

اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی



نوشته
فریدون آدمیت



باز تکثیر توسط

گروه پژوهش در جنبش بابیه از تارنماهای تبرستان و گلشن

<http://www.golshan.com/>

<http://www.tabarestan.org/>

اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی

اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی

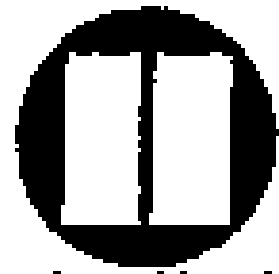
نوشته

فریدون آدمیت



انتشارات پیام

تهران، ۱۳۵۷



انتشارات پیام

تهران، خیابان شاهرخ، روبروی دانشگاه تهران.

فریدون آدمیت

اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی

چاپ دوم، ۱۳۵۲

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 بی دانشی
نخواهیم مگر پنهانی و پوشیدگی وجود
چیزها، و نه بدانسته مگر پوشیده و پنهان».

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

مصنفات افضل الدین کاشانی

به اهتمام: مجتبی مینوی ویحیی مهدوی

ص ۱۹۴-۱۹۳ و ۱۹۷

فهرست

۱	پیشگفتار
۱۳	بخش اول : سرگذشت آوارگی
۴۹	بخش دوم : آثار او
۷۱	بخش سوم : فلسفه مادی و اصالت طبیعت
۱۰۵	بخش چهارم : علم اجتماع
۱۳۱	بخش پنجم : حکمت ادیان
	بخش ششم : تعقل تاریخی
۱۴۹	قسمت اول : فن تاریخ و جوهر تاریخ ایران باستان
۱۸۹	قسمت دوم : تطور تاریخی و ایران اسلامی
۲۱۳	بخش هفتم : هنر و فن شعر و نویسندگی
۲۴۱	بخش هشتم : تمدن غربی، فلسفه سیاسی، نامیونالیسم
۲۸۹	ضمیمه ۱. چند حکایت و تمثیل حکمت آمیز از کتاب رضوان
۲۹۷	ضمیمه ۲. چند نامه از میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی
۳۰۵	فهرست نام کسان
۳۱۱	فهرست واژه‌ها و اصطلاحات

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 نسبت 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 دانیانی 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 کرمانی از نادره‌های زمان خود بود و در سیر افکار مقام بزرگی دارد. خودش مهجور 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 باربرخی 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 فلسفهٔ مدنیت را عنوان کرد، مجموع بنیادهای مدنی و مظاهر مختلف تمدن را یک 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 فلسفهٔ 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 فلسفهٔ مزدکی و مبحث تنزل و تباهی ساسانیان هم 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 سدهٔ گذشته است، شاعر نامدار ملی، نقاد سنت‌های ادبی گذشته، نمایندهٔ نوخواهی ادبی و آغازگر فلسفهٔ ادبیات جدید؛ بزرگترین اندیشه‌گر ناسیونالیسم است، منادی اخذ دانش و بنیادهای مدنی اروپایی، نقاد استعمارگری، هاتف مذهب انسان دوستی، نمایندهٔ نحلّهٔ اجتماعی و متفکر انقلابی پیش از مشروطیت هموست.



تحول افق فکری ایران در سدهٔ سیزدهم که جنبش مشروطه خواهی تنهاییکی از تجلیات مدنی آن می‌باشد، فصلی است از تاریخ برخورد جامعه‌های کهن مشرق با مدنیت 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 مطالعهٔ سیر فکر و تأثیرش در تطور اجتماعی مملکت خود پرداخته‌اند. برخی از آن مؤلفان را نام می‌بریم: «شریف ماردین» و «نیازی-برکس» ترک، «حبیب حورانی» لبنانی، «جمال محمد احمد» سودانی، «تاراچند»، «سردار-پانیکار» و «ویشوانات ناروان» هندی، «ماسائو مارویاما» ژاپنی، «وانگ» و «چوتسه-تسونگ» چینی. آثار این نویسندگان در ظرف همین چند سالهٔ 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 زده اند. اما منصفانه باید بگویم آثار مورخانی که اسم بردم معتبرتر و عمیق تر از نوشته های همقطاران فرنگی آنهاست که بیشتر اهل تفنن به نظر می آیند و تألیفاتشان کمتر اصالت دارند. ضمناً تا حدی که می دانم هیچکدام از مؤلفان شرقی و فرنگی در صدد تحقیق تطبیقی از سیر اندیشه های جدید در مجموع کشورهای مشرق زمین و مقایسه تأسیسات مدنی آنها که از مغرب زمین گرفته اند، تا به حال بر نیامده اند.

از مطالعه تطبیقی و تحلیل سیر افکار در ایران و دیگر جامعه های مشرق (خاصه عثمانی و شام و مصر و هندوستان و ژاپن) در قرن گذشته به این نتیجه رسیده ام که نواندیشان ایران در قلمرو فکر مقامی کمتر از دانایان آن کشورها نداشته اند بلکه از بعضی جهات برتر از آنها و در پاره ای رشته ها پیشرو خردمندان شرق بوده اند. مثلاً در میان همه اندیشه گران مشرق هیچکس را جز سید جمال الدین اسدآبادی نمی شناسیم 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 استعمار گسر پرداخت. و نیز اندیشه ناسیونالیسم اسلامی هر چه بود آفریده او بود. سخنان سید در نظر علمای تونس حکم «کتاب» را داشت؛ طلاب مسلمان هندی او را «می پرستیدند»؛ پیشوایان نهضت آزادی هندوستان، از هندو و مسلمان، او را به بزرگی ستوده اند؛ و تجدد خواهان عرب پایه اش را به «پیامبری» رسانیده اند. این جنبه سید اسدآبادی را هیچکدام از اندیشه گران خاور زمین مطلقاً بدست نیاوردند. همچنین در دانش سیاسی و فلسفه حکومت غربی شاید کمتر کسی را می توان در مقام میرزا ملکم خان یافت. تنها اندیشمند ژاپنی همزمانش «فوکوزاوا یوکیچی» (۱۸۳۵-۱۹۰۱) متفکر اصلاحات سیاسی و اجتماعی ژاپن است که می تواند همپراز 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 ماهسون 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 آغازگر 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 خرمین 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 پسی 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. ابداً 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 «آبندة 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 خودگذشتگی 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 نموسطیبی 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 دوانگیزه 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 دانایان ترك در سده گذشته عبارتند از: صدیق رفعت پاشا، ابراهیم شناسی، خیرالدین پاشا، و نامق کمال شاعر ملی ترك. ابراهیم شناسی از همه برجسته‌تر 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 قدم نهاد 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 به شیوه دیگری نوشته شود در واقع به شرح حال نمی ماند، فاتحه اهل قبور است مثل اکثر یا شاید همه سرگذشت‌هایی که در کشور ما می نویسند. مرحله دوم نقد و تحلیل اندیشه‌هاست. در اینجا باید سه مطلب را در مدنظر داشت: زمینه فرهنگ اجتماع، سرچشمه اندیشه‌ها و عناصر سازنده فکری دانایان، و تحول ذهنی آنان در گذشت زمان. فکر درخلاً بوجود نمی آید؛ لازمه آن وجود زمینه و زیرسازي فرهنگي قبلي 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 می بینیم عقاید و افکار گذشته در ذهن ایشان سایه می افکنند. از لحاظ سنجش تحول عقلانی اهل فکر و زیر و بم 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 نمی توان در یک نظام فکری گنجانند. اگر قائل به تجزیه و تفکیک نگردیم در تحلیل افکار حیران می مانیم و سیر تحولی آنرا نمی توان بدست دهیم اعم از اینکه این تحول تکاملی باشد یا ارتجاعی.

مرحله سوم تأثیر فکراست در اذهان دیگران و در اجتماع به طور کلی. تاریخ فکر حکایت از این دارد که چه بسیار بوده اند اندیشه‌های معتبر و بلندی که خریدار نداشته اند. 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 می بینیم که اندیشه‌ها اذهان را تکان داده، باعث جنبش‌های فکری گردیده، و به دنبال آن نهضت‌های اجتماعی را بوجود آورده اند. و حتی از مرزهای جامعه‌های محدود گذشته جهانگیر گشته اند. آن نهضت‌ها پرورده ایدئولوژی‌ها هستند. اما ایدئولوژی‌ها از یک منبع سرچشمه نمی گیرند، بلکه ساخته و انتیام یافته اندیشه‌های گوناگونی می باشند که مجموعاً پیکره واحدی را می سازند.

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 مجربان 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 یک 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 هستیم که حکم تاریخ را لازم می‌شمارند،

و در آن حکم ارزش‌ها و اعتباراتی را می‌شناسند. توضیحی لازم است تا مطلب روشن شود: 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؛ هر گاه موضوع برتری و رجحان در پیش‌نباشد 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 درباره‌ی ماده مطالعه نمی‌کند، سر و کارش با سرگذشت آدمیان است، سرگذشتی که پراست از زشتی‌ها و اندک زیبایی یعنی حقایق و واقعیات متباین و مغایر. نفی ارزش‌ها و اعتبارات در تاریخ ما را «نهیلیسم تاریخی» می‌کشد 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 شیوه‌ی کار من قبلاً توجه فرمایند. ثانیاً هر گاه دانش پژوهان هستی 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 نپسندیدند طریق بهتری را پیش گیرند. ادعا نمی‌کنم که حق مطلب را به کمال ادا کرده باشم از آنکه این زمینه بکربود و دست نخورده، و دست یافتن به همه مدارک پراکنده و مورد نیاز در کشور ما کار دشواری است. و چنانکه در جای خود توضیح داده‌ام از مجموع

آثار میرزا آقاخان چند رساله‌را هرچه گشتم نیافتم. از تحقیقات خود سه هدف دارم: نخست اینکه مقام حقیقتی اندیشه‌گران 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 برآید 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 ن فروختند.

این تصنیف مبتنی است بر مدارك اصیل: تألیفات میرزا آقا خسان؛ نامه‌های خصوصی او؛ اسناد وزارت امسور خارجه ایران. بیشتر آثار میرزا آقا خان را که هنوز منتشر نگردیده و حتی ناشناس مانده‌اند در کتابخانه‌های خصوصی سراغ گرفتم. شرح هر يك 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 ملکم خان 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 كلك‌هایی كه برای دستگیری میرزا آقاخان و یارانش برپا کردند، در این اسناد خوب نمایان‌اند. گذشته از آن منابع بعضی مطالبی كه درمآخذ درجه دوم به‌طور پراکنده منتشر شده‌اند، خواندم. اما این دسته از نوشته‌ها تا حدی اعتبار دارند كه مورد تأیید مدارك اصیل قرار گیرند و گرنه به‌درد كار ما نمی‌خورد. اساساً كتاب‌هایی كه بر پایه منابع درجه دوم بنا کردند تحقیق علمی درستی نیستند، و به‌طریق اولی گفته‌ها و نوشته‌های بی‌مآخذ كه مورد نقد و سنجش قرار نگرفته باشند، به‌كلی نامعتبراند.

شخصیت میرزا آقاخان را در جامعه‌یت افكار و كارنامه اجتماعی او مطالعه می‌كنیم. هدف این است كه مقام اجتماعی او را بشناسانیم و عقایدش را به‌درستی عرضه بداریم، خواه با برخی آرای او موافق باشیم یا نباشیم - چه به‌هر صورت شكیایی در عقاید ناموافق شنیدن شرط آزاد اندیشی است.

آرزویم این است كه فرصتی باشد تا كاری را كه آغاز نهاده‌ام به‌پایان برسانم.

فریدون آدمیت

تهران، آذر ۱۳۴۶

<http://www.golshan.com>

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 «مشین» از بلوک بردسیر کرمان، ظاهراً در ۱۲۲۵ تولد یافت. پدرش آقا عبدالرحیم مشیزی از ملاکین 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. جده 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 مشتاق‌علیشاه را به تحریک‌مشرعین در کرمان کشتند مظفر شاه رهسپار عتبات شد. او را هم با چندتن از صوفیان شاه نعمت‌اللهی به اغوای یکی از روحانیان

متنفذ و متعصب زمان (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 ملا صدرا و شیخ احمد احسائی را نزد حاجی سید جواد شیرازی معروف به «کربلابی» خواند. حاجی کربلابی در آن زمان قریب هشتاد سال داشت و سه سالی در کرمان می‌زیست. وی را به عمق دانش و بزرگی اخلاق می‌ستایند. 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 ژروئیت‌ها زبان فرانسوی را بیشتر خواند، و در اسلامبول به حد خود تکمیل کرد.^۱

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 پیهشت، ص ۲۸۵.

۲. مأخذ 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 پیهشت» و مقاله محمود دبستانی کرمانی در مجله یغما (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 یار دبستانی دوستان جانی بودند و همسفر و شریک رنج و راحت زندگی. بعدها دو دختر صبح ازل را به زنی گرفتند، و نیز به يك 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 حشر و نشر داشتند 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 بسود. 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 سی سالگی در کرمان زندگی کرد و به تحصیل و تدریس و تألیف اشتغال داشت. کتاب دضوان را به تقلید گلستان سعدی در بیست و پنج سالگی شروع کرد. چون پدرش در گذشت دارایی 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 وکیل 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.

«کیمیا نیست 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 کردی... 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

۱. افضل‌الملک، مقدمه هشت بهشت، ص «ز».

و متحمل بار جور و گزندش نمی‌شوند.

«مرد خردمند کی سکوت گزیند

چون نگردد مردمان به چنگ دد و دام

خود نپسندد که دیو سرکش وارون

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... وبا وجود علاقه
بسیار ترک اموال و دیار گفتم و از هر گونه حیثیات خود گذشتم و این قطعه را بدو
نواشتم:

«ای که خلقی همه گرد سر خود گردانی

این روش از تو نه زینده بود گر دانی

حالیا سیل جفای تو که بنیادم کند

خود مگر فکر حکیمانه کند بنیانی»^۱

باز می‌گوید: «در آن قربت از کبریت 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 ساخت ایران به سیاحت روم انداخت و از آن مرز و بوم آواره و محروم ساخت».
وقتی که به اصفهان رسید لباس «خوانین کرمان» بر تن داشت. و صاحب بك
اسب بود و بك خورجین و بك تفنگ دولول. آن لباس را بیرون افکند، اسبش را
فروخت و با پول و پله‌ای که همراه داشت زندگی ساده‌ای ترتیب داد. 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 کسانسی چون شیخ محمد منشادی یزدی،
روحانی روشن بینی که به کفرش متهم می‌کردند، سخنان پرشوری شنیده می‌شد.

۱. «خوان».

