطلق» است. بقیه هر چه هست اعراض اند و حقیقت آنها صرفاً ناشی از ارتباط و انتساب به غیر است و هیچ استقلال فی حد ذاته ندارند. اعراض را هر کس طوری شمرده و اقرب به واقع این است که ما می‌آوریم:

۱. اتم یا وجود که ظهور «وحدت» است؛
۲. «هوش خرد» یا «ادراک» که ظهور عقل و علم است که بر اثر انفعالات دماغی و تصاویر ذهنی حاصل می‌گردد (شرح آن خواهد آمد)؛
۳. «خواست و منش» یا «طبیعت» که اراده بسیط باشد و ظهور افعال و آثار؛
۴. «تاب» یا «قوه» که مایه پیدایش حیات است؛
۵. «کشش» یا «جاذبه» که سبب وجود اجسام و حرکات دوری است؛
۶. «فروهر» یا «اثیر» که منشأ همه گونه آثار است؛
۷. «شید فروغ» یا «نور» که سبب حرکت و محرق هواست و مفیض شعاع؛
۸. «جنبش» یا «حرکت» که موجب حرارت و کمال تدریجی اشیاء است؛
۹. «چرخ» یا «زمان» که مدت و امتداد حرکت است بخصوص حرکت جسم کلی؛
۱۰. «هور» یا «حرارت» که سبب انعقاد عناصر بسیطه و تولید موالید و نشو و نماست؛
۱۱. «هیولا» (ماده) که ظهور ذرات اولیه و اجسام ذیمغناطیسی است؛
۱۲. «پیکر» یا «صورت» که سبب محسوس شدن ذرات اولیه بواسطه اتصال آنهاست؛
۱۳. «سپهر» یا «مکان» که ظهور فضا و هوا و ذرات سپهری است؛
۱۴. «چند» یا «کم» که معیار وزن و عدد است؛
۱۵. «چون» یا «کیف» که معیار سنگینی و سبکی و شکل و رنگ و بو می‌باشد؛
۱۶. «کنش» یا «فعل» تأثیر هر کیفیتی است بر روی کمیات و یا کیفیات دیگر مانند فعل بصر؛

۱۷. «چندش» یا «انفعال» که تأثیر و قبول است؛
۱۸. «نهاد» یا «وضع» یا «نسبت» مقایسه و موازنه دو چیز است به یکدیگر؛
۱۹. «نکر» یا «اضافه» که نسبت مکرره و ظهور بدن عرضی انسان است.
اعراض نوزده گانه مزبور همانست که قدما شناخته اند مگر حرکت که میرزا-
آقاخان افزوده است. و اغلب اصطلاحاتی را که بکار برده از پهلویون گرفته است.
رسیدیم به عالم حیات. پیش از این دیدیم که جماد و گیاه و حیوان یعنی
جهان تکوین آفریده عالم ذراست و «فاعل اول» همان ذر نخستین یعنی اتم شناخته
گردیده است^۱. بعلاوه در اینکه در اصل «جسم انسانی با جسم حیوانی و نباتی و
جمادی متحد بوده» و در اعصار بعدی از هم جدا و متمایز گردیده اند حرفی نیست^۲.
در واقع باید دانست که عالم وجود و حیات مراتبی را پیموده و هر مرتبه عالی «قبر»
مرحله مادون است و آدمی که از «ترکیب شیمیایی» اجسام معدنی و بخاری و اثری
بوجود آمده «قبر کل مراتب» پیش از خود بشمار می رود یعنی در واقع مرحله کمال
حیات است^۳. در اینجا از قانون تحول تکامل و تبدل انواع بحث می کند اما بین
آرای اصحاب فلسفه مادی و تکامل طبیعی اختلافی می بیند که این اختلاف وارد
نیست. می گوید: حکمای مادی ذرات اصلی جهان هستی را «لایزالی و لایزید و لا-
ینقص» می دانند و معتقدند که آنچه موجود است کم و زیاد نمی شود بلکه تجزیه
و ترکیب و جمع و تفریقی در آنها روی می دهد و همه خواص و افاعیل اجسام اثر حل
و عقدی است که از اختلاف ترکیبات آن ذرات حاصل می گردد. این گروه
دانشمندان منکر قانون طبیعی ترقی و تکامل هستند و بر فرض قبول قانون ترقی آنرا
بر پایه محدود گذارده اند^۴.

حقیقت اینکه هر چند پاره‌ای اختلاف سلیقه و عقیده میان اصحاب فلسفه

۱. حکمت نظری.

۲. تکوین و تشریح.

۳. ایضاً.

۴. ایضاً.

مادی و طبیعی وجود دارد. اصول آرای هر دو فرقه از جهت اساسی یکی است یعنی هر دو ماده و طبیعت را غیر مدرک می‌دانند (برخلاف حکمای الهی که ذات واجب. الوجود را مدرک می‌پندارند) و اختلافشان در فروغ نیز مانع‌الجمع نیست. مثال آن همین است که از نظر فلسفه مادی انسان مانند موجودات روینده و دیگر جانوران ساخته ترکیبات شیمیایی است و در عین حال قانون طبیعی تبدل تکاملی بر همه آنها صادق است. پس شگفت نیست که فلسفه اصالت مادی و طبیعی را به طور کلی مترادف یکدیگر بکار می‌برند. اتفاقاً خود میرزا آقاخان نیز نه تنها ماده و طبیعت را با هم آورده و مکمل یکدیگر قرار داده بلکه معمولاً به یک معنی و مفهوم بکار برده است. از قانون تبدل تکاملی تحت عنوان «حرکات جوهری اجسام و تبدل اشکال موافق به حسب احتیاجات طبیعی» سخن می‌گوید: جهان تکوینی «در مراتب قوس صعود به صورت تفصیلی حرکت می‌نمایند و ناچاریم از اینکه به ترقیات جوهری و حرکات لایتناهی قائل شویم» یعنی به قانون ترقی و تکامل اعتقاد یابیم. این قانون بزرگ را دانشمندان طبیعی در عالم حیات و موجودات جاندار ثابت کردند و داروین حکیم بلند پایه در این باره تحقیقات عمیق نموده که «به واقع شایسته هر گونه تمجید و تحسین» است و کشفیات او را دیگر علمای این عصر تأیید نموده‌اند. ضمناً باید دانست که ابتدای ظهور این فکر از ابن طفیل اندلسی بود. از آن جستجوهای عالمانه بدست می‌آید که در سیر احوال جانداران «چه اسباب داعی بر تبدل و اختلاف اشکال آنها گشته» است و کیفیت تبدل انواع را از آن می‌توان شناخت. به اجمال باید گفت که موجودات حیه (نباتات و جانوران) در اصل صورت فعلی را نداشتند بلکه نخستین نوع جاندار مرتبه بسیار پستی را داشته که آثار آنرا در صخره‌های رسوبی مشاهده می‌کنیم. نوع جاندار در سیر تدریجی خود ترقی یافته، نوع گیاه و حیوان ساده‌ای را بوجود آورده است به طوری که مرجان و مروارید و صدف و بیروج‌الصنم درجه علیای گیاه هستند که به رتبه پست حیوان رسیده بودند. و در حقیقت در مرحله تکامل هر نوع جاندار قبرنوع بعدی بوده است چنانکه مرجان از نوع جاندار

۱. تکوین و تشریح.

موسوم به «پولیب» بوجود آمد. به همین منوال حشرات و مرغ و ماهی و جانوران ظهور یافتند^۱. همچنین مطالعات طبقات زمین به ثبوت رسانیده که نوع هر حیوانی در ادوار مختلف شکلی خاص داشته و به مرور زمان تغییر یافته است و نمونه‌های آن اشکال مختلف را در «اجنه» (فسیل) حیوانات می‌بینیم^۲. این تغییر خلقت جانوران در اسب که نخست سم شکافته داشته و امروزه سمش بسته می‌باشد مشهود است و همان تغییر و تحول در انواع گیاهان نیز مسلم گردیده است^۳.

پیدایش و خلقت آدمی نیز مشمول همان قانون تبدیل انواع است. و در مرحله فاصل بین جانوران و انسان انواعی شناخته شده مانند ماموت و اصناف اوران اوتان و یام یام که دونوع «از بوزینه قریب به افق انسان» هستند^۴. بنابراین «نه تنها می‌توان انسان را نوعی از حیوان شمرد بلکه باید گفت مجموع این موالید سه گانه (گیاه و حیوان و انسان) عبارت از انواع متفاوت چند است که در یک سلسله تدریجاً ترقی کرده‌اند و نوع انسان اشرف از باقی است» و وجه امتیاز آن همانا «عقل انسانی» است^۵. از اینروست که فیلسوفان تاریخ پیدایش انسان را از زمان پیدا شدن «قوة متفکره» در اومی دانند - یعنی «آنوقت انسان انسان شد که به فکر و اندیشه فرورفتن و علت و سبب اشیاء را خواست»^۶.

«باری اساس تحول تکاملی انواع بر پایه دو قانون اصلی طبیعی تحقق یافته است: یکی قاعده «سلکسیون دونا تور»^۷ که به موجب آن بعضی حیوانات منقرض گشته و «قسم انفع و اعدل» که شایستگی بقاء داشتند باقی ماندند^۸. دیگر قانون «بقاء

۱. ایضاً.

۲. حکمت نظری.

۳. سه مکتوب.

۴. هشت بهشت، ص ۱۰۹.

۵. تکوین و تشریح.

۶. هدنخطابه، خطابه بیست و دوم.

7. Séléction de nature.

۸. تکوین و تشریح.

نوع آن وصیانت و حفظ شخص» است.^۱ والبته عامل محیط طبیعی را در هر حال نمی‌توان انکار کرد. به تجربه می‌بینیم که طبیعت برای جلب هر نفع و دفع هر زیانی وسایل و اسبابی آماده ساخته تا هر موجودی «منافع را از مضار تمیز دهد و قوت و جلب نفع و قدرت دفع ضرر به قدر احتیاجات طبیعی داشته باشد» و «معیشت و زندگانی بتواند». چنانکه شامه قوی سگ، حاسه زنبور، حرکات تابستانی و زمستانی مورچه در ذخیره کردن دانه و خورد کردن آنهایی که احتمال سبز شدن در رطوبت را دارد، و فراهم آوردن خاک در سوراخش برای جلوگیری از اثر بارندگی، چنگال‌های تیز درندگان، بال‌های تند و پنجه‌های خنجر آسای پرندگان شکاری، منقارهای شکافنده قره قوش، پوستین‌های گرم خز و سنجاب و خرس سبیری، ساق قوی تکاپوی آهوان، ساختمان پاهای شتران برای قطع ریگزارها، فسفردن مرغان برای نیروی پریدن، فلس‌های هواگیرنده ماهیان برای شنا کردن، و حلقه‌های غضروفی اطراف گوش آنها برای انتقال امواج صدا و هکذا. همه این تارو پودهای لطیف «پرورده طبیعت» است که هوشمندان جهان را به حیرت انداخته^۲. خلاصه طبیعت همه جا «هر چه مایحتاج زیستن و قوام نوع و جنس و دوام بدن و شکل بوده... مکمله آفریده» است.^۳

موضوع مهم دیگر وجه تمایز موجودات بیجان و جاندار است از نظر مناسبات مادی و طبیعی آنها: موجودات در عالم جمادی یعنی «پیش از آنکه مدرك باشند ممکن یعنی مادی بوده‌اند. پس مناسبات امکانیه داشته‌اند و نظامات ممکنه بر آنها جاری بوده است». در این حال نسبت جماد با عالم هستی مطلقاً تابع قوانین ثابت طبیعی است. اما حیوانات که حس دارند ولی از نیروی تعقل بسی بهره‌اند اصولاً پیرو قواعد طبیعت هستند ولی گاهی انحراف هم می‌جویند. گیاهان که «نه حس دارند و نه شناخت» بیشتر از جانوران مطیع نوامیس جهان ماده می‌باشند. اما درباره

۱. مه مکتوب.

۲. مه مکتوب، برای تفصیل نگاه کنید به صدخطابه، خطابه پنجم.

۳. صدخطابه، خطابه پنجم.

این جانوردو پا «چیست انسان» مانند تمام موجودات تابع نوامیس مادی است ولی از جهت اینکه صاحب ادراک و قوه متفکره است در مناسبات خود با عالم ماده و طبیعت تأثیر می‌کند و از آئین طبیعی منحرف می‌گردد. این حقیقت را از تصرفی که آدمی در طبیعت می‌کند درمی‌یابیم و به تجربه می‌بینیم تأسیسات اجتماعی که زاده عقل انسان است گاهی و بلکه اغلب با قواعد و احکام طبیعت سازگار نیست. اما باید دانسته شود که «میان انتظام عالم عقلی و مادی خیلی تفاوت است» چه «ماده دائماً مطیع قوانین طبیعت» است و در آن کسالت و فراموشی و هوس‌های آدمی دخالتی ندارد. به همین جهت «انتظام عالم ماده بیشتر از عالم عقلی است»^۱.

در هر حال علم ثابت گردانیده که بدن آدمی ساخته ترکیبات شیمیایی است و فعل و انفعالات مغز اندیشه‌ساز آدمی تابع عمل فیزیکی اعصاب دماغی می‌باشد^۲. در مغز آدمی اعصابی مشاهده گردیده که اکثر اوقات در اختلاج است و «فکر و اندیشه از حرکت آنها پیدا می‌شود»^۳ و همه فعالیت‌های عصبی زاده «افعال کیمیای بدن» است^۴. گویانکه انسان خفته «فارغ از اندیشه» است^۵ اما به تجربه پیوسته که اعصاب دماغی در خواب و بیداری در حرکت هستند. چنانکه یکی از مشرحان فرنگستان کاسه سر زنی را برداشته و به جایش کاسه بلورین میکروسکوپی نهاده - و پس از تجربه‌های بسیار از حالات خواب و بیداری شخص و حرکت و سکون اعصاب دماغیش ثابت گردانیده که هنگام خواب دیدن آن اعصاب فعالیت داشته‌اند^۶.

۱. تکوین و تشریح.

۲. اندازه «ادراکات و احساسات» حیوانان بنا بر اختلاف آلات حسیه آنها فرق می‌کند. و هر حیوانی بنا بر وضع الباف اعصاب بصری آن اشیاء را طوری مشاهده می‌کند که حیوان دیگر را آنگونه مشاهدات نیست (تکوین و تشریح).

۳. سه مکتوب.

۴. تکوین و تشریح.

۵. ایضاً.

۶. سه مکتوب. در تاریخ شانژمان ایران نیز همین مطلب را ذکر کرده است و آن عمل جراحی در دارالفنون پاریس انجام گرفت.

البته اعصاب مغزی ممکن است تحت تأثیر عوارض خارجی انفعالات غیرعادی به هم رساند چنانکه «صور فکریه» بر اثر استعمال الکل وحشیش و دیگر مواد مخدر به یکدیگر غیر مرتبط می‌باشد. و هر آینه «افکار يك نفر حشیشی را بنویسند در شبانه روز از يك كتاب روضة الصفا بیشتر خواهد شد»^۱.

نه تنها عمل اندیشیدن و تفکر از فعالیت فیزیکی اعصاب دماغی تحقق می‌یابد کیفیات «آفاقی» یعنی محسوسات و مدرکات حسی نیز تابع افعال مکانیکی آلات احساس می‌باشد. و همچنین همه کیفیات «نفسانی» و حالات درونی (مانند سرور و وحشت و تأثر) بر اثر قبض و بسط عروق و اعصاب «بر نسبت هندسی و نهج مکانیکی» صورت می‌پذیرد. خلاصه اینکه تمام محسوسات و فعل و انفعالات ذهنی و درونی بر قواعد مکانیکی قرار دارد و «معادلات هندسیه و اعمال حسابیه مدل و مقوم کیفیات آفاقی و انفسی» گردیده است.^۲ در يك کلام مجموع نیروی ادراك حسی و عقلانی فرع بر نیروی فیزیکی می‌باشد.

آخرین مطلبی که در این بخش باقی می‌ماند ذات باری و صانع مدرک است. در این مقوله سخنان مختلف و متباين دارد که اگر آنها را از هم تجزیه و تفکیک نکنیم گمراه می‌شویم و جوهر افکارش را نمی‌توان بشناسیم. بعلاوه باید توجه نمود که عقاید میرزا آقاخان مانند هر اندیشه گر دیگری در گذشت زمان تغییر و یا تحول یافته است به طوری که نمی‌توان همه آنها را در يك نظام فکری گنجانند. این نکته خاصه درباره کسانی (چون میرزا آقاخان) صادق است که در برخورد با جهان علم جدید دگرگونی کلی در ذهن آنان رخ داده است. تفکرات او رویهم رفته در سه جهت اصلی سیر کرده است:

نخست، اینکه وحدت وجود را صرفاً در فلسفه مادی و حکمت تعقلی جستجو می‌نماید. این مرحله نهایی وحدت تکامل افکارش می‌باشد. در واقع پس از روگرداندن از سنت‌های فلسفی قدیم و نفی حکمت مابعدالطبیعه به آن روی آورده است.

۱. تکوین و تشریح.

۲. حکمت نظری.

دوم، اینکه تصور ذات باری را از دیدگاه حکمت ادیان مطالعه می‌نماید و اساس دیانت را به عنوان یکی از عظیم‌ترین بنیادهای فکری و مدنی تاریخ مورد غور و تأمل قرار می‌دهد. (میان وجه اول و دوم منافاتی نیست).

سوم، اینکه در تصور واجب و صانع مدرک از لحاظ حکمت اولی بحث می‌کند. گفتارش در این قسمت حکایت از نخستین مرحله تعقلات اومی‌نماید و بر پایه «اقوال حکمای اسلامی از قول میرزا جواد شیرازی» قرار دارد.^۱ حاج سید جواد شیرازی معروف به «کربلایی» حکیم دانشمند ازلی است و آخر کلامش به فلسفه «بیان» می‌رسد. درسرخنان او میرزا آقاخان (با همکاری شیخ احمد روحی) تصرفات فراوان کرده، فلسفه تعقلی مادی را با حکمت مابعدالطبیعه بهم آمیخته و معجونی ساخته است که نه فلسفه تعقلی خالص است و نه حکمت نظری بی‌پیرایه. التیام آن‌دو با هم هیچ جور در نمی‌آید. چکیده سخنانش را در هر سه قسمت مزبور با حذف تمام شاخ و برگ‌ها می‌آوریم.

از نظر حکمت تعقلی و اصالت تجربه پیش از این دیدیم که به وحدت وجود معتقد است. اما وحدت را صرفاً در عالم ماده می‌داند و برای ماده ادراک قائل نیست. می‌گوید: جهان هستی «از حرکات ماده متشکل شده و از ادراک محروم است»^۲. به همین جهت «لازم نیست اسباب دیگری برای تغییرات و تطورات حادثه بسر روی زمین فرض کنیم»^۳. بنابراین برخلاف فیلسوفان الهی به صانع مدرک اعتقاد ندارد. و نیز دانسته است که وجود ذات باری را نمی‌توان به برهان عقلی اثبات نمود، و اعتقاد به حق «از چون و چرا منزّه است»^۴. کانت هم عیناً به همین نتیجه رسیده است.

در موضوع دوم یعنی حکمت ادیان چنانکه در فصل پنجم به تفصیل خواهیم

۱. مقدمه حکمت نظری.

۲. تکوین و تشریح.

۳. ایضاً.

۴. حکمت نظری.

دید ریشه اعتقاد به ایزد یکتا را در چاره‌جویی ذهن آدمی از بیم و هراس صائقه‌های طبیعی می‌داند، و اینکه انسان برای خرسندی خاطر و آرامش باطن خویش تصویری از عالم ملکوت در ذهن خود ساخته است. در واقع «پرستش‌های همه مردم راجع می‌شود به پرستش اوهام و افکار خود. هیچ فرقی نمی‌کند کسی بتی را از سنگ بتراشد یا تمثالی در عالم خیال خود تصویر کند. هر دو صنم‌اند و عبادت هر دو بت پرستی است... پس معبود حقیقی و الهه واقعی و خدای اصلی برای همه مردم حقیقت خود ایشان است... خلاصه هیچ دینی و مذهبی نیست مگر اینکه بت پرستی در آنجا ذی مدخل شده. و حقیقت بت پرستی از خدا پرستی بیرون آمده است».

«مسلمان گر بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی است

و گر کافر ز بت آگاه گشتی

کجا در دین خود گمراه گشتی»

«توحید حکما و عرفا به اعلی درجه توحید با شرك مشرك ثنوی در منتها درجه تحدید... با یکدیگر مساوی است. چرا که هر دو از روی تصورات و تخیلات خود چیزی گفته‌اند»^۱. در یک کلمه «خدایی مردم را نیافریده بلکه این مردم خدایی آفریده‌اند»^۲. و همه مخلوق و هم آدمی است.

در حکمت ما بعد الطبیعه سخن خودش را می‌آوریم: از آنجا که جمیع مفاهیم کلی از وجود منتزع می‌شوند مانعی ندارد که بگوئیم واجب بالذات، در همه صفات کمالی نیز واجب است. و همین که کسی مستشعر این معنی شد که ذات حق «حقیقت وجود است و حقیقت هر چیزی» این حقیقت را درک می‌نماید که همه چیز در حیطه اوست. پس به قول فارابی می‌توان پی برد که «مسادقت معنی وجود با وحدت ادعای بدهت نموده» و دیگر اشکالی نخواهد بود در اثبات وحدانیت ذات باری و رفع شبهه از این کموزه و عقاید ثنویه که قائل به تعدد واجب‌الوجود شده‌اند. ابن-

۱. ایضاً.

۲. هفتاد و دو ملت، ص ۶۸ (مقدمه حکمت نظری).

کمونۀ می گوید: چه ضرر دارد بودن دو واجب که از جمیع جهات با یکدیگر با-
 لذات مغایر باشند و در هیچ چیز جز در مفهوم واجب الوجود مشترك نباشند و این
 مفهوم اعتباری بالعرض صدق بر آنها کند. جواب این را می دهیم به این که: آن دو
 ذات مختلف الجهات اگر هر دو موجود هستند پس در وجود با هم مشترك اند و ما-
 به الاشتراك آنها وجود است و در حقیقت واجب عبارت از همانست. اما اگر یکی
 موجود باشد و دیگری معدوم در این صورت باز جز يك حقیقت متأصله بیشتر در
 دار وجود نیست. بنابراین واجب الوجود جز یکی نتواند بود مگر اینکه پای وجود
 را از میان برداریم و بگوئیم این هر دو مهیت هستند و مفهوم وجود امری اعتباری
 است که بالعرض بر آنها صدق می کند. در این صورت باید قائل گردیم بر اینکه هیچ
 چیز در عالم به حقیقت موجود نیست حتی خود واجب زیرا که وجود را بی حقیقت
 و امر اعتباری فرض نموده ایم. و مقصود این کمونۀ از القاء این شبهه اثبات اصالت
 وجود بوده در برابر بعضی از متکلمین و الا شأن آن فیلسوف اجل از آن است که در
 جواب چنین شبهه ای فرو مانده باشد چه این کمونۀ از اعظام شاگردان شیخ
 بزرگوار صاحب اشراق شمرده می شود و شرح تلویحات از آثار اوست و اصلاً
 یهودی بوده است.^۱

باز می آورد: در بیان وجوب وجود ذات احدیت همین که کسی معنی وجود
 و عدم را تصور نمود و بسیط و مرکب را در ذهن تصویر کرد اگر بخواهد وجودی
 مطلق و بسیط بدون شایبۀ نیستی فرض کند، «اگر چه آنرا به کنه و حقیقت نمی توان
 تصور کرد»، اما تصور اسماء و عناوین آن در حمل اولی ذاتی ممکن می باشد. به
 محض اینکه خواستیم بفهمیم معنی وجودی را که مقید به نیستی و مشوب به نفی
 نباشد در چنین فرضی دیگر نمی توانیم در وجود آن تردید راه دهیم چه هر گاه شایبۀ
 عدم در آن راه یابد خلاف فرض ماست و مفروض در واقع مفروض ما نیست. پس
 وجودش به فرض نخستین واجب می گردد و بعد از «چنین فرض و تصویری چاره و

گریزی جز تصدیق و قبول و جوب وجود او نداریم^۱.
این همان استدلال و برهان معروف است که وجود باری را جزء ماهیتش
می‌داند و می‌گوید وجود جزء اوصاف باری و عین ماهیت اوست یعنی ماهیت باری
وجود مطلق است. ولی کانت و هیوم هر دو بطلان این برهان را ثابت کرده و گفته‌اند
چون وجود وصف شیئی نمی‌تواند باشد پس غیر از حمل اولی ذاتی حمل شایع
صناعی برای اثبات او لازم است و چنین حملی غیر ممکن است. پس وجود
پروردگاره برهان عقلی ثابت نیست. خلاصه اینکه همه کسانی که در اثبات وجود
صانع مدرک سخن رانده‌اند هیچ رازی را نگشوده‌اند. ما هم این دفتر را می‌بندیم.



بخش چهارم

علم اجتماع

در بخش پیش رشته افکار میرزا آقاخان را به اینجا رسانیدیم که هستی در جهان تکوین است، پیدایش حیات و موجودات جاندار، و بالاخره ظهور انسان را بنا بر قانون تبدل انواع دیدیم و آمدیم بر سر فلسفهٔ مدنیت. در این بخش از تشکیل نخستین واحد جمعیت، و نمو آن به هیئت اجتماع مدنی، و سیر تکاملی آن سخن می‌گوئیم. نوشته‌های میرزا آقاخان بر پایهٔ فلسفهٔ اصالت طبیعی قرار دارد؛ قاعدهٔ تحول تکاملی را حاکم بر تمام ظهورات اصلی مدنیت مانند حکومت و دین و اخلاق و دانش و فن و هنر می‌نماید. گفتارش از دو جهت تازگی و اهمیت دارد: یکی اینکه اندیشه‌های جامعه‌شناسان طبیعی مغرب را اولین بار در قالب مشخصی به فارسی در آورد. و دیگر اینکه مجموع پدیده‌های تمدن را یکجا مورد مطالعه قرار داد؛ و رابطهٔ آنها را باهم شناخت. در آثارش تأثیر ژرف عقاید منتسکیو، روسو، اگوست کنت، و هربرت اسپنسر نمایان است. با افکار لاک، و هابز هم آشنا بوده، و آنچه از دانشمندان انگلیسی می‌دانسته از طریق تألیفات فرانسوی گرفته است. نسبت به منتسکیو و روسو دلبستگی و اخلاص دارد، و اتفاقاً پیش از اگوست کنت (واضع جامعه‌شناسی) منتسکیو بود که در همهٔ مظاهر و متعلقات مدنیت یکجا غور

کرد و ارتباط آنها را با هم بررسی نمود.

در آمد مطلب در تعریف مدنیت است: «تمدن» یعنی «آماده نمودن مایحتاج طبیعت و لوازم معیشت» انسانی و تبدیل اجتماع بشری از حالت وحشیگری به حضارت و حیات مدنی^۱. و جامعه‌ای را تمدن گویند که «ضروریات حیات و لوازم معاش و زندگی خود را کامل یا ناقص داشته باشد. نهایت هرچه تمدن کاملتر است اسباب زندگی مکملتر خواهد بود»^۲. تعریف او از مدنیت صرفاً مادی است و روح گفتارش در آن خوب منعکس می‌باشد. قبلاً گفتیم که جوهر قانون طبیعی حیات بقای نوع و حفظ وجود است. به همین قیاس همه فعالیت‌های آدمی نیز «برای حفظ نوع و بقاء و ترقی جنس» است^۳. و خواهیم دید که همان نیروی فعال بقای نوع آدمی را به تشکیل اجتماع کشانید.

در «تشکیل جمعیت‌های بشریه» می‌گوید: برخلاف جانوران دیگر که نیروی طبیعت و زور سرپنجه آنان را «از معاونت و مددکاری مستغنی» گردانیده بود، انسان ناتوان نیازمند «معاونت و یاری» بود^۴. انسان برهنه و بی‌پناه نه تنها از گرما و سرما می‌گریخت و از هر حیوانی می‌رمید بلکه از هم جنس خود نیز هراس داشت. از هر جانور دیگر محتاج‌تر و عاجزتر بود - نه دفع خطر و جلب مصلحت خویش را می‌دانست و نه انتظام زندگی خود را. نخستین سبب «تجمع و حضارت» احتیاج طبیعی شهوت جنسی بود که آدمیان را بهم نزدیک ساخت. علت دیگر رغبت آدمی را به اجتماع از «میل تقرب هر جانوری به جنس خود می‌توان فهمید که میل هر جنسی به جنس خویش طبیعی است»^۵. عامل سوم تأسیس جمعیت «خصوصیات معیشت و جلب منافع و دفع مضار» بود. و این نکته باریک درخور تأمل است که هر چند

۱. صدخطا به .

۲. ایضاً، خطا به ششم .

۳. سه مکتوب. در صدخطا به، خطا به بیستم نیز همین معنی را آورده است.

۴. صدخطا به، خطا به دهم .

۵. تکوین و تشریح .

آدمیان از یک جهت از هم می‌رمیدند اما باز وجود «خوف متقابل آنها را ناگزیر از جمعیت» کرد و «ناچار به جنس خود الفت حاصل نمود». همچنین به موجب «قانون فطرت طبیعی» تأمین نیازمندی‌های گوناگون و آماده کردن ضروریات زندگی انسان را به سوی جمعیت سوق داد، و این اندازه حس نمود که «معاونت یکدیگر بر اقتدارات او می‌افزاید»^۱. این خود علت «عقد معاشرت و مؤانست و معاونت‌ما- بین افراد گردید»^۲، اما باید دانست که غیر از انفعال جنسی و حس معاونت و احتیاج‌های طبیعی قانون دیگری در کار بود که آدمی را به طریق مدنیت راند. و آن فطرت خاص انسان است در «جستجوی فهمیدن» و همان قوه‌ای است که سبب شد بشر به «روشنستان» خرد گام نهد. در واقع قانون طبیعی عقل «زندگانی بشر را در میان جمعیت از روی تعاون و توارز به یکدیگر» اقتضا می‌کرد^۳. و بالاخره «جوهر ترقی پذیر» انسان است که او را «قابل کمالات لایتناهی» نموده است^۴. آن عوامل هیئت اجتماع بشری را بوجود آورد، و حالت «یابان گردی بنی آدم را مسخر به اجتماع، و تفرقه ایشان را مبدل به حضارت و فراهم بودن نمود که دسته‌ای از ایشان در جایی بهم پیوسته و آن مکان را نشیمن خویش ساختند»^۵.

تا اینجا اصول گفتارش را از عقاید روسو خاصه از کتاب نامی او «گفتار دد آدم مساوات» گرفته است؛ و آنچه از «جوهر» ترقی پذیری و کمال جویی انسان نام می‌برد تعبیر اصطلاح روسو می‌باشد^۶. تذکر این نکته بجاست که ظاهراً آنچه میرزا آقاخان در ذهن دارد این است که آدمیان در مرحله وحشیگری خود در حالت پراکندگی و تنها زیستی کامل سر می‌کردند نه اینکه مانند برخی جانوران از زندگی

۱. ایضاً .

۲. صدخطابه ، خطابه دهم .

۳. تکوین و تشریع .

۴. دضوان ، در حکایت «جدال با مدعی» بر سر مسئله جبر و اختیار . همان معنی را در تکوین و تشریع نیز آورده است. و آدمی را مطلقاً مختار می‌داند .

۵. صدخطابه ، خطابه دهم .

۶. اصطلاح روسو این است: «*La faculte de se perfectionner*».

دسته‌جمعی برخوردار بوده‌اند. نظر بیشتر جامعه شناسان شق دوم است و زندگی بعضی از چهارپایان و زنبوران و مورچگان را مثال می‌آورند - گرچه میرزا آقاخان هم در گفتار دیگری به حس معاونت و حیات مشترك گاو می‌شان اشاره می‌کند.^۱

ضمناً يك جنبه افکار روسو را نادیده گرفته و آن مرحله تشکیل گروه خانواده‌ها است که در مکان معینی زندگی می‌کردند و معیشت مشترك داشتند بدون اینکه دولت و قانون بر آنها حکومت نماید. به عقیده روسو در این عصر آدمی خوشبخت‌ترین ادوار حیات خود را گذرانده است. اما در اینجا میرزا آقاخان پیرو روسو نیست و با اجتماع سر دشمنی ندارد - و چنانکه خواهیم دید جامعه مدنی را عامل نیکبختی بشر می‌شمارد. در هر حال همین که به تأسیس دولت می‌رسد رشته گفتار متفکر عالی‌بدر فرانسوی را دنبال می‌کند: پس از آنکه آدمیان بهم پیوستند و در مکانی سکونت گزیدند، به زراعت پرداختند. تشکیل مزرعه و قریه و قصبه دادند، و تأسیس حرفه و صنعت نمودند. بر اثر آن جمعیت‌ها و طایفه‌ها منعقد گشت. این اجتماعات برای اداره و آمیزش و معاملات خود به «قرار و قانون و نظم و حکمی مقو و مقنن و حاکم» ناگزیر گردیدند. پس «حکمرانی و قرار گذاری» در میان هر طایفه بوجود آمد.^۲ (لغت «حکمرانی» و «حکومت» و «پادشاهی» را در این مورد به معنی «دولت» و همگی را مترادف یکدیگر بکار برده است. به جای «پیمان اجتماعی» یا «قرارداد اجتماعی» که حالا بیشتر مصطلح گردیده است اصطلاحاتی مثل «قرار و مدار» و «تبانی» و «قرار گذاری» مدنی استعمال نموده که در بیان فکر روسو دقیق‌تر و رساتر است).

موضوع تأسیس دولت و دیانت را به عنوان دو بنیاد اصلی مدنی در قالب واحد و بر اساس قانون نقای نوع و حفظ وجود مطالعه و تحلیل می‌کند: نخستین قدرتی که در جمعیت انسان ظهور کرد قدرت جبری یعنی «سلطنت جسمانی» بود و دیگر قدرت نبوت یعنی «ریاست روحانی»^۳. این دو قدرت اساس حکومت و دیانت

۱. تاریخ شاهان ایران.

۲. صدها، صدها، خطابه دهم.

۳. تکوین و تشریح.

را ریختند و هر دو از «حکمت‌های طبیعی» است و از «اصل طبیعت من حیث لایبشعرون» پیدا شد و از يك نقطه سرچشمه گرفت^۱. بدین قرار :

از آنجا که انسان «مدنی الطبع» است^۲ یعنی «به جهت زندگانی در میان جمعیت آفریده» شده^۳ مناسبات افراد و جوب قوانینی را مسلم گردانید تا آن قواعد «عامل انتظام اساس جمعیت گردد»^۴. به عبارت دیگر همان طور که تأمین حوایج زندگی سبب شد که آدمی بعضی وسایل همکاری را جستجو کند و این امر به خودی خود بدون تشکیل جامعه صورت نمی‌بست، تأسیس جمعیت نیز بدون ریاست که «حافظ هیئت مجموع باشد معقول و ممکن نبود». و همین که اجتماع تأسیس یافت يك نوع «قوة نوعیه» بوجود آمد که عامل پیوستگی افراد و «مانع از تفرق و تلاشی» بود. این همان قدرت ریاست و حکومت بود که در سایه آن جامعه‌ها توانستند در مقام دفاع از هستی خود بر آیند. و همان «ریاست چون بدون نفوذ و سلطه که موجب و منتج غلبه باشد امکان نداشت این بود که هر رئیس برای سلطه خود به هر گونه وسایل و اسباب تشبث می‌نمود. این بود سبب پیدایش حکومت‌ها. و این مسئله طبیعی است زیرا که اغلب حیوانات آنها که محتاج به اجتماع می‌شوند از برای خود به همین جهات رئیسی انتخاب می‌کنند»^۵. پس با تشکیل جامعه مدنی انسان دانست که «قدرت هر فردی از افراد آن جمعیت به قدرت مجموع» خواهد بود. و نحوه تأسیس دولت بدین قرار بود که هر کس به جامعه ملحق می‌گردد «گوئیا مقاوله نامه داد و ستدمی کند به اینکه من داخل در جمعیت شما می‌شوم و به قدر سهم و حصه خودم در مصارف شما معاونت می‌کنم. و آنان نیز با او مقاوله می‌کنند که ما هم شما را قبول می‌کنیم و در مصارف شما معاونت داریم و در مقام محافظت حقوق و آسایش

۱. صدخطا به، خطابه سیزدهم.

۲. حکمت نظری.

۳. تکوین و تشریح.

۴. حکمت نظری.

۵. تکوین و تشریح.

و دفع ضرر و تجاوز از شما تا صرف کردن تمامی قوای خود ایستاده‌ایم». و غالباً سبب بزرگی و یا انقراض دولت‌ها «منوط و مربوط به حفظ یا نقض همین عهدنامه» بوده است. لاجرم «هر که داخل در تمدن می‌شود قهراً باید پاره حقوق خود را اسقاط نموده به حکومت واگذارد و خود در صدد مدافعه بر نیاید. والا همیشه در میان آن جمعیت نزاع و جدال بر دوام و مغل به آسایش و نظام خواهد بود»^۱.

از این بیان نظر اجتماعی میرزا آقاخان خوب آشکار است. دامنه گفتارش را به قانون طبیعی برابری مطلق، و عرضی بودن عدم مساوات می‌رساند و به پیروی روسو و دیگر اصحاب حقوق طبیعی اندیشیده می‌گوید: در دوران زندگانی طبیعی عدم مساوات در میان آدمیان وجود نداشت و همچنین «فکر تجاوز و تعدی به دیگری» موجود نبود. در واقع «فکر غلبه و تهاجم نتیجه افکار ثانوی است و نمی‌توان گفت که در آغاز کار انسان در این خیال» بوده است^۲. باز می‌آورد: باید دانست که در اجتماع اولیه طبیعی برابری مفهوم دشواری نبود و آدمیان «از روزی که داخل دایره جمعیت شدند مساواتی که در میان نشان جاری بود منسوخ شده، جنگ آغازیدند». و جنگ به سبب «جلب منافع متقابل» پدید آمد. از اینرو به عقیده اکثر دانایان و حکما «قاعده اولای فطرت صلح و آسایش عمومی است» و آنچه «جس» (هابز) حکیم انگلیسی اعتقاد دارد که «بیشتر از همه چیز حس تجاوز و مهاجمه را به انسان نسبت می‌دهد فرضی خطاست»^۳. بنا بر این به این نتیجه می‌رسیم که «درجه اختلاف استعداد و قوای روحانی افراد بیشتر از اختلافی که در اشکال و قوای جسمانی ایشان مشاهده می‌شود نیست. این است که قاعده کلیه در میان بنی نوع انسان مساوات است، یعنی بسا لذات افراد انسان باید مساوی باشند»^۴. سخنان میرزا آقاخان در این موضوع از پرمایه‌ترین قسمت‌های گفتارش را تشکیل می‌دهد و

۱. ایضاً.

۲. ایضاً.

۳. گفته مشهور هابز این است: «آدمی برای آدمی گرگ است».

۴. تکوین و تشریح.

به این نتیجه نهایی می‌رسد: به طوری که اصحاب «نهیلسم» می‌گویند «عدم مساوات» که اکنون در میان افراد هیئت جامعه‌مشاهده می‌گردد، مثل فقر و توانگری امری غیر طبیعی و از عوارض اجتماع مدنی می‌باشند. یعنی تربیت و حکومت و دیگر متعلقات تمدن عدم مساوات را بوجود آورده‌اند^۱.

اما درباره ظهور دیانت. در اینجا خیلی به اجمال صحبت می‌کنیم و جای آنرا در بخش حکمت ادیان باز می‌گذاریم. یکی دیگر از بنیان‌های اجتماعی و به اصطلاح میرزا آقاخان «بروزات» مدنی دیانت است. انسان به تأسیس حکومت اکتفا نکرد چه آنرا برای حفظ وجود و رفع نیازمندی‌های خود وافی ندانست. بیم و هراس از صائقه‌های طبیعی بر دماغ آدمی استیلا داشت - و چون علل واقعی آنها را درک نمی‌کرد ذهنش به قوه نامرئی گرائید و تصورات دینی از آن روئید. آدمی خواست بدین وسیله خود را از آفت‌های طبیعی ایمن بدارد. به عبارت دیگر بر اثر احساس و توهم خطر درصد برآمد ملجأ روحانی برای خود دست‌وپا کند و آنرا «منبع فیض و سرچشمه برکات» شمارد تا هنگام اضطراب که از همه جا درمی‌ماند بدو پناه جوید و «اگر هیچ نباشد خاطرش بدان تسلی یابد». آدمیان در تضاد با مظاهر طبیعی هرچه را دوست داشتند و یا از هرچه می‌هراسیدند همان را می‌پرستیدند. پس بنای پرستش «برخوف و رجای موهومی» قرار گرفت - و اعتقاد به ارباب انواع و پیمبران که وسایط میان انسان و معبود حقیقی بودند از اینجا نشأت گرفت. برخلاف قوه حکمرانی که بر قدرت جبری و ترسانیدن نهاده شده بود قدرت روحانیت «باوراندن» بود، و چون اهل دیانت «از طریق براهین منطقی بیخبر بودند به طریق استدلال پیش نیامدند». اما آخر انسان این معنی را دریافت که فیض حقیقی آن باید «عقل و ادراک» باشد. پس ذهن کنجکاوش «دلیل و برهان عقلی» را طلب نمود. و این نقطه پیدایش حکمت بود که تعقل آدمی را از آسمان او هام به زمین فرود آورد^۲. لاجرم سه قدرت اصلی بوجود آمد: حکومت که می-

۱. ایضاً.

۲. ایضاً.

ترسانید، دیانت که می‌باورانید، و حکمت که می‌فهمانید. و «کار هیچیک از دیگری نمی‌آید. و این سه‌قوه درعالم وجود مؤثراند»^۱.

به دنبال آن رابطه و ارزش حکومت و دین را با اجتماع می‌سنجد. برخلاف روسو که جامعه را منحوس می‌شمارد و فقط فطرت آدمی را نیک می‌شمارد- میرزا آقاخان تحت تأثیر دسته دیگر اربابان فلسفه اصالت طبیعی سرشت انسانی را نیکو می‌شناسد و نسبت به مدنیت نیز خوشبین است. از این رو تأسیس اجتماع رانه‌تنها از آثار قانون تحول تکاملی می‌داند بلکه خوشبختی بشر را در عالم مدنیت جستجو می‌کند. ضمناً در بطلان نکته‌جویی‌های ولتر و برخی دیگر بگوئیم که روسو نگفته بیائیم و تمام مظاهر مدنیت را براندازیم و جامعه طبیعی اولیه را از نو برپا کنیم. و این توصیف طنزآمیز ولتر که روسو را «سگ دیوجانوس» نام نهاده بیان علمی نیست؛ شاید روسو بزرگترین اندیشه‌گران فلسفه حکومت بعد از زمان افلاطون و ارسطو باشد. روسو علیه ستمگری‌های اجتماع و آفت‌های تمدن طغیان کرد و ویرانگر بنیادهای موجود بود، و منادی اصلاح جامعه از طریق آموزش و پرورش و برپا کردن حکومت آزادی و برابری. ببینیم میرزا آقاخان چه می‌گوید:

در تشکیل هیئت جامعه سیاست و دیانت دو «فرض طبیعی» بودند^۲. مسئله این است که این دو قدرت عالی در چه شرایطی به مدنیت و کمال انسانیت خدمت نموده‌اند، و در چه کیفیاتی علت تنزل اجتماع و سیه روزی بشر گردیده‌اند؟ حل مشکل را باید در تناسب و رابطه میان آئین سیاست و دین با قانون طبیعی جستجو کرد:

گفتیم که قانون اجتماع بر تکامل طبیعی است و ریشه آن در نهاد طبیعت است و وجودش ازلی و ابدی. در کشف «ریشه و حقیقت این قوه طبیعی» هوشمندان جهان را اختلاف سلیقه و عقیده هست. در اینکه آیا «به نفسه و ذاته» قائم به ماده و

۱. ایضاً.

۲. صدخطابه، خطابه سیزدهم.

طبیعت است و واضح و مؤسس خارجی ندارد چنانکه «دهریون و طبیعیون» معتقدند. و با اینکه آفریننده دیگر دارد چنانکه «قائلین به خدا» می‌پندارند برای ما مساوی است و دخلی به مطلب اینجان ندارد. نکته در این است که آن قوه وجود دارد و «حاکم و کارگذار و کارپرداز» دستگاه عظیم طبیعت می‌باشد و آن به مثابه همان نیروی بخاری است که چرخ کارگاه‌ها ساخته بشر را به گردش می‌آورد.^۱ آن قدرت فعاله انسان را به سوی ترقی سوق می‌دهد. مادامی که «تحولات و انقلابات بروفق سلوک طبیعی و داخل در سلسله نظام وجود» باشند آدمی در راه پیشرفت و نیکبختی گام برمی‌دارد یعنی به سوی «مقصد اصلی طبیعی» می‌رود. و آن منشأ «خیر» است. هر آینه عامل یا عوامل دیگری که مغایر آئین طبیعت باشند دخالت کنند سیر طبیعی را متوقف و یا آنکه آنرا از مدار خود منحرف می‌گردانند و هیئت اجتماع را به قهقرا می‌کشانند. و آن منشأ «شر» است.^۲

هر چند حکومت و دیانت در اصل زاده احتیاجات طبیعی هستند انکار نمی‌توان داشت که هر دو قدرت بالاخره آفریده انسان می‌باشند. به همین جهت سیاست و دیانت را باید ساختگی شمرد و به عنوان عوامل متغیر عرضی بحساب آورد. و در کیفیت تأثیر آن دو عامل در سرنوشت آدمی بایستی عنصر خرد و هوس‌های آدمی را منظور داشت. اما آئین اصلی طبیعت هستی و حفظ وجود است. پس «هر چه برای بقای نوع و زیست انسان در این جهان بیشتر مفید است حق و عدل است. و هر چه مخالف این است یعنی مظلومیت آدمی است باطل و ظلم است»^۳.

تصور اخلاق و عدالت را نیز زاده طبیعت می‌دانند: در وجود آدمی قوه‌ای آفریده شده که آنرا «قسطاس مستقیم» نام نهاده‌اند و «میزان خیر و شر و تمام اعمال بشر را به این قسطاس عدل و میزبان صحیح باید سنجید». بیزاری از ظلم و انواع

۱. حد خطابه، خطابه دوازدهم.

۲. تکوین و تشریح.

۳. حد خطابه، خطابه بیستم.

رنج‌ها و غم‌ها ناشی از همان نیروی «حراست و محافظت نوع ملت» است. هر گاه «وظایف انسانیت و فرایض ریاست و حقوق يك ملت» ادا نشود درهای شکنجه و عذاب بر دل‌ها گشوده گردد.^۱

باهمین معیار باید قوانین و اخلاقیات و مفهوم حکومت صالح و دین سالم را

بسنجیم:

می‌گوید: هر آینه دو قدرت حکومت و دیانت با قدرت اصلی طبیعی هماهنگ و سازگار باشد «ترقی و سعادت» هیئت اجتماع تأمین می‌گردد، و هر گاه مطابقت نکنند «بدبختی و تنزل و نکبت» بار می‌آید.^۲ چنانکه در يك زمان دولت که «محتاج-الیه بقای تمدن و قوام آسایش» جامعه است توانسته بنیان عدل و داد بنا کند - و در زمان دیگر «منافی عدل و آزادی و مخالف انتظام و زیست آدمی می‌گردد... و مخالف عدل و قانون که قوام نوع انسانی به اوست می‌شود»^۳. از اینرو حکومت «دیسپوتیزم» همیشه عامل خرابی و ویرانی ملل گردیده زیرا با قانون طبیعت ناسازگار و بیگانه بوده است. به همین سبب در تاریخ ایران می‌بینیم در دوره‌ای که آئین حکمرانی با قانون داد و ترقی جور بود ملت ایران حیات تازه یافت و تنفس سالم کرد، و به پایه‌ای از مدنیت رسید که انگشت‌نمای جهان گردید.^۴ و برعکس در دوره‌ای دیگر که قدرت دولت از آئین طبیعی انحراف جست و به ستمگری و خودکامگی گسراشد «مخل ترقی» شد و عامل زوال پادشاهی^۵.

همین معنی دربارهٔ ادیان نیز صدق می‌کند: آئینی که به اصلاح امور دنیایی پردازد و مشوق بسط معیشت و زندگانی باشد وسیلهٔ تعالی اقوام می‌گردد از آنکه جهت عمومی آن با قانون طبیعی ترقی و حیات انسانی مطابقت دارد. و برعکس

۱. تاریخ شاهزمان ایران.

۲. صد خطابه، خطابهٔ دوازدهم.

۳. ایضاً، خطابهٔ بیستم.

۴. ایضاً، خطابهٔ چهاردهم.

۵. ایضاً، خطابهٔ بیست و یکم.

هر گاه عقاید مذهبی توجه آدمی را از جهان طبیعی و حقیقی به آسمان اوهام و خیال پردازی بکشاند آثارش فقر است و ادبار و انحطاط اجتماعی. به همین جهت بازمی بینیم زمانی که کیش ایرانیان «عنصری و مادی» بود عامل اعتلا و پیشرفت جامعه گردید^۱. و همین که احکام آن عملاً تغییر ماهیت داد و به تعصب و اوهام پرستی رسید سد ترقی گردید و سبب خرابی و ویرانی^۲.

خلاصه اینکه هر گاه در ملتی سیاست و دین گرفتار استیلای فرمانروایان «دیسپوت» و علمای «فاناتیک» گردد مجرای «تنفس طبیعی» برای آن قوم باقی نمی ماند، و غلبه آن دو قدرت مصنوعی نمو طبیعی جامعه را محصور و متوقف می گرداند و سرانجام کارش را به تباهی می رساند^۳.

حال ببینیم در سیر تاریخ ملل مشرق و مغرب چه همبستگی و تناسبی میان نوع حکومت و وجهه نظر دینی آن اقوام وجود داشته است؟ چکیده استدلالش این است: تاریخ مشرق زمین حکایت از این می کند که اعتقادهای مذهبی ملل آسیایی (اعم از قوم چینی و مغولی و آریایی و سامی) همیشه گرایش به شناختن قدرت واحد مطلق داشته اند. یا پادشاه را پسر آسمان می خواندند و او را از سرشت دیگری غیر از سایر افراد بشر می پنداشتند، یا «خدا تراشی» می کردند، و یادامنه تصورات خود را به وجود ایزد یکتای لم یزل که جامع قدرت مطلق و صفات کمالی بود می رساندند. در برابر آن قدرت ها چون و چرا راه نداشت. و در واقع می توان گفت که «پرنسیپ منارشی» و حکومت «دیسپوتیزم» از همین اعتقاد به قدرت واحد مطلق روئیده است. اصحاب حکومت مطلقه می گویند همانطور که برای گوسفندان شبانی لازم است و چوپان نسبت به آنها «فعال مایشاء و لایسئل عما یفعل» می باشد به همان قیاس شهرباران نیز مالک الرقاب رعیت هستند و هیچکس را در برابر اراده آنان حق چون و چرا گفتن نیست. بعضی از اقوام مشرق زمین قدرت سلطان را چنان مطلق می دانستند که حتی

۱. ایضاً، خطابه نهم. (برای تفصیل نگاه کنید به بخش حکمت ادیان).

۲. ایضاً، خطابه هجدهم.

۳. ایضاً، خطابه سیزدهم.

امور طبیعی را مثل فراخی و خشکسالی و بروز طاعون و زلزله، و خرابی و آبادانی جهان را بدون نسبت می‌دادند. پس شگفت نیست که تصویری جز روش حکومت استبدادی در ذهن ملل مشرق نمو نیافته باشد.

برعکس می‌بینیم که اعتقاد ملل مغرب زمین مانند یونانیان و کارتاژیان بر بنیان «تعدد الهه» قرار داشت. برای هر چیزی ربی قائل بودند که اختیار و قدرت داشت و بزرگ آرباب را رب النوع می‌خواندند که فایق بر همه بود اما با «اقتدارات محدود». به عبارت دیگر اقوام اروپایی به «وحدت در کثرت» معتقد بودند که نزدیک است به مفهوم «وحدت جمعیت». همین تناسب را در فلسفه «رپابلیک و حکومت‌های مشروطه» که از مغرب زمین برخاست می‌بینیم. و در آنجا اختیارات «رئیس‌جمهور» مثل قدرت رب النوع محدود بود. اصحاب حکومت جمهوری را اعتقاد بر این بود که: در مقابل قدرت دولت لزوماً باید قوه دیگری وجود داشته باشد که «مانع از تجاوزات حکومت بشود. و هر یک از افراد ملت صاحب حق باشند و در میان حقوق تا یک درجه مساوات روی دهد»^۱.

در جای دیگر همین تفکر فلسفی را در پیوستگی و تناسب اعتقاد دینی با نظم سیاسی بسط می‌دهد: آنچه شایان دقت است اینکه یونانیان از دو جهت از تأثیر «اساطیر و خرافات» در آئین سیاست فواید کلی گرفتند. نخست اینکه اعتقاد به تعدد الهه سبب شد که ایشان را در اداره حکومت و امور ملکی نیز سوق کند که از برای هر دایره‌ای اعضای و رؤسای متعدد قرار دهند. و هیچوقت زمام امور کارها را چنانچه رسم یگانه جویان است به کف اختیار یک شخص واحد نگذارند تا کیف مایشاء در مملکت اجرای حکم کند. این بود که برای وضع حکومت طورهای مختلف از جمهوری و مشروطه، و مجلس مبعوثان، و حکومت اشتراکیه، و دموکراسی، و آریستوکراسی و امثال اینها اختراع می‌نمودند. و گاه می‌شد که چند نفر را به اشتراک و مساوات از برای سلطنت انتخاب می‌کردند. دوم اینکه خدایان و معبودان ایشان خارق‌العاده نبودند بلکه عادتاً آنها را مانند بشری کامل تصور می‌کردند -

به طوری که در حرص و طمع و شهوت و غضب و سهو و نسیان باخصایص طبیعت بشریه اشتراك داشتند. و تنها فرق ایشان با سایر بشر در وصف جاودانی بود که آنها را لایموت می دانستند. بدیهی است که هر کس نسبت به خدایان خود چنین اعتقاد داشته باشد هرگز يك نفر نوع بشر را ابن السماء و شخص فوق العاده، و از جنس دیگر گمان نمی کند، و خود را گوسفند قربانی آن سلسله آسمانی قرار نمی دهد، و آبادی و خرابی دنیارا به این يك نفر آدم عاجز جاهل مغرور حواله و عطف نمی نماید. این بود که هر فردی از افراد رعیت در حقوق بشریت و منافع وطنی خود را با حکمدار و پادشاه خود مساوی و حصه دار می شمردند - چنانکه مکرر پادشاهان خود را به استنطاق و محاکمه می کشیدند و محکوم می ساختند. این چیزها سبب شد که اهالی يك مشت خساك یونان در هر جهت از علم و حکمت و اخلاق و صنایع و شجاعت و سیاست و دیگر فضایل مدنیت بر همه دنیا فایق آمدند. و حکمت و سیاست ایشان همه دنیارا منور ساخت، و يك جزیره كوچك در مقابل شاهنشاهی بزرگ ایران که بیست و سه پادشاه مقتدر در زیر حکم داشت مدتها مقاومت و پایداری نمود^۱.

البته درست است که نظام جمهوریت در یونان همیشه بر مدار ترقی نمی گشت. مثلاً همین که «سولون» مقنن نامدار آتن خواست آئین حکومت را بر پایه ای متین استوار گرداند و قوانین کاملی تدوین ساخت رئیس جمهور «پیزاسترات^۲» نیرنگی بکاربرد و زخم هایی بر بدن خود زد و وانمود کرد که مبعوثان ملت چنین کرده اند تا اذهان مردم را مشوب گرداند و حکومت استبدادی را برقرار کند. همچنین می دانیم در جمهوری آتن اغلب اصحاب تزویر و ریا از راه عوام فریبی به ریاست مملکت انتخاب می گردیدند - و همین که جای خود را محکم می یافتند تلاش می کردند که جمهوریت را به استبداد بدل سازند^۳. اما در هر حال این موارد که ناشی از هوس ها و شرارت آدمی است دخلی به اصل مطلب ندارد که قانون محدودیت قدرت حکومت

۱. آئینه سکندری، ص ۱۹۸-۱۹۶.

2. *Pisastratus*.

۳. فکونین و تشریح.

از مغرب زمین برخاست و آن از شرایط ترقی ملک و ملت می‌باشد.



موضوع دیگر فلسفه قوانین مدنی است. قبلاً به اشاره گذشت که در حکمت عملی و اخلاق نیز پیرو اصالت عقل است و معتقد به حقوق طبیعی. در معیار اخلاقیات می‌گوید: «حسن و قبح اشياء عقلی است و انسان را عقلاً احترام از قبایح و اقبال محاسن و مکارم فرض وجدان» می‌باشد.^۱ راجع به حقوق طبیعی و برخورد آن با حقوق مثبت (موضوعه) می‌نویسد: پیش از همه قواعد مدنی تنها قوانین طبیعی حاکم بوده که از «حاق طبیعت» سرچشمه گرفته‌اند. برای اینکه حقوق طبیعی افراد را بشناسیم باید در احوال انسان پیش از تشکیل «جمعیت‌های بشریه» بنگریم. در آن زمان آدمی از آزادی و برابری مطلق برخوردار بود و رادعی در پیش پا نداشت. با تأسیس جامعه، حقوقی «در میان افراد نسبت به یکدیگر و به هیئت مجموع» پیدا شد که به صورت قوانین شرعی یا وضعی درآمد. اما باید دانسته شود که احکام طبیعی نه فقط مقدم‌ترین قوانین اند بلکه ثابت‌ترین و معتبرترین قواعد بشمار می‌آیند.^۲ از غور و تأمل در سیر قوانین چند نتیجه بدست می‌آید:

۱. ترقی هیئت جامعه مسائل تازه‌ای را از لحاظ تعیین حقوق افراد و تسویه حقوق هر یک در محاکمه و معامله و جنایت، و همچنین کیفیت رابطه افراد را با حکومت بوجود آورد. و تأسیس علم حقوق و سیاست مدن از همین جا پیدا شد. به دنبال آن آمیزش و مراوده اقوام و ملل ترقی یافت و «قوانین بین الدول» را ساخت. غرض تمام این قواعد انتظام امور هیئت اجتماع و معیشت انسانی بود.
۲. اصول احکام موضوعه باید با اخلاق و آداب هر قوم و «مادیات» هر اقلیمی سازگار باشند. و بسیار نادر اتفاق می‌افتد که قوانین سیاسی و ملکی ملتی به

۱. هشت بهشت، ص ۱۷.

۲. تکوین و تشریح.

حال ملت دیگر کاملاً موافق در آیند^۱. چنانکه قوانین «سولون»^۲ و «مینوس»^۳ و «لیکور گوس»^۴ به ترتیب مناسب احوال مردم آتن و کرت و اسپارت بودند و شامل ملت دیگر نمی توانست باشند^۵. قانونگذار حکیم کسی است که تمام احوال مدنی ملتی را در مد نظر داشته باشد و پس از آن به وضع قانونی که در خور اوضاع آن باشد قدم بردارد. وجه بسیار احکام مضبوط و استوار هستند که به حالت قومی وحشی و نادان ابداً سازگار نباشند. از اینجا بود که چون افلاطون را تکلیف تنظیم قانون در میان مردم آرکادی و سیره‌نی نمودند تن در نداد چه می دانست در میان آن دو قوم توانگران و ارباب ثروت و قدرت از قدیم بسیارند و «مساوات حقوق را تحمل نتوانند کرد». به همین قیاس هرچه «مینوس» تلاش کرد که به قوت احکام و قواعد حکومت عدل را برای مردم کرت بنیان نهد کامیاب نگردید و «تازیانه حکمت» طبع شریر آن مردم را رام نساخت. و نیز به همان مأخذ تدابیر و ابداعات‌های پطر کبیر در ترقی ملت روس بسیار مؤثر افتاد اما احوال روسیان «موافقت با مساوات حقوق نداشت»^۶. در این موضوع استدلال کلی و معروف منتسکیو را آورده که هر ملت شایسته نوع حکومتی است که دارد. اما البته آنرا امری مطلق نمی داند، و به مسئولیت زمامداران توجه دارد. معتقد است که شیوه هر حکومت عرضی است و اخلاق و عادات هر قومی «تابع تربیت و مدنیت است»^۷. بازمی نویسد: «جمیع حکمای این عصر متفق اند بر اینکه اگر اکنون وحشیان امریکا تربیت قبول نکرده اند از قصور و نقص مریبان بوده است - والا جنس بشر قابل اصلاح و تربیت است»^۸.

۱. ایضاً.

۲. *Solon* قانونگذار و سیاستمدار بزرگ آتن که یکی از «هفت خردمندیونان» بشمار می رود.

۳. *Minos* مؤسس قانون اساسی کرت بود.

۴. *Lycurgus* مقنن اسپارتنی که قوانینش به صورت فرمان‌های جبارانه صادر می گردید.

۵. نگاه کنید به هشت بهشت، ص ۵-۶.

۶. تکوین و تشریح.

۷. صد خطابه، خطابه پنجم.

۸. هشت بهشت، ص ۱۵۹.

۳. قاعده دیگر اصل «تبدل قوانین» است در سیر زمان: قاعده بتغیر الاحکام به بتغیر الزمان و الامکنه در هر حال جاری و ساری است. از اینجاست که منتسکیوی حکیم در «روح القوانين» می گوید انسان به يك حال نمی ایستد پس قوانین نیز بتغییر پذیرند. خلاصه اینکه مدنیت دائماً راه ترقی می سپرد و منافع و نیازمندی های هیئت اجتماع تحول می پذیرند. لاجرم «لزوم تبدیل قوانین که تابع آن تبدلات است امری طبیعی» خواهد بود. از اینروست که آرای منتخب جامعه یعنی قانونگذاران و پاسداران حقوق در تطبیق و اجرای قواعد تعدیل و تأویل را لازم می شمارند تا «احکام قانون همگانی و عام الشمول باشد و به طریق توطی بر همه موارد مصداق کند»^۱.

در مقایسه قوانین موضوعه عقلی با احکام ربانی رأی ارباب تعقل را می پسندد و خرد آدمی را معیار درست و کافی می داند. می گوید: ممکن است هیئت جامعه «احکام و تکالیف خود را به اجماع عقول خود» معین کند زیرا «حسن و قبح اشياء عقلی است و هر کس خیر و شر را از هم تمیز می دهد». وانگهی به مشاهده می بینیم آدمیان آنقدر قوه تمیز و شعور دارند که هزاران کار دیگر را در امر زندگی خود منظم بدارند و هزار گونه علوم و فنون و صنایع اختراع نمایند. پس در وضع پاره ای «نوامیس و احکام تکلیفیه هم عاجز نخواهند ماند». باز در این زمان ملل اروپا را می بینیم که به جهت اداره خود «تنظیمات حسنه» بزرگ تدوین کرده اند. و به همین قیاس است که «وجود حکما و اهل علم را کافی از وجود انبیاء دانسته اند و می گویند علم به مراتب اشرف از اعتقاد است و فهمیدن بهتر از باور کردن است»^۲.

ضمناً از پیروان فیلسوفانی است که در عین اینکه نماینده عقل و استدلال اند اصول اخلاقی را در سیاست لازم می شمارند. از پیشینیان ارسطو و عده ای از متفکران جدید در زمره آن حکما هستند. در این زمینه میرزا آقاخان کوشش دارد «روحانیت را در قالب سیاست» بگنجانند. اتفاقاً به اندیشه ارسطو در کتاب

۱. تکوین و تشریع.

۲. حکمت نظری.

«سیاست آتیه» اشاره می‌کند و می‌گوید: «هر حکمت و سیاست» اگر به روحانیت منسوب نباشد «نتواند به‌طور مطلق جهانی را منتظم بدارد»^۱. گو اینکه این عقیده را زمانی ادا کرده که هنوز با دیانت انس و الفتی داشته است. اگر مقصودش از عالم روحانی همان اخلاقیات باشد گفته‌اش موجه است خاصه اینکه اساس اخلاق را قانون عقل دانسته است. ولی هر گاه از روحانیت مفهوم دیانتی در خاطر دارد نظرش خطاست چه احکام آن منزل و تعبدی و مطلق‌اند - و در سیر تاریخ هیچ کجا (حتی به‌طور استثناء) سراغ نداریم که در قلمرو سیاست فرجام ریاست فائده دینی به‌جمود و تعصب و گمراهی نرسیده باشد. و میرزا آقاخان خود به این معنی نیک واقف است و بارها تکرار کرده است.