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 مغرز 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 نمود. 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 فاجار 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 سه 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 منجم بساشی درآمد. (این اطلاعات از آقای علی محمد 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 دو ماه 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 خانواده اش در کرمان روی آورد. اما محبتی ندید، و حتی به نامه‌هایش جوابی نرسید. در واقع مادر و برادرش عبدالمظفرخان سرتیپ با زرد و بندهای شرعی وی را از ارث پدر محروم ساختند. این ناکامی بر نامرادی‌های زندگی 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 عوالم آشنایی 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 فرارچید، 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 کویدم
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 فی الجمله از آمال و امانی خود کاسته، گوشه فراغت و توشه فناءت خواستم...».

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

<http://www.golshan.com>

«گیرم که بر سر است ز کیوان ترا هنر
اندر محاق باش گرت نیست مشتری
آنجا که گوهر است ز خرم مهره پست‌تر
کالای خویش گو نکند 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 دیده عبرت 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 خطرناک 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 تیر خورده 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

آن وطنی کش بود اندوه بهر
چبود از آن بهره اهل وطن

<http://www.golshan.com>

. . .

ای دل از بستگی کار شکایت تا کی
که نسیم سحری غنچه دل بگشاید»

در ماه‌های آخر اقامت خود در عثمانی 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 بر جان من
خوشا روزگاران پیشین زمان
که بودم به ایران زمین شادمان»^۱

چون به عثمانی رسید حاکم کرمان خسواست او را به ایران بازگرداند.
پیشکار کرمان و کیل الدوله نامه‌ای به میرزا آقاسخان نوشت و به ظاهر دلجویی و
مهربانی نمود. پاسخش را به طعنه داد:

وزیر کرمان که «به‌غایت اجوف» بود و «زشتی صورتش برخیزت 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...
در انجام 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

وسربه فرماندهان آز وهوس نهاده است». واما اینکه آن حضرت هر گونه اطمینان و امنیت داده و اصلاح حال مرا به گردن گرفته‌اند به پاسای ادب همین قدر عرض کنم که «خود شخص آن جناب را با آن همه سوابق خدمت درین گرداب هولناک پیوسته چون کشتی طوفانی در معرض خطر می‌بینم. و اگر احیاناً خود جنابعالی این معنی را حس نکنند به عینه ناخدایی سرسام را مانند که در میان يك فاجعة بحری امواج چهارموجة اضطراب را نسیم شرطه سعادت خود می‌پندارد». «بسه حسن تصادف» شبی امیرزاده را آتش خشم افروخته گشت، بفرمود او را از فراز ابوانش به زیر انداختند. هر چه مالک بود از وی بگرفتند. آن وزیر به فاصله اندک «به سکتة ملیح در گذشت و به درك سعید واصل گشت». چه «هر کس خون مظلومان را در شیشه کند تا خاطر ظالمی بدست آرد حق سبحانه و تعالی همان ظالم را بر گمارد تا دمار از روزگارش بر کشد».

در اسلامبول جرگه‌ای از ایرانیان بوجود آمده بود که در میانشان مردمی بیدار دل از تاجر و معلم و نویسنده و شاعر بودند. از آن جمله بود میرزا حبیب اصفهانی دانشمند نواندیش، و صاحب بعضی تألیفات تازه مثل غرائب عوائد ملل، و دستور زبان فادسی. میرزا آقاخان با آن کسان آشنایی و دوستی پیدا کرد. ومدتی در خانه میرزا حبیب می‌زیست، و به قراری که نوشته‌اند با وی در تألیفاتش از جمله ترجمه کتاب حاجی بابا همکاری می‌نمود. در آن دیار غربت میرزا آقاخان از دو سه راه امرار معاش می‌کرد: نویسندگی در روزنامه اختر، تدریس زبان و ادبیات فارسی و عربی و علوم اسلامی به ایرانی و ترک و فرنگی. بعلاوه از طریق رونویس کردن کتاب‌های خطی کمک‌خرجی تحصیل می‌نمود. رو بهم‌رفته به قدر گذران روزانه عایدی داشت.

روزنامه اختر یگانه روزنامه فارسی بود که در آن زمان در خارج ایران انتشار می‌یافت. آقا محمد طاهر تبریزی آنرا در ۱۲۹۲ برپا کرده بود و حاج میرزا مهدی

۱. نضوان.

۲. افصح الملك، مقدمة هشت بهشت، ص «ح». حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۵۹.

معروف به اختر سمت مدیری آنرا داشت. در آغاز تأسیس بعضی کمک‌های مالی از جانب دولت ایران به آن می‌رسید و در حقیقت سفیر وقت ایران میرزا محسن خان معین‌الملک (مشیرالدوله بعدی) در برپا کردن آن دخالت داشت. اختر از حمایت دولت عثمانی نیز برخوردار بود. روزنامه‌ای بود مترقی و رویهم رفته تجدد خواه، اما صاحب آن سودجویی‌هایی هم داشت. میرزا آقاخان مقاله‌های متعددی در انتقاد ادبی و سیاسی در آن می‌نوشت. رویه انتقادی اختر خواه و ناخواه مورد پسند دربار ناصرالدین شاه نیفتاد و ورود آن به ایران ممنوع گردید. اما مخفیانه می‌رسید و توزیع می‌شد. هویت میرزا آقاخان یعنی نویسنده بعضی از آن مقالات انتقاد آمیز شناخته شده بود و گفته‌اند هر وقت ناصرالدین شاه نام میرزا آقاخان را می‌شنید از خشم پای بر زمین می‌کوبید و لب‌های خود را می‌گزید.^۱ این خود طبیعی بود. همیشه استبداد دشمن فکرو دانش است و دانش و فکر همیشه دشمن استبداد، چنانکه اهل استبداد هیچوقت تاب انتقاد ندارند، و مردم هوشمند آزاده هیچگاه از انتقاد باز نمی‌ایستند مگر اینکه روحشان را به اهریمن بفروشند.

همکاری میرزا آقاخان با روزنامه اختر چند سالی ادامه یافت، بعد از آن کناره جست. خود اینطور می‌نویسد: آقا محمد طاهر «پاره‌ای خفیه‌کاری‌های دزدی» در مطبوعات می‌کند. «از بس من خلاف وجدان کاری‌های او را دیدم» ناچار او را ترک کردم. او هم مبلغی حقوق مرا نداد و حالا «رابطه ظاهری و باطنی درمیانه مقطوع است»^۲. میرزا حسین شریف داماد صاحب اختر ناجوانمردی دیگری کرد که او را خیلی برآشفست: از میرزا آقاخان خواسته بود کتابی در عقاید فرقه شیخیه و بایبه بنویسد و گفته بود آنرا برای یکی از دوستان انگلیسی خود می‌خواهد. قرار بود حق‌التألیفی هم به او بدهد. میرزا آقاخان می‌نویسد: «بنده گول آن حیوان مکروه و جانور منفور را خورده، چندی زحمت کشیده. مقاصد او را تدوین نمود»^۳. ظاهراً

۱. حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. نامه میرزا آقاخان به ملک، عید فطر [۱۳۱۵].

۳. نامه به ملک بدون تاریخ.

همین که مناسبات میرزا آقاخان با اختر برهم نخورد 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 آن پس 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 بابیگری گرائید که به یک معنی عصبانی 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 یسعی درست پیش از

۱. ایضاً.

۲. مفصود C. Huan مؤلف کتاب‌های مختلف از جمله «تاریخ تمدن ایران باستان» و مقالاتی 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 عقیده 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 کلیه حکمای یونان را یکی پس از دیگری از بریان، و هر موضوعی را توضیح کرده عیان می‌نمود. تا بر سر مذاهب رسیدیم. میرزا آقاخان قرآن را قسمی تفسیر و آیات را بیان می‌نمود گوئی 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 تلامذ و 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. 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 نحلله‌های مادی تاریخی و سوسیالیسم و آنارشیزم 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. مقاله محمدخان بهادر، ضمیمه هفتاد و دو، ص ۶۷. آن مطلب را خان بهادر از قول شیخ الرئیس نقل کرده است.

۲. به شرحی که خواهد آمد در نامه‌ای که به میرزا ملکم‌خان 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 ملکم 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 اولی 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 عمل 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.

گفتم که سرچشمه اصلی نواندیشی‌های 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 بار و همکار بود. سرش در آن راه بر باد 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 نادرا الوجود البتہ ثمرات نافع اقطاب می شد^۱. اما ندانسته اند که تنها کار پژوهش و سیر و سلوک فلسفی خاطر پر شور او را آرام نمی ساخت. او شخصیت دیگری هم داشت که باز می نمایم.

تأثیر میرزا آقاخان در اجتماع ایران نیز موضوع مهم و قابل مطالعه ای است. چنانکه خواهیم دید از زمان انقلاب مشروطیت تا عصر ما برخی از اهل فکر و قلم از اندیشه های او الهام گرفته اند. 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 «کلماں هوار» فرانسوی از بعضی از آثار میرزا آقاخان مستقیماً استفاده برده اند. براون با میرزا آقاخان و شیخ احمد روحی مکاتبه داشته و در تحقیقات خود درباره آئین باب از کتاب هشت بیست 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» می آموخت. او نیز راجع به بعضی از فرقه های دینی از جمله حروفیه و بابیه مقالاتی دارد.



آمدیم بر سرکارنامه سیاسی میرزا آقاخان که فصل مهم زندگی پرماجرای اوست. او در زمره هوشمندانی نبود که غرق اندیشه های خویش باشند و در فانوس خیال خود بسربزند. بلکه برای افراد خاصه صنف متفکران و نویسندگان مسئولیت مدنی قطعی می شناخت، و نسبت به فرزندگان گوشه گیر حاشیه نشین زبان طعنش باز است. فکر اجتماعی وی کوشش و مبارزه است؛ پس گام به میدان پیکار سیاست نهاد.

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

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

و ایجاد «حوزه آدمیت» در اسلامبول تشکیل می‌دهد. و قسمت دیگرش را اشتراک 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 یار 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 روشنگر فصل 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. 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 دور دور 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 سابق 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: «موقوفات سرکار عالی را محفوظاً در جای محرمانه گذاشته 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 امرخبر که موجب نجات و سعادت ملت فلک زده ایران می باشد، و تهنیت می گویم همت بلند و فطرت ارجمند بانی و مؤسس این امرخبر و فیض عظیم را که به سابقه عزم راسخ کمر بر ایقاپ 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: «نوی قانون و صدای آدمیت شما مانند نفخه اسرافیلی در قیامتگاه عشق است، و به نفخات روح بخش عیسوی در قلوب و قوالب حیات جدید و زندگانی 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 مشترک 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 حضيض بدبختی و ذلت و مسکنت خودشان را به اوج سعادت رسانیدند، و هر دولت به چه قسوه 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: «دلّم از دست هرج و مرج 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 شغل 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 سرخی از بزرگان عثمانی، فرستادن آن برای کسانی در ایران و بین‌الذهرین، و گزارش کردن اخبار و ارائه طریق در نشر حوادث مهم سیاسی ایران. به علاوه در مجموعه اسناد ملکم 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 ملکم 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 ملکم و آزادبخوانان ایران ارتباط مستقیم برقرار کرده بود^۵. 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 آزادبخوانان 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 دایرة گمرک عثمانی نامه رسمی نوشته شده خواسته‌اند «در بارهای تجاری یا چننه‌های رهگذران اگر نسخ قانون ببینند بگیرند و خبر بدهند». 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 هر استاک گردید و یک فوج ژاندارم خواست تا مبادا به سفارت هجوم آورند. با این کار «خود را نزد ایرانی و عثمانی مفضح و صورت یک پول کرد». ^۱ 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 نطفه آخر کار را اصلاح کنند که بعد از این به هوای خاطر جهال اردال بیت‌المال مسلمین صرف نشود، و حکومت میان مردم از روی بخار معده خود حکم نکند». در همان نامه می‌نویسد: تازه رفته‌اند مردم چیزی حس و ادراک نکنند، «وقت و فرصت را نباید فوت کرد. چون صوفیان به حالت رقصد در سماع - ما نیز هم به شعبده دستی بر آوریم» ^۲.

در موضوع هیجان ایرانیان اسلامبول مطلب عمده و غالب 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 تاملش 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 ظلمهٔ جبابره 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 حیلۀ 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 ملکم می‌رساند: حضرت سید می‌گویند يك نمرهٔ 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 بفرمایید که هیچ شایستهٔ 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 بدر 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 خامهٔ سخن آفرینش می‌توانست تأثیر بزرگ بخشد. خود نیز به هنرش آگاه بود و بدان می‌بالید. پس از آنکه از همکاری با روزنامهٔ اختر سرخورد روی دل به سوی قانون آورد. اما اینجا هم آنطور که دلش می‌خواست مجال عرض اندام نیافت. نکتهٔ جویبی‌های اندیشیده‌اش دربارهٔ قانون می‌رساند که در روزنامه‌نگاری نظری و سبتر از ملکم 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 برپا شدن روزنامه انتقادی موافقت نداشت. می‌نویسد: روزنامه اختر را هم که از ده طرف یعنی ایران و عثمانی نمی‌گذارند «یک کلمه سخن صدق بنویسد دیگر چه چیز خواهد بود»^۲. اما شوق به روزنامه‌نویسی هیچگاه در او نمرود. 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 نویسنده‌گی 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.

<http://www.golshan.com>

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 ۱۳۵۹ 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 [۱۳۱۵].

۲. ایضاً.

۳. ایضاً، نامه بدون تاریخ [۱۳۵۹].

۴. ایضاً، نامه بدون تاریخ.

۵. ایضاً، نامه غرة ربیع‌الاول ۱۳۵۹.

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 حاضریم، 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 نیست. به ملکم می‌نویسد: «صدای آدمیت خرده خرده در مغز مردم جایگیر خواهد شد. امور دنیا قدری جعی است»^۲. باز می‌آورد: «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 اعتدال آمیز 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 عسده‌ای از هم مسلکان «آدمیت» را در استانبول بدست می‌دهد^۵. در پیش بردن آن مرام پشتکار غریبی 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 شقاری، حاجی میرزا حسنخان (خیبرالملک)، میرزا عبدالعلی، حسین بیگ، صادق بیگ، 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 هم 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 معجزشیم 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). خبیر الملک 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 دل‌انگیز تر 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 بفرستد. از مندرجات آن بحث زیادی نمی‌کند، همین قدر می‌گوید «غیر از این علاجی نیست... و غیر از این راهی اقرب به صواب نجسته‌ام». اما مسلم است که سیره فکری او در این زمان انقلابی بود: «مجملاًً علاجی جز اینکه تیشه را بردارند و به ریشه زنند نیست»^۱. در همان نامه قبلی 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»^۲.

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 بشعور نمود... اینها جمیع حرکاتشان تحت غرض است و بهیچ چیزشان اطمینان نیست» - بلکه باید «کاری کرد شاید آن طبایع بکسر دست نخورده و آن خمون‌های پاکیزه مردم متوسط ملت از دهاقین و اعیان و نجبا بحرکت بیاید»^۳. 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 بسدین صورت عنوان نکرده است. نکته دیگر ظلمت بیحرکت روحانیت است که میرزا آقاخان بر

۱. ایضاً.

<http://www.golshan.com>

۲. ایضاً، نامه بدون تاریخ [۱۳۱۱].

۳. ایضاً: نامه ۱۲ ربیع‌الاول [۱۳۱۱].

۴. ایضاً.

آن تأکید دارد.

رسیدیم به بخش دوم زندگی سیاسی میرزا آقاخان در همکاری با سید جمال‌الدین اسدآبادی. سید بنا بر دعوت و اصرار سلطان عبدالحمید از لندن به اسلامبول آمد (۱۳۱۰). سلطان داعیه اتحاد اسلامی در سر داشت و به یاری و همدستی سید سخت نیازمند بود. اسدآبادی در پذیرفتن دعوت عبدالحمید اکر اه داشت و در حسن نیت او تردید. ملکم او را به رفتن ترغیب نمود. سلطان از احترام و مهربانی چیزی درباره سید فروگذار 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 می‌بینم 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 افضل‌الملک، شیخ‌الرئیس 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 آشفست. شاه تلگرافی به این مضمون به سلطان کرد: «ما ادعای دوستی و یکجبهتی در عالم اسلامیت می‌کنیم. سید جمال‌الدین را که با ما این قدر دشمن است شما چرا محترماً آورده‌اید و نگاهداری می‌کنید؟!»^۲. عبدالحمید از سید خواست که به سفارت ایران برود و بگوید: «ظلم‌هایی که به من از دولت ایران رفته عفو می‌کنم. سید قبول نکرده و گفته‌اند در لندن علماء السلطنه 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 می‌شود. از سید خیلی واقع بین‌تر است، و این اندازه اعتقاد دارد که «بودن جناب شیخ در اسلامبول ولو

۱. ایضاً، نامه ۴ ص ۱۳۱۰].

۲. ایضاً.

۳. ایضاً.

به مأموریتی کم مروج آدمیت و شکستنده 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 بنویسید که فی الجملة از عالم لاهوتی تنزل به ناسوت نماید، و او امر سلطانی را زود بپذیرد، و پایه سخنان را خیلی پائین بگیرند... بنده هر چه اصرار و التماس کردم اینقدر سخن را بلند برنندارید، تسلیم بشوید، قبول نکردند. شاید از سرکار... بپذیرند»^۱. و نیز از این عبارت که چندین ماه بعد می‌نویسد «جناب شیخ هم خیلی عاقل تر و آزموده تر شده‌اند، و مردم بیمعی 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 بسود 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 کارهای انجمن را با آب و تاب به دربار گزارش می‌کرد^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 عیدفطر [۱۳۱۵].

۳. ایضاً، نامه ۱۲ ربیع الاول [۱۳۱۱].

۴. افضل‌الملک، مقدمه هشت‌چهارم، صفحات «ط» و «ی».

۵. از سال ۱۳۰۹ 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. عبدالمحید 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: «عجائلاً اقدامات را مناسب نمی‌دانم... منتظر موقع بهتر و مناسب‌تری باشم». 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 قنسولگری 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 روشن‌کننده 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

→ نشانندگان میرزا علی اصغر خان امین السلطان بودند و با سید جمال‌الدین 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 جمال‌الدین 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 صفری 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 علیّه 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 ننماید، 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 علیّه 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».

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 بازگشته 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 بسود که دلالت بر ترک تابعیت مطلق (به مفهومی که در حقوق بین‌الملل خصوصاً شناخته شده است) نمی‌کسرد بلکه صورت حمایت رسمی را داشت. ولی این کار هم خرج داشت و عثمانیان با

→ «چو بر باره نثر کردم سوار
بر آرم من از جان ناظم دمار»
(ضمیمه نامه باستان، تادیک بیدادی ایرانیان، ص ۱۵۱).
۱. نامه به ملکم، ۱۱ ذیحجه [۱۳۱۱].

«تابعیت» بازرگانان و توانگران ایرانی موافقت می کردند. 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 بیرون 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 می کرد. بالاخره آن کار سرنگرفت، میرزا آقاخان و خبیرالملک حیران ماندند.

میرزا آقاخان از این سرگردانی و ناایمنی رنج می برد. به ملکم می نویسد: «تا بتوانم مقاومت می کنم. وقتی که نتوانستم فرار می کنم، می آیم 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 السنة 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 سفار اروپایش 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 می داد کارش به بن بست 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 ۱۰ رمضان [۱۳۱۰].

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 پس است، اگر برای کاری است که کارمن 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 حادثه 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 (ذیقعدة 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. سفير 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.

سفير ایران گروکشی 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 سفير 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 ملکم، 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 انتقام‌جویی کشیده بود. از آن گذشته علاء‌الملک هم کینهٔ میرزا آقاخان و خبیرالملک را در دل داشت^۲. علاء‌الملک به افضل‌الملک برادر روحی گفته بود: «اسم مسرا به نام حیوانی در مکانیب 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 ناپستاد، ورنه گناه سیاسی آنان به آن حد نبود.

در این مرحله عبدالحمید تبعید میرزا آقاخان و یارانش را تصویب کرد. خانه‌هایشان را تفتیش و نوشته‌هایشان را ضبط کردند، و هر سه را روانهٔ طرابوزان ساختند (رجب ۱۳۱۲). واموای روحی را هم به حراج گذاردند. در اوراق و نامه‌های آن کسان هیچ مدرکی یافته نشد که حکایت از فتنه‌جویی یا دخالت در شورش ارمنه داشته باشد. در واقع آنچه سفیر ایران گفته بود بهتسان 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. مقدمهٔ دیحان

۲. میرزا حسن‌خان خبیرالملک از مأموران تحصیل‌کردهٔ وزارت امور خارجه بود. در زمان سفارت میرزا محسن‌خان معین‌الملک سمت نیابت سفارت را داشت. پس از احضار معین‌الملک از خدمت سفارت کناره‌جست، امین‌السلطان هم با او میانهٔ خوبی نداشت. برعکس مورد عنایت سلطان عبدالحمید بود و یکی از دختران حرم‌رای خود را به زنی به او داده بود. بعدها که خبیرالملک کشته شد خانه‌اش در اسلامبول دبستان ایرانیان شد. (خان‌ملک‌ساسانی: یادبودهای سفارت استانبول، ص ۱۵۵).

۳. افضل‌الملک، مقدمهٔ هشت بهشت، ص «ی».

است. فقط رئیس ضبطیه گزارشی فرستاده که سه نفر ایرانی مفسدهمه روز در اسلامبول فتنه می‌کنند. سلطان به خط خود تلگرافی نوشت که: حضرات را محترماً باز گردانند.^۱ چندین بار به باز گردانیدن تبعید یافتگان طرابوزان تصمیم گرفته شد، و هر مرتبه سفیر ایران هر اسان به دست و پا افتاد و جلو گیری کرد. به تهران چنین تلگراف می‌کند: «این روزها باز اعلی حضرت سلطان بخیال این افتاده است که میرزا آقاخان و رفقای او را که در طرابوزان توقیف شده‌اند مجدداً به اسلامبول عودت دهد. و به فدوی... پیغام داده و استمزاج نموده بود»^۲. به دنبال آن می‌گوید: «سفارشات سخت نموده، و به صدر اعظم وزیر خارجه پیغام کردم که بنده بهیچوجه قبول نمی‌توانم نمود»^۳. بعلاوه دربار ناصرالدین شاه را اغوا می‌کند و راه پیش پای آنان می‌نهد: «این پیغامات و اقدامات فدوی بدون معاونت اولیای دولت علیه کافی نیست. از طرف دولت لازم است که يك اقدامات دولتی و سخت بشود اگرچه ظاهراً باشد... به نمك قبله عالم از قوه يك نفس بشر آنقدر برمی آید که بنده سعی و تلاش می‌کنم، يك دست صدا ندارد. باید از طرف دولت علیه هم حرکتی بشود. فقط شهرت دروغی که قشون به سر حدمی فرستیم و گله و سختی با سفارت عثمانی کافست. آنوقت همه کارها درست می‌شود...»^۴. دستور مفصل ناصرالدین شاه در حاشیه همان تلگراف خواندنی است. عین آن نقل می‌شود، اما معلوم نیست خطابش به صدر اعظم است یا وزیر امور خارجه :

«مخصوصاً سفیر کبیر را بخواید و در این فقره با کمال تأسف و سختی با او حرف بزنید که این دو نفر تبعه مفسد پدر سوخته ایرانی را که علاء الملک در اسلامبول مأمور بود که مقیداً به تهران بفرستند، دولت عثمانی قبول کرد بعد در طرابوزان توقیف کردند، مایه تعجب ما شد، حالا می‌شنویم دوباره به اسلامبول می‌خواهند معاودت

۱. ایضاً، صفحات «ید» و «یه».

۲. اسناد وزارت امور خارجه ایران، تلگراف علاء الملک، اول رمضان ۱۳۱۳.

۳. ایضاً.

۴. ایضاً.

بدهند. شاه خیلی تعجب کرد که سلطان چرا باید رعیت مفسد و هرزه و خائن مارا جلب و نگاهداری بنماید؟ جداً به شما می گویم که به عرض سلطان برسائید که آنها را به سرحد ایران تبعید کنند، و در خاک عثمانی نگاه ندارند، و اگر غیر از این بشود از دوستی سلطان مایوس بشویم. سلطان البته راضی نمی شود که رعیت یاغی ایران را جلب نماید و به این جهت دوستی بهم بخورد. اگر شما همچو اشخاص از رعیت شما در ایران باشد و بخواهید به خاک عثمانی بفرستد ما نمی توانیم خواهش شما را رد نمائیم. شما چرا باید این قسم رفتار غیر حقه را بکنید؟»

از سوی دیگر برای خنثی کردن تلاش های سفیر ایران، افضل الملك مستقیماً به عبدالحمید متوسل گردید. تلگراف بلند بالایی به سلطان فرستاد و آزادی برادر و دیگران را استدعا نمود. از باب عالی رسماً اطمینان دادند که سلطان مقرر داشتند آنان را برای عید رمضان از طرابوزان به اسلامبول برگردانند و نیز «شهریه و خانه از طرف دولت به آنها مرحمت می شود»^۱. باز سفیر مانع آمد. به دستگیری مدیر ضبطیه و یکی از ندیمان عبدالحمید ناسخ دستور سابق صادر گردید و در استخلاص آنان دست نگاه داشتند^۲. اما در این مرحله هنوز باب عالی باطناً مایل به استخلاص آنان بود. منیف پاشا سفیر فوق العاده سلطان و دوست میرزا آقاخان که قرار بود در جشن پنجاهمین سال پادشاهی ناصرالدین شاه شرکت جوید، مأموریت داشت نزد شاه حسن توسط کند تا با آزادی و بازگشت میرزا آقاخان و دیگران به اسلامبول مخالفتی نگردد. ولی آن مأموریت سرنگرفت و ناصرالدین شاه را کشتند. وضع تبعیدشدگان از بدتر شد. دولت ایران آنچه در قوه داشت برای دستگیری سید جمال الدین و تبعیدشدگان طرابوزان بکاربرد. عامل نیرومند دیگری در کار بود. چون بستگی

۱. افضل الملك، مقدمه هشت جیش، ص «به».

۲. در همدستی مدیر ضبطیه اسلامبول با سفیر ایران هیچ تردید نیست. حتی مدیر ضبطیه رونویس گزارش رسمی خود را به سلطان عبدالحمید راجع به سید جمال الدین به سفیر ایران داد. اصل متن ترکی آن در پرونده قتل ناصرالدین شاه در بایگانی وزارت امور خارجه ایران موجود است.

کشنده ناصرالدین‌شاه با اسدآبادی مسلم گردید (ومدیرضبطیه درگزارش خود به عبدالحمید آنرا تأیید کرده بوده) عبدالحمید که ذهنی پرسوء ظن داشت و درواقع بیمار روانی بود - وازبدگویی‌های علنی سید جمال آگاه، سخت اندیشناک گردید. درواقع برجان خود لرزید. بدگمانی سلطان نسبت به سید 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 (وبالآخره او را برانداختند) خواهد پیوست.

در این محیط بیم و هراس بود که مسئله تسلیم سید جمال‌الدین و میرزا آقاخان و یارانش صورت جدی بخود گرفت. تصمیم درباره اسدآبادی کارآسانی نبود؛ یکی به علت مقامش، و دیگری 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. همه‌جا 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 اسرارآمیز سید را باید در این کیفیات مطالعه 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 داشتیم 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. به علاوه در دستگاه‌های بی‌بندوباری مانند دولت ناصرالدین شاه اگر سفیران می‌خواستند همیشه به آسانی می‌توانستند از اجسرای 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 اواط 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 مظفرالدین شاه که راضی نشد و در حاشیه 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 هـ رسه نقر 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. کارنامه حکومت‌های فردی همیشه پر است از این تبهکاری‌ها. آن‌وزیر و سفیری که مسئول این جنایت بودند بعدها از کردار زشت خود شرم‌منده و پشیمان گردیدند. اما چه سود!

<http://www.golshan.com>

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 غریبی 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: تنیدی گفتار و طبع ناسازشکار وی و نایمندی‌های 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، دیحان بوستان افروز، نامه سخن یا آئین سخنوری، نامه باستان (مشهور به سالار نامه)، آئینه سکندی 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 تشویع، هفتاد و دو ملت، حکمت نظری، هشت بهشت، عقاید شیخیه و بابیه، انشاءالله ماشاءالله، (ساله عمران خوزستان، ترجمه تسلماک، 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 بهم 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 شیموه از سواد به بیاض کشیدم. حوادثی روی داد که سرگشته‌دهر 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 نکرده‌اند 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 صنعتی‌زاده 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 بنامند یادگاری

وفایی نیست با دوران ایام

اگر روزی بود یا روزگاری

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

دیجان: 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 م. باشد (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 دیجان.

۲. در صفحه اول پس از ذکر اسم کتاب این عبارت نوشته شده است: «اثر بنده ناچیز عبدالحمید الشهیر 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.

۱۶

کتاب یحان بہستان افروز

بر

طرز و ترتیب ادبیات فرہستان امروز

اثر
بندہ ناپیز عبدالحسین الشہیر میرزا آقاخان کرمانی

پنجم
توقف طرا بزون طرب افزون شہرہ تقیہ ام

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 بارانش آنرا برای همیشه نیمه‌کاره گذارد. آئین سخودی: در تاریخ ادبیات فارس 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. هیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳. سالنامه، ص ۱۲.

۴. ایضا، ص ۱۱.