از مسائل دیگری که بحث نموده خلق و خوی ملی است. در این موضوع جامعه‌شناسان تحقیقات مختلف نموده‌اند و آرای گوناگون آورده‌اند. حتی برخی تردید نموده‌اند که آیا آنچه به‌عنوان «خوی ملی»^۲ خوانده می‌شود وجود دارد یا نه؟ اما در اینکه مجموع عوامل تاریخی و فرهنگی خصوصیتی در اقوام و ملل بوجود می‌آورند که آنان را از یکدیگر متمایز می‌نمایند، تردید نیست - هر چند این خصایص ملی عرضی و نسبی و متغیر باشند. در سده نوزدهم این مبحث خیلی باب شده بود و مورخان فیلسوف مآب سخن بسیار گفته‌اند. «لکی» می‌نویسد: فلسفه حقیقی تاریخ همانا کاوش در علل سازنده ملل است، و این تصور به کلی خطاست که خلیات و خوی ملی را امری ذاتی و غیر قابل تحلیل و تعلیل بدانیم^۳. نکته اینجاست که نویسندگان و هوشمندان خاور زمین نیز به این رشته خیلی توجه یافتند مثل اینکه می‌خواستند راز ترقی مغرب و سر و اماندگی و ناتوانی جامعه‌های خود را در خصوصیات ملی جستجو کنند و از این راه شاید داروی درد خود را کشف نمایند. حتی نوشته‌های

۱. هشت بهشت، ص ۱۶۳.

2. *National Character.*

۳. *W. Lecky's The History of England* جلد ۲، ص ۳۲۵.

سبک مایه نویسنده‌گان اروپایی مطلوب حلقه روشنفکران بعضی کشورها واقع گردیدند. مثلاً رساله «علل تفوق انگلوساکسون» نگارش «ادموندمولن»^۱ نویسنده فرانسوی به زبان ترکی و عربی ترجمه شد و از این دست به آن دست می‌گشت. تصور می‌شد آن کتاب راز تاریخی بزرگی را آشکار نموده و کلید ترقی و مدنیت انگلوساکسون را بدست داده است. این اندیشه‌ای خام بود، آن کتاب کم مایه و آن «تفوق» ذاتی واهی. اما بهر حال اقبال به اینگونه آثار شور و اشتیاق روشنفکران را به درک روح تاریخ و جوهر تمدن و علل ترقی اروپا می‌رساند.

در هر حال میرزا آقاخان مسئله اخلاق و خوی ملی را با توجه به نوشته‌های نسبتاً پرمغز دانشمندان اروپا مطالعه کرده است. عواملی را که در ساختن آن مؤثر می‌داند این است: محیط طبیعی و جغرافیایی، وراثت، خانواده، حکومت، و دین. گفتارش درباره تأثیر عوامل جغرافیایی و سیاست و کیش مبسوط و عمیق است. و محتاج به یادآوری نیست که وجهه نظرش همه جا مادی است:

تأثیر محیط طبیعی و کیفیات جغرافیایی را از اینجاست که می‌توان سنجد که مجموع تکاپوی آدمی برای تأمین نیازمندی‌های طبیعی و زیست اوست - خواه خوراک و پوشاک باشد و خواه تمایلات جنسی که وجه مشترک همه جانوران می‌باشد. این تلاش عمومی نحوه زندگی طوایف و اقوام را معین می‌کند. و نحوه زندگی هر ملت مولود محیط طبیعی و جغرافیایی آنست. به تجربه می‌بینیم مللی که ساحل نشین نیستند تمایلی به سیرو گشت و گذار و غواصی ندارند و به همین جهت صنعت کشتی-سازی و دریانوردی در میان آنان نمونمی‌کند. برعکس ساحل نشینان هستند که به کار ملاحی می‌پردازند و در نتیجه فن کشتی سازی را ترقی داده‌اند. این خود «طبیعی است، انسان به آنچه محتاج تراست دقت و اهتمامش در آن بیشتر خواهد بود»^۲. همچنین محیط مناسب جغرافیایی سبب شهرنشینی و پیشرفت زندگانی مدنی می‌گردد. و حالت مدنی در خصوصیات روحی و جسمی آدمی تأثیر مستقیم دارد. چنانکه آب

1. Edmond Demolins.

۲. جد خطابه، خطابه بیست و هفتم.

وهوای معتدل ایران همان طور که در پرورش طبیعی انواع گیاهان و گلها و میوه‌ها مؤثر است، اعتدال مزاج و زیبایی اندام و تندرستی بدن و همچنین فکر فعال و همت بلند و جوانمردی و دیگر خصال ستوده اخلاقی که از مشخصات قوم ایرانی در اعصار پیشین تاریخ آن بشمار می‌رفته، نتیجه همان اعتدال طبیعت و مدنیت گذشته آن بوده است.^۱ (تاریخ ما گواه بر این معنی است و تغییر همه آن احوال تحت تأثیر عوامل دیگر بعدی تحقق یافته است که در جای خود بیاید). برعکس بادیه‌نشینی خاص زندگی در بیابان‌ها و ریگزارهاست. از اینرو به تجربه می‌بینیم زندگی اعراب قبیله‌ای و عشیره‌ای بوده است، و تأثیر همان عامل جغرافیایی طبیعی را در اخلاق و احوال تازیان می‌توان سنجد: از یک سو زندگی بادیه‌نشینی و قبیله‌ای منشأ نفاق و تفرقه در میان آنان گردیده است. به همین سبب «هیچگاه اتحاد ملت و یگانگی و اخوت و جنسیت که ثمره تمدن متمدنی است در عرب نیامده و نبوده است» و هیچ قدرت روحانی هم نتوانست «عقد مؤانست و اخوت» در میان آن قوم ببندد چه آن عوامل طبیعی و مدنی موجود نبودند.^۲ از سوی دیگر داعی و قدرت‌فعا له حفظ وجود و همیشه تمام قبایل عرب را به ستیزگی و دشمنی با یکدیگر و تعرض و یغماگری واداشت.^۳ و البته در هر ملتی که «حرف و صنعت و تجارت و زراعت نباشد چاره جز راهزنی ندارند و الا از گرسنگی بمیرند»^۴. به همین مأخذ در هر عصری که توانستند از تاخت و تاز و دست‌اندازی به سرزمین‌های همسایه دریغ نداشتند. و در واقع همان «قانون تطاول» بود که خوی اعراب را ساخت و «مورث لجاج و عناد و مولد کینه و نفاق» اخلاقی آنان گردید. و نیز در شتخویی و سنگدلی و آدم‌کشی تازیان از بروزات همان نحوه زندگی بیابانگردی و عدم رشد حیات مدنی می‌باشد. این مطلب بسیار مهم را نیز آورده که پیشرفت دانش و فنون نیز آفریده طرز زندگی مادی

۱. برای تفصیل نگاه کنید به صدخطابه، خطابه سوم.

۲. صدخطابه، خطابه بیست و هشتم.

۳. ایضاً، خطابه بیست و هشتم.

۴. ایضاً، خطابه پانزدهم.

ملل است. می‌گوید: قومی که جز «شترچرانی و پلاس‌بافی» پیشه‌ای نداشته باشد «کجا علم تاریخ و جغرافیا و یا کیمی و شیمی و ملاحی و فلاحی و صنایع عالیه یا مهندسی و معماری یا طب و فلسفه در ایشان به کمال می‌رسد؟»^۱.

راجع به تأثیر وراثت و خانواده در خصوصیات اخلاقی افراد بیانش کوتاه و نارساست. همین قدر می‌گوید: بنا بر تحقیقات دانشمندان فرنگستان احوال جسمانی و روانی مادر، از زمان تکوین جنین در فرزند تأثیر می‌بخشد و این قانون تا شش نسل بعد جاری و ساری است. و نیز دانسته شده که تأثیر وراثت قطعی است و کودک در برابر آن «مسلوب الاختیار» می‌باشد. اما خانواده «مکتب اخلاق مکتسبه» است و آدمی به آسانی اخلاق و عادات محیط پرورش خانوادگی را فرامی‌گیرد. «نادرا کسی در این مکتب برخلاف تربیت عائله و فامیل‌ها یافت می‌شود. زیرا که با آن‌قوة جزئیة و ارادة اختیاریه‌ای که در طفل موجود است تا يك درجه انحراف از تربیت هائله ممکن است»^۲. به عبارت دیگر تأثیر خانواده را امری نسبی دانسته است. اما پیش از این گفتیم که برای تربیت ملی اهمیت به سزایی قائل است و پی‌برده که انسان از هر جهت شایستگی اصلاح و تربیت دارد.

حکومت و دیانت دو ستون اصلی تعقل تاریخی میرزا آقاخان را تشکیل می‌دهند. به عمق مطلب رسیده که این دو بنیاد نیرومند اجتماعی که مخلوق خود بشراند چه نفوذ فوق‌العاده‌ای در سرنوشت آفریننده خویش بخشیده‌اند. سیر تاریخ و همه رویدادهای اجتماعی را با توجه به فعل و انفعال این دو عامل مورد تحقیق قرار داده است. در این باره قبلاً به اجمال سخن گفتیم و زمینه افکارش را بدست دادیم. و در دو بخش بعدی کاملتر باز می‌نمائیم.

چند کلمه راجع به پیدایش و نمو لغت و زبان به عنوان یکی از متعلقات اصلی مدنیت بگوئیم: زبان و لغت از «اول نقطه اجتماع» پدید آمد^۳. وعده می‌دهد

۱. ایضاً، خطابه بیست و هفتم.

۲. ایضاً، خطابه سی و سوم.

۳. ایضاً، خطابه دهم.

در این موضوع «خطابه» جدا گانه‌ای بنویسد اما نوشته و مدخطابه را ناتمام گذاشته است. ولی از شرحی که در تکوین و تشریح تحت عنوان «تبلبل السنه» نگاشته رشته کلامش را می‌شناسیم. تحقیقات دانشمندان اروپایی را در منشأ زبان و لغت، و تقسیم بندی السنه‌ها به شعبه‌های هند و اروپایی، سامی، چینی و مغولی به اختصار می‌آورد. و از زبان «آریایی» به عنوان «مادر السنه اروپا و ایران و هندوستان» شرح بیشتری می‌دهد.

باید دانست که پیدایش لغت از روی «آهنگ‌های طبیعی» یعنی «آرمونی‌ها» بود. نخست انسان مقصود خود را به وسیله تقلید صداهای طبیعی می‌فهمانیده است. بعضی از همان الفاظ که از تألیف صداهای طبیعی ساخته شده هنوز در همه زبان‌ها وجود دارند. (مثال‌های متعدد نقل می‌کند). با پیشرفت تمدن معانی تازه‌ای ظاهر گردیدند و دایره احتیاج به کلمات وسعت گرفت و الفاظ تازه‌ای وضع شدند. و برای اقوام مختلف که حتی از یک نژاد بودند و در اصل یک زبان داشتند «حلقات» السنه پدید آمدند. از آن گذشته بر اثر مراوده و آمیزش و بسا غلبه اقوام بر یکدیگر لغت‌های زبان‌ها نیز سیروسفر کردند و ملل کلمات یکدیگر را پذیرفتند. اما بر حسب ضرورت آن الفاظ را به صورت و عنصری دیگر غیر از آنچه در اصل بود در آوردند. از اینرو می‌بینیم «لغات قومی در میان قوم دیگر به لباس دگرشایع و متداول شد. به طوری که امروز نمی‌توانیم بر بساطت و سادگی اصلی هیچ لسانی حکم کنیم»^۱.

در همین فصل شرح پیدایش ارقام و حروف و خط و کتابت را می‌دهد. به توضیح اقسام الفباء، و سیاق نوشتن در خط ستونی از بالا به پائین، و از چپ به راست، و برعکس از راست به چپ می‌پردازد. از معایب خط و الفبای امروزی کشورهای اسلامی بحثی می‌کند. و به فکر ساختن «خط واحد» و زبان همگانی جهانی اشاره‌ای دارد.

این موضوع عمده را نیز ناگفته نگذاشته که زبان کلید شناسایی درجه مدنیت و ماهیت فرهنگ اقوام است. زبان «به حقیقت تاریخی است که دلالت می‌کند

بر کیفیات حالات و طرز و طور اعتقادات بلکه جزئی و کلی حرکات و سکنات ملت^۱. چنانکه حد تمدن تازیان را در دوره جاهلیت از اینجا می‌توان شناخت که اصطلاحات علوم و فنون در زبان عربی وجود نداشت و از لغات سیاسی و قوانین مدنی عاری بود^۲. اما در جهت دیگر برای «عضو خسیس به معنی آلت انسان» هزار گونه اسم و لقب و کنیه داشتند و «نفس نفیس» را که جان آدمی است جزو اسامی آن عضو بشمار می‌آوردند. این نشانه‌ای است از رتبه اخلاق و استغراق آن قوم در فحشاء^۳. همچنین از آیه «کأنهن بیض مکنون» معلوم می‌گردد که عرب از حسن چیزی جز سفیدی نمی‌دانسته و نمی‌خواسته است. و نیز روشن است که «والتین والزیتون» خیلی عزیز و گرامی بوده که به آنها سو گند می‌خوردند^۴. به همان قیاس از ریشه لغوی اصطلاحاتی مثل «اشکیک» و «طوماق» و «قورمه» و «دوستاق» و «قولغ» که از زمان چنگیزیان در فارسی رایج گشته و جزو اعمال شکنجه ایرانی معمول گردیده‌اند، درجه مدنیت و احکام مغولان و ترکان را می‌توان شناخت^۵. باز به همان مأخذ زبان می‌توان به فرهنگ و تمدن ایران باستان پی برد. در فلسفه و علوم و صنایع و نظام مدنی و لشکری لغات و معانی فراوان داشتند، چنانکه هم‌اکنون مقدار زیادی کلمات در زبان‌های اروپایی حتی در فن دریانوردی وجود دارند که ریشه آنها پارسی است^۶.



نکته عمده این است که به تمام فصول تاریخ تمدن توجه دارد و مجموع متعلقات آنرا در نظام واحدی می‌آورد. تا می‌رسد به آخرین مبحث آن در چشم‌انداز مدنیت.

۱. صدخطابه، خطابه اول.

۲. سه مکتوب.

۳. صدخطابه، خطابه بیست و نهم.

۴. سه مکتوب.

۵. ایضاً. در «تاریخ شاهزادگان ایران» نیز همین نکته را آورده است.

۶. سه مکتوب.

نمونه‌ای از اندیشه‌های بلند میرزا آقاخان را اینجا می‌بینیم:

یکی از مهمترین ظهورات تمدن توسعه مرادوات و مناسبات دولتها و ملتهاست. با بسط علوم و فنون آمیزش و اختلاط اقوام فزایش گرفت و این خود از ضروریات زندگانی مدنی بود. پس لازم افتاد که برای این مناسبات نظامی داده شود و این مبدأ پیدایش «قوانین بین‌الدول» گردید. چون دول‌گاهی در جنگ‌اند و گاهی در صلح پس قواعد خاصی برای ایام صلح و جنگ وضع گردید که حالت جنگ و ستیز هم تحت آئین منظم درآید. اما دو مسئله اصلی را نباید از نظر دور داشت:

نخست اینکه بر اثر پیشرفت تمدن مفهوم جنگ و قانون آن تغییر یافته است. در اعصار گذشته محاربه برای «افتخار و کسب‌شان و شهرت و ضبط ممالک و استیلا بر خصم بود» و سربازان «اساساً به جهت تاخت و یغما» به میدان کارزار روانه می‌گردند. از اینرو غالباً در ملک مغلوب حکم قتل و تاراج می‌دادند، شهرها را آتش می‌زدند، و کشور فاتح دولت شکست خورده را یا به کلی محو و ویران می‌ساخت و یا به خاک خود ملحق می‌نمود. امروزه جنگ برای ازدیاد «ثروت و وسعت تجارت» است. بعلاوه بر حسب آئین بین‌الدول نمی‌توان هیچ ملتی را به کلی محو و منقرض گردانید. از آن گذشته خونریزی‌ها و عادات وحشیانه سابق رویهم رفته متروک گردیده‌اند خاصه «به سایر اهالی ابداء تعرض و حریفی نیست و آنان دشمن حساب نمی‌شوند، همه در امان‌اند». حتی سربازان بیمار و زخم خورده را هم کسی کاری ندارد و از طرف دشمن به آنها دارو و مرهم می‌رسانند.

مسئله مهمتر اینکه حالت جنگ را نباید امر طبیعی انگاشت بلکه از عوارض زندگی اجتماعی باید دانست. پیش از این گفتیم که قبل از تشکیل دولت کسی را با کسی کاری نبود و افراد در صلح و آسایش و برابری مطلق سر می‌کردند. در حقیقت «فکر تجاوز و تعدی... و غلبه و تهاجم نتیجه افکار ثانوی» است و «برای جلب منافع متقابل» پدید آمد.^۲

۱. تکوین و تشریح.

۲. ایضاً.

سخنان دوران‌دیشانه‌اش در دورنمای صلح آینده جهانی به نقل میرزد:

«احتیاجات ذاتی انسان در ضروریات معیشت و به تعاون یکدیگر، و موقوف بودن معیشت ایشان به اتفاق، و عدم آسایش حقیقی برای او حاصل شدن مگر بعد از امنیت و آسایش تامه همه اینها قواعد طبیعی چندی است از برای صلح و آسایش عمومی. و دیگری به موجب قاعده کلیه الشیء اذا جاوز حده انعکس ضده پس از تزوید قوه حربه و فراهم آمدن استعدادات فوق‌العاده از برای حرب بالضروره صلح عمومی را نتیجه خواهد داد». بعضی چنین پنداشته‌اند که «ایجاد آلات سریعۀ ناربه و تزوید مهمات حرب... موجب برانداختن نوع بشر و خراب کردن عالم خواهد شد و حال اینکه چنین نیست. هر قدر آلات و ادوات حرب بیفزاید و هر چه قوه سوق‌الجیش ترقی نماید به همان درجه حرب کمتر ظهور می‌کند... زیرا که با این اختراعات جدیده... و ترقی اسلحه جنگ... هیچکس جرأت اینکه جنگ آغاز کند ندارد»^۱.

پس ناگزیر نیکبختی بشر را باید در عالم دوستی و آشتی دول و همکاری ملل جستجو کرد. از آن تحت عنوان «مناسبات و مبادلات ملل» بحث می‌کند و توسعه تجارت و روابط اقتصادی را عامل بزرگ ترقی مدنیت و صلح عمومی می‌شمارد. می‌گوید: شایسته‌ترین مناسبات نوعی ملت‌ها مرادوات تجارتی است که «هم بنیاد قوانین را در مملکت استوار می‌سازد، وهم مردمان را از اعتقادات مخرب و باطل می‌رهاند». چطور؟ بدین قرار: «در هر مملکت به هر درجه که تجارت شیوع و رواج یابد قوانین و نظامات نیز برای حفظ حقوق همراه آن می‌آید. آسایش، دوستی، صلح، قانون، تسهیلات معیشت، ثروت اهالی، ترقی صنایع، آبادانی مملکت همه نتیجه تجارت خواهد بود. چه تأثیر طبیعی تجارت اولاً سوق به سوی صلح و سلم است. وثانیاً همه برکات عمومی را از هر طرف جلب کردن». از اینرو «گمرک یکی از موانع بزرگ تجارت و آبادانی مملکت است... و تجارت را از جریان طبیعی بازمی‌دارد». از آن گذشته در هر جامعه‌ای که روح تجارت حاکم باشد «حقوق ابنای

۱. ایضاً.

بشر محفوظ می ماند و در دل مردمان پاره‌ای احساسات صحیحه که برخلاف دزدی و بیحسابی باشد احداث می گردد». پاره‌ای از کوله‌بینان می‌پندارند که تجارت «بعضی فضایل انسانی را از قبیل مهمان نوازی و سخاوت و حب‌عشیرت و اصطناع و صدق و صفا و دوستی محو و منسوخ می‌سازد» و مردم را به سودجویی و خودبینی و تزویر وامی‌دارد. آنان نمی‌دانند که اینگونه «احسان و نیکوکاری چنانکه در میان قبایل و اقوام وحشی متداول است موجب خرابی‌های بزرگ... نسبت به جمعیت بشریه می‌شود». و ثمره «مجاناً و بلاعوض دادن چیزی به مردم... سبب فقر و فلاکت ملت و پیدا شدن سؤال و تکدی و تزییع و عطالت اوقات اشخاص و افتخارات بیهوده ارباب کرم و القاء عداوت در میان افراد ناس خواهد شد»^۱.

باید آگاه بود که تجارت نه این است که تنها امتعه کشوری را به سرزمین دیگر وارد کنند. بلکه معنی واقعی تجارت «مبادله اعمال است که مدار معیشت و حیات بنی انسان بر آن می‌باشد». فنیقیان و مصریان و رومیان قدیم همگی «عادات و علوم را از ممالک دیگر در سایه تجارت به ملک خود آوردند». مراوده با اقوام «عموماً چشم اهالی را باز می‌کند و دایره معلومات ایشان در نطق وسیعی می‌افتد». و بالاخره مدار تجارت بر مبادله «اعمال و صنایع» قرار دارد^۲.

این بخش را با خطابه میرزا آقاخان در هدف عالی مدنیت و تحصیل و شرف سرمدی انسان پایان می‌دهیم. از کلامش سراسر حکمت میترا بد و روح فلسفه ترقی‌پذیری و خوشبینی و انسان دوستی قرن نوزدهم آمیخته با فلسفه افلاطونی در آن نمایان است:

آدمی مظهر عقل است و «توسع تعقل او محدود نیست... مستعد از برای ترقیات لایتناهی است». انسان حسی فعلی در «مدینه حاصله حاضره» بسر می‌برد و انسان کامل عقلی در جستجوی «مدینه فاضله نورانیه» اصحاب افلاطونی است یعنی مدینه‌ای که به «نظام عقلی» منتظم و مضبوط باشد. بدیهی است که چنین «شهر»ی

۱. ایضاً.

۲. ایضاً.

موجود نیست. اما «سخنی که هست در این است که انسان حسی دائماً باید به سوی افق انسان عقلی حرکت کند و این مدینه حاضره را نیز باید دائماً به سوی مدینه فاضله ترقی بدهد». و همه گفتگوهای حکمای دهر و «حرکات وجودیه» برای این است که «انسان صوری حسی حرکت و ترقی نموده انسان عقلی روحانی بشود». اگر بگویند محال است به آن رتبه رسد «جواب می‌دهیم که به هر درجه رو به افق انسان عقلی حرکت بکند مفتنم است. و اگر بنا شد مقداری از این راه پیمودنش ممکن باشد طی باقی مسافت هم ممکن است... و به هر درجه که عالم انسان رو به افق‌اعلی ترقی می‌کند اجسام دنیویه نیز همراه او ترقی می‌نماید». با مقایسه اعصار گذشته و زمان حاضر می‌بینید که چقدر مقام آدمی رو به کمال سیر کرده است و هر آینه «نقطه منتهی الیه حرکت معلوم نبود این سلوک و ترقی امکان نداشت». افلاطون در کلمات بلند خود انسان حسی را صنم انسان عقلی می‌خواند و مدینه موجود را سایه مدینه فاضله می‌فرماید. اگر چه کوتاه‌نظران این اندیشه را استهزاء نموده‌اند و هر خیال باطل غیر واقعی را به خیال افلاطونی مثل زده‌اند، اما ارسطو نیز در اثولوجیا اعتقادش به عینه همین است. «چه اگر این اعتقاد نباشد راه ترقی در عالم انسانیت مسدود می‌شود». و «این است کمال منتظر و سعادت حقیقی... و تا دنیا بدین درجه تغییر نکند بنی آدم بر تخت سعادت اصلی خود نخواهد نشست»^۱.

اما راستش این است که قسمت بیشتر آن فلسفه کمال‌پذیری آدمی تصور سرابی بود، و آن روح خوشبینی قرن نوزدهم جز نومیدی و سرخوردگی هیچ بار نیاورد. در احوال آدمی که برای خاطر يك جو عقلش خودش را «اشرف مخلوقات» نام نهاده، بیندیشیم می‌بینیم هر وقت همان يك ذره عقلش را ربودند از هر ددی درنده‌تر و پست‌تر بوده است؛ و زمانی هم که از عقلش برخوردار بوده کمتر رفتار آدمی داشته است.

حکمت ادیان

گفتیم که دیانت را به عنوان یکی از مهمترین بنیادهای تاریخ مدنیت می‌شناسد و در آثار و نمودهای اجتماعی آن غور و تأمل نموده است. گفتار وسیع میرزا آقاخان با ریشه پیدایش عقاید دینی آغاز می‌گردد، به ظهور ادیان و تطور آنها می‌پردازد، از جهات ترقی و تنزل مذاهب و پیوند و تناسب دیانت با اجتماع بحث می‌کند، کشمکش عقل و دین را می‌سنجد و تفوق مذهب عقل را تمیز می‌دهد. معتقد به وحدت جوهر ادیان است و منادی مدارا و شکیبایی مذهبی. روش او همه‌جا تطبیقی و استقرایی است و در این مبحث آرای فیلسوفان اسلامی و اصحاب «دائرةالمعارف» و حکمت تعلقی را به هم تألیف و التیام داده است. بارها به آثار دانایان جدید اروپا استناد می‌جوید، گاهی از آنان به اسم یاد می‌کند و گاهی به اشاره. تصور می‌رود در موضوع پیدایش عقاید دینی و اعتقاد به موهومات مانند دیو و پری و فرشته بیشتر از «هربرت اسپنسر» استفاده کرده باشد. در برداشت سخن میرزا آقاخان و گفتار اسپنسر همسانی و تشابه خاصی به چشم می‌خورد. می‌دانیم که کتاب کلان اسپنسر در «اصول جامعه‌شناسی» که مجوع پدیده‌ها و تعلقات مدنیت را بر اصول قانون تحول تکاملی مطالعه نموده در آن زمان در اروپا خیلی شهرت بهم رسانیده بود - و جهت عمومی

فکری میرزا آقاخان با آن خوب جور در می‌آمد. حتی یکجا هم از «مشرح اخلاق بشر مسیوه‌ارتین»^۱ نام می‌برد که شاید مرادش همان هربرت اسپنسر باشد. به عقاید دینی همه ملل باستان اشاره‌های متعدد دارد، از میتولوژی یونان بحث عالمانه‌ای می‌کند، درباره آئین زردشت و مذاهب سامی و فرقه‌های اسلامی سخن می‌راند و در تحلیل خود استقلال رأی دارد و از اهل تصرف است. در واقع اندیشه‌های میرزا - آقاخان در این مباحث قسمت مهمی از تعقل تاریخی او را می‌سازد. سنجش و ارزشیابی او درباره کیش زردشت و آئین اسلام و آثار آنها در سیر تحول تاریخی و اجتماعی ایران از پاره‌ای جهات بکروتازه است، و تأثیر آنها در نوشته‌های فارسی دوره‌های بعد نمی‌توان نادیده گرفت. زبده گفتارش را می‌آوریم.



در پیدایش دیانت می‌نویسد: ریشه معتقدات دینی «ترس و بیم» بود نسبت به مظاهر طبیعی و ندانستن چگونگی آنها. این خود طبیعی است که «جهل و نادانی در طبیعت مولد و مؤسس و مؤید و مقوی ترس و هراس است، و آدمی به هر چه نادانتر است ترسش از آن بیشتر»^۲. پس توجه انسان در مرحله نخستین به امور طبیعی مانند ابر و باد و روشنائی و تاریکی معطوف گردید و آنها را «معبود قهار» خود گمان می‌کرد، و هر تغییری که در آنها رخ می‌داد آنها را نتیجه اراده خدایان طبیعت می‌انگاشت. مثلاً همین که آفتاب و ستارگان درخشیدن می‌گرفتند گمان می‌برد که خدایان نسبت به وی بر سر لطف و مهربانی آمده‌اند. پس در برابر آنها اظهار سرور و ادای شکر معبود می‌نمود. و آنگاه که شب فرا می‌رسید یا ابر رخساره خورشید را مستور می‌داشت تصور می‌کرد که خدایان خشمگین شده‌اند. پس دست به جانب آسمان دراز کرده به زاری می‌پرداخت.^۳

خوف انسانی از مظاهر وحشت زای طبیعی نخست تصور «دیو» را در ذهن

۱. حد خطابه، خطابه سی و سوم.

۲. ایضاً، خطابه هفتم. و نیز برای تفصیل نگاه کنید به خطابه ششم.

۳. تکوین و تشریح.

او بوجود آورد و هرسخنی و بدبختی را اثر بی‌مهری آن می‌دانست. پس به نیایش و پرستش دیو پرداخت و در برابر آن عجز و لابه می‌کرد. همین‌جا بود که برای جلب محبت و استرحام دیوان تصور عبادت پیدا شد - معتکف شدن در مغاره‌ها و نخوردن غذا و نوشیدن آب از جمله عبادات شد. بعدها قربانی کردن نیز معمول گردید. اثر آن عبادات در تمام دوره‌های بعد به‌جای مانده چنانکه هم‌اکنون هنگام گرفتن آفتاب هندوان غسل می‌کنند، مسلمانان نماز می‌گزارند، و آفتاب پرستان ساز می‌نوازند. رفته رفته کسانی ریاضت و عبادت را پیشه خود ساختند و مردم در تسکین بیم و هراس خویش به آنان روی آوردند. نیازها کردند و برای رفع آفت‌ها از عابدان چاره‌جویی جستند. پس آن گروه را بس محترم پنداشتند. کتاب‌های مقدس هندوان، والواح قدیم یونانیان و آئین بت پرستان اروپا و دساتیر و اساطیر پیشینیان همه گواه بر این است که ریشه معتقدات همه اقوام بر همین شالوده ریخته شده بود. اعتقاد به بندت بزرگ، و بره‌های هندوان، و کهبند و مؤبد ایرانیان، و ژوپتر و هرکول یونانیان در اصل یکی است. و نقطه مشترک جملگی اعتقاد «به‌خدایی بود که ریشه او از ترس‌ها و هول و هراس‌ها که از اشیاء مرعب و مهول و موحش حاصل بود»^۱.

همینکه پندار آدمی کمی ترقی کرد در صدد دفع هرچیز موحش برآمد، و تصور اعتقاد به پری و فرشته بوجود آمد. انسان به پریان روی آورد و بر انداختن دشمنان خود یعنی دیوان را از آنان خواست. در این مرحله ترس از دیوان کاسته شد و پرستش پریان و فرشتگان جاری گشت، و در ذهن آدمی بیم و امید هر دو وجود داشت. برای خوشنودی خاطر پریان محفل جشن و سرور فراهم نمودند. سبقت دیوان را بر پریان و فرشتگان از اینجا می‌دانیم که در «متولوژی» یونان و آئین مصریان و ایرانیان و هندوان همه‌جا آمده است که در یک عصر کره زمین در زیر پنجه و قهر دیوان بود، و همین معنی در کتاب‌های دینی آسمانی منعکس است و شیطان را معلم ملائکه می‌دانند. سرانجام آدمی به کمک و قوت فرشتگان بیخ و بن دیوان را از زمین برکند. افسانه تهمورس دیوبند و دیگر داستان‌های همسان آن حکایت از همین

تصور ذهنی می‌کند.^۱

در مرحله بعد ذهن آدمی بر اثر «دقت نظر و فهمیدن علت که طبیعی فطرت انسانی است» اندک قوت گرفت و به کاوش در علل حوادث پرداخت. نخستین نقطه توجه بشر حیرت زده نسبت به دستگاه شگرف طبیعت، آسمان بود. گرداننده زمین و جهان هستی را آسمان و ستارگان پنداشت و برای هر کدام خدایی تصور کرد. بعضی از خدایان شایسته نیایش و پرستش بودند و برخی دیگر سزاوار نکوهش. این تصور اعتقاد به سعد و نحس و احکام کیوانی را بوجود آورد. ریشه پیدایش فن هیئت و ستاره شناسی را نیز باید همین جا دانست که نخست سراسر آمیخته با اوهام بود.^۲

اما باید دانسته شود که گرایش ذهنی آدمی به مظاهر طبیعی مبدأ دیگری نیز داشت و آن تأمین زندگی و معیشت خود بود. چنانکه نزد مردم مشرق خدای بزرگ آفتاب بود زیرا آنرا «منبع حیات و زندگانی و نور، و منشأ همه تأثیرات و به می‌دانستند». و به اعتقاد یونانیان پروردگار بزرگ مشتری بود که آن را ژوپیتر می‌خواندند.^۳

باری اعتقاد به مظاهر طبیعی و عالم کیهانی باعث شد که برای هر چیزی رب النوعی قرار دادند و بنای پرستش ارباب را گذاشتند. نمونه کامل اعتقاد به ارباب را در آئین مصریان و میتولوژی یونان می‌بینیم.^۴ و نیز برای کواکب و عناصر طبیعی به ارواح مجرد و عقول مفارقه قائل شدند و گمان بردند که آن ارواح مجرد کلی در قالب انسان و پاره‌ای از جانوران و اشجار و اجسام تجلی می‌نمایند. احترام به گاو افیس، و بوزینه، و شجره سینا، و کوه طور، و صخره الله، و هوم ایزد همه از آثار آن

۱. ایضاً، خطابه هفتم.

۲. ایضاً، خطابه هشتم.

۳. تکوین و تشریح.

۴. در حکمت نظری از میتولوژی یونان بحث زیادی دارد. در آئینه مکندری (صفحات ۲۰۳-۱۹۸) به اختصار سخن گفته است.

معتقدات می‌باشند. خلاصه‌هر انسان و حیوان و درختی که صاحب قوه و مظهر خاصیتی غیرعادی و فوق‌العاده بود آنرا «ژنی» می‌گفتند^۱. مثلاً اسبی که فراست و هنر فوق‌العاده به خرج می‌داد و یا درختی که در غیر موسم معمولی ثمری زیاده بر اندازه آورده، یا حیوانی که سبب اجرای امری بزرگ و «مفید به‌عالم انسانیت» گشته آنها را نسبت به نوع خود رب‌النوع می‌خواندند. چنانکه پارسیان رخش‌رستم و شب‌دیز خسرو و شبرنگ سیاهش را محترم داشته، گاو را نیز به‌حسب اینکه عامل کشت و زرع است تقدیس کرده، و درخت هوم را بواسطه اینکه خود رو و در زمین خشک دائماً سبز است مقدس شمرده می‌گفتند آب زندگانی خورده است. دامنه اعتقادات به معادن و جنگل و رودخانه و امثال آنها و حتی به آلت تناسل رسید و پیروان این مذاهب هنوز در افریقا و هند و جزایر آسیا وجود دارند^۲. پهلوانان و قهرمانان مانند ونوس و نبطون و مرکور و هر کول مظاهر همان ارباب انواع بودند - و برخی نیز مطرود بودند مانند اوزیریس و عفریت و ابوالهول.

در سیر عقاید مربوط به ارباب انواع می‌بینیم که نخست ارباب را به صور موهومی می‌پرستیدند تا آنگاه که صنعت نقاشی و پیکرتراشی رواج یافت و برای ارواح الهه صورت‌های گوناگون تصویر نمودند و با پیکرهایی تراشیدند. همان مفهوم در مشرق بدینگونه پیدا شد که روان ستارگان را به نام سروش و فریشته واسپندو می‌خواندند و آنان را مدیر و موکل هرچیز می‌شمردند. تصویر سروشان را باشاخ و فرشتگان را با پر می‌ساختند و برخی دیگر را به شکل حیوانات و طیور ترسیم می‌نمودند^۳.

خلاصه اینکه همه پرستش‌های مردم راجع می‌گردید به «پرستش اوهام و افکار»^۴. و هیچکدام از آن معتقدات به صورت «ارادی و اختیاری» حاصل نگردید

۱. تکوین و تشریح.
۲. حکمت نظری.
۳. تکوین و تشریح.
۴. حکمت نظری.

بلکه به‌طور لایشر ظهور یافت.^۱ چون آن اوهام پرستی مخرب هستی وزندگانی و معاش آدمی شد پیمبران برخاستند و ادیان تازه آوردند. و آن دین‌آوران را که فطرت‌های تابناک بودند باید «لسان دعوت طبیعت» خواند. این «داعیان طبیعت» در میان هر قوم ظهور یافتند و برحسب اقتضای آن عصر و احوال آن ملت سخن گفتند. در میان مردم وحشی قوانین سخت نهادند، در میان قوم متمدن احکام فلسفی و اخلاقی قراردادند، و در میان ملتی که موهومات غلبه داشتند اعتقاد به عالم «طبیعت و ماده» را پیش آوردند، و در میان امت فاسد الاخلاق از روحانیت و تقدیس ملکوت سخن راندند. حکمت تمام ادیان «قانون خلقت و ایجابات طبیعت است که در هر عصر و هر قوم آنچه از برای اصلاح احوال ایشان لازم است به عرصه ابداع و اختراع می‌آورد»^۲. مثلاً زردشت از ایران برخاست، و رسالتش این بود که مردم را از عقاید باطل مخرب هستی، و ایمان به احکام آسمانی و بخت و طالع که زندگانی روزمره ملت را به فساد کشانیده بود برهاند. آن پیمبر فیلسوف فاعل خیر و شر را از هم جدا ساخت ولی هر دو را خالق و مؤثر در عالم وجود می‌دانست، و جزر و مد جهان «طبیعت و ماده» را به کشاکش آن دو نیرو نسبت می‌داد.^۳ اما در اقوام دیگر تصور خالق یکتا و ایزد لم‌یزل پیدا شد و تمام مفاهیم کمالیه را با او متحد ساختند، و به وحدت وجود و صانع مدرك اعتقاد یافتند. به هر حال وجه مشترك همه ادیان «خدا تراشی» بود و «باوراندن»؛ منطق و برهان در کار نبود.^۴

میرزا آقاخان که از آزاد اندیشی خود ناایمن بود و از آن رنج دیده در اینجا برای اینکه هدف تیرملاحت مردم عوام و سبکسر قرار نگیرد، در تیرته خود بیانی دارد که در آن خود نکته لطیفی است: «بنده عرض می‌کنم خود مسلمانم و بدون دلیل و برهان به عقاید آنها معتقد و ایمان دارم. ولی سخن در پیدایش اعتقاد به خداست

۱. تکوین و تشریح.

۲. ایضاً.

۳. ایضاً.

۴. ایضاً.

در زمان وحشیگری ملت ایران و سایر ملل جهان^۱. بهر حال در این عصر نیز مانند ادوار پیش «ریشه اعتقاد تمام ملل به خدا و پیغمبر و آئین از ترس و هراس از اشیاء مجهوله الحال مهول روئیده» است^۲. اما اختلاف مذاهب نتیجه اختلاف سلیقه دین-آوران و پیشوایان مذهبی است و کاری با اصل دیانت ندارد.

و نیز باید دانست که هر طایفه‌ای درباره آفرینش سخنی گفته‌اند. حتی بعضی از معتقدان به وحدت وجود مانند براهمه و جوکیان هند گفته‌اند خداوند به خواب رفته و عالم وجود سراسر صور رؤیای است و آنروزی که ایزد از این خواب دور و دراز بیدار گردد نمایش‌های سرابی جهان هستی به کلی از بین بروند و به جز وجه لایزال چیزی باقی نماند. پاره‌ای دیگر این تعبیر عجیب را آوردند که «خدا چنان باد کرده که تمام وجود را به ذات خود پر نموده است. و به عبارت اخری معنی خلقت و آفرینش را ورم ذات حق دانستند که تنزل علت باشد به مرتبه معلول»^۳.

بنابر این کسانی که به ذات پروردگار معتقدند یا منکر تنها از روی او هام و عدم بینش سخنی می‌گویند. آنکه معتقد است وقتی که نیک اعتقادش را بسنجد عبارت از توهمات خودش هست. و آنکه منکر و کافر می‌گوید هنوز چیزی نفهمیده‌ام که خالق فوق طبیعت هست. و این غیر از آنست که بگوید «من فهمیده‌ام فوق طبیعت چیزی نیست»^۴.

حاصل گفتار میرزا آقاخان این است: یکی از دانشوران پس از غور و اندیشیدن بسیار در الهیات به اثبات ایزد یکتا اعتقادی نداشت^۵. و خود اضافه می‌کند: آن دانشمند «همه چیز را افسانه و ریشخند و بازیچه می‌پنداشت» و می‌گفت «خدایی مردم را نیافریده بلکه این مردم خدایی آفریده‌اند یعنی خیالی تراشیده‌اند»^۶. اما

۱. مد خطابه، خطابه هفتم.

۲. ایضاً.

۳. تکوین و تشریح.

۴. ایضاً.

۵. هفتاد و دو ملت، ص ۶۸ آن عبارت از برناردن دوسن پیر نویسنده اصلی کتاب است.

۶. ایضاً، ص ۶۸ آن عبارت را میرزا آقاخان افزوده است.

توجیه فلسفی می‌کند: برای اینکه آدمیان «مجرای فکر و مخرجی از برای خیال و روح خود داشته باشند ناگزیراند از بساور کردن چیزی که منسوب به ملکوتیت و تقدیس باشد، والا سعادت بشر بر وجه کمال فراهم نخواهد شد»^۱.

در برخورد دین و عقل می‌نویسد: «در واقع علم و دانش و عقل و بینش همواره مخالف دین و کیش است خاصه در آن ملت که قانون شریعت بروفق طبیعت ایشان نهاده نشده است»^۲. پس «میزان و برهان مادر تصدیق مذهب و ادیان هر ملت این است که هر گاه کیشی موافق منش و موافق وضع معیشت ملتی تأسیس شود، چه در تمدن و اخلاق و چه در علوم و ترقی اسباب پیشرفت آن ملت گردد، آن کیش را دین بهین و آن مذهب را آئین متین دانیم—والا به هیچ نشمرده سهل است طاعون مهلك و بلای مرض انگاریم»^۳. باز عقیده خود را به روشنی ادا می‌کند: هر آئینی که ناشرو مروج ترقی ملتی باشد حق است و اگر مخرب و مخالف «برهان طبیعت» یکسره «عاطل و باطل»^۴. در باب عقاید و لئرسخن نغزی دارد که نسکته سنجی در آنست: «راستی و لئربی دین دشمن تمام پیغمبران است، و هنوز عرق دیانت من از تصدیق گفته‌های او می‌لرزد»^۵.

چنانکه گذشت به مسئله دیانت صرفاً از لحاظ ترقی هیئت اجتماع می‌نگرد و همه ادیان را با همین معیار می‌سنجد. راجع به قانون زند می‌گوید: «گمان ندارم هیچ کیشی تا کنون به طبع ایرانیان موافق دین زردشت شده باشد»^۶. احکام زند «مادی و عنصری بود، اندکی آن بلند پروازی‌های او هام ایرانیان را فرو نشانید»^۷. و زردشت آن عقل بزرگ آئینی «برای پروگروه، و نظام و ترقی ملت ایران موافق

۱. ایضاً، ص ۹۶.

۲. صدخطابه، خطابه بیست و پنجم.

۳. ایضاً، خطابه هفدهم.

۴. سه مکتوب.

۵. ایضاً.

۶. صدخطابه، خطابه هفدهم.

۷. ایضاً، خطابه نهم.

طبیعت» آورد که با مقتضیات آن عصر کمتر خطا در آن دیده شده است.^۱ می‌نویسد: زردشت اسم نوع است (مثل فرعون) و نمی‌دانیم چند زردشت بوده‌اند و از چه سبب آنان را زردشت نامیده‌اند ولی شاید با «آذرهشت» و یا «سرهشت» بی‌ارتباط نباشد.^۲ در هر حال آن دانای حکمت منش آئین خود را «بر عناصر زمینی و مواد موجوده طبیعی نهاد» که همه چیز در این خاکدان از بروزات آتش است و از تأثیر حرارت آفتاب بر زمین. فکرش این بود که «عقول اجتماعی بشری را به استکشاف حقایق مودعه در عالم مواد معطوف نماید و از اثر فکر بشر اسرار عناصر ظاهر گردد». و از آنجا که «سخافت عقول ایرانیان» به حد رسیده بود و بزرگی و هم آنان سر به آسمان کشیده و همان مخرب هستی وجودشان شده بود، زردشت برخاست که اندیشه مردم را «برای اصلاح زمین و تعمیر کره خاک از افلاک فرود آورده تا به کارهای زمین پردازند، و دست از ترهات فلکی و موهومات آسمانی برداشته به کارزندگانی اشتغال نمایند».^۳ زردشت قدرت حکومت و دیانت و طبیعت و ملت و جنگ را بر پایه اعتدال قرارداد و فلسفه زند را بر چهارستون بنا نمود: ستون اول حقوق پادشاهان و احترام مردم نسبت به آنان. ستون دوم حقوق مردم بر شاهان از لحاظ تأمین «امنیت داخلی» و «محافظة خارجه» و «شرف و بزرگی». ستون سوم حقوق مردم بر یکدیگر از لحاظ آداب سلوك و مماشات و رأفت و مسروت و انصاف. ستون چهارم حق پروردگار بر مردم که آنهم راجع به «علو فکر و وسعت مشرب و تنزه دل‌های مردم» می‌گشت که خداوند را از مثل و مانند منزّه دانند، بت نپرستند، شریک قرار ندهند، کسی ادعای حلول و نزول خدا را در بدن و جسدی نکند و او را «از همه چیز

۱. ایضاً، خطابه هفدهم.

۲. جای دیگر می‌نویسد: لفظ زردشت مأخوذ از «آذرهوش» است به معنی عقل روشن چنانکه هم اکنون میان مردم چرکس که بقیه آبادیان اند لغت زردشت به معنی «عقل بزرگ» بکار می‌رود. (آئینه سکندری، ص ۵۰) در اینجا غیر از زردشت نخستین که از بسلخ بوده است زردشت‌های دیگر را که دنبال افکار او را گرفته‌اند ذکر می‌کند.

۳. صدخطابه، خطابه نهم.

بزرگتر داند»^۱. از احکام بزرگ زند «حق زندگی» آدمی است و آنرا بس محترم می‌شمارد. و «زندگی عنایت مخصوصی از طرف ارمزد» است به مردم و «این حق بزرگ و عنایت الهی از ایشان ساقط نمی‌شود. و کسی از حق حیات نمی‌تواند آنها را محروم نماید». به همین سبب حتی در مورد جنایت تنها حکم به زندان نموده است^۲. و انسان کامل کسی است که «خوب اندیشد و نیکویی کند و نیک گوید»^۳.

مدار گفتار میرزا آقاخان این است که چون «عقل» و «دین» در اصل با هم ناسازگار اند، میان این دو قوه تناسب معکوس وجود دارد. پس شگفت نیست که در هر هیئت اجتماعی که «قوة علم و حکمت زیاده می‌شود به همان درجه از اعتقادات مذهبی ایشان می‌کاهد»^۴. همین است راز اینکه «انبیاء همیشه در ملتی مبعوث می‌شدند که در آن ملت از علم و حکمت خالی بودند و آنقدر در تکالیف خود نادان و جاهل بوده که محتاج رهنا و هادی می‌شدند». از اینرو بسیار پیغمبران بر قوم «سمیتیک» مبعوث گردیدند. چه «این ملت هیچگاه دارای علم و حکمت نبوده» است^۵. نویسنده که ذهنش به ترقی اجتماع و علوم مقام آدمی است به خدمت پیغمبران و فیلسوفان و پیشوایان ملی و سیاسی صرفاً از دیدگاه مدنیت می‌نگرد و مأموریت همگی را یکجا در سیر تحول تاریخ می‌سنجد. مردان بزرگ هزاران زحمت و مشقت را بر خود هموار می‌کنند تا «سبب ترقی و باعث حفظ و ازدیاد شرف» ملتی را تحصیل نمایند. «لوتر حکیم» ملت پرتستان را از زیر «بارهای گران بر طبیعت و آن تکالیف سخت خنک» پاپان کاتولیک رهایی بخشید، پتر کبیر ملت روسیه را به راه تمدن انداخت، کاوه آهن‌گرو فریدون نیک سیر «آئین راستی و قانون فرهنگ»

۱. ایضاً، خطابه هفدهم.

۲. آئینه سکندری ص ۵۲-۵۱. برای بحث در قانون زند نگاه کنید به همان کتاب، صفحات

۵۱-۶۲.

۳. ایضاً، ص ۶۰.

۴. صدخطابه، خطابه بیست و پنجم.

۵. ایضاً.

را در ایران برپا داشتند^۱.

موضوع عمده دیگر که بحث می‌کند رابطه و تناسب احکام هر شریعتی است با خصوصیات هر جامعه‌ای. معتقد است نه فقط هر مذهبی مولود احوال مخصوص ملتی می‌باشد، و شرایط مدنی اقوام مختلف فرق می‌کنند. بلکه به همان دلیل هر آئینی به درد هر قومی نمی‌خورد. مصریان و کلدانیان گاو را «رب رزق خوانده و تقدیس می‌کردند» برای اینکه عامل زراعت و آبادانی بود، و چون مرغ لك لك در بیابان مصر حیوانات موزی و ماران را می‌گرفت آنرا یکی از ارباب می‌شمردند. احکام براهما و ساستر بودا در اصلاح قومی «موهوم پرست و صوفی منش» تدوین گردید. صحف ابراهیم در حکمت منزلی مناسب حال اقوام و عشایر است. احکام تورات با احوال مردمی خونخوار و بادیه‌نشین و متفرق سازگار است که تازه کسی می‌خواهد «روابط عالم حضارت و مدنیت» را در میان آنان تشکیل دهد. آئین کنفیسوس مطابق زندگی ملت متمدنی است که گرفتار هرج و مرج و بندگی و ستمگری شده باشد. احکام انجیل برای «تهذیب اخلاق و رفع تعصب و لجاج از میان قومی عنود لجوج قشری ظاهرین» بوجود آمد^۲. قانون بودا که مؤول آئین برهما می‌باشد نسبتش با شریعت برهما نسبت عیسی است با موسی^۳. و دین مبین اسلام مناسب قبایلی «وحشی و دزد مزاج باشد که راهی برای معاش و زندگانی جز غارت و یغما نداشتند، و جز طریق فحشاء و بی‌باکی نمی‌بموندند، و انواع فحشاء و ظلم در میان‌شان شایع بوده» است^۴.

موضوع دیگر لزوم تحول احکام دینی است در گذشت زمان: چه بسا دیده شده آئینی در عصری برای ملتی سبب ترقی گردد، و همان کیش برای همان قوم در عهدی دیگر عامل تنزل باشد. قانون موسی در عصر فرعون جهودان را از بندگی و

۱. سه مکتوب.

۲. هشت بهشت، ص ۶-۵.

۳. تکوین و تشریح.

۴. هشت بهشت، ص ۶.

بدبختی برهائید، و امروز همان «قانون یهودیگری و تلموت مزخرف و آئین وحشی-گری» باعث تباهی و سیه‌روزی آنان شده است.^۱ همچنین خصائص اخلاقی و خوی پست بنی اسرائیل از آثار دیانت آنهاست. و در واقع ریشه خود سری و لجاجت و خرافات جهودان احکام موسی است که همگی خود را «پیغمبرزاده و واجب‌الاطاعه و مستحق‌السلطنه» می‌انگارند. همین تصور ابلهانه قوم یهود را «لجوج و خود سر و احمق و خردمند و متعصب و اذل و متعنه و اذل تمام ملل و دول و امم» بار آورده است.^۲

پس دیانت مثل حکومت در تاریخ و احوال اقوام تأثیر مستقیم دارد. اگر ملت یهود این «تورات جعلی کهنه پوسیده عزیز ساخته را که دو جلدش بهم مربوط نیست» کنار می‌گذاشتند، و متمدن می‌شدند به این بدبختی‌ها گرفتار نمی‌آمدند.^۳ مسیحیان انجیل ساختگی بی‌سروته را بوسیدند و بر طاق کلیسا نهادند و به دنیای علم و هنر قدم گذاردند و گرنه امروز «گدا تر و فقیر تر و جاهل تر» از آنها کسی نبود.^۴ چنانکه در آن هنگام که تحت استیلای پاپ‌ها و غرق خرافات بودند هزار بار کارشان از مسلمانان خرابتر بود و بویی از معرفت نبرده بودند.^۵ عکس آن نیز صادق است. با آنکه هندوستان مهد دانش و کرسی برهما بود مردم آن امروز «منجمدترین و بیشعورترین مردم روی زمین» اند. به همان قیاس با وجود آنکه پیشرفت علمی اروپا در سایه کتاب‌هایی بود که از بلاد اسلام بدست آوردند و خود فرنگیان نیز تا اندازه

۱. سه مکتوب.

۲. ایضاً.

۳. سه مکتوب. میرزا آقاخان با توجه به تحقیقات دانشمندان اروپا در اصل شخصیت تاریخی موسی تردید می‌کند. می‌نویسد: کاوش‌های جدید نشان می‌دهد که بنی اسرائیل هیچگاه در مصر علیا سلطنت نداشتند، و در سنگ‌نوشته‌ها و پارچه‌ها و الواح، نامی از عبریان و حکومت آنان برده نشده، و مورخ معاصری که در آن زمان در مصر بوده ذکر می‌نکرده است. (صدخطابه، خطابه پانزدهم).

۴. سه مکتوب.

۵. انشاء الله ماشاء الله.

ای اعتراف دارند. احوال مسلمانان بهتر از هندوان نیست. سببش اینکه خواه مسلمانان و خواه هندوان «به انبیای مرسل و کتب آسمانی به غایت بعیدالهداند و هنوز در مندرسات قدیمه خود مانده‌اند». و مجموع معتقداتشان چون «درختی خشکیده و استخوانی پوسیده» است.^۱ پیشوایان دینی چنین می‌پندارند که با قانون شریعت «باب علم مسدود» است یعنی آئین مبین اسلام «مخالف بدیهیات» می‌باشد. و این گروه در واقع دوست نادان اسلام هستند و ضررشان از هر دشمنی سخته و بیشتر است.^۲ پس بر مسلمانان است که از همه «افسانه‌های جعلی» که طی قرون از هجرت نبوی تا حال، هر کس به هوای نفس خویش، از روی نادانی و یا تعصب و خودسری پرداخته، چشم بپوشند و به سوی جهان دانش و عقل روی آورند.^۳

در اینجا کلامی نغز و جاندار دارد: فیلسوفان جهان معتقدند «دماغی که لطمه اعتراضات را نبیند درست فکر نتواند کرد، و عقلی که صدمه ابراد و انکار را تحمل نکند معتدل حکم ننماید، و چکنته‌ای که مشت نخورد راست سخن نراند، و بر نهج منطق حرف نزند».^۴

به این معنی پی برده است که هنوز جامعه انسانی با دیانت پیوند دارد، و در مسئله برخورد آرای مذاهب راه سلامت تنها در آئین مدارا و آسان‌گیری است و همانست که آدمیان را بدین انسانیت و نوع دوستی رهنمونی می‌کند. می‌نویسد: البته مذاهب عالم پراست از افسانه‌های نادرست و «قواعد مخالف عقل و قوانین مضیع ملت».^۵ اما این حقیقت انکارپذیر نیست که «تمام ملل عالم را با ادیان آنان ملاحظه می‌کنیم».^۶ این نیست جز اینکه آدمی برای اینکه مخرجی برای «خیال و روح» خود داشته باشد ناگزیر به چیزی منسوب به «ملکوتیت و تقدیس» توسل

۱. حکمت نظری.

۲. ایضاً.

۳. سه مکتوب.

۴. ایضاً.

۵. ایضاً.

۶. صدخطابه، خطابه بیست و پنجم.

می‌جوید^۱. در موضوع اختلافات دینی هاتف آزاد فکری است و شکیبایی در عقاید ناموافق. سخنان بلندخود را از زبان حکیم شیرازی ادا می‌کند: آن مرد هوشمند فرزانه چراغی برای راهنمایی بشر بهتر از «علم و حکمت» نمی‌دانست، و نادانی را منشأ تمام بدبختی‌ها می‌شمرد، و همه‌جا پیشرو خود را «علم و برهان» قرار داده بود^۲. می‌گفت: در مذهب عقل ترجیح بلامرجح جایز نیست و در اعتقادات دینی ملل «هیچ چیز به خرج من نمی‌رود مگر آنچه موافق با عقل صریح، و مفید ابناء بشر باشد»^۳. در رفع مناقشه‌های مذهبی و اتحاد عقول آدمی چیزی «غیر از نور و روشنایی» نیست و آن است که به انسان استقلال فکر ارزانی می‌دارد. اما آدمی هنوز فرسنگها در پیش دارد که به عقل منور و فکر مقوم برسد. نه فقط در اقلیم «عقل» هنوز آدمی به پای خود راه نمی‌رود و تابع القائات دیگران است بلکه در عالم «حیات» نیز که مدار آن اثبات و ادراک بدیهیات است تابع رأی سابقین می‌باشد^۴. آن حکیم دانا که خود از اهل ایران بود «اخلاق و اطوار ایرانیان را نکوهش بسیار می‌کرد و جز آرزوی ترقی ایشان [نداشت و بار] هیچگونه تعصب جاهلیت از ایشان نمی‌کشید». از خیلی چیزهای فرنگستان بیزار بود، و در چیزهای دیگر مغربیان را تحسین می‌گفت. «از بس در حق ابنای بشر یکسان خیر خواهی می‌کرد هیچکس نمی‌دانست از کدامین ملت است»^۵. در آزاد اندیشی و نیکوکاری انسانی کامل بود: عرفا و صوفیان را به اندازه‌ای می‌ستود که هر کس او را پیر خرابات مغان گمان می‌برد، ارباب «دهریه و طبیعی و زندقه و الحاد و قائلین به اباحه و اشتراک را داناترین مردم و صاحب حس نورانی می‌دانست... [چه] اینان خرق حجب و رفع خرافات نموده‌اند... هر گاه از سیر و حرکت خود باز نایستند و سیر خویش را کامل

۱. هفتاد و دو ملت، ص ۹۶.

۲. ایضاً، ص ۹۵.

۳. ایضاً، ص ۱۰۲.

۴. ایضاً، ص ۹۸.

۵. ایضاً، ص ۹۳.

سازند به‌درجهٔ بلند انسانیت و مقام سعادت اصلی نایل خواهند گشت». سخنان هر فرقه‌ای را از عالم شیخی گرفته تا صوفی نعمت‌اللهی و مبلغ بابی می‌شنید، و نسبت به اصحاب همهٔ ادیان صمیمی بود اما «هیچ کدام از ارباب ارشاد او را مرید خود نمی‌دانستند». با آنکه از طایفهٔ بابیه بد نمی‌گفت مریدان میرزا حسینعلی با او دشمن بودند و می‌گفتند «منافق و مزور و دهری مذهب است و پایش به‌هیچ‌جا بند نیست». فرقهٔ شیخیه او را بابی می‌خواندند، متشرعه او را شیخی و صوفی می‌شمردند و اهل تسنن او را رافضی و زندیق می‌پنداشتند.^۱ به آن دین اسلام معتقد بود که «همهٔ مردم از دست او سالمند و سلامت همهٔ آفاق در زیر یک کلمهٔ آنست» و بدون تحریف قائلین و ابطال مبطلین روز نخست وضع گردیده و همهٔ پیمبران در زمان‌های مختلف و به زبان‌های گوناگون آورده‌اند. و آن اسلامی است که هیچ‌یک از ادیان را رد و ابطال نمی‌کند بلکه مصدق و جامع همهٔ مذاهب است.^۲ در این زمینه کلام دیگری دارد که قابل نقل است: بزرگان دین یا به‌ملاحظهٔ تقیه و خوف از عوام نادان مودی، یا به‌جهت اقتضا و عدم استعداد عصر، یا به‌علت عدم ترقی عالم معارف، یا به‌سبب عدم وضوح بیان، حقایق دینی را در «شفق تاریکی» نشان داده‌اند و «هرگز به‌مایاد ندادند که چه باید کرد تا به کلی اختلاف از میان مردم برخاسته... حقایقی را بی‌پرده و حجاب به‌مردم بنمایند». اگر منتسکیو راجع به‌زمان خود بگوید پاره‌ای مقتضیات موجود نیست و «کیست بتواند بدون خوف و اضطراب هلاکت همه چیز را فاش بگوید» پس حال پیشوایان دینی ما معلوم است.^۳ در موضوع خرافات دینی نیز گفتار بلندی دارد که در جای دیگر از آن بحث کرده‌ایم.^۴

موضوعی که در این بخش باقی می‌ماند تمایل شخصی دینی میرزا آقاخان است. البته ما پایی عقاید مذهبی افراد نمی‌شویم - هر کس به‌اندازهٔ معرفت خود

۱. ایضاً، ص ۹۶-۹۳.

۲. ایضاً، ص ۱۲۲-۱۲۱.

۳. حکمت نظری.

۴. نگاه کنید به‌قسمت «تطویر تاریخی و ایران اسلامی».

به هر آئینی خرسند است، باشد. اما این مطلب را نمی‌توان درباره متفکران نادیده گرفت خاصه در مورد کسانی که معتقدات دینی آنان از مرحله ایمان فردی گذشته و بانظام اجتماع سروکار پیدا کرده باشد و مخصوصاً اگر علیه آن نظام برخاسته باشند. در اینکه روزی میرزا آقاخان از پیروان باب بوده، و به فرقه ازللی گرائیده بوده است، تردید نیست. پیرویش از آئین باب از این جهت بود که آنرا مرحله مترقی تشیع می‌شمرد، و احکامش را در آغاز پیدایش آن طغیانی علیه جمود فکری و تعصب روحانیت و استبداد حکومت وقت می‌دانست.^۱ (چنانکه می‌دانیم این عصیان در دوره‌های مختلف تجلی‌های گوناگون داشته است از جمله فرقه نقطویان در عصر صفویه که سخت سرکوب شدند). میرزا آقاخان ضمن کتاب هشت بهشت و بعضی از فصول حکمت نظری فلسفه «بیان» را توجیه نموده، و در کتاب اول از فرقه ازللی دفاع نموده و میرزا حسینعلی رئیس فرقه «بهائی» را رسوا ساخته است. از این نظر او و شیخ احمد روحی از متفکران نام‌آور ازللی بشمار می‌روند. اما نکته مهمی که باید دانسته شود اینکه حتی در همان دو کتاب تأویل و تفسیرهایی از اصول بیان کرده که کاملاً منافی احکام آنست، و پاره‌ای قوانین علمی را تأیید کرده که ناقض کیش باب بلکه همه شرایع می‌باشند. یعنی در همان مرحله نخستین که به اصطلاح ازللی

۱. با موضوع انشعاب بایه به دو فرقه «ازللی» و «بهائی» و عقاید مذهبی آنها هیچ کاری نداریم و از مبحث ما خارج است. اما یک جنبه مطلب را نمی‌توانیم نادیده انگاریم: مطالعه مجموع کارنامه سیاسی و اجتماعی ازلیان و بهائیان این نتیجه را بدست می‌دهد: در میان بایان و ازلیان برخی عناصر ناسیونالیست و ایران‌دوست وجود داشته‌اند، و بعضی از آنان حتی به نهضت مشروطیت خدمت کرده‌اند. در میان بهائیان چنین افراد را سراغ نداریم. برعکس دستگاه بهائی پیوستگی خاصی با سیاست‌های مختلف خارجی داشته و این کیفیت با گرویدن عنصر یهودی به آن گروه حدت گرفته است. مرام و مقصد آنان رواج بیوطنی است و راه و رسم آنان سرسپردگی به سیاست‌های اجنبی. و هر کس «غلامی» بیگانگان را پیشه کند ما او را نیک نمی‌شماریم. رأی ما در این باره مبتنی است بر شواهد عینی و آنچه برای ما معتبر است همان شواهد عینی هستند و گرنه قسمت بیشتر آنچه سید باب گفته و سراسر آنچه در الواح میرزا حسینعلی و عباس افندی آمده خرمن خرافات بشری را سنگین تر کرده است. در عالم فکر به مفت نمی‌ارزند.