<http://www.golshan.com>

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 پاک زاد
 بسی کرده‌ام اندرین نامه یاد
 بند 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 فرما نقرما سالار لشکر، تحت عنوان «سالارنامه» انتشار یافت (شیراز، ۱۳۱۶). اما قسمت آخر آن (مقاله و اشعار وطنی مزبور) حذف گردید. 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 سخنودی در سال ۱۳۰۷ شروع کرد «اما پس از ترتیب اوراقی چند پاره‌ای عواقب و موانع 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 تیروگی 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 احسنخان 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 املک خان می نویسد: «برای بر انداختن بنیان این درخت خبیث [ظلم] چنین تاریخی لازم است، وهم برای احیای قوه ملیت در طبایع اهالی ایران»^۴.

آئینه سکندری به اهتمام میرزا احسنخان تفرشی منطلق الملک و میرزا زین العابدین خان مترجم الملک 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 ملک، 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. 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 اگر چه 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 مبحث بوده است. تکرار دلایل سابق را زائد می‌دانیم؟ 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 غره 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 نویسندۀ خودش قرار گیرد. و همین کاری است که ما کرده‌ایم.^۱ ثالثاً رسالۀ صد خطابه هیچ ارتباطی با میرزا فتحعلی ندارد و اثر اصیل میرزا آقاخان است. صد خطابه را می‌توان به عنوان جلد دوم سه مکتوب میرزا آقاخان شمرد. اسمش این است: «صورت یکصد خطابه‌ای است که شاهزادۀ آزاده کمال الدوله دهلوی که پدرش در زمان شاه تیمور از ایران به مرز و بوم هندوستان هجرت کرده به دست محترم خود نواب جلال الدوله شاهزادۀ ایران نوشته است و شرح خرابی ایران را نگاشته». این رسالۀ 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 شیخ احمد روحی) صد خطابه را اثر خود دانسته^۲، درست نیست. افضل‌الملک ابداً چنین چیزی ننوشته است بلکه تصریح دارد که صد خطابه از آثار میرزا آقاخان می‌باشد. فقط می‌گوید: میرزا آقاخان کتاب جلال الدوله و صد خطابه را به جدی افندی (یعنی همان افضل‌الملک که در عثمانی به این اسم شهرت داشت) باز گذار نمود که به انجام رساند و سی خطابه آن هنوز به رشته تحریر در نیامده و در میان مردم چهل خطابه او مشهور است^۳. از این اشاره معلوم می‌شود میرزا آقاخان تا خطابه هفتم را به صورت مسوده نوشته بوده و با اینکه افضل-

۱. از رسالۀ 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 یزدینان» 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 منشع را نسبت به آن رسالۀ آشکار می‌سازد.

۲. حیات یحیی، ج اول، ص ۱۶۱.

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

الملک 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 بکنواخت 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 ابدأ کسالت آور نیست.

تاریخ شائمان ایران: بحث انتقادی است در تأثیر حوادث تاریخ، اثر تاریخ را در جامعهٔ ایران از نظر تشبیه به میکال انسانی بررسی می‌نماید (از جیتی 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 صفحه 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 مرض هار» تعبیر می‌کند.^۳ نخست شرحی دربارهٔ بیماری فلج و

۱. از صد خطابه در نسخه مورد استفاده واقع گردید: یکی نسخه موجود در کتابخانه ملی ایران به شماره ۲۳۵۶ و دیگر نسخه ماشینی شده‌ای که محمدخان بهادر برای آقای مجتبی مینوی 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 *جبل‌المثین* 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 صدخطا به 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. اسفندماه ۱۳۴۵).

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

۲. نگاه کنید به بخش نخستین.

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

سازد. نسخه آن بدست نیامد.

«تکالیف 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. 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.^۱

تکوین و تشریح: موضوعش فلسفه علوم جدید و مدنیت، و شامل يك ديباچه و مقدمه‌ای 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.^۲ هر دو نسخه ناتمام است. بدین معنی که مطلب از وسط «پرتو هشتم» از قطر اول دایره تشریح قطع شده است. در نسخه ماشینی 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 علی محمد قاسمی است و از اینکه در دسترس مطالعه نگارنده قرار دادند تشکر دارم. تصویر صفحه اول از نسخه خط میرزا آقاخان را نیز ایشان لطف نمودند.

کتاب تکوین و تشویح

پیاپی

(در بیان معانی و اشارات)

از هر کس پرسیده شد که چنانچه بخواهد از این کتاب
 بدان حقیقت شنبه و کثفت بنامی و کتابی که در این
 کتاب است که در این کتاب است که در این کتاب است
 و این کتاب است که در این کتاب است که در این کتاب
 است که در این کتاب است که در این کتاب است
 و این کتاب است که در این کتاب است که در این کتاب
 است که در این کتاب است که در این کتاب است
 و این کتاب است که در این کتاب است که در این کتاب
 است که در این کتاب است که در این کتاب است
 و این کتاب است که در این کتاب است که در این کتاب
 است که در این کتاب است که در این کتاب است

تصویر صفحه اول از کتاب تکوین و تشویح
 (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 این 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» از معاصران و پیروان روسو پرداخته است. میرزا آقاخان این مقاله را مأخذ قرار داده، بسط مقال نموده، از مجموع سخنان استاد سابقش میرزا جواد شیرازی و عقاید خودش رساله تازه‌ای ساخته که مندرجاتش چهار برابر مقاله اصلی مؤلف فرانسوی است. موضوع آن گفتگویی است میان پیروان کیش‌های مختلف در قهوه‌خانه بندرسورت در هندوستان یعنی سرزمین مذهب پرور و اوام‌خیز. جوهر کلامش بیگانگی زبده همه ادیان است، و تخطئه ستیزگی‌های مذهبی، و غایب آن دعوت جهانیان است به مدارا و شکیبایی. مطالب عمده‌ای که میرزا آقاخان بر اصل مقاله نویسنده فرانسوی افزوده اینهاست: تقریرات فقه نجفی، سخنان عالم شیخی، گفتار صوفی نعمت‌اللهی، ادعاهای مبلغ بابی. و از همه با مغز تر اندیشه‌های حکیم شیرازی (همان حاج میرزا جواد کر بلابی) 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 (برلین 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 (برلین 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 شصت و بیست و سه صفحه است و هر صفحه به طور متوسط حاوی دو بیت و چهل کلمه. حدس ما این است که در تألیف آن مانند کتاب هشت بهشت شیخ احمد روحی با میرزا آقاخان همکاری داشته است. در پایان تألیف می نویسد: «فهرستی به جهت شرح و تفسیر اصطلاحات جدید» اضافه نموده است. اما در نسخه ای که در دسترس ما بود چنین فهرستی دیده نشد. پس از آنکه میرزا آقاخان علیه سنت فلسفی پیشینیان برخاست و «فلسفه باقی های» 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»^۱. این کتاب چند سال قبل در تهران به طبع رسیده مبحث اصلیش فلسفه کیش باب، انشعاب آن به دو فرقه ازل و بهایی، و به حق بودن فرقه ازل است. در خلال کتاب از موضوع های گوناگون مهم علمی جدید و اندیشه های 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 می دهد (این نکته نیز اضافه شود که درباره

۱. نسخه حکمت نظری را آقای علیمحمد قاسمی در اختیار نگارنده گذاردند. این نسخه به خط حاجی میرزا مهدی امین نوشته شده است و تاریخ تحریرش چهارم صفر ۱۳۲۴ می باشد. کتاب نام خود را چنین ثبت کرده است: «احقر العباد ۵۹، النبی بعدل 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 کما یتبغی و به‌طور مطلوب در قالب عبارات و الفاظ بگنجانیم، که بحر قلزم اندر ظرف ناپد». 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 د بایه : 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 آن سرا برای یکی از دوستان انگلیسی خود می‌خواهد، و قرار بود

۱. ایضاً، ص ۱۰۱، بلکه 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 علی محمد قاسمی است.
۲. نقل از تصویر برنامه 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.

انشاءالله ماشاءالله: رساله‌ای است بر رد رساله حاج محمد کریم خان کرمانی (پیشوای فرقه شیخیه) در معنی «انشاءالله ماشاءالله» و معجزات آسمانی. یکی از اصحاب شیخیه جزوه حاج محمد کریم خان را برای تقدیم به سلطان عثمانی فرستاده بود. این جزوه در محفلی از بزرگان و پاشایان ترك و دانشمندان ایرانی و غیره (از جمله سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا آقاخان کرمانی، شیخ‌الرئیس ابوالحسن قاجار، و سید برهان‌الدین 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 می‌باشد. به زبان طنز خرافات دینی و اوهام‌پرستی همه ادیان را دست انداخته است. تاریخ نگارش آن همان سال ۱۳۱۰ می‌باشد. و نویسنده در اینجا نیز مثل بیشتر آثارش نام خود را مکتوم داشته است. ادوارد براون می‌نویسد: میرزا آقاخان رساله «انشاءالله» را بر رد رساله «ماشاءالله» به قلم سید برهان‌الدین بلخی نوشت.^۱ این مطلب درست نیست زیرا میرزا آقاخان در مقدمه رساله‌اش تصریح دارد به اینکه آنرا در جواب مقاله پیشوای فرقه شیخیه نگاشته است. اینکه اغلب انشاءالله ماشاءالله را منسوب به میرزا ملکم‌خان نموده‌اند نیز صحیح نیست.^۲ میرزا یحیی دولت‌آبادی هم نوشته که میرزا آقاخان رساله مزبور را در عثمانی نوشت.^۳ 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 ملک ساسانی این عبارت نوشته شده است: «رساله ماشاءالله در رد رساله انشاءالله تألیف جناب سید برهان بلخی». این نسخه به خط «حسن بن هانی» معروف به «صریح‌العنوانی» است. در حاشیه آن به خط دیگری نوشته شده «از رسایل ملکم ارمنی است». اما اشتباه است.

۳. نگارنده نیز سابقاً به استاد گفته دیگران همین اشتباه را کرده‌ام و اینجا تصحیح می‌نمایم.

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 رساله انشاء الله تأليف حاج محمدخان کرمانی رئيس شيخيه».

رساله 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 یاد دولت وقت به مذاکره پرداختند. اما انجام این کار پیش نرفت. علت آنرا نمی‌دانیم. امامی‌دانیم 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 روبه‌کاستی می‌رود. (در نوشتن رساله خوزستان میرزا حسن خان خبیرالملک بامیرزا- آقاخان همکاری نموده است).

ترجمة تلماک : نویسنده هوشمند فرانسوی «فینلون»^۲ کتاب نامدار سیاسی و فلسفی و اخلاقی خود را به نام «تلماک»^۳ در تربیت یکی از شاهزادگان تھی مغز فرانسه نگاشته و ضمن آن انتقادهایی از روش حکومت استبدادی لمویی 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 ۱۳۵۴). نوشته‌اند: میرزا آقاخان چندجزوه از آن کتاب را «بسیار منشیانه» 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. این نشانی‌ها کاملاً درست است. نسخه‌ی ناتمام «ترجمه‌ی تلماک» موجود در کتابخانه‌ی ملی ایران (شماره ۳۷۹) را که معاینه کردیم به یقین تشخیص دادیم که همان ترجمه‌ی میرزا آقاخان است. شیوه‌ی خط و سبک نگارش و انشاء منشیانه‌ی 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 منیف پاشا وزیر عثمانی اهدا کرده است. در مقدمه‌ی ترجمه تحت‌عنوان «طرفی از مکارم اخلاق حضرت معارف پناه مدظله‌السامی» می‌نویسد: آنرا «به نام و القاب همایون حضرت وزیر معالی سمیر کھف الفقراء... ملک الوزراء العصر دولو منیف پاشا مطرز 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 پرداخته می‌...».

در پشت صفحه‌ی آخر نسخه‌ی مزبور به امضاء قانع بصیری (رئیس اسبق بیوتات سلطنتی) ابن‌طور 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. اغنیل الملك، 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، مسانی، نادرشاه و شاه سلطان حسین نوشته بوده است.

درست نمی‌دانم این کتاب‌ها (اگر او نوشته) چه شده است. می‌دانیم نسبت به زندگانی 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 این‌وجه نظر تاریخی و موضوع جلد اول رمان دام‌گستران یا انتقام خواهان مزدک (که به نام میرزا عبدالحسین صنعتی‌زادهٔ کرمانی در بمبئی به سال ۱۲۹۹ شمسی انتشار یافته است) همسانی غریبی هست. و عنوان «جنایت عظیم: مرگ ممد نیت» 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 به تصنیف و تألیف این کتاب پرداخته بودم تا اینکه در این سال اقدام به طبع آن نمودم، و برای ارائهٔ افکار جوانی و داشتن یادگاری از دورهٔ صباوت از اصلاح و انشاء و مطالب آن صرف نظر 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 نوابع روزگار باشد.

۱. مقدمهٔ هشت بهشت، ص ۸۸.

۲. نگاه کنید به بخش ششم: نقل تاریخی.

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 تاریخ 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. بنا بر 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. آنسوا برای انتشار چندین سال پیش به مؤسسه انتشارات علمی ارائه داده بود. اطلاع دیگری که کسب کردیم راجع به زمان 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 جسای 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.

از مجموع آثار مسلم میرزا آقاخان این کتاب‌ها به دست ما فرسیده 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.

<http://www.golshan.com>

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 دولحاظ 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 می افکند. 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 می ساخت 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 عالی قدر 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 . 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 تازه ای افتد چاره جز این نبود که دانایان همان راهی را پیش گیرند که حکمای مغرب ره سپردند و گرنه اندیشه هایشان 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 فرقه های 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

ولطایف فلسفه حظ ولذت مخصوصی می برند»^۱. همچنین به کسانی برخورده است که افکار فلسفی اسپینوزا و کانت را می دانستند و با پرسش های خود او را متحیر می ساختند. می گوید: «این افکار روشن و نام فلاسفه معروف را که هیچکس تصور نمی کند با آنها آشنایی داشته باشند، در کتبی پیدا کرده اند که مخصوصاً از مملکت آلمان به ایران وارد می کنند»^۲. نکته بسیار جالب توجه شرحی است که درباره حاج ملاهادی سبزواری که هنوز حیات داشت می نویسد: او که از پیروان ابن سینا می باشد «مترصد و در جستجوی موضوعات تازه ای 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». وبر اثر «پیشرفت همین مکتب اساسی است که من تصمیم گرفتم به کمک دانشمندی از رابن های یهودی موسوم به ملا لاله زار همدانی مبحثی از افکار و بیانات فیلسوف معروف دکارت را به فارسی ترجمه کنم. و خوشبختانه ناصرالدین شاه 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 «گفتار در دوش بکار بردن عقل» است که تحت عنوان «حکمت ناصریه» یا «کتاب دیاکرت» در ۱۲۷۹ انتشار یافت^۵. در مقدمه آن می گوید: 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 لاله زار» انجام گرفت. قاعدتاً وزیر مختار فرانسه نیز بر آن ترجمه نظارت می کرده است. آقای مجتبی مینوی می نویسد: گویا نخستین بار ترجمه تصنیف دکارت در ۱۲۷۵ به چاپ رسیده بود اما نسخه های آنرا سوزانده بودند. از آن چاب شاید نسخه ای 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 ارباباننش؛ 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 اخی را بهم نزدیک کرده و هر دو را دارای یک 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 مایل اند 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 واجب الوجود نگاشت. آنرا به صورت

۱. کتاب دیاکرت، ص ۷.

۲. کتاب دیاکرت، ص ۸.

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

«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؛ میرزافتحعلی صرفاً و مطلقاً معتقد به فلسفه مادی بود. بعد از میرزافتحعلی باید از سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۴-۱۲۵۴) نام برد که در واقع ویرانگر سنت‌های فلسفی گذشته است و آن تعالیم را معیوب و نارسا و حتی گمراه کننده 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 مرفقی او را می‌توان شناخت. در هر حال علمای معقول ایران به تدریج توجهی به آرای حکمای مغرب پیدا کردند. از جمله آقاعلی مدرس مؤلف بدایع‌الحکم نام دکارت، لاینیتس، بیکن، فنلن، 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 ۲۷۶-۲۷۷. توجه مرا به این کتاب دوست دانشمند آقای منوچهر یزدگمهر جلب نمودند. به‌لاوه نکته‌سنجی‌های ارزشمندی در مباحث این بخش نمودند که استفاده کردم 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 تسجربه 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 بدادوت به عالم تمدن و حضارت». و «غایت آن کمال نفس انسانی است»^۴. پیدایش حکمت از آن شد که «نمایش‌های سرایی» 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 منتها، 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 انسدیشه‌های پیشینیان و معاصران را می‌آورد و از میان آنها آرابی 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 درصدد معرفت راز هستی خود بر نیامد بلکه ذهنش معطوف به تفتیش کائنات گردید زیرا نخست آنچه نظر اعجاب انسان را ربود همان «بوالعجیبی‌های این تماشاخانه حیرت‌انگیز جهان» بود. پس مبادی تحقیقات عقل بشر مصروف سرایر 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 بوطاق ایوان معبد دلفیس منقوش است منطبق آمد. و نیز بنیاد این فکر از سقراط بود که جمیع ادراکات و علم بشر از حسیات برخاسته که گفته‌اند من فقد حساً فقد علماً. 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 انسان 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 می‌دانند. ضمناً برخوردارده 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 آفته 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 كاسه می‌سنجد و رویهم رفته به چند مکتب عمده تقسیم بندی می‌کند: «میس نی سیزم»^۱ (حکمت اشراقی) «پانتئیسم»^۲ (حکمت وحسدت وجود و یگانه جویان)، «سبتی سیزم»^۳ (حکمت سوفسطایی و شکاکان)، «متدیسم»^۴ (حکمت مشائی و معتقدان به براهین لمی ذاتی)، «پوزیتیویسم»^۵ (حکمت عینی و معرفت مادی و طبیعی) و «اکلکتیسم»^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 بالآخره ملاصدراى شیرازی می‌شناسد. و نیز به اندیشه‌های ژرف عرفان و افکار بلند مولوی و عطار احترام می‌گذارد. از آن گذشته در پاسداری میراث تفکرات

1. *Mysticisme.*
2. *Panhéisme.*
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 فیلسوف و حکیم هوشمند پیدانشده، باز در ایران و دنیای تشیع که در رتبه «اکمل اهل سنت» است بحث و تجسس نا اندازه. ای محفوظ مانده است و حکمایی چون ملاصدرا و شیخ احمد احسائی 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 کند، می گوید: این دانشوران قوه طبیعی عقل و صفیر 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 جسدید اروپا با حکمت ایرانی آثار و عقاید علمای معقول را یکسره تخطئه می کند. می نویسد: میرداماد مهملات حکمت یونان را با خسز عبلات 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 ملاصدرای شیرازی و شرح الزیارة شیخ احمد احسائی 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 یافتگان این قماش را شناختم و خود روزی «از هر دو چشمیده و بافته ام» عرض می کنم هر کس به آنان روی آورد گرسنه و سرگردان ماند و «از هر علمی بی خبر گشته... همه چیز براو 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 طغیانش را علیه‌تعالیم 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 جانداراست و کلام دکارت را بیاد می‌آورد: مقصود نویسنده «بیان حقیقت اشیاء و کشف مبادی هرچیز است» بر وجهی «بدون التزام طرفی و نقیذ به سمتی». بلکه فقط از روی «عشق خالص به حقیقت» مبادی اشیاء را برحسب تاریخ طبیعی، و به انضمام دلایل عقلی جسته، و درانحاذ 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 برانداخته‌ام. به جای آن طرحی عال‌العمال و اساسی قوی بنیاد افراخته»^۲. همچنین «ادعای آنرا نمی‌کنم که اقوال دیگران را ندیده و درسخنان ملل متنوعه تفکر و تأمل ننمودم... اما تنها افتخار به این می‌کنم که بعد از شنیدن اقوال متشسته و مخالطه با اقوام مختلفه و مطالعه کتب و آثار بسیار از مردم بدون محاکمه و امعان نظر صرف تقلید و بوالهوسی را کار نیستم 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 متورخواستم و مهما ممکن

۱. تکوین دشریح.

۲. دیباچه 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 تشریحی 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.

نظر نویسنده 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 وقت عمیق معایب آن اصلاح را نیز خواهد دید... معتزله را در این سخن خبلی تمجید می‌کنم که گفته‌اند... اول کاری که برای هر نفس 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 برخورد کرده که برای بیان معانی نو لغات و اصطلاحات تازه‌ای لازم است. «چون پاره‌ای معانی جدید و فکرهای تازه داشتیم ناچار بودم از اینکه قوالب تازه و کلمات بدیع بجویم، یا اینکه معانی جدید را به اصطلاحات قدیم ربط کنم. لاجرم اگر پاره‌ای اصطلاحات نو در 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 بدیم چاره نداریم از اینکه حجت او را باز به عقل ثابت کنیم. تا عقل حجت نباشد تصدیق و تثبیت حجتی دیگر نتواند نمود. پس حجت 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 سرکه 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. صدخطابه، خطابه بیست و چهارم.

۲. حکمت نظری.

۳. ایضاً.

۴. ایضاً.

۵. صدخطابه، 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 اشیاء» و «علم حال اشیاء» و «علم مآل» اشیاء است تا اینکه بدانیم هر چیز چگونه پیدا شده، و چرا به این صورت که می‌بینیم در آمده و بالاخره بعد از این چه صورتی خواهد یافت. در توضیحش می‌گوید: «علم مبدأ و حال و مآل اشیاء 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 کنند»^۴. در هر حال آدمی باید کوشا باشد تا راز هستی و ماهیت اشیاء 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 ملا صدرا اقتباس کرده است).

۱. ایضاً.

۲. صدخطابه، خطابه شانزدهم.

۳. ایضاً.

۴. ایضاً.

۵. سه مکتوب.

۶. هشت بهشت، ص ۱۵۴.

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 قضیه «هست هست» و «نیست نیست» هر دو از بدیهات 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 یک عین تصدیق به دیگری است که الشیء 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.

2. *Syllogisme*.

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 همد و باز غیر همد». 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 مناط اعتبار نیست. اگرچه پیشینان در موضوع مرکز و محیط و شرف و برتری هر کدام برد دیگری 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؟ (فلاسفة 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 و العدم 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 «هربنایی را که عالم طبیعت بهم‌زند محض اصلاح نقایص و اكمال مراتب است تا بر وجه احسن

واکمل ایجاد سازد. واگر نوعی را منقرض نماید برای آنست که نوعی اشرف و جنسی الطف بپروراند». (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 - 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 مرتبه 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 هر چیزی است.

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

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 تحریکیه 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 «حدی قفی» مخصوص داشته است. و همانطور که دوران عالم کون دائماً راه 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 نمودن ریجی و تبدیل آن به جاندار و سرانجام به ظهور جانورد و پیاپی 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 «هیدروژن 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 جسم اثیری»^۳، دیگر عالم ذرات ناریه یا سدیم، بعد ذرات هوا یا «هباء منثور»^۴، سپس اجسام ذیمغناطیسیه یا «ماده و هیولا»، آنگاه عناصر مفرده یا «اسطقات»^۵، نامنتهی می گردد به حیوانات ذره بینی و باکتری^۶. 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»^۷. 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 ذر نخستین» 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 انسان نادان و زبون اولیه حالا به جایی رسیده که «عوامل ذره علوی را مشهود ساخت... ماهتاب مصنوعی و انوار لایتناهی را به میان آورد... با آتش‌بخ 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 سکنته آنها راه مرآوده 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 الکترونیک 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 الکترونیک بیشتر است نیروی الکترونیک 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 بالأصله 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 کسه 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 هرچه هست اعراض اند و حقیقت آنها صرفاً ناشی از ارتباط و انتساب به غیر است و هیچ استقلالی 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 عنش» 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. «جنش» 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. «هولا» (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؛

۱. نقل از تکوین و تشریح.

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 شناخته‌اند مگر حرکت که میرزا-
آقاخان افزوده است. واغلب 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 دراصل «جسم انسانی با جسم حیوانی و نباتی و
جمادی متحد بوده» و در اعصار بعدی از هم جدا و متمایز گردیده‌اند 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 اثیری
بوجود آمده «قبر کل مراتب» پیش از خود بشمار می‌رود یعنی در واقع مرحله کمال
حیات است.^۳ در اینجا از قانون تحول تکامل و تبدل انواع بحث می‌کند اما بین
آرای اصحاب فلسفه مادی و تکامل طبیعی اختلافی می‌بیند که این اختلاف وارد
نیست. می‌گوید: حکمای مادی ذرات اصلی جهان هستی را «لایزالی و لایزید و لا-
ینقص» می‌دانند و معتقدند که آنچه موجود است کم و زیاد نمی‌شود بلکه تجزیه
و ترکیب و جمع و تفریقی در آنها روی می‌دهد و همه خواص و افاعیل اجسام اثر حل
و عقدی است که از اختلاف ترکیبات آن ذرات حاصل می‌گردد. این گروه
دانشمندان منکر قانون طبیعی ترقی و تکامل هستند و بر فرض قبول قانون ترقی آنرا
بر پایه محدود گذارده‌اند.^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 تسأید 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 بیروج الصنم درجه علیای گیاه هستند که به رتبه پست حیوان رسیده بودند. و در حقیقت در مرحله تکامل هر نوع جاندار قبر نسوع بعدی بسوده است چنانکه مرجان از نوع جاندار

۱. تکوین و تشریح.

موسوم به «پولیب» بوجود آمد. به همین متوال حشرات و مرغ و ماهی و جانوران ظهور یافتند^۱. همچنین مطالعات طبقات زمین به ثبوت رسانیده که نسوع 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 دو نسوع «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. صدخطابه، خطابه بیست و دوم.

7. *Sélection de nature.*

۸. تکوین و تشریح.

نوع آن وصیانت و حفظ شخص^۱ است. البته 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 زندگی 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 سیبری، ساق قوی تکاپوی آهوان، ساختمان پاهای شتران برای قطع ریگزارها، فسفر بدن مرغان برای نیروی پریدن، فلس‌های هواگیرنده ماهیان برای شنا کردن، و حلقه‌های غضروفی اطراف گوش آنها برای انتقال امواج صدا و هکذا همه این تاروپودهای 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. سه مکتوب.

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

۳. صدخطابه، خطابه پنجم.

این جانوردوبا «چیست انسان» مانند تمام موجودات تابع نوامیس مادی است ولی از جهت اینکه صاحب ادراك و قوه متفكره است درمناسبات خود با عالم ماده و طبیعت تأثیرمی کند و از آئین طبیعی منحرف می گردد. این حقیقت را از تصرفی که آدمی در طبیعت می کند درمی یابیم و به تجربه می بینیم 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 هوس های 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 اندیشه ساز آدمی تابع عمل فیزیکی اعصاب دماغی می باشد^۲. در مغز آدمی اعصابی مشاهده گردیده که اکثر اوقات در اختلاج است و «فکر و اندیشه از حرکت آنها پیدا می شود»^۳ و همه فعالیت های عصبی زاده «افعال کیمیای بدن» است^۴. گو اینکه 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 جای کاسه بلورین میکروسکوپی نهاده و پس از تجربه های بسیار از حالات خواب و بیداری شخص و حرکت و سکون اعصاب دماغیش ثابت گردانیده که هنگام خواب دیدن آن اعصاب فعالیت داشته اند^۶.

۱. تکوین و تشریح.

۲. اندازه ادراکات و احساسات حیوانات بنا بر اختلاف آلات حسی آنها فرق می کند. و هر حیوانی بنا بر وضع الیاف اعصاب بصری آن اشیاء را طوری مشاهده می کند 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 عبدل 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 و حشیش 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. نکوین 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 تاربخ 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 تعلقات اومی نماید 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. در سخنان او میرزا آقاخان (بسا 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 بر 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 تصور 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 منتهای 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 بعدالطبیعه 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 مستشعرا 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 بداهت نموده» و دیگر اشکالی نخواهد بود در اثبات وحدانیت ذات باری و رفع شبهه از ابن کمونه 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

گزیزی 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 شئی 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 مدرك سخن رانده‌اند هیچ رازی را نگشوده‌اند. ما هم این دفتر را می‌بندیم.

<http://www.golshan.com>

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 فلسفه مدنیت. در این بخش از تشکیل نخستین واحد جمعیت، و نمو آن به هیئت اجتماع مدنی، و سیر تکاملی آن سخن می گوئیم. نوشته های میرزا آقاخان بر پایه فلسفه اصالت طبیعی قرار دارد؛ قاعده تحول تکاملی را حاکم بر تمام ظهورات اصلی مدنیت مانند حکومت و دین و اخلاق و دانش و فن و هنر می نماید. گفتارش از دو جهت تازگی و اهمیت دارد: یکی اینکه اندیشه های جامعه شناسان طبیعی مغرب را اولین بار در قالب مشخصی به فارسی در آورد. و دیگر اینکه مجموع پدیده های تمدن را یکجا مورد مطالعه قرار داد؛ و رابطه 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 می دانسته از طریق تألیفات فرانسوی گرفته است. نسبت به منتسکیو و روسو دلبستگی و اخلاص دارد، و اتفاقاً پیش از اگوست کنت (واضح جامعه شناسی) منتسکیو بود که در همه مظاهر و متعلقات مدنیت یکجا غور

<http://www.golshan.com>

کرد و ارتباط آنها را باهم بررسی نمود.