بوده آزاد اندیشی خود را از دست نداده، و استقلال فکرش را حفظ کرده است. از هیچکس کور کورانه پیروی نمی‌کند. فقط در مطالعه و تحلیل تطبیقی نحله‌های مختلف دینی فلسفه بیان را مترقی‌تر می‌شمارد. باری آنچه مربوط به بحث ما می‌باشد تحول اساسی است که در افکار دینی میرزا آقاخان رخ داد. در این مرحله ذهنش را از هر قیدی آزاد ساخت مگر از قید عقل. دیدیم که همه مذاهب را بر اساس برهان فلسفی و حکمت تعقلی مورد نقد و سنجش قرارداد و هرگونه اعتقادی را از دم تیغ عقل گذرانید. عقیده‌اش را در باره کیش باب بهتر است از زبان خودش بشنوید: «سید باب ... دارای يك علم کافی یا قدرتی وافی نبود. ناچار افتخار دولت خود اسلام را قرار داده، و اعتبار ملت خویش را تشیع... و حجت خدایی خود را عربی گفتن و نوشتن غلط، و برهان ربوبیت خویش را تطابق عدد ابجدی اسمش با لفظ رب...»^۱ شمرده است. جای دیگر می‌نویسد: «طایفه بایه جماعتی اند که طاقت کشیدن بار شریعت عربی... و کوله بارهای شیخ احمد احسائی را نیاورده طناب را بریده و از زیر بار مذهب شیعه که واقعاً لایتحمل است بیرون خزیده ولی از خری و حماقت به زیر بار غلبه‌های عرفان سید باب رفته‌اند که غصنی است از همان دوحه و گرده‌ای است از همان نقشه. اینان را بابی می‌گویند و در ایران تکفیر می‌نمایند. مشاجره و منازعه این طایفه هم با قاجاریه شد و هم با علمای قشریه...»^۲. در یکی از نامه‌های خصوصی خود به میرزا ملکم‌خان نیز شرح گفت و شنودش را با پسریکی از «اوصیای باب» می‌دهد: این شخص به عثمانی آمده است و «از ترس مسلمانان به تبدیل لباس در میان ارامنه بصرمی برد. با بنده يك نوع خصوصیتی دارد زیرا که مرا مخل آسایش خود نمی‌یابد... هر چه می‌خواهد می‌گوید. من هم اغلب با او مجادله می‌کنم و می‌گویم سخنان شما اغلب موهومات است. می‌خندد و می‌گوید موهومات که به مراتب اشرف و اقوی از محسوسات می‌باشند، مؤثری در عالم جسم

۱. جد خطابه، خطابه بیست و هشتم.

۲. سه مکتوب.

غیر از وهم نیست و او حس عالی است... در خصوص آن القبای سرکار می‌گفت این نشانهٔ یوم تفضل الکتب است که جمیع کتب باید به عالم تفصیل بیانیه [-] و صورت تفصیل فصل حروف است از یکدیگر^۱. حدیثش و دانایی آن جناب که فرزند خلف یکی از «اوصیاء» بود همین بود.



۱. نامه به ملکم، بدون تاریخ [۱۳۱۵].

تعقل تاریخی

قسمت اول

فن تاریخ و جوهر تاریخ ایران باستان

نوشته‌های تاریخی میرزا آقاخان قسمت مهمی از اصیل‌ترین تحقیقات و افکارش را می‌سازند؛ و از چند نظر گرانمایه و بکراند: موضوع فن تاریخ، روش تاریخ-نگاری جدید و نقد و سنجش منابع آن، دید فلسفی و تحلیل منطقی تاریخ، و مطالعه احوال معاصر در سیر گذشت تاریخ. در همه این مباحث سخنان نو آورد؛ در حقیقت برجسته‌ترین نمایندگان مکتب تاریخ نویسی جدید در قرن پیش است و مقامش در تفکر تاریخی بی‌همتا. اگر خدمت میرزا آقاخان به نشر افکار نو در ایران منحصر به همان مباحث تاریخی می‌بود کافی بود پایگاهش را بلند بدانیم. برای اینکه مقامش را بشناسیم نخست پیش درآمد تحول تاریخ نگاری را در ایران بدست می‌دهیم؛ و این قسمتی است از مقاله‌ای که سابقاً منتشر کرده‌ایم^۱.

فن تاریخ در ایران تا یک قرن و نیم پیش، یعنی تا قبل از برخورد ایران با مدنیت جدید غربی، بر مدار یک هزار ساله خود می‌گشت. هر چند سیر آن یکنواخت

۱. انحطاط تاریخ نگاری در ایران، مجله سخن، فروردین ۱۳۴۶.

نبود. از سده سوم تا هشتم هجری جهش‌های بسیار مرفقی داشت: از لحاظ واقع‌یابی و واقع‌بینی بعضی از مورخان روش نقد علمی درست بکار برده‌اند. و برخی به تحلیل و تعلیل حوادث پرداخته‌اند، و نتیجه‌گیری‌های تاریخی نموده‌اند. و مورخان دیگری به موضوع‌های اجتماعی و اقتصادی توجه داشته‌اند. اما به جریان‌های اصلی تاریخ پی نبرده‌اند. در هر حال در آن دوره تاریخ‌نویسان ایرانی از هم‌قطاران فرهنگی خود که غرق در جهالت نصرانیت بودند فرسنگ‌ها جلو بودند. از قرن هشتم هجری به بعد تاریخ‌نگاری چون دیگر رشته‌های دانش و فن به پستی گرائید. و در واقع این خود یکی از مظاهر انحطاط عمومی بود که در سیستم عقلانی اجتماع عارض شده بود. آنرا باید دوره فترت عقلی و بالتیجه تنزل تاریخ‌نویسی نام نهاد. در این مدت نه سنجش تاریخی در کار بود، نه نقد و ارزشیابی منابع و نتیجه‌گیری تاریخی. و قایمی را بدون ارتباط علت و معلول سرهم می‌کردند، از ذکر حقایق بسیاری (خواه از راه مصلحت اندیشی، خواه از ترس و برائت ناایمنی‌های اجتماعی، و خواه از جهت عدم درک معنی واقع‌ها) چشم می‌پوشیدند. خاصه در عهد صفویه جنگ شیعه و سنی و استیلای خرافات پرستی عامل مهم رکود فکری و تنزل تاریخ‌نویسی در ایران و عثمانی گردید. در هر دو کشور افق فکری چنان به پستی رسید که با وجود مراودات ایران و اروپا (و حتی اینکه عثمانیان تا قلب اروپا پیش رفته بودند) کمترین اثری از نهضت علمی و فرهنگی مغرب زمین (رنسانس) در آنها مشهود نیفتاد، و هیچکس به عظمت جریان‌های علمی و اجتماعی دنیای غرب بر نخورد. تاریخ‌هایی که در آن عصر فترت نگاشته شده آئینه سخاوت فکری ادیبان و مورخان ما هستند. کمترین معایب این شیوه تاریخ‌نگاری اغراق‌گویی‌های فراوان، مغلق‌نویسی و پر حرفی و فضل‌فروشی‌های بی‌خردانه است.

تا سده سیزدهم همان سنت تاریخ‌نویسی برقرار بود. و همچنان ادامه یافت. اما پا به پای آن از اوایل قرن مزبور به تدریج جریان تازه‌ای در فن تاریخ‌نمایان گردید که دنباله‌اش به زمان ما رسیده است. اما باید گفت که این جریان نو پیشرفتی بسیار کند و نامنظم و منقطع داشته است چنانکه پس از یک قرن و نیم معدل کارنامه

تاریخ‌نگاران ما بیمقدار است. علت اصلی آن اینکه مؤلفان ما (مگر در چند مورد استثنایی) مورخان خبره نبوده‌اند بلکه اکثر آنان در زمرهٔ ادیبان و محققان ادبی (به معنی کلاسیک آن) بشمار می‌روند. این صنف «ادیبان مورخ» که وارث سنت ادبی گذشته‌ای هستند که علم و ادب و تاریخ و شعر و تذکره نویسی و تراجم احوال و غیره مجموع واحدی را تشکیل می‌داد، نه با موضوع و مفهوم جدید فن تاریخ آشنایی دارند، نه اصول علمی نقد منابع تاریخی را به درستی می‌دانند، نه باروش تحقیقات در رشته‌های مختلف تاریخ سروکار دارند، نه معرفتی از جامعه‌شناسی تاریخ کسب کرده‌اند، و نه به روح تاریخ و عوامل اصلی سازندهٔ جریان‌های تاریخی توجهی می‌نمایند. به همین علت این طبقهٔ مؤلفان در واقع گامی در راه ترقی و کمال فن تاریخ برنداشته‌اند.

در هر حال، جریان تازه‌ای که از اوایل قرن گذشته در تاریخ‌نگاری بوجود آمد یکی از مظاهر برخورد ایران با تمدن مغرب بود؛ فن تاریخ مانند دیگر رشته‌های دانش و متعلقات اجتماعی نمی‌توانست از نفوذ روزافزون فرهنگ اروپایی مصون بماند. پس این تحول خود محتوم تاریخ بود. چند عامل در آن مؤثر افتاد:

۱. شکست‌های ایران از روسیه و آگاهی از قدرت اروپا افراد فرزانه‌ای را هوشیار گردانید، و خواستند از راز ترقی مغرب و سرزبونی و ناتوانی خود سر-دریابورند. این انگیزهٔ اصلی عطف توجه به تمدن جدید گردید و یکی از آثار آن اشتیاق به معرفت تاریخ مغرب زمین بود که تا آن زمان چیزی از این مقوله نمی‌دانستند. ترقیات روسیه از دو جهت عبرت‌افزا بود و ذهن آن کسان بیدار دل را ربود: یکی از این جهت که ایرانیان ملت روسیه را همیشه به وحشیگری می‌شناختند- و دیگر اینکه نخستین چشم زخمی که ایران از مغرب خورد اتفاقاً به دست همان روسیان بود. پس جا داشت که از کارهای پطر کبیر که توانسته بود کشوری را از پستی به سروری برساند عبرت آموزند. از اینرو تاریخ پطر کبیر (اثر ولتر) از نخستین کتاب‌هایی است که به فارسی ترجمه گردید و به چاپ رسید. همین توجه به پیشرفت‌های روسیه بود که عباس میرزا مقام پطر را در شخصیت خود جستجو

می‌کرد، و باز همان علاقه به دانستن خدمات مردان بزرگ اروپا را از ترجمه‌های احوال ناپلئون و شارل دوازدهم و اسکندر کبیر که در همان اوان صورت گرفت، می‌توان شناخت. در جهت عکس آن نیز این نکته با معنی است که تاریخ انحطاط و زوال امپراطوری روم تألیف «گبین» را میرزا رضای مهندس به عنوان «تاریخ تنزل و خرابی دولت روم» برای عباس میرزا به فارسی درآورد^۱. شاید خواستند به سر ویرانی و انحطاط مملکت خود پی ببرند.

۲. ترجمه بعضی از کتاب‌های مؤلفان خارجی مثل «تاریخ ایران» نگارش سرجان‌ملکم، و «تاریخ مختصر ایران» به قلم «مارخام»^۲ حداقل این فایده را داشت که کسانی دانستند تاریخ را به سبک دیگری جز آنچه در ایران متداول بود می‌توان نگاهت. با اینکه هیچکدام از آن دو مؤلف خبره فن تاریخ نبودند آثارشان از تاریخ‌های معمولی فارسی با معنی‌تر بود.

۳. کشفیات تاریخی و خواندن سنگ‌نوشته‌های باستانی حقایق تازه‌ای را که کاملاً پوشیده مانده بود بدست دادند. همچنین تحقیقات شرق شناسان فصل کاملاً جدیدی درباره تاریخ ایران پیش از اسلام باز کرد. بعضی از این مطالعات در ایران منعکس گردیدند. مثلاً «هنری رالینسون» کتیبه بیستون را خواند و خود آن را به فارسی ترجمه کرد و ضمن رساله‌ای به محمدشاه تقدیم داشت^۳. همچنین قسمت تاریخ ساسانیان از کتاب مفصل «پادشاهی‌های بزرگ دنیای قدیم مشرق» تألیف «جرج رالینسون» به فارسی ترجمه و نشر گردید. لسان‌الملک سپهر در شرحی که بر «ترجمه خطوط بیستون» نوشته است می‌گوید: «جلوس داریاوش فارسی در بابل و

۱. نسخه موجود در کتابخانه ملی ایران به شماره ۶۶ ثبت است. میرزا رضای مهندس جلد اول تاریخ سقوط امپراطوری روم را برای عباس میرزا ترجمه کرد. اما بامرگ عباس میرزا ترجمه مجلدات دیگر آن در بوتۀ اجمال افتاد.

۲. C. R. Markham. تاریخ مادخام ترجمه رحیم‌خان پسر حکیم الممالک به طبع نرسید. در کتابخانه ملی به شماره ۲۵۲ ثبت است.

۳. اصل نسخه ترجمه کتیبه بیستون در کتابخانه ملی ایران موجود است (شماره ۲۹۱).

غلبه او به مصر و ارمنستان چهار هزار و هشتاد و هفت سال بعد از هبوط آدم علیه السلام بود.

۴. تأسیس مدرسه دارالفنون عامل مهم و مؤثری در آشنایی با تاریخ اروپا گردید. معلمین و فارغ التحصیلان دارالفنون و دیگر مترجمان «دارالطباعه» دست به تألیف و ترجمه يك سلسله كتاب‌های تاریخی (از زبان‌های فرانسه و انگلیسی و روسی) درباره اکثر کشورهای غربی و بعضی ممالک آسیایی زدند که مجموعه مفیدی را تشکیل می‌دهد. این کتاب‌ها که برخی از آنها انتشار یافته از نظر موضوع و سبک تاریخ نگاری و شیوه ساده نویسی در تحول مطالعات تاریخی سهم عمده‌ای دارند.

۵. سفرنامه‌های مأموران ایران به اروپا کم‌یابیش حاوی اطلاعاتی از تاریخ و احوال ملل فرنگستان‌اند؛ و خاطرات نویسی خود قدمی مترقی در ثبت و شرح واقعه‌های تاریخی آن زمان است؛ و بعضی از آنها مانند سفرنامه خسرو میرزا، و میرزا صالح شیرازی و نظام‌الدوله آجودانباشی و خاطرات امین‌الدوله و اعتمادالسلطنه ارزنده و روشنگر حقایق تاریخی بسیاری است.

۶. سیاحتنامه‌های اروپائیان و نوشته‌های مأموران خارجی به ایران اطلاعات گرانبهایی از تاریخ جغرافیا و احوال محلی ایران در بردارند؛ و مجموعه بزرگی از آنها به فارسی ترجمه شد که اکنون در کتابخانه ملی ایران موجود است و پاره‌ای از آنها انتشار یافته‌اند.

۷. رمان‌های تاریخی را نیز نباید به کلی نادیده گرفت. ترجمه بعضی از اینگونه رمان‌ها رشته تازه‌ای از ادبیات تاریخی اروپا را شناساند و اتفاقاً با مذاق مردم ما خوب جور درمی‌آمد.

مجموع این عوامل و فعالیت‌های علمی چند اثر مهم داشت: نخست اینکه زمینه معرفت به تاریخ عمومی دنیا و سعت یافت و افق تفکر تاریخی تا اندازه‌ای ترقی کرد. دوم اینکه در مفهوم فن تاریخ و سبک تحقیق و نگارش آن پیشرفتی حاصل گردید

۱. فهرستی از مجموع این تألیفات تاریخی را ضمن مقاله سابق بدست داده‌ایم. (مجله سخن، فروردین ۱۳۴۶).

و به‌عیب‌ها و نقص‌های سنت تاریخ‌نگاری تا درجه‌ای پی‌بردند. سوم اینکه علاقه و توجه خاصی نسبت به تاریخ ایران باستان پیدا شد، و آن ارتباط داشت با تحقیقات دانشمندان و حقایق جدیدی که از دوران پیش از اسلام بدست آمده بود، و دیگر با فکر ناسیونالیسم ایرانی که از قرن گذشته جان تازه‌ای گرفت. بعضی از این وجوه تحول نگارش تاریخ را از شرحی که اعتمادالسلطنه تحت عنوان «تصحیح علم تاریخ» نوشته است می‌توان شناخت: «این فن شریف با کثرت تصانیف در ایران سخت سست و ضعیف بوده چه از بدایت خلقت تا اول ظهور دولت اسلام را اخبار ضعیف و عجایب خرافات از چیز اعتبار و قبول خاصه خارج کرده و در میان سلاسل قدیمه ملوک عجم اسامی بسیار از سلاطین سقط شده است. در این دوران جاویدان تاریخ قدیم ایران بر کتب متأخرین از مورخین اروپا، چه متقدمین از زمان هرودوت، و چه مؤخرین که غالباً در قید حیات هستند عرضه گردید، و تاریخ‌های عرب و فرس و یونان و مصر و فرنگک بایکدیگر تطبیق افتاد، و بامسکوکات ملوک ماضیه و سایر آثار و خطوط و اقلام و رموز که از قرون سابقه... خبر می‌دهند موازنه شد. اغلاط و سقطات و افسانه‌ها و خرافات از اخبار صحیحه و آثار صریحه متمیز گشت...»^۱.

با این مقدمات تحولی در فن تاریخ رخ داد و تأثیر آن را در بعضی تألیفات آن زمان می‌بینیم. از آن جمله است: نامه خردوان از جلال‌الدین میرزا، تادیک ایران از صنیع‌الدوله، «دالتیجان فی تادیک بنی‌اشکان از اعتمادالسلطنه (همان صنیع‌الدوله سابق)، تادیک سوانح افغانستان از اعتضادالسلطنه، تادیک مفصل افغانستان از مؤدب - السلطان، تادیک کلده و آشود از لسان‌السلطنه، تادیک ملل مشرق از مترجم‌السلطنه، تادیک ایران از قبل از میلاد تا قاجاریه از محمدحسین فروغی، تادیک ایران از عطاءالسلطنه، تادیک یونان از نصرت‌السلطان. هر چند اغلب این آثار در معنی ترجمه بودند اعتبار واقعی آنها در این است که آن نویسندگان سنت تاریخ‌نویسی را کم‌یابیش کنار گذاشتند، و آن کتاب‌ها از نظر سبک و موضوع و ماهیت ربطی به امثال «دضة الصفا و ناسخ‌التوادیک ندارند».

این نکته را هم بگوئیم که در اوایل قرن سیزدهم که هنوز روش تاریخ نویسی غربی تأثیری در ایران نکرده بود در میان صنف ادیبان مورخ توجهی به اصلاح شیوه تاریخ نویسی پیدا شده بود. میرزا فضل‌الله متخلص به‌خاوری از منشیان دربار فتحعلیشاه در مقدمه تاریخ ذوالقرنین می‌نویسد: «منظور از وقایع نگاری اطلاع خاصه و عامه از اوضاع مملکت است نه مقصود انشاء پردازای و اظهار فضیلت. تاریخ دولت باید مختصر و باسلاست و پر منفعت باشد نه مطول و پر بلاغت و بی‌خاصیت. تاریخ نگار را هم لازم است که راست گفتاری پیشه کند، و از نگارش اقوال کاذبه اندیشه، نه وقایعی از دولت را سهل شمارد و کان لم یکن انگارد، نه تطویلات لاطایل که مورث کدورت و ملالت دل است بر صفحه نگارد؛ و وقایع نگاری را مایه جلب نفع نسازد، و به تعریفی که در خور پایه هر کس نیست پردازد. فرشته را دیونخواند، و دیو را فرشته نداند. اغراض نفسانی را که لازم ذات حیوانی است به کنار گذارد و به راست گفتاری و درست نگاری قلم بردارد»^۱. سخنانش ارزنده است اما خودش تابع معیاری که بیان کرده نیست. لاقلاً عذرش خواسته است چه‌یک میرزا بنویس درباری بیش نبود و دانش غربی هنوز چندان راهی به ایران نیافته بود. و بهر حال از سخنش چنین نتیجه می‌گیریم که همان ادیبان و منشیان نیز از شیوه تاریخ نگاری قدیم خسته و بیزار گردیده بودند.

اما پیشرو واقعی انتقاد سنت‌های تاریخ نویسی میرزا فتحعلی آخوندزاده است. در ۱۲۷۹ شرحی به عنوان «ایرادات» بر روضه‌الصفای ناصری، به صورت مکالمه فرضی با مؤلف آن، نوشت و تقاضا کرد آن را در روزنامه‌ای به طبع برسانند. انتقادهای بجا و سنجیده آخوندزاده در واقع به تمام مورخان ادیب ایران بازمی‌گشت؛ سبک و موضوع و ماهیت تاریخ نگاری را یکسره دست انداخت و مسخره کرد. دیگر کسی که از سنت تاریخ نگاران مشرق (ایرانی و ترک و عرب) سخت انتقاد می‌نمود سید جمال‌الدین اسدآبادی بود. نخستین کسی است در دنیای جدید اسلامی

۱. مقدمه تاریخ ذوالقرنین، جلد اول (کتابخانه ملی ایران، شماره ۲۲۴۱).

که تاریخ اسلام را در قالب واحد تمدن و فرهنگ اسلامی عنوان کرد. نظرگاهش مقتبس از «گیزو» مورخ و سیاستمدار فرانسوی است که مدنیت مغرب را در جهان نصرانیت مورد تحقیق قرار داده بود.^۱ اسدآبادی شیخ محمد عبده را واداشت که بر ترجمه کتاب گیزو تقریظی بنویسد. و اتفاقاً میرزا آقاخان را نیز به نگارش تاریخ ایران به سبک جدید ترغیب کرد، گرچه او قبلاً به ابتکار خود به این کار دست برده بود و پایه‌اش در تفکر تاریخی از اسدآبادی بالاتر است.



از این مقدمه بگذریم، برویم سراغ میرزا آقاخان: نماینده طغیان علیه سنت‌های تاریخ نویسی و ویران کردن پایه‌های آنست؛ موضوع تاریخ را از واقعه‌یابی و ثبت سرگذشت شهریاران و جنگها گذراند و به تحولات اجتماعی و جریان‌های تاریخی منحرف گردانید؛ در نگارش تاریخ شیوه استدلال و استقراء را بکار برد و گذشت تاریخ را با توجه به رابطه علت و معلول مورد غور و تأمل قرارداد، و ارتباط طبیعی امور و تحولات اجتماعی را مطالعه کرد؛ نخستین کسی است که از فلسفه مدنیت و «حکمت تاریخی» بحث نمود؛ و بنیادهای سیاسی و پدیده‌های اجتماعی را در تحول تاریخ ایران بررسی کرد؛ بهترین تواریخ ایران باستان را تا پیش از میرزا حسن‌خان مشیرالدوله همونوشت. و تعجب در این است که تا امروز هم گفتارش در فلسفه اجتماعی مزدکی و همچنین بحثی که در علل تباهی و زوال ساسانیان دارد پرمایه‌ترین نوشته‌های فارسی است. از همه این مسائل سخن می‌گوئیم.

در موضوع فن تاریخ به علم مدنیت و بنیادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی توجه دارد و سرگذشت شاهان و ذکر وقایع تاریخی را به تنهایی کافی نمی‌داند. می‌گوید: «تاریخ نه همان تنها شرح حال سلطان، و جنگ و جدال و رجز ابطال و شجاعان است. تاریخ بایست حاوی حدود مملکت و اخلاق و آئین ملت، و کیفیات هرا بالت، و قانون و روش سلطنت، و معاهدات دولت با دولت دیگر، و معارف رجال قوم و ملت و شرح معیشت و ثروت و تجارت رعیت، و ترقی و انحطاط مدنیت در هر عصر،

1. F. Guizot. *Histoire de la Civilisation en Europe Paris, 1838.*

و اسباب انقراض يك قوم، و پیشرفت و ترقیات هر فرقه باشد. حتی مأوی و مرتع ایلات با جغرافیای بلاد را تماماً مشروحاً ضبط نماید^۱. در مقدمه تاریخ ایران باستان تحت عنوان «در فواید تاریخ و ماهیت این علم و نتیجه حکمت تاریخی» نیز می نویسد: فن تاریخ بحث می کند «از اطوار و حرکات مردمان نامی، و ترقی و تنزل ملل مختلفه دنیا در هر عصر، و ظهور شوکت های بشریه در هر زمان، و تحقیق و تفتیش عادات و اخلاق و موجبات انحطاط و انقراض دولت ها و هر چه از وقایع عبرت بخشای اعصار خالیه در خور و شایان تذکار باشد»^۲. در این سخن توجه اش معطوف به گفتار منتسکیو در فلسفه تاریخ و کتاب نامی او در علل خرابی و تباهی امپراطوری روم می باشد.

در موضوع فلسفه تاریخ می آورد: تاریخ در گذشته در میان مردم آسیا جزو «افسانه و اسما» بود و در نزد ملل اروپا «در فهرست وقایع» ثبت می گردید بدون اینکه هیچ مورخی ذکر سبب و تحقیق معنی کند. و «همه چیز را حواله به قضا و قدر» می کردند. اما دیرگامی است که دانشوران مغرب برای این علم «قانونی» جستجاند که آنرا «حکمت تاریخی» نام نهاده اند. در این فن مراحل وسیع سپرده اند، و سلسله وقایع تاریخ را «مطیع يك قانون مخفی» می دانند. و «اصول رشد و انحطاط عمر دول را از روی تحقیقات دقیق» مطالعه نموده و از آثارشان می توان پی برد که هر دولت «به چه سبب ظهور کرد و به چه قوه زنده بود»^۳. علاقه اش به فلسفه تاریخ خاصه معطوف به نتیجه گیری های تاریخی به منظور بهره یابی در راه ترقی هیئت اجتماع است و نشر مدنیت. می گوید: «حکمت تاریخی به مثابه آئینه گیتی نماست که ذهن آدمی را برای ظهور هر قدرت... و انقراض هر دولت باز کرده او را در عالم انسانیت موفق به اجرای کارهای بزرگ می سازد که از

۱. سه مکتوب.

۲. آئینه سکندی، ص ۱۱.

۳. ایضاً، ص ۱۶-۱۷.

جهت بشریه مهالك موجوده را دفع و مخاطرات ملحوظه را منع کردن تواند^۱.
 در سیر تحولات تاریخ به فرضیه دوری ترقی و تنزل ملل (که در میان متفکران
 عصر تعقل و بعد از آن در قرن نوزدهم خیلی رواج داشت) بی توجه نیست اما نکته
 مهم این است که آنرا قانونی مطلق نمی‌شمارد بلکه تطور احوال اقوام را نتیجه علل
 مشخص مادی می‌داند. درباره فرضیه دوری تاریخ می‌گوید: «ترقی و تنزل و استعلا
 و انحطاط ادواری طبیعی است که به اقتضای حوادث زمان و تغییرات حدثان مانند
 مواسم بهار و خزان بر شاخسار ملل روزگار طاری می‌شود. و هیچ ملت از دست این
 تبدلات ریشه برانداز به جز وسیله تاریخ خلاصی نخواهد داشت»^۲. در این بیان
 ممکن است تناقضی بنظر آید. چه اگر قدرت و ضعف ملل به آن معنی «طبیعی» باشد
 که بهار و خزان می‌رسد پس تأثیر قانون دوری مطلق است و ترقی و خرابی ملل امری
 است محتوم تاریخ. اما در واقع چنین نمی‌گوید. بلکه معتقد است که احوال اقوام
 تحت شرایط و علل خاصی فرازونشیب طبیعی یعنی غیر قابل اجتنابی را می‌سپرد،
 و هر آینه آن شرایط و علل را بشناسیم می‌توان انحطاط و سیر قهقراپی ملل را پیش‌بندی
 کرد. و برای آن تاریخ ابزار کار است. همین معنی را در اثر بعدی خود که افکارش
 پخته‌تر و جا افتاده‌تر گردیده زباندار ادا می‌کند. استدلال می‌نماید که «خرابی و
 ویرانی» ملتی امر «طبیعی نیست» بلکه ثمره «پاره‌ای بواعث طاریه عارضی» است.
 و به همین علت «باعزم» آدمی «اصلاح‌پذیر» می‌باشد^۳. بنابراین «ملتی که تاریخ
 گذشتگان و اسباب ترقی و تنزل خود را نداند... چه آرزوی ترقی و پیشرفت در آن
 گروه پدید خواهد آمد؟»^۴.

با این دید فلسفی به نگارش تاریخ عمومی ایران همت گماشت. انگیزه خود را
 از روی صفای دل که از خصوصیات اخلاقی اوست بیان می‌کند: در سال ۱۳۰۷

۱. ایضاً، ص ۱۱.

۲. ایضاً، ص ۱۴.

۳. مدخطابه، خطابه چهارم.

۴. آئینه سکندری، ص ۱۲.

قمری کتابی در ادبیات فارسی به نام «آئین سخنوری» نوشته بودم و بر یکی از بزرگان عرضه داشتم. پس از تمجید بسیار فرمود: «بسیار خوب. ولی امروز مامهتر و لازمتر از «لیتراتور» چیزی دیگر لازم داریم و آن «هیستوار» یعنی تاریخ است، اما نه تاریخی که در مشرق معمول و متداول است» که افسانه و ریشخند و بیهوده سرایی باشد بلکه «تاریخ حقیقی که مشتمل بر وقایع جوهری و امور نفس الامری بود تا سائق غیرت، و محرک ترقی، و موجب تربیت ملت بتواند شد و خواننده به مطالعه صفحات آن خود را از عالم غفلت و عرصه بیخبران بالاتر بیاورد. لاجرم طرح نوشتن و تألیف این کتاب را ریختم»^۱.

این انتقاد اندیشیده با افکار سید جمال الدین اسدآبادی همسانی و هم سنخی کامل دارد؛ به گمان قریب به یقین آن مرد بزرگی که میرزا آقاخان اشاره می کند هموست که در جای دیگر همان کتاب به صراحت اسم می برد^۲. بهر حال در وجه نظر مشترک میرزا آقاخان و اسدآبادی درباره مفهوم تاریخ تردید نیست. و آن نکته جویی حکایت از عکس العملی علیه سنت ادبی و تاریخی نگاری ایران می نماید.

میرزا آقاخان در مقدمه تاریخ باستان به رویه مورخان مشرق سخت می تازد و از روی تعمق می گوید: تاکنون يك تاريخ صحيح اصلي که احوال قومی را به درستی بیان کند و اوضاع گذشته را مجسم سازد و اسباب ترقی و تنزل اقوام را در اعصار مختلف نشان دهد در مشرق خاصه در ایران نوشته نشده است. همه تواریخ پر است از اغراق گویی های بیفایده، تملق های بیجا و اظهار فضیلت های بی معنی که هیچ «نتیجه»

۱. آئینه سکندری، ص ۸ مرحوم ملك الشعراء بهار می نویسد: تاریخ ایران باستان میرزا آقاخان (همان آئینه سکندری) «به واسطه تحقیقات بسی اساسی که در علم فقه اللغه کرده است از اعتبار افتاده است». (مبک شناسی ج ۳، تهران ۱۳۳۷ شمسی، ص ۳۷۳). ما این نظر را تأیید نمی کنیم. عقاید میرزا آقاخان در مبحث فقه اللغه هر ارزشی داشته باشد (و این رشته کار ما نیست) ارتباطی با تحقیقات و تفکرات تاریخی او ندارد. مرحوم بهار به مسائل تاریخ نگاری جدید که میرزا آقاخان عنوان کرده و اندیشه های تازه ای که در تاریخ آورده هیچ توجهی نداشته است.

۲. آئینه سکندری، ص ۵۷۹.

تاریخی بر آنها مترتب نیست». و هر آینه کسی خواسته وقایع را به طور ساده بنگارد «به کلی از محاکمات و دلایل خالی است» و نام آنرا تاریخ احوال عمومی ملتی نمی‌توان گذاشت چرا که به سرگذشت احوال پادشاهان و امور خصوصی آنان اکتفا جسته‌اند. شهریاران عنوانی جز: جناب جهانبانی، حضرت کشورستانی، خاقان صاحب‌قران، شاهنشاه ملایک سپاه، و ملک‌الملوک العجم ندارند. و حال آنکه بسیار اتفاق افتاده که آن «خاقان گیتی ستان» (اشاره به فتحعلیشاه قاجار) «از فرط سفاقت و سستی» نیمی از مملکت را برباد داده، و آن سلطان «ملایک سپاه و ذات اقدس همایون ظل‌الله» از کثرت فسق و فجور ابلیس رجیم هم از بارگاهش روگردان بوده است. اما مؤلفان ما فرشته‌کروبی را جارو کش آستان مبارکش قراردادند و سرافتخارش را به سپهربرین رسانیده‌اند.^۱ ادبای ایران جای سم‌اسب یعرب‌بن قحطان و مسقط‌البعره بعیر امرؤ القیس را جزو ادبیات و کمالات می‌شمارند ولی تحقیق در احوال جاماسب و زردشت و بزرگمهر را نشان کفر و زندقه می‌دانند.^۲ صاحب ناسخ‌التواریخ دوازده جلد کتاب بزرگ در تاریخ ایران و اسلام نگاشته که پر است از افسون‌های زنانه و مبالغه‌های بیمزه و خرافات پروری. از سرا پای آن دو عبارت موافق با واقع و منطقی نمی‌توان یافت. مگر حدیث کساء و زعب جناح جبرئیل و قاه قاه خندیدن فتحعلیشاه هم جزو تاریخ است؟ میرزامهدی‌خان، مخرب تاریخ ملت، فتوحات نادری را که مایه افتخار و شوق ایرانیان است آنقدر مغلق نوشته که معلوم نیست این کتاب تاریخ است و به زبان فارسی و یا اینکه منترمار است و به زبان هندی.^۳ مقصود مورخان ایران «بیان حقیقت و کشف واقع و نفس‌الامر» و انتباه و عبرت آیندگان و دیگر چیزهایی که شأن مورخان نامی می‌باشد، نیست. به اغراض شخصی یا تحت اجبار و فشار سفاقت‌های شهریاران و بیخردی‌ها و پستی‌های حکام و وزیران را می‌ستایند. گاهی‌گاه را کوه جلوه می‌دهند، وقتی قضا یا را وارون

۱. آئینه سکندی، ص ۱۷-۱۹.

۲. ایضاً، ص ۱۷.

۳. سه مکتوب.

می‌نمایند، در پاره‌ای جاها زشتی‌ها را به زیور عبارات مکتوم می‌دارند، و حتی «فضایل و حقوق مردم» را سرپوش می‌نهند. این است که قدر و ارزش تاریخ را از نظر انداخته‌اند.^۱ در جای دیگر می‌نویسد: «چاپلوسان ایران که خود را در سلك تاریخ- نویسان جهان آورده‌اند... به کلی تاریخ ملت و اوضاع مملکت را در طاق نسیان هشته‌اند»^۲.

میرزا آقاخان قصد داشت تاریخ عمومی ایران را از آغاز تا زمان قاجار به راستی و بدون «مداهنه و دروغ و کذب و افترا و بهتان» بنویسد، و فراس و نشیب احوال ملت را با «براهین تاریخی» بنمایاند تا شاید عبرت بخش خوانندگان گردد.^۳ طرح کلی تألیفش را ریخته، و مراحل آن شامل دوازده «گفتار» است. عنوان دو گفتار آخری آن این است: یکی در «احوال سلاطین قاجاریه و ظهور شیخیه و بابیه و دجال‌ها» و دیگر «در عادات و اخلاق و آداب ایران و موجبات ویرانی آن مملکت». تاریخ ایران باستان را تا انقراض دودمان ساسانی تمام کرد و در دست ماست.^۴ دنباله آنرا تا دوره سلجوقیان نیز نگاشت اما به دست ما نرسیده است. عقایدش را درباره دو گفتار آخری از دیگر آثارش می‌توان شناخت.

بحث ما در واقعه‌یابی‌های تاریخ نیست. سخن ما در روش علمی میرزا آقاخان در تاریخ نگاری و ارزشیابی منابع آن، شم تاریخی و تحلیل و درک او از جوهر تاریخ ایران است. خدمتش به فن تاریخ خاصه در همین رشته‌هاست.

۱. آئینه سکندری، ص ۱۹-۲۰.

۲. تاریخ شائزمان ایران.

۳. آئینه سکندری، ص ۲۲-۲۳.

۴. تاریخ پیش از اسلام را به چهار دوره تقسیم می‌کند:

«عصر خرافات و اساطیر» شامل دوره آبادیان و پهلوانان به صورت افسانه و داستان؛

«عصر تاریکی یعنی اوقات مشکوکه» مانند دوره آجامیان و پیشدادیان؛

«عصر شفق آمیز» یعنی دوره هخامنشیان و اشکانیان؛

«عصر منور» یا دوره معلوم ساسانیان.

و پس از آن «عصر منور و اوقات معلومه خواهد بود به طریق اولی» یعنی از آغاز اسلام به بعد.

تحت عنوان «افاده مخصوصه» منابع و مآخذ تاریخ ایران را از نظر اصول علمی تاریخ‌نگاری بدین قرار طبقه‌بندی می‌کند:

۱. آثار عتیق از قبیل سنگ‌نوشته‌ها و نقش و نگار بناهای باستانی و اشیاء مکشوف از زیر زمین.

۲. افسانه‌های قدیم که زبانزد مردم و دهقانان است و پدر بر پدر شنیده شده و سینه به سینه گشته است.

۳. تواریخ یونانیان و کلدانیان و مغاربه. از این قبیل است: تاریخ هرودوت «ابوالتواریخ» که پس از یک عمر سیاحت تاریخ نه جلدی خود را نوشت، و تاریخ «بروسس» کلدانی معاصر «آنطیوخس» و کتاب «گزنفن» شاگرد سقراط که به صحت و درستی معروفست و تألیف «اکتزیاس» طبیب و مورخ یونانی که هفده سال طبیب پادشاه ایران بود و تاریخ ایران و هندوستان را مفصل نوشت اما اکنون فقط قطعه‌های محدودی در دست است، و دیگر نوشته‌های مورخان یونان و روم.

۴. تواریخ بابل و نینوا و لیدی و مصر و سوریه که در آنها «ذکری بالاستطراد از ایران رفته» است.

۵. زبان و لغات و اصطلاحات قدیم که «ذهن ما را به پاره‌ای وقایع تاریخیه منتقل می‌سازد»^۱. چه زبان «به حقیقت تاریخی است که دلالت می‌کند بر کیفیات حالات و طرز و طور اعتقادات بلکه جزئی و کلی حرکات و سکانات ملت»^۲.

از آن گذشته به اهمیت سکه‌شناسی توجه دارد. و همچنین از تاریخ‌هایی که در دوره اسلامی نوشته شده نام می‌برد اما اغلب را برای تاریخ باستان نامعتبر می‌داند. چیزی که کار تحقیق را مشکل ساخته اینکه بر اثر ادوار فترت بسیاری از منابع اصیل تاریخ ایران از میان رفته‌اند. با هجوم اسکندر نوشته‌ها را به آب شستند و یا به آتش سوختند، و بدتر از آن با استیلای تازیان کتابخانه‌ها را معدوم ساختند. و دیگر اینکه خط فارسی تغییر یافت. بر اثر این عوامل چون «فردوسی پاک‌زاد» در عهد

۱. آئینه‌سکندری، ص ۳۲-۳۴.

۲. صدخطابه، خطابه اول.

سامانیان کمره‌مت به نگارش تاریخ ایران بست منابع معتبری در دست نداشت که به آنها تکیه کند. از آن گذشته «خطوط کهن» را کسی نمی‌دانست و آثار باستانی نیز عیان نبود. به همین جهت در تمام تاریخ‌های گذشته «زمان‌های شاهان بسی درهم است» - سخن‌های تاریخ بس مبهم است^۱. با وجود این شاهنامه آن حکیم نامدار حاوی «آرشیو» بزرگی است، و از سایر نوشته‌ها حتی مروج الذهب و تاریخ ابن-مقفع به صحت نزدیکتر می‌باشد. و پس از فردوسی هر کس تاریخ ایران پیش از اسلام را نگاشته چون از «فن مورخی» بهره‌ای نداشته از عهده برنیامده مانند زینة‌التواریخ و روضة‌الصفا و تاریخ معجم و حبيب‌السیر و ناسخ‌التواریخ که هیچ مأخذ درست و محاکمات تاریخی ندارند^۲.

البته می‌داند که تاریخ «قصه و افسانه» نیست^۳. اما به ارزش افسانه‌های تاریخی توجه دارد. به خلاف مورخان یونانی تاریخ ایران را با دولت‌های مادی و هخامنشی شروع نمی‌کند، و به دوره‌های پیش از تشکیل سلطنت ماد توجه دارد. هر چند تاریخ آن ادوار تاریک است داستان‌های تاریخی مربوط به زمان پیش از ماد به کلی بی‌مأخذ نیستند. نظرش درست است و نخستین مورخ ایرانی است که به این نکته توجه نموده سعی می‌کند از افسانه‌های گذشته حقایق درباره فرهنگ و معتقدات و احوال قدیم قوم ایرانی بدست دهد. در همین مورد می‌گوید: «که هر کوبه تاریخ شد رهنمون» ز افسانه تاریخ آرد برون^۴. بر این مأخذ می‌نویسد: «ما به قوت تتبع افسانه‌ها و قصص، و پژوهش مبتلوی و امثال و حکایات تا یک درجه حالات و عادات ملت ایران» را در هر دوره‌ای استنباط می‌کنیم^۵.

به ارزشیابی مأخذ تاریخ پی برده که «کاید» تاریخ قدیم نوشته‌ها و آثار

۱. سالادنامه، ص ۸.

۲. آئینه سکندری، ص ۵۷۸.

۳. ایضاً، ص ۸.

۴. سالادنامه، ص ۵.

۵. تاریخ شائزمان ایران.

باستانی است که بر اثر کاوش‌های اخیر بدست آمده مانند خشت‌های مربوط به زمان کلدانیان^۱. و نیز باید دانسته گردد که نوشته‌های نویسندگان یونان و روم با آنکه از تعصب خالی نیست و درباره خودشان مبالغه‌های فراوان کرده‌اند باز از تألیف‌های مورخان مشرق معتبرتر است چه سنوات تاریخ عوض نشده، و زبان و خط محفوظ مانده، و کتاب‌هایشان از دستبرد حوادث خانمانسوز ایمن بوده، و تا حدی هم از حکمت تاریخی خالی نیست^۲. هر کس آثار مورخان ایران و یونان را مطابقت کرده باشد تفاوت‌ها و اختلاف‌های آنها دستگیرش شده است. حتی یکی از محققان اخیر «ریچاردسن» انگلیسی پس از زحمات و تتبع بسیار به این نتیجه رسیده است که «موافقت میان دو تاریخ بهیچوجه ممکن نیست»^۳. بنابراین خوانندگان «شاید آنوقت به زحمات نگارنده... فی الجمله پی برده قدر بشناسند که چطور به قوت جبر و مقابله بلکه به عمل خطاین کشف مجهولات تاریخیه کرده، و از میان دو خطا صواب بیرون آورده است، و منتج را از عقیم و صحیح را از سقیم تمیز داده. و چون هیچ مقصودی جز کشف حقیقت و بیان واقع و نفس الامر نبوده و نداشت‌ام لهذا می‌توانم این مصراع حکیم فردوسی را تغییر داده شاهنامه خود را بدینگونه بخوانم و بگویم: عجم زنده کردم بدین راستی»^۴. اما مورخ ماسا که هیچگاه انصاف را از دست نمی‌دهد می‌گوید: البته «بدایت هر کاری هیچوقت خالی از عیب و نقص نبوده، و حصول ترقی دائماً به تلاحق افکار محتاج است»^۵. آرزو مند است که محققان آینده ایران در این راه بیش از این کوشش نمایند و آثار بهتری فراهم آورند^۶.

۱. سالادنامه، ص ۵.

۲. آئینه سکندری، ص ۵۷۹.

۳. J. Richardson مقصودش «رساله درباره زبان و ادبیات و اطوار ملل مشرق» است که در ۱۷۷۸ در لندن چاپ شد (به زبان انگلیسی).

۴. آئینه سکندری، ص ۳۵.

۵. ایضاً، ص ۲۳.

۶. ایضاً، ص ۵۷۹.

در مقام تاریخ نگاری از تمام منابع و مأخذی که فهرستوار اشاره رفت استفاده کرده است. روایات مختلف مورخان یونان و روم را مطابقت و محاکمه نموده، گفته‌های شاهنامه و مؤلفان اسلامی را با آثار نویسندگان یونان و روم مقایسه کرده، وجوه اختلاف و اشتراك را بدست داده و سعی داشته است از مجموع آنها واقعیت را باز نماید. ترجمه کامل کتیبه بیستون را به قراری که هنری رالینسون معروف خوانده، آورده است. و ضمناً خلاصه پرمایه‌ای از تاریخ یونان و مصر نوشته، خاصه به تاسیسات مدنی و فلسفه حکومت یونان خیلی توجه داده است. همه جا استقلال رأی دارد و شش تاریخی او نمایان است. بعلاوه باید افزود که در تنظیم نامه باستان که به تقلید فردوسی پرداخته به گفته خودش «ززند و اوستا و از پهلوی»^۱ و «آثار عتیقه و خطوط قدیمه و مکاشفات جوهری مورخین اخیر» استفاده کرده است.^۲

رسیدیم به سیر تاریخ ایران: فراز و نشیب‌های تاریخ را از زمان هخامنشیان (و حتی پیش از آن) تا کشور گشایی اسکندر، و ظهور اشکانیان و اعتلای ساسانیان تا یورش تازیان، و دوره حکومت‌های خود مختار و ایلغار اقوام ترک و تاتار، و تأسیس دولت مرکزی صفویه و سقوط آن، و تعرضات عثمانیان و روسیان تا دوره معاصر مجموعاً در چشم انداز وسیع تاریخ مطالعه می‌کند. عظمت تاریخ ایران با هخامنشیان آغاز گردید و کورش «مؤسس شوکت حقیقی ایران» است. روح حکومتش آئین داد و انسانیت بود و به همین جهت تاریخ مقدس او را «مسیح می‌خواند و رتبه‌اش را از پیمبری برمی‌گذراند». بزرگی مقامش در این است که با وصف کشورستانی‌ها و قدرت فائده‌ای که داشت «قدمی از جاده مردی و انصاف بیرون نهد». بر پادشاهانی که پیروز می‌گشت آنان را ندیم و مشاور خود می‌ساخت و آنقدر وجودشان را گرامی می‌داشت که صحبت و خدمت آن «پادشاه فیلسوف» را بر اورنگ شهریاری خود برتر می‌دانستند. و مسلک حکمای فارس که شیخ اشراق تابع آنست بدین پادشاه منسوب می‌باشد. و آن فرقه را «خسروانیین» می‌گویند و به سلسله انوار

۱. سالادنامه، ص ۱۲.

۲. مقاله ضمیمه سالادنامه، نقل شده در تاریخ بیدادی ایرانیان، ص ۱۴۵.

قائل اند^۱. عظمت کورش و شاهنشاهان هخامنشی در جهانگیری نبود چه «نگاه داشتن ممالک مفتوحه از برای فاتح و وارثانش هزاربار دشوارتر از فتح ممالک است». بزرگواری مؤسس هخامنشیان در این است که از میان ملت کوچک پارس برخاست، و «بادانشوری‌ها و مردمی‌ها بود که دل‌های اهالی ایران را ربود و همگان را رهین منت خود کرد»، و شاهنشاهی عظیمی برپا کرد که به حسن اداره چندین قرن دوام یافت^۲. «نظامات موضوعه» داریوش آن را به حد اعتلاء رسانید^۳.

میرزا آقاخان خیلی شیفته تاریخ هخامنشی است و به جهات عظمت و خاصه مقام تاریخی آن خوب پی برده است. آئین داد، اساس آزادی، احترام به عقاید دینی ملل مختلف، و قانون مشورت را در مملکتداری هخامنشیان می‌ستاید. می‌گوید: تباهی وزوال هخامنشیان وقتی در رسید که تبدلات پی‌درپی شاهان، فساد اخلاق، سودپرستی حکام و ستمگری‌های ساتراپ‌ها «نفرت عمومی» را برانگیخته بود به طوری که «رعایا عموماً از وضع حکومت ناخشنود و به استیلاي اجانب راضی شده بودند». و مردم نواحی مفتوحه ایران نیز که از بیدادگری‌های ساتراپ‌ها به جان آمده بودند «دولتی تازه و شاهی نو می‌خواستند که از دست آن فلاکت و اسارت برهند»^۴.

مقام و رسالت تاریخی هخامنشیان پیوسته ذهن فلاسفه و متفکران تاریخ را در قدیم و جدید ربوده است. افلاطون حکومت ایران را در زمان کورش و داریوش می‌ستاید و آنرا نمونه دولتی می‌داند که قدرت حکومت و آزادی فرد هر دو بر جای بود. در رساله «قوانین» می‌گوید: «زمان پادشاهی کورش ایرانیان آزادی داشتند و همه مردمان آزاد بودند... فرمانروایان رعایای خود را در آزادی سهیم کرده بودند، و چون سربازان و سرداران همه را به یک چشم می‌دیدند و با همه به برابری رفتار می‌کردند، سربازان به هنگام خطر آماده جانفشانی بودند و در جنگ به جان می‌-

۱. آئینه سکندری، ص ۱۸۴-۱۸۳.

۲. ایضاً، ص ۱۸۲ و ۱۸۷-۱۸۶.

۳. ایضاً، ص ۲۹۹-۲۸۲.

۴. ایضاً، ص ۳۵۷-۳۵۶.

کوشیدند. اگر در میان ایرانیان مرد خردمندی بود که می توانست رأی سودمندی دهد چنان می کردند که همه مردم از دانایی او بهره مند گردند. پادشاه بر کسی حسد نمی ورزید اما به همه آزادی می داد تا آنچه می خواهند بگویند. و آن کس که رأی بهتر می نهاد گرامی تر می داشت. این بود که کشور از هر جهت پیشرفت کرد و بزرگ شد... و در میان مردم محبت بود و نسبت به هم حس خویشاوندی می کردند». همچنین قوانینی که داریوش وضع کرد بدان منظور بود که «مساوات عمومی را میان همه افراد برقرار کند». اما بعد از داریوش روزگار ایرانیان روبه تباہی رفت و علتش این بود که «آزادی فرد را پایمال کردند و ستمگری و خودسری را بر مردمان فرمانروا ساختند. و چون چنین کردند در میان مردم حس برابری و همبستگی و دوستی را تباہ ساختند... چنین حکمرانانی همان قسم که در دل خود نسبت به مردم کینه دارند مورد کینه مردم هستند. این حکمرانان وقتی بخواهند مردم برای آنان بجنگند می بینند مردم رغبتی ندارند که جانشان را در راه آنان بخطر اندازند زیرا در مردم حس تعلق و همبستگی از میان رفته است...»^۱.

هگل ارزش معنوی هخامنشیان را در هوشیاری تاریخی و پیام آزادی ملل و رسالت جهانی آن می بیند. از این نظر ایرانیان را «نخستین ملت تاریخی» می داند، و تأسیس سلسله هخامنشی را «نقطه شروع تاریخ جهانی» می شمارد. می نویسد: «شاهنشاهی هخامنشی دولتی بود امپراطوری به مفهوم جدید آن... و مرکب از دولت های گوناگون. اما هر کدام از آنها فردیت خود را از نظر بنیادهای سیاسی و سنن و قوانین خویش محفوظ داشتند. همانطور که نور روشنی می بخشد و به هر چیز حیات مخصوص می دهد، فروغ شاهنشاهی ایران نیز بر ملل عدیده گسترده بود و هر یک شخصیت خاص خود را نگاه داشته... و آن ترکیبی بود از اقوام مختلف

۱. ترجمه دکتر محمود صناعی از رساله «قوانین»، مجله سخن، فروردین ۱۳۴۵، ص ۱۲۸۱.
برای متن انگلیسی نگاه کنید به:

The Dialogues of Plato, Vol. 4, Ed. By B. Jawett, 1953,
صفحات ۲۶۳ و ۲۶۴ و ۲۶۶-۲۶۷.

که همگی آزاد می‌زیستند»^۱. «با برپا گشتن سلسله هخامنشی نخستین بار به مرحله ممتد و پیوسته تاریخ گام می‌نهیم، و ملت ایران نخستین ملت تاریخی است. و در عین حال دولت هخامنشی نخستین امپراطوری است که انقراض یافت. چین و هندوستان در حالت سکون توقف نمودند و تا امروز حیات گیاهی خود را ادامه داده‌اند - و حال آنکه ایران مراحل انقلاب و تکامل و تحول تاریخی را پیموده است. در سیر تاریخ، چین و هندوستان مقامی برای خود و برای ما (مغربیان) احراز کرده‌اند اما نه برای همسایگان و جانشینان خویش. ولی در ایران نخستین بار نوری درخشید که روشنگر خود بود و روشنی بخش اطراف از آنکه فروغ زردشت متعلق به جهان هوشیاری است. در جهان ایران وحدتی متعالی می‌یابیم که مانند ماهیتی که وجودهای خاصی به آنها وابسته‌اند، آنها را آزاد می‌کند؛ و مانند نوری که بر اشیاء بتابد حقیقتشان را آشکار می‌گرداند. و آن وحدتی است که بر افراد حکومت می‌کند تا آنان بتوانند شخصیت خویش را نیرومند سازند، و فردیت خود را ترقی دهند و شکفته گردانند...». از اینروست که «قانون تکامل تاریخی با تاریخ ایران آغاز می‌گردد و دقیقاً آن نقطه شروع تاریخ جهانی است»^۲.

به همان قیاس مؤلف تاریخ «آزادی در جهان باستان» می‌نویسد: «ایرانیان تنها بنیانگذار امپراطوری نبودند بلکه دنیای مدنیته آفریدند... و اسکندر فکر اتحاد قلوب و برادری را که شعار تأسیس امپراطوری مقدونی بود به احتمال قوی از ایرانیان آموخته بود نه از معلم خود ارسطو»^۳. و به عقیده برخی از مورخان، هخامنشیان نه فقط «رسالت عالی تاریخی داشتند بلکه تئوری جدید تاریخ را آوردند که در نهادش فکر نیروبخش ترقی و تکامل وجود داشت»^۴. بهر حال اندیشه «جهان‌بینی» از کورش و داریوش بود که اسکندر را برانگیخت و «مربی رومیان و مسیحیان اولیه

1. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. By J. Sibree 1944, ص ۱۸۷-۱۸۸.

۲. ایضاً، صفحات ۱۷۳-۱۷۴.

3. H.J. Muller, *Freedom in the Ancient World* 1961, ص ۹۹.

۴. ایضاً، ص ۱۰۰.

گردید. و آنان بیش از آنچه خودشان آگاه باشند مدیون کورش بزرگوار بودند^۱. بر گردیم به گفتار میرزا آقاخان: دیدیم که انحطاط اخلاق و ترك آئین داد مایه تباهی و انقراض هخامنشیان گردید. اما ملت ایران بر جای ماند و حکومت مقدونیان دیرنپائید. ایرانیان از نو جان گرفتند، یونانیان را برانداختند، و با تأسیس سلسله اشکانی و ساسانی نهصد سال قدرت ایران در مشرق مطلق بود و رعب آن در دل دولت روم جای داشت.

برای دوره اشکانیان اهمیت تاریخی خاصی قائل است. از مورخان رومی که دوران این سلسله را به اختصار بر گزار کرده اند انتقاد می کند، و خاصه سنت مؤلفان ایران را که عصر اشکانی را در واقع نادیده گرفته اند می شکند. روح عهد اشکانیان را خوب دریافته است و از دو دیدگاه به آن می نگرد: یکی احوال و خصوصیات داخلی ایران، و دیگر مقام و مسئولیت تاریخی ایران در تاریخ عمومی دنیای باستان. در موضوع نخستین می گوید: فتور بزرگی عارض کیش زردشت گردید، و طبقه مغان پایگاه بلندی نداشتند و در امر حکومت نمی توانستند دخالتی بنمایند. در سکه های اشکانی، برخلاف سکه های ساسانی، اثری از محراب و آتش مقدس نیست و این خود دلیلی است بر اینکه شاهان اشکانی چندان پای بند آئین زند نبودند. همین کیفیات و به اضافه اینکه در نظر ایرانیان «لفظ عالم و متشرع اشتراك معنوی» داشت، سبب گردید که در ادوار بعدی عهد اشکانی را به فراموشی بسپردند. گفته فردوسی که «نگوید جهان دیده تاریخشان»، انعکاسی است از همین معنی^۲. (البته باید افزود که ساسانیان کوشش به سزایی در از بین بردن آثار و تاریخ اشکانی نمودند.) از نظر تاریخ عمومی می نویسد: اعتبار اشکانیان در این است که نه تنها یونانیان را از ایران راندند بلکه در برابر رومیان مقتدر استقلال ایران را حفظ کردند و هروقت سپاه جهانگیر روم به مشرق روی آورد شکست خورده برگشتند. در واقع جلو سیل رومیان را در آسیا فقط اشکانیان گرفتند و اگر آنان حایل نمی شدند تا

۱. ایضاً، ص ۱۰۲.

۲. آئینه سکندی، ص ۴۰۶.

هندوستان و چین پیش می‌رفتند.^۱

به این راز بزرگ تاریخ پی برده که همیشه خرابی و فساد داخلی مقدم بر شکست‌های خارجی و ویرانی دولت‌ها رخ داده، و در حقیقت زمینه استیلای عناصر بیگانه را آماده گردانیده است. و بروز ادوار فترت تاریخی نشانه‌ای است از انحطاط عمومی هیئت اجتماع - و گرنه ممکن نبود که ایرانیان مقهور مقدونیان شوند، و تازیان و ترکان و مغولان بر ایران دست یابند، و یا افغانان دولت صفوی را براندازند.^۲ اما از غور در دوره‌های فترت و سیر تاریخ ایران این نتیجه‌گیری مهم رامی‌کند: در نهاد ملت ایران خصوصیتی پدید آمده که در برابر سیل حادثه‌ها و صائقه‌های تاریخ همیشه توانست «ملیت و قومیت و جنسیت» خود را حفظ نماید.^۳ و به دنبال هر مرحله فترت و شکست، استقلال خود را تجدید کند و مهمتر از آن فاتحان را مغرور فرهنگ خود گرداند. از اینروست که می‌بینیم که دوران حکومت مقدونیان زودسپری گردید. و نیز با یورش تازیان ملت ایران برخلاف بعضی ملل دیگر منقرض نگشت. و هنوز هشتاد سال از حمله عرب نگذشته بود که ایرانیان سلطنت امویان را برانداختند و نه فقط «حیات ملی» خود را تجدید کردند بلکه دین اسلام به دست آنان «راست و برپا» شد. از یک سو زمینه تأسیس سلطنت‌های مستقل ایرانی آماده گردید. و از سوی دیگر قوانین سیاست و علم و ادب ایران در عصر عباسیان فائق آمد، و در دانش و هنر بزرگان ایران ممتاز شدند. بر همین قیاس اقوام ترک و تاتار مقهور فرهنگ ایران شدند و حتی عثمانیان به آداب و قواعد حکومت ایرانیان اقتدا کردند.^۴

منطق تاریخ ایران را در نظام حکومت و دین جستجو می‌نماید. نخست نتیجه‌گیری‌های کلی از مجموع تاریخ می‌کند. سپس وجوه تمایز ایران پیش از اسلام و پس از اسلام را می‌شناسد. جوهر گفتارش در سیر تاریخ این است: وضع حکمرانی

۱. ایضاً، ص ۴۰۷.

۲. نگاه کنید به: آئینه‌سکندری، صفحات ۳۵۷ - ۳۶۸ و ۳۶۵ - ۵۲۷ و ۵۷۵ - ۵۷۳.

۳. ایضاً، ص ۳۶۳.

۴. ایضاً، ص ۳۶۶ - ۳۶۵.

ایران همیشه عامل جدایی ملت و دولت گردیده و به همین علت «ترقی و تنزل و ضعف و قوت دولت ایران تابع شخص پادشاه» بوده است. اگر شاهان دانا و کاردان بودند کشور را به مقامی بلند رسانیده‌اند، و هر آینه ناتوان و بیکاره مملکت را به خرابی و پریشانی کشانیده‌اند.^۱ و این خود سببی دارد: این «جبلت» از دیر باز در نهاد قوم ایرانی مرکوز گردیده که همه چیز حتی تغییرات فصول سال و ازمنه رابه پادشاهان نسبت دهند و خرابی و آبادانی را بسته به اراده آنان دانند.^۲ این تصور خود نتیجه اعتقاد مقدسی بود که ایرانیان پادشاه را خدای روی زمین و اطاعت و بلکه پرستش او را وظیفه مقدس و بندگی خود می‌دانستند. بر اثر آن بدبختی‌ها را به پای گناهکاری و روسیاهی خود نزد یزدان پاك می‌گذاشتند و خوبستن را سزاوار آن عقوبت‌ها می‌پنداشتند. گمان می‌بردند که این ایزدی‌کاری است و هورمزد چنین خواسته است که ایران خراب گردد و مردم در بیم و پریشانی بمانند مگر اینکه خداوند از نو زردشت را بفرستد و آن بنیاد را براندازد. فردوسی نیز به این عقیده که در نهاد ایرانیان ریشه دوانیده اشاره می‌کند:^۳

جهان را جهاندار دارد خراب

بهانه است کاوس و افراسیاب

اثر مهم تاریخی که از این تصور دینی روئیده اینکه ایرانیان جمهور مردم را «هیچ وقتی نهاده و منشأ اثر و قدرتی» نمی‌شمرده، افراد را «ابدأ در تغییرات ملکیه ذیمدخل» ندانسته و گمان نمی‌کردند که ملت «در دنیا به قدر ذره‌ای می‌توان منشأ اثری» باشد.^۴ سبب عدم ترقی ملت ایران همین «اعتقاد باطل» بود که خود را «در حقوق مملکت حصه‌دار» نمی‌دانستند.^۵ نتیجه غائی این کیفیات همان شد که اوضاع

۱. ایضاً، ص ۵۲۵-۵۲۴.

۲. ایضاً، ص ۴۶.

۳. ایضاً، ص ۷۰-۶۹.

۴. ایضاً، ص ۴۷. (در همبستگی عقاید دینی با نظام سیاسی و اجتماعی نگاه کنید به بخش چهارم، در علم اجتماع).

۵. ایضاً، ص ۴۷.

مملکت و ترقی و تنزل دولت پیوسته تابع احوال پادشاه باشد. و حال آنکه قدرت سایر ملل (اشاره به یونان و روم) علاوه بر کاردانی رئیس مملکت بنیاد دیگر داشته که «مجلس سناتو و قانون حکمت و اتحاد عموم اهالی ملت در منافع و خسارات باشد. لاجرم اگر ضعفی در شخص شاه حاصل بشود اتحاد ملت برای عدم تأثیر آن مقاومت تواند کرد. حیث که اینگونه اتحاد هرگز در ملت ایران پیدا نشد»^۱. به عقیده او از فروعات آن همبستگی معنوی بین احوال زمامداران و نظم اجتماعی ایران این است که همیشه مردم از حکمرانان خود سرمشق گرفته‌اند و به آنان تاسی جسته‌اند. پس شگفت نیست که اطوار و خصوصیات اخلاقی ایرانیان در هر دوره‌ای آئینه کردار بزرگان آنان باشد^۲. در واقع این فکر را پرورانده که روح کلام «ماهی از سر گنده گردد نی ز دم» همیشه قانون حاکم بر جامعه ایرانی بوده است.

نکته مهم دیگری هم می‌آورد: به عقیده مورخان فرنگ مردم ایران با وجود هوش فطری و استعداد طبیعی به ترقی و سعادت نرسیدند زیرا که «وضع حکومت این ملک استبداد صرف» بوده است و هدفش «ترقی و تربیت ملت» نبوده. و چون شهریان فقط طالب قدرت بودند و خود را «حاکم علی‌الاطلاق» می‌دانستند جمهور مردم را «مقید به قید رقیب و اسارت، و از عالم آزادی و مساوات» محروم می‌داشتند. بر اثر این کیفیات اصولاً فرمانروایان خود را از «تکالیف عموم مردم معاف و آزاد» می‌دانستند و از اینرو هیچگاه «حکومت‌های جمهوری و مشروطه قانونی» در ایران برپا نگردید^۳. هر آینه برخی از پادشاهان راه داد و مردمی پیش گرفته‌اند بنا بر میل و سلیقه شخصی خود بوده «نه از اثر قوانین حکومت و قواعد مساوات حقوق و حریت» که از تخلف آنها «مجبوراً عاجز بمانند». تنها در کشوری که حکومت را شرایط و حدودی باشد شهریار «هر قدر هم بد فعال و نکوهیده خصال باشد منشأ

۱. ایضاً، ص ۵۲۵.

۲. درتادیک شاهنمان ایران از این مطلب بیشتر صحبت کرده است.

۳. آئینه سکندری، ص ۱۲۲-۱۲۵.

خرابی و ظلمی هرگز نتواند شد»^۱.

به این معنی هم توجه دارد که وضع جغرافیایی ایران چنین بوده که همیشه دولت‌های ایران به ضرورت سرگرم جنگ با ملل یا اقوام مختلف که از سواحل دریای روم و خزر و کناره سیحون یا از طرف عربستان دائماً بر ایران یورش آورده‌اند، باشند. و این خودعلتی است که «مبنای بزرگی و سلطنت قدیم ایران بر قوت و کثرت لشکر» قرار گیرد - و نتیجه آن ادامه حکمرانی خودسرانه و ناتوانی رعیت شده «نه ترقی ملت که لازمه حریت افکار است و آزادی اشخاص»^۲.