درآمد 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 متمدن 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 بقا 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 هم‌جنس 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 معاونت ما 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» خردگام 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 «بیابان 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 در عدم 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. رضوان، 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 می‌شمارد.^۱

ضمناً يك جنبه افکار روسو را نادیده گرفته و آن مرحله تشکیل گروه خانواده‌ها است که در مکان معینی زندگی می‌کسردند 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 عالیقدر 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 بقای 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. صدخطابه، خطابه دهم.

۳. فکوبین و تشریح.

را ریختند و هر دو از «حکمت‌های طبیعی» است و از «اصل طبیعت من حیث لایشعرون» 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 همان‌طور که تأمین حوایج زندگی سبب شد که آدمی بعضی وسایل همکاری را جستجو کند و این امر به خودی خود بدون تشکیل جامعه صورت نمی‌یست، 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 ستد می‌کند 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، خطا به سیزدهم.

۲. حکمت نظری.

۳. تکوین و تشریع.

۴. حکمت نظری.

۵. تکوین و تشریع.

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 مخل 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 زندگی 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 مفهومی دشواری نبود و آدمیان «از روزی که داخل دایره جمعیت شدند مساواتی که در میان‌شان جاری بود منسوخ شده، جنگ آغازیدند». و جنگ به سبب «جلب منافع متقابل» پدید آمد. از این رو به عقیده اکثر دانایان و حکما «قاعده اولای فطرت صلح و آسایش عمومی است» و آنچه «حبس» (هابز) حکیم انگلیسی اعتقاد دارد که «بیشتر از همه چیز حس تجاوز و مهاجمه را به انسان نسبت می‌دهد فرضی خطاست»^۳. بنابراین 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 با 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. نکوبین دتشریج.

به این نتیجه نهایی می‌رسد: به طوری که اصحاب «نهیلسم» می‌گویند «عدم مساوات» که اکنون در میان افراد هیئت جامعه مشاهده 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 همه‌جا درمی‌ماند بدو پناه جوید و «اگر هیچ نباشد خاطرش بدان تسلی یابد». آدمیان در تصادم با مظاهر طبیعی هر چه را دوست داشتند و یا از هر چه 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 آمدند: حکومت که می-

۱. ایضاً.

۲. ایضاً.

ترسانید، دیانت که می‌باورانید، و حکمت که می‌فهمانید. و «کار هیچیک از دیگری نمی‌آید. و این سه قوه در عالم وجود مؤثراند».

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 از بابان فلسفه اصالت طبیعی سرشت انسانی را نیکو می‌شناسد و نسبت به مدنیت نیز خوشبین است. از این رو تأسیس اجتماع رانه‌تها 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 طنز آمیز 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. 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

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 کاربرد» دستگاه عظیم طبیعت می‌باشد و آن به مثابه همان نیروی بخاری است که چرخ کارگاهها ساخته بشر را به گردش می‌آورد. آن قدرت فعاله انسان را به سوی ترقی سوق می‌دهد. مادامی که «تحوالات 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.^۱

هر چند حکومت و دیانت در اصل زاده احتیاجات طبیعی هستند انکار نمی‌توان داشت که هر دو قدرت بالآخره 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 مخل زیست آدمی است باطل و ظلم است».^۲

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 میزان صحیح باید سنجید». بیزاری از ظلم و انواع

۱. صد خطابه، خطابه دوازدهم.

۲. تکوین و تشریح.

۳. صد 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

با همین 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 او ست 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 گسراید «مخل ترقی» شد و عامل زوال پادشاهی^۵.

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

۱. تاریخ شاهان ایران.

۲. جد خطابه، خطابه دوازدهم.

۳. ایضاً، خطابه بیستم.

۴. ایضاً، خطابه چهاردهم.

۵. ایضاً، خطابه 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 استیلائی 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 «خداتراشی» می کردند، و یادمانه تصورات خود را به وجود ایزد بکتای 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 شهریاران نیز مالک المراقب 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 بدو 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 «تعدالته» قرار داشت. برای هر چیزی ریی قائل بودند که اختیار و قدرت داشت و بزرگ ارباب 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 «ریپابلیک 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 تعدالته سبب شد که ایشان را در اداره حکومت و امور ملکی نیز سوق کند که از برای هر دایره‌ای اعضاء 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 اجزای حکم کند. این بود که برای وضع حکومت‌طورهای مختلف از جمهوری و مشروطه، و مجلس‌مبعوثان، و حکومت‌اشتراکیه، 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 -

۱. تکوین و تشریح.

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 دنیا را 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 مشق خاك يونان 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 دنیا را 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 «پیزا سترات^۲» نیرنگی بکار برد 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 جمهوریت 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.

۲. *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 اشیاء عقلی است و انسان را عقلاً احتراز 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 «حقوق 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 قوانین‌اند 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 مرادفه 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 آ» و «مینوس^۲» و «لیکور گوس^۳» به ترتیب مناسب احوال مردم آتن و کرت و اسپارت بودند و شامل ملت دیگر نمی توانست باشند^۴. قانونگذار حکیم کسی است که تمام احوال مدنی ملتی را در مد نظر داشته باشد و پس از آن به وضع قانونی که درخور اوضاع آن باشد قدم بردارد. و چه بسیار احکام مضبوط و استوار هستند که به حالت قومی وحشی و نادان ابتدا سازگار نباشند. از اینجا بود که چون افلاطون را تکلیف تنظیم قانون در میان مردم آرکادی و سیره‌نی نمودند تن درنداد 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 شریب آن مردم را رام نساخت. و نیز به همان مأخذ تدابیر و ابداع‌های پطر کبیر در ترقی ملت روس بسیار مؤثر افتاد اما احوال روسیان «موافقت با مساوات حقوق نداشت»^۵. 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»^۶. باز می نویسد: «جمع 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»^۷.

۱. ایضاً.

۲. *Solon* قانونگذار و سیاستمدار بزرگ آتن که یکی از «هفت خردمند یونان» 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. نکوبین و تشریح.

۷. صد خطابه، خطابه پنجم.

۸. هشت بهشت، ص ۱۵۹.

۳. قاعده دیگر اصل «تبدل قوانین» است در سیر زمان؛ قاعده تغییر الاحکام به تغییر الزمان و الامکنه در هر حال جاری و ساری است. از اینجا است که منتسکیوی حکیم در «روح القوانین» می‌گوید انسان به یک حال نمی‌ایستد پس قوانین نیز تغییر پذیرند. خلاصه اینکه مدنیت دائماً راه ترقی می‌سپرد و منافع و نیازمندی‌های هیئت اجتماع تحول می‌پذیرند. 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 می‌شمارند تا «احکام قانون همگانی و عام‌الشمول باشد و به طریق توطی بر همه موارد مصداق کند»^۱.

در مقایسه قوانین موضوعه عقلی با احکام ربانی رأی از باب تعقل را می‌پسندد و خرد آدمی را معیار درست و کافی می‌داند. می‌گوید: ممکن است هیئت جامعه «احکام و تکالیف خود را به اجماع عقول خود» معین کند زیرا «حسن و قبح اشیاء عقلی است و هر کس خیر و شر را از هم تمیز می‌دهد». وانگهی به مشاهده می‌بینیم 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 پاره‌ای «نوامیس و احکام تکلیفیه هم عاجز نخواهند ماند». باز در این زمان ملل اروپا را می‌بینیم که به جهت اداره خود «تنظیمات حسنه» بزرگ تدوین کرده‌اند. و به همین قیاس است که «وجود حکما و اهل علم را کافی از وجود انبیاء دانسته‌اند و می‌گویند 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 استدلال‌اند اصول اخلاقی را در سیاست لازم می‌شمارند. از پیشینیان ارسطو و عده‌ای از متفکران جدید در زمره آن حکما هستند. در این زمینه میسرزا آقاخان کوشش دارد «روحانیت را در قالب سیاست» بگنجاند. اتفاقاً به اندیشه ارسطو در کتاب

۱. تکوین و تشریح.

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 سیرتاریخ 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» خوانده می‌شود وجود دارد یا نه؟ اما در اینکه مجموع عوامل تاریخی و فرهنگی خصوصیات 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 خلقیات و خوی ملی را امری ذاتی و غیر قابل تحلیل و تعلیل بدانیم^۲. 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 نویسندگان اروپایی مطلوب حلقه روشنفکران بعضی کشورها واقع گردیدند. مثلاً رساله «علل تفوق انگلوسا کسون» نگارش «ادموندمولین»^۱ نویسنده فرانسوی به زبان ترکی و عربی ترجمه شد و از این دست به آن دست می‌گشت. تصوری شد آن کتاب راز تاریخی بزرگی را آشکار نموده و کلید ترقی و مدنیت انگلوسا کسون 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 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 وجه نظرش همه جا مادی است:

تأثیر محیط طبیعی و کیفیات جغرافیایی را از اینجاست که می‌توان سنجید 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 سیر و گشت و گذار و غواصی ندارند و به همین جهت صنعت کشتی‌سازی و دریانوردی در میان آنان نمونمی‌کند. برعکس ساحل نشینان هستند که به کار ملاحی می‌پردازند و در نتیجه فن کشتی‌سازی را ترقی داده‌اند. این خود «طبیعی است، انسان به آنچه محتاج‌تر است دقت و اهتمامش در آن بیشتر خواهد بود»^۲. همچنین محیط مناسب جغرافیایی سبب شهرنشینی و پیشرفت زندگی مدنی می‌گردد. و حالت مدنی در خصوصیات روحی و جسمی آدمی تأثیر مستقیم دارد. چنانکه آب

۱- Edmond Demolins.

۲. صد 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 تجربه‌می‌بینیم زندگی اعراب قبیله‌ای و عشیره‌ای بوده است، و تأثیر همان عامل جغرافیایی طبیعی را در اخلاق و احوال تازیان می‌توان سنجید: 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 قدرت‌فعااة حفظ وجود و همیشه تمام قبایل عرب را به ستیزگی و دشمنی با یکدیگر و تعرض و یغماگری واداشت.^۳ و البته در هرملتی که «حرفت و صنعت و تجارت و زراعت نباشد چاره جز راهزنی ندارند و الا از گرسنگی بمیرند»^۴. به همین مأخذ در هر عصری که نتوانستند 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 درشتخویی 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 پلاس بافی» پیشه‌ای نداشته باشد «کجا علم تاریخ و جغرافیا و باکیمی 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 قایل‌ها یافت می‌شود. زیرا که با آن قوه جزئی و اراده اختیاریه‌ای که در طفل موجود است تا یک درجه انحراف از تربیت عائله 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 پی برده که انسان از هر جهت شایستگی اصلاح و تربیت دارد.

حکومت و دیانت دوسنون 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 آمدند^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 امانوشته و صدخطابه را ناتمام گذاشته است. ولسی از شرحی که در تکوین و تشریح تحت عنوان «تبلبل السنه» نگاشته رشنه 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 و 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 مراد و آمیزش و با غلبه اقوام بر یکدیگر لغت‌های زبان‌ها نیز سیرو سفر 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 القباء، و سیاق نوشتن در خط ستونسی از بالا به پائین، و از چپ به راست، و برعکس از راست به چپ می‌پردازد. از معایب خط و القبا‌ی امروزی کشورهای اسلامی بحثی می‌کند. و به فکر ساختن «خط واحد» و زبان همگانی جهانی اشاره‌ای دارد.

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

۱. تکوین و تشریح.

بر کیفیات حالات و طرز و طور اعتقادات بلکه جزئی و کلی حرکات و سکانات 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 نمی‌خسواسته است. و نیز روشن است که «والثین والذبتون» خیلی عزیز و گرامی بوده که به آنها سوگند می‌خوردند^۴. به همان قیاس از ریشه لغوی اصطلاحاتی مثل «اشکیک» و «طومساق» و «قورمه» و «دوستاق» و «قبولخ» 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 چشم انداز مدنیت.

۱. صدخطابه، خطابه اول.

۲. سه مکتوب.

۳. صدخطابه، خطابه بیست و نهم.

۴. سه مکتوب.

۵. ایضاً. در «تاریخ شاهان 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 مرادات 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 بین الدول» گردید. چون دول گاهی 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 کسب شأن 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 بین الدول نمی‌توان هیچ ملت‌ای 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 حرقی نیست و انسان 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.^۱

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 دیگر به موجب قاعده کلیه الشیء اذا جاوز حده انعکس ضده پس از تزید قوه حربیه و فراهم آمدن استعدادات فوق العاده از برای حرب بالضروره صلح عمومی را نتیجه خواهد داد». بعضی چنین پنداشته‌اند که «ایجاد آلات سریع ناریه و تزید 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 سوق الجیش 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 مراودات تجارنی است که «هم بنیاد قوانین را در مملکت استوار می‌سازد، و هم 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. و ثانیاً 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 ابتدای

۱. ایضاً.

بشر محفوظ می ماند و در دل مردمان پاره ای احساسات صحیحه که برخلاف دزدی و بیحسابی باشد احداث می گردد». پاره ای از کوته بینان می پندارند که تجارت «بعضی فضایل انسانی را از قبیل مهمان نوازی و سخاوت و حب عشیرت و اصطناع و صدق و صفا و دوستی محو و منسوخ می سازد» و مردم را به سودجویی و خودبینی و تزویر و امی دارد. آنان نمی دانند که اینگونه «احسان و نیکوکاری چنانکه در میان قبایل و اقوام وحشی متداول است موجب خرابی های بزرگ... نسبت به جمعیت بشریه می شود». 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 می باشد». فنیقیان و مصریان و رومیان قدیم همگی «عادات و علوم را از ممالک دیگر در سایه تجارت به ملک خود آوردند». مرادۀ با اقوام «عموماً چشم اهالی را باز می کند و دایره معلومات ایشان در نطق وسیعی می افتد». 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 می دهیم. از کلامش سراسر حکمت می تراشد و روح فلسفه ترقی پذیری 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 می برد و انسان کامل عقلی در جستجوی «مدینه فاضله نورانیه» اصحاب افلاطونی است یعنی مدینه ای که به «نظام عقلی» منتظم و مضبوط باشد. بسدیهی است که چنین «شهری

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 مغتنم 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 افق اعلی 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 :

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 نومیثی و سرخوردگی هیچ بار نیامورد. 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 منسادی مدارا و شکیبایی مذهبی. روش او همه‌جا تطبیقی و استقرایی است و در این مبحث آرای فیلسوفان اسلامی و اصحاب «دائرة المعارف» و حکمت عقلی را به هم تألیف و التیام داده است. بارها به آثار دانایان جدید اروپا استناد می‌جوید، گاهی از آنان به اسم یسار می‌کنند 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 مجموع 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

<http://www.golshan.com>

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 بکرو تازہ 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 روشنایی 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 هر سختی 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 ننوشیدن 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 برهمنای هندوان، و کهس و مؤبد ایرانیان، و ژوپیتر 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 موخش حاصل بود»^۱.

همینکه پندار آدمی کمی ترقی کرد در صدد دفع هر چیز موخش 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 بسم و امید هر دو وجود داشت. برای خشنودی 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

۱. صد خطا به، خطا به هفتم.

تصور ذهنی می‌کند.^۱

در مرحلهٔ 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 نقطهٔ توجه بشر حیرت زده نسبت به دستگاه شگرف طبیعت، آسمان بود. گردانندهٔ زمین و جهان هستی را آسمان و ستارگان پنداشت و برای هر کدام خدایی تصور کرد. بعضی از خدایان شایستهٔ نیایش و پرستش بودند و برخی دیگر سزاوار نکوهش. این تصور اعتقاد به سعد و نحس و احکام کیوانی را بوجود آورد. ریشهٔ پیدایش فن هیئت و ستاره شناسی را نیز باید همین‌جا 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 همهٔ تأثیرات و به می‌دانستند». و به اعتقاد یونانیان پروردگار بزرگ مشتری بود که آن را ژوپتر 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. نمونهٔ کامل اعتقاد به ارباب را در آئین مصریان و میتولوژی یونان می‌بینیم.^۴ و نیز برای کواکب و عناصر طبیعی به ارواح مجرده 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 افسس، و بوزینه، و شجرهٔ سینا، و کوه طور، و صخرهٔ الله، و هوم ایزد همه از آثار آن

۱. ایضاً، خطابهٔ هفتم.

۲. ایضاً، خطابهٔ هشتم.

۳. تکوین و تشریح.

۴. در حکمت نظری از میتولوژی یونان بحث زیادی دارد. در آئینهٔ مکندری (صفحات

۲۵۳-۱۹۸) به اختصار سخن گفته است.

معتقدات می‌باشند. خلاصه‌ها هر انسان و حیوان و درختی که صاحب قوه و مظهر خاصیتی غیر عادی و فوق‌العاده بود آنسرا «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 به عالم انسانیت» گشته آنها را نسبت به نوع خود رب‌النوع می‌خواندند. چنانکه پارسیان رخسارستم 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 زنده گانی 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 پهلوآنان و قهرمانان مانند ونوس و نیطون و مرکور و هرکول 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 یا پیکرهایی تراشیدند. همان مفهوم در مشرق بدینگونه پیدا شد که روان ستارگان را به نام سروش و فرشته و اسپندو می‌خواندند و آنان را مدیسه 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. نکوین و تشریح.

۲. حکمت نظری.

۳. نکوین و تشریح.

۴. حکمت نظری.

بلکه به‌طور لایشر ظهور یافت^۱. چون آن اوهام پرستی مخرب هستی‌وزندگانی و معاش‌آدمی شد پیمبران برخاستند و ادیان تازه آوردند. و آن دین‌آوران را که فطرت‌های تابناک بودند باید «لسان دعوت طبیعت» خوانند. 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 به‌عالم «طبیعت و ماده» را پیش آوردند، و در میان امت فاسد الاخلاق از روحانیت و تقدیس ملکوت سخن رانندند. 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 صنایع مدرک اعتقاد یافتند. به هر حال وجه مشترک همه ادیان «خدا تراشی» بود و «باور آیدن»؛ منطق و برهان در کار نبود^۴.

میرزا آقاخان که از آزاد اندیشی خود نایمن بود و از آن رنج دیده در اینجا برای اینکه هدف تیرملاحت مردم عوام و سبکسر قرار نگیرد، در تیره خود بیانی دارد که در آن خودنکته 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 بیغمبر و آئین از ترس و هراس از اشیاء مجهولة الحال مهول روئیده» است.^۲ اما اختلاف مذاهب نتیجه اختلاف سلیقه دین-آوران و پیشوایان مذهبی است و کاری با اصل دینت 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 سرایی 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 اخیری 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 اوهام 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. صد خطابه، خطابه هفتم.

۲. ایضاً.

۳. تکوین و تشریح.

۴. ایضاً.

۵. هفتاد و دو ملت، ص ۶۸ آن عبارت از برناردین 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 تا گزیراند از بساورد 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 بر وفق 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 و الا به هیچ نشمرده سهل است طاعون مهلك و بلای مرض انگاریم»^۳. باز عقیده خود را به روشنی ادا می‌کند: هر آئینی که ناشی و 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 نکته سنجی در آنست: «راستی و لئربی دین دشمن تمام پیغمبران است، و هنوز عرف 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 تاکنون به طبع ایرانیان موافق دین زردشت شده باشد»^۶. احکام زند «مادی و عنصری بود، اندکی آن بلند پروازی‌های اوهام ایرانیان را فرو نشانید»^۷. و زردشت آن عقل بزرگ آئینی «برای پروگروه، و نظام و ترقی ملت ایران مسوافت

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 هم‌آنان سر به آسمان کشیده و همان مخرب هستی وجودشان شده بود، زردشت برخاست که اندیشه مردم را «برای اصلاح زمین و تعمیر کره‌خاک 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 چهار ستون 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 مروت 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 نکنند 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 چرس که بقیه آبادیان اند لغت زردشت به معنی «عقل بزرگ» بکار می‌رود. (آئینه سکندی، ص ۵۰) در اینجا غیر از زردشت نخستین که از بسخ بوده است زردشت‌های دیگر را که دنبال افکار او 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 بنا 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 اینکسه «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 رهنما 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 پرستان 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 آهنگر و فریدون نیک سیر «آئین راستی و قانون فرهنگ»

۱. ایضاً، خطابه هفدهم.

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

۵۱-۶۲.

۳. ایضاً، ص ۶۰.

۴. صدخطابه، خطابه بیست و پنجم.

<http://www.golshan.com>

۵. ایضاً.

را در ایران برپا داشتند^۱.

موضوع عمده دیگر که بحث می‌کند رابطه و تناسب احکام هر شریعتی است یا 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 دریا بان 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 عسالم - 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 ظاهربین» 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 زندگی جز غارت و یغما نداشتند، و جز طریق فحشاء و بی‌باکی نمی‌پمودند، 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 ۵-۶.

۳. تکوین، دتشریح.

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 خرافت 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 خسر 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 «نورات 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 «گذاتر و فقیرتر و جاهلتر» 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 بیش‌مورترین 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. (صده خطابه، خطابه پانزدهم).

۴. سه مکتوب.

۵. انشاءالله ماشاءالله.

ای اعتراف دارند. احوال مسلمانان بهتر از هندوان نیست. سببش اینکه خواه مسلمانان و خواه هندوان «به انبیای مرسل و کتب آسمانی به غایت بعیدالعهداند 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 همدشمنی سخت‌تر 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، چشم‌پوشند 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 پی‌برده 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. مه‌مکتوب.

۴. ایضاً.

۵. ایضاً.

۶. صدخطابه، خطابه بیست و پنجم.

می‌جوید^۱. در موضوع اختلافات دینی هاتفا 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 مثل «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 الفئات 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 خیل‌های 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، از باب «دهریه و طبیعی و زندقه و الحاد و قائلین به اباحه و اشتراک را داناترین مردم و صاحب حسن نورانی می‌دانست... [چه] ابنان 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 به درجهٔ بلندی 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 به هیچ جا بند نیست». فرقهٔ شیخیه او را بابی می‌خواندند، مشرعه او را شیخی و صوفی می‌شمردند و اهل تسنن او را رافضی و زندق می‌پنداشتند. 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 هیچک از ادیان را رد و ابطال نمی‌کند بلکه مصدق و جامع همهٔ مذاهب است.^۱ در این زمینه کلام دیگری دارد که قابل نقل است: بزرگان دین یا به ملاحظهٔ تقیه و خوف از عوام نادان مودی، یا به جهت اقتضا و عدم استعداد عصر، یا به علت عدم ترقی عالم معارف، یا به سبب عدم وضوح بیان، حقایق دینی را در «شفق تاریکی» نشان داده‌اند و «هرگز به مایاد ندادند که چه باید کرد تا به کلی اختلاف از میان مردم برخاسته... حقایق را بی‌پرده و حجاب به مردم بنمایند». اگر منتسکینو راجع به زمان خود بگویند پاره‌ای مقتضیات موجود نیست و «کیست بتواند بدون خوف و اضطراب هلاکت همه چیز را فاش بگوید» پس حال پیشوایان دینی ما معلوم است.^۲ در موضوع خرافات دینی نیز گفتار بلندی دارد که در جای دیگر از آن بحث کرده‌ایم.^۳

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

۱. ایضاً، ص ۹۶-۹۳.

۲. ایضاً، ص ۱۲۲-۱۲۱.

۳. حکمت فطری.

۴. نگاه کنید به قسمت «تطور 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 بحث 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 بیوستگی 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» یگانگان 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 ممت نمی‌ارزند.

بوده آزاد اندیشی خود را از دست نداده، و استقلال فکرش را حفظ کرده است. از هیچکس کور کورانه پیروی نمی کند. فقط در مطالعه و تحلیل تطبیقی نحله‌های مختلف دینی فلسفه بیان را مترقی تر 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 عقلی مورد نقد و سنجش قرارداد و هرگونه اعتقادی را از دم تبسغ 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 دیگری نویسد: «طایفه باییه جماعتی اند که طاقت کشیدن بار شریعت عربی ... و کوله بارهای شیخ احمد احسانی را نیاورده طناب را بریده و از زیر بار مذهب شیعه که واقعاً لایتحمل است بیرون خزیده ولی از خری و حماقت به‌زیر بار غلبه‌های عرفان سید باب رفته‌اند که غصنی است از همان دوحه و گرده‌ای است از همان نقشه. اینان را بایی 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 ملکم خان 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 بسرمی‌برد. 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. صد خطابه، خطابه بیست و ششم.

۲. سه مکتوب.

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

<http://www.golshan.com>

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 در آمد 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 واقعه-یابی 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 فرنگی 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 بالنتیجه 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 بر اثر نایمی‌های اجتماعی، و خواه از جهت عدم درک معنی واقعه‌ها) چشم می‌پوشیدند. خاصه در عهد صفویه جنگ شیعه و سنی و استیلای خرافات پرستی عامل مهم رکود فکری و تنزل تاریخ-نویسی 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 پرحرفی 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 تاریخ‌نویسی 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 زمرة ادیبان و محققان ادیبی (به معنی کلاسیک آن) بشمار می‌روند. این صنف «ادیبان مورخ» که وارث سنت ادیبی 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 با روش تحقیقات در رشته‌های مختلف تاریخ سروکار دارند، نه معرفتی از جامعه‌شناسی تاریخ کسب کرده‌اند، و نه به روح تاریخ و عوامل اصلی سازنده جریان‌های تاریخی توجهی می‌نمایند. به همین علت این طبقه 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 خودسر-دریباورند. این انگیزه 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. شاید خواستند به سر و برانی و انحطاط مملکت خود پی ببرند.

۲. ترجمه بعضی از کتاب‌های مؤلفان خارجی مثل «تاریخ ایوان» نگارش سرجان ملکم، و «تاریخ مختصر ایوان» 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 دنیاى 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 بونه اجمال افتاد.

۲. C. R. Markham تاریخ مادخام ترجمه رحیم خان 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 یک سلسله کتاب‌های 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.^۱

۵. سفرنامه‌های مأموران ایران به اروپا کم‌باییش حاوی اطلاعاتی از تاریخ و احوال ملل فرنگستان‌اند؛ و خاطرات نویسی خود قدمی مرفعی 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 وسعت یافت و وفق 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 به عیب‌ها 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 تحول‌نگارش 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 ضعاف و عجایب خرافات از حیز 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 خسروان از جلال‌الدین میرزا، تاریخ ایران از صنیع‌الدوله، «دالتیجان فی تاریخ بنی‌اشکان از اعتمادالسلطنه (همان صنیع‌الدوله سابق)، تاریخ سوانح افغانستان از اعتضادالسلطنه، تاریخ مغل افغانستان از مؤدب - السلطان، تاریخ‌کنده و آشود از لسان‌السلطنه، تاریخ مغل مشرق از مترجم‌السلطنه، تاریخ ایران از قبل از میلاد تا قاجاریه از محمدحسین فروغی، تاریخ ایران از عطاءالسلطنه، تاریخ یونان از نصرت‌السلطان. هر چند اغلب این آثار در معنی ترجمه بودند اعتبار واقعی آنها در این است که آن نویسندگان سنت تاریخ‌نویسی را کم یا بیش کنار گذاشتند، و آن کتاب‌ها از نظر سبک و موضوع و ماهیت ربطی به امثال «رضة الصفا و ناسخ‌التواریخ 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 فضل الله متخلص به خاوری از منشیان دربار فتحعلیشاه در مقدمه تاریخ ذوالقرنین می نویسد: «منظور از وقایع نگاری اطلاع خاصه و عامه از اوضاع مملکت است نه مقصود انشاء پردازى و اظهار فضیلت. تاریخ دولت باید مختصر و باسلاست و پر منفعت باشد نه مطول و پر بلاغت و بی خاصیت. 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 لا طایل که مورت 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 دیو نخواند، 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 چه يك میرزا بنویس درباری بیش نبود و دانش غربی هنوز چندان راهی به ایران نیافته بود. و بهر حال از سخنش چنین نتیجه می گیریم که همان ادیبان و منشیان نیز از شیوه تاریخ نگاری قدیم خسته و بیزار گردیده بودند.

اما پیشرو واقعی انتقاد سنت های تاریخ نویسی میرزا فتحعلی آخوندزاده است. در ۱۲۷۹ شرحی به عنوان «ایرادات» بر روضة الصفاى ناصری، به صورت مکالمه فرضی با مؤلف آن، نوشت و تقاضا کرد آن را در روزنامه ای به طبع برسانند. انتقادهای بجا و سنجیده آخوندزاده در واقع به تمام مورخان ادیب ایران بازمی گشت؛ سبک و موضوع و ماهیت تاریخ نگاری را یکسره دست انداخت و مسخره کرد. دیگر کسی که از سنت تاریخ نگاران مشرق (ایرانی و ترك و عرب) سخت انتقاد می نمود سید جمال الدین 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 طنینان علیه سنت‌های تاریخ‌نویسی 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 هر ایالت، و قانون و روش سلطنت، و معاهدات دولت با دولت دیگر، و معارفه 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 مسأوی و مرتع ایلات با جغرافیای بلاد را تماماً مشروحاً ضبط نماید»^۱. در مقدمه تاریخ ایران باستان تحت عنوان «درفواید 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 دیرگاهی است که دانشوران مغرب برای این علم «قانونی» جسته اند 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 ناست که ذهن آدمی را برای ظهور هر قدرت... و انقراض هر دولت باز کرده اورا 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 كردن تواند^۱. در سیر تحولات تاریخ به فرضیه دوری ترقی و تنزل ملل (که در میان متفکران عصر عقل و بعد از آن در قرن نوزدهم خیلی رواج داشت) بی توجه نیست اما نکته مهم این است که آنرا قانونی مطلق نمی‌شمارد بلکه تطوراحوال 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 پیش‌بینی کرد. و برای آن تاریخ ابزار کار است. همین معنی را در اثر بعدی خود که افکارش پخته‌تر و جاافتاده‌تر 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. صحنه‌ها، خطابه چهارم.