در هر حال تاریخ ایران حکایت می‌کند که هیچکس مگر مزدک فریدنی برای «طلب حقوق مردم» برنخواست، و هیچکس «نبندیشیده که شاید غیر از این قسم حکومت قسم دیگر هم در میان افراد بشر ممکن باشد». هرگاه زمانی کسی زبان اعتراض گشوده است اعتراضش «بر اشخاص بوده، نه بر اوضاع» - و اگر انقلابی برپا داشته‌اند «برای تبدیل حاکم بوده، نه برای تغییر وضع حکمرانی... هر یک از افراد اهالی خود را ظالم واحد خواسته، نه منکر ظلم». لاجرم ترقی ملت یا به سبب کشمکش‌های داخلی که ثمره این طرز حکومت است، و یا بر اثر جنگ‌های خارجی همچنان در حال تعطیل ماند^۳.

اما تفاوتی فاحش است میان آئین حکمرانی ایران در دوره‌های پیش از اسلام و اعصار اسلامی: قوانین حکومت شاهنشاهان ایران بسیار بسط داشت و در هر امری احکام خاص جاری بود. اگر «پارلمان» نداشتند آئین مشورت بنیانی قوی داشت - چنانکه در امور مهم مملکتی سه مجلس از بزرگان و خردمندان تشکیل می‌دادند و هر کس به آزادی سخنان خود را می‌گفت، صورت هر مجلس را می‌نگاشتند، و از مجموع آنها هر چه مصلحت بود «میزان کار خویش قرار می‌دادند»^۴.

۱. ایضاً، ص ۱۲۳-۱۲۲.

۲. ایضاً، ص ۱۲۲.

۳. ایضاً، ص ۱۲۲.

۴. سه مکتوب.

اما قانون سیاست تازیان بر اطاعت از اولوالامر بود و کسی را یارای مخالفت نبود. فقدان آزادی رأی بود که حتی نوه پیمبر بزرگ اسلام را چون بیعت نیاورد کشتند. در عصر پارسیان همه اقوام در سلامت و راحت روزگار می‌گذرانند و در کیش خود آزاد بودند. شاهنشاهان ایران چنان احترامی به اصول ادیان مختلف داشتند که کورش همه‌جا «به حکمت و صلاح و بزرگی... ستوده شده و او را مسیح موعود خوانده‌اند»^۱. در میان تمام حکمرانان دوره اسلامی يك نفر پیدا نشد که به پای او برسد. ایرانیان با شاهان کشورهای مفتوح رفتار آدمی می‌کردند و با مردم آن نواحی رفتار مردمی، نه اینکه قانون تطاول را مجری دارند و از خون اهالی آسیاب‌ها را به گردش در آورند. همه‌جا آسایش مردم مدنظر بود و حتی کسری با تمام قدرت فائده‌اش کوشش به‌سزایی کرد تا با اصلاحات مدنی دل مردمان را برآید. در دربار ایران همیشه گروهی از هوشمندان و دانایان بودند که شاه را از زیاده روی و تعدی بازدارند. و این نکته خیلی بامعنی است که حتی در دوران حکومت مطلقه ساسانی چند نفر از پادشاهان که از اختیارات و حدود خود تجاوز جسته بودند به پای محاکمه کشیده شدند. در هیئت اجتماع پیش از اسلام راستی و شهادتمندی آئین بزرگ ایرانیان شناخته شده بود - اما در حکومت اسلامی چنان‌بیم و هراسی در دل مردم جای داشت که تقیه و توریه ناموس مدنی گردیدند.

این چند کلمه را اینجا به اجمال آوردیم و در بخش ایران اسلامی بحث بیشتری خواهیم داشت و آنچه بسیار مهم است همان بسط و نفوذ قواعد حکومت ایران می‌باشد که در واقع «قوانین سیاسی و مدنی‌اش» دستور ملوک جهان بود^۲. ارزش این معنی را از اینجا می‌توان برآورد کرد که در سرتاسر قرونی که حکومت هندوستان به دست پادشاهان مسلمان بود آئین سیاست بر پایه حکمرانی ایرانیان بود و قواعد شریعت در آن راه‌نداشت. شگرف این‌که ضیاء الدین برنی که خود از علمای دین بود در «فتاوی جهان‌داری» می‌نویسد: «دین واقعی در پیروی از احکام پیغمبر است... اما برعکس

۱. آئینه سکندی، ص ۱۹۱.

۲. ایضاً، ص ۶۲۷.

سلطنت صحیح در متابعت از اصول حکمرانی خسرو پرویز و شاهنشاهان بزرگ ایران... البته میان آئین اسلام و راه و رسم زندگی نبی اکرم از یک طرف باروش حکومت پادشاهان ایران و آداب زندگی آنان از طرف دیگر تفاوت و اختلاف عظیم وجود داشت... اما نبوت کمال‌دیانت است، و سلطنت کمال‌دولت دنیایی. این دو متقابل اند و تلفیق و التیام آنها از دایرهٔ ممکنات خارج است^۱. به گفتهٔ پرفسور حبیب: اینکه سلاطین مسلمان توانستند قریب هفتصدسال بر هندوستان فرمانروایی کنند تنها بدین علت بود که در سیاست «اصول شریعت» را نادیده گرفتند، و از آئین فرس پیروی نمودند؛ و گر نه دولتشان یک نسل هم پایدار نمی‌ماند^۲.

نمونهٔ عالی تحلیل منطقی میرزا آقاخان بحث در علل خرابی و انقراض سلسلهٔ ساسانی است. شم تاریخی او را در اینجا خوب می‌توان تمیز داد. دربارهٔ این مسئله پیچیده خاورشناسان تحقیقات مختلف دارند - اما نوشتهٔ هیچکدام (حتی نولدکه، و کریستن سن) وافی و رسا نیست. و بعضی نکته‌های اساسی را درک نکرده‌اند. مؤلفان خودمان که از این مبحث سخن رانده‌اند معمولاً مورخ حرفه‌ای نبوده‌اند. نه با جامعه‌شناسی تاریخ‌آشنایی داشته‌اند، و نه اینکه برای غور در اینگونه مسائل بفرنج مجهز بوده‌اند. آنچه گفته‌اند اقتباس از دیگران است، و هر کدام جای پای دیگری قدم برداشته‌است. فقط دو نفر را می‌شناسیم که اصالت فکر دارند. یکی میرزا آقاخان است که حق تقدم دارد؛ و در عین اینکه از آثار مستشرقان بهره‌ای گرفته صاحب تصرف و استقلال رأی است. گفتارش در علل تباهی ساسانیان، و همچنین در ارزشیابی نهضت مزدکی نه تنها از لحاظ تفکر تاریخی در زمان خود بکروبدیع بوده است بلکه هنوز هم بامغزترین و سنجیده‌ترین نوشته‌های فارسی است^۳. عیب گفتارش خاصه در

۱. فتادی جهان‌دای، ترجمهٔ پرفسور حبیب و افسریگم، نقل از:

۲. *Tara Chand, History of Freedom Movement in India*, جلد اول

۱۹۶۱، ص ۱۲۷.

۳. ایضاً، ص ۱۲۸.

۳. مؤلف دیگری که در بعضی مباحث تاریخ ایران باستان تحقیقاتی تازه و مستقل دارد آقای

ذبیح بهروز است گرچه لزومی ندارد در همهٔ موارد با ایشان هم عقیده باشیم.

فلسفه‌مزدک این است که عقایدش را يك كاسه نکرده و در یکجا نیاورده، در آثار مختلفش پراکنده است. زبده اندیشه‌های او را در هر دو مطلب می‌آوریم و به هر کدام چند نکته‌ای می‌افزایم:

با تأسیس دولت ساسانی تاریخ ایران «روشنی مخصوص» یافت و قدرت ملت و حکومت و کیش همه خادم و ره سپهر مقصد واحد طبیعی ترقی گردیدند^۱. آئین مملکتداری و قوانین مدنی وسعت یافت، قدرت ایران به شرق و غرب گسترده شد، مناسبات ایران با مغرب و مشرق در عالم سیاست و معارف ترقی نمود، دانش و فن و صنایع و هنر پیشرفت شایان کرد، فلاح و تجارت رونق خاص گرفت، و کشور آبادانی یافت. و نیز مردم ایران در آداب مدنیت و اخلاق ستوده و فضیلت و بزرگواری ممتاز بودند. همچنین در عالم دیانت قانون زند «استوارترین آئین‌های ازمنه سابقه» بود^۲. و مدارش بر «پروگره و نظام و ترقی» قرار داشت^۳. پس ایران شمع افروخته انجمن آفاق شناخته شد. اما در اصول حکومت و معتقدات دینی آن رفته رفته خلل عارض گردید - و پیشرفت جامعه ایرانی از مجرای نمو طبیعی انحراف جست. سیاست به بیدادگری انجامید - قدرت روحانیت بسیار فزونی گرفت و خرافات و تکلفات دینی اذهان مغان و مردم را فاسد گردانید - و به دنبال آن اخلاق ملی به ضعف و سستی رسید. در این احوال آرای فلسفی و عقاید مذهبی تازه در ایران رواج پیدا کرد. ریشه بعضی از آن اندیشه‌ها ایرانی بود، و برخی دیگر از یونانستان راه یافته. از اینرو نحله‌های فکری جدیدی ظهور نمود - و نیز خردمندان برخواستند که بعضی برای سبک کردن بار گران تکلفات دینی کوشیدند، و پاره‌ای می‌خواستند وضع جامعه ساسانی را برهم زنند. از آن جمله بودند: فرقه پیکریان که ماده و جسم را مبدأ وجود می‌دانستند، و هر مزیان که آهن و معدنیات را می‌پرستیدند، و اخشیجیان (یا اخشیان) که عنصر را علت هستی و آفرینش می‌خواندند، و بورانیان که فهم و ذکای آدمی را مبدأ وجود

۱. صدخطابه، خطابه چهاردهم.

۲. آئینه سکندری، ص ۵۰. (برای تفصیل نگاه کنید به بخش پنجم: ص ۱۲۷-۱۲۵).

۳. صدخطابه، خطابه هفدهم.

می‌شمردند، و شیدرنگیان که طبیعت را آفریدگار می‌دانستند، و مانشیان که خوب و بد را امر عقلی و دین را عبارت از نیکوکاری و پرهیزکاری می‌گفتند. و اقسام دیگر که به تعدد الهه، و یاب‌وحده و وجود، و یاب‌انکار و اجب، و یاب‌نفی هر حقیقت متأسله، و یاب‌به‌تناسخ، و یاب‌به‌انکار معاد اعتقاد داشتند.^۱

بعلاوه در اواخر دوره ساسانیان هوشمندان و فیلسوفان دانا در ایران بسیار پیدا شدند که خواهان نظام اجتماعی جدید بودند. بزرگترین آنان مزدک فریدنی بود. مزدک «اعجوبه آفرینش» بود.^۲ و آنچه درباره وی گفته اند اغلب «بهتان و افترا» است، و همه از آن ناشی گردیده که قلم در کف دشمن بوده است.^۳ مزدک «پاک» در آن زمان می‌خواست همین «حریت و مدنیتی» که پس از قرون و هزار کشمکش اکنون در اروپا تأسیس یافته و از اندیشه‌های حکیم «بوراقش» (؟) سرچشمه گرفته است، در ایران برپا کند.^۴ مزدک آن حکیم فرزانه دانا برخاست تا اصل «اگالینه را که مساوات حقیقی است و ریشه قوام ملت و شوکت دولت»، در ایران بنیان گذارد. دانسته بود «جنگ و ستیزه داخله و خارجه... که سبب خرابی دولت و ملت» می‌گردد ناشی از دو مسئله است: «مال و بضاعت» و «عیال و مزاجت»^۵ و نیز «تمام تزاخم حقوق و تصادم منافع و تضاد افکار» افراد از همان دو معنی سرچشمه می‌گیرند.^۶

پس به تأسیس آئین عدلی روی نهاد که عامل «ظلم و ستم و ریشه خرابی و فقر امم» را براندازد.^۷ بر این اساس «دعوی مالکیت» را نفی کرد چه معتقد بود همه چیز

۱. آئینه سکندری، ص ۵۱۶-۵۱۵.

۲. سه مکتوب.

۳. آئینه سکندری، ص ۵۱۷.

۴. حد خطابه، خطابه بیستم. مقصودش از «بوراقش» شاید «پرتاگورس» باشد. در کتاب

تکوین و تشریح نیز نام «بوراقش» را جزو حکمای مادی یونان آورده است.

۵. ایضاً.

۶. سه مکتوب.

۷. حد خطابه، خطابه بیستم.

از جاندار و بیجان ملك پروردگار است و مالکیت آدمی «کفر و شرک»^۱. می‌خواست «قانون مساوات را در اموال، و نظام اعتدال را در زن گرفتن و عیال داشتن اجراء فرماید»^۲. بعلاوه خوردن گوشت را حرام می‌دانست چه «منافی حقوق حیات و مساوات» است^۳. معتقد بود همچنانکه همه افراد آدمی در آفرینش و حواس صوری و غرائز طبیعی «برابر و مساوی سرشته گشته‌اند به همین منوال از نعم و نوال خالق ذی‌الجلال باید کلاً به تساوی در عالم زندگانی بهره‌ور گردند»^۴. و اگر غیر از این باشد «در طبیعت ظلمی واقع شده است»^۵. از آن گذشته اعتقاد داشت حکومت مطلقه که زمام اداره مملکت در دست يك نفر باشد، وحد و قیدی هم برای خود نشاناسد مطلوب نیست. بلکه هر فردی «در امر حکومت و سلطنت حتی دارد» و از اینرو اداره مملکت بایستی «به شورای منتخبین و بزرگان قوم» سپرده شود^۶.

میرزا آقاخان در رأی نهایی خود می‌گوید: نمی‌توان منکر شد که «ترقی هر ملت بر حریت افکار و اعمال است تا در سایه تجارب عدیده حقیقت را بدست بیاورند»^۷. و در ایران هیچوقت کسی جز مزدک برای «طلب حقوق عامه و ادعای مساوات مطلقه» برنخواست و هیچ کس جز او هرگز به خیال «تغییر وضع حکومت و طلب مساوات حقوق و آزادی» نرفتاد^۸. چکیده سخنان او «ابطال حق سلطنت و تأسیس جمهوریت» بود^۹.

در یک هزار و پانصد سال پیش مزدک هاتف پیامی بود که امروزه اروپا به

۱. آئینه سکندری، ص ۵۱۸-۵۱۷.

۲. سه مکتوب.

۳. آئینه سکندری، ص ۵۱۸.

۴. صدخطابه، خطابه بیستم.

۵. آئینه سکندری، ص ۵۱۹.

۶. ایضاً.

۷. ایضاً، ص ۵۲۵.

۸. ایضاً، ص ۵۲۲-۵۲۱.

۹. ایضاً، ص ۵۱۷.

معنی آن پی برده و مایه ترقی و شاخص مدنیت آنست. اگر دری که مزدک به روی ایران گشود بسته نشده بود، و پیش رفته بود «امروز هیچیک از ملل متمدنه دنیا به پایه ترقی ایران نمی رسیدند و این ملت را درمنتها درجه نقطه ترقی و مدنیت مشاهده می کردیم»^۱. می گوید: باید دانسته شود که آنارشیبست ها و سوسیالیست ها و نهیلیست ها و کمونیست های اروپا و امریکا تازه به مقام مزدک آن «حکیم حکمت بنیان» رسیده اند. همه این فرقه ها مساوات مطلق را در میان افراد بشر می خواهند، و معتقدند که با اجرای آن ریشه ظلم دولت و ستیزگی مردم از میان برداشته می شود^۲.

میرزا آقاخان فلسفه مزدکی را با دید تاریخی و از لحاظ يك نظام مدنی نوین مطالعه می کند و آنرا با ایدئولوژی های اجتماعی قرن نوزدهم می سنجد. از عقاید سیاسی او درمبحث فلسفه حکومت سخن خواهیم گفت. در اینجا همین قدر به اجمال اشاره می نمائیم که وجه همسانی نحله مزدکی با مسلك های اجتماعی مزبور در این است که همه آنها نماینده طغیان علیه اصول مدنی زمان خود بودند. همه با حکومت مطلقه فردی سرپیکار داشتند. و مدار همگی بر مسئله مالکیت و برابری قرار داشت. توجه میرزا آقاخان معطوف به همین وجوه مشترك است و با اختلافات اصولی دیگر کاری ندارد. اما به عقیده «نولدکه» خاورشناس نامدار آلمانی بین آئین مزدکی و مسلك های سوسیالیسم و کمونیسم فرق اساسی وجود دارد و آن جنبه «دینی» آنست. و حال آنکه این دو مذهب سیاسی از عالم «رؤیا» به دور است و در اصول احزاب سیاسی اروپا منعکس گردیده اند. همین عقیده را ادوارد براون با تأیید گفته نولدکه نقل کرده است^۳. و بعضی از ادیبان تاریخ نویس ما نیز بدون ذکر مأخذ آورده اند. گویی آن کشف تاریخی خودشان است. و حال آنکه در این ارزشیابی همگی آن کسان در اشتباه اند. نولدکه و براون با جامعه شناسی تاریخ آشنایی درستی نداشته اند. و به طریق اولی ادیبان مورخ ما در این مبحث هیچ مطالعاتی نفرموده اند. هیچ

۱. ایضاً، ص ۵۲۲.

۲. سه مکتوب.

3. E. G. Browne, A Literary History of Persia, Vol. I, ۱۷۵ ص.

کدام به این نکته اساسی توجه نکرده‌اند که مسلک مزدک‌زاده خصوصیات جامعه پانزده قرن پیش بود، و سوسیالیسم مولود کیفیات اقتصادی اجتماع زمان ما. اگر شرایط تاریخی این دو عصر را در نظر نگیریم (چنانکه آنان نگرفته‌اند) معنی اندیشه‌های مزدکی را در رابطه با اجتماع زمان خود، و تناسب اصول سوسیالیسم را با جامعه قرن نوزدهم درک نخواهیم کرد. آن کسان که نام بردیم روح تاریخ را درست دریافته‌اند که تمام نهضت‌های دنیای قدیم مشرق حتی جنبش‌های سیاسی و ملی رنگ دینی داشتند و اساساً مرزی نمی‌توان یافت که فلسفه‌های سیاسی و مذهبی دوره‌های گذشته را در مشرق به طور مطلق از هم جدا ساخت. برخلاف گفته نولدکه آئین مزدک پرورده عالم «رؤیا» نبود بلکه آفریده واقعیات اجتماعی زمان بود و جوابگوی عملی آن واقعیات. مزدک که به تصریح بیرونی «مؤبد مؤبدان یعنی قاضی القضاة» بود^۱ علیه حکومت اشرافی و امتیاز طبقاتی و استبداد دولت و تعصب و ظلمت روحانیت زردشتی قیام کرد. نظم نوینی آورد که باز به گفته بیرونی «جمعی زیاد او را پیروی کردند»^۲. می‌دانیم که عده‌ای از بزرگان و حتی پادشاه دل به سوی او آوردند. داستانی که فردوسی می‌آورد (که با بروز خشکسالی قباد به رهنمویی مزدک فرمان داد انبارهای غله مالکان و اشراف را به روی مردم بگشایند) دلیلی ندارد که مبنای درست تاریخی نداشته باشد. و فردوسی از مزدک به «گرانمایه مردی» و «سخنگوی و با دانش ورای کام» یاد می‌کند^۳. به معنی واقعی این حقیقت بسیار مهم تاریخ پی‌نبرده‌اند که وقتی مؤبد مؤبدان که عالی‌ترین و متنفذترین مقامات دینی جامعه ساسانی است و در عین حال تکیه‌گاه اصلی حکومت می‌باشد، علیه همان نظام مدنی طغیان می‌کند و جمعی زیاد از اصناف مردم و طبقه حاکم به او می‌گروند. حکایت از این می‌کند که: اولاً در اساس سیستم اجتماعی مملکت خلل راه یافته و

۱. ترجمه آثار الباقیه ابوریحان بیرونی، اکبردانا سرشت، تهران ۱۳۲۱ شمسی،

ص ۲۳۵.

۲. ایضاً.

۳. شاهنامه فردوسی، چاپ سعید نفیسی، جلد هفتم، تهران ۱۳۱۴ شمسی، ص ۲۲۹۹.

محکوم به سقوط نیستی است. و ثانیاً مقتضیات اجتماع در جستجوی اصول نوینی است که جوابگوی آن احوال باشد. زباندارترین نشانه‌های پیشرفت عملی مسلك مزدك اينكه كسرى پيش از برانداختن مزدكيان از مغان پيماني در سبك كردن فشار دينى و تكاليف سخت مذهبي گرفت. و در هر حال همه اصلاحات مدنى كسرى عكس-العمل تعاليم مزدك بود. پس ارزشيابي «مولر» مورخ «آزادى» در جهان باستان» درست است كه مى گويد: «تنها موعظه نيمى كرد بلكه كوشش نمود آرمان برابرى اجتماعى را محقق گرداند، و بدين منظور مردم را به قيام عليه اشرافيت برانگيخت»^۱.

حکم تاریخی میرزا آقاخان اندیشیده است: کسری خواه برای خشنودی خاطر مؤبدان، و خواه برای رفع اتهام از خود، و خواه برای جلوگیری از آثار پیشرفت عقاید مزدك، و خواه از برای بقای سلطنت مستبده خود به اعدام مزدك و مزدكيان دست يازيد. و در زمان سلطنت خود به آئين داد گرائيد، و به ترويج دانش و فنون و تأسيس مدارس و آبادانى کشور پرداخت. و به دستور او بسيارى از كتاب-هاى علمى و فلسفى از يونانى و سانسكريت به پهلوى ترجمه گرديد كه در زمان عباسيان آنها را به عربى در آوردند. و نيز به اصلاحات و تنظيمات لشكرى و كشورى همت گماشت و او يكي از كاردان ترين تاجداران ايران است^۲. اما بايد دانسته شود «آنطور كه ايرانيان در عدالت پرورى و داد گسترى او مبالغه مى كنند خلاف واقع و اغراق آميز است»^۳. و ديگر اينكه كوشش هاى كسرى در اصلاحات و عدالت هاى «موقتي» نتوانست از برباد رفتن دودمان ساسانى پيش گيرى كند^۴. از زبان مورخان اروپايى گويد: قانون مزدك نشانه بلوغ فكرى ملت ايران بود كه از پي «مساوات حقوق و آزادى تامه» بر آمده بودند. و زيان و خسارتى كه كسرى با اعدام آن فرقه روشن بين، و با «اصلاحات سطحى» خود به ملت ايران وارد آورد «بيش از حد تصور

۱. مشخصات كتاب «مولر» سابقاً نقل شد، ص ۳۳۵.

۲. آئینه سکندي، ص ۵۱۲ و ۵۲۰.

۳. ايضاً، ص ۵۱۴.

۴. ايضاً، ص ۵۲۴.

وقیاس» است.^۱

در تحلیل تنزل و سقوط دولت ساسانی تقریباً به تمام عوامل تاریخی آن توجه دارد: استبداد حکومت، جنگ‌های خارجی، اختلافات ملی و کشمکش‌های سیاسی داخلی، و جهل و تعصب و انحطاط روحانی. جوهر استدلالش این است:

حکومت‌هایی که بنیاد آن بر «عدل و حکمت» نباشند و از این راه در استحکام خود نکوشند «مقدمه خرابی و زوال بلکه موجب انقراض ملت و انحطاط دولت و مملکت خود خواهد شد». و باید شناخت که «خرابی» در نهاد قدرت استبدادی نهفته است.^۲ روش حکمرانی ایران هر چند همیشه سلطنت مطلقه بود و فرمانروایان اقتدار خود را در فتوحات و شکوه شخصی و تجمل پرستی می‌جستند، و مردم نیز تصور دیگری نداشتند، اما قانون مزدک راه و رسم دیگری را نشان داد و تغییر وضع حکومت مطلوب واقع شد. چون دولت «به قوت استبداد» آئین مزدک را بر انداخت «بابی را که طبیعت کلیتاً بر روی اهالی ایران گشوده بود و نتیجه آن بالمآل ترقیات لایتناهی می‌شد مسدود ساخت». و زوال ساسانیان خود «انتقام» تاریخ بود که ملت متمدن کهن سال بزرگواری را مقهور تازیان بیابانگرد کرد «چه غیر از آن دیگر راه صلاح و امید ترقی برایشان ممکن نبود».^۳ توصیف میرزا آقاخان از انقراض دولت ساسانی و تعبیرش از انتقام تاریخ سخن بزرگ سیسرون را بیاد می‌آورد: از آنجا «که بنیان هر جامعه مدنی بایستی بر اساسی استوار گردد که پایدار و برقرار بماند، انهدام و تباهی هیئت‌های سیاسی همانا پاداش زشتکاری‌های آنهاست همچنانکه اعدام فرد جزای تبهکاری‌های او باشد».^۴ میرزا آقاخان جای دیگر می‌نویسد: کسری «برای استقلال پادشاهی ظالمانه دیسپوت خود آن فیلسوف دانا و اتباع او را که هواخواهان

۱. ایضاً، ص ۵۲۱-۵۲۰.

۲. ایضاً، ص ۵۲۳.

۳. ایضاً، ۵۲۴.

۴. *De Republica*، کتاب سوم. سیسرون در این کتاب معروف خود از بهترین انواع حکومت بحث می‌کند.

صلاح و آزادی و مروجان آدمیت و آبادانی بودند هلاک نمود». اگرچه به ظاهر شواهد و اسباب بسیار «برای احتجاج واقناع عامه در قتل آن مرد بزرگوار» فراهم آورد اما چون در واقع «مانع خیر عامه و مخل ترقی عالم و آدم بود و اغراض شخصی را بر منافع عمومی ترجیح داده ما خوب نمی‌خوانیم او را، و نیکش نمی‌شماریم». و با آن کار زشت اساس دولت ساسانی را درهم فروریخت «و ما تاریخ انقراض دولت و ملت ایران را در آن روز قرار داده‌ایم»^۱.

عامل دیگر ضعف ملی ایران جنگ‌های پی در پی خارجی بود که همیشه بار گرانی بردوش ملت نهاده و باعث فتور و سستی قدرت دولت گردیده است. شوق شاهان ساسانی به لشکر کشی غیر از بسط قدرت انگیزه دیگر داشت. از یکسو خرابی ملك رامی دیدند و از سوی دیگر از اصلاح حقیقی کارها بیم داشتند. پس هر شهر یاری خواست «با فتوحات خارجی به علاجی به جهت ضعف امور داخلی پیدا کنند». ولی از این معنی غافل بود که «ظفر در خارج با ضعف در داخل همراه و برابر می‌روند و هر گامی که برای فتح و ظفر در خارج بر می‌دارد بر شدت ضعف داخل می‌افزاید»^۲. و همین بود حاصل جنگ‌های متمادی از زمان قباد تا پرویز که رمقی برای ایران باقی نگذاشت. در واقع ایران و روم مانند دو درخت سالخورده «مستعد سوختن و اشتعال بودند» و ندای پیمبر اسلام چون برق بر آنها زده شعله‌ور ساخت^۳.

از آن گذشته پس از کسری و خاصه بعد از پرویز قدرت دولت ایران به سرعت روبه قهقرا رفت. سوء سیاست و سبکسری‌های پرویز و جانشینانش نه تنها موجب بروز شورش‌هایی در ایالت‌های ساسانی گردید، بلکه باعث طغیان بعضی از سرداران نامی مملکت علیه سلطنت شد. نتیجه اینکه ملت و سپاهی دلسرد و نومید گردیدند و امراء و بزرگان هر اسنک و بیزار. دامنه کشمکش‌های داخلی به حدی افزود که هر

۱. صدخطابه، خطابه بیست و یکم.

۲. آئینه سکندی، ص ۵۲۳.

۳. ایضاً، ص ۵۶۶.

روز یکی را بر سر بر سلطنت می‌نشانند و روز دیگر سرش را بر زمین می‌کوفتند. این تبدلات پی در پی از زمان پرویز تا یزدگرد رشته کارها را از هم گسست و نایمنی عمومی بر کشور استیلا یافت. در این دوران قنوت و نابسامانی هر کس «حب وطن و ملت را فراموش کرد». و جمهور مردم «از جهت تباهی اخلاق و نواحی افکار و تفرقه کلمه و سوء طوینت... در هرج و مرج عظیم» افتادند. همه این احوال به گوش تازیان می‌رسید و قدرت اسلام را تدارک می‌کرد^۱.

باری آن عواملی که گذشت به اضافه انحطاطی که در دستگاه دیانت رخ داده بود- و خاصه اینکه پیروان کیش‌های نوظهور از آزار مؤبدان دلی پر خون داشتند و در صدد انتقامجویی بودند، همگی دست بهم داده دولت بزرگ ساسانی را در برابر ایلغار تازیان بر انداخت. احکام زردشت که روزی عامل سعادت و ترقی ایران گردیده بود حال به روزی افتاده بود که مایه «خرابی و ویرانی و برباد دادن دولت و ملت ایران شد»^۲. مثلاً در اواخر ساسانیان به واسطه غلو پرستش آتش که در عقاید فاسد زردشتیان پیدا گردیده بود هر گونه آتشکاری را قبیح می‌دانستند و اسباب و آلات جنگ را با آن نمی‌ساختند. پس صنایعی که محتاج به آتش بود تنزل یافت، و سلاح جنگی را از ملل و دول دیگر خریداری می‌کردند. و رفته رفته همین اوهام پرستی از نیروی جنگی ایرانیان کاست و آنان را از پا در آورد^۳. همچنین اعتقاد به سعد و نحس و احکام کیهانی «مولد امراض و همی» گردید. و شاید دولت ایران را به دست بدویان همین عقاید فاسد داد چنانکه در جنگ ایرانیان با تازیان منجمان ما گفتند که بخت ایرانیان روبه و بسال است و ستاره طالع تازیان در اوج اقبال، پس دل جنگجویان را هراسان و ضعیف کردند و به زودی به شکست تن در دادند. و همین معتقدات زیان بخش امروزه هم «مخرب عقول و مضیع اوقات فحول علما» گشته

۱. ایضاً، نگاه کنید به صفحات ۵۲۵-۵۲۳ و ۵۶۹-۵۶۲.

۲. حد خطابه، خطابه هجدهم.

۳. ایضاً، خطابه ششم.

است^۱. حیرت زده می‌نویسد: «در واقع این معنی خیلی جالب دقت است که مملکتی چون ایران که به قوت و قدرت ضرب‌المثل جهانیان بود» به حمله قومی وحشی یکباره از پای درافتاد و «به قدراینکه يك عشیرت و قبيله از خود مدافعه می‌کند، مقاومت و پایداری نمود»^۲.

مطلب دیگر اینکه با انقراض دولت ملی ساسانی چه شد که آئین زردشت که کیش ملی ایرانیان بود راه زوال سپرد و جمهور مردم به تدریج به اسلام گرویدند. میرزا آقاخان به این پرسش نیز پاسخ سنجیده‌ای می‌دهد: هرچند میان آئین اسلام و قانون زند از این نظر مشابهتی هست که زردشت ظهور پیمبری را وعده می‌دهد که دین اورمزدا و آئین بهی را تازه کند، ولی گرویدن ایرانیان به اسلام نتیجه «استعداد تامی است که بالذات مردم ایران از برای تبدیل مذهب دارند بخصوص که شعشعه ظاهری هم موجود» باشد. عقیده مورخان فرنگ در برافتادن دین زردشت این است که از دیرباز اساس احکام دینی باسلطنت پیوند داشت و پادشاه در همه تکالیف عمده مذهبی و امور مقدس آتشکده دخالت می‌کرد و بلکه «شرط اعظم» بود. و در واقع بنای آن آئین بر شاه پرستی نهاده شده و از سلطنت منتزع نبود. پس همین که سلطنت از پای درافتاد دین نیز که بدان بسته بود دوام و ثباتی نکرد. از این گذشته باید دانست که در زمان ساسانیان مذاهب متعددی در ایران ظهور یافته بود و پیروان آنها تحت آزار و طعن صنف مغان بودند که نماینده آئین رسمی مملکت بشمار می‌رفتند. گروندگان به آن مذاهب که از دست مؤبدان «دلی لبریز خون داشتند و فرصتی می‌جستند تا در صدد انتقام و اخذ ثار خود برآیند»، همین که اسلام به زور قهر و غلبه بر ایران چیره گشت و مردم را میان سیف و اسلام مخیر ساخت، علی‌رغم مغان «ظاهراً» به اسلام روی آوردند تا «در مقام کینه خواهی و انتقام‌گیری از مغان برآیند. و در واقع چنین کردند». این بود که در لوای اسلام نیز همه آن کیش‌های گوناگون به لباس دیگر پیدا شد. و در زمان معتصم خلیفه که بابک خرم دین

۱. ایضاً، خطابه هشتم.

۲. آئینه سکندری، ص ۵۶۸.

را با پیروانش به اسم زندقه والحاد در بغداد کشتند برای پیشگیری سیل طغیان همان ملل بود. و نیز گفته صاحب دبستان المذاهب مبنی بر اینکه ارباب همه مذاهب مختلف ایرانی در میان مسلمانانند، خالی از صحت نیست.^۱

تعلیل میرزا آقاخان از انحطاط و برافتادن دولت ساسانی در عالم خود زباندار و استادانه است. اما حقیقت اینکه این مبحث درخور غور و تتبع خیلی بیشتری است. ما چند نکته را به اجمال گوشزد می‌کنیم:

در اواخر دوره ساسانیان بعضی از بزرگان و حتی شاهان به تنزل دولت و سبقری آن که هستی کشور را تهدید می‌کرد پی‌برده بودند. گذشته از اصلاحات مدنی کسری که نشانه‌ای است بر درک این معنی - از گفتار حکیمانه برزویه طیب (اعم از اینکه از خود او باشد یا به نامش پرداخته باشند در استدلال مافرق نمی‌کند) نمایان است که هوشمندان ملت خطر انقراض رانیک دریافته و از این بابت بس اندیشناک بودند: «در این روزگار تیره که خیرات بر اطلاق روی به تراجع آورده است و همت مردمان از تقدیم حسنات قاصر گشته با آنچه ملک عادل انوشروان... را سعادت ذات و یمن نقیبت و رجاحت عقل و ثبات رأی و علوهمت و کمال مقدرت و صدق لهجت و شمول عدل و رأفت...، حاصل است می‌بینیم که کارهای زمانه میل به ادبار دارد، و چنانستی که خیرات مردمان را وداع کردستی، و افعال ستوده و اخلاق پسندیده مدروس گشته، و راه راست بسته، و طریق ضلالت گشاده، و عدل ناپیدا و جور ظاهر، و علم متروک و جهل مطلوب،... و نیک مردان رنجور و مستذل و شریران فارغ و محترم، و مکر و خدیعت بیدار و وفا و حریت در خواب، و دروغ مؤثر و مشر و راستی مردود و مهجور، و حق منهزم و باطل مظفر، و متابعت هوا سنت متبوع و ضایع گردانیدن احکام خرد طریق مشروع، و مظلوم محق ذلیل و ظالم مبطل عزیز،... و عالم غدار بدین معانی شادمان و به حصول این ابواب تازه و خندان»^۲.

۱. آئینه سکندری، ص ۵۷۵-۵۷۳.

۲. ترجمه کلیده و دهنه، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، طهران ۱۳۲۳ شمسی، ص ۵۵.

بلافاصله پس از این کلام بزرگ حکیم برزویه، ابن مقفع داستان مردغافلی رامی آورد که خود را در چاهی پر آفت آویخت و دست در شاخ درختی زد و به خوردن عسل مشغول گشت و نیندیشید که موشان در بریدن شاخه ها جدی بلیغ داشتند و ازدهایی سهمناک در قمر چاه «دهان گشاده و افتادن او را انتظار می کرد». «آن لذت حقیر بدو چنین غفلتی را داد و حجاب تاریک برابر نور عقل او برداشت تا موشان از بریدن شاخه ها بپرداختند و بیچاره حریص در دهان ازدها افتاد». این داستان در ارتباط و پیوستگی با آن گفتار که نقل کردیم بی کم و کاست وصف تباهی و زوال ساسانیان است. و این استنباط تاریخی ماست از بیان بسیار زیرکانه ابن مقفع و این استنباط را جای دیگر سراغ نداریم.

مطلب دیگر که باید بیفزائیم اینکه به عقیده ما مهمترین علل ناتوانی و واژگون شدن سریع دولت ساسانی و برافتادن تدریجی آئین زردشت خلاصه ایدئولوژی بود که جامعه ساسانی را به صورت پیکری بیجان در آورده بود. چه آرمان های ملی و ایدئولوژی ها هستند که نیروی تحریک دارند و جامعه ها را تکان می دهند و افراد را به از خود گذشتگی برمی انگیزانند. در دولت ساسانیان قدرت سیاست و روحانیت در یکدیگر ادغام گردیده بود. انحطاط هر کدام در دیگری مؤثر، و خطری که به هر کدام روی می آورد تهدیدی به اساس دیگری بود. از این رو در جامعه ساسانی مدارای مذهبی و شکیبایی نسبت به افکار سیاسی ناموافق بنیان استوار مدنی نیافت، و بر اثر آن امر اصلاح سیاست و دین هر دو در حال تعطیل ماند. کیش مانوی و مزدکی (و حتی نصرانیت) ایدئولوژی هایی نیرومند داشتند، و هر کدام می توانست ایران را از ورشکستگی آرمان ملی نجات بخشد. و می دانیم مانویت چنان قدرتی یافته بود که در یک مرحله تاریخی کاملاً طبیعی بنظر می رسید که بر مسیحیت فایق آید و سرتاسر اروپا را فرا گیرد.^۲ سیاست ساسانی و روحانیت زردشتی با سرکوبی مانویون و

۱. ایضاً، ص ۵۶-۵۷.

۲. استیلای دین نصرانی بر مانوی وقتی مسلم شد که کنستانتین اول به آئین مسیح گروید. و در هر حال فلسفه مانوی در نمو اصول نصرانی تأثیر بسیار عظیم داشت.

مزدکیان جامعه ایرانی را بیروح و فاقد ایدئولوژی ملی قوی ساخت. در این خلا فکری عرضی هر قانون و آئین تازه‌ای رخنه و پیشرفت می‌کرد. پس اسلام که پیامش قوت و تحرك داشت جای خود را باز نمود، و شگفت نیست اگر بنا بر قول طبری اسپهبدان اسپهبد طبرستان گفته باشد: «کار عجم تار و مار شد، و دین عرب نوشت و دینی که نو آید اورا دولت بود». پس با تازیان از در صلح در آمد و جزیه پذیرفت.^۱ اما نکته بسیار با معنی اینکه اصول اسلام خالص نبود، بلکه عقاید زردشتی و مانوی و مزدکی در اساس آن تأثیر داشت، و بعد نیز ایرانیان تازه مسلمانان یا به ظاهر مسلمان با پرداختن احادیث و تأویل و تفسیرهای گوناگون تعدیل‌های فراوان کرده سعی نمودند احکامی بسازند که با منش و نظر گاه ایرانی خیلی ناسازگار نباشند. مسئله بسیار مهم دیگر که در خور بحث و تحقیق است اینکه تا چه اندازه عنصر ایرانی با عمل مستقیم خود یا ترك واجب، زمینه سقوط ساسانیان را آماده ساختند. از يك سو می‌بینیم به گفته البلاذری در جنگ قادسیه قشون دیلمان شبانه از لشکر ایران جدا شدند و به سپاه دشمن پیوستند، و روز نبرد به روی هموطنان خود شمشیر کشیدند.^۲ این امر را جز به بیزاری از دستگاه حکومت ساسانی به هیچ چیز دیگر تعبیر نمی‌توان کرد. از سوی دیگر مانویان و مزدکیان نمی‌توانستند بیکار نشسته باشند. در سیر تاریخ دیده نشده است که تنها شمشیر بتواند فلسفه‌های سیاسی و مذهبی را (که جو ابگوی مقتضیات اجتماعی دوره معینی از تاریخ باشند) در مرحله گسترش و نمو شان از ریشه براندازد. مانویان و مزدکیان که با تیغ حکومت برابر شدند طبیعتاً در پنهانی به پیکار برخاستند و در ویران کردن دستگاه دولت ساسانی و دین زردشتی تبلیغ می‌نمودند و انتقام می‌جستند.^۳ و وقتی هم که به ظاهر

۱. ترجمه تاریخ طبری، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مرحوم خان ملک ساسانی.

۲. فتوح البلدان، چاپ *de Goeje*، لیدن، ۱۸۶۶، ص ۲۸۰.

۳. چنانکه دیدیم میرزا آقاخان به این مطلب برخورد هر چند بسط نداده است. اما همین معنی در زمان تاریخی «دام گستران» یا «انتقام خواهان مزدک» پرورانده شده گرچه از لحاظ زمان نویسی البته شاخ و برگهای فراوان به آن افزوده گردیده است. (راجع به جلد اول این زمان توضیحی در بخش دوم، ضمن آثار میرزا آقاخان داده ایم).

به آئین اسلام گرویدند همان شیوه را علیه دین عربی بکار بستند. به قدرت سیاسی و معنوی آنان از اینجا می توان پی برد که نهضت های ملی ایرانی بعد از عرب همه رنگ مانوی و مزدکی داشتند. حتی به تصریح ابن ندیم در قیام ابو مسلم و برانداختن امویان، مزدکیان که در سرتاسر ایالات شمالی و غربی ایران وجود داشتند عامل مؤثر و از لشکریان ابو مسلم بودند^۱. در هر حال نظام سیاسی و مدنی ساسانی بقایی نداشت و در هر صورت حرکت تاریخ آنرا نگونسار می گردانید.

غرض از این اشارات اجمالی آن بود که داستان سقوط ساسانیان حادثه تاریخی ساده ای نیست؛ مبحثی است پر پیچ و تاب و دامنه دار - و از لحاظ واقعه یابی و تعلیل تاریخ از دیدگاه جامعه شناسی شایسته تتبع و تحقیق کاملی می باشد. از آن می گذریم و دنباله گفتار و تحلیل تاریخی میرزا آقاخان را در قسمت ایران اسلامی می گیریم.

قسمت دوم

تطور تاریخی و ایران اسلامی

موضوع این بخش مطالعه در نظام مدنی ایران در دوره بعد از اسلام است. نوشته های میرزا آقاخان از دو جهت مهم و درخور تأمل می باشند. یکی از نظر جامعه شناسی تاریخ که مجموع پدیده ها و مظاهر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی را در تحول تاریخی و سوانح پس از دوره اسلامی بررسی کرده است. دوم از دیدگاه فلسفه تاریخ که تاریخ معاصر را صرفاً انفعالی از تاریخ گذشته می شناسد؛ در واقع تمام توجهش به گذشته برای آنست که تحلیلی از واقعیات زمان خود بدست دهد. اتفاقاً در پنجاه سال اخیر متفکران تاریخ این فلسفه را پرورانده اند که همه تاریخ همان تاریخ معاصر است؛ «گذشته» به عنوان مفهومی انتزاعی وجود ندارد بلکه هر چه هست امور متحقق

۱. نقل از: *E.G. Browne, A Literary History of Persia* جلد اول

«حال» است.^۱

پیش از آنکه به اصل گفتار میرزا آقاخان پردازیم از تذکر دو نکته ناگزیریم: نخست اینکه او آگاه هست که يك جنبه موضوع یعنی تأثیر آئین اسلام در ایران مسئله‌ای است حساس و باریک. این معنی به‌طور هشیار و ناهشیار در بیانش اثر بخشیده است؛ و گاه کوشش دارد مسئله دیانت را از رشته کلام خود جدا سازد. بارها می‌گوید: اصول «شرع محمدی از همه ادیان بامیزان عقل درست‌تر است»^۲. و از تکرار این معنی خسته نمی‌گردد که پیمبر بزرگ اسلام بزرگترین خدمات را به قوم عرب کرد و تمام همت خویش را صرف نجات و ترقی آن مردم نادان فرمود. پس نمی‌خواهد «دامان دین مبین اسلام یا ساحت مقدس سیدالانام» را به لوث حرکات و اطوار تازیان آلوده گرداند. بلکه توجهش به این آیه مبارکه است: «الاعراب اشد کفراً و نفاقاً و اجدادان لا یعلموا حدود ما نزل الله»^۳. با وجود این تصریحات و استناد به آن کلام مبین گویی خاطرش از گزند روزگار آسوده نیست. زیرکانه می‌نویسد: «چون من که نویسنده این کتابم مسلمانم و صاحب عرف اسلامم از تکفیر علما به زحمت صرف نظر کرده، ولی از تحقیرشان چشم‌پوشیده، جسارتی رفت. امید عفو است»^۴.

دوم اینکه گفتار اصلی خود را بامبحث فرهنگ درخشان اسلامی مخلوط نمی‌سازد. و نیک آگاه است که آنچه به‌عنوان معارف و مدنیت اسلامی خوانده می‌شود عربی نیست بلکه در درجه اول آفریده و پرورده عنصر ایرانی و دیگر عناصر غیرعربی است. چه این ملل بودند که سابقه و بنیان فرهنگی قوی داشتند و تمدن جهان اسلامی را بوجود آوردند. می‌نویسد: در عصر اسلامی ذهن دانشوران ایرانی با

۱. از فیلسوفان اخیر تاریخ «کروچه»، «اورناگا»، «برونشوینگ» و برخی دیگر همان فکر را پرورانده‌اند.

۲. حد خطابه، خطابه بیست و پنجم.

۳. ایضاً، خطابه بیست و چهارم.

۴. ایضاً، خطابه دوازدهم.

«هیجان غریبی» بکار افتاد و در رشته‌های مختلف دانش و فن هزاران کتاب نوشتند.^۱ و نیز ایرانیان بودند که «سبب قوت و شوکت اسلام شدند. چنانچه در واقع عمده بزرگان و علمای اسلام، سنی و شیعه، هر دو از ایران برخاستند، و دین اسلام بدیشان راست و برپا شد»^۲. رأی محققان اروپایی نیز همین است که تازیان فقط آئین اسلام و زبان عربی را آوردند، و بقیه هر چه از فرهنگ اسلامی هست ساخته و پرداخته ایرانیان و ملل منطقه مدیترانه می‌باشد. (حتی علم لغت و صرف و نحو زبان عربی نیز به کوشش دانشمندان ایرانی پرداخته گردید). و الا با ظهور اسلام ساختمان جامعه عربی تغییر اساسی نیافت و به همین علت وجهه فکری عربی اصالت بدوی بودن خود را از دست نداد. بعلاوه میرزا آقاخان به گسترش و نفوذ فوق‌العاده معارف اسلامی واقف است: «متفق علیه کل است که ترقی و پیشرفت اهل اروپا در سایه کتبی شد که از بلاد اسلامی بدست آوردند، و شاید خود فرنگیان هم این معنی را تا یک درجه معترف باشند»^۳. و حتی در فن طب اروپائیان تا قرون اخیر «ره سپر قانون ابن سینا بودند»^۴.

مطلب عمده دیگر که باید بیفزائیم اینکه نهضت علمی بعد از اسلام نه بهیچوجه خلق الساعه بود و نه با ظهور اسلام پدید آمد. برعکس تحقیقات جدید روشن ساخته که در عصر ساسانی جنبش فکری دامنه‌داری در حال تکوین بود، و در اواخر آن دوره نیرو گرفته بود - می‌دانیم که بعضی از آثار افلاطون و ارسطو به زبان پهلوی و سریانی ترجمه گردیدند، عقاید افلاطونیان جدید در ایران رواج داشتند، و جندی - شاپور محفل بزرگ علمی بشمار می‌رفت. پیدایش نحله‌های گوناگون مذهبی و بسط آرای فلسفی و اجتماعی نوین نمودار آن نهضت فکری می‌باشد. اتفاقاً چنانکه دیگر نکته سنجان هم برخوردارند حمله عرب چراغ دانش و حکمت را در مشرق خاموش ساخت همانطور که هجوم اقوام وحشی دیگر در اروپا از قرن پنجم میلادی

۱. ایضاً، خطابه بیست و هفتم.

۲. آئینه سکندی، ص ۳۶۵.

۳. حکمت نظری.

۴. تکوین و تشریح.

به بعد کاخ علم و تحقیق را در مغرب واژگون گردانید. در واقع یورش تازیان سیر تکاملی نهضت عصر ساسانی را متوقف نمود، و دوره امویان نماینده بی‌دانشی و کور ذهنی عنصر عربی است. و آن جنبش عقلی وقتی از نو جان گرفت که ایرانیان کار امویان را ساختند و قدرت سیاسی و معنوی خود را حاکم گردانید. پس بساط علم و تحقیق گسترده گشت، کتب بسیاری از پهلوی و سریانی و یونانی به زبان عربی برگردانده شد، اندیشه‌های فلسفی و دینی سابق ایرانی مجال درخشش یافت، و در هر رشته‌ای از دانش و اندیشه و هنر دانشمندان بزرگ برخاستند. و در نتیجه نهضت عظیم علمی اسلامی برپا گردید. نظر بعضی از ادیبان عرب مآب که خواسته‌اند تحول افق فکری ایران پیش از اسلام را نادیده و یا ناچیز انگارند باموازین جامعه - شناسی تاریخ به کلی نامعتبر است. هرگاه هیچ دلیل عینی دیگری در دست نبود باید گفت هر آینه در جامعه ساسانی زمینه و سابقه فکری و زیرسازی اجتماعی قوی آماده نگردیده بود عنصر ایرانی نمی‌توانست شاخص دانش و معرفت جهان اسلامی گردد. اجتماع عربی در شرایط موجود زمان ذاتاً نمی‌توانست ابن مقفع و فارابی و بیرونی و فردوسی و غزالی را پروراند، یا ابن رشد و ابن خلدون اندلسی را بوجود آورد چنانکه نیاورد. به همان دلیل که ارسطو و افلاطون نمی‌توانستند از میان ریگزار برخیزند چنانکه برخاستند. این درسی است که باید از جامعه شناسی تاریخ آموخت. در چشم انداز وسیع تاریخ در واقع نهضت علمی عصر اسلامی ادامه جنبش عقلی دوره ساسانی است، البته در شرایط دیگر تاریخی و خیلی ژرف‌تر و گسترده‌تر چه موانع سیاسی و اجتماعی و دینی که در زمان ساسانیان در راه نمو و شکفتگی آن نهضت وجود داشت از میان برداشته شده بود. این تحلیل تاریخی ماست و نتیجه گیری از مجموع واقعیات.

باری، از گفتار میرزا آقاخان دور نشویم. احوال هیئت اجتماع ایران را در سیر تحول بعد از اسلام مطالعه می‌کند، و به نگارش تاریخ شاهان ایران خاصه به همین منظور پرداخت. گرچه متن کامل آن به دست مانرسیده افکارش را از دیگر آثارش می‌شناسیم. البته در چنین موضوعی پهناور از دیدگاه‌های گوناگون می‌توان

غور کرد، و بدیهی است که اختلاف سلیقه و عقیده فراوان خواهد بود، بخصوص که تحلیل علمی جامع و منظمی در این باب نشده است. در این مبحث شیوه گفتار میرزا- آقاخان جدلی است؛ فعلاً مقداری از شاخ و برگهای آنرا می‌زنیم. چکیده کلامش این است:

«هرشاخه از درخت اخلاق زشت ایران را که دست می‌زنیم ریشه او کاشته عرب و تخم او بذر مزروع آن تازیان است. جمیع رذایل و عادات ایرانیان یا امانت و ودیعت ملت عرب است و یا ثمر و اثر تاخت و تازهایی که در ایران واقع شده است»^۱.

در رد و قبول این نتیجه گیری تاریخی شتاب نمی‌کنیم. ببینیم حرف و استدلالش چیست. بحث از اینجا آغاز می‌شود که در واقع تکرار گفته‌های سابق است: «احکام هر يك از شرایع مناسب با اوضاع مملکتی و طبایع ناحیتی می‌باشد، خاصه در وقتی که مرادوات و مخالطات بسیار کم است»^۱. همچنین بنا بر تحقیقات دانشمندان دانسته گردیده که «مبدأ جمیع قوانین و شرایع اخلاق قومی است که شارع در میان ایشان ظاهر می‌شود. لهذا هر قدر اخلاق پاکیزه‌تر و جمیل‌تر باشد اعتدال احکام شرایع بیشتر خواهد بود»^۲. این حقیقت تاریخ را نیز می‌دانیم که قبایل عرب پیش از اسلام وحشی و بادیه‌نشین و یغماگر و خونخوار بودند و انواع فساد اخلاق و فحشاء در میانشان رواج کامل داشت. و فرهنگ و زبان عربی آئینه افکار و کردار تازیان است. پس کاملاً طبیعی است که «تمام کلام مبارك چون برای تأدیب و تربیت يك ملت وحشی بار بار است یا حکم غسل و طهارت، یا قصه حجاب و عصمت، یا تفصیل جنایت، یا حد زنا و سرقت، یا قصاص جانی یا تقاص خا طی [باشد] زیرا که عرب جز به این حدود و تکالیف دیگر محتاج به دیگر حدود و تکلیفی نبود». و به همین جهت در قرآن کریم قوانین و «شرایط و حقوق دول» که در خور ملت متمدنی باشد به صراحت مذکور نیست^۳. حال اگر امام فخر رازی از يك کلام عربی هجده هزار علم استخراج می‌کند «ما آنرا حمل بر فطرت علمی ایرانی و قوت دیانتی ایشان می‌نمائیم»^۴. البته در قدرت اسلام همین «يك معجزه و کرامت عقلانی» کفایت می‌کند که قوم عرب را که «ارذل تمام امم و اذل جمیع طوایف و ملل بنی آدم بودند» از آن حالت خواری و خاکساری به مقام سرافرازی و کامکاری رسانید^۵. اما

۱. هشت بهشت، ص ۱۳.

۲. ایضاً، ص ۵۵.

۳. صدخطابه، خطابه بیست و هفتم.

۴. ایضاً.

۵. سه مکتوب.

قابل انکار نیست که روح جزیره العرب در سیر پیشرفت اسلام منعکس است و جز این نیز اساساً نمی‌توانست باشد - زیرا چنانکه پیش از این دیدیم آئین «تاول» زاده محیط جغرافیایی و نحوه زندگی طبیعی بیابان عربستان بود و در آن شرایط قانون علم و حکمت و دانش و فرهنگ عملاً نمی‌توانست بوجود آید.^۴

بیائیم بر سر مبحث اسلام و ایران: با سقوط سلطنت ساسانی نه فقط استقلال دولت عظیمی که محسود همه ملل و امم بود بر باد رفت بلکه ویران شدن و سوختن کتابخانه‌های ایران آتش به دانش آفاق زد. و آن خیانتی بود بس عظیم به مدنیت و انسانیت. اما ایرانیان بیکار ننشستند، به زودی قد بر افراشتند و برتری خود را در علم سیاست و قلمرو فکر هردو به ثبوت رسانیدند. نخست حکومت بیدادگرانه امویان را بر انداختند و تسلط معنوی و سیاسی خود را برقرار نمودند. ولی عباسیان نیز دست کمی از امویان نداشتند، هردو برادر هم بودند و از يك «شجره طیبه». پس ایرانیان «به يك هیجان فطری بار خلافت... را انداخته و سرطغیان» پیش گرفتند.^۲ و در واقع باید گفت حکومت عرب را در سال دو بیست هجری عملاً منقرض ساختند و خلفای بعد از مأمون در بغداد حکم يك «خاخام باشی» را بیشتر نداشتند، حتی حکمشان در همان بغداد هم نافذ نبود.^۲ از سوی دیگر منش و خوی ایرانیان هیچگاه با کیش تازیان سازگاری نداشت و همواره «از برای پاره کردن نظام و اساس آئین تازیان وسیله و واسطه می‌جستند».^۴

۱. برای بحث بیشتر نگاه کنید به بخش چهارم، و همچنین خطابه بیست و هفتم و بیست و هشتم از حد خطابه.

۲. ایضاً، خطابه بیست و ششم.

۳. ایضاً، خطابه بیست و هشتم.

۴. ایضاً، خطابه بیست و ششم.

اما بهر حال قابل انکار نیست که اسلام در دیانت و سیاست و اخلاق و آداب و دیگر متعلقات اجتماعی ایران اثر مستقیم گذارده است. یکان یکان را باز می‌نمائیم. شروع می‌کنیم با تأثیر دیانت تعبدی در تعقل ایرانی: از آنجا که شریعت اسلامی اصولاً همه‌جا همراه خوف و هراس پیشرفت کرد. و ایرانیان بدون «تصور عقل مستقیم» به آن گرویدند طبیعی بود که در باطن به اصول آن خرده‌گیری و اعتراض کنند چه «هر تصدیقی که به صواب‌دید و به رأی عقل» حاصل نشده باشد اگر هزار شاهد زور و گواه ناحق اقامه نمایند سرانجام بدون شك و شبهه نمی‌ماند. و آن تصدیق بلا تصور بالاخره در «تردد و اعتراض و تزلزل و اشتباه می‌میرد»^۱. به همین جهت در فکر ایرانیان که احکام شریعت را مجازاً تصدیق کرده بودند لقاء شبهات و اعتراض و رد اشتباهات ظاهر گردید. کار شبهه و اعتراض به جایی رسید که هیچیک از علمای ایران نیست که تاکنون مسئله‌ای طرح نموده باشد و اقلاً خودش در آن شك و شبهه نکرده باشد و نیز دیگران هزار رد بر آن ننوشته باشند. مثلاً شك از همین قضیه معراج شروع گردیده و «گمان ندارم که جز خود حضرت ختمی مآب دیگری معنی معراج را درك کرده باشد». و تدریجاً مسئله لقاء شبهه به قدری وسعت یافته و اساس دماغ علمای ایران را خراب کرده که حتی در «محسوسات و بدیهیات» شك می‌نمایند. در جهت دیگر، از آثار تصدیق بدون تصور مسئله «تقلید» عمومی است. قبول احکامی که بدون «تصورات عقلانی و تحقیقات واقعی» باشد باعث گردیده که مردم به گفته هر گوینده‌ای ندانسته و نفهمیده ایمان آورند و بلکه یقین حاصل کنند. و «من ضرورت تقلید را در عقل انسان از هر چیز بیشتر

می‌دانم زیرا که مقوم آدمی عقل است و مخرب و مضیع آن تقلید^۱. دیگر از مفاصد عقلانی تصدیق بدون تعقل تقیه است که «لعنت باد بر تقیه». ریشه آن نیز خوف و ایمان آوردن به ضرب شمشیر است. و این اعتقاد از آن روئید که آدمی باید خلاف اعتقاد خود را به مردم بنماید. این حکم عامل «دروغ و حبله، بیخ شقاق و نفاق، و اصل خرابی اخلاق» ملتی گردیده و رفته رفته چنان درخوی ملی ایرانیان جایگزین شده که افراد تمام طبقات مردم در فن دروغ و نفاق و تزویر و نادروستی مهارتی غریب یافته‌اند. در هر موردی خلاف حقیقت می‌گویند و به هر چیز سوگندهای سخت یاد می‌کنند، اسمش را «تقیه و توریه» نهاده‌اند^۲. پس می‌بینیم چگونه «ترس خارجی باعث ترس باطنی» می‌گردد- و ملتی که روزی دروغ‌زنی را گناهی بزرگ می‌شمرد تحت قوانین دیگری که با روح و منش آن سازگار نبود از هراس جان و بیم تکفیر چطور اخلاقش به فساد و روزگارش به سیاهی رسیده است^۳.

اما ببینیم علم اخبار و احادیث و حکمت و عرفان اسلامی چه حاصلی بار آورد: تمام اخبار و احادیث که بیشتر آنها مجعولات زمان بنی‌امیه و بنی‌عباس یا برای تبری از حضرت علی و اولاد او، و یا دوستی عباس یا برعکس آن بود، هیچ ثمر علمی نبخشید و هیچ معمای ذهنی را نگشود. و همچنین بیشتر حکمت و عرفان و تفسیر جز افزودن اوهام و تولید مجادله و اشکالات بی‌پاینده‌ای نداد. «نه اسباب شوکت ملت نه باعث قوت دولت، نه مایه ثروت رعیت، نه علت ازدیاد تجارت، نه مایه اعتبار اهالی مملکت، نه مصلح اخلاق، نه اسباب استراحت... ملت ایران» گردید^۴. مثلاً چند کلمه از «مادر عروس یعنی میرداماد آنکه نصف ایران را برباد داد، عرض کنم»: آن بزرگوار مهملات فلاسفه یونان را گرفته و با خزعبلات هندوان و

۱. ایضاً، خطابه بیست و چهارم.

۲. ایضاً، خطابه بیست و چهارم.

۳. ایضاً، خطابه بیست و پنجم.

۴. ایضاً، خطابه بیست و هفتم.

خرافات اساطیر ایرانیان و موهومات دیگر بهم ریخته «آش شله قلمکاری در دیگک دماغ و به شراره آتش وهم پخته که ابدأ معلوم نمی‌شود این آش چه، و طعمش کدام و آنرا چه نام است. نه من نه شما در این آش حیران و سرگردانیم، امام غزالی و فخر رازی و بوعلی هم متحیر شده‌اند... بیست و پنج سال تمام بالاتصال قوت یومیه من از این آش بوده» است. و هر کس تا خود در مجلس درس میرزا محمد اخباری، یا پای منبر حاج کریم خان کرمانی، یا در مدرسه حاجی سبزواری ننشیند و اسفار ملاصدرا را شیرازی و شرح الزیارة شیخ احمد احسائی و شرح قصیده حاجی کاظم رشتی و ارشاد العوام حاجی کریم خان را نخواند، درست نمی‌داند قماش آن حکمت و عرفان را از چه تار و پودی بافته‌اند! دو بیست سال است خودشان این حرف‌ها را می‌زنند و یک کلمه نمی‌فهمند. «من که پزندگان این آش را دیده و بافندگان این قماش را شناخته- بلکه وقتی از هر دو چشیده و بافته‌ام ثمره و نمره آنرا برای شما عرض می‌نمایم- بلکه تا یک درجه بدانید هر بیچاره‌ای که از این آش خورد گرسنه و فقیر و پریشان و سرگردان ماند، و از هر علمی بی‌خبر گشته و از هر حظی محروم. همه چیز براو مجهول و تکلیفش نامعلوم می‌شود...»^۱. آخر می‌پرسم تمام کتبی مثل اسفار ملاصدرا و فتوحات محیی‌الدین و خرافات شیخ شبستری «که زمین را سنگین بار کرده به ملت و رعیت ایران جز تضییع وقت و افساد دماغ دیگر چه خدمت کرده است؟»^۲. علما و حکمای ایران مانند امام غزالی آنقدر قوه نورانی عقل و صفییر خرد را حقیر و پست شمردند که اعتدال «قوه متفکره حاکمه و عاقله» از خودشان سلب شد و حال آنکه تمام ترقی مغرب‌زمین از پیشرفت عقل حاصل شده است^۳. دانشوران ما هر چه نوشته‌اند عاری از روشنی بیان و فکر است. چنانکه علامه حلی کتابی نوشته و سپس خودش بر آن شرح مفصلی نگاشته، بعد به عبارات همان شرح خود ایضاحات مرقوم فرموده، و چهارمین بار بر آن ایضاحات احتمالات نوشته، و

۱. سه مکتوب.

۲. صد خطابه، خطابه بیست و هفتم.

۳. ایضاً، خطابه دوازدهم.

بارپنجم احتمالات را حاشیه کرده و باز هم معلوم نیست چه گفته و چه کرده است.^۱ بیائیم بر سر عرفان خودمان: روزی تصوف نماینده آزاد فکری بود- و ملت ایران به قدرت آن جدار پولادین شریعت را سوراخ کرد تا راه تنفسی یابد. اما سراسر «عرفان پوسیده» و «حکمت کهنه» و «گندیده» مانند کاه زرد شده بیدانه رویهم بسرف انبار گشته است. مجموع تخیلات غیر مرتبط عرفانی و تعالیم صوفیانه دونتیجه عمده بار آورد:

یکی اینکه «افکار صاف و ساده حکیمانه» را مغشوش گردانید و «حواس ذکی» را که منشأ ادراک آدمیست مشوش ساخته؛ و چنان بطن و غشاء دماغ را خراب کرده که با تمام اهل عرفان «دو کلمه حرف موافق منطق» نمی توان گفت. باز می پرسیم «موهومات محیی الدین عربی و تخیلات فخر رازی و تسویلات امام غزالی و اشعار لاهوتی اصلاح چه خلق و خو، و اسباب کدام ثروت و دولت، و ازدیاد ترقی و مدنیت و اعتبار و آبروی شما شده است؟»^۲ در این زمان که هوشمندان جهان می خواهند اساس مساوات و مواسات را در گیتی برپا کنند حکمای ما عرفان می یابند.^۳ آخر لاهوت و جبروت و ناسوت چه چیز است؟ و مقام قرب صمدانیت چه معنی دارد؟^۴ «این سخنان جز باعث ازدیاد موهومات، و انحراف عقول از اعتدال دیگر هیچ نتیجه و فایده ای نخواهد بخشود»^۵.

دوم اینکه هر کس در رشته عرفان افتاد گویی سر رشته حیات و تکلیف زندگانی و راه کامیابی را گم کرد. در واقع «عرق غیرت و حرارت و رقابت ملت را به تنبلی و لاابالیگری» تبدیل نموده، و «مخرب و مضیع» اخلاق و فکر ایرانیان گردیده، و از همت و کسب و کار و زندگانی انداخته است. و تنها مایه افتخارشان این است که به

۱. سه مکتوب.

۲. ایضاً.

۳. صدخطابه، خطابه سی و یکم.

۴. سه مکتوب.

۵. ایضاً.

حلقه درویشان پیوسته‌اند. درمقابل کشتی‌های زره‌پوش انگلیس آیه مبارکه «وسخر لکم البحر» را می‌خوانند و این بیت را ذکر می‌گیرند:
گر موج خیز حادثه سربرفلک زند
عارف به آب تر نکند رخت و پخت خویش
همچنین در برابر یورش قزاق‌های روس دل به این ترانه‌های عارفانه خوش
دارند:

ما که دادیم دل و دیده به طوفان بلا
گو بیا سیل غم و خانه ز بنیاد ببر

...

آن کس از دزد بترسد که متاعی دارد
عارفان جمع نکردند و پریشانی نیست^۱

مجموع آن تعالیم تعقل و استدلال را به پستی رساند، و بر اثر آن بازار اوهام-پرستی رونق گرفت. از اینرو در دماغ ایرانیان عقیده غریبی رخنه یافته که همه چیز را به بخت و طالع نسبت می‌دهند، و زحمت و کوشش را در تحصیل ثروت و آبرو شرط نمی‌دانند. این اعتقاد درهای علم و معرفت را چنان به روی اهالی این مملکت بست که پیدایش اشیاء را بی‌سبب دانسته‌اند و «عقب پژوهش علل اشیاء که ریشه درخت علم است بر نیامده‌اند». رفته رفته این مرض شوم کار مردم این مرز و بوم را به جایی کشانیده که هر تفسیر در تدبیر را حواله به تقدیر می‌کنند و هر خرابی و پریشانی را محول به مشیت پروردگاری نمایند^۲. بر سر همین مسئله جدالی با یکی از مدعیان متعصب رخ داد. به او گفتیم: «جوهر انسانی همیشه ترقی پذیر و قابل کمالات لایتناهی است که حق سبحانه لباس تکریمش پوشانیده و بر اساس تقدیمش نشانیده، ولی ترقی و تنزل آن تماماً به اختیار نفس و مجاهدت شخص او بسته است. لاجرم سبب بدبختی‌های جنس بشر را در این دقیقه باید جست که انسان از این نکته

۱. ایضاً.

۲. تادیک شائزمان ایران.

به کلی غافل بوده، عوض اینکه به اختیار و نیروی مجاهدت درصدد ترقی خود باشد، از روی کسالت جهل، تصوف را بهانه نموده وجود خودش را تسلیم عوالم بهیمی و حیوانی کرده است و نامش را توکل گذاشته...»^۱. مسلمانان به جای اینکه علل هر امری را جستجو کنند و اسباب هر کاری را فراهم آورند، انجام هر چیز محال یا نامحالی را از برکت لفظ «انشاءالله» می‌خواهند. غالب این فرنگی‌های بی مروت که به کارهای بزرگ کامیاب گردیده‌اند «مادی و طبیعی» بودند. اما علمای اصفهان هنگام جنگ ایرانیان با افغانان هزاران انشاءالله، ماشاءالله گفتند و درحمله اول از پا درآمدند برای اینکه وسایل «مادی و صوری» کار را آماده نداشتند. همین‌طور زمانی که سلطان محمد فاتح شهر اسلامبول را در محاصره گرفته بود کیشانش نصرانی در کلیسای اعظم گرد آمده از این مسئله سخن می‌راندند که وقت کوفتن سیخ بر بدن مبارك حضرت عیسی مسیح که به‌دار آویخته بودند، آن میخ‌ها تنها به ناسوت آن حضرت اصابت نمود و به مرتبه لاهوت کار نگرنشده است. بر همین قیاس روزی یکی از فرنگیان از میرزا حسن خان شوکت‌منش پرسید این شکل «۸۶۴۲» که مردم ایران روی پاکت می‌کشند چیست؟ در جواب گفت: این اسم «بدوح» فرشته است که کاغذها را به صاحبانش می‌رساند. آن فرنگی گفت: مگر در ایران پستخانه و فراش نیست که فرشته بیچاره باید زحمت بکشد؟! ما ابداً منت ملک بدوح را نمی‌کشیم و پستخانه کار خودش را می‌کند.

بله، خداوند متعال برای هر کاری اسبابی قرار داده و نیکبختی بشر را به نیروی کوشش شخصی افراد گذاشته است. مردم دانا از روی عقل و تدبیر درصدد انجام کارها برمی‌آیند، هر چیز را به راهش می‌گذارند. ملت نادان حضرت پروردگار را مثل امراء و شاهزادگان «پفیوز» خود فرض می‌کنند که طالب چاپلوسی و تملق-گویی‌های لغو بی‌معنی باشد، و از اینکه بگویند همه کارهای ما زیر عنایت شما درست می‌شود، خواهی عمارتش کن خواهی خراب کن، او را خوش آمده ممنون می‌شود.

۱. (ضوان، حکایت واقعی «جدال با مدعی». مشاجره میرزا آقاخان با مدعی به‌داوری شیخ-الرئیس ابوالحسن میرزای قاجار کشیده شد و شرح آنرا داده است.

چنین مردمی از صبح تا شام اوراد، و اذکار، و دعای چلچلونی، و حرز کفعمی، و جوشن کبیر و صغیر، و لعن چهارضرب می‌خوانند. و گمان می‌برند به محض لقلقله لسان امور زندگانی انسان درست خواهد شد؛ ملائکه می‌آیند و خانه‌های کثیفشان را جاروب می‌کشند. و یافتوری که در کارشان هست با کاهلی و بی‌عاری اصلاح خواهد پذیرفت. زهی سودای بی‌حاصل^۱.

از آن بگذریم، بی‌اثیم بر سر آئین حکومت در دوره اسلامی و تأثیر قانون ستمگری تازیان در احوال و خلق و خوی مردم ایران:—

ایرانیان لااقل روزی به قانون زند قتل را مایه بدنامی و شومی می‌دانستند و حتی آزدن هر جاندار و کشتن حیوانات باربر را مکروه می‌دانستند. حال تحت تأثیر احکام دیگری «ریختن خون را مبارک می‌پندارند». تازیانه زدن، سنگسار کردن، قطع اعضای بدن و سر بریدن همه مشروع شناخته شده و شیوع یافته است. اسمش را حکومت عدل نهاده‌اند. از آثار همان قواعد است که ایرانیان «هم کیش و هم جنس و هم شهری و هم وطن و هم محله خود را پارچه پارچه و تکه تکه نمایند، و پیه و زهره‌اش را می‌آورند بفروشند، بیه‌زن پسر کشته دل مرده‌ای را این نوع تسلیت و تعزیت» می‌دهند. این آئین و کردار تازیان بود با فرزندان پیمبر بزرگ خودشان که میراث آنان به ایران نیز رسید. درخت شومی که آنان کاشتند به دست اقوام وحشی و بیابانگرد دیگری چون ترکان و مغولان سیراب گردید، و اعمال «اشکیک» و «طوماق» و «قورمه» که در مقام شکنجه‌های ایرانی معمول شده‌اند نحوه حکومت آن اقوام را می‌رساند. و نیز «سرزنده به گور برده» حکایت از این می‌کند که گویا آدمی به مرگ خیلی عجول بوده است. تمام اینها یادگارهای پست دوران استیلای عناصر بیگانه بر این مرز و بوم است^۲. هر کس در تاریخ ملل اسلامی بیندیشد پی می‌برد که فرمانروایان دوره اسلامی مسلکی جز قانون ظلم پیش نگرفتند. با ستمگری‌های بیکران بنی‌امیه، و فواحش بنی‌عباس، و وحشیگری‌های عثمانیان، و تعصبات صفویه،

۱. آنچه در این قسمت آورده شده زبده رساله «انشاء الله و ماشاء الله» است.

۲. سه مکتوب. در شانزدهمین ایران نیز از همین مطلب بحث کرده است.

و حماقت‌های نواب هند، و کارهای خدیو مصر و امیر بخارا و خان خیوه و شاه ایران و امام مسقط و شریف‌مکه و سردار افغان و حاکم برمه و امیر جبل شمر چگونه ممکن است خودشان را سزاوار خلافت و جانشینی پیمبر اسلام بدانند؟ همگی مظهر نادانی و خوی فاسد و ملامی و سفاهی بوده‌اند.^۱ از زمان سلطنت عرب همه حاکم ایران جابر و ستم‌کیش بوده‌اند و همه شهریان به‌زور خونریزی تسلط یافتند. «یک نفر ایشان نه به انتخاب ملت بوده و نه به رضای رعیت»، و در سراسر عصر اسلامی هیچ «قانون مملکتداری و نظام شهریاری و قرار رعیت پروری» در بین نبود. سیاست بیدادگری خود فاسد است و هم فاسد‌کننده اخلاق ملت. مردمی که در تحت قانون ظلم و دهشت و تطاول روزگار بسر آرند - شهادت و فضیلت اخلاقی از میانشان رخت بریندد - و امراض مهلك و مسری ترس و جبن و خدعه و چاپلوسی و تملق‌گویی ریشه حیاتشان را بسوزاند. و همین است احوال ملت ایران.^۲

آئین‌ستمگری میوه‌های دیگری نیز در هیئت اجتماع بار آورده و از آن جمله است دعاهای عاجزانه‌ای که مسلمانان می‌خوانند. ادعیه مأثوره خود نشانه‌ای است از اینکه ظلم اعراب‌اموی چنان در ذهن حضرت علی بن حسین در زمان کودکی تأثیر بخشیده که گویی تمام عظمت پرودگار در قهاریت و جباریت است و صفات رحمت و لطف حق فراموش گشته. بر این منوال است دیگر ادعیه‌ای که هر بیگانه‌ای بخواند تصور می‌کند «مظلوم عاجزی برای ظالم جباری» نوشته و خواسته به انواع زاری و خاکساری دل‌سنگ او را مهربان گرداند تا اندکی از تعدی خود بکاهد. «این درجه ذلت و مسکنت و انکسار و حقارت که در ملت ایران نمایان است، و تمام غیرت و شهادت و انسانیت و جلالت ایشان را برباد داده... که پیش هر خان‌گرسنه و شاهزاده پوسیده‌ای خود را از ذره‌ای کمتر می‌شمارند»، از آثار ذهنی اینگونه دعاهاست. و در واقع «اخلاق سروری و بزرگواری و شرف» را در شخصیت ایرانیان منکوب

۱. حکمت نظری.

۲. سه مکتوب.

کرده است.^۱

امروز ملت ایران آنقدر «احتیاج به دانستن وسایل ثروت، و تکمیل صناعت و حرفت و ترویج معامله و تجارت، و تسدید اخلاق و تعدیل حکومت، و اصلاح عقاید عامه و تسهیل معیشت و معاشرت دارند» که حدی بر آن متصور نیست. شهرباران ایران به عوض اینکه حکومت ظلم را براندازند و ملت را از فقر و حقارت برهانند به تکیه دولت می‌روند و بساط تعزیه‌داری می‌آرایند. عمال دولت به جای اینکه «علم اکونومی و پولتیک ملکی و قانون عدالت و مواد حقوق و تسویه و تعدیل احکام مابین رعیت را بدانند و بشناسند از حکما و عرفا مسئله جبر و قدر و تفسیر حدیث» را سؤال می‌نمایند.^۲

ظلم سلسله فقیهان و ملایان کمتر از ستمگری فرمانروایان افکار و اخلاق ملت ایران را فاسد نکرده است. این «فقه‌های بی‌فقاہت» نمی‌دانند که مسئله طهارت و نجاست اینقدرها «قابل ریش‌جنباندن و زنج‌زدن نیست». هر چه پلید و کثیف است البته مکروه و منفور است، و هر آدم صاحب اندک شعوری تمیز پاک و ناپاک را می‌دهد؛ اینقدر تدقیق و استصحاب لازم نیست.^۳ مسئله نویسان ما آنقدر درباره طهارت رساله نوشته‌اند که «همان اوراق کتب برای تطهیر... ملت ایران کافی است». و ملایان ما آنقدر در مسئله حرام و حلال موشکافی کرده‌اند که یک لقمه حلال بی احتیاط در تمام ایران ممکن نیست خورد، و سهل است در همه عالم وجود نخواهد داشت.^۴ و اعظان ما به جای اینکه در فضیلت انسانیت و اخلاق سخن رانند از افادات فاضل در بندگی می‌گویند، علمای مامسئله شکیات و سهویات را «لیتراتور خود قرار داده، و پروگرام رفتار و کردار و علم حقوق» را از صحاح بخاری استخراج می‌نمایند. و در ایاصوفی عثمانی و جامع الازهر مصر صدهزار طلبه به خواندن کتاب‌های نامربوط

۱. صدخطابه، خطابه سی و سوم.

۲. ایضاً، خطابه سی و نهم.

۳. سه مکتوب.

۴. صدخطابه، خطابه سی و هفتم.

فخر رازی و تفسیر زمخشری و هذایات محیی الدین عربی مشغول اند.^۱ علمای ماجرافیای آسمان را وجب به وجب می دانند و جمیع کوچه ها و خانه های شهر جابلسا و جابلقا را نقشه برداشته اند و از جغرافیای زمینی هیچ خبر ندارند. حتی شهر و دهات خودشان را مطلع نیستند. و تاریخ جان بن جان و اسامی ملائکه^۲ سموات و ارضین و هر چه در آتی واقع خواهد شد همه را خوب می دانند. اما از تاریخ ملت خودشان یا ملل عالم اصلاً به گوششان چیزی نرسیده و نمی دانند علت ترقی و تنزل امم دنیا در هر زمان چه بوده است. سبحان الله من جهل الجهلاء.^۳

فیلسوفان جهان در راه کمال مدنیت و نشر قانون عدالت کار می کنند و انتظار چنین روزی را دارند و ما به ظهور «شاه بهرام دین آور» و «حروف سبحانی» چشم دوخته ایم که «وقت بودن و حیاتشان چه کاری برای ما کردند و از ایمان و اعتقاد به ایشان چه طرفی بستیم و به چه سعادت و بختیاری رسیدیم» که در غیبتشان انتظار داشته باشیم.^۴ عجب اینکه حاج محمد کریم خان قاجار فهمیدن یکی از همین گونه مسائل را موقوف بردانستن بیست و هشت علم کرده، و آنها را شمرده است. اگر نام دویست و هشتاد علم هم می برد باز هم حرفش مفت بود.^۵ ملایان ما فرنگیان را مذمت می کنند که طالب دنیا هستند و از معاد و آخرت هیچ خبر ندارند، و حال آنکه دنیا پرستی خودشان صد درجه بیشتر است. و از برای تحصیل ریاست و حب جاه و ثروت به هر گونه کاری تن در می دهند. اگر اعتقاد به معاد داشتند البته به فریب مردم راضی نمی گردیدند. «بیچاره فرنگیان داخل در نظام و آبادی عالم هستند، اینان به عکس سعی در خرابی آدم و عالم دارند؛ فرنگیان در راه منافع ملت و نوع خود دائماً فداکاری می کنند، اینان جز خود کسی را دیگر زنده نمی خواهند ببینند».^۶ روحانیان ما با

۱. سه مکتوب.

۲. انشاء الله ماشاء الله.

۳. سه مکتوب. (در این موضوع خیلی به اختصار بر گزار کردیم).

۴. حکمت نظری، (در باب مسئله عروج).

۵. انشاء الله ماشاء الله.

آنکه از صوفیان پرهیز می‌جویند و آنان را لعن می‌گویند «درسلوک و جودی و بالمآل همان مسلک شوم را که انزوا و گوشه‌گیری و عدم مداخله به امور سیاسی باشد پیش گرفته‌اند... يك كلمه از سیاسیات نمی‌فهمند، و اطاعت هر حکومت دیسپوتی را علی‌العقبه اقدس و ظایف دینیۀ خود می‌شمارند»^۱.

اما دربارهٔ آداب و رسوم و سنن ایرانیان: آئین عزاداری و ماتمگری روح شادی و کامرانی را از میان این ملت برانداخته، روزشان را چون شب تار ساخته است. ایرانیان که با حبیب‌بن مظاهر هیچ قرابت و خویشی ندارند، روز سوگواری هزار سال پیش را برپا می‌کنند و بر مظلومان آن زمان می‌گریند و حال آنکه خود «معاون ظالم و بدخواه مظلوم» هستند^۲. هر آینه به جای آه و ناله و شیون و زاری که در عرض يك سال سر می‌دهند اندکی به روز زار خودشان می‌اندیشیدند «اساس ظلم را به کلی از مرز و بوم ایران برانداخته و خود را صاحب ثروت و تمدن و شرافت ساخته بودند»^۳.

یکی دیگر از آن رسوم کهنه همین داستان نعش کشی و سوغات بردن استخوان پوسیدهٔ مردگان است؛ و غریب‌تر از آن زیارت کردن زندگان است از قبور هزار ساله. سالی چندین کرور تومان به خود و ملتشان زیان می‌رسانند، چه بسا مردمی در راه تلف می‌شوند، و چه بسیار کسانی به سیه روزی و بیوگی و یتیمی می‌افتند. و بدتر از همه و با و طاعونی است که حاجیان برای بینوایان ملت خود ارمغان می‌آورند^۴. آن جوهری که تاحال برای زیارت قبور هزار ساله و خرید قندیل طلا و نقره خرج کرده‌اند هر گاه صرف تأسیس مدرسه و بیمارخانه و دارالعجزة شیعیان نموده بودند البته روح گذشتگان را از خود خرسند و «ملت خویش را ارجمند و سعادت‌مند، و

۱. تکوین و تشریح.

۲. هفتاد و دو ملت، ص ۱۲۱.

۳. صدخطابه، خطابهٔ سی و یکم.

۴. سه مکتوب.

خاطر عقلای غیرت پرور عالم را شاد، و من مستمند را از غم آزاد می کردند. افسوس که مدارك و مشاعر ایرانیان را از ترس و تصدیق بلا تصور نه چنان سدی شده که بدین زودی‌ها بتواند رخنه دار کنند»^۱.

از این گذشته هیچک از آداب و اخلاق مدنی ایرانیان نیست که از تعرض رسوم تازیان ایمن مانده باشد. این طرز نشستن و مانند حیوانات سر را به زیر انداختن و غذا خوردن منافی طبیعت است^۲. و آن رخت‌های چابک و زیننده‌ای که نمونه‌های آنها را در نقوش تخت جمشید می‌بینیم تغییر یافته، و به جای آن عبا‌های دامن فراخ یعنی گلیم‌های دو طرف سوراخ با سردست‌های شل و آویخته، و قبا‌های بیقواره یعنی کیسه‌های چاک دوخته، و کفشهای زرد مانند پوست خربزه پوشیدند. هر چه فریاد می‌کنی اگر تازیان چنین می‌پوشیدند برای آن بود که هنر خیاطی و کفشدوزی نداشتند و دخلی به هوای ایران ندارد حدیث «من یلبس بالعباء فله اجر الشهداء» را می‌خوانند^۳.

از آن بدتر حجاب بی‌مروت زنان است. در ایران باستان زنان با مردان شریک زندگانی بودند، با هم مراوه داشتند، و در سفر و حضر با هم سوار می‌شدند، و به جز «در امر حکومت و فرماندهی» از حقوق دیگر بهره‌مند بودند^۴. حال هزار سال است زنان ایران مانند زنده به گوران تازیان در زیر پرده حجاب و کفن چلباب مستور، و در خانه‌ها چون کور محجوب و مهجور گشته‌اند. روبنده‌های زنان نه‌روزنه تنفس دارد و نه منظره تجسس. خردمندان جهان راه دانایی و بینایی معنوی را چشم و گوش می‌شمارند، و «ادراکات عقلانی را از این دو معبر و ممر» می‌دانند. اما در زنان ما این دو راه مسدود است^۵. عیب دیگر پرده داری و به خانه نشستن اینک آنان را

۱. مدخطابه، خطابه سی و یکم.

۲. تکوین و تشریح.

۳. سه مکتوب.

۴. ایضاً.

۵. مدخطابه، خطابه بیست و پنجم.

از معاشرت و حشر و نشر با مردان مانع شده، از شرکت در تجارت و صنعت و هنرهای ظریف، و آموختن دانش و فنون و آداب تمدن، و پیدا نمودن قوهٔ معاونت در معیشت، و یاد گرفتن اصول تربیت فرزند و ادارهٔ منزل یکسره محروم کرده است. چون عضوی شکسته و دست بسته در زندان بسر می‌برند. تأثیر سوء دیگر پرده داری در امر ازدواج است. ناآشنایی زن با اخلاق شوهری که می‌خواهد با او زندگی کند، و عدم آزادی در انتخاب شوهر خود منشأ مفاسد عمدهٔ اجتماعی می‌شود و هر گونه همکاری را میان زن و شوهر غیر ممکن می‌سازد. «تمام این خرابی‌ها ناشی از ازدواج به زن ندیده و نشاخته است، و کل راجع به روستن و به خانه نشستن آنهاست»^۱.

مسئلهٔ تعدد زوجات علت دیگر ویرانی ملت ایران است که آنهم «از برکات تشیع شایع است». قانون تعدد زوجات لذت زن و شوهری را به نفاق و کینه‌ورزی مبدل ساخته و مایهٔ فقر و پریشانی خانواده‌ها گردیده است. و همان فقر و بیچارگی و فحشاء را ترویج کرده و امراض مسری مهلك را نشر داده و مردمی را به روز سیاه نشانده است.^۲

تمام آن آداب و رسوم و عادات و عقایدی که گذشت حتی طبع و شکل و رنگ و روی ایرانیان را عوض کرده است. اندام‌های رسا و زیبای ایرانیان که وصفش در تاریخ‌های قدیم آمده و در آثار باستانی می‌بینیم مبدل به چهره‌های زرد، قیافه‌های ترش به غبار آلوده، قدهای خمیده، گردن‌های به شانه فرورفته، سرهای به زیر افتاده، گونه‌های کج و کوله، رخساره‌های زنان ژولیده موی، خون‌های بی‌دوران، حوصله‌های تنگ، خلق‌های خفه، و از همه بدتر دماغ‌های مسالینخولپایی وحشت زده از گرز نکیر و منکر گردیده است. همه از آثار دوران اسارات متمدنی و احکام جاری است.^۳ حتی یکی از «طبیعی‌دانان فرنگستان می‌نویسد روی عبوس

۱. سه مکتوب.

۲. صدخطابه، خطابهٔ سی و سوم.

۳. سه مکتوب.

و منحوسی که در مقدسین دیده می‌شود از اثر مداومت روزه است که به وراثت بدیشان رسیده» است.^۱

اما موضوع بسیار مهمی را نگفتیم و آن مسئله خط و الفبا و تعلیمات است: زمانی خط پارسی در کمال روشنی با حروف مقطع و از چپ به راست نوشته می‌شد و اعراب نیز جزو کلمات بود. و جای اشتباه حرف و کلمه‌ای به حرف و کلمه دیگر نبود. با قبول الفبای عربی حروف مقطع فارسی مبدل به حروف چسبیده شد، اعراب را برداشتند و به زیر و زبر حروف گذاشتند؛ از چپ به راست نوشتن را با از راست به چپ نوشتن عوض کردند، نقطه گذاری را معمول کردند، و خط فارسی را چنان مشکل ساختند که امروزه به نقاشی و رمز مبدل گردیده است. خطاطان ایران سعی دارند خطوط را خوشگل بنویسند، می‌خواهد خواننده شود، می‌خواهد خواننده نشود. هنوز مردم نمی‌دانند الفبای دشوار عربی چه اندازه آنانرا از راه مدنیت و ترقی به دور انداخته است.^۲ بعلاوه زبان ساده و شیرین پهلوی با استیلای زبان عربی مهجور ماند و در عوض لغت‌های غلیظ و غلبه و عبارات‌های معما و لغز تازی جای آنرا گرفت. معیار فضل و مایه افتخار و شهرت نویسندگان این شد که سطری از نوشته‌های آنان را هیچ محققى بدون زحمت و قرینه خارجی نفهمد.^۳

هر آینه هزار يك همت غریبی که دانشوران ایرانی در ترویج زبان عربی کرده‌اند، در تربیت زنگیان آفریقا و سرخ‌پوستان امریکا بخرج داده بودند آنان را ملل متمدنی ساخته بودند.^۴ اما دانشمندان ما هنوز اساسی برای تعلیم زبان مادری خود قرار نداده‌اند. به بچه خردسال پیش از آموختن حروف فارسی این شعر را به ضرب چوب می‌آموزند:

۱. مدخطابه، خطابه سی و سوم.

۲. سه مکتوب.

۳. ایضاً.

۴. مدخطابه، خطابه سی و یکم.

پس مبارك بود به فرهما
اول كارها به نام خدا

بعد از دو سال قرآن کریم می‌خوانند اما خواندن يك سطرنامه را نمی‌توانند؛ پس از آن گلستان و دیوان منوچهری و دره نادری را تعلیم می‌گیرند؛ سپس به شیوگی می‌پردازند ولی يك ورق روزنامه فارسی را نتوانند بخوانند. تمام این درس‌ها به قدر ساختن يك شمع گچی برای مسلمانان سودمند نگردیده است.^۱ به قول شاعر:

اصطبل بهایم که بود مدرسه‌اش نام
در وی به جز انبوهی انعام ندیدم^۲

میرزا آقاخان در سرتاسر گفتارش به احوال زمان خود توجه دارد. بنیادهای مدنی و مآنوسات ذهنی اجتماع را یکسره کهنه و فاسد و مفسد می‌شناسد؛ معتقد است باید آنها را برانداخت و شالوده‌ای نو برپا ساخت. ویرانگری است زیرک و توانا، و خودش می‌داند چه می‌خواهد: «مقصودم از این بیانات ترقی مسلمانان و بیدار شدن علمای اسلام از خواب غفلت است... چه چاره، باید حرف حق را گفت و شنید، و از هیچ چیز نترسید. البته ثمرم خواهد داشت چنانکه گفتند، و از پیش رفت و ثمر کرد»^۳.

اندیشه‌هایی که در این فصل پرورانده و ما به اختصار آوردیم در سیر فکر نسل‌های بعد تا زمان ما اثر عمده داشته‌اند. و تأثیر آن در پاره‌ای از نوشته‌های دانشمند فقید احمد کسروی، از جمله در رساله‌های «شیعیگری» و «صوفیگری» به چشم می‌خورد.^۴

۱. سه مکتوب.

۲. هشت بهشت، ص ۳۲.

۳. انشاعا لله ماشاعا لله.

۴. کسروی در جواب نکته‌جویی‌هایی که بر او نموده‌اند می‌نویسد: «نوشته‌های من با نوشته‌های میرزا آقاخان درخور سنجش نیست. اگر در دوسه جا انسندک شباهتی نمودار است در

→ بسیار جاها از هم جداست»، چنانکه او در «صد مقاله» از فلسفه مسادی پیروی کرده است و ما وارونه آنرا گفته‌ایم. («دفتر خودادماه»، ۱۳۲۴، ص ۴-۵. توجه نگارنده را به این پاسخ کسروی آقای محمود کتیرایی جلب نمودند). مرحوم کسروی چه معترف باشد و چه نباشد از بعضی اندیشه‌های میرزا آقاخان (خاصه در مبحث شیعیگری و صوفیگری وهم-چنین چنانکه خواهد آمد در انتقاد از شعر و شاعران ایران) متأثر گردیده است. تأثیر پذیری اساساً عیبی نیست، و نیست متفکری در عالم که از دیگران متأثر نشده باشد. در هر حال در موضوع‌هایی که اشاره نمودیم فضل متقدم با میرزا آقاخان است، و پایه‌اش در تاریخ فکر بالاتر. و پیش از او نیز میرزا فتحعلی آخوندزاده در پاره‌ای مطالب همان نکته‌جویی‌ها را کرده است. پایه علمی و فکری کسروی هم به جای خود کاملاً محفوظ است و از او به نیکی یاد می‌کنیم.

هنر و فن شعر و نویسندگی

جامعیت فکری میرزا آقاخان رشته گفتارش را به قلمرو هنر کشیده است. سخنوری حرفه خودش هست؛ راجع به فنون دیگر مانند موسیقی و نقاشی و پیکرتراشی و حتی رقص کم یا بیش سخن می گوید. تفکر فلسفی او بر سرتاسر این مباحث سایه افکنده، مجموع صنایع هنری را از نظر زیباشناسی می سنجد؛ و توجه دارد که هر چند مظاهر هنری گوناگون اند در معنی حقیقت واحد دارند. همه آن فنون را به نقطه واحد می رساند و «کثرت را در وحدت» جستجو می نماید.

در فلسفه جدید ادبیات از پیشروان نحله رئالیسم است؛ برجسته ترین نمایندگان طغیان علیه سنت ادبی ایران؛ وهاتف نوجویی و تحول ادبی. توانا ترین نویسندگان اجتماعی قرن گذشته است و یگانه شاعر انقلابی پیش از دوران مشروطیت. به فرهنگ عامیانه هم توجه خاص دارد. به همین جهات مختلف است که مقامش را در تاریخ تجدد ادبی ایران والا و ممتاز می دانیم. نخست زبده گفتارش را درباره فنون مختلف هنری بدست می دهیم؛ سپس می پردازیم به مقام او در نویسندگی و شاعری. مظاهر زیبایی مختلف اند؛ و همچنین در ارزش معنوی مراتب مختلف دارند. رویهم رفته پنج «صناعت» شناخته گردیده است: شعر، موسیقی، نقاشی، پیکرتراشی و رقص. اساس

زیبایی در همه صنایع هنری دو چیز است: یکی «در نسبت تألیفیه» موادی که در هر کدام بکار برده می‌شود، و دیگر در معنی که از هر هنری افاده می‌گردد. ماده شعر الفاظ و لغات، ماده موسیقی آهنگ‌ها، ماده نقاشی رنگ‌ها، ماده پیکر تراشی چوب یا سنگ، و ماده رقص حرکات و اطوار است. اما باید دانسته شود که قدر و ارزش هر اثر هنری، چنانکه گفتیم، در معنی و تناسب مواد ترکیبی آنست و آن مخلوق «الهامات» و «لطف طبع هنرمندان» است.

حکما مبدأ همه صنایع هنری را امر واحد گرفته‌اند که افاده معانی و تفهیم مرام و مقصد باشد گرچه طرق بیان آن مختلف است: زبان، صوت، و اشاره. وقتی انسان خواست با کلمات موزون بیان معنی کند به شعر می‌پردازد، وقتی خواست با صوت افاده مقصود نماید به موسیقی متوسل می‌گردد، و وقتی خواست با تصویر ترسیم حقایق نماید نقاشی را وسیله قرار می‌دهد. و باید دانست که رقص رشته‌ای است از موسیقی، و هیکل تراشی شعبه‌ای است از نقاشی زیرا در پیکر تراشی مثل نقاشی بیان حقیقت در ماده است (یکی سنگ و چوب و دیگری رنگ) - و در رقص مثل موسیقی بیان معنی به اشاره که یکی از تألیف حرکات بوجود می‌آید، و دیگری از ترکیب آهنگ‌ها. و نیز توأم کردن حرکات و آهنگ‌ها می‌توانند مکمل هم قرار گیرند.^۱

در فن زیباشناسی تا به حال هیچ معیار قطعی و تعبیر مطلق که بتوان معیار و مأخذ تمیز زیبایی و زشتی قرارداد نیافته‌اند مگر ذوق و سلیقه که به زبان فرانسوی *Sense de Beauté* می‌گویند.^۲ اما باید گفت که ذوق و سلیقه میزان ثابتی ندارد، و اساس آن «عادت» است و عادت «عاریت و اقتباس» از دیگران - چنانکه مردم سودان چیزهایی را حسن می‌پندارند که نزد رومیان زشت و نازیباست.^۳ یا اینکه آهنگ‌هایی را مشرقیان در گوش خوش می‌نمایند که نزد فرنگیان مانند صدای «زنبور» باشند.^۴

۱. نکوبین و تشریح.

۲. ایضاً.

۳. حکمت نظری.

۴. ایضاً.

و برعکس ترانه‌های مغربیان به گوش مردم مشرق زمین صدای «زوزه» را دارند همانطور که مرد دباغی در بازار عطر فروشان از هوش برفت^۱. خلاصه اینکه میزان ذوقیات «مکتسب است از عادات اقوام و القائات دیگران»^۲.

درباره موسیقی می‌نویسد: شریف‌ترین حواس ظاهری قوه شنوایی است که عامل نطق و بیان و برزخ عالم انسان و حیوان است چه هر کس فاقد آن باشد کسب نطق نخواهد نمود. و این قوه بزرگ طبیعی را باید از جهت دیگر تغذیه نمود که موسیقی باشد و «موسیقی لسان قلب است»^۳. اینکه پیشینیان موسیقی را از فنون ریاضی بشمار می‌آوردند از راهی درست بنظر می‌رسد زیرا پاره‌ای «نسبت تألیفیه» در نغمه‌های موزیک لازم است. پس آنرا به ریاضیات تقدیر نموده‌اند. اما در واقع این نظر خطاست زیرا موسیقی مانند شعر «داخل در صناعات» است^۴. اساس آن از «ترکیب و تألیف» آهنگهای طبیعی بوجود آمده و نغمه را ساخته است^۵. و در آهنگها و نغمه‌ها «تأپای نسبت تألیفیه به میان نیاید بحث از علم موسیقی معقول نتواند بود»^۶. همچنین باید دانسته شود که آوازا و آهنگها در صورتی دلکش و جانفزا می‌گردند که از «نوت»های بسیط و بر اساس تناسب ترکیب شده باشند تا در حلق هیجان و پیچیدگی ظاهر نشود. امروزه فن موزیک پایه علمی یافته و از روی قواعد و کتاب می‌آموزند، و آن از جنس غنا نیست که در رمزمار و حنجره «حرکات عنیفه» ایجاد کند و طبع را مضمز گرداند^۷.

موسیقی مانند رقص موقوف بر «لطف طبع» است، و نسبت به آفاق و مردم

۱. هفتاد و دو ملت، ص ۹۸.

۲. حکمت نظری.

۳. هشت بهشت، ص ۱۰۱.

۴. تکوین و تشریح.

۵. ایضاً.

۶. حکمت نظری.

۷. هشت بهشت، ص ۱۰۰.

مختلف فرق می‌کند. و در واقع «هر ناحیتی و اقلیمی اقتضای نغمه و آوازی می‌کند»^۱. مثلاً هندوان از آهنگ‌ها و آوازهای مبسوط و درهم پیچیده لذت می‌برند و حال آنکه اروپائیان از آنها بیزارند^۲. در آینده نزدیک در اروپا صنعت «کر» ترقی زیاد خواهد کرد، ارغنون‌ها ساخته، توسط تارهای تلگراف آنها را به هم مربوط کرده و آوازهای خوانندگان و آهنگ‌های نوازندگان را در صفحه‌های توتیائی ضبط نموده، مانند «فونو گراف» به آن اوتار ربط می‌دهند. و در هر خانه‌ای که رشته‌ای از آن تار و صفحه‌ای از آن صفحات باشد چون خواهند دمساز سازند «فضای ملکوت را پر از الحان غیبی و نغمات قدسی نمایند»^۳. و هم اکنون فنون هنری در فرنگستان پیشرفت شایان یافته است، «تئاترها» و «کنسرت‌های عمومی» و «بال‌های کبیر» تشکیل می‌دهند و حال آنکه در دارالخلافة طهران امام جمعه «از زدن طبل و دهل منع بلیغ می‌فرمایند»^۴.

چند کلمه هم از صنعت رقص گفته شود: پیشتر بیان کردیم که رقص از «اشارات» برخاسته و انسان بدان وسیله پاره‌ای حالات و مقاصد خود را از روی توالی و انعطاف در حرکات، و سرعت در سکانات از روی غنج و دلالت می‌فهماند. و این دو که یکی نغمه و آواز و دیگری رقص و اهتزاز باشد در طبایع افراد مانند سایر حالات ضروری و طبیعی مرکوز و مودوع است^۵. از این جهت «همه نفوس ناچارند از ترقص و سماع»^۶. پایه فن رقص در تناسب و تألیف حرکات است تا منشأ «اهتزاز طبیعی» گردد. نهایت اینکه هر طایفه‌ای به شیوه خاصی بیان این معنی را کنند: شبانان چوبکی می‌رقصند، ارمنیان جوراب می‌چینند و ناقوس می‌زنند، رومیان پای می‌کوبند،

۱. تکوین و تشریح.

۲. حکمت نظری.

۳. هشت بهشت، ص ۱۵۱.

۴. صد خطابه، خطابه سی و چهارم.

۵. تکوین و تشریح.

۶. حکمت نظری.

ترکان دست می‌افشانند، هندیان و کشمیریان از پشت سر به زمین می‌رسانند، فرنگیان سرین می‌جنبانند، بحریان معلق می‌زنند، چینیان و تاتاریان با پای بر زمین نقش می‌کشند، پارسیان انگشتک می‌زنند، زنگیان نفیر بر می‌آورند، افغانان و بلوچان گردن می‌شکنند و گاه خراسانی‌وار دست بهم می‌سایند و کف بر کف می‌زنند، و گاه به‌طور کاروانیان درای و زنگ می‌نوازند. در هر حال همه آن اطوار و سکناات گوناگون به «حالت واحده» اهتزاز طبیعی بر می‌گردد. و این است معنی «توحید کثیر»^۱.

اما درباره شعر و نکته‌های تازه‌ای که می‌آورد: شعر در اصل بیان حالات و افکار بود به طریق «سخن موزون» و پیش از اختراع خط بوجود آمد. و از اینجا پیدا شد که اهل سخن خواستند گفتارشان باقی بماند، و چون خط نبود راهی «غیر از اینکه کلام را مقید به وزن و قافیه دارند، نجستند» تا بدین وسیله آسانتر سینه به سینه محفوظ باشد. مقصود مردم عوام از شعر همان وزن و قافیه است، و حال آنکه وزن و قافیه «عارض» شعر گردیده است «نه اینکه داخل در ماهیت شعر باشد»^۲. در تعریف شعر به جنبه هنری و همچنین به رابطه‌اش با اجتماع توجه دارد: شعر عبارتست از «مجسم ساختن حالات مخفی و مناسبات معنویه اشیاء، و رنگ تناسب به آنها دادن به طوری که در نفوس تأثیرات عجیب بخشد»^۳. شاعر نه آنست که حالت اشیاء و حقایق را «برخلاف واقع» ترسیم نماید و مبالغه‌گویی را چنان از حد بگذراند که معنی زایل گردد. ولی می‌تواند «هر چیزی را زیاده بر آنچه از محاسن و معایب داراست نمایش بدهد، و بر تصورات و تخیلات خود لباس صدق بپوشاند، و مناسبات مخفی اشیاء را اظهار کند تا بتواند منشأ اثر باشد، و در نفس خواننده تهیج و انبغات پدید آید»^۴. خلاصه اینکه شاعر باید یکی از این دو کار را بکند: یا «در بحر فکر غوص نموده لالی معانی آبدار بیرون آورد» و در قالب کلام شعر عرضه بدارد و «به فرض که غیر-

۱. ایضاً.

۲. تکوین و تشریح.

۳. ایضاً.

۴. ایضاً.

منتظم هم باشد ضرر ندارد». و یا اینکه مانند مجسمه ساز که از پیکر سنگ و چوب هیکل‌های دلفریب می‌تراشد، او نیز در بیان حالات از الفاظ کلام زیبا پردازد. و اگر «یکی از این دو هنر را دارا نباشد شاعر نخواهد بود»^۱. ضمن نامه خصوصی می‌نویسد: شاعر «باید مانند نقاشی باشد که تمام گل و بته، و انسان و حیوان و دریا و آسمان، و جنگل و کوه و صحرا را به‌عینها ترسیم و تصویر کند به‌طوری که در نظر خواننده اخلاق و آداب يك امتی مجسم شود...»^۲.

اما تردید ندارد که «صناعت شعر از نقاشی و موسیقی به مراتب اشرف است» چه نقاش «ارتسام و تصویر صور اشیاء را می‌نماید» و صاحب موسیقی «تصویر مقاصد و حالات انسان را از روی آهنگهای طبیعی می‌کند». اما شاعر «معانی مخفیة اشیاء و مقاصد خود را به‌واسطه صور عقلیه، و مناسبات روحانی، و تشبیهات طبیعی، و اشارات فکری بیان می‌نماید. در این صورت بدیهی است که اقتدار شاعر در مقام بیان احساسات خود از نقاش و نوازنده بیشتر است - به‌همان درجه که تأثیر صور معانی و تشبیهات عقلیه در نفس از اشارات حسی و آهنگهای طبیعی بیشتر می‌باشد»^۳. از این لحاظ است که «شعر فنی از حکمت بلکه طلیعة حکمت است»^۴.

ضمناً از فن شعر در یونان باستان سخن می‌گوید، اقسام اصلی آنرا می‌شمارد (اپیک، دراماتیک، لیریک، دیداکتیک) و توضیحی درباره انواع هر کدام از آنها می‌دهد. خلاصه‌اش این است^۵:-

«هروئیک» (*Héroïque*) رزمنامه و احوال پهلوانان؛

«تراژدی» (*Tragédie*) داستان تعزیت شامل احوال و صفات بزرگواری و

دلآوری شهدا که موجب تأثر و تهیج قلوب مردم گردد؛

۱. ایضاً.

۲. نامه میرزا آقاخان، بدون تاریخ، به شوهر خواهرش آقامیرزا علیرضای طیب.

۳. تکوین و تشریح.

۴. ایضاً.

۵. ایضاً.

«الژی» (Elégie) مرثیه و نوحه؛

«لیریک» (Lyrique) غزل در بیان عشق و احساسات قلبی؛

«اد» (Ode) تصنیف؛

«فوژی تیف» (Fugitif) اشعار قصار که شاعر حقیقتی را بگیرد و شمشه

بدهد؛

«کر» (Choeur) اشعاری که چند نفر باهم بخوانند؛

«کمدی» (Comédie) داستان‌های خنده‌آور که اخلاق و عادات زشت ملتی را

در لباس مسخره بیان کند؛

«برلسک» (Burlesque) جدیات آمیخته به هزل؛

«ساتیر» (Satire) بیان اعتراضات به زبان طنز و کنایه؛

«فابل» (Fable) قصه و افسانه؛

«پاستورال» (Pastorale) اشعار شبانان و دهقانان؛

«اگلک» (Eglogue) شعر چوپانی به صورت مکالمه؛

«مکتوب موزون» و قطعه‌های شعری که با ساز و آلات موسیقی جفت گردند.

علاوه بر انواع مزبور اکنون فرنگیان اقسام دیگر بر آن افزوده‌اند. و در

هر صورت «خواه فرنگیان و خواه یونانیان مقصودشان از شعریک نتیجه طبیعی بود

که اخلاق ملتی را اصلاح کند، و پاره‌ای احساسات منور در ملت پدید آورد». اما

شعر و شاعری در مشرق زمین صورت بدی را کسب کرده و «به جای اصلاح موجب

فساد اخلاق ایشان است»^۱. معلوم است که میرزا آقاخان هم مشرب نقادانی است

که هنر شعر را مقید می‌دانند و برای شاعر رسالت و طریقت قائل هستند. در واقع

فلسفه هنر برای خاطر هنر با اندیشه‌های او جور در نمی‌آید. از این موضوع باز

صحبت خواهیم کرد.

اینک می‌پردازیم به مقام میرزا آقاخان در سخنوری (نظم و نثر) و وجهه نظر

عمومی او در فلسفه ادبیات که موضوع اصلی گفتار ماست. رابطه بین شخصیت میرزا آقاخان را با محیط اجتماعی، و همچنین عوامل سازنده فکری او را به طور کلی در بخش نخستین مطالعه کردیم. در اینجا کوشش می‌شود شخصیت ادبی او، و تأثیرش را در اجتماع بشناسیم. خاصه به تحول تفکر ادبی او در برخورد با دنیای مغرب توجه خواهیم داد.

مقام ادبی میرزا آقاخان را باید در دو مرحله متمایز بررسی کرد: یکی دوره تقلید، و دیگر دوره سنت شکنی و ابتکار. در دوره اول رویهم رفته روح ادبی قرن گذشته ایران در آثارش منعکس است و آن عصر رواج ادبیات به تقلید از سخنوران پیشین بود که کمتر خلاقیت داشت یا در اکثر موارد هیچ نداشت. در واقع نویسندگان و شاعرانی که پیرو سنت‌های ادبی بودند چیز بامعنی معتبری به جهان هنر ایران نیفزودند مگر میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی که قریحه هنر آفرینش در تنوع نگارش‌ها نمایان است و در نثر کلاسیک دقیقاً به حد کمال سخندانی رسیده است. به عقیده برخی از نقادان ادبی اگر مقامش در نثر از سعدی برتر نباشد کمتر از او نیست. در آن دوره تقلید خداوند نویسندگی در نظر میرزا آقاخان سعدی بود - و کتاب «رضوان» را خود به شیوه گلستان پرداخت.

دریست و پنج سالگی به نگارش رضوان شروع کرد و به قول خودش در ۱۳۰۴ (سی و چهار سالگی) تمام کرد:

در آن سالی که رضوان مختتم شد

هزار و سیصد و چارش رقم شد^۱

اما به نظر ما هیچ منافات ندارد که بعد از این تاریخ هم پاره‌ای حکایت‌ها بر آن افزوده باشد. تأثیری که فرهنگ و تاریخ اروپا در اندیشه‌های نویسنده نموده و در بعضی از داستان‌های رضوان منعکس است، مربوط به سال‌های بعد از ۱۳۰۴ می‌باشد که با افکار نوآشنایی بیشتر یافته بود.

۱. رضوان. در کتاب دیحان نیز می‌نویسد: «سال سیصد و چهار از هجرت گذشته بود که آن کتاب را برآورده رضوان نام نهادم».

می‌نویسد: در پرداختن رضوان یاران تشویق فراوان کردند و گفتند «قدرت خامه داری و نیرنگ نامه».

کنون که فرصت گفتارت ای برادر هست
چرا به نشر بیان سخن نمی‌کوشی
زبان، مترجم عقلست نزد اهل خرد
اگرچه شرط خرد هست صمت و خاموشی.

گفت: مزاح بگذارید که «خزف نزد اصداف جوهریان جوی نیرزد، و کرم شب‌تاب در برابر آفتاب پرتوی نوزد... و هیهات که در چنین ملالتم مجال هیچ مقالت نیست که نه اختر سعد دارم نی‌اتابك سعد. پس از دل خسته چه آید، و دست بسته چه گشاید که هیچگونه مساعدم نیست».

اصرارش ورزیدند، پس «سربرخط مطاوعت» گذاشت. «اوقاتی چند تلف کرده، برخی از آثار سلف، و اطوار خلف، و مواعظ و پند و نصایح سودمند گرد آورده، به پاره‌ای از عبر و امثال، و قصص و اسما، و سیرت ملوک و سیر اهل سلوک، و اخلاق درویشان و مآثر ایشان بر آمیختم، و بندی از مفردات سخن را به شطری از سیاسات کهن توأم داشتم. و هنوز نسیم خزان وزان بود که کتاب رضوان تمام شد و بالله توفیق و علیه التکلان...».

حاجت به سیر باغ و گلستان نماند از آنک
رضوان من در ریچه فردوس بر گشاد.

رضوان شامل يك دیباچه، يك مقدمه مفصل، و چهار «موسم» (به مناسبت فصول چهار گانه سال) و يك «خاتمه» است. مجموع آن حاوی سیصد و پنجاه و چهار حکایت است که هفت حکایت آن منظوم، و بقیه به نثر نوشته شده و در ضمن آنها مثنوی، قطعه، بیت و مصراع فارسی و عربی فراوان آورده است. خاتمه رضوان

۱. ابواب رضوان از این قراراند:

«مقدمه: در سعادت نفوس و انقلابات روزگار منحوس؛

شامل «لطیفه»، «حکمت»، «پند»، «اندرز»، «تمثیل»، «پولتیک» و غیره است. حکایت‌ها همگی نسبتاً کوتاه هستند مگر چهار داستان که سه‌تای آنها سرگذشت شخصی است از جمله «جدال بامدعی» که عنوانش را از سعدی گرفته است. و در آن ماجرای مشاجره خود را بامدعی در مبحث فلسفی جبر و اختیار شرح می‌دهد. دعوی آنان بالامی گیرد و به‌داوری سراغ شیخ‌الرئیس ابولحسن میرزای قاجار می‌روند.^۱ چهارمین حکایت بلند رضوان در احوال جوان اطریشی است، و چنین می‌نماید که در این حکایت خواسته است حقیقت و مجاز را بهم آمیزد. از لحاظ معنی و فکر نخبه فصول رضوان «در سیرت بزرگان و آداب ملوک» است و گویا به اخلاق الاشراف عبید زاکانی توجه داشته هر چند اندیشه‌های نو هم آورده است.

قطعه‌هایی از رضوان را در سرگذشت میرزا آقاخان آوردیم، و نمونه‌ای چند از حکایت‌های آنرا ملاحظه خواهید نمود.^۲ می‌گوید: در نگارش رضوان «از رعایت شیوه تقلید دقیقه‌ای فرو نگذاشتم. حالی که از انجام آن نسخه برداشتم خود را زاید‌الحد مسعود انگاشتمی بلکه سعدی عصر پنداشتمی و این بیت همی خواندم»:

سعدی زمان منم به تحقیق

بگذار حدیث ما تقدم^۳

در تقلید از شیوه گلستان و نثر مسجع تواناست و بیانش معمولاً رسا و شیوا.

→

«موسم اول: در بیان عشق و حسن و مقتضیات جوانی؛

«موسم دوم: در تهذیب اخلاق و نتیجه فحوص و طلب؛

«موسم سوم: در سیرت بزرگان و آداب ملوک؛

«موسم چهارم: در لطایف محاضرات و نوادر مفاکله؛

«خاتمه: در مطالعات حکمت آیات و عبارات عبرت‌اشتمال».

۱. قسمتی از این داستان را ضمن بحث در قسمت «ایران اسلامی» نقل کرده‌ایم.

۲. نگاه کنید به ضمیمه‌های کتاب.

۳. مقدمه دیحان.

اما گاهی عبارات آن رسایی و انسجام ندارند، مثل اینکه سرهم بندی کرده است. مجموع حکایت‌ها را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: دسته اول که بیشتر رضوان را تشکیل می‌دهد از لحاظ مضمون و سبک در قالب نوشته‌های پیشینیان پرداخته شده، نکته‌های حکیمانه می‌آورد و بند و اندرز می‌دهد^۱. در میان آنها حکایت‌های بیمزه هم پیدا می‌شوند. گویی در اینجا هم از پاره‌ای حکایات گلستان تقلید نموده است. نوع دوم داستان‌هایی که شامل سرگذشت شخصی، و انتقادهای اجتماعی و سیاسی و معانی ژرف فلسفی هستند. اندیشه‌های نو غربی نیز در برخی از آنها نمایان می‌باشند. در اینجا از خیال‌بافی‌ها دامن فراچیده و رئالیست است. گاهی تعبیرات تازه‌ای می‌آورد، در صنعت ایهام فوق‌العاده زبردست و اغلب آنها آمیخته به طنز و کنایه است. از نکوهش فرمانروایان سیه دل خود کلامه، و نیش زدن به روحانیان سختگیر ریاکار (به اسم و رسم یا به اشاره) روگردان نیست - حتی جناب امام جمعه وقت طهران را از قلم نینداخته. تنها مجتهد فرزانه‌ای را که می‌ستاید شیخ‌هادی نجم‌آبادی است. به علاوه نکته‌های بامغز و عبرت‌آوری در احوال فردریک کبیر، بیسمارک، لوتی-چهاردهم و پانزدهم، و ناپلئون اول و سوم آورده است. ضمناً در داستان دراز جوان اطریشی لغت‌های فرانسوی را با کلمات فارسی در شعر و نثر بهم آمیخته و سجع و قافیه ساخته است. این تفنن غریب هم ماهرانه است اما عاری از معانی بلند.

چون از نگارش رضوان فارغ گشت به قول خودش عموم ادیبان را «طرز آن کتاب شیوا به‌غایت پسندیده و مطبوع افتاده، از هر سو تبریک گفتند و تهنیت و تفریظ نوشتند مگر یکی از فیلسوفان نامی که برخلاف دیگران زبان به تعنت باز کرد، و شنعت و ملامت آغاز نهاد»^۲. آن فیلسوف نامی که به نامش تصریح ندارد ظاهراً جز

۱. در رضوان می‌گوید:

نه اظهار کمالات و حسب بود
چه گوهرهای عمانی که سفینم
ز ما ابلاغ حکمت باشد و بس

همه مقصود ما بند و ادب بود
چه حکمت‌های یونانی که گفتیم
اگر ناید به گوش رغبت کس

۲. دیحان.

سید جمال‌الدین اسدآبادی شخص دیگری نیست. میرزا آقاخان به هیچکس به غیر از اسدآبادی آنقدر احترام نمی‌گذارد، و در سخنانی که می‌آورد افکار سید جمال‌الدین نمایان است. از روی کمال صداقت و انصاف «کلمات حکمت‌آیات آن دانشور آگاه را به‌عینها» نقل می‌کند:—

در عصر ما استناد به آثار پیشینیان می‌کنند، ترسم اعصار بعد نیز به آثار این عصر تاسی جویند. «از این قرار روبه‌تدنی خواهیم رفت نه ترقی، و یوم‌البدتر خواهیم بود نه بهتر». در عهد ظلمت و جاهلیت اگر مردم به بدی‌های بزرگ خوگیرند از آن متوحش نشده، و شگفت نیست که نترسند. اما در عهد نورانی هر قدر هم در نیکویی‌ها کامیاب شوند جای آنست که بر خود بلرزند. «انسان سوء استعمالات قدما را دیده، پس از دقت راه اصلاح آنها را کشف می‌کند. اما پس از چندی که بردقت بیفزاید باز معایب آن اصلاح را خواهد دید. منتسکیو... می‌گوید اگر کسی از بدی بترسد از آن احتراز می‌کند، ولی اگر به‌بهر امیدوار شود از خوبی‌ها خواهد گذشت». از زمان سامانیان تا هجوم مغول ادبیات ایران روبه‌ترقی داشت. پس از آن در نظم و نثر فارسی فترتی عظیم روی داد به حدی که امروز آثار هفتصد سال پیش را نقطه استناد و «پرنسیپ» خود ساخته‌اند. و حال اینکه اگر کسی به‌دیده تحقیق بنگرد «همان آثار ادبیه که مسلم همگان است زیاده از حد معیوب می‌باشد. نهایت این است که انس مفرطاً به آثار مزبوره و بی‌خبری که از آئین فصاحت و طرز بلاغت، بواسطه عدم پیشرفت ادبیات فارسی، داریم معایب آن آثار را از نظر ما پوشیده داشته. هر ادیب فرنگی که بهترین کتب ما را مطالعه کند در هر صفحه چندین غلط و عیب از عبارات و معانی بیرون می‌آورد که بزرگترین ادبای ما یکی از آن چیزها را به خاطر نگذرانیده است». این ادیبان هنوز مقصد اصلی شعر و انشاء را ندانسته‌اند چیست، و موضوع حقیقی این فن را نشناخته‌اند کدام است، و فایده طبیعی آنرا نفهمیده‌اند. در این صورت به محاسن یا معایب کلام چگونه پی‌توانند برسد؟ اساس قدرت فضیلتی مشرق در این است که بواسطه استعارات مشکل و لغات دشوار کلام را از وضوح طبیعی که فایده اصلی آنست ببندازند. «و تا کنون به خاطر هیچکدام

خطور نکرده که این بساط کهنه را برچیده طرحی نو بسازند»^۱. سخنان آن «دانشمند گزین» در میرزا آقاخان اثر کرد. پس «جزم عزم کردم که بر نسق جدید و طرز بدیع این عصر که مشوار ادبای فرنگ» است اثری ساده بنگارد، و شاید نوآموزان را «نمونه و سرمشقی و مدلی برای سخن سرایی بدست آید، و شاهد فرنگی آداب مغرب از افق مشرقیان چهره گشاید»^۲. اما باید دانسته شود که باسید جمال‌الدین در سال ۱۳۱۰ محشور گردید، و پنج شش سال پیش از آن با تفکر ادبی اروپا و آثار نویسندگان و هوשמندان عصر روشنایی فرانسه‌آشنایی یافته بود - و تأثیرش را در کتابهایی که پیش از ۱۳۱۰ نگاشته می‌بینیم. بعلاوه بعضی از نوشته‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده را که در واقع پیشرو نقد ادبی است و نظم و نثر فارسی را یکسره به باد انتقاد گرفته، خوانده بود. اثر اندیشه‌های نویسندگان مترقی فرقه «ترکان جوان» عثمانی را هم در ذهن میرزا آقاخان نباید نادیده گرفت. در این شرایط تحول ژرفی در تفکر ادبی میرزا آقاخان رخ داد - و تأثیر نویسندگان پیش از انقلاب فرانسه را باید نیرومندترین عوامل تحول ذهنی او دانست. پس قریحه ادبی او به راه تازه‌ای افتاد و به کار انتقاد اجتماعی و سیاسی پرداخت. مقام میرزا آقاخان در فلسفه ادبیات جدید ایران چهارجنبه اصلی و مهم دارد: اول سنت شکنی و نوخواهی، دوم تفکر رئالیسم، سوم مسئولیت اجتماعی سخنور، و چهارم مقام خودش به عنوان نویسنده و شاعر انقلابی. شیوه رئالیسم، درست در قالب فلسفه اصالت طبیعی (ناتورالیسم) که او از پیروان جدی آن بود، می‌گنجد. و سرسپردگی و تعهد اجتماعی سخنور با مرام زندگی و هدف سیاسی وی که انقلاب ملی بود کاملاً جور درمی‌آید. در هر دو جنبه ذهنش معطوف به منتسکیو و روسو و ولتر بود. در احوال اجتماعی ایران مقام آن نویسندگان خاصه ولتر را در شخصیت خود مجسم و جستجو می‌کرد، و آرزویش این بود که به سهم خود آن خدمتی را به ایران کند که آن بزرگان فکر به‌دنیای مغرب نمودند. اینکه از «قوة الکتریکی

۱. نقل از مقدمه دیحان.

۲. دیحان.

لیتراتور» و تأثیر آن در ایجاد «شانزمان» فوری و برپا کردن «رولوسیون» آزادی صحبت می‌کند، معلوم است که مؤسسان فکری انقلاب فرانسه را در خاطر دارد^۱. در هر حال ببینیم ماهیت آن تحول در افق تفکر ادبی او چیست:-

طغیان میرزا آقاخان علیه سنت‌های شعر و ادب فارسی از این جهت بامعنی است که خود در آن فن توانایی داشت. اغلب چنین می‌باشد. بسیاری از پیشروان نهضت‌های فکری و نوآوران از میان همان صنفی برخاسته‌اند که روزی خود بدان سر سپرده بودند. میرزا آقاخان نیز از نویسندگان و شاعران پیشین روی بر تافت و حتی خود را که زمانی مقلد آنان بود صادقانه هدف تیر ملامت و انتقاد قرار داد. تنها در ارادتش به فردوسی پایدار ماند و بس. ادبیات فارسی را از نظر سبک و موضوع و معنی مورد نقد و سنجش قرار می‌دهد. می‌گوید: بیش از هزار سال است ادبیات مشرق هر چه به زبان عربی بیشتر آمیخته بوده پیش اهل کمال پسندیده‌تر جلوه نموده است. و هر چه ساده‌تر نوشته‌اند وقتی به آن نهاده‌اند. و از هفتصد سال پیش هر کس در ایران خواسته اثری ادیبانه پدید آورد تنها طرح گلستان سعدی را پیشنهاد خود ساخته است. دانشوران «همه خود را کوچک ابدال‌های گلستان دانسته، اقتفا به عبارات وی جسته‌اند». نگارستان جوینی، بهارستان جامی، پریشان قآنی، نمکدان هندی، و گنج‌شایگان همدانی همه از یک قماش‌اند. ادبیات امروزی ما دچار چنان تنزلی است که اهل قلم پیروی آثار گذشته را افتخار می‌دانند. کاش ادیبان به همان قدر «عبارات وحشی گلستان» اکتفا کرده بودند، و دایره پیچیدگی الفاظ را چنان وسعت نمی‌دادند که از میان آن اشکال مهیبی مانند و صاف الحضرة و یمنی جرفاذقانی، و دره نادره که «طلسمات عجایب‌اند» بیرون آید^۲.

حد عصیانش را از کلام خودش بشنوید: ادیبان ما نه فقط «در ترتیب الفاظ قاصر بوده‌اند بلکه طریق افاده مرام و طرح ایشان زیاده از حد معیوب و پریشان است». پیشینیان از برای تنبیه خوانندگان به تمثیلات ناقص قناعت جسته‌اند.

۱. سه مکتوب.

۲. دیحان.

می‌خواهی نامش را کلیله بهرامشاهی و انوار سهیلی بگذار، و می‌خواهی نگارستان و مرزبان‌نامه بگویی، و می‌خواهی گلستان و بوستان بخوان، و یا می‌خواهی مثنوی شریف و منطق‌الطیر بنام. «در همه اساس یکتاست و عبارات شنی». یکی خواسته در ضمن حکایات طیور و وحوش پادشاهان را نصیحت گوید، و فلان درویش پنداشته که از زبان پری و سروش به ابنای ملوک قانون سلوک تواند آموخت. همه از این معنی دقیق غفلت ورزیده‌اند که حکایت شیرورو باه تا چه مقدار مایه تنبه و غیرت وزیر و شاه تواند شد، و قصه موش و خرگوش تا چه حد پایه بیداری و عبرت درویش و گدا خواهد بود. «جایی که از بهر اصلاح حال و تصحیح اخلاق یک تن چندین هزار خطاب محکم با وصف تصریح و تشریح کافی نباشد، چگونه یک کتاب مبهم به طریق تلویح و تلمیح برای تربیت امتی وافی تواند گشت... اصلاح اخلاق یک ملت مواظبتی دائم و ممارستی شدید، و تربیتی مستمر و همتی بزرگ می‌خواهد. از دو کنایت مبهم، و عبارت مغلق، و مثل ناقص و نصیحت موهم چه تأثیر به ظهور تواند رسید؟»^۱.

با همین وجهه نظر است که به موضوع «کتاب رومان که از انگلیسی ترجمه شده» بود می‌نگرد. و ضمن نامه خصوصی خود می‌گوید: «این شخص که این کتاب را نوشته خواسته است احوال و اخلاق و اطوار امت ایران را از حاکم و محکوم، و بزرگ و کوچک، و علما و عوام، و درویش و صوفی، و زاهد و اصناف کار همه را در نظر خواننده مجسم دارد تا هر کس می‌خواهد بر جزئیات و دقائق اخلاق و اصطلاحات هر طبقه وقوف بهم رساند. و برای اهالی ایران اسباب تنبیه و عبرت و بلکه نفرت از اخلاق فاسده خود شود، و تربیت شوند. سرمشقی برای شعروانشاء از این کتاب بهتر نمی‌شود. لهذا اگر کسی خوب بخواند و از روی آن بنویسد خیلی فایده خواهد برد»^۲.

۱. دیحان.

۲. نامه میرزا آقاخان، بدون تاریخ، به شوهر خواهرش آقامیرزا علیرضای طیب. اشاره میرزا آقاخان ظاهراً به ترجمه کتاب حاجی باباست. از میرزا علیرضا خواهش می‌کند پس

انتقادش از شاعران خیلی تندتر از آنست که درباره نویسنده‌گان نقل کردیم. همین اندازه اعتراف دارد که در «تأثیر و خلاقیت» شعرای متقدم حرفی نیست، و در «شوخی و شنگی» اشعار متأخرین نیز حرفی ندارد. اما در موضوع رابطه شعر و اجتماع سخت به آنان می‌تازد. به اعتراض می‌پرسد: باید دید نهالی که شعرای ما در باغ سخنوری نشانده‌اند چه ثمر داده و چه نتیجه بخشیده است؟ آنچه مبالغه و اغراق گفته‌اند نتیجه‌اش مرکوز ساختن دروغ در طبع ساده مردم بوده است، آنچه مدح و مدهانه کرده‌اند اثرش تشویق وزراء و ملوک به انواع رذایل و سفاهت شده است، آنچه عرفان و تصوف سروده‌اند ثمری جز تبلی و کسالت حیوانی، و تولید گدا و قلندرو بیچاره نداده است، آنچه تغزل گل و بلبل ساخته‌اند حاصلی جز فساد اخلاق جوانان نبخشوده است، و آنچه هزل و مطایبه بافته‌اند فایده‌ای جز رواج فسق و فجور نکرده است. همه قصاید عنصری و فرخی، اشعار عرفانی و صوفیانه لاهوتی و شیخ عراقی و مغربی؛ مدهانات انوری و ظهیر و رشید و کمال، ابیات عاشقانه سعدی و همام، هزلیات و مطایبات سوزنی و سنایی، و «نفس درازی‌های صبا و نازک‌بندی‌های شهاب و کلاه جلی‌علی‌های قآنی» است که اخلاق ملتی را فاسد گردانیده و حب فضیلت را از طبع بزرگان ایران محو کرده است. قوله تعالی: والشعراء يتبعهم الغاؤون^۱. در جمع شاعران ایران يك نفر استثناء است و خدمت به ملت ایران کرد و او «فردوسی پاک‌زاد» است که «همه داد مردی و دانش بداد»^۲.

تمام حمله‌های تند میرزا آقاخان به نویسندگان و شاعران در دو جهت می‌باشند یکی در شیوه بیان، و دیگر در موضوع و مقصود سخنوری. او که همه علوم و فنون را از نظر گاه رابطه آنها با اجتماع می‌سنجد برای هنرمندان و سخنوران نیز تطبیق و تقید مدنی قائل است. عقیده‌اش را به صورت گوناگون ادا کرده است: روان آدمی

→ از رونویسی اصل نسخه را برای «آقامیرزا یحیی نام پسر یکی از مجتهدین اصفهان» (ظاهراً همان میرزا یحیی دولت‌آبادی) ارسال دارد.

۱. مقاله ضمیمه سالنامه، به نقل تادیک بیدادی ایرانیان، ص ۱۴۱.

۲. سالنامه، ص ۷.

دانش و بینش اوست، و «بدن دانش و معانی و معقولات، الفاظ و عبارات و زبان است... زیرا که معانی را جز در قالب و بدن حروف و کلمات نمایش و ظهوری نیست»^۱. باز می آورد: «همه قدرت‌های بشر در سایه عقول مردمان است، و آتش زنه نور خرد جز سخن دیگر نتواند بود». پس سخن باید علم و حکمت آموزد، قانون عدل نشر دهد، اذهان ملتی را بیدار و منور گرداند، ظلمت جهل بسوزد، عیب‌ها را موبه‌مو بگوید تا «قدر آدمی بفرزاید». و ارزش سخن در افاده معنی است و تهیج خواطر. کلام باید زنده و زباندار باشد و به فهم نزدیک نه معما و تاریک، ساده و روشن باشد نه طلسم دیرگشا. و نیز باید دانست که «سادگی عبارات سرچشمه زلالی است که ظلماتیان را انوار تازه می‌بخشد، و در خاطرهای افسرده روح جدید پدید می‌آورد»^۲. همچنین باید آگاه بود که در ماشین افکار سخن به منزله حرارت است، هر چه قوی‌تر اثرش بیشتر. مؤلفان ایران به جای اینکه به نگارش‌های ساده عامیانه پر اثر در اخلاق و غیرت و وطن پروری، و مسروت و انصاف پردازند، و جوانمردی‌ها و فداکاری‌های مردم را به نظم و نثر در آورند و «جان‌های پژمرده و روان‌های افسرده کیانی را زنده و تازه نمایند»، در جمع عبارات مغلق چنان کوشیده‌اند که معنی از میان رفته است^۳.

از آن گذشته مردم ایران هنوز معنی شعر و شاعری را نمی‌دانند و به نیروی آن «در احیای يك ملت، و ارتقای افکار، و القاء جرأت و دلاوری در دلها، و اصلاح خلق و خوی» اجتماع پی نبرده‌اند. هر شاعر گدای گرسنه اغراق گوی را که سخنش پیچیده‌تر باشد ملك الشعرايش لقب داده‌اند، و قآنی سفیه را که جز به الفاظ به هیچ نپرداخته او را «حکیم قآنی» می‌خوانند. غافل از اینکه این «متملق لوس» هرزه. درای شرافت مدح و وقار ستایش را به کلی برباد داده است. شعرای ما این «فن شریف» را وسیله گدایی و گزافه گویی و باوه‌سرایی و هجوهای بیمعنی بیجا قرار-

۱. سه مکتوب.

۲. دیحان.

۳. سه مکتوب.

داده‌اند. و در واقع «شاعران ایران از سنگ کمتر و بیشترند»^۱.

شعر که همان «پوئزی» باشد عبارتست از «ساختن و پرداختن عبارات پر معنی خوش اسلوب و با وضع مطلوب و مؤثر» در تشریح حالت ملتی یا در «تشبیه مثل واقعی»^۲. مرام و مقصود آن باید «تنویر افکار، و رفع خرافات، و بصیر ساختن خواطر، و تنبیه غافلین ... و عبرت و غیرت و حب وطن و ملت» باشد^۳. این کاری است که شاعران یونان و فرنگستان کرده‌اند، و فن شعر را ترقی داده بر پایه «منطق» نهاده‌اند. و آنست مصداق ان من الشعر الحکمه^۴. خدمت شعرای مغرب زمین را در این باید دانست که اندیشه‌های بلند و گوهرهای حکمت و معرفت را از دریای دانش در آورده، با عباراتی شیرین و کوتاه و روان به رشته نظم کشیده‌اند، و یا افسانه‌های عامیانه و داستان‌های تاریخی، و حقایق زشت و زیبا را در قالب‌های دلکش و مؤثر پرداخته‌اند. آن هنرمندان چون سنگتراشان چیره دست که از سنگ اشکال مثبت می‌تراشند از سخن آثار بزرگ پدید آورده‌اند. همین هنر را فردوسی بکار برده و «داد پوئزی را داده است». و نیز هم و شکسپیر انجام داده‌اند. هر کس آثار آنان را بخواند صورت واقعیت‌ها و مصائب و دلاوری‌ها و حوادث را در برابر چشم خود می‌بیند^۵. می‌نویسد: مقایسه ادبیات جدید فرنگستان با آثار نفیس ادبای ایران نسبت تلگراف است به برج دودی، و نورالکتریک است به چراغ موشی، و راه آهن است به شتربختی، و کشتی بخار است به زورق بی‌مه‌ار، و چاه آرتزین است به دولاب گاوگردان. در واقع همان حکایت زر دوز و بوریا باف است^۶.

در این اندیشه‌ها سیر می‌کرد که در عالم نویسندگی به نگارش کتاب ریحان

۱. ایضاً .

۲. ایضاً .

۳. مقاله ضمیمه سالنامه، به نقل تادیک بیداری ایرانیان، ص ۱۴۱.

۴. ایضاً، ص ۱۴۱.

۵. سه مکتوب.

۶. دهان.

پرداخت و در کار شعرنامه باستان را منظوم کرد و اشعار ملی سرود. زمانه امان نداد که ریحان را به پایان برساند. طرح آنرا بر ده باب و به اصطلاح خودش ده «دریچه» ریخته است. از آنچه از ریحان نوشته معلوم است که می‌خواسته پاره‌ای معانی و موضوع‌های نورا به صورت قطعه‌های ادبی بیاورد. عنوان بعضی از دریچه‌های ده گانه آن با معنی است.^۱ این معنی بلند را که نماینده روح آزاد منشانه اوست در پایان مقدمه ریحان می‌آورد: «امید که ارباب‌دانش و بینش چشم از معایب آن نپوشند و در تصحیح و اکمال مناقص این نسخه بکوشند که ترقی همیشه در سایه رد و اعتراض است نه عفو و اغماض»^۲. در جای دیگر نیز می‌گوید:

چه هر جای آمد ترقی پدید
بد از سایه اعتراض شدید
خردمند از این گفته شادان شود
که گیتی بدین گونه بادان شود^۳

قسمت آخرنامه باستان شامل اشعار سیاسی و ملی است. می‌گوید: ممکن است بعضی از ادبای ایران ایراد کنند که این چه شیوه سخن‌سرایی و شاعری است که از دایره جمهور شاعران خارج گشته‌ای و سخن جدی می‌گویی، «ره چنان رو که ره روان رفتند». «جواب عرض می‌کنم: باید درختان را از میوه شناخت، و امور را از نتایج تمیز داد». همچنانکه شاهنامه بزرگ «حب ملیت و جنسیت و شهامت و شجاعت» را در ایرانیان القاء می‌کند و به اصلاح اخلاق می‌کوشد «امیدوارم نتیجه اشعار ناچیزانه بنده حقیر هم عقرب در عالم انسانیت معلوم و مشهود افتد. و ارباب

۱. عنوان آنها از این قراراند: «درستایش هنر و دانش. در معنی شعر و شاعری، در بیان اخلاق جمیله، در شرافت مجاهدات انسانی، در قدسیت مقام ریاست و سیاست فاضله، در نزاهت حیات بنی آدم، در بلندی مقام فقر و درویشی، در فواید اتفاق آدمیت و نتایج اختلاف مدنی، در چگونگی حب وطن و ابناى آن، در فضیلت زنان و تحدید وظایف ایشان».

۲. ریحان.

۳. ضمیمه سالنامه، نقل از تاریخ بیدادی ایرانیان، ص ۱۵۳.

فصاحت و بلاغت ... بدانند آن شعری که در تحت فایده و نتیجه فلسفی نیست از قبیل لغویات، و در شمار خرافات و شمسات خواهد بود. والسلام»^۱.
 مطلبی که باقی مانده ارزشیابی و خصوصیات آثار میرزا آقاخان از نظر نقد ادبی است. در میان نویسندگان اندیشمند ایران در قرن گذشته فقط میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان هستند که آثارشان علاوه بر جنبه تفکر اجتماعی ارزش ادبی و هنری هم دارند. (میرزا فتحعلی از لحاظ اینکه بنیانگذار نمایشنامه نویسی می‌باشد). میرزا آقاخان نویسنده و شاعر هردو هست و پایگاهش در نثر نویسی برتر از شاعری است.

در قلمرو نویسندگی دو شخصیت متمایز دارد: یکی اینکه از نظر معنی و سبک نگارش در زمره ادیبان و نثر نویسان پیشین بشمار می‌رود. چنانکه دیدیم کتاب رضوان را به طرز حکایت پردازی‌های گذشته نوشته است - درباره آن سخن گفتیم و باز هم اشاره‌هایی خواهیم نمود. شخصیت دیگر او نویسنده سیاسی و اجتماعی است. در این فن در واقع عنوان «مقامه نویس» یا «مقاله نویس» به مفهوم *Essayist* را دارد، و مقالات خطابی او همان معنی *Essay* را می‌رساند. از مجموع آثارش که به دست ما رسیده صد خطابه، هفتاد و دو ملت، انشاء الله ماشاء الله، و مقالات منتشره در روزنامه اختر را که به صورت «مقاله» نگاشته است باید نام برد. بهرمان تاریخی نیز توجه داشته - و چند فصل از رمان معروف «تلماک» را به نثر ادیبانه به فارسی برگردانده است. گفته‌اند که خودش هم رمان تاریخی پرداخته است^۲. از آن گذشته در سه مکتوب داستان «سوسمارالدوله» را (در انتقاد از حکومت وقت ایران)

۱. مقاله ضمیمه سالنامه، نقل از تادیک بیدادی ایرانیان، ص ۱۴۲-۱۴۵. این ابیات نیز از پایان سالنامه (ایضاً، ص ۱۵۱) نقل می‌شوند:

من این شاعران را نگیرم به چیز	نیرزد به من شعرشان يك پشیز
که تاب و توان از سخن برده‌اند	یکی سفره چرب گسترده‌اند
گر این چا پلوسان نبودی به‌دهر	نمی‌گشت شیرین به کام تو زهر

۲. نگاه کنید به بخش دوم، ص ۵۵-۵۶.

به صورت نمایشنامه ساخته است اما در این کار مهارت فنی ندارند. آثار تاریخی و فلسفی میرزا آقاخان نیز خالی از ارزش ادبی نیستند - خاصه کتاب‌های تکوین و تشریح، و هشت بهشت، و حکمت نظری از جمله آثار فلسفی می‌باشند که به نثر شیوایی تحریر یافته‌اند. البته در مورد هشت بهشت و شاید حکمت نظری سهم شیخ احمد روحی را که ادیبی فاضل بود، نباید نادیده گرفت.

در تاریخ ادبیات جدید ایران میرزا آقاخان را برجسته‌ترین نویسندگان اجتماعی در سده گذشته و یگانه نویسنده و شاعر انقلابی پیش از نهضت مشروطیت می‌دانیم. صاحب قریحه‌ای است هنر آفرین، بیانش روشن و رساست و خیال‌انگیز و گیرا، و در وصف فوق‌العاده توانا. خاصه در مجسم کردن صحنه‌های حزن‌انگیز قلمی موشکاف و مهیج دارد. بهترین نمونه‌های آن داستان کشت و کشتار بایان و سرگذشت دلفکار آوارگی خود اوست. (شرح اولی را در سه مکتوب و دومی را در رضوان بیان کرده است). در انتقاد اجتماعی و دست انداختن خرافات دینی همان طنز و لثر را پیشه دارد که به او ارادت می‌جسته، و در حکایت‌های کنایه‌آمیز رضوان خامه‌نیشدار عبید زاکانی را بکار برده است. حتی گاه وسط بحث در مسائل جدی از طنز دست بر نمی‌دارد. مثلاً ضمن تشریح دستگاه مغز آدمی و تأثیر مواد مخدر در اعصاب دماغی می‌نویسد: اگر افکار يك آدم حشیشی را در شبانه روز بنویسند «از يك كتاب «دضة الصفا» بیشتر خواهد شد». اما هزل و مطایبه هیچ ندارد چه با روحش بیگانه است و با هدفش در سخنوری سازگار نیست. حالت روانی غم‌زده و بیقرارش گاهی نمایان می‌گردد - در انتقادهای سیاسی و اجتماعی قلم را رها می‌کند و سخن سخت و درشت می‌گوید، و گاه به زمین و زمان پر خاشاگر است. در این موارد از لطف گفتارش می‌کاهد اما گیرایی و انسجام کلام جزارش را از دست نمی‌دهد. تشبیه‌های تازه و بدیع کم ندارد، گاهی جناس می‌آورد، و در صنعت ایهام به نازک - کاری‌های استادانه می‌پردازد. در انتخاب فعل و صفت که روح جمله را می‌سازند بسیار هنرمند است و در ادای يك مطلب به صور گوناگون چیره دست؛ اما گاه به روده درازی می‌رسد مثل اغلب ادیبان. لغات را خوب استخدام می‌کند، و بهر

شکلی که بخواهد درمی آورد. اغلب جمله‌های بلند می‌سازد، اما گاه دريك جمله کوتاه معانی بسیاری را می‌گنجانند. گاهی که از قیده‌های اجتماعی آزاد نیست اندیشه‌اش را رندانه و زیرکانه در کلامی می‌پیچید و ادا می‌نماید - مثلاً به این عبارت که پیش از این آورده شد توجه نمائید: «ولتر بیدین دشمن تمام پیغمبران است، و هنوز عرق دیانت من از تصدیق گفته‌های او می‌لرزد». یا اینکه جای دیگری گوید: «من که نویسنده این کتابم مسلمانم و صاحب عرف اسلام از تکفیر علما به زحمت صرف نظر کرده و لسی از تحقیرشان چشم نپوشیده...»^۱م. در لغت فارسی و عربی تسلط دارد، الفاظ فارسی کهنه و نو هر دو را بکار می‌برد و اصطلاحات محلی کرمانی در نوشته‌هایش دیده می‌شوند، و از استعمال کلمات محاوره‌ای هم روگردان نیست. او که از اولین کسان (یا شاید نخستین کسی) است که به حد خود در آموختن زبان پهلوی از تحقیقات خاورشناسان بهره یاب گردیده در بکار بردن لغات فارسی قدیم (خاصه در نامه باستان که به شیوه فردوسی سروده) اهتمام می‌کند. بعلاوه تلفیقات شیوای خوش‌ترکیب می‌سازد (مانند «نورخویشتاب»، «روشنستان» و «روشنسرا») و خود را پای‌بند آن نمی‌داند که در هر موردی قواعد دستور زبان را عیناً رعایت کند. نسبت به نغمه کلمات و آهنگ عبارات خیلی حساس است، اما مترادفات کلمات را زیاد و بیمورد استعمال نموده است. و این یکی از بیماری‌های نوشته‌های فارسی کلاسیک است که میرزا آقاخان هم هیچوقت از دست آن خلاص نشده است. در ریختن افکار و مفهوم‌های جدید غربی در قالب الفاظ فارسی واقعاً تواناست و اثری از ترجمه در آنها نمایان نیست. از ترکیب لغات معانی تازه‌ای را ادا می‌کند، و اصطلاحاتی که برای نقل مفاهیم اروپایی ساخته دقیق و رसा و درپاره‌ای موارد فصیح‌تر

۱. این حکایت از کتاب «دیحان» نیز نمونه بیسان ظریف پیچیده‌ای است از اندیشه بلندی: «حکیمی گفت: در مذمت نادانی همین بس که تاکنون هر کس کافر و منکر باری تعالی بوده چون درست بشکافی کفرش به صورت جهل بیرون آید. یعنی می‌گوید به وجود صانعی برای عالم کیهان پی نبرده‌ام، و هیچ کفاری تاکنون ادعای آن نکرده که من دانسته‌ام به تحقیق اینکه آفریدگاری نیست».

و درست‌تر از اصطلاحاتی است که امروزه بکار می‌بریم. (نمونه‌هایی از آنرا ضمن این کتاب آورده‌ایم). از استعمال الفاظ فرانسوی بدش نمی‌آید، گاهی به حکم ضرورت آورده است و گاهی به کلی بيمورد. قضیه حذف افعال در جمله‌بندی دامان او را هم گرفته است هر چند موارد آن کم می‌باشند.

با گذشت زمان شیوه نثر میرزا آقاخان به سادگی گرائیده است. اما حوصله فارسی سره نویسی هیچ ندارد و آنرا کار خنک و لغوی می‌شمارد. ایرادی که بر جلال‌الدین میرزای قاجار و اسماعیل‌خان تویسرکانی و گوهر یزدی و مانکجی پاریسی می‌گیرد از همان رهگذر است. می‌نویسد: آنان «به اختراع مجموعه‌لات... و ساختن زبان بیمزه مهجوری به نام اینکه زبان ساده نیاکان ماست» پرداخته‌اند و حال آنکه هیچ فارسی‌زبانی بدان سخن نگفته و ننوشته است و نیز «قابل فهم‌اندن معانی و علوم نیست». ای کاش مانکجی به جای این کوشش‌های بیهوده اگر هیچ‌کار دیگری نمی‌تواند «السنه و ادبیات و لغات مختلفه پاریسی را از میان قبایل و دیهات ایران جمع آورده به احیای آن بکوشد»^۱.

اما درباره اشعار میرزا آقاخان: کامل‌ترین مجموعه اشعارش نامه باستان (معروف به سالادنامه) و قسمت ضمیمه آن است که حاوی شعرهای سیاسی و ملی است.^۲ از حکایت‌های منظوم و دیگر اشعاری که ضمن کتاب (ضوان سروده است پیش از این صحبت داشتیم. اما با قصیده و غزل سرایی سروکار ندارد چه با هدف اجتماعی او از شاعری سازگار نیست.

نامه باستان را به بحر متقارب و به شیوه و به‌الهام از فردوسی پرداخته و مقصود اصلیش اصلاح و روشن کردن پاره‌ای از نکته‌های تاریخی شاهنامه بوده است بر اساس تحقیقات جدید. به قول خودش «غرض بود تاریخ فی شاعری»^۳. جنبه تاریخی نامه باستان بر ارزش هنری و شعری آن می‌چربد هر چند وجهه نظر ملی او آشکار

۱. آئینه سکندری، ص ۵۷۷.

۲. نگاه کنید به بخش دوم، ص ۴۱.

۳. سالادنامه، ص ۱۵۲.

است. هدفش درسرودن اشعارسیاسی فقط برانگیختن روح وطن‌پروری، وهوشیاری ملی، وبیداری افکار ونشر «حقوق بشر» است.^۱ واین کار را باموفقیت انجام داده است. نمونه اشعارش را دربخش ایدئولوژی ناسیونالیسم آورده ودرمعانی آن بحث کرده‌ایم. روحش بزرگ است وبهفردوسی وناصرخسرو توجه دارد:

غرض بود تاریخ نی شاعری
که طبع من از شعر باشد عری

... .

مرا از شمار دگر کس مگیر
تو سیمرخ را همچو کرکس مگیر

... .

مرا هست طبعی چو چرخ بلند
فشاند فروغ و رساند گزند^۲

بیانش انقلابی است وبه سخنوری خود می‌بالد. از تأثیر قلم «سیاسی» خود به «خامه تیز»، «کلك خونریز»، «خامه خارا شکاف»، «کوه آتش فشان سخن»، «آثار آفاق شوب» وصف می‌کند. می‌گوید: «ازسنان قلم... بدوزم بلند آسمان بر زمین» واز «کلك آتش فشان... شرار افکنم بردل بدنشان» و از «نطق و خطاب... کنم کوه آهن چو دریای آب». و «زبانم بسوزد دل آفتاب»، و از سخن «سیل دمان آوردم سوی شرق»^۳. این چندبیت را از اشعاری که در وصف قلم خود در تبعید گاه طرا بوزان سروده است نقل می‌کنیم^۴:

منم کوه آتش فشان سخن
به من تازه شد داستان کهن

۱. تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۴۶.

۲. نقل از: تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۵۱-۱۵۰.

۳. ایضاً.

۴. ایضاً، ص ۱۵۳-۱۵۰.

ازین گفتم این شعرهای بلند
که تاشاه گیرد ازین نامه پند
دگر مردمان را نیازارد او
هم آئین شاهی نگهدارد او
من از بهر ترویج آئین خود
فدا کرده‌ام جان شیرین خود
از آن روی دادم سر خود به باد
که تا خود نباشم به بیگانه شاد
بگفتیم ما آنچه بایست گفت
بدین گونه کس در معنی نسفت
ز جان دست شستیم و گفتیم راست
که ایزد جز از راست از ما نخواست
امیدم که دارای ایران زمین
برین نامه من کند آفرین



انتقادهای میرزا آقاخان از سنت‌های ادبی گذشته و شاعران ایران در دوره‌های بعد تأثیر داشته و بعضی از نقادان نیز بنا بر سلیقه خود همان عقاید را پرورانده‌اند. از آن جمله است مرحوم کسروی که بعضی از نوشته‌های میرزا آقاخان را خوانده بود. ضمناً باید دانست میرزا آقاخان نمی‌گفت بیائیم و دیوان‌های شعر را نابود کنیم؛ حرفش این بود که سبک شعر و شاعری گذشتگان دیگر به درد زمان ما و جهان متغیر نمی‌خورد. به این نکته نیز تابه حال بر نخورده‌اند که در میان نویسندگان سیاسی صدر مشروطیت بیش از همه میرزا جهانگیرخان شیرازی مدیر روزنامه صوراسرافیل تحت تأثیر اندیشه‌های میرزا آقاخان بوده است. به میرزا آقاخان

ارادت می‌ورزید، از همکیشان سابق او بود و از شیفتگان آثارش^۱. روزنامه‌ صوراسرافیل تحقیقاً بامغزترین روزنامه‌های آغاز عصر مشروطیت است؛ نماینده ناسیونالیسم ایرانی و نوجویی در تأسیسات مدنی بود. علاوه بر آن از پاره‌ای مباحث علوم جدید بحث می‌کند، و آشکارا و دلیرانه جهل و تعصب دستگاه روحانی را از عوامل و اماندگی ایران بشمار می‌آورد^۲. و نکوهش او از حکومت استبدادی جای خود دارد. در بزرگداشت ایران باستانی^۳ و همچنین در انتقاد از جهالت دینی تأثیر میرزا آقاخان در سبک گفتار و فکر صور اسرافیل کاملاً نمایان است. یکی از سرمقاله‌های صور اسرافیل با این عبارت آغاز می‌شود «آیا برای کمال و ترقی بشری سرحدی هست؟ آیا در مرتبه‌ای از مراتب کمال انسان متوقف می‌شود؟ آیا می‌توان گفت خط سیر فرزند آدم به فلان نقطه منتهی خواهد شد؟» پاسخ آنرا چنین می‌آورد:

« موافق عقاید کهنه پرستان مملکت، یعنی آن دسته از مردم که اوهام آباء کرام خود را به هر درجه از کثافت که باشد دو دستی چسبیده و حفظ آنرا از وظایف مقدسه خود می‌شمارند، نقطه عزیمت انسان چند سال پیش از یعرب بن قحطان با تسخیر و تصرف رمه‌های گوسفند و شتر، و خانه بردوشی ایلات و قبایل نواحی بین‌النهرین شروع شده و به کسالت، تنبلی، تن‌پروری و بیماری کنونی ایران منتهی می‌شود. مقصود قدرت کابینه از اختراع این آخرین شاهکار کارخانه هستی، خلقت اشرف مخلوقات، ایجاد مسجود ملایک . . . فقط عرض یک جنگل هرج و مرج، و یک مزبله اوهام و خرافات درنمایشگاه دنیا است. اما به عقیده آنها که به‌شان ورتبه انسانیت اهمیتی می‌گذارند . . . برای کمال آدمیت نه عقاید سقراط، نه افکار ارسطو، و نه معلومات اسپنسر و کانت سرحد نمی‌تواند شد . . . ترقی سیر بشری از هر مرتبه

۱. برخی از آثار میرزا آقاخان را میرزا جهانگیرخان به‌خط بسیارخوشی نوشته و به‌یادگار

گذاشته است از جمله تاریخ ایران باستان موجود در کتابخانه عمومی شهر رشت.

۲. نگاه کنید به صور اسرافیل، خاصه شماره‌های ۴ و ۷ و ۸ و ۱۲.

۳. ایضاً، شماره ۲۵.

عالی و مقام منبع ممکن است و امتناع عقلی ندارد...^۱.
نشر این مقاله موجب توقیف روزنامه و پوزش طلبی مدیر آن گردید. انتشار
بعضی مقاله‌های سیاسی بازهم باعث توقیف و تعطیل آن شد؛ یک روز هم دفتر
صویراسرافیل را تاراج کردند و در و پنجره‌اش را شکستند. میرزا جهانگیرخان
با استبداد قهرمانانه جنگید و مانند پیش کسوتش میرزا آقاخان سربر این کار نهاد.



تمدن غربی، فلسفه سیاسی، ناسیونالیسم

تا اینجا همه جهات عمده و اساسی اندیشه‌های میرزا آقاخان را مطالعه کردیم مگر درسه مبحث: تمدن غربی و فلسفه سیاسی و تفکر ناسیونالیسم. وجهه نظرش را می‌توان چنین خلاصه کرد:

اخذ علم و صنعت و هنر و بنیادهای سیاسی مغرب را شرط ترقی و زندگی جهان نومی‌داند؛ اما با تقلیدهای سطحی بوزینه‌وار یکسره مخالف است، و رویه تجاوزکاری و استعمارگری و بداندیشی‌های اروپائیان را هم سخت نکوهش می‌کند؛ هاتف آزادی و حکومت ملی است و معتقد به اصول سوسیالیسم، متفکر انقلابی پیش از نهضت مشروطیت است؛

اندیشه گر بزرگ فلسفه ناسیونالیسم است. اما برخلاف آنچه پنداشته‌اند وطن پرستی او شور ملی خشک و خالی نیست بلکه ذهنی وسیع و جهان بین دارد با هدفی اجتماعی و روشن و مترقی، و نیز از هواخواهان مذهب انسان دوستی است. مجموع عناصر مزبور پیکر ایدئولوژی سیاسی و ملی اومی سازند و همه آن عناصر زاده تفکر ملی اومی باشند. چنانکه روش ماست در هر مبحث مقدمه کوتاهی می‌آوریم که زمینه گفتارمان روشن گردد.

۱. تمدن غربی

سیر تاریخ فکر در مشرق حکایت از این می‌کند که همه هوشمندان و اندیشه‌گران اجتماعی اخیر آسیا درباره تمدن اروپایی سخن گفته‌اند، و آن مبحث بر همه موضوع‌های دیگر سایه افکنده است. این توجه ذهنی امر طبیعی است چه مدنیت فرنگی با اساس هستی و نیستی جامعه‌های مشرق ارتباط داشته و دارد. و وجهه نظر مغرب نسبت به دنیای غیر مغربی تعرض بوده و هست. اعم از اینکه این تجاوز به صورت استیلای دانش و فن آن تجلی یافته باشد، و یا به صورت استعمار سیاسی و اقتصادی، پایمال کردن حقوق دیگران، رواج آئین بی‌قانونی و یغماگری، و یا حتی دسته‌بندی و آدم‌کشی. اما دو مسئله را نباید از خاطر دور داشت: یکی اینکه برخورد تمدنات پدیده خاص تاریخ عصر جدید نیست. تمدنات همیشه از همدیگر متأثر گردیده‌اند، به حدی که گاهی تمدنی بر روی خاکستر تمدن یا تمدن‌های پیشین بنا شده، و گاه از آمیختن و التیام عناصر گوناگون تمدن‌های جوربجور بوجود آمده است. تاریخ وحدت دارد و مراحل پی‌درپی پیموده است. و مدنیت غربی آخرین مرحله تجربه آدمی است تا این زمان، و میوه‌اش چه شیرین و چه تلخ همین است که می‌چشیم. مطلب دوم چگونگی و خصوصیت تمدن اروپایی است از لحاظ نیروی تحرك و گسترش آن. به حدی که هیچ نقطه مسکون و نامسکون زمین نیست که از رخنه و نفوذ آن، کم یا بیش، ایمن مانده باشد. از این نظر نسبت به همه تمدن‌های پیشین متمایز می‌باشد و همانست که آنرا به صورت تمدنی جهانگیر در آورده است. به همین جهت است که برخورد جامعه‌های غیر مغربی با تمدن غربی یکی از عظیم‌ترین پدیده‌های سیر تاریخ بشر بشمار می‌رود. عالمگیر بودن آن امری است جبری، و هیچ نیرویی یارای سد کردن این سیر عمومی تاریخ را نداشته و ندارد. این واقعیت است، خواه بپسندیم و خواه نپسندیم.

حقیقت دیگر اینکه باید معترف باشیم که در مرحله تصادم مغرب و مشرق همه جامعه‌های آسیایی در جهات مادی و عقلی و مدنی در سطح خیلی پائین‌تری از مدنیت قرار داشتند: علمشان عین جهل بود، هنرشان کمال بسی هنری، صنعتشان ابتدایی،

حکومتشان مظهر بیداد‌گری و پست‌ترین انواع حکومت، و ساختمان اجتماعیشان قرون وسطایی یا پیش از قرون وسطایی. و از همه مهم‌تر و بدتر انسان‌آسیایی صاحب اعتبار و ارزش و حقوقی که قائم به خود باشد نبود. ولی در همه آن رشته‌ها غربیان پس از يك دوران طولانی پستی و بیدانسی به راه ترقی روزافزون افتاده بودند. و هر پیشرفتی که در تعقل سیاسی صورت گرفت ثمره تمدن غرب بود. اما مشرقیان متاعی نداشتند که به بازار جهان نو عرضه دارند، و آنچه در عالم اندیشه داشتند دواي درد و اماندگی آنان را نمی‌کرد و نمی‌توانست مشرق زمین را در مقابله با تعرض مادی و عقلی اروپا مجهز گرداند. چنانکه نکرد.

پس شگفت نیست که برخورد فرهنگ مشرق و مغرب از جهتی به صورت تصادم و کشمکش نیروهای کهنه و نو ظهور کرده باشد. و از جهت دیگر به صورت تجاوز سیاسی و نظامی و اقتصادی اروپا و دفاع حیاتی آسیا درآمده. در همین نقطه بود که مسئله نوجویی و اخذ تمدن فرنگی بوجود آمد و ذهن افراد بیدار دل مشرق زمین را ربود. نوآوران و دانایانی که در این باره می‌اندیشیدند همه واقعاً شیفته و دل‌باخته فرنگستان نبودند. اتفاقاً اغلب از فرنگیان بدشان می‌آمد. اما مسئله بود و نبود هست و نیست کشورشان در میان بود. آن کسان پی‌بردند که تمدن اروپایی سیلی است روان، ایستادگی سرسختانه در برابرش بی‌حاصل و آب درهاون کوبیدن است. یا باید به خواری و بندگی و استعمار و حشتناک غرب تن در بدهند. یا اگر طالب حیثیت و شخصیت خویش‌اند خود را به همان حربه برنده دانش مغربیان مجهز گردانند و با همان اسلحه به مقابله فرنگیان زبردست زورگویی (که در پیش بردن مقاصد شومشان پای بند هیچ آئین اخلاقی نبودند و نیستند) برخیزند. باز در همین نقطه بود که هوشیاری ملی در مشرق بوجود آمد، و در پاره‌ای جامعه‌ها که آن هوشیاری تا حدی وجود داشت، نمود یافت. و فلسفه ناسیونالیسم اروپایی بعداً آنرا سیراب کرد. از این موضوع باز صحبت خواهیم کرد.

خلاصه اینکه در این برخورد بزرگ تاریخ، ملل مشرق بر سر دو راهی زندگی و مرگ قرار گرفتند. و هوشمندان مشرق در ضرورت قبول تمدن نوتردید

نداشتند. مسئله باریک و اصلی حد نوخواهی و نحوه اقتباس مدنیت اروپایی بود. برخی خواهان تسلیم مطلق به تمدن غربی بودند، و بعضی هوادار تسلیم مشروط. در هر حال نه تأثیر تاریخ و فرهنگ هرملتی در چگونگی قبول تمدن جدید قابل انکار بود. و نه هیچکدام از مظاهر اجتماعی کشورها می‌توانست از برخورد با دنیای نو متأثر نگردد. اما آنچه ویرانگر بود تقلیدهای مضحک و باسماهی از بنیادهای مدنی اروپا بود. مللی که زمامداران روشندل و خیرخواه داشتند راه درست پیش گرفتند و پیشرفت کردند، آنان که گرفتار مردمی بی‌ایمان و خودخواه و کوردل گشتند «ادا و اصول در آوردن» را پیشه ساختند و به هیچ جا نرسیدند.

اما درباره ایران: همه نویسندگان اجتماعی ایران در قرن گذشته داعی نو-جویی و اخذ تمدن غربی بودند گرچه وجه نظرهای مختلف داشتند. ولی از روی انصاف باید گفت که همه آنان تقلیدهای سطحی را نکوهش کرده‌اند، و هشدار داده‌اند. عقاید میرزا آقاخان خاصه از این جهت برای ما قابل توجه است که خودچکیده نماینده اصیل فرهنگ ایران بود و مجموع افکارش بر محور ناسیونالیسم می‌گشت. وجهه نظر میرزا آقاخان را در مفهوم کلی تمدن و توجه به ارزش‌های انسانی آن قبلاً شناختیم. و نیز دانستیم که فلسفه رایج قرن نوزدهم مبنی بر ترقی پذیری آدمی و خوش بینی نسبت به تأثیر علم در نیکبختی بشر، در ذهنش اثری ژرف داشته است.^۱ برای تمدن مغرب از دو لحاظ اهمیت و اعتبار قائل است: یکی دانش و فنون؛ و دیگر بنیادهای سیاسی و اجتماعی آن. ارزش حقیقی آنها را در خدمتی می‌داند که به جهان مدنیت و ترقی انسانیت نموده‌اند. همه‌جا در مقام مقایسه مغرب و مشرق برمی‌آید و در انتقاد از بیدانسی شرقیان باز نمی‌ایستد: اروپا در «حرکت و صعود و ترقی» است و «در هیچ موقفی واقف» نمی‌گردد و هر حقیقتی را کشف نمود در تلاش دست یافتن به حقیقت دیگری است.^۲ بر این منوال دانشوران مغرب انتظار «کمال و بلوغ طفل نوزاد علم» را می‌بسنند که گیتی را «گلستان» کنند و «کمال

۱. نگاه کنید به بخش چهارم.

۲. هشت بهشت، ص ۱۵۴.

انسانیت... و مدنیت و قانون عدالت حقیقی» را برقرار سازند و «ریشه فقر و تعدی» را براندازند.^۱ اما حد معرفت دانشمندان خودمان را از اینجا می‌توان دانست که «تا حال يك نفر از آنان دو کلمه مفید به حال ملت ایران نگفته و ننوشته» است. و گفتار هیچکدام نه بر ثروت ملت و نه بر دولت و راحت و کامیابی آنان افزود، و نه «دفع مضرت دولت روس و انگلیس را از ایشان کرد. يوماً فیوماً فقر و فاقهٔ آنان بیشتر، و نکبت و ذلتشان زیادتر است».^۲ راجع به اعلم علمای ایران می‌نویسد: «حقوق ملت، حقوق سلطنت، حقوق دولت، حقوق معیشت، حقوق حیات، حقوق شرف و فضیلت، حقوق تجارت، حقوق بزرگواری و اخلاق کلاً طراً نزد جناب ایشان مجهول است. و علم کیمی و شیمی و اکنون پولتیک و علم تشریح و نکویات ارضی و جوی و فلکی و ثروت و علم ترقی ملت و ازدیاد مواد تجارت و حرفت و صنعت و کرور کرورشونات و شعب علوم همه در محضر آن جناب نامعلوم است...».^۳ نتیجه‌اش اینکه با وجود این همه منابع طبیعی باید «تمام لوازم حیات ایران از خارج بیاید حتی آهن که خروارها در کوه‌هایش موجود است، و اگر یکسال آهن از خارج به ایران نیاورند دیگر اهالی‌ش زیستن نتوانند». آخر این هم کار شد که به التماس پشم و پنبهٔ خودمان را مفت از قرار یک من پنج هزار و دوهزار بفروشیم، و بعد به زاری و خسواری چلووار و ماهوت فرنگی را با چندین برابر قیمت بخریم؟ «من از آن می‌ترسم که عمأً قریب جهالت و نادانی کار ایران را به جایی برساند که آب هم از فرنگستان آورده به قیمت شراب به ایشان بفروشند».^۴ فرق تمدن و وحشیگری در همین است که ملت متمدن لوازم و نیازمندی‌های زندگی را آماده می‌کند و هر گاه در ملک خود استعداد طبیعی نباشد «به قوت علم و قدرت عمل

۱. سه مکتوب.

۲. صد خطابه، خطابه شانزدهم.

۳. ایضاً، خطابه بیست و ششم.

۴. ایضاً، خطابه چهارم.

لوازم معاش و اسباب انتعاش خویش را فراهم آورده، یا اینکه بهتر از لازم را قائم-مقام آن ساخته و خود و ملت خود را از هر حیث آسوده و فارغ می‌دارند». اما ملل عقب مانده با وجود دسترسی به هزار قسم خزینه ثروت و هزاران نوع دینه نعمت باز «در کمال فقر و پریشانی و ضرورت و درماندگی زندگی می‌کنند، بلکه زنده بگور و محروم از همه حظوظ و سرور باشند»^۱. همین مطلب را در تاریخ شاهان ایران چنین می‌آورد: ما که امروز در جزء جزء لوازم زندگی نیازمند ملل بیگانه هستیم و حتی سوزن را باید از خارج بخریم با پدران خویش که روی معادن آهن مسکن داشتند چه فرقی داریم؟ لاقلاً آنها چون «معدن شناسی» نمی‌دانستند معذور بودند. احوال ملت انگلیس را ببینید و «حالت ملت نجیب قدیم» ایران را هم بسنجید که از تن‌پروری و نادانی قوه آبادانی زمین‌های محصول خیز خوزستان و بلوچستان را ندارند. درجه تنزل ملت ما زمانی محسوس می‌شود که «به بازارهای ایران نگاه کنند و اجناس و امتعه خارجه را ببینند».

علم و صنعت جدید را از ضروریات زندگی می‌داند - و از تاریخ نتیجه‌گیری‌های واقع‌بینانه می‌کند. می‌گوید: هر آینه اوضاع ایران به‌روال‌کنونی پیش رود مرزوبوم آن «مابین دول همجوار برادروار تقسیم می‌شود، و آنجا را از مستعمرات جدید خویش قرار دهند»^۲. و گرنه چرا باید سرزمین قفقاز تقدیم «روس منحوس» شده باشد، و چندین میلیون هندی اسیر پنج هزار انگلیسی گردند، و دولت عثمانی «تمکین خرده فرمایشات را نماید و زبون سفیر انگلیس شود»^۳. چکیده عقایدش این است که همه علم و صنعت قدیم را در طاق نسیان نهیم و در هر باب اساسی نوبرا سازیم و الا هیچ قدر و اعتباری در این جهان نخواهیم داشت و هیچکس دلش برای استقلال ما نخواهد سوخت. باید هوشیار گردیم که: «ما رعیت ایران امروزه لگد کوب ظالمان... داخله و سرزنش و ملامت و توبیخ دول خارجه و ملل متمدنه شده‌ایم،

۱. ایضاً.

۲. آئینه سکندری، ص ۳۶۷.

۳. سه مکتوب.

و فردا پایمال سم ستوران لشکر و اسیر دست سالدات و عسکر ایشان خواهیم شد»^۱. از نظر مطالعه تطبیقی سیر فکر در مشرق، همسانی خاصی میان میرزا آقاخان و برخی از متفکران ناسیونالیست خاور دور بچشم می‌خورد: اندیشه گر ژاپنی «یوکی-چی»^۲ اعتقاد داشت که اقتباس دانش و فن و اصول حکومت اروپایی شرط مطلق حیات ملی ژاپن است و الا باید به سرنوشت هندوستان گرفتار گردیم یا به خواری و زبونی چین بیفتیم. همیشه تأکید می‌کرد که تمدن ژاپن با روح زمان سازگار نیست و در برابر علم و معرفت و بنیان‌های اجتماعی جدید به‌پیش‌روی نیرزد. نویسنده تجدد خواه دیگر ژاپن «تو کو گاو»^۳ بر این عقیده بود که: سنت‌های فرهنگی و مدنی ژاپن بارگرانی است بر چرخ ترقی، و گردش آنرا کند و آهسته می‌کند. و در راه پیشرفت جدید ناگزیر باید شیوه تعقل آسیایی خودمان را عوض کنیم. متفکر چینی «لو هسون»^۴ بیان خاصی دارد: فرهنگ کلاسیک چین پیکر بیجان و مرده‌ای است، نباید با آن کاری داشت، باید در موزه بگذاریم به آرامی بخشید. به جای آن باید به فرهنگی روی آوریم که میراث جهان نواست و مشترک همه اقالیم.

در ارزش دانش جدید میرزا آقاخان می‌نویسد: «علم و معرفت منشأ جمیع سعادت‌های بنی نوع بشر، و مفتاح ترقیات دنیا است... هر گاه کسی پای از ایران بیرون بگذارد آن وقت به حیرت مشاهده می‌کند که علم منشأ چه آثار بزرگ شده» است. «هیچ سزاوار نیست آنی از تحصیل علم و حکمت... و علوم جدید این عصر مانند فیزیک و شیمی و غیره» کوتاهی ورزیم. و هر کس تصور کند «ظلم عظیم» کرده است^۵. در نیروی تحرك و گسترش مدنیت مغرب می‌گوید: آیا بازماندگان ما از عصر ما عبرت نخواهند گرفت که سیل علم از فرنگستان سرازیر شده و حتی

۱. صد خطابه، خطابه چهل و یکم.

2. Yukichi (۱۸۳۵-۱۹۰۱).

3. Toku Gawa (۱۸۶۳-۱۹۴۰).

4. Lu Hsun (۱۸۸۱-۱۹۳۶).

۵- تصویرنامه میرزا آقاخان، حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۰.

کلبه‌های مجوسان بمبئی، و بت پرستان ژاپن را سیراب نموده، و ترکمانان دشت قبیچاق را متمدن ساخته، و زنگیان افریقا و هندوان را از نادانی نجات بخشوده. معهدا یک قطره از آن سیلاب علم به خانه مسلمانان نرسیده است و همه «دریابان جهالت و نادانی حیران و سرگران مانده‌اند»^۱. معتقد است که در علوم و فنون و تعقل سیاسی لزوماً باید از اروپا سرمشق بگیریم. ولی تقلیدهای سطحی و فرنگی مآبی-های سبک سرانه را سخت انتقاد می‌کند. می‌نویسد: تربیت شدگان مملکت ما خود را از زیور هوش و ادراک و حسن و قبح‌بری داشته‌اند. هیچ چیز در نظرشان زشت نیست، به همه اشکال درمی‌آیند و آنرا نیکومی‌پندارند. حتی اگر کسی در اقصی بلاد شاخی را به جای دم برای خود قرار دهد «متمدنین ایرانی» نیز به همان صورت خود را آراسته گردانند و آنرا سرمایه افتخار شمارند^۲. و بر همین قیاس بعضی از بزرگان عثمانی که خود را از «ابنای عصر جدید» خوانند «حب وطن و ملیت» را پست شمرده و به قول خودشان به «آداب فرنگیان» تاسی جسته، و حتی خود را از انجام فرایض و تکالیف ملی فارغ ساخته‌اند^۳.

ناگفته نگذاریم که میرزا آقاخان شیفته فرنگستان و همه مظاهر تمدن غربی نیست. به همان اندازه که جنبه‌های ارزنده آنرا تحسین می‌کند و فیلسوفان و هنرمندان مغرب را احترام می‌گذارد، استعمارچیان و ستیزه جویان و متقلبان اروپایی را اهریمنان پلید می‌شمارد. روحش از آنان بیزار است و خامة تیزش را به روی آنان می‌کشد: پست‌تر از این چیزی نباشد که «جماعتی و ملتی تمام اوقات و همت و خیال خود را مصروف به استیلا و تقلب بر ملتی دیگر نمایند، و به اضمحلال و استیصال آنان بکوشند». این ملل نیرومند اروپایی با آنکه خود را «به درجه کمال انسانیت و تمدن رسیده می‌دانند»، در ساختن سلاح آتشین و اسباب جنگ و «اجرای خیالات شیطنت و اغراض نفسانی... و هلاک ملتی دیگر» سعی تمام دارند. مغربیان خود را «مروج

۱. سه مکتوب.

۲. هفتاد و دو ملت، ص ۹۹.

۳. هشت بهشت، ص ۱۴۹.

انسانیت و نایل به مقام بلند و درجه‌علیای تمدن و تربیت می‌دانند، و خوبشتر را خیر خواه حقیقی عالم بشریت می‌خوانند». اما به راستی همان جنگ طلبی و حالت تعدی و تجاوز به حقوق دیگران آنان را از «درجه انسانیت» خارج گردانیده است. هیچکدام از دولت‌های اروپایی از «فعل قبیح که قبضش از نظرها برداشته شده متنبه نمی‌گردد و انزجار حاصل نمی‌کند زیرا غلبه‌آز و طمع چشم ایشان را بسته». آن «افتخار بیهوده» را درپیشی جستن بر ملت دیگر می‌دانند، و راه افتخارجویی را در «شیطنت و بداندیشی و سبیت و طمع در حقوق» ملل دیگر تصور می‌کنند. «چرا به قوه علم و انسانیت و فضایل نفسانی و هنر و تقوی و مزایای عقلی شرافت و سبقت نمی‌جویند که باید شرف و افتخار را از خوی دیو و دد طلب کنند؟»^۱.

آخرین نکته عمده شناخت نویسنده است از غایت مدنیت. ذهنی بزرگ و جهان‌بین دارد که از خصوصیات افکار اوست؛ تحت تأثیر فلسفه تحقیقی اعتقاد دارد که پیشرفت و سایل تمدن مادی و توسعه روابط ملل موجب خواهد شد رفته رفته کره زمین در معنی کوچکتر گردد - و همین عامل جامعه‌های بشری را خواه و ناخواه به سوی وحدت جهانی و همسانی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها سوق خواهد داد. می‌نویسد: «تلفن و تلگراف و شمند و فر و بالون... و دیگر وسایط جمعیه و آلات نقلیه و مجاری عمومی که در تسهیلات امور حیات بکار است به نسبت مخصوص در همه روی زمین شایع و رواج می‌شود. و همه مردم ناچار می‌شوند از اتحاد در قوانین و تشابه در اعمال و آداب و حدود و شرایع و تناسب حکومت‌ها»^۲. و به همین مقیاس بر اثر اختلاط اقوام خط نیز مثل زبان «صورت واحد» خواهد پذیرفت، و آن خطی است که «از غایت سهولت همه خواندن بتوانند و فوراً افاده مرام کنند»^۳. او که آدمی را «مستعد از برای ترقیات لایتنامی» می‌داند - انتظار تأسیس مدینه فاضله‌ای را می‌برد که فقط

۱. ایضاً، ص ۱۷۱.

۲. ایضاً، ص ۱۳۲.

۳. تکوین و تشریح.

«نظام عقلی» بر آن حکومت نماید^۱. در چنین نظام اجتماعی «تجاوزات و تعدیات و ظلم‌ها حادث نمی‌گردد... و اغتشاش از عالم برمی‌افتد، و همه مردم مجبور می‌شوند به تحصیل یک امنیت تامه و حریت مطلقه... و یک صلح و آسایش و تحابۀ عمومی»^۲. ما که هنوز خبری از چنین دنیایی نداریم.

۲. فلسفۀ سیاسی

میرزا آقاخان بیشتر از همه نویسندگان سیاسی پیش از مشروطیت (و حتی تا مدتی بعد از آن) در ماهیت اساس فلسفۀ حکومت بحث کرده است گرچه این فن اصلی او نیست و ادعایی هم ندارد. البته مقام میرزا ملکم‌خان در حقوق سیاسی برتر از همه است و حرفه‌اش سیاست می‌باشد و بیشتر از دیگران در این رشته چیز نوشته است. اما ملکم با تئوری‌های فلسفۀ حکومت کمتر کار دارد، و اعتقادش اینکه آنها را باید در مدرسه آموخت. وجهۀ نظرش در رساله‌های گوناگون و نامه‌های رسمی صرفاً عملی است و طرح‌های خود را در تأسیسات مدنی نوین بر همان پایه ریخته و بحث نموده است. ولی حرفۀ اصلی میرزا آقاخان تاریخ و فلسفه و سخنوری است، و مسائل سیاست مدن را ضمن مباحث فلسفی و علم اجتماع و تاریخ مدنیت آورده است. از اینرو عقاید سیاسی او در میان نوشته‌هایش پراکنده می‌باشند. و شاید تنها اثری که در دانش سیاسی جدید نوشته رسالۀ «تکالیف ملت» باشد که آنهم بدست مانرسیده است. نکته دیگر اینکه روی سخن ملکم به همه اصناف و طبقات اجتماع می‌باشد، ولی نوشته‌های میرزا آقاخان ساده و عامه پسند نیستند و خودش هم به این معنی آگاه بود که از ملکم خواهش کرد رسالۀ تکالیف ملت را اصلاح کند و «ساده و مؤثر» سازد^۳. از اینها گذشته ملکم نماینده جامع‌الشرایط فلسفۀ لیبرالیسم قرن نوزدهم (باتمام کاستی‌های آن) است و حال آنکه میرزا آقاخان سوسیالیست است

۱. ایضاً. (برای تفصیل نگاه کنید به بخش چهارم).

۲. هشت بهشت، ص ۱۳۳.

۳. نامه میرزا آقاخان به ملکم، ۱۲ ربیع‌الاول [۱۳۱۱].

وازنحله‌های آنارشویسم و نهیلیسم نیز سخن می‌گوید - اما ملکم درباره آن مسلک‌ها يك كلمه هم حرف نمی‌زند. گفتار میرزا آقاخان درباره‌ای موارد خیلی عمیق‌تر از ملکم می‌باشد هر چند دامنه نوشته‌های ملکم خیلی گسترده‌تر از اوست. بعلاوه تأثیر و نفوذ معنوی ملکم در تفکرات اجتماعی پیش از مشروطیت باهیچکس قابل قیاس نیست. البته این مطلب جداگانه‌ای است.

اندیشه‌های سیاسی میرزا آقاخان را در پیدایش دولت، فلسفه قانون، و اصول حقوق طبیعی که از افکار روسو و منتسکیو تأثیر پذیرفته بود، پیش از این آورده‌ایم. در اینجا خیلی به اجمال اشاره می‌کنیم که رشته سخن گم نشود: باتشکیل جامعه مدنی دولت بوجود آمد و پایه آن برقرار و مدار مدنی نهاده شده است. آزادی و برابری از طبیعت سرچشمه می‌گیرند، عدالت نیز مبنای طبیعی دارد، و نیکبختی آدمی در مساوات و عدالت است. به همین جهت حکومت‌های «دیسپوتیزم» ناقض آئین طبیعت و در نتیجه عامل خرابی و ویرانی اجتماع است. معیار اخلاقیات و خیر و شر، قانون عقلی است که آن نیز آئین طبیعی است.^۱

اما تفکر سیاسی میرزا آقاخان محدود به آرای اندیشه‌گران عصر روشنایی نیست؛ ضمناً به فلسفه لیبرالیسم قرن نوزدهم سری نسپرده است و در واقع دلبستگی خاصی به آن ندارد. عقایدش پایه‌های نحله‌های اجتماعی نیمه دوم سده نوزدهم نمو یافته است. ولسی این نکته را نباید نادیده گرفت که تعلق خاطر میرزا آقاخان به نحله‌های اجتماعی از این برمی‌خیزد که همه آنها از فلسفه روسو تأثیر پذیرفته‌اند و نفوذ روسو در اندیشه‌های سیاسی میرزا آقاخان بیشتر از هر متفکر دیگری بوده است. از مکتب‌های مادی تاریخی و سوسیالیسم و آنارشویسم و نهیلیسم به اسم و رسم یادمی‌کند و اثر آنها در نوشته‌هایش نمودار است؛ ولی از هیچکدام پیروی مطلق نمی‌نماید. او که ذهنی التقاطی دارد از هر کدام عنصری را برگزیده است به طوری که در عقایدش به اجزای همه نحله‌های سیاسی قرن گذشته پی می‌بریم. اگر بخواهیم

۱. برای بحث تفصیلی در همه این موضوع‌ها نگاه کنید به بخش چهارم، ص ۱۱۲-۱۵۶

و جهت نظر متمایز و مشخصی برای میرزا آقاخان قائل گردیم باید از وی به «سوسیالیست انقلابی» تعبیر کنیم با توجه به اینکه غایت تفکر او به سوسیالیسم پارلمانی می‌انجامد. این دقیقترین و اندیشیده‌ترین تعبیری است که توانستیم از مجموع نوشته‌هایش بدست دهیم. این را هم بگوئیم که در عصر خود تا زمان جنبش مشروطیت بزرگترین متفکر فلسفه انقلاب است، و حتی در دوران انقلاب ایران هم از این نظر هیچکس مقام فکری او را احراز نکرده است.

تحت تأثیر فلسفه مادی تاریخی است؛ نظام مدنی و قوانین و اخلاق و آداب هرملتی را زاده «مادیات» و نحوه زندگی و راه معیشت آن می‌داند. درک او از جوهر تاریخ این است: قومی که زندگیش «شترچرانی» و پیشه‌اش «پلاس بافی» باشد نه روی «اتحاد ملت و یگانگی» بخود می‌بیند و نه علم و صنعت و فلسفه و هنر عالی می‌آفریند. حکومتش «عشیره‌ای» خواهد بود، شیوه‌اش یغماگری، و اخلاقش سنگدلی و ستیزه جویی^۱. به مسلک‌های انارشیزم و نهیلیسم نیز توجه دارد اما نه انارشیزم است و نه نهیلیست. توضیحی لازم است تا حد تأثیر آن اندیشه‌ها را در ذهن میرزا آقاخان بشناسیم.

انارشیزم و نهیلیسم دو طغیان افراطی علیه حکومت استبدادی مفرط و نظام مدنی کهنه فاسد بودند. هر دو حاکمیت مطلق آدمی و مساوات حقوق خود را می‌خواستند، و مرام هر دو ویرانگری همه بنیادهای اجتماعی چون دولت و قانون و اخلاقیات و اعتبارات و ارزش‌های زاده آن نظام موجود بود. در فلسفه انارشیزم مفهوم «دولت» معنی همکاری دلخواهانه افراد را داشت، و مفهوم «قانون» همان آئین خوشبختی عمومی بود. این معانی بس نارسا هستند. گویی متفکران آن دو نحله اجتماعی در آسمان‌ها سیر می‌کردند. به همین جهت جنبش‌های انارشیزم و نهیلیسم پی‌گیر نشدند، و جایشان را مکتب‌های دیگر سوسیالیسم گرفتند که پایه استوارتری داشتند و نمو منظم‌تری یافتند. اما باید گفت که آن دو نهضت نیروی تحرك خاصی

به دیگر فرقه‌های اجتماعی بخشیدند - خاصه اینکه تصور انقلاب سوسیالیسم در جامعه غیرصنعتی بدون وجود طبقه پرولتاریا از متفکران فلسفهٔ انارشیزم است. (مشاجرهٔ «پرودن» با «مارکس» بر سر همین قضیه بود).

ببینیم عکس‌العمل میرزا آقاخان در برخورد با مجموع آن نحله‌های فکری چیست؟ در مسئلهٔ برابری اجتماعی که محور فلسفهٔ سوسیالیسم و انارشیزم و نهیلیسم بر آن استوار است، می‌نویسد: در موضوع مساوات که «ریشهٔ حیات جنس آدمی است» حرف بسیار است و حکمای فرنگستان سخنان مختلف گفته‌اند - برخی حصول آنرا ناممکن و پاره‌ای مشکل دانسته‌اند.^۱ اما باید دانست که افراد آدمی «بالذات» مساوی هستند و اختلاف در «استعداد و قوای روحانی» افراد بیش از تفاوتی که در شکل و نیروی جسمانی آنان دیده می‌شود نیست.^۲ در هر حال شبهه‌ای نیست که در اجتماع اولیهٔ بشری اصل مساوات تصور دشواری نبوده بلکه قانون برابری حاکم بوده است.^۳ ولی آن قانون متروک شده، و آنچه بر جامعهٔ انسانی چیره گشته آئین عدم مساوات است. اکنون در فرنگستان سه فرقه تشکیل یافته‌اند که مراشان تأمین «مواسات و مساوات ملی عمومی» است. عبارتند از سوسیالیست‌ها، انارشیزم‌ها و همچنین نهیلیست‌های روسیه. اگر بخواهیم سخنان این سه طایفه را به جزء بنویسیم و فداکاری‌های ایشان را شرح دهیم «مثنوی هفتاد من کاغذ شود». مختصر اینکه همهٔ آنان برای «مسئلهٔ مقدسهٔ مساوات و مواسات کار می‌کنند و اول وظیفهٔ انسانیت را همین می‌دانند»^۴. این سه فرقه «با کمال گرمی و حرارت در کار بر انداختن ریشهٔ فقر و فاقه هستند که از اثر مناعت و شناعت و ستمگری بی‌انصافان عالم پیدا شده است»^۵. سوسیالیست‌ها می‌گویند: تمام افراد باید «در امتیازات ملتی مساوی باشند». و چرا

۱. تاریخ شاهزمان ایران.

۲. تکوین و تشویر.

۳. ایضاً.

۴. تاریخ شاهزمان ایران.

۵. حدخطابه، خطابهٔ سی و هشتم.

باید مسکین از گرسنگی بمیرد و همه امتیازات از آن دیگری باشد؟ بلکه «هر کس باید حقوق خویش را دارا شود»^۱. اصحاب نهیلیسم معتقدند نابرابری‌هایی که در اجتماع مشاهده می‌گردند از جمله فقر و توانگری جملگی از عوارض جامعه مدنی و طرز تربیت و نوع حکومت است^۲. و روح افکارشان این است: و ماتری فی خلق- الرحمن من تفاوت. پس انصاف نیست که فلان پرنس پاریسی ولرد لندنی صاحب بیست دستگاه سالن باشد، و عمله معدن زغال سنگ در سوراخ‌های مثل گور از صبح تا شب، همچون موش کور زحمت بکشد و شبانگاه از نداشتن خوابگاه دست به ریسمان بخیسد^۳. ارباب انارشیسم، مساوات ثروت را می‌خواهند. می‌گویند: تمام املاک و مستعلات و اراضی مشاع را جمعی بی‌استحقاق ربوده‌اند در صورتی که جنگل‌های وحشی و باطلاقی‌های بی‌آبادی بر اثر «زحمت ملت» آباد گردیده است^۴. تعبیر دیگر میرزا آقاخان گفته پرودن متفکر انارشیست رایبادی آورد که می‌گفت: «ثروت چیست؟ دزدی محض». میرزا آقاخان می‌نویسد: بزرگان و توانگران ایران همه از «دزدی و تقلب صاحب دولت و ثروت شده‌اند». مثل آن «عالم ربانی پهرانی» [حاجی ملاعلی کنی] که راضی می‌گردد هزار تن از همشهری‌هایش برای لقمه نانی جان دهند و او هزار خروار گندم در انبار احتکار داشته باشد^۵. در مسئله ارزش پرودن و باکونین وعده‌ای دیگر اعتقادشان این بود که اجرت هر کس میزان تولید اوست. میرزا آقاخان می‌نویسد: «سرمایه اصلی» را دو چیز تشکیل می‌دهد: یکی «مادیات» مانند نلزات و معادن و دیگر «اجرت عمله». و میزان واقعی «ثروت» فقط «اعمال جسمانی و روحانی» است یعنی «صناعات دستی و افکار عقلی نه سیم و زر زیرا که طلا و نقره... تنها واسطه مبادلات اعمال است»^۶.

۱. تاریخ شاهنژمان ایران.

۲. حد خطا به خطا به سی و ششم.

۳. تاریخ شاهنژمان ایران.

۴. ایضاً.

۵. تاریخ شاهنژمان ایران (اشاره به خشکسالی ۱۲۸۸ کرده است).

۶. تکوین و تشریح.

می گوید: نتیجه افکار و فداکاری‌های فرقه‌های مزبور این بود که در انگلستان هواخواهان ملت و طرفداران اصلاح بر این رأی نهادند که «زمین در خلقت مثل هواست، تصاحب بردار نیست، باید بین مردم مشاع باشد. و هر کس حق دارد که اجرت زحمتی را که در آبادی آن برده بگیرد». و دیگر اینکه عمل‌های کارخانه‌ها را محروک شدند، و دولت ناگزیر دو ساعت از مدت زحمت آنان کاست و دو برابر به اجرت شبانه روزی آنها افزود، و تا یک درجه مقصود را پیش بردند^۱. خلاصه اینکه مردم فرنگستان برخاسته‌اند تا منشور «مساوات و مواسات را در گیتی اجراء نمایند»^۲.

چنانکه مشروحاً گفتیم با همین دید تاریخی است که در فلسفه مزدکی تعمق می‌نماید. مزدک فرزانه در هزار و پانصد سال پیش منادی اصول «مساوات و اگالیت» در حقوق، و قانون مساوات در «مالکیت» بود؛ و نقض آن مبانی را سبب ستیزگی‌های داخلی و جنگ‌های خارجی ملل و «تصادم منافع و تضاد افکار» افراد می‌شمرد^۳. و می‌گوید: «انارشیت‌ها» و «نهیلیست‌ها» و «سوسیالیست‌ها» و «کمونیست‌ها»ی اروپا و آمریکا تازه به مقام مزدک دانا رسیده‌اند، و فرنگستان امروزی را در استعداد قبول مساوات و مواسات به مقام ایران باستان دیده‌اند. و حال آنکه ایران ما ترقی معکوس کرده است^۴. در وصف اوضاع اجتماعی زمان سخنش پراز طنز است: زمامداران ایران مسائل مشکلی را که فیلسوفان اروپا اکنون می‌خواهند از میان بردارند سالهاست که به سادگی حل فرموده‌اند. یعنی آنان که مال دارند باید مالشان را گرفت. و آنان که جان دارند باید جانشان را ستاد تا «همه مساوی شوند و اختلاف نباشد»^۵. و همچنانکه بابر و بیماری استسقاء کیلوس و کیموس غذا به کبد

۱. تاریخ شاهنژمان ایران.

۲. صدخطابه، خطابه سی و ششم.

۳. نگاه کنید به بخش ششم، ص ۱۸۲-۱۷۷.

۴. سه مکتوب.

۵. تاریخ شاهنژمان ایران.

آدمی نمی‌رود و خون به اعضای بدن درست نمی‌رسد، جامعه ایران نیز گرفتار «استسقای ملی» گردیده است. «ثروت ملت» یکسره به‌هدر می‌رود و مساوات به کلی از میان رفته است. بزرگان ما چون بیماران مستسقی هرچه آب می‌نوشند سیراب نمی‌گردند، متصل در کبدشان سوزش و گزندگی است و هرچه از «حقوق ملت» را صرف کامرانی خود می‌کنند عطش شوره و آزشان را کفایت نمی‌کند. «شکمشان چون مشک آب است اما قطره‌ای به سایر اعضا نمی‌رسد... ونم پس نمی‌دهند».^۱

منشور انارشیسیم منادی «فکر» و «عمل» بود. پرنس «کروپاتکین» خاصه عمل قهرمانی افراد شورشخواه را می‌ستاید چه به نظرش اینگونه اعمال فردی روح انقلابی جامعه را برمی‌انگیزاند و جنبش‌ها قدرت تحرك می‌یابند. میرزا آقاخان به قضیه کشته شدن «کارنو» (در ۲۴ ژوئن ۱۸۹۴) رئیس جمهوری فرانسه به‌دست شاگرد ناوای انارشیسیت ایتالیایی، اشاره می‌کند و می‌گوید او بر سر مبارزه علیه مساوات تلف شد.^۲ در رساله «تکالیف ملت» که متأسفانه اصل آن در دست مانیت این اندیشه را پرورانده است: «مجملاًً علاجی جز اینکه تیشه را بردارند و به‌ریشه زنند، نیست».^۳ کاری باطبقه پرولتاریا ندارد زیرا ایران جامعه صنعتی نبود و اصول فتودالیسم بر آن حکومت می‌کرد. از اینرو معتقد است: باید کاری کرد که «مردم متوسط ملت» و «دهاقین» به جنبش آیند.^۴ و نیز قصد داشت سراغ ایلات و عشایر برود و آنان را برانگیزاند چه «می‌دانم اشخاص مستعد در آنجاها بسیار بهم می‌رسند».^۵

در این افکار سیرمی کرد که در ذیحجه ۱۳۱۱ پیشگویی غریبی در باره دولت ناصرالدین شاه نمود هر چند آن تصادفی باشد: «آنچه یقین دارم نهایت دو سال دیگر» عمر این دولت بیش نیست و «مطلق تغییرات کلی در وضع آن بهم خواهد

۱. ایضاً .

۲. ایضاً .

۳. نامه میرزا آقاخان به‌ملکم، بدون تاریخ [۱۳۱۱].

۴. ایضاً، نامه ۱۲ ربیع‌الاول [۱۳۱۱].

۵. ایضاً، نامه ۷ جمادی‌الثانی [۱۳۱۱].

رسید. در این دو سال باید همت کرد و کار صورت داد^۱. (ناصرالدین شاه را در ذیقعدة ۱۳۱۳ کشتند).

در فلسفه انقلاب گفتار پرمغزی دارد که تأثیر مستقیم متفکران انقلاب فرانسه در آن منعکس است: در مملکتی که مردم آن تحت اسارت حکومت مطلقه باشند هر گاه «ارباب احساسات عالیه» ظهور یابند متحمل استبداد دولت نگردیده «اولین گام ترقی را خطوه اختلال دانند». پس به قدرت سخن و قلم ارائه خیر و شر نمایند و مردم را بیدار سازند. آنگاه در ملت «حس مشترك» پدید آمده برای پاره کردن زنجیرهای بیداد «به شورش و بلوای عام و انقلاب تمام برخاسته، موجب وقوع يك حادثه و تغییر عظیمی» شوند. البته این امر به خرابی و خونریزی می کشد که منافی «عالم انسانیت و مباین آزادی و حفظ حقوق بشریت» است^۲. اما باید دانست که در چنین موردی هجوم محن و طغیان و سیل حادثه‌ها «به حقیقت آدمی ضرری نمی رساند، بلکه صدمات و انقلابات و حوادث بر قوت نفس آدمی می افزاید... و در ثانی به قوت حکمت و استبداد رأی زرین و عقل متین در صدد چاره همه آن امور بر می آید»^۳.

از نکته سنجی‌های با ارزش میرزا آقاخان اهمیتی است که به صنف روشنفکران می دهد. برای این طبقه مسئولیت مدنی خاص قائل است و آنرا مغز متفکر جنبش‌های اجتماعی می شمارد. خود نیز از جمله فرزندان حاشیه نشین و گوشه گیر نیست؛ مرد عمل است. از طبقه روشنفکران به فیلسوفان و اهل قلم یاد می کند و این دو اصطلاح به متفکران عصر تعقل و مؤسسان فکری انقلاب بزرگ فرانسه اطلاق می گردید. مورخ متفکر فرانسوی «الکسی دو تو کوپل» نخستین مؤلفی است که تحلیل منظمی از تأثیر «فلاسفه» و «اهل قلم» در انقلاب فرانسه نموده است. می نویسد: در آن انقلاب افکار عمومی هیئت جامعه ساخته و پرداخته صنف فیلسوفان و اهل قلم بود که نه ثروتی

۱. ایضاً، نامه ۱۱ ذیحجه ۱۳۱۱.

۲. هشت بهشت، ص ۱۶۲.

۳. ایضاً، ص ۱۵۸.

داشتند و نه پایگاه اجتماعی بلندی^۱. و در جریان تاریخ «هیچوقت دیده نشده بود که تربیت سیاسی ملت بزرگی یکسره حاصل کار اهل قلم و دانایان آن باشد. شاید همین علت بود که انقلاب فرانسه و حکومتی که به دنبال آن تأسیس یافت ماهیت استثنایی داشت»^۲. میرزا آقاخان شیفته متفکران انقلاب فرانسه است و آنان را «منورالعقول و رافع الخرافات» می‌خواند. (در ترکیب لفظی «منورالعقول» هر دو مفهوم عصر «عقل» و «روشنایی» را خوب ادا کرده است). از بیاناتش آشکار است که تأثیر و نفوذ «فلاسفه» فرانسه را همواره در ذهن دارد. می‌نویسد: «اگر در ملتی ده تن دانا و فیلسوف پدید آید بیشتر از ده میلیون مردم نادان و مستضعف مر آن ملت را سودمند توانند بود»^۳. «فیلسوف» کسی است که «منافع و مضار ملت خود را دانسته و حس‌های خفته ایشان را بیدار کند»^۴. باز می‌نویسد: «حس‌های مرده و قوه‌های پژمرده یک ملت را دوچیز بیدار می‌کند و جاندار می‌گرداند - یا شمشیر یا زبان فیلسوف لاغیر»^۵. و احیای مملکت تنها به همت «فیلسوفان نامدار و مردان بزرگوار و اشخاص پاتریوت باعزم» میسر است و بس^۶. به جلال‌الدوله خطاب می‌کند: از همت مردانه عالی توقع دارم این زنده بگورهای ایران را «به قوه الکتریکی لیترا تور ... و با آن قدرت لیبرال» خودتان از قبر ذلت و قید اسارت آزاد نمائید^۷. عقیده انارشئیستها را در نفی دولت و احزاب سیاسی قبول ندارد. «پرودن» حکومت‌های احزاب را «تنوع استبداد» می‌خواند. اما میرزا آقاخان تأسیس جمعیت‌های سیاسی و تشکیلات حزبی را لازم می‌شمرد. و چنانکه دیدیم در تأسیس

1. A. de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, 1955, ص. ۱۴۰-۱۳۹.

۲. ایضاً، ص ۱۴۶.

۳. دیحان.

۴. حد خطابه، خطابه شانزدهم.

۵. ایضاً.

۶. ایضاً، خطابه چهارم.

۷. سه مکتوب.

مجمع سیاسی در اسلامبول با ملکم همکاری می نمود. همچنین وجود دولت را «محتاج الیه بقای تمدن و قوام آسایش» آدمی می دانست.^۱ بعلاوه می نویسد: «عدل و اعتدال حقیقی ممکن نیست حاصل شود مگر در سایه قوای متضاده، یعنی همیشه قوه دولت و قوه ملت در برابر هم مساوی باشد تا عدل پدید آید». به عبارت دیگر «باید قوه دولت با قوه ملت متساوی و در برابر یکدیگر قائم و برپا باشند».^۲

در خصوص رابطه فرد با اجتماع نیز که از مهمترین و باریکترین مباحث فلسفه حکومت بشمار می رود عقیده ای مخالف اصول انارشیزم دارد. در واقع گفتار میرزا آقاخان در حقوق فردی و آزادی ترکیبی است از اجزاء لیبرالیسم با شیوه سوسیالیسم. ارکان اصلی حقوق فرد را آزادی و برابری تشکیل می دهند و هر دو از آئین طبیعت سرچشمه می گیرند. در موضوع برابری پیش از این صحبت کردیم. در باره آزادی می گوید: آزادی آنست که «هیچکس در هیچ عالمی اعتراض بر دیگری نکرده، کسی را با کسی کاری نباشد، و هیچکس از دایره حدود شخصی خود تجاوز» نماید.^۳ پس آزادی در معنی نبودن قید و شرط است در اعمال آدمی. اما این حق مطلق نیست بلکه مرز آزادی هر فرد حد آزادی دیگری است. حقوق آزادی مرکب از این عناصر می باشند: آزادی فکر، قلم، بیان، دین، کسب و کار، لباس، مسکن، ازدواج، مال، آداب و رسوم، و تابعیت. و بدون اینها قانون عدل جاری نخواهد گشت.^۴ این اصول را منشور حقوق بشر شناخته است. بعلاوه از متفرعات آزادی و مساوات اینکه زن و مرد باید «در جمیع حقوق حیاتی» برابر باشند. همچنانکه هر دو دست را به طور مساوی بکار می بریم و در اعمال هیچکدام فرق نمی گذاریم، مرد و زن نیز باید اعضای برابر هیئت اجتماع بشمار روند. و بالاخره «عالم انسانیت به سرحد کمال نخواهد رسید مگر اینکه زنان نیز در جمیع امور و

۱. صد خطابه، خطابه بیستم.

۲. هشت بهشت، ص ۱۶۳-۱۶۲.

۳. ایضاً، ص ۶۹.

۴. ایضاً، ص ۶۹ و ۱۱۷.

حقوق با مردان مشترك و برابر باشند»^۱. (سوسیالیست‌ها، انارشیت‌ها، نهیلیست‌ها و در حقیقت همه آزاداندیشان نیز معتقد به آزادی و برابری حقوق زن و مرد بودند). چنانکه گذشت از عدم مساوات زنان ایران در حقوق مدنی و موضوع تعدد زوجات سخت انتقاد می‌کند و داعی آزادی زنان است^۲.

اما دربارهٔ تحدید حق آزادی: گذشته از آنکه مناسبات میان افراد حدی برای حقوق مطلق آزادی ایجاب می‌کند، از جهت دیگر نیز آزادی فرد به ضرورت محدود می‌گردد. توضیح آنکه: با تشکیل جامعهٔ مدنی و بوجود آمدن دولت خواه ناخواه قسمتی از حقوق فرد ساقط می‌گردد و به دولت واگذار می‌شود مثل حق دفاع که مسئولیت آن با حکومت خواهد بود. و گرنه میان افراد ستیزگی جاری خواهد گشت و این مخل آسایش و نظام مدنی است. اما باید دانسته شود که این انتقال حق از فرد به دولت نیز خود زادهٔ قرار و مدار اجتماعی میان افراد و جامعه صورت می‌گیرد^۳. چنانکه دیدیم در این مورد به «مقاله نامهٔ داد و ستد» میان فرد و اجتماع اشاره می‌کند که همان تعبیر روسو می‌باشد از «شرکت» و «شرکاء» (در بخش ششم از باب نخستین، رسالهٔ پیمان اجتماعی). در مسئلهٔ حدود آزادی تحت تأثیر سوسیالیسم می‌گوید: معنی آزادی این نیست که هر فردی بر اجرای هوس‌های نفسانی خود مقتدر باشد و تحت هیچ قانونی نرود. و نیز این نیست که ثروتمندان و توانگران مختار باشند که دنبال آز و هوس خویش را گیرند. چه در واقع این صنف «دشمن حریت و آزادی هستند»^۴.

در اساس رابطهٔ فرد با اجتماع بیانی فلسفی دارد، و تأثیر افکار روسو و دکارت و برخی حکمای پیشین در آن نمودار است: کل مقدم بر جزء است، پس جماعت مقدم بر افراد می‌باشد. به همین برهان منافع هیئت جامعه باید برتر از

۱. ایضاً، ص ۱۲۲-۱۲۱.

۲. نگاه کنید به قسمت ایران اسلامی.

۳. تکوین و تشریح. همچنین نگاه کنید به بخش چهارم.

۴. هشت بهشت، ص ۶۹.

نفع خصوصی افراد شناخته شوند. پاره‌ای فیلسوفان در این مسئله دچار اشکال گشته‌اند که «آیا باید در مقام جلب منافع و رفع مضار، نفس خود را بر هیئت نوعیه مقدم داشت یا مؤخر گذاشت». حقیقت اینکه در فلسفه عملی مانند سیاست مدن و تدبیر منزل و قوانین عامه «باید نقطه نظر خود را بر هیئت عمومی انداخته، اصلاح شخص خود را در اصلاح نوع ببینند». به همین جهت آدمی باید «التذاذات معنوی خود را در ترقی و کمال نوع» جستجو نماید. از اینروست که در «حقوق شخصیه عفو و سماح مدوح است، به خلاف حقوق نوعیه که مسامحه در آنجا از معاصی کبیره» بشمار آید^۱. به همین مأخذ در اخلاقیات نیز هرچه از منافع «راجع به هیئت نوعیه و عاید به وجهه عمومی» باشد از کمالات است، و آنچه «به شخصیات و منافع جزئیه عاید گردد» از رذایل محسوب شود^۲.

همه اینها را گفتیم. مجموع اندیشه‌های سیاسی میرزا آقاخان به تأسیس دولت «مشروطیه»^۳ و برپا کردن «اساس مدنیت و مشروطیت» می‌رسد^۴. در این باره پیامی به ملت ایران می‌فرستد و ندای انقلاب مشروطیت را می‌دهد^۵. در تعریف دولت ملی می‌گوید: حکومت «مشروطیه قانونیه» همانا «امر بین الامرین» است. و حکومت «منفردة مستبده» در اعمال خود «به هیچ قانونی مشروط و مقید و مربوط» نیست و مردم از «حقوق آزادی و بشریت» محروم هستند^۶. اعتقادش اینکه دولت مطلقه نتیجه بی‌خبری و جهل جمهور ملت از «حقوق بشریت و محاسن آزادی و منافع مساوات» می‌باشد. و حاصلش اینکه «سیادت و شرف و افتخار» از میان افراد چنین جامعه‌ای رخت بر بندد^۷. در تفکرات تاریخی میرزا آقاخان دیدیم که روش حکومت استبدادی

۱. ایضاً، ص ۵۶-۵۵.

۲. ایضاً، ص ۵۹.

۳. آئینه سکندری، ص ۶۳۱.

۴. ایضاً، ص ۶۲۹.

۵. ایضاً، ص ۶۳۵-۶۲۹.

۶. هشت بهشت، ص ۱۶۱.

۷. ایضاً، ص ۱۶۲.

وفقدان آزادی و عدم مشارکت افراد را در اداره مملکت از علل اصلی تباهی دولت‌های ایران و ویرانی مملکت و انحطاط اخلاق ملی و بروز دوره‌های فترت تاریخ ایران شمرده است. همه جا آئین بیدادگری و «دیسپوتیزم» را محکوم می‌کند و با آن سربیکار دارد. سخنان دل‌انگیز می‌گوید:

«ای خواننده کتاب: ظلم مانند آتش است، و ظالم چون صائقه آتشبار. همانطور که صائقه حق خود را در سوختن می‌داند و تانسوزاند حقوقش ادا نمی‌شود، پادشاهان ستمکار هم تا مملکت را ویران و تا نفر آخر را دچار درد بیدرمان نسازند حق خود را ادا کرده ندانند. و به همان قسم که آتش را هرچه طعمه بیشتردهی قوی‌تر می‌شود و سوختن و اثرش افزون‌تر گردد، ظالم را هرچه بیشتر تمکین نمایند آتش ظلمش زبانه‌دار تر و شراره سمش افزون‌تر خواهد گردید... ملت وقتی که بدین درجه بی‌غیرت شوند که ده میلیون ایشان شب و روز در اشد شکنجه و عذاب بسر-برند و قوه اینک با دو نفر ظالم تاب مقاومت نیاورند، یا زبان به مکالمت گشایند نداشته باشند، همان بهتر که رهسپار عدم گردند و آخرت را معمور فرمایند. و العاقبه للمتین»^۱.

از این درس بزرگ تاریخ عبرت گرفته که هیچگاه دیده نشده است زبر-دستان ستم‌پیشه به دلخواه به آئین داد گرایند. در کتاب «ضوان تحت عنوان «حکمت» این اندیشه را خوب می‌پروراند: «ظلم مصدر است و ظالم و مظلوم هر دو از آن مشتق‌اند. بنیاد ظلم از جهان وقتی برانداخته می‌شود که ظالمان ظلم نکنند یا مظلومان متحمل نشوند. چون جانوران تعدی هرگز سیر از ظلم کردن نمی‌شوند همان به که مظلومان از قبول ستم ابا و استنکاف ورزند تا اقتدارات محدود گردد و حقوق محفوظ بماند».

«چیست دانی حقیقت یا جوج
آن ستمکار آدمی ادبار

چیست مأجوج آن ستمدیده
که شود طعمه چنان خونخوار
ظلم دایر مدار این دو بود
باید این هردو را نمود انکار^۱

می‌نویسد: به عقیده یکی از مشرکان اخلاق فرنگستان «قصور نه تنها از ستمکاران و ظالمان جهان است. بیشتر قصور و کوتاهی از محنت زدگان و مظلومان است که تن به هربیی شرفی و بی‌ناموسی و ظلم در داده، به واسطه زندقانی کثیف خویش قوه دم زدن ندارند به دلیل اینکه همواره شماره ظالمان از مظلومان کمتر بوده است»^۲. و این نکته را می‌افزاید: امیرالمؤمنین در نامه آخرین خود که به مصریان نوشت و آنان را علیه عثمان شورانید گفت: تاکنون تمام پیمبران ستمکاران را اندرز گفتند و ترسانیدند که بر مظلومان اینقدر ستم روا مدارید اما در دلهای ایشان هیچ تأثیر نکرد. اینک من می‌گویم: ای ستمدیدگان، ای مظلومان تحمل این همه ظلم نکنید^۳. باز در جای دیگر می‌گوید: «باید حقیقتاً انسان منکر ظلم و بدخواه ظالم، و ناصر مظلومان باشد. لعنت بر یزید مرده و تعظیم بر یزید زنده چه فایده دارد؟ بلکه باید شخص از روی دل و جان به مقابله و مدافعه یزیدهای زنده و شمرهای موجود حاضر برخیزد. همچنین در سایر چیزها انسان باید بنای کار را بر جوهریات بگذارد نه بر عرضیات»^۴. به آینده خوشبین است و استوار یافتن حکومت عدل را جبر تاریخ می‌شمارد: «عنقریب این بساط ناگوار برچیده شود و ستمگران به کیفر کردار خود برسند. و مردم را عموماً خیالی متفق و حسی مشترك پدید آمده، و طریق اتفاق ملی بیاموزند. چه جهالت مدامی خلاف عدل الهی است»^۵. آن پیشگویی

۱. (ضوان). میرزا ملکم‌خان نیز مقاله کوتاهی در رفع ظلم دارد که آغازش عیناً با نوشته میرزا آقاخان یکی است.

۲. صدخطابه، خطابه سی و سوم.

۳. ایضاً.

۴. هفتاد و دو ملت، ص ۱۲۱.

۵. (ضوان).

اوست از انقلاب مشروطیت ایران.

۳. ناسیونالیسم

ناسیونالیسم پدیده‌ای نبود که مانند دانش و فن جدید یکسره از مغرب‌زمین به ایران راه یافته باشد. پیش از پیدایش فلسفه ناسیونالیسم در اروپا همه عناصر سازنده آن در ایران وجود داشتند و شناخته گردیده بودند: تصور ایران زمین و ملت آریایی و غرور نژادی و زبان و کیش مشترک، و از همه مهمتر هوشیاری تاریخی و دید فکری مشترک ایرانی چیزهایی نبودند که از خارج به ایران صادر شده باشند. این عناصر زاده و پرورده تاریخ و فرهنگ کهن ما هستند و در سیر تاریخ و پیدایش نهضت‌های مختلف دینی و سیاسی بروزات و تجلیات بسیار مهم داشته‌اند. البته با برخورد ایران با دنیای نوین مغرب عوامل تازه‌ای بکار افتادند و از ترکیب عناصر مزبور ایدئولوژی متشکلی بوجود آمد که قدرت فعال تازه‌ای یافت. آن عوامل تازه عبارت بودند از:

۱. استیلای مغرب که به دنبال شکست‌های نظامی و سیاسی ایران تحقق یافت. اذهان را تکان داد و یکی از عوامل بیداری افکار گردید.
 ۲. پژوهش‌ها و کاوش‌های جدید تاریخی که معرفت درباره تاریخ و مدنیت ایران باستانی را خیلی ترقی داد و این خود موجب هوشیاری و دل‌بستگی بیشتر به تاریخ ملی گذشته شد.
 ۳. نمو ناسیونالیسم اروپایی که پس از انقلاب بزرگ فرانسه به صورت آئین سیاسی سده نوزدهم درآمد و با بسط روابط ایران و اروپا آن اندیشه‌ها در ایران نفوذ یافتند.
- فلسفه ناسیونالیسم در مغرب‌زمین در سه جهت اصلی رشد کرد: نخست در جهت هوشیاری ملی که نشانه‌ای بود از پیوندهای معنوی هرملتی. در این مورد ناسیونالیسم با احساسات و شور رمانتیک و وطن‌خواهی توأم گردید و از زادگاه به‌معبود و معشوق ملی تعبیر می‌شد. دوم در جهت حاکمیت ملی و این دو وجه داشت:

یکی تصور آزادی ملل در تعیین سرنوشت خود که به صورت جنبش‌های ملی علیه تسلط عنصر بیگانه ظهور یافت. و دیگر شناختن اراده ملت به عنوان یگانه منشأ قدرت دولت که مقصود اصلی مؤسسان انقلاب فرانسه بود و در فرمان «حقوق بشر» منعکس گردیده بود. نهضت‌های آزادی که در بر انداختن حکومت‌های مطلقه و تأسیس دموکراسی برپا شدند از همین اندیشه سرچشمه گرفتند؛ و پیوستگی معنی حکومت مردم را با ناسیونالیسم باید در همان مفهوم حاکمیت ملی دانست. سوم در جهت تعصب در ملت‌پرستی که اغلب آمیخته بود با تصور غلط تفوق نژادی، و ادعای موهوم اروپائیان در رسالت نژادیت، و آزمندی اقتصادی و تعرض سیاسی آنان. پست‌ترین و هولناک‌ترین نمودهای تمدن غربی را در همین وجوه اخیر می‌بینیم - و سایه زشت آنها هنوز جهانی را فروپوشیده است. و در این رویه تعدی اروپائیان و روسیان و امریکائیان هیچ کدام از دیگری دست کم ندارند - همه از يك «شجره طیبه» اند.

این نکته را هم بگوئیم که در تفکر سیاسی چیزی را به عنوان وطن‌پرستی منفی نمی‌شناسیم، این اصطلاح بی‌معنی است. مفاهیم اصلی ناسیونالیسم در دانش سیاسی آنهایی هستند که گفتیم و اگر مقصود تعصب در ملت‌پرستی باشد همانست که جهودان و برخی ملل اروپایی داشته و دارند.

ایدئولوژی ناسیونالیسم در آسیای قرن گذشته مخصوصاً در این جهات نمود یافت: هوشیاری ملی، پیکار علیه استعمار و سلطه غربی، و تأسیس حکومت‌های ملی. همه این جنبه‌های ناسیونالیسم در نوشته‌های نویسندگان و متفکران اجتماعی مشرق نمایان است. در بعضی کشورها (مثل ایران و یکی دو مملکت دیگر) زمینه نمود فلسفه ناسیونالیسم آماده بود. بدین معنی که وحدت هویت تاریخی و سابقه باستانی داشتند، و رشته تاریخی قطع نگردیده بود. در این جامعه‌ها ضرورت نداشت که ایدئولوژی‌های ملی را بیافرینند و یا به فرضیه‌های ساختگی تکیه نمایند. کافی بود که از زمینه تاریخی موجود بهره بردارند و از عناصر فرهنگی خود فلسفه ملی بسازند. در برخی کشورهای دیگر کاربردین آسانی نبود. مثلاً در مصر رشته تاریخ منقطع گردیده

بود و از زمان خشایارشاه تا همین اواخر استقلالی به‌خود ندیده و همیشه عناصر خارجی بر سرزمین فراغنه فرمانروایی داشتند. و نیز تمدن بزرگ قدیم مصر مطلقاً ارتباطی با فرهنگ اقوام بعدی آن نداشت. پس مصریان ناسیونالیسم عربی را ساختند که اتفاقاً تکوین آن در مرحله نخستین نتیجه کارسید جمال‌الدین اسدآبادی بود که تصور ناسیونالیسم اسلامی را بوجود آورد. و نیز کسانی که در راه بسط ناسیونالیسم عربی کوشش کردند اغلب شاگردان هم‌بودند. اما سید ذهنی بسیار وسیع داشت و از تعصبات عاری و وجهه نظرش جامعه اسلامی بود.

مثال دیگر عثمانی است. در جامعه عثمانی لغت «وطن» و «ملت» به مفهوم سیاسی و اجتماعی فلسفه ناسیونالیسم مطلقاً شناخته نگردیده بود. وقتی که نامق کمال نویسنده نامدار ترك می‌گفت «ترکان معلم بشریت بوده‌اند» کاری با حقیقت تاریخ نداشت بلکه می‌خواست غرور ملی و آگاهی تاریخی در قوم ترك بوجود آورد. ترکان هر هنری داشتند گویا هیچوقت معلم انسانیت نبوده‌اند. بر همان منوال بعدها فرضیه «ناسیونالیسم آناتولی» را آفریدند. به موجب آن ترکان از نژاد هند و اروپایی هستند که از آسیای مرکزی یعنی مهد مدنیت برخاستند و دانش و هنر را به چین و هند و خاورمیانه و یونان و افریقا صادر فرموده‌اند. و نیز اقوام سومری و خطی ترك نژاداندا مورخان و دانشمندان ترك مأموریت رسمی داشتند که چنین فرض تاریخی را خلق کنند و پیرورانند تا خلا ایدئولوژی جامعه سابق عثمانی را پر کنند. در رسیدن به این هدف معین ترکان کامیاب گردیدند گرچه ایدئولوژی و غرور ملی آنان هیچ پایه علمی نداشته باشد. (ایدئولوژی‌ها همیشه بر اصول خالص علمی بنا نشده‌اند). اما دريك کار با معنی که موفقیت حقیقی نصیبشان شد همانا اخذ بنیادهای سیاسی غربی بود. پس از يك سلسله تجربه‌های تلخ پی‌درپی به کهنگی و پوسیدگی تأسیسات مدنی گذشته خود پی‌بردند. از تقلیدهای مضحك بوزینه‌وار دست شستند. تأسیسات نو را بر پایه‌های نو بنیاد کردند و در تعقل سیاسی عملاً به راه ترقی افتادند.

نکته مهم دیگری که در سیر ناسیونالیسم همه کشورهای آسیایی (البته به تفاوت)

نمایان می‌باشد بیزاری خاصی است نسبت به مظاهر تمدن‌ها و فرهنگ‌هایی که در گذشته تحت تأثیر و نفوذ آنها قرار گرفته بودند. این پرهیز و بیزاری شاید به نظر کودکانه باشد. اما در تحلیل درست ناسیونالیسم مشرق باید معنی آن را شناخت. باری با وجود قدرت تحرك تمام فلسفه‌های سیاسی هنوز ناسیونالیسم توانا ترین نیروهای سازنده تاریخ سیاسی است حتی در همان جامعه‌هایی که با ناسیونالیسم ظاهراً سر جنگ دارند در واقع همان را می‌پرورانند. این را هم بگویم که دشمن ناسیونالیسم مشرق همیشه غربیان بوده هستند. خودشان در تعصبات ملت پرستی غوطه‌وراند. اما زبان نکوهش کین آلودشان به سوی ناسیونالیسم مشرق دراز است از آنکه ناسیونالیسم خنجری است بردل سیاه استعمار و سلطه مغربیان. پس شگفت نیست که بعضی کسان دانسته و یا نادانسته، و نیز برخی فرقه‌های دینی که در باطن آلودگی‌های سیاسی دارند به تخطئه فلسفه ناسیونالیسم برخیزند و بخواهند آنرا مخالف اندیشه جهان‌بینی و انمود سازند. ناسیونالیسم در اصل و در معنی نه مغایرتی با جهان‌بینی دارد و نه مخالفتی با مذهب انسان دوستی؛ به عکس می‌تواند مؤید و مکمل جهان‌بینی واقعی و نوع پروری حقیقی باشد. چنانکه پاره‌ای از متفکران ناسیونالیست ذهنی وسیع و افکاری بلند داشته‌اند. (نمونه برجسته آن در ایران چنان که خواهد آمد میرزا آقاخان است). اما اگر غرض باطنی از عنوان کردن مسئله جهان‌بینی سست کردن پیوندهای ملی و سخت کردن زنجیرهای استیلای مغربیان یعنی آئین تجاوز و یغماگری آنان باشد، آن فلسفه بی‌وطنی است نه جهان‌بینی. ناسیونالیسم با چنین راه و رسمی سرستیز دارد. در حقیقت مطرح ساختن فلسفه جهان‌بینی بدان صورت خلط مبحث است و آغشته با بداندیشی و یا نادانی و یا هر دو. در هر حال علی‌رغم همه آن کسان قدرت فعال ناسیونالیسم برجاست.

اما درباره ایران: نموتفکر ناسیونالیسم در ایران مبحثی است گسترده، و این تحقیق گنجایش آنرا ندارد. فقط به اجمال اشاره‌ای می‌کنیم:-

گفتیم که تاریخ و فرهنگ ایران زمینه نشوونمای فلسفه ملی را قبلاً خوب فراهم ساخته بود. و عوامل مختلفی را که در رشد و تجلی آن مؤثر افتادند نیز شمردیم.

همان زمینه اجتماعی مساعد بود که فکر ناسیونالیسم جدید در ایران زودتر از همه کشورهای خاور نزدیک پرورش یافت. دلایل تاریخی ما بطلان این عقیده را که بعضی گفته‌اند مفهوم جدید «ملت» و «وطن» از عثمانی به ایران راه پیدا کرد، ثابت می‌نماید.^۱ در قلمرو سیاست میرزا ابوالقاسم قائم مقام و میرزا تقی خان امیر کبیر نمایندگان اصیل استقلال ملی و مقاومت علیه استیلا و استعمار بیگانگان بودند.^۲ و در نوشته‌های شاگردان ایرانی و مأموران سیاسی که در نیمه اول قرن گذشته به فرنگستان رفته‌اند مفهوم جدید ملیت و وطن پرستی چشمگیر است. و این افکار مستقیماً از اروپا به ایران راه یافتند. ضمن شرحی که «کنت دو گینو» درباره «آزاداندیشان»

۱. مفهوم سیاسی جدید «وطن» و «ملت» در عثمانی در نیمه دوم قرن نوزدهم تدریجاً رواج یافت.
 ۲. آقای فیروز کاظم زاده ضمن مقاله کوتاهی که در کتاب «مودخان خاوند میان» (به انگلیسی، چاپ لندن، ۱۹۶۲، صفحه ۴۳۲) نوشته عقیده دارد: در کتاب امیر کبیر و ایران (تألیف نگارنده)، میرزا تقی خان به عنوان شخصیت ملی جلوه داده شده و «بر این اساس که امیر-کبیر دشمن انگلیس بوده مرد بزرگی قلمداد گردیده و حال آنکه دوستی او با روس‌ها به سکوت گذشته است». پاسخ او را «جستین شیل» وزیر مختار انگلیس معاصر میرزا تقی خان داده است. در نامه ۱۵ دسامبر ۱۸۴۹ به پالمستون می‌نویسد: «احساسات امیر علیه روس-هاست، ولی این دلیل نمی‌شود که با ما موافق است... هدف اصلی امیر کبیر این است که از نفوذ روس و انگلیس در ایران بکاهد و وضع آنها را در نظر مردم تنزل بدهد». (اسناد وزارت خارجه انگلیس، مجموعه ۶۵/۱۴۶). وزیر مختار انگلیس در نامه دیگر مورخ ۲۴ ژوئن ۱۸۴۹ می‌نویسد: «وزیر مختار روس نظر دوستانه‌ای نسبت به امیر کبیر ندارد... زیرا میرزا تقی خان تسلیم وی نمی‌گردد...». (اسناد مزبور، مجموعه ۶۵/۱۴۵). گویا وزیر مختار وقت انگلیس آنقدر اطلاع و شعور داشته که سیاست خارجی و هدف ملی امیر کبیر را به درستی بسنجد. اگر میرزا تقی خان به کشتن سید علی محمد باب بالاخره تصمیم گرفت موضوعی است جدا. حق این بود که نویسنده آن مقاله که مبلغ بهائی است اندک توجهی به اصول نقد تاریخی می‌کرد تا بتواند مسائل تاریخ را از یکدیگر تفکیک نماید، و اگر خود علاقه‌ای به وجهه نظر ملی امیر کبیر ندارد لاف آن واقعیت را تمیز و تشخیص بدهد. این درس مقدماتی تاریخ نگاری است، اما کاظم زاده گذشته از اینکه در فن تحقیق تاریخی کم‌مایه است، از شرافت روشنفکری نیز چندان بهره‌ای ندارد.

ایران نگاشته می‌خوانیم که: یکی از شاگردان ایرانی که در پاریس درس خوانده و حتی در انقلاب ۱۸۴۸ شرکتی داشته، از تاریخ انقلاب بزرگ فرانسه و تحولات سیاسی و اجتماعی آن بهره‌کاملی گرفته بود. او تازیان را دشمن ایران و ایرانیان می‌دانست و ستایشگر آئین زردشت بود؛ و اعتقاد داشت که برای احیای زبان ملی باید همه لغت‌های عربی را از فارسی بیرون ریخت. اشعاری هم می‌سرود که مورد پسند همفکرانش بود. بعلاوه «ترقی وطن و سعادت هموطنان خود را در این می‌دید که باید به مذهب و عادات و رسوم و فلسفه بسیار قدیمی اجدادی برگشت»^۱.

پیشروان اصلی فکر ناسیونالیسم که آثارشان به دست ما رسیده میرزا فتحعلی آخوندزاده و جلال‌الدین میرزای قاجاراند. به دنبال آنان میرزا آقاخان، و میرزا یوسف خان مستشارالدوله، و میرزا عبدالرحیم طالبوف و دیگران آمدند. در عالم فکر ناسیونالیسم ایرانی را بیش از همه میرزا آقاخان ترقی داد اما مقام میرزا فتحعلی را نباید هیچ‌کم گرفت. خدمت ارجمند او به تاریخ افکار نو در ایران دفتری جداگانه دارد. طرفه اینکه میرزا فتحعلی که قسمت اعظم عمرش را در قفقاز بسر آورد و در خدمت دولت روسیه گذراند شور ملی و ایران‌پرستی خود را هیچ‌گاه از دست نداد. و این خود نکته‌ای است که نویسندگان شوروی که در نقد آثار و افکار میرزا فتحعلی رساله‌های متعدد منتشر ساخته‌اند شوق ایران دوستی او را نادیده گرفته‌اند. میرزا فتحعلی در یکی از نامه‌هایش به «مانکچی» پیشوای زردشتیان می‌نویسد: «اگرچه علی‌الظاهر ترکم اما نژادم از پارسیان است». و «شما یادگار نیاکان مائید، و ماقرونی است که به واسطه دشمنان وطن خودمان به درجه‌ای از شما دور شده‌ایم که اکنون شما ما را در ملت دیگر، و در مذهب دیگر می‌شمارید. آرزوی من این است که این مغایرت از میان ما رفع شود، و ایرانیان بدانند که ما فرزندان پارسیانیم و وطن ما ایران است. و غیرت و ناموس و بلندهمتی و علوی‌طلبی تقاضا می‌کند که تعصب ما در حق همجنسان و همزبانان و هموطنان باشد نه در حق بیگانگان و راهزنان و خونخواران. و ما را شایسته آنست که اسناد شرافت بر خاک وطن مینو نشان خود بدهیم

۱. مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، ترجمه «م.ف.» [فروه‌وشی] ص ۱۱۳-۱۱۲.

نه برخاک دوزخ صفت و ذات‌اللهب اجنبیان. نیاکان ما عدالت پیشه و فرشته کردار بودند. ما فرزندان ایشان نیز در این شیمه حمیده باید پیروان ایشان بشویم نه پیروان راهزنان و اهرمنان»^۱. جای دیگر به قنصول ایران در قلیس خطاب می‌کند: «من دشمن دین و دولت نیستم، من جان‌نثار و دوستدار ملت و دولتم». منظورم «رفع جهالت است و ارتفاع اعلام ترقی در علوم و فنون و سایر جهات از قبیل عدالت و رفاهیت و ثروت و آزادیت برای ملت و معموریت وطن، و بالجمله احیای شوکت نیاکان خودمان که قبل از اسلام بوده‌اند»^۲.

در تأثیر میرزا فتحعلی همین بس که میرزا آقاخان در پروراندن ناسیونالیسم ایرانی بیشتر از هر کس از او تأثیر پذیرفت و رساله «سه‌مکتوب» خود را به روال «سه‌مکتوب» میرزا فتحعلی نگاشت؛ هر چند در عانم فکر و ادب رساله‌اش معتبرتر است. عامل مهم دیگری که در ذهن میرزا آقاخان اثر گذاشت ناسیونالیسم اروپایی بود. او هم‌زمان بود با اوج جریان‌های تند ناسیونالیسم در کشورهای غربی و ممالک اسلاو در دوره آخر قرن نوزدهم، و اغلب آنها داعیه برتری سیاسی و فرهنگی داشتند. بعلاوه فرض تفوق نژاد «آریایی» بر نژاد «سامی» در آن زمان ورد زبان عده‌ای از اهل سیاست و دانش بود. فرقه «ترکان جوان» عثمانی هم تحت نفوذ اندیشه‌های غربی فکر «توران پرستی» و «ترک پرستی» («پان‌تورانیسم» و «پان‌ترکیسم») را رواج می‌دادند. میرزا آقاخان با همه آن شیوه‌های فکری و مرام‌های سیاسی آشنا بود. و البته مسئله و اماندگی اجتماعی ایران از جهان نو نیز عقده ذهنی او بود.

پس به پرداختن ایدئولوژی ملی ایران دست زد. در این کار به تمام عناصر سازنده فلسفه ناسیونالیسم جدید توجه داشته و از تاریخ و فرهنگ غنی ایران هنرمندانه بهره‌برداری کرده است. در سراسر گفتارش یک هدف اصلی دارد: هوشیاری ملی و احیای ایران. ببینیم درباره اجزای متشکله ناسیونالیسم چه گفته و از مجموع

۱. میرزا فتحعلی آخوندوف، الفهای جدید و مکتوبات، گردآورده حمد محمدزاده، باکو،

۱۹۶۳، ص ۲۴۹.

۲. ایضاً، ص ۱۷۸.

آنها چه ساخته است؟

لغت «وطن» را به معنی وسیع ایران زمین و به مفهوم کامل سیاسی آن بکار می‌برد، و آن آمیخته با پیوندهای تاریخی و ملی است. این تصور عیناً همانست که در فلسفه لیبرالیسم و ناسیونالیسم اروپایی آمده است. به همین قیاس کلمات «وطن»، «وطنخواه»، و «وطن پرست» و «وطن پرور» را مترادف لغات فرانسوی «پاتری» و «پاتریوت» باهم آورده است. و نیز از وطن تصویری رمانتیک دارد، و آنرا «معبود»، «عروس»، «پدر» و «مادر» می‌خواند. در وصف ایران می‌گوید: مرزش «عنبر نسیم» است، خاکش «گرامی تر از زر و سیم»، زمینش «سراسر خر می»، کوهسارش «خلد برین»، مرغزارش «خوش و دلنشین»^۱، هوایش «بی بدیل و آبش کوثر و سلسبیل» و میوه‌هایش بی نظیر که به هراقلیم سفر کرده‌اند^۲. و همچنین رودخانه‌هایش پراز آب شیرین «مگر آنکه نقشه‌های پولتیکی انگلیس ضبط رودخانه‌ها و سیلاب‌های ایران را نموده باشند»^۳. می‌نویسد: در سلامت هوای ایران تردید نیست، و بیماری مزمن بومی در آن نبوده است. کوفت مرض فرنگی است، طاعون ارمنان مصر و یا با اسم مقدسش از هند به عربستان تشریف فرما گردیده و با حجاج بیت‌الحرام به ایران آمده، آنفلوآنزا از روسیه و ایتالیا تشریف آورده، خناق و محرقة مطبقة از عربستان به سیاحت آمده، و درد گلوچند سالی است که «با دستمال گردن اروپائیان گلوی ایران را» گرفته است^۴. همه جا یاد وطن می‌کند و با آنکه رنج فراوان دیده مهر وطن را همیشه در دل دارد؛ مبادا پای کوب سم ستوران بیگانگان گردد:

به ایران مباد آن چنان روز بد
که کشور به بیگانگان افتد

۱. سالادنامه، ص ۱۵۲.

۲. حدخطابه، خطابه سوم.

۳. ایضاً، خطابه چهارم.

۴. ایضاً، خطابه سوم.

همه کشور ما عروسی است خوش
 ولی شوی او زشتخوی و ترش
 نخواهم زمانی که این نوعروس
 بیفتد به زیر جوانان روس
 به گیتی مباد آنکه این حوردیس
 شود همسر لردی از انگلیس
 پدر گرچه باشد خسیس و لثیم
 به از آنکه فرزند گردد یتیم
 مرا گر بود وحشیانه پدر
 از آن به که مامم رود در بدر
 بزرگان که این رازها سفته‌اند
 به برهان حکمت چنین گفته‌اند
 کسی را که در تن نباشد روان
 دگر چون پدید آید از وی توان
 که در ذلت و خواری آرند سر
 نخیزد از ایشان یکی نامور
 همان قوم کلدان و آشور کوش
 کز ایشان نباشد به گیتی خروش
 سزد گر از این حال عبرت بری
 گزینی تو رسم و ره مهتری^۱

در خصوص دین ایرانی به عنوان عنصر دیگر ناسیونالیسم همه‌جا زردشت
 بزرگ را می‌ستاید و معتقد است که قانون زند کامل‌ترین و مترقی‌ترین کیش‌های عهد
 باستان است، و با خوی ایرانیان از هر آئین دیگری سازگارتر آمده است.^۲ یکی از

۱. نقل از تادیک پیدادی ایرانیان، چاپ دوم، ص ۱۵۱-۱۵۲.

۲. نگاه کنید به بخش پنجم.

جهات عظمت فردوسی را در این می‌داند که آئین پارسی را زنده کرد. و خودش نامه باستان را به نام زروان، مبدأ عالم سرمدی، و اهورمزدا و زردشت آغاز می‌کند.

سرنامه برنام زروان پاک
که رخشید ازو هرمز تابناک
خداوند زاوش و کیوان پیر
فروزنده ماه و ناهید و تیر
وزو آفرین باد بر ایزدان
که هستند فرمان برش جاودان
هم امشاسپندات با زور و دست
که دارند بر کوه‌ها را نشست
سپندارمیتا شه زندگی
که جان‌ها از او یافت پایندگی
اگر پهلوانی بخوانی زبان
تو زردشت را عقل رخشنده دان^۱

می‌نویسد: خوب بود مانکجی پارسی که به ایران آمده بود (زمان ناصرالدین شاه) در تاریخ اصیل ایران و فلسفه زردشت تحقیق می‌نمود و «حکم عقلیه» آنرا آشکار می‌ساخت. و یابینکه «السنه و ادبیات و لغات پارسی را از میان قبایل و دیهات» ایران گردآوری می‌کرد و به احیای آن می‌کوشید که خود سند بزرگی بر شرافت و اصالت ملت ایران می‌توانست باشد.^۲ تنها کسی که «خدمت راستین» به ایرانیان نمود فردوسی بود که آئین زردشت را زنده کرد و «افتخار ملی» را احیا نمود، رحمة الله علیه.^۳ ولی خود از پارسیان شکوه و شکایتی دارد: «از کثرت تعصب مذهبی

۱. فقط چند بیتی نقل شد. (از سالنامه، ص ۲-۳).

۲. آئینه سکندری، ص ۵۷۷.

۳. ابضا، ۵۷۸.

من بیچاره را که به زحمت بزرگواری ملت و آباء و اجداد آنانرا بیان می‌کنم توبیخ و نفرین می‌نمایند.^۱ (این اشاره به انتقاد میرزا آقاخان از مؤبدان زردشتی و حکومت دوران ساسانی است که به مذاق پارسیان گوارا نبود).

قوم آریایی و نژاد ایرانی را می‌ستاید و آئین بزرگی و سروری آنها به «ایرانیگری» و «کیان‌نگری» وصف می‌کند. در استواری ملی ایرانیان می‌گوید: این «ملت قدیم و جنس شریف سخت عناصر» ادوار فترت پی‌درپی را گذراند اما بر خلاف بسیاری از ملل باستان که از صفحه روزگار ناپدید شدند، بجای ماند و از نو سربرافراشت.^۲ تأسفش این است که «ما خود نژاد و بزرگی خود را» فراموش کرده‌ایم و احوالمان به جایی رسیده که به هر ننگ و عاری تن در داده‌ایم. می‌خواهد شور ملی را برانگیزاند: کجا رفتند «آن شیران آسمانی نژاد که هر وقت خاک پاک» ایران را از زیر پنجه روباه اسارت و ستم رهایی بخشیدند و سعادت سرمدی را برای خود به ارث نهادند؟ کاوه آهنگر و فریدون نیک‌سیر بودند که با «غیرت و همت ملی» برخاستند و ریشه بیداد ماردوشان کلدانی را برانداختند. می‌توانیم بر همه ملل گیتی افتخار کنیم از آنکه راه‌دفع ستمگری را با «شورش ملی» نخستین بار ما به دنیا آموختیم.^۳ اما آن آئین سروری از ایران رخت بر بسته و جایش را غرور بیمایه گرفته است. ایرانیان را سرزنش می‌کند و برای انتباه ملی‌رویه وطن-پرستانه اروپائیانرا مثال می‌آورد. می‌گوید:

یکی از صفات نکوهیده ایرانیان که مایه خرابی ملت و دولت شده «تکبر بی‌مایه و افتخار بی‌پایه، و عزت بی‌جهت و غرور بی‌سبب است». البته ریشه غرور «حفظ‌نوع و شخص‌انسان» است و از قوه «انانیت» سرچشمه می‌گیرد، و در ملتی که این خوی پدید آید مایه اخلاق بزرگی و بزرگواری می‌شود و «آدمی به هیچ بی-

۱. صد خطابه، خطابه ششم.

۲. آئینه سکندی، ص ۳۶۶.

۳. ایضاً، ص ۳۶۸.

۴. ایضاً، ص ۷۶-۷۵، همچنین نگاه کنید به ص ۳۶۳.

شرفی و بی‌ناموسی تن در نمی‌دهد» چنانکه يك مأمور انگلیسی رشوه نمی‌ستاند و حاضر نیست «يك ذره حقوق دولت و ملت خود را بر باد دهد». اما غرور ملی را شرایطی هست: یکی اینکه «متاع و سرمایه‌ای که در بازار دنیا صاحب قیمت باشد» عرضه دارند. دیگر اینکه میزان «خدمت و قوه عمل» ملتی بیشتر از تکبر جویی و ادعای سرافرازی باشد. قومی که دارای «غرور و انانیت» باشد و در برابر آن «متاع رواج یا گواه راست و شاهد صدقی» ارائه ندهد ناچار «به خرافات بی‌معنی یا خیالات وهمی» می‌پردازد. کسی نمی‌تواند «خوردن مال رعیت و خراب کردن خانه ملت و خیانت به دین و دولت» را مایه کسب افتخار داند. فلان سرتیپ ایرانی که در برابر پنجاه لیره انگلیسی از فروختن شرف و حقوق بیگانه و خویش، و ملت و دولت خودداری ندارد چه جای سرافرازی دارد؟ آنان که «مالك رقاب‌امم» هستند و هنری جز ربودن و خوردن مال مردم ندارند وجودهای گنده‌زای بیش نیستند. خودستایی و غرور فعلی ایرانیان که جانشین صفت و خوی بزرگواری کیانیان گردیده از همان تکبرهای بی‌سبب است^۱. امروزه امت اسلام «اذل و ارذل تمام امم و مذاهب و نحل عالم است. يك باغیرت و همت در جمیع مسلمانان نیست». در مقام مقایسه باید بدانید که از زمان جنگ فرانسه و آلمان، زن و مرد این دو ملت در کار پیروزی و اعتلا می‌کوشند. حتی روسپیان بازاری فرانسه حاضر نیستند با مردان آلمانی هم‌خوابی نمایند، و خدمتکاران آلمانی اگر از گرسنگی بمیرند در خانه فرانسویان کار نمی‌کنند. اما بیائید و ملاحظه کنید که دیروز روسیه خاك قفقاز را از ایران به زور گرفت، و امروز مقدم هر روسی را در ایران «از هر عالم متبحر» مکرم‌تر می‌دارند و حتی زنان خود را برای روسیان به حریف می‌برند! همچنین چندی نگذشته که «انگلیس حریص» افغانستان و بلوچستان و هندوستان را به یغما برده، باز بعضی از مردم ایران مؤذنه تسلط و پادشاهی انگلیس را به یکدیگر می‌دهند! حالا ملاحظه فرمائید که اخلاق و همت ایرانیان به چه پستی رسیده است^۲!

۱. صد خطابه، خطابه بیست و ششم.

۲. سه مکتوب.

عنصر دیگر ناسیونالیسم زبان ملی است. در اهمیت آن می‌نویسد: «قوام ملت به قوام زبان است» و مقصود از ملت «امتی است که به یک زبان سخن گویند»^۱. قومی که زبانش محو گردد قومیت خود را بر باد می‌دهد. اهل شامات و فنیقیان زبانشان را از دست دادند و متعرب گشتند، و اسم «ملت» اصلی خویش را محو ساختند، و امروزه در زمره اعراب بشمار می‌روند. همچنین زبان هر ملت نماینده روح آنست چنانکه قرآن محمد روان اوست و شاهنامه مظهر روح ایرانی^۲. در مقام شامخ فردوسی باز می‌آورد: اگر شاهنامه نبود زبان و «جنسیت ملت» ایران مبدل به عربی شده بود و ایرانیان چون مردم شام و مصر و دیگر کشورهای افریقا تبدیل «ملیت و جنسیت» کرده بودند و از جنس خویش استنکاف عظیم داشتند^۳. «آفرین بروان فردوسی»^۴.

به این نکته عمده خوب توجه دارد که در بقای ملیت اهمیت زبان بیشتر از عنصر مذهب است^۵. چنانکه می‌دانیم ایرانیان آئین اسلام را (با تعدیل و تحریف) به هر صورت پذیرفتند ولی هیچوقت و در هیچ دوره‌ای نگذاشتند زبانشان از بین برود و مقهور عرب گردد. حتی تحقیقات یکی از دانشمندان این حقیقت را تثبیت نموده که زبان فارسی دری در قرن چهارم هجری «به منتهای حد امکان وقت پیشرفت کرده و به مرتبه زبان اول در ایران و زبان دوم در سراسر سرزمین‌های خلافت شرقی

۱. ایضاً.

۲. ایضاً.

۳. آئینه سکندری، ص ۱۴.

۴. سه مکتوب.

۵. در تأسیس دولت‌های ملی اروپا نیز تأثیر عنصر زبان در نمو ناسیونالیسم به اندازه‌ای بود که یکی از مورخان نقشه سیاسی اروپا را به‌طور کلی «نقشه السنه» آن می‌خواند (نگاه کنید به فصل اول کتاب *H. M. Chadwick, The Nationalities of Europe*, ۱۹۴۵). البته استثنائات به جای خود محفوظ‌اند و تأثیر زبان در مفهوم «ملت» نسبی و اعتباری است از آنکه حوادث تاریخی ممکن است زبان‌عده‌ای از اهالی ملتی را عوض کرده باشد. و آنچه عمده و اساسی است همان هویشاری ملی و روح واحد دسته‌جمعی هر ملت می‌باشد.

رسیده بود...^۱.

قبلاً دیدیم که زبان را به عنوان یکی از معیارهای شناسایی درجهٔ مدنیت و فرهنگ هر قومی شناخته است.^۲ می گوید: به همان مأخذ می توان به حد تمدن و تعقل ایران باستانی پی برد - چنانکه در فلسفه و علوم و صنایع و سیاست مدن لغات زیاد داشتند، و حتی یونانیان بعضی اصطلاحات علمی را از زبان قدیم ایرانیان گرفته اند مانند لغت «استرنامی» که همان «استار نامه» پارسی باشد به معنی علم هیئت و نجوم.^۳ هر چند لغات عربی «زبان لطافت بیان فارسیان را فاسد و مغشوش و مختل و مشوش ساخت» به قدر کافی دلیل و برهان در اصالت فرهنگ و مدنیت قدیم ایران داریم. چنانکه هم اکنون مقدار زیادی لغت در زبان های اروپایی حتی در فن دریانوردی وجود دارد که ریشه آنها پارسی است.^۴ این را هم بگوئیم گاه از روی شور می نویسد: اگر ایرانیان بدانند که از استیلای زبان عربی چه زیانها به ایران رسیده دیگر «يك كلمه عربی در زبان فارسی استعمال نمی نمایند».^۵ گاه دیگر شیوه فارسی سره را «زبان بیمزه مهجوری» می خواند که هیچ فارسی زبانی بدان سخن نگفته

۱. نقل از مقاله عالمانه آقای دکتر غلامحسین صدیقی در باره «بعضی از کهن ترین نثر فارسی» (مجله دانشکده ادبیات، تیر ۱۳۲۵، ص ۸۳).

۲. نگاه کنید به بخش چهارم، ص ۱۱۳-۱۱۲.

۳. سه مکتوب.

۴. حد خطابه، خطابه اول. در بیشتر آثارش خاصه سه مکتوب، حد خطابه، آئینه سکندری و نامه باستان از مقوله اشتقاق لغات بحث می کند و عقایدش را راجع به ریشه فارسی عده ای از کلمات بدست می دهد. در اعتبار آرای او نظرها مختلف اند. در این باره ما صاحب نظر نیستیم.

۵. سه مکتوب. در همین رساله باز از روی شور می گوید: «شگفت نفرمائید از اینکه بگویم استیلای زبان عربی ایران و ایرانیان را ده برابر از قتل عام و خونریزی چنگیز خرابتر کرده» و ویرانی که از محو زبان قدیم فارسی و تسلط زبان و الفبای تازیان رسیده «صد مرتبه از ستم و ویرانی شمشیرشان بیشتر بوده است».

مسئله اصلاح الفبای فارسی را نیز عنوان کرده است و به اجمال می نویسد: خطوط

و نوشته است.^۱

بالاخره مجموع عناصر ملیت را در قالب واحد و فرهنگ و تاریخ ایران مطالعه می‌کند و فلسفه ناسیونالیسم ایران را بر پایه آن بنا نموده است. می‌گوید: شرافت و اصالت هر قوم را از تاریخ آن باید شناخت.^۲ و پاسدار «ملیت و قومیت و جنسیت» ایران در برابر تند باد حوادث همانا تاریخ آن بوده است.^۳ ملتی که تاریخش بر بنیانی متین استوار باشد «داعیه بزرگواری در قلوب اهالی راسخ گردد» و چنین قومی چون درخت تنومند به هر سو ریشه انداخته و خزان بر شاخسار عمرش روی ندهد.^۴ همچنین افسانه‌ها و داستان‌های ملی «در ابقای ملیت و اعاده حیات نوعیت» تأثیر دارد.^۵ هندوان را قدمت تاریخ و اساطیر برهما و «مهابهارت» و «راما» باقی نگاهداشت؛ چینیان را تاریخ «فوهی» و «هیا» و «جیو»؛ و جهودان را با وجود همه فترت‌ها و خواری‌ها همان تاریخ دین آوران بنی اسرائیل برپاداشته، و یونانیان را تاریخ پادشاهان و ارباب انواع حفظ کرده است. و گرنه مانند اقوام کارتاژ و کلد و آشور و فنیقی در قومی دیگر مستحیل شده بودند.^۶ در این صورت در ارزش ملی «تاریخ حقیقی و امور جوهری نفس‌الامری که منشأ آثار فایده‌مند و منتج نتایج حسنه عالی‌ه است»، تردید نمی‌توان داشت.^۷ و آثار پادشاهان بزرگ، حکمای

→

مسلمانان بسیار معیوب و مغشوش‌اند، و خواندن آن صد مرتبه مشکلتر از خطوط اروپائیان است. و کسی به خیال اصلاح معایب و تسهیل آن نیفتاده مگر میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله که در صدد پاره‌ای اصلاحات برآمد، و بعد از او میرزا حسین‌خان مصباح‌السلطنه. (تکوین و تشریح).

۱. آئینه سکندری، ص ۵۷۷.

۲. ایضاً، ص ۱۳.

۳. ایضاً، ص ۳۶۳.

۴. ایضاً، ص ۱۴.

۵. ایضاً، ص ۱۵.

۶. ایضاً، ص ۱۳.

۷. ایضاً، ص ۱۵.

بزرگوار، پیمبران نامدار، اربابان صنایع و هنرمندان سرمایه بزرگی به دست شاعران و مورخان می‌دهند تا در دوره فترت بتوانند «سلسله غیرت و شوق افراد آن ملت را جنبانیده، تحریک هم و تشویق غیرت ایشان را در انظار امم کنند... و از ورطه‌های سختی و بدبختی نجات داده، رو به عالم ترقی و مدنیت سوق دهند»^۱. و در واقع هر فردی باید تاریخ ملت خود را از روی «معلومات جوهریه و محاکمات فلسفیه» کشف کند^۲.

مجموع گفتارش به یک نقطه می‌رسد و آن هوشیاری ملی است؛ تمام کوشش و تلاشش این است که روح اجتماعی ایران نیرو گیرد و قدرت تحرك یابد تا نهضت ملی پدید آید. برای ادای مطلب ترکیبات لغوی مختلف بکار برده است. از آن جمله: «قوت ملیت»، «رنگ غیرت و جمعیتی»، «بقای نوعیت و قومیت و جنسیت»، «حیات ملی»، «یگانگی و اتحاد ملی» و «وحدت جنسیت». از این بحث می‌کند که حوادث تاریخ ایران ادراکات همجنسی و پیوستگی مدنی را از بین برده و بر اثر آن پیکر جامعه ایران را حالت «فلج» عصبی فرا گرفته است. در این باره بیان خاصی دارد: بر اثر فاسد گردیدن اعصاب آدمی فلج عمومی عارض می‌گردد و نتیجه‌اش قطع قوه حساس مدرکه انسان است. همین حالت بر هیئت اجتماعی ایران استیلا یافته، «اعصاب یگانگی و اتحاد ملی و وحدت جنسیت را که اصل قوام زیست و معیشت» ملتی است از هم گسیخته و «احساسات و مدارک همجنسی و هموطنی برادران ملی» برباد رفته است. و ملت به حالت فلج مدنی افتاده، از «ادراکات ملی» بی‌بهره گردیده است. و گرنه فلان ظالم وحشی خصلت، شکم آدمی از جنس و ملت خود را نمی‌درید و قلبان در شکمش نمی‌گذارد و نمی‌کشید^۳. و «بینندگان به جای اینکه متألم شوند و زبان به شفاعت، بل به ملامت از این حرکت ظالمانه که هیچ وحشی جنگلی در عالم نکرده، بگشایند همه به تماشا نمی‌ایستادند و این حرکت

۱. ایضاً، ص ۱۶-۱۵.

۲. ایضاً، ص ۱۲.

۳. اشاره به مسعود میرزا ظل‌السلطان حاکم اصفهان آن مرد سیه دل جورپیشه است.

شوم را تحسین و آفرین نمی‌کردند». گاو‌میش‌های جنگلی مازندران در شب حلقه‌وار دایره می‌زنند و بچه‌های خود را تا صبحگاه در میان نگهداری می‌کنند. اما «گاو‌میش‌های شهری‌ما» ده نفره نفر از هموطنان خویش را شکم می‌درند. «بلی قباحت و زشتی هر کار درانظار تا وقتی است که رواج بازار نشود، والا لوث‌وعار آن از نظر می‌رود» چنانکه ایرانیان برای تماشای میرغضبی که می‌خواهد سر ببرد بیشتر از تفرج‌کنندگان اپرای پاریس جمعیت می‌کنند.^۱ نتیجه چنین احوالی همین است که زبردستان به ریختن خون زبردستان دلشاد، و ناتوانان به مرگ زورمندان محظوظ و همواره منتظراند که «کی بانگی برآید خواجه مرد».^۲

می‌نویسد: برای اینکه به مقام انسانیت برسیم نخست باید خود را مکلف به اصلاح حال خود و نزدیکان خود بدانیم، سپس به آشنایان و همسایگان پردازیم، بعد اهل وطن را گرامی داریم، پس از آن ملت خود را پرستاری کنیم، و بالاخره ابنای بشر را به‌همین ترتیب مقدس و محترم شماریم تا بدین ترتیب «اصلاح حال اینان سرایت به حال آنان نماید، و خیر جزئی خصوصی راجع به خیر عمومی شود».^۳ به‌همین معیار علمای ایران را باید اعتقاد این گردد که «حب الوطن بل حب العالم من الایمان از فرایض عقل و لوازم شرع است».

نشرم ار عضو خود هر چه بنی آدم است

از سر انصاف گو پس چه بنی آدمم

شادی من نیست به جز شادی ابنای نوع

جز غم ابنای نوع هیچ نباشد غمم^۴

این جنبه جهان‌بینی و انسان‌دوستی از خصوصیات فکری میرزا آقاخان و بعضی از متفکران ایرانی و هندی است. و نمونه‌های دیگری از افکار بلند و جهان-

۱. تاریخ شاهزمان ایران.

۲. ایضاً.

۳. هفتاد و دو ملت، ص ۱۰۲-۱۰۱.

۴. آئینه سکندری، ص ۶۳۳-۶۳۲.

بینانه میرزا آقاخان را در مبحث علم اجتماع و تمدن غربی بدست دادیم. باید بگوئیم در ارزشیابی اندیشه‌های او (در این مورد مثل بیشتر موارد دیگر) اغلب به خطا رفته‌اند؛ و نمی‌توان او را وطن‌پرست «منفی» خواند و اساساً این اصطلاح بیمعنی است و مفهوم علمی ندارد.

میرزا آقاخان که هدفی روشن و عملی دارد، یعنی احیای ایران و تأسیس حکومت ملی. از یکسو وجوه بزرگی و عبرت‌گیر ایران باستان را می‌ستاید و در جهت عکس آن زشتی‌ها و نابسامانی‌های ایران زمان خود را می‌نمایاند. اما این تصور غلط است که جامعه باستانی را ایده آل خود دانسته است. برعکس ضمن تفکر تاریخی او دیدیم که چه انتقادهای تندی از نظام مدنی ایران پیش از اسلام نموده است. این حرف نیز نادرست است که «فکر ضد عرب در ایران از او نشأت کرد»^۱. فکر ضد عرب ریشه‌های کهن تاریخی دارد. و پیش از میرزا آقاخان هم جلال‌الدین میرزا و میرزا فتحعلی آخوندزاده از نکوهش خوی و روش متعدیانه تازیان چیزی فرو گذار نکرده‌اند. میرزا آقاخان نیز همان اندیشه را پرورانده است. و اساساً از هر عنصر سامی اعم از کلدانی و جهود و تازی بدش می‌آید^۲. باری معنی سخنان میرزا آقاخان را باید از هدفش شناخت. زبده گفتارش را از تألیف آنچه در سه مکتوب و حد خطابه نوشته یکجا می‌آوریم و اصالت بیان او را محفوظ داشته‌ایم:

۱. سبک‌شناسی، ملک الشعراء بهار، ج ۲، ص ۳۷۳.
۲. تعلق خاطر به ایران باستان و بیزاری از تسلط بیگانگان، در زمان ما هم نمایندگان برجسته‌ای داشته است. خاصه باید از ذبیح بهروز و صادق هدایت نام ببریم. بهروز تحقیقات تاریخی اصیلی دارد. و هدایت نه تنها در تاریخ ادبیات معاصر بزرگترین «نویسنده» آفریننده ماست بلکه در آزادمندی و اخلاق بزرگی از مردم انگشت‌شمار بود. وجه مشترکی هم با میرزا آقاخان داشت و داستان کوتاه «البعث الاسلامیه الی البلاد الافرنجیه» را نوشته است هرچند از بهترین آثارش نیست. زمانی که هدایت در بمبئی بود برخی از آثار میرزا آقاخان را که در میان پارسیان و کرمانیان مقیم آن دیار رواج داشتند، خوانده بود. (این مطلب را از دوست ارجمندم آقای حسن رضوی که از یاران یکدل هدایت بودند، شنیدم).

ای ایران گوان شوکت:

زمانی وسعت مرزوبوم توبه جایی می‌رسید که از کران تا به کرانش را خورشید در يك روز نمی‌پیمود. در آن دوران پادشاهان توبه پیمان فرهنگ عمل می‌کردند و تو در فردوس ارم به بزرگواری و آسایش روزگار می‌گذرانیدی و از بخشش‌های یزدانی بهره‌یاب بودی. قوانین پادشاهی و آئین مملکتداری پارسیان بسیار بود، در امور بزرگ مجلس مشورت تشکیل می‌دادند و قانون‌کنگاش بنیادی قوی داشت. ایرانیان در دانش و آداب و اخلاق و فضیلت بر همه ملل سروری داشتند، علوم هندسه و جغرافیا و هیئت و سیاست مدن و نظام لشکری و کشوری و دادگستری آن شهره آفاق بود. مالیات مملکتی قواعد معین و عادلانه داشت، و در هر کجا کارگذاران و کارآگاهان بودند که حقایق و احوال مردم را به دربارشاه می‌رساندند. پادشاه را با آنکه اقتدار فراوان بود از احکام فرهنگ و داد انحراف نمی‌جست. زورمندان را توانایی تعدی به زیردستان نبود، و کشتن آدم از قدرت حکام خارج بود، حتی پادشاه نیز از حکم قتل عاروننگ داشت و خونریزی را اسباب بدنامی و نامبارکی می‌شمرد، و قطع اعضاء و مثله معمول نبود. در درگاه شهریاران همیشه دانایان و دانشمندان بودند و در خیرخواهی ملت و ترقی کشور به آزادی سخن می‌گفتند. مردم از جان و مال خود در امان بودند و لشکریان یارای تعدی نداشتند. با شاهزادگان و اسیران جنگی رفتار مردمی داشتند، زنان با مردان شریک زندگی بودند و آزاد و دلشاد در سفر و شکار با هم بسر می‌برند. کسانی که در خدمت دیوان جوانی را به پیری رسانده بودند روزی و مقرری داشتند. در هر شهری بیمارخانه بود که تنگدستان و بیگسان را معالجه می‌کردند. تجارت و صنعت و زراعت ترقی شایان یافته بود، گدا و فقیر در کوچه و بازار نبود و مفت خوارگی را ننگ می‌دانستند

آثار هنری ایران که در موزه خانه‌های فرنگستان موجود است گواه بر این است که استادان چیره دست ایرانی در هنر کم نظیر بودند و از هر صنفی جز آتشکاری بسیار. هنر نقاشی و معماری و پیکرتراشی و نجاری و پارچه‌بافی و کاسه‌سازی، و

صنایع ظریفه و رخت بریدن و دوختن و پوشیدن، و کفش و کلاه ساختن، و پختن را به حد کمال رسانده بودند. نقوش باستانی که هنوز از جور روزگار باقی مانده و افسانه‌های ملی ما همگی دلالت بر سیمای زیبا و اندام رسا و تندرستی ایرانیان می‌کند.

جشن سده و اردیبهشت و نوروز و امرداد، و آواز نکبسا، و موسیقی و موسیقار، و تخته نرد جملگی حکایت از ذوق و شادمانی و خرمی این ملت دارد. خلاصه اینکه ایرانیان موافق آنزمان همه لوازم معیشت و زندگانی و سرور و کامرانی را آماده داشتند و در مدنیت به مقامی بس والا رسیده بودند. آثار پدید است صنایع عجم را.

حیف از تو و افسوس بر تو ای ایران گوان: چه شد آن قدرت آسمانی، کجارت آن آئین و خوی بزرگواری، و چه جاست آن عصر کامرانی؟

يك مشت تازی لخت و برهنه، وحشی و گرسنه، دزد و شترچران، سیاه و زرد و لاغر میان، موشخواران بی خانمان، منزل گزینان زیر خار مغیلان، شریر و بی ادب و خونخوار مثل حیوان بل پست‌تر از آن بر کاروان هستی تو تاختند. دانشوران جهان معتقدند که ایران قافله تمدنی بود که ناگاه گرفتار ایلغار تازیان گردید، و سرمایه و کالایشان را ربودند. لعنت بر کسانی که دولتی به آن بزرگی و مدنیتی به آن فراخی را که روشنی بخش گیتی بود تسلیم راهزنان بیابان کردند و دل خویش را به موهومات خرسند ساختند تا به سعادت دو جهان نایل گردند. از نسبه که خبر نداریم «حرفی است که سعد وقاص و يك جمع نسناس» به توهم گفته‌اند. از نقد همین قدر بگوئیم که با سوختن آثار علم و حکمت و فنون - آتش به دانش آفاق زدند و به جای نوشته‌های بزرگمهر حکیم و جاماسب بیدار دل و مزدك فرزانه اوراقی «بهم ریخته و بی سروته» بدست مردم دادند که يك جمله آن را هیچ عجمی نمی‌فهمد؛ «آئین پاك و روشن، و شرف تابناك» ایران را «به اساس دروغ، و بنیاد ظلم، و دین موهوم، و خدای مجهول و پیغمبر امی» تبدیل

ساختند^۱. و «ریشهٔ ایرانیگری و بیخ درخت بزرگواری و کینانگری» را از خاک ایران برکنند و بر باد دادند^۲. «در حماقت ایرانیان و سفاقت آنان هیچ نوع تردید و شکی برایم باقی نمانده... والا هیچ عاقل فرزانه‌ای در دنیا تصدیق راهزنانی که او را چوپیده‌اند»، و دخت پادشاهشان را به اسیری بردند، نمی‌کنند^۳.

ای ایران:

زمین مینو قرین تو حالا همه خراب، شهرهای آباد تو یکسره ویران؛
این ملت توست جاهل و نادان، همه گدای لاابالی، از تمام ترقیات علم مهجور،
از حظوظ آدمیت و حقوق بشریت محروم، به هر ستمی گرفتار و بهزند گانی خود
اسف می‌خورند؛

این فرمانروایان توست سیه دل و بدسگال، ظالم و نابکار، شأن و شرف و
نظم و عدل ترا برباد داده‌اند و ملک ترا ویران ساخته‌اند؛

این بزرگان توست که جز چپاول فروماندگان، و لهو و هزل و هذیان، و
خود کامگی و عناد و تکبر بی‌خردار قانونی برای حیات نیافته‌اند؛

این حکام توست، در کار ملک آسوده نشسته اما در هدر کردن ثروت ملت
بس حریص‌اند، همه غرق عشوه‌وناز، همه وسمه‌کش و بندانداز، همه سست‌عنصر
و تن‌پرور، همه زن خوش و عشرت‌طلبند^۴؛

این علمای توست از هر علمی بی‌خبرند، جوهر استعداد طبیعی مردم
تو را به کدورت جهالت و زنگ عصبیت عاقل و قوهٔ تعقل آن را از کثرت
خرافات باطل کرده‌اند. همه شریک ظلم‌اند، و همه طرار و ناپرهیزکار؛ این

۱. سه مکتوب.

۲. ایضاً.

۳. ایضاً.

۴. این پاراگراف از تادیخ شاهنومان ایران آورده شد با اندک تلخیص.

متدینان توست که جز ریا و دروغ و خدعه و خود نمایی عقیدتی در ایشان نیست؛

این تجار توست که جز خیانت و دغل و ربا خوردن از غیر محل کاری ندارند، و بی اعتباری را ننگ نمی‌شمارند؛

این ارباب حرفت و صنعت توست که به غیر از سرهم‌بندی پیشه‌ای ندارند، و هرگز استادی و هنرمندی را اندیشه نمی‌نمایند، از کار دزدیده برسوگند دروغ افزوده‌اند؛

این جوانان توست همه بی شهامت، همه بدبخت و سرگردان، از هر هنری عاری و از هر پیشش تهی‌اند، روزگار را به کسالت و بطالت بگذرانند؛

این زنان توست گوژپشت و بد اندام، خوار و حقیر، ناتوان و اسیر، در چادر مستور، از هر دانشی مهجور و در جهالت و حرمان عمر بسر آرند. چرانباشند؟

دفتر اندیشه‌های میرزا آقاخان را با پیام او می‌بندیم:

ای ملت ایران: در اوراق تاریخ این خطه طیبه غور کنید و نیک بیندیشید که زمانی ایران زمین قلب جهان بود و شمع انجمن آفاق. حال در زاویه خمول خزیده، و در سستی و جمود امراض و منافع شخصی خود گرفتار شده‌اید. پیش از این سر دفتر دانایی بودید و منشور خرد به نامتان مضبوط بود، و در افق دانش و فن و عرفان چون نیر اعظم بودید. اکنون در ظلمات غفلت پژمرده‌اید و پرتو اقبالتان به کسالت و قلت همت مکدر گشته؛

ای برادران فحام: هوشیار گردید و بدانید برای امراض اجسام بیجان و قالبان بی‌روح و روان شما معجون‌ی و دوائی مفیدتر از بسط علم و معارف و حکمت نیست، به مرده‌جان می‌دهد و به استخوان رمیم‌توان؛

ای دانشوران و علمای ایران‌وای کاشفان رموز نهان حکمت الهی: در تأسیس قوانین عدلیه و اساس مشروطیه که کافل و مکمل سعادت بشری است بکوشید،

و حقوق هیئت اجتماعی عمومیه را تحت قوانین متین عقلی برپا دارید؛ از همت بزرگ «لوتر» نصرانی در اصلاح جامعه مسیحی عبرت بگیرید، و جمهور مردم را به تمدن و معارف تشویق و ترغیب گردانید؛

ای بزرگان و امنای ایران: به روشنایی رأی بلند از راه و رسم گذشته در گذرید، نه در پی ثروت خود باشید بلکه غنای ملت را مایه توانگری خود دانید و سیره پسندیده نوع دوستی و ملت پرستی را شعار خود گردانید، و در احیای این ملک و ملت همت مردانه فرمائید.

ای پسران ایران بی‌سر و سامان: جهانیان بار بندگی و اسارت را از دوش افکندند، و گام به سوی ترقی و آزادی و مساوات حقوق برداشتند. ما از گلستان ایران گورستانی سهمناک ساخته‌ایم، از رنگ غیرت و جمعیتی بی‌بهره و در گذر سیل بیهوش خفته. چه دیدید که نام ایران یکباره از دفتر ایام سترده شود و دایره مستعمرات اجانب گسترده گردد در میان گفت‌گوبه‌گویی؛ دیگران بیدار، ما مست و بیخیال. ببینید نفخات روحانی عدالت و تأسیس مدنیت و مشروطیت همه‌جارا فرا گرفته؛ برخیزید هر اساسی را که مابین بنیاد رزین سیاست و منافعی منافع عام و خیر جمهور است بر اندازید. و ایرانی بزرگ و شرافتمند بر پا دارید^۱.

ای جلال‌الدوله :

در جهان شرف افتخاری برتر از آن نیست که کسی دامن همت به کمرزند و احیای ملتی را بنماید، و نام نیک خود را به سیادت و بزرگواری در دفتر روزگار پایدار بدارد؛ در واقع آن مرام جانفزا و آن صفت الوهیت که اعلی مقام آدمیت است همین است. از همت مردانه و قوت پاتریوت که دست قدرت در طبیعت‌سامی گذارده، توقع دارم که دفعتاً شانزمانی در ایران نموده، رولوسیونی برپا دارید، و این زنده بگور شده‌های ایران را به قوه الکتریکی لیتراتورهای خودتان و با آن

۱. تلخیص از «خاتمه» آئینه سکندری، ص ۶۳۶ - ۶۲۵ و ۳۶۸-۳۶۶.

قدرت لیبرال که در حضرت عالی سراغ دارم، از قبر ذلت و قید اسارت این حکام دیسپوت و این علمای فناتیک آزاد دارید. زیاده‌براین، به اصطلاح مسلمانان بر این کهنه گورستان ایران، فاتحه^۱.



ضمیمه ۱

چند حکایت و تمثیل حکمت آمیز از کتاب رضوان^۱

حکایت

فقیهی بر بالای منبر در فضیلت زمین حجاز می گفت: اگر ریگی از ریگ های کعبه به کفش کسی افتد به خدا همی نالد تا آنرا به جای نخستین بر گرداند. ظریفی از پای منبر گفت: بنالد تا گلویش پاره شود. فقیه گفت: ای احمق ریگ را گلو از کجا باشد؟ گفت: پس از کجا نالد؟

واعظان هر سخن که می خواهند	در لباس حدیث می گویند
طلبد گسر کسی سند زیشان	نام او را خبیث می گویند

قصه

واعظان هر حدیث مرسل را	که اساس سخن بر آن چینند
باز منکر شوند دیگر ره	چون در آن صرفه دگر بینند

حکایت

یکی از سلاطین جابر حکیمی را گفت که: مرویست حضرت رسول اکرم

۱. در برگزیدن آنها تنها به معنی و نکته جویی های نغز طنز آمیز توجه داشته ایم.

را سایه نبوده. این معنی با اصول حکمت چگونه تطبیق یابد؟ حکیم گفت: ای کاش خدای عزوجل را نیز سایه نبودی تا خلقی بیاسودی.

قطعه

خوبیستن سایه خدا خوانی
کاش حق را نبود همچو تویی
گرچه پیش از تو خسروان بودند
سایه، تا مردمان بیاسوندند

حکایت

کهنه حریفی می گفت: اگر خدا بیهودگی طوفان نوح را نمی‌دید البته تا کنون طوفانی دیگر برانگیخته بود؛ و اگر بیکارگی پیمبران را مشاهده نمی‌کرد دنبالشان را نمی‌برید.

قطعه

خدای بس که فرستاد بهر نوع بشر
مگر که خلق گرایند سوی راه هدی
ولی ازین همه ابعاث در جهان نسامد
کسان زوعد و وعید و اشارت و اندرز
همی گناه نمودند بی‌خبر ز حساب
خدای چونکه بدین گونه یافت حال لثام
کتاب و شرع و بیان و رسول و پیغمبر
مگر که میل نمایند سوی خیر ز شر
به جز نتیجه معکوس حاصلی دیگر
نیافتند هدایت به خالق اکبر
همی به کفر فزودند غافل از کیفر
برید فیض نبوت ز مردمان یکسر

حکایت

یکی از وکلای ایران بر دربارشاهی دزدی را دید که به معرض قتل می‌بردند. گفت: درحقیقت این دزد کشتن را مستوجب است زیرا بدون لباس رسمی و منصب دولتی می‌خواهد دزدی کند.

گفت شخصی که در بلاد عجم
که سیاست دهند دزدان را
هست شایع معاملات عجیب
گاه تشریف و خلعت و منصب

هرج و مرجی چنین کجا باشد ای که خوانی تعصب از مذهب

حکایت

یکی از ملوک پارسایی را گفت: بس همت عالی داشتی که دنیا را گذاشتی.
زاهد گفت: همت تو عالی تر است که از آخرت گذشتی و نعیم بهشت بهشتی.

حکایت

ملحدی می گفت: اولین پیمبران نخست عیاری بوده که احمقان را تسخیر
نموده. دیگری گفت: این سلسله جلیله خیلی کهنه عیارند.

قطعه

خامی و کاهلی ز ساده دلی است دلبری چست باید و عیار
آن تَنُکِ دل که شوخ و شاطر نیست خود نشاید چنین کسی دلدار

حکایت

اصفهان‌ی به زیارت خانه خدا رفت؛ از غوغای حجاج و هنوای گرم حجاز
دل‌تنگ شده گفت: اگر بهشت خدا هم مانند خانه او باشد عجب آبی به گوش
بندگان خود کرده.

مصرعه: خانه چون اینست صاحبخانه کیست؟

حکایت ۱

فردریک روزی از روزنه دریچه نظاره می کرد، جمعیتی انبوه دید که بر در
سرای وی گرد آمده، ورقه‌ای را همی خوانند. یکی از خواجه سرایان را بفرمود
تا رفته این مطلب را بالاطراف تحقیق کند. خواجه سرای رفته، معلومات حاصل

۱. این داستان مبنای تاریخی درست دارد.

کرده «راپرت» به حضرت ملك تقديم نمود که این ورقه را اصحاب «رولوسبون» برضد حضرت سلطنت نوشته‌اند. [شهریارفرمان داد تا آنرا] بردیوارسرای نصب کنند تا همه کس به آزادی آنرا تواند خواند.

پادشاهان نامدار بزرگ این چنین راد و داد گر بودند
که ز تقصیر زبردستان هیچ بر دل اظهار کسره نمودند

حکایت

امپراطور روس از سفیر ایران پرسید: مگر هرات را چقدر استحکامات رصینه بود که قشون دولت ایران از عهده تسخیر آن بر نیامد؟ سفیر عرض کرد: فی الجمله استحکامات آن از لکزستان بیشتر است.^۱

بیت

عقل هر کس را شناسند از سه چیز از رسول و هدیه و مکتوب اوی

حکایت

شاهنشاه ایران از سفیر انگلیس پرسید: طرق و شوارع ایران چرا بدین پایه غیر منظم و صعب العبور است؟ سفیر عرض کرد: به واسطه اینکه مهندس این مملکت همیشه منحصر به یابو و قاطر بوده. قال افلاطون: من لم يعرف الهندسه لا یدخل مجلسنا.

مهندس آموز که اندازه است جان جهان جمله بدو تازه است
گر به فن هندسه دانا شوی بر همه کاری تو توانا شوی

حکایت

ناپلیون فرانسه از سلطان عثمانی پرسید: پیغمبر شما با کدام نردبان معراج

۱. اشاره به نهضت «شیخ شامل» قهرمان ملی داغستان و شکست‌هایی که به قشون روس داد.

کرد؟ گفت: با همان نردبانی که پیغمبر شما فرود خواهد آمد.

بیت

هر جزایی هست بر طبق فعال هر جوابی هست بر شکل سؤال

حکایت

امام جمعه طهران به تلاشی عظیم افتاد، و بحران سختش روی داد. طولوزان دکتر را به عیادت وی آوردند؛ خوردن شراب کهنه تجویز کرد. امام جمعه استیحا ش نمود که اگر بخورم به جهنم خواهم رفت. دکتر گفت: اگر نخورید زودتر خواهید رفت.

قصه

باده را خوانی و خون مردم را حلال با چنین حالت عجب کز حق بهشت آرزوست بس شگفتی دارم از این رای و روی تیره من گروصال حور عین باروی زشت آرزوست

حکایت

شیخ هادی نجم آبادی که از خصیصان عصر است پایه قناعت را بر اساسی چنان استوار گذاشته که به زیرکی فرمود: در این صورت اگر خدای تعالی رزق وی را کفالت ننماید اسم الرزاق بر او نیاید.
آنها که قناعت استبک است از فقر و ز فاقه اش چه باک است
حمت: قناعت گنجی است روان که افنای آن نتوان.

حکایت

تنی چند از سپاهیان انگلیس سربازی ایرانی را می گفتند: ما برای ناموس جنگ می کنیم و شما برای سیم و زر. ایرانی جواب داد: هر کس برای هر چه ندارد می جنگد.

قطعه

آن یکی گفت در بلاد عجم
ندهد کس به مرد نسبت این
که ورا نیست - اجت ناموس
لفظ ناموس هست خاص زنان
مرد را این چنین کنند گمان
اف بر آنگونه مردان

«سیاست مدن»

بیچارگان تنبل را نباید دستگیری نمود، بلکه ایشان را به کار باید داشت.

فرد

مرد کاهل را نباید داد چیز
بلکه می‌باید به کارش داشتن

«حکمت»

افکار عالیه تا با هم جمع نشوند هیچ قدرتی پیدا نخواهند کرد.

فرد

قوت و اقتدار بی‌پایان
باشد اندر معیت افکار

«مدنیت»

هیچ مدینه‌ای به کمال انسانیت نرسد مگر آنکه افرادش هر یک هیئت حاضره
خود را فدای هیئت سایر خواهند، و بقای شخصی را در بقای نوع دانند.
وحدت نوعیه باید جست زانک
آنکه جان خود جدا داند ز خلق
جز یکی نبود روان آدمی
آدمی نبود به جان آدمی

«قدت»

ناپلیون اعظم که اسلوبش را در اروپا مسلم دارند و ثالثة الاثانی اسکندر و
جولیوسش شمارند، در فضیلت عزم گوید: خواستن توانستن است. و او کسی است

که لفظ «امپاسیبل» یعنی «غیرممکن» را از لغت فرانسه بسترده.
آدمی راست اقتدار عجب که هر آن چیز خواهد او بکند
آب دریای قار خشک کند هم که بیستون ز جا بکند

«پند»

شایسته ریاست به حقیقت آن بود که اول نفس خود را اصلاح کرده باشد تا
اگر از دشمنان برونی گریزد دشمن درونی در دامنش نیاویزد؛ و ضرب انقلاب داخلی
به چندین مرتبه از خارج بیش.
در دست دشمنان درونی تو تا اسیر کی باشدت ریاست بیرونیان سزا

○○○

کاری که با خداست میسر نمی شود ما خود خدا شویم و بر آریم کار خویش

ضمیمه ۲

چند نامه از میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی

در مجموعه اسناد تاریخی و خانوادگی متعلق به آقای علی روحی، خواهرزاده شادروان شیخ احمد روحی، چندین نامه خصوصی از میرزا آقاخان هست که به شوهر خواهرش آقا- میرزا علیرضای طبیب، و به بعضی از دوستانش نوشته است. و نیز نامه‌هایی از شیخ احمد روحی باقی مانده‌اند. این نامه‌ها را آقای روحی در اختیار نگارنده قرار دادند. از لطف ایشان تشکر صمیمی دارم.

کتاب زیر چاپ بود که به مدارك اصیل مزبور دسترسی یافتم، از اینرو ممکن نشد که در بخش نخستین مورد استفاده قرار گیرند. اما به یکی از نامه‌های میرزا آقاخان (که اشاره‌ای ظاهراً به ترجمه کتاب حاجی بابا دارد) در بخش هفتم (ص ۲۲۷) استناد نمودم. در آن مکتوب‌ها میرزا آقاخان شرح تنگدستی خود را در آغاز دوره اقامت در عثمانی می‌دهد و همچنین شکایت‌های دلفکاری از مادر و برادر و تا اندازه‌ای هم از شوهر خواهرش دارد. بعلاوه نامه‌های مزبور نکته‌های دیگری از زندگانی او را به دست می‌دهند. جنبه‌های انسانی و روانی و شیوه نامه نویسی او هم قابل توجه است. زبده مهم‌ترین آن نامه‌ها را ذیلاً نقل می‌کنیم. و نیز نامه ارزنده‌ای که شیخ احمد روحی از تبعیدگاه طرابوزان به مادرش نگاشته است می‌آوریم:

از نامه میرزا آقاخان به میرزا علیرضای طبیب [۲۶ صفر ۱۳۰۸]:

«... دیروز که جمعه بیست و پنجم صفر بود در بوغار بودم. آدم تلگراف‌خانه تلگرامی

دایره‌ها حواله‌پرسی از طرف کرمان آورد. معلوم شد این حدیث شیرین از منطق شکرافشان‌های آنجا بود که انتظار خبر مردن مرا دارند تا به آسودگی و راحت آنچه تا حال نوش جان کرده‌اند باز هم بکنند...

«... آقای من، انسان سه چیز دارد: مال، و آبرو، و جان. این اقوام ظالم نااهل من هر سه چیز مرا تلف کردند و از دست من گرفتند... مال مرا که چشم از حق پوشیده نوشیدند و می‌نوشند. آبرو و اعتبار مرا نیز ضایع و تلف کردند به قسمی که من نه می‌توانم دیگر در کرمان، که ولایت و وطن خودم هست، زندگی کنم نه در سایر بلاد ایران. زیرا که آبرو و اعتبار پنج شاهی کسی به من نخواهد کرد. بعد از این حرکات ناگوار و اطوار ناپسندیده و افتضاحات و رذالت‌های آنها که با طلبکارهای من کردند و نوشتجات مرا و زدند، اعم از برات پنج-تومانی یا ده تومانی و بیشتر یا کمتر نیست.

«با اینکه نوشتند املاک را به دیگری واگذار، ما ضرر می‌کنیم و از عهده بر نمی‌آئیم و زحمت می‌کشیم، خواستم رفع زحمت از آنها کنم به دیگری واگذاردم. آنوقت مصالحه-نامه‌ی جعلی بیرون آوردند، و کردند از سفالت و رذالت و افتضاح آنچه کردند. و خودشان را در میان عالمی مفضوح و رذیل تر از هر قراچی و جنگنه^۱ نمودند... رویشان سفید و خانه‌شان آبادان، خوب آبرو و اعتبار برای پسر و برادرشان بجا گذارند...

«قریب سه چهار ماه در اسلامبول به شدت ناخوش و حلیف بستر بودم. تا عاقبت زنی از زن‌های عثمانی که از جمعیت صلیب احمر بود محضاً الله مرا برد در خانه خود، همه قسم پرستاری و مداوات نمود در عرض چهار ماه تا بهتر شدم. و این ضعیفه چند سال قبل از این پسر جوانی داشته، فوت کرده، از آنوقت تا حال مال و جان و اوقاتش را صرف اشخاص غریب و اسیر و مریض و یتیم می‌کند، محض اینکه روح پسرش از او راضی باشد. مادر چنین آدمی را می‌توان گفت نه مثل مادر و برادر من...

«خوب، حالا چه از من می‌خواهند؟ می‌خواهند مرا بیاورند به کرمان و کوز آنها بشوم، و صدقه‌سری به من يك لقمه نان بدهند، و هر شبانروزی هزار ملامت و سرزنش بکنند. خداوند اینطور برادر و مادر نااهل نا کس هم به کسی نصیب نکند. باری حالا آنها از همه کس بهتراند من از همه کس بدتر، بگذارند به حال خود باشم. در ولایت غریب به هرسختی است می‌گذرانم، دردم بردل خودم هست. افلا کسی مرا نمی‌شناسد غریب مرگ هم شدم به تخم

۱. قراچی و جنگنه که چکنه هم می‌گویند نام بعضی از عشایر کرمان‌اند.

آنها. دیگر اظهار دوستی و مهربانی بس است. هر دم بر زخم من نشتری نزنند، و آتش مرا روشن نکنند... البته دیگر مردن بهتر است. بالله چندین بار خواستم خودم را بکشم و آنها و خودم هر دو خلاص شویم...

«باری... ظلم و ناحق پا نخواهد گرفت، و محتسب خدا به بازار است... من فرض می‌کنم اهل کرمان نبوده‌ام، و آنها را نداشته‌ام. آنها هم فرض کنند من مرده‌ام... اما انتظار مردن مرا نکشند زیرا که من مالم را به دیگری مصالحه کرده، و وصیت کرده‌ام تمام او را به فقرا و مساکین و ابناء سیل بدهند...».

از نامه میرزا آقاخان مورخ اول جمادی‌الاول ۱۳۱۲ به میرزا علی‌رضای طبیب:

«... این جزئی جیفه دنیا اینقدر اهمیت ندارد که به تصور غصب حرام آن، یکدفعه شما طایفه نجیب درویش و خاندان قدیم اصیل، اینطور علاقه دوستی و خویشاوندی و برادری و مادری را گسسته و قطع نمائید، و آدمی را که پانزده سال عمر خود را در خدمت شماها صرف کرده بلاسبب و جهت نسیأمنسی و کان لم یکن انگارید. ترسم روزی بیاید که از این حرکت حق ناشناسانه و سلوک نابکارانه خود زیاده بر حد نادم و پشیمان شوید و پشیمانی هم سودی نداشته باشد... اگر تصور کرده‌اند که من دیگر نمی‌توانم به کرمان بیایم تصور باطل است. دو سال دیگر بحول الله و قوته با کمال اقتدار خواهم آمد. و برای زغال روسیاهی ابدی خواهد ماند. عجلتاً بعضی کارهای ناتمام دارم، و سال دیگر عزم رفتن فرنگستان در پیش است، به شرط حیات سال سیم در خدمت شما خواهم بود».

«از آثار و تألیفات بنده خواسته بودید. تاکنون که اظهاری نسکردید، بعد از این

۱. میرزا آقاخان هیچگاه از قصد سفر به اروپا فارغ نبوده است. (نگاه کنید به صفحات ۳۷ و ۴۶). همچنین از نامه‌ای که در اواسط سال ۱۳۵۹ به شیخ محمود افضل‌الملک نوشته معلوم است که ظاهراً می‌خواسته سفر موقتی به تهران و کرمان بکند. در آن می‌نویسد: «دوماه دیگر خیال دارم موقتاً چند روزی از راه فرنگستان به طهران بیایم...». از همان نامه نیز برمی‌آید که فکر مسافرت به ایران وقتی به سرش افتاد که دشمن او یعنی ناصرالدوله حاکم وقت کرمان مرد (۱۳۵۹). و به همین معنی تصریح دارد.

ایستاده‌ام به غرامت... خدمت همشیره معظمه سلام دارم^۱. اگر عمری باشد انشاءالله ملاقات دست خواهد داد. به ایشان بگوئید: یوسف گم گشته باز آید به کتمان غم مخور...
 «دو کتاب به خط غیر نزد جناب مبادی آداب آقا حسن کتابدار سلمه‌الله ارسال شده یکی در علم فلسفه نظری و دیگری در حقوق و قوانین آسمانی، ترجمه از کتب فرنگستان است در امر جدید^۲. بگیریید، به دقت ملاحظه فرمائید. مطالب نافع در آنها بسیار است... اگر از دو سال قبل تا کنون در جواب کاغذ بنده متار که نکرده بودید خیلی از کتب علمیه و تشریح و معلومات طبیه برای شما فرستاده بودم...».

از نامه میرزا آقاخان مورخ ۷ ذی‌قعدة ۱۳۱۰ به میرزا علی‌رضای طبیب:

مدتها «در ولایت غربت سرگردان و معطل ماندم که مقتدر برنان یومیه نبودم... حالا از فضل خدا در اسلامبول و تبریز و طهران مشهور و معروف و مقتدر بر کار هستم و در این ولایت با کمال آزادی و احترام راه می‌روم. هفتصد و پنجاه لیره در بانک موجود دارم، هر ماه هم از قرار بانزده لیره، نهایت دوازده لیره از هرجا به من عاید می‌شود^۳. حالا چرا باید منت بکشم و

۱. نام خواهر میرزا آقاخان «بتول» معروف به «بی‌بی عمه خانم» بوده است. میرزا آقاخان او را عزیز می‌داشته و ندیدیم که شکایتی از او بکند. جنبه انسانی میرزا آقاخان را از پیامی که برای مادرش فرستاده می‌توان شناخت: «به سرکار صاحبه معظمه والده همین قدر از قول من عرض کنید که: حرص و طمع مال دنیا شما را بر این داشت که حقوق مادری خود را از گردن من ساقط کردید... در صورتی که من کمال خدمت بندگی را از شما بجا آوردم و هیچ خلاف ادبی و انسانی نکرده... خدا عالم است گاهی ظلم‌ها و بیرحمی‌های شما را که نسبت به من کردید بخاطر می‌آورم، دوسه ساعت گریه می‌کنم. بعد رومی‌کنم به خدا و باز سعادت دنیا و طول عمر شما را از خدا می‌خواهم، ولی حق آخرت را حلال نمی‌کنم اگر خدایی هست و اگر حقی هست و اگر عادی هست... و اگر نیست شما خوش باشید، ما هم خوشیم...».

۲. مقصودش همان کتاب‌های «هشت بهشت» و «حکمت نظری» است. و اشاره‌ای که به استفاده از کتاب‌های فرنگی در نوشتن آنها کرده نظر ما را تأیید می‌کند. (نگاه کنید به ص ۷۸-۷۷).

۳. از قراری که افضل‌الملک هم می‌نویسد: میرزا آقاخان ماهی دوازده لیره از اداره روزنامه اختر حقوق می‌گرفت، و ماهی هشت لیره بابت تدریس در دبستان ایرانیان دریافت

دوباره خود را به قبرستان فلاکت کرمان بیندازم؟ در این مدت اگر دوستی و محبت به قدر ذره ای داشتند می بایست يك قالی، يك گلیم، يك عبا، هیچ نبود دامن كشك برای من بفرستند، يك كاغذی بنویسند که تو مرده ای یا زنده... شاید روزگار قسمت نکرد ما یکدیگر را ببینیم، از خداوند همواره طول عمر و سعادت همه را خواهانم...».

از نامه میرزا آقاخان به یکی از دوستان:

«... در خصوص مستمری خیال خوبی کرده اید، فقط این خیال سرکار از راهی پاره ای نواقص دارد و آن اینست که عرض می کنم: مستمری ولایتی در ایران به دوپول نمی ارزد و نوعی از اسباب تکدی است، و دادن آن بسته به میل حاکم. مستمری باید دیوانی و از دفتر وزارت و ظایف صادر شود. حالا که شما اقدامی برای مستمری دارید طریقش این است که باید با وزیر و ظایف در طهران رابطه و راه پیدا نمود، و از او خواهش مستمری کرد. فقط حکومت کرمان هم باید تصدیق کند که این امر شایسته و مستحق است. و راه هر دو آسان است. اما حکومت چنانچه خودتان راه نموده اید، بنده حاضریم که هر جوره استدعایی از حضور ایشان بکنم... طهران هم با جناب مجد الملک و وزیر و ظایف و جناب اجل اکرم آقای امین الدوله دوستی تمام حاصل است. در این خصوص از ایشان هم استدعای صدور چنین فرمان خواهد شد. باقی می ماند يك چیز و آن به دست خود شماست: در صورت توسل به حضرت عزرائیل که يك محل غایب متوفای بی عیبی پیدا کنند مثل محل مرحوم میرزا محمد تقی خالوی بنده، و محل جعفر قلیخان پسر ولی محمدخان که وارث نداشته باشند. و به محض پیدا کردن، بلکه هنوز ناخوش دم احتضار باشد به طهران با تلگراف خبر بدهید که فرمانش را در حق شما صادر نماید، و شما را هم در سلك ارباب و ظایف در کتابچه کفن نویسان ثبت کنند^۲. آنوقت این مستمری حقیقتاً

→

می کرد. (مقدمه هشت بهشت، ص «ح»). چنانکه می دانیم منبع دیگر عایدی مالی او تدریس خصوصی به بعضی از اروپائیان و ترکان بود.

۱. از نامه های شیرین میرزا آقاخان است. اشاره ای هم به دوستی خود با میرزا علی خان

امین الدوله دارد.

۲. معلوم است که خواسته رعایت ادب کند و به جای «کتابچه مرده خوران»، «کتابچه

کفن نویسان» را آورده است.

مستمری است و تا عمر دارید مال خود شماست، و بعد از آن مال اولاد شما مگر اینکه موقوفه باشد. العقب بشوید. آنوقت بعد از صدویست سال محل شما را دیگری خواهد برد. و پول خرج فرمان را هم باید در طهران مایه بگذارید. این است راه مستمری. راه این است ای برادر تا بهشت.

«اما مستمری ولایتی برای آدمی خوب است یا ملا و طلبه و روضه‌خوان باشد، یا آنقدر قلاش و هرزه و یاوه درآورد و بیحیا که به همه جا بیاید و برود و مردم را تعجیز کند تا ناچار باشند مستمری او را بدهند، دهنش را ببندند. نه برای مثل شما شخص گوشه گیر منزوی معقول که دم بر نیارید الا به ضرورت، و قدم بر نذارید الا به ناچار با کمال کدورت. این حاکم امروز بدهد حاکم دیگر فردا نخواهد داد. حالا خودتان با هر که صلاح می‌دانید مشورت بفرمائید و فکر کنید، عرایض بنده را تصدیق خواهید فرمود...».

نامه شیخ احمد روحی به مادرش، از تبعیدگاه طرابوزان، مورخ ۲۴ رمضان
[ظواهر ۱۳۱۲]:

«فی ۲۲ شهر رمضان، عن طرابوزان الی کرمان،

«مادر مهربان من، قربانت شوم. امید است مزاج بهاج آن مخدره قرین صحت و سلامت باشد. دو مکتوب شما از کرمان به توسط شیخ اخوی از اسلامبول این هفته رسید؛ بسیار خرم شدم. شرح حال را بخوانید طولانی است. مختصرش اینکه: چهار ماه هست گرفتار دو پادشاه اسلام به واسطه خدمت بزرگی که در اتحاد ملل اسلامی به آنان نموده‌ام با جمعی دیگر از مردمان متدین عاقل.

«چندی قبل یعنی دو سال قبل، خون‌سکار روم از جناب سید جمال‌الدین افغانی که خیلی مقرب و دوستش بود خواهش نمود که هر گاه بتوانید، ملل اسلامی را به یک اتحاد سیاسی دعوت نمائید که اگر سایر ملل عیسویه بر ضد ما برخیزند، هر چه مسلمان روی زمین است با هم متحد باشند در اینکه یکدیگر را معاونت نمایند. و ما با جمعی مردمان دانا و آگاه نوشتجات بسیار اول به علمای بغداد نوشتیم، و آنان هم در نهایت امتنان قبول نمودند و عرایض در این باب به سلطان عثمانی نوشته، از طرف سلطان هم بدیشان نشان‌ها و هدیه‌ها و اکرام‌ها شد. این کار مایه اعتبار و اشتها ما در دولت عثمانی شد، و بنا بود بهما احسان‌ها و اکرام‌ها نمایند. «خبر این اتحاد به سلطان ایران رسیده. از جهالتش، و حال اینکه این معنی تمام به خیر و خوبی او بود بدون هیچ نوع ضرری، خیال نمود مبدا علمای ایران به سلطان عثمانی روی

آورده فردا برضد من برخیزند. به سفیرش در اسلامبول نوشت و تلگراف نمود که به هر قسم که ممکن است اینان رانفی و طردنما. و سفیری تدبیر هم در این موقع که تغییر صدارت و نظارت اینجا شده، و دولت مشغول مسئله ارامنه بوده مابین^۱ رفته اظهار داشته بود که سه چهار نفر از اهالی ایران که مفسد و دشمن دولت و ملت هستند، در اینجا بمانند. شما آنان را تسلیم ما نموده، ما هم در عوض ارامنه‌ای که به خاک ایران رفته‌اند، به شما تسلیم می‌نمائیم. سلطان هم نشناخته ما را تسلیم کرد یعنی بنده و سرکارخان، و جناب حاجی میرزا حسنخان ژنرال قونسول سابق اسلامبول را روانه طرابوزان که از اینجا به ایران ببرند، نمودند.

«روز بعد از حرکت ما معلوم می‌شود که ما که بوده و مصدر چه خدمت شده‌ایم. امسر تلگرافی قبل از ورود به اینجا به توقف ما در طرابوزان صادر شد که بعد ما را به اسلامبول عودت دهند. و کنون سه ماه هست در نهایت احترام از ما نگاهداری نموده، و چهار نوکر به خدمات ما گماشته، و در هتل بسیار اعلائی منزل داده‌اند تا اینکه چند روزی گذشته باز ما را به اسلامبول عودت بدهند...»^۲.

۱. «مابین» به اصطلاح «باب عالی» است.

۲. چند سطر بقیه نامه مربوط به مراجعت میرزا ابوالقاسم برادر شیخ احمد روحی است

به کرمان.



فهرست نام کسان

۲۳۸، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۶۸، ۱۳۵	آخوندزاده، میرزا فتحعلی ۴، ۲۶، ۵۶
اسپنسر ۱۰۵، ۱۳۱، ۱۳۲، ۲۳۸	۵۷، ۷۲، ۷۵، ۱۵۵، ۲۱۱، ۲۲۵
اسپینوزا ۷۳، ۷۴	۲۳۲، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۸۱
(اسکندر ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۸	آقاخان کرمانی، میرزا (میرزا عبدالحسین خان
اسماعیل خان تویسرکانی ۲۳۵	کرمانی) تقریباً در همه صفحات
اعتماد السلطنه، محمد حسنخان ۱۵۴	آنطیوخس ۱۶۲
افسریگم ۱۷۵	آل احمد، جلال ۵۷ ح
افضل الملك، شیخ محمود فاضل کرمانی	ابن خلدون ۱۹۲
۱۴، ۳۷، ۴۱، ۴۳، ۴۵، ۵۷، ۵۹	ابن سینا ۷۱، ۷۳، ۷۸، ۱۹۸
۳۵۱، ۳۵۰	ابن طفیل ۹۶
افلاطون ۷۷، ۷۸، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۳۵	ابن کمونه ۱۰۲، ۱۰۳
۱۶۶، ۱۹۱، ۱۹۲	ابن مقفع ۱۸۷، ۱۹۲
افلاطون زردشتی، میرزا ۱۴	ابن مقفع ۱۶۳
اکتزیاس ۱۶۲	ابن ندیم ۱۸۹
امیر کبیر، میرزا تقی خان ۲۶۸	ابومسلم ۱۸۹
امین، حاج میرزا مهدی ۱۸، ۶۳	احسائی، شیخ احمد ۱۴، ۷۹، ۱۴۷،
امین الدوله، میرزا علی خان ۴۷، ۱۵۳	۱۹۸
۳۵۱	احمد ادیب کرمانی، شیخ ۱۵، ۵۴
امین السلطان، میرزا علی اصغر خان ۱۸، ۲۹	اخباری، میرزا محمد ۱۹۸
۴۳، ۳۹	ارسطو ۲۵، ۷۷، ۷۸، ۸۹، ۱۱۲، ۱۲۵

۱۵۱، ۱۴۰، ۱۱۹	پطر کبیر	۲۲۸	انوری
۱۱۷	پیز استرات	۲۶۸، ۷۹	باب، سیدعلیمحمد
۲	تاراچند	۱۸۵	بابک خرم دین
۳۲	ناهباز، حاجی محمدتقی	۲۵۲	باکونین
۲۲۷	تو کو گاوا	۳۰۰	بتول
۲۲۶	جامی	۲۰۴	بخاری، محمد
۲۲۶	جزفاذقانی	۱۷۹، ۶۵، ۶۴، ۵۸، ۲۷	براون، ادوارد
۱۵	جعفر، آخوندملا	۱۸۷، ۱۸۶	برزویه طیب
۱۵۲، ۲۳۴، ۲۶۹	جلال‌الدین میرزا	۸۶، ۷۷	برمانیلص
۲۸۱		۷۳	برنه، امیل
۳، ۴، ۲۶	جمال‌الدین اسدآبادی، سید	۱۷۴	برنی، ضیاء‌الدین
۲۸، ۳۱-۳۷، ۳۹		۱۶۲	بروسس
۶۵، ۷۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹، ۲۲۲		۱۴۱، ۱۴۲، ۲۷۸	برهما
۲۲۵، ۲۲۶، ۳۰۲		۷۵	بزرگمهر، منوچهر
۶۲	جمال‌زاده، محمد علی	۷۵	بسوته
۱۲	جواد شیرازی، حاجی سید (کربلایی)	۱۸۸	البلاذری
۶۲، ۶۴، ۱۰۱، ۱۲۲		۱۴۸	بودا
۳۵	جواهری، حاجی محمدحسین	۱۷۷	بوراقش
۲۲۶	جوینی	۲۸۱ ح	بهار، ملک‌الشعراء
۲۳۸، ۲۳۷، ۳۳، ۲۷۱	جهانگیرخان، میرزا	۱۴	بهبانی، آقا محمدعلی
۲۳۹		۳۳	بهبانی، میرزا مصطفی
۵۴	حافظ عقیلی، ملا	۲۸۱، ۱۷۵	بهروز، ذبیح
۱۷۵	حیب (پرفسور)	۸۵، ۱۸۰، ۱۹۲	بیرونی
۲۲	حیب اصفهانی، میرزا	۷۵	بیکن
۶۴، ۲۳	حسین شریف	۱۷۷، ۷۷	پروتاگورس
		۲۵۸، ۲۵۴، ۲۵۳	پرودن

- حسینعلی، میرزا ۱۲۵، ۱۲۶
 حمزه‌لو، یوسف ۷۵
- رضوی، حسن ۲۸۱
 رفعت‌الله خانم ۱۸
- روحی، شیخ‌احمد ۱۲، ۱۸، ۲۷، ۳۵، ۳۷،
 ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۵۷،
 ۶۳، ۶۴، ۶۹، ۱۲۶، ۲۳۳، ۲۹۵،
 ۲۹۸، ۴۰۲، ۴۰۳
- روحی، علی ۱۵، ۲۹۷
 روزنتال ۸۵
- روسو ۲۶، ۶۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰،
 ۱۱۲، ۲۲۵، ۲۵۱، ۲۶۰
- ریچاردسن ۱۶۴
- خاوری، میرزا فضل‌الله ۱۵۵
 خبیرالملک، میرزا حسن‌خان ۳۴، ۳۵، ۳۷،
 ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۶۶
- خسرو پرویز ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۴
 خلیل ادهم ۲۲
 خواجه نصیر طوسی ۷۱، ۷۸
 خیام ۸۵
- دانا سرشت، اکبر ۱۸۵ ح
 داروین ۸۹، ۹۶
 داریوش بزرگ ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸
 دبستانی کرمانی، محمود ۱۴، ۶۸، ۶۹
 دکارت ۷۳، ۷۶-۷۴، ۸۰، ۲۶۰
- دمولن، ادمون ۱۲۲
 دولت‌آبادی، میرزا یحیی ۴۷، ۶۵، ۶۶،
 ۲۲۸
- دیوجانوس ۱۱۲
- ذیمقراط ۷۷
- سعدی ۵۰، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۸
 سقراط ۷۷، ۸۴، ۲۳۸
 سلطان حسین، شاه ۶۸
 سنایی ۲۲۸
- سن‌پیر، برناردین دو ۶۲
 سوزنی سمرقندی ۲۲۸
 سولون ۱۱۷، ۱۱۹
 سهروردی ۷۸، ۸۶
 سیسرون ۱۸۲
- شارل دوازدهم ۱۵۲
- رازی ۸۵
 رالینسون، جرج ۱۵۲
 رالینسون، هنری ۱۵۲، ۱۶۵
 رضا پاشا ۲۴، ۳۹

- شبهتری ۱۹۸
 شکسپیر ۲۳۵
 شیخ‌الرئیس، ابوالحسن میرزای قاجار ۱۸،
 ۲۲، ۳۷، ۴۰، ۲۵۱، ۲۲۲
- صادق، حاجی آقا ۱۴
 صادق‌خان سلماسی ۲۴
 صبح ازل ۱۸
 صدرای شیرازی، ملا ۱۴، ۲۴، ۷۱، ۷۸،
 ۷۹، ۸۳، ۸۴، ۸۹، ۱۹۸
 صدیقی، دکتر غلامحسین ۶، ۲۷۷
 صناعی، دکتر محمود ۱۶۷ ح
 صنعتی‌زاده کرمانی، عبدالحسین ۵۰، ۶۸، ۶۹
- طالبوف ۱، ۲۶۹
 طالس ۷۷
 طبری ۱۸۸
 طلعت‌الله خانم ۱۸
 طولوزان ۲۹۳
- غزالی ۷۸، ۷۹، ۱۹۲، ۱۹۸، ۱۹۹
- فارابی ۷۸، ۱۹۲
 فتحی، نصرت‌الله ۵۸ ح
 فخررازی، امام ۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹
 فرخی سیستانی ۲۲۸
 فردوسی ۵۳، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۹،
 ۱۷۱، ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۰،
 ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۷۶
- عباس افندی ۱۴۶
 عبدالحمید، سلطان ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲،
 ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷
 عبدالحمیدخان غفاری (یمین نظام) ۲۴، ۳۱،
 ۳۴
 عبدالرحیم مشیزی ۱۳
- عبد، شیخ محمد (مصری) ۲، ۱۵۶
 عبدالمظفرخان سرتیب ۱۹
 عید زاکانی ۲۳۳
 عراقی ۲۲۸
 عطاءالسلطنه ۱۵۴
 عطار ۷۸
 علاء‌الملک، میرزا محمودخان ۳۸، ۴۲،
 ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۶
 علی‌اکبر کرمانی، میرزا ۶۹
 علیرضای طبیب، میرزا ۲۱۸، ۲۲۷، ۱۹۵،
 ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۵۰
 علی‌کنی، ملا ۲۵۴
 عیسی ۱۴۱
- فرمانفرما، عبدالحسین میرزا ۵۴
 فروغی، میرزا محمدحسین ۱۵۴
 فلن ۶۶، ۷۵
 فیثاغورث ۷۷
 فیخته ۷۵

- گینو، کنت دو ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۲۶۸
 گزنفن ۱۶۲
 گوهریزدی ۲۵۳
 گبین ۱۵۲
 گیزو ۱۵۶
- لاپلاس ۹۱، ۹۰
 لاک ۱۰۵
 لالهزارهمدانی، ملا ۷۳
 لاهوتی ۲۲۸، ۱۹۹
 لاینبتس ۷۵
 لقمان ۲۵
 لکی ۱۲۱
 لوتر ۲۸۶، ۱۴۰
 لوهسون (۲۴۷)
 لیکورگوس ۱۱۹
- مأمون ۱۹۵
 مؤدب السلطان ۱۵۴
 مارخام ۱۵۲
 مارکس ۲۵۳
 مالک اشتر ۶۷
 مانکجی ۲۷۳، ۲۶۹، ۲۳۵
 مانی ۶۹، ۶۸
 مترجم السلطنه ۱۵۴
 مترجم الملك ۵۵
 مجدالملك، میرزا محمدتقی خان ۳۰۱
 محمدتقی، میرزا ۳۰۱، ۱۳
- فاآنی ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۶
 قائم مقام فراهانی، میرزا ابوالقاسم ۲۲۵،
 ۲۶۸
 قاسمی، علیمحمد ۱۰، ۱۸، ۶۰، ۶۱، ۶۳،
 ۶۴
 قاضی تهمتن ۱۳
 قانع بصیری ۶۷
 قباد ۱۸۳، ۱۸۰
 قزوینی، میرزا محمدخان ۴۸
- کارنو، فرانسوا ۲۵۶، ۵۹
 کاظم خان، میرزا ۱۳
 کاظم رشتی، حاجی سید ۷۹، ۱۹۸
 کاظم زاده، فیروز ۲۶۸ ح
 کامل پاشا، یوسف ۶۶
 کانت ۲۳۸، ۱۰۴، ۸۸، ۸۴، ۷۵، ۷۳
 کتیرایی، محمود ۲۱۱
 کروپاتکین ۲۵۶
 کریستن سن ۱۷۵
 کسروی، احمد ۲۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۷
 کسری (انوشروان) ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳،
 ۱۸۶
 کمال الدین اسماعیل ۲۲۸
 کنت، اگوست ۱۰۵
 کنفیسوس ۱۴۱، ۶۲
 کورش بزرگ ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۴

- محمد حسن شیرازی، حاجی ۳۱، ۳۲
 محمد طاهر تبریزی، آقا ۲۲، ۲۳، ۶۴
 محمد فاتح، سلطان ۲۰۱
 محمد کریم خان کرمانی، حاجی ۶۵، ۶۶، ۷۹
 محمد منشادی یزدی، شیخ ۱۷
 محیی‌الدین عربی ۱۹۸، ۱۹۹
 مدرس، آقا علی ۷۵
 مرتضی انصاری، شیخ ۷۹
 مزدک ۵۷، ۶۸، ۱۷۳، ۱۸۲-۱۷۶، ۲۵۵
 مستشارالدوله، میرزا یوسف خان ۲۶۹
 مشتاق علیشاه ۱۳
 مشیرالدوله، میرزا حسنخان ۵۵، ۱۵۶
 مصباح السلطنه ۲۷۸
 مظفرالدین شاه ۴۷، ۵۲، ۶۹
 مظفر شاه کرمانی ۱۳
 معتصم ۱۸۵
 معین‌الملک، میرزا محسن خان ۱۹، ۲۳، ۴۳، ۵۱
 ملک، سرجان ۱۵۲
 ملک‌خان، میرزا ۳، ۴، ۱۰، ۱۹، ۲۲-۲۵، ۴۹، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۵، ۱۲۷، ۱۴۸، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۶۳، ۲۷۸
 منتسکیو ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۵، ۱۵۷
 ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۵۱
 منلق‌الملک، میرزا حسن خان ۵۵
 منیف پاشا ۲۶، ۳۵، ۵۱، ۶۷
 موسی ۱۴۱، ۱۴۲
 مولر ۱۶۸، ۱۸۱
 مولوی ۷۸
 مهدی اختر، حاجی میرزا ۲۲
 مهدی خان، میرزا ۱۶۰
 میرداماد ۷۹، ۱۹۷
 مینوس ۱۸۹
 مینوی، مجتبی ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۷، ۵۸، ۷۳، ۱۸۶
 ناپلئون ۱۵۲، ۲۲۳، ۲۹۲، ۲۹۴
 نادرشاه ۶۸
 ناصرالدوله، عبدالحمید میرزا ۱۶، ۱۸، ۳۰۰
 ناصرالدین شاه ۲۳، ۲۸، ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۶۹، ۷۳، ۲۵۷
 ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد ۲۸، ۵۲، ۶۹
 ناظم‌الدوله، میرزا اسدالله خان ۳۸، ۳۹، ۵۲، ۵۵
 ناظم‌العلوم ۶۶
 نامق کمال ۲۶۶
 نجم‌آبادی، شیخ‌هادی ۲۲۳، ۲۹۳
 نصرت‌السلطان ۱۵۴
 نظام‌العلماء، اسدخان صدر ۳۹
 نولدکه ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۰
 وکیل‌الدوله، سید کاظم ۱۶، ۲۱
 ولستر ۲۶، ۱۱۲، ۱۳۸، ۱۵۱، ۲۲۵

حمام تبریزی ۲۲۸	۲۳۲، ۲۳۳
همر ۲۳۰	
هوار ۲۷	۱۱۰، ۱۰۵
هیوم ۷۲، ۷۵، ۱۰۴	هادی سبزواری، ملا ۱۲، ۷۲، ۷۳، ۷۹،
	۱۹۸
بزدگرد سوم ۱۸۲	هدایت، صادق ۲۸۱
عرب‌بن قحطان ۱۶۰، ۲۳۸	هرقلیطوس ۷۷
یوسف پاشا ۳۹	مروذوت ۱۵۲، ۱۶۲
یوکی‌چی ۲۲۷	مگل ۷۲، ۸۲، ۸۶، ۸۷، ۱۶۷



فهرست واژه‌ها و اصطلاحات و ترکیبات لغوی^۱

اشتراکیه، حکومت ۱۱۶	آنشپاره سیال ۹۱
افتخار ملی ۲۷۳	آتشکاری ۱۸۲، ۲۸۲
افعال کیمیاوی بدن ۹۹	«آریستوکراسی» ۱۱۶
انقلاب ۲۵۷	آزادی ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۶۰
«اکلکتیسم» ۷۸	«آنارشیزم» ۱۷۹، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵
«اکونوم پوئیک» ۲۴۵	ابرا ۲۸۰
«اکونومی» ۲۰۲	«ایپک» ۲۱۸
«اگالته» ۲۵۵، ۲	اتحاد ملت ۱۲۳
«اگلنگ» ۲۱۹	اتحاد ملی ۲۷۹
«الزی» ۲۱۹	اتفاق ملی ۲۶۳
ایرانیگری ۲۷۲	«اتم» ۹۱، ۹۲
«بال» ۲۱۶	اجماع عقول ۱۲۰
«برلسک» ۲۱۹	ادراکات ملی ۲۷۹
بروزات مدنی ۱۱۱	استسقای ملی ۲۵۶
بلوای عام ۲۵۷	اشتراک ۱۴۲

۱. این فهرست شامل بعضی از لغت‌هایی است که میرزا آقاخان برای ادای مفاهیم و معانی جدید بکار برده و در این کتاب آمده است. برخی از آنها ساخته خود اوست. پاره‌ای از واژه‌های اروپایی را هم که بکار برده آورده‌ایم. در تهیه فهرست مزبور توجه اصلی به مفاهیم مدنی بوده است.

- بوزینه قریب به‌افق انسان ۹۷
 «پاتری» ۲۷۱
 «پاتریوت» ۲۵۸، ۲۷۱، ۲۸۶
 پارلمان ۱۷۳
 «پاستورال» ۲۱۹
 «پانتیسم» ۷۸
 پولتیک ملکی ۲۰۲
 «پوئزی» ۲۳۰
 نکالیف ملت (عنوان کتاب) ۶۰
 تکالیف ملی ۲۴۸
 تبدل اشکال موالید ۹۶
 تبدل انواع ۹۷
 تبدل قوانین ۱۲۰
 تبلیل السنه ۱۲۵
 «تراژدی» ۲۱۸
 ترقی جوهری ۹۶
 تنظیمات حسنه ۱۲۰
 توحید کثیر ۲۱۷
 تیاتر ۲۱۶
 ثروت، علم ۲۴۵
 ثروت ملت ۲۵۶
 جمعیت بشریه ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۵۸
 جمهوری ۱۷۲
 جمهوریت ۱۷۸
 جوهر ترقی‌پذیر ۱۰۷
 حب‌العالم من‌الایمان ۲۸۰
 حرکات وجودیه ۱۳۰
 حرکت جوهری ۸۳
 حرکت وجودی ۸۳
 حریت افکار ۱۷۸
 حس مشترک (ملی و مدنی) ۲۵۷، ۲۶۳
 حقوق آزادی و بشریت ۲۶۱
 حقوق بشر ۲۳۶
 حقوق حیات ۲۲۵، ۲۵۹
 حقوق دول ۱۹۳
 حقوق دولت ۲۲۵
 حقوق سلطنت ۲۴۵
 حقوق شخصیه ۲۶۱
 حقوق عامه ۱۷۸
 حقوق ملت ۲۲۵، ۲۵۶
 حقوق معیشت ۲۴۵
 حقوق نوعیه ۲۶۱
 حقوق هیئت اجتماعی عمومیه ۲۸۶
 حکومت تاریخی ۱۵۶، ۱۵۷
 حکومت عشره‌ای ۲۵۲
 حلقات السنه ۱۲۵
 حیات ملی ۲۷۹
 حیات نوعیت ۲۷۸
 خداتراشی ۱۳۶
 خط واحد ۱۲۵، ۲۴۹
 خیر همومی ۲۸۰
 «دراماتیک» ۲۱۸
 «دموکراسی» ۱۱۶
 «دیداکتیک» ۲۱۸
 «دیسپوت» ۱۱۵، ۲۰۶، ۲۸۷
 «دیسپوتیزم» ۱۱۴، ۱۱۵

صلح عمومی ۱۲۸، ۲۵۰	ذرخستین ۹۱
طبقه مردم متوسط ملت ۲۵۶	ذره علوی ۹۲
عالم ذر (اتم) ۹۲	ذوق و سلیقه (در زیبایی شناسی) ۱ ۲۱۴
عقد معاشرت و معاونت (مدنی) ۱۵۷	رافع الخرافات ۲۵۸
عقول اجتماعیه ۱۳۹	رئیس جمهور ۱۱۶
«فابل» ۲۱۹	«رپا بلیک» ۱۱۶
فرض طبیعی ۱۱۲	رگ جمعیتی ۲۸۶
فلج مدنی ۲۷۹	روشنسرا ۲۳۴
«فوژی تیف» ۲۱۹	روشنسرای حقیقت ۷۶
قانون فطرت ۹۰	روشنستان ۲۳۴
قرار گذاری (مدنی) ۱۵۸	روشنستان خرد ۱۵۷
قرار و مدار (مدنی) ۱۵۸	«رولوسیون» ۲۸۶، ۲۹۲
قوانین بین‌الدول ۱۱۸، ۱۲۷	رولوسیون آزادی ۲۲۶
قوای متضاده ۸۵، ۲۵۹	زبان واحد ۲۴۹
قوة الکتریکی لیترا تور ۲۲۵، ۲۸۶	«ساتیر» ۲۱۹
قومیت (پیوستگی ملی) ۲۷۸	«سبئی سیزم» ۷۸
«کمدی» ۲۱۹	سرمایه ۲۵۴
«کمونیست» ۱۷۹، ۲۵۵	«سلکسیون دوناتور» ۹۷
«کنسرت» ۲۱۶	«سوسیالیست» ۱۷۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵
کنگره کنگاش ^۲	«سیلوژیسم» ۸۶
کیان‌گیری ۲۷۴، ۲۸۴	«شانزمان» ۲۲۶، ۲۸۶
«لیبرال» ۲۵۸	«شانزمان ایران» (نام کتاب) ۵۸
«لیتراتور» ۲۵۸، ۲۸۶	شهر ^۲ ۱۲۹
«لیریک» ۲۱۸	شورش ملی ۲۷۴

۱. به معنی Sense de Beauté

۲. به مفهوم «دولت شهر» و همچنین مدینه افلاطونی.

۳. هشت بهشت، ص ۱۶۴.

ماهتاب مصنوعی ۹۲	«میس نیسیسم» ۷۸
«متدیسیم» ۷۸	نسبت تألیفیه ۲۱۴
متضاده متقابله، مفاهیم (جمع ضدین) ۸۸	نظام طبیعی ۸۳
مجلس مبعوثان ۱۱۶	نظام عقلی ۷۶، ۱۲۹، ۲۵۰
مجلس سناتو ۱۷۲	نظام وجود ۱۱۳
مساوات حقوق ۱۸۱	نورخویشتاب ۸۹، ۲۳۴
مساوات ملی عمومی ۲۵۳	«نهیلیست» ۱۷۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵
مشروطه ۱۱۶	نهیلیسم ۱۱۱
مشروطه قانونی ۱۷۲	«هروئیک» ۲۱۸
مشروطیت ۲۶۱، ۲۸۶	هیئت اجتماعیه عمومی ۲۸۶
مشروطیه قانونیه ۲۶۱	هیئت عمومی ۲۶۱
معدن‌شناسی ۲۴۶	هیئت مجموع ۱۱۸
مقاله نامه دادوستد (مدنی) ۱۰۹، ۲۶۰	هیئت نوعیه ۲۶۱
مکتوب موزون ۲۱۹	هیدرژن ناری ۹۱
ملت ۲۷۶	وحدت جمعیت ۱۱۶
ملی ۲۷۹	وطن ۱۸۴، ۲۷۱
ملیت ۲۴۸، ۲۷۸، ۲۷۹	وطن پرست ۲۷۱
ملیت وجنسیت ۲۳۱، ۲۷۶	وطن پرور ۲۷۱
ملیت وقومیت ۲۷۸	وطنخواه ۲۷۱
«منارشی»، حکومت ۱۱۵	یگانگی وجنسیت ملی ۱۲۳
منفرده مستبده، حکومت ۲۶۱	یگانه جویان ۷۸، ۱۱۶
منورالعقول ۲۵۸	یهودبگری، آئین ۱۴۲
موزه‌خانه ۲۸۲	

دیگر آثار فارسی نویسنده:

امیرکبیر و ایران

فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت

اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده

اندیشه‌های طالبوف تبریزی

اندیشه ترقی و حکومت قانون

فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران

ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران

مقالات

افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار

منتشر نشده دوران قاجار ،

نوشته: فریدون آدمیت و هماناطق



انتشارات پیام