۴. آئینه سکندری، ص ۱۲.

قمری کتابی در ادبیات فارسی به نام «آئین سخنوری» نوشته بودم و بریگی از بزرگان عرضه داشتم. پس از تمجید بسیار فرموده: «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. بهر حال در وجه نظر مشترک میرزا آقاخان و اسدآبادی درباره مفهوم تاریخ تردید نیست. و آن نکته جوئی حکایت از عکس العملی علیه سنت ادبی و تاریخننگاری 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 بی فایده، 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 بی 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 کارما 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 ملک الملوك 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 بار گاهش روگردان بوده است. اما مؤلفان ما فرشته‌کروبی را جبار و کش‌آستان مبارکش قرار داده‌اند و سرافتخارش را به سپهر برین 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 تاسخ‌التواریخ دوازده جلد کتاب بزرگ در تاریخ ایران و اسلام نگاشته که پر است از افسون‌های زنانه و مبالغه‌های بیمزه و خرافات‌پروری. از سرا پای آن دو عبارت موافق با واقع و منطبق نمی‌توان یافت. مگر حدیث کساء و زعب جناح جبرئیل و قاه قاه خندیدن فتحعلیشاه هم جزو تاریخ است؟ میرزا مهدی‌خان، مخرب تاریخ ملت، فتوحات نادری را که مایه افتخار و شوق ایرانیان است آنقدر مغلق نوشته که معلوم نیست این کتاب تاریخ است و به‌زبان فارسی و یا اینکه منترمار است و به‌زبان 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 قضایا را وارون

۱. آئینه سکندی، ص ۱۹-۱۷.

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 سلک 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 فراز و نشیب احوال ملت را با «براهین تاریخیه» 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 و برانی 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 ۲۵-۱۹.

<http://www.golshan.com>

۲. تاریخ شاهنوش ایران.

۳. آئینه سکندری، ص ۲۳-۲۲.

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 مأخذ 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 «اکتزیامس» طیب و مورخ یونانی که هفده سال طیب 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». 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»^۱.

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 بسی‌درهم است. سخن‌های تاریخ بس مبهم است»^۱. با وجود این شاهنامه آن حکیم نامدار حاوی «آرشیو» بزرگی است، و از سایر نوشته‌ها حتی مروج‌الذهب و تاریخ ابن-مقفع به صحت نزدیکتر می‌باشد. و پس از فردوسی هر کس تاریخ ایران پیش از اسلام را نگاهشته چون از «فن مورخی» بهره‌ای نداشته از عهده برنیامده مانند ذینة‌التواریخ و «وضه‌الصفا و تاریخ معجم و حبیب‌السیر 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 و 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 «کلید» تاریخ قدیم نوشته‌ها و آثار

۱. سالارنامه، ص ۸.

۲. آئینه سکندی، ص ۵۷۸.

۳. ایضاً، ص ۸.

۴. سالارنامه، ص ۵.

۵. تاریخ شاهان 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 نفس‌الامر نبوده و نداشتیم لهذا می‌توانم این مصراع حکیم فردوسی را تغییر داده شاهنامه خود را بدینگونه بخوانم و بگویم: عجم زنده کردم بدین راستی»^۴. اما مورخ ماساکه 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. آرزومند است که محققان آینده ایران در این راه بیش از این کوشش نمایند و آثار بهتری فراهم آورند^۶.

۱. سالنامه، ص ۵.

۲. آئینه‌سکندی، ص ۵۷۹.

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

۴. آئینه‌سکندی، ص ۳۵.

۵. ایضاً، ص ۲۳.

۶. ایضاً، ص ۵۷۹.

در مقام تاریخ نگاری از تمام منابع و مآخذی که فهرست وار 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 داشته‌است 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 خلیلی توجه داده است. همه‌جا استقلال رأی دارد و شم 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 پورش تازیان، و دوره حکومت‌های خود مختار و ایلغار اقوام ترك و تاتار، و تأسیس دولت مرکزی صفویه و سقوط آن، و تعرضات عثمانیان و روسیان تا دوره معاصر مجموعاً در چشم‌انداز وسیع تاریخ مطالعه می‌کند. عظمت تاریخ ایران با هخامنشیان آغاز گردید و کورش «مؤسس شوکت حقیقی ایران» است. روح حکومتش آئین داد و انسانیّت بود و به همین جهت تاریخ مقدس او را «مسیح می‌خواند و رتبه‌اش را از پیمبری برمی‌گذرانند». بزرگی مقامش در این است که با وصف کشورستانی‌ها و قدرت فائقه‌ای 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 شهر یاری خود برتر می‌دانستند. و مسلک حکمای فارس که شیخ اشراق تابع آنست بدین پادشاه منسوب می‌باشد. و آن فرقه را «خسروانین» می‌گویند و به سلسله انوار

۱. سالادناغه، ص ۱۲.

۲. مقاله ضمیمه سالادناغه، نقل شده در تاریخ پیدای 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 «پادانشوری‌ها 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 موضوه» 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: نباهی و زوال هخامنشیان وقتی در رسید که تبدلات بی‌درپی 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 سکندی، ص ۱۸۳-۱۸۴.

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 می‌توانست رأی سودمندی دهد چنان می‌کردند که همه مردم از دانایی او بهره‌مند گردند. پادشاه بر کسی حسد نمی‌ورزید اما به همه آزادی می‌داد تا آنچه می‌خواهند بگویند. و آن کس که رأی بهتر می‌نهاد گرامی‌تر می‌داشت. این بود که کشور از هر جهت پیشرفت کرد و بزرگ شد... و در میان مردم محبت بود و نسبت به هم حس خویشاوندی می‌کردند. همچنین قوانینی که داریوش وضع کرد بدان منظور بود که «مساوات عمومی را میان همه افراد برقرار کند». اما بعد از داریوش روزگار ایرانیان روبه‌تبااهی 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 می‌بینند 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 می‌بیند. از این نظر ایرانیان را «نخستین ملت تاریخی» می‌داند، و تأسیس سلسله هخامنشی را «نقطه شروع تاریخ جهانی» می‌شمارد. می‌نویسد: «شاهنشاهی هخامنشی دولتی بود امپراطوری به مفهوم جدید آن... و مرکب از دولت‌های گوناگون. اما هر کدام از آنها فردیت خود را از نظر بنیادهای سیاسی و سنن و قوانین خویش محفوظ داشتند. همان‌طور که نور روشنی می‌بخشد و به هر چیز حیات مخصوص می‌دهد، 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 صنایی 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 سلسلهٔ هخامنشی نخستین بار به مرحلهٔ ممتد و پیوستهٔ 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 مدنیتهٔ 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 عقیدهٔ 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 اندیشهٔ «جهان بینی» 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 ۱۸۸-۱۸۷.

۲. ایضاً، صفحات ۱۷۴-۱۷۳.

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 برجای ماند و حکومت مقدونیان دیرنپایید. ایرانیان از سو جان گرفتند، یونانیان را برانداختند، و با تأسیس سلسله اشکانی و ساسانی نهمصد 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: فنور 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 هر وقت 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 سکنندی، 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 زود سپری 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: آئینه سکندری، 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. و این خود سببی دارد؛ این «جبلت» از دیر باز در نهاد قوم ایرانی مرکز گردیده که همه چیز حتی تغییرات فصول سال و ازمه رابه پادشاهان نسبت دهند و خرابی و آبادانی را بسته به اراده آنان دانند. 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 پاک می‌گذاشتند و خویشتن 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^۴:

<http://www.golshan.com>

جهان را جهاندار دارد خراب

بها نه است کاوس و افراسیاب

اثر مهم تاریخی که از این تصور دینی روئیده اینکه ایرانیان جمهور مردم را «هیچ وقعی ننهاده و منشأ اثر و قدرتی» نمی‌شمرد، 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 ۷۵ - 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 کردانی 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». 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 سرگنده 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 شهرباران فقط طالب قدرت بودند و خود را «حاکم علی الاطلاق» می‌دانستند جمهور مردم را «مقید به قید رقبت 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 نگردیدند.^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 شهربار «هر قدر هم بد فعال و نکوهیده نحصال باشد منشأ

۱. ایضا، ص ۵۲۵.

۲. در تاریخ شاهزمان 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 سبجون 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 «نیندیشیده که شاید غیر از این قسم حکومت قسم دیگر هم در میان افراد بشر ممکن باشد». هرگاه زمانی کسی زبان اعتراض گشوده است اعتراض «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 نمره 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 نوهٔ پیمبر بزرگ اسلام را چون بیعت نیاورد کشتند. در عصر پارسیان همهٔ 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 دورهٔ 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 نطاول را مجری دارند و از خون اهالی آسیاب‌ها را به گردش درآورند. همه‌جا آسایش مردم مدنظر بود و حتی کسری با تمام قدرت فائده‌اش کوشش به سزایی کرد تا با اصلاحات مدنی دل مردمان را بریابد. 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 مطلقهٔ 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 چنان بیم 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. ارزش این معنی را از اینجا می‌توان بر آورد کرد که در سرتاسر قرونیکه حکومت هندوستان به دست پادشاهان مسلمان بود آئین سیاست بر پایهٔ حکمرانی ایرانیان بود و قواعد شریعت در آن راه نداشت. شگرف اینکه ضیاء الدین برنی که خود از علمای دین بود در «فتاوی جهان‌دادی» می‌نویسد: «دین واقعی در پیروی از احکام پیغمبر است... اما برعکس

۱. آئینهٔ 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... امانیوت کمال دیانت است، و سلطنت کمال دولت دنیایی. این دو متقابل اند و تلفیق و التیام آنها از دایره ممکنات خارج است^۱. به گفته پرفسور حبیب: اینکه سلاطین مسلمان توانستند قریب هفتصد سال بر هندوستان فرمانروایی کنند تنها بدین علت بود که در سیاست «اصول شریعت» را نادیده گرفتند، و از آئین فرس پیروی نمودند؛ و گرنه دولشان يك نسل هم پایدار نمی ماند^۲.

نمونه عالی تحلیل منطقی میرزا آقاخان بحث در علل خرابی و انقراض سلسله ساسانی است. شم تاریخی او را در اینجا خوب می توان تمیز داد. درباره این مسئله پیچیده خاورشناسان تحقیقات مختلف دارند - امانوشته هیچکدام (حتی نولدکه، و کریستن سن) وافی و رسا نیست. و بعضی نکته های اساسی را درک نکرده اند. مؤلفان خودمان که از این مبحث سخن رانده اند معمولاً مورخ حرفه ای نبوده اند. نه با جامعه شناسی تاریخ آشنایی داشته اند، و نه اینکه برای غور در اینگونه مسائل بفرنج مجهز بوده اند. آنچه گفته اند اقتباس از دیگران است، و هر کدام جای پای دیگری قدم برداشته است. فقط دو نفر را می شناسیم که اصالت فکر دارند. یکی میرزا آقاخان است که حق تقدم دارد؛ و در عین اینکه از آثار مستشرقان بهره ای 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 بامعزترین و سنجیده ترین نوشته های فارسی است^۳. عیب گفتارش خاصه در

۱. فتاوی جهاننادی، ترجمه پرفسور حبیب و افسریگم، نقل از:

Tara Chand, History of Freedom Movement in India, جلد اول

۱۹۶۱، ص ۱۲۷.

۲. ایضاً، ص ۱۲۸.

۳. مؤلف دیگری که در بعضی مباحث تاریخ ایران باستان تحقیقاتی تازه و مستقل دارد آقای ذیح بهروز است گرچه لزومی ندارد در همه موارد با ایشان هم عقیده باشیم.

فلسفه‌مزدک این است که عقایدش را يك كاسه نكرده و در يكجانیاورده، در آثار مختلفش پراکنده است. زبده اندیشه‌های او را در هر دو مطلب می آوریم و به هر کدام چند نکته‌ای می افزائیم:

باتأسیس دولت ساسانی تاریخ ایران «روشنی مخصوص» یافت و قدرت ملت و حکومت و کیش همه خادم و ره سپر مقصد واحد طبیعی ترقی گردیدند. 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^۱، و مدارس بر «پروگره و نظام و ترقی» قرار داشت^۲. 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 نمله‌های فکری جدیدی ظهور نمود - و نیز خردمندانی برخاستند 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 هرمزبان 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 واجب، و یاب‌نفی هر حقیقت متأصله، 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 «بوراقتش»^(۴) سرچشمه گرفته است، در ایران برپا کند.^۴ مزدک آن حکیم فرزانه دانا برخواست تا اصل «اگالیته» را که مساوات حقیقی است و ریشه قوام ملت و شوکت دولت، در ایران بنیان گذارد. دانسته بود «جنگ و ستیزه داخلی و خارجی... که سبب خرابی دولت و ملت» می‌گردد ناشی از دو مسئله است: «مال و بضاعت» و «عیال و مزاجت»^۵ و نیز «تمام تواضع حقوق و تضاد 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. صد خطابه، خطابه بیستم، مقصودش از «بوراقتش» شاید «پرتاگورس» باشد. در کتاب تکوین و تشریح نیز نام «بوراقتش» را جزو حکمای مادی یونان آورده است.

۵. ایضاً.

۶. سه مکتوب.

۷. صد 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 خودنشناسد مطلوب نیست. بلکه هر فردی «در امر حکومت و سلطنت حقی دارد» و از اینرو اداره مملکت بایستی «به شورای منتخبین و بزرگان قوم» سپرده شود^۶.

میرزا آقاخان در رأی نهایی خود می‌گوید: نمی‌توان متکرشد 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» برنخاست 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 درمناها درجه نقطه ترقی و مدنیت مشاهده می کردیم»^۱. می گوید: باید دانسته شود که آنارشیست‌ها و سوسیالیست‌ها و نهیلیست‌ها و کمونیست‌های اروپا و آمریکا تازه به مقام مزدک آن «حکیم حکمت بنیان» رسیده‌اند. همه این فرقه‌ها مساوات مطلق را در میان افراد بشر می‌خواهند، و معتقدند که با اجرای آن ریشه ظلم دولت و ستیزگی مردم از میان برداشته می‌شود.^۲

میرزا آقاخان فلسفه مزدکی را با دید تاریخی و از لحاظ یک نظام مدنی نوین مطالعه می‌کند و آنرا با ایدئولوژی‌های اجتماعی قرن نوزدهم می‌سنجد. از عقاید سیاسی او درمبحث فلسفه حکومت سخن خواهیم گفت. در اینجا همین قدر به اجمال اشاره می‌نمائیم که وجه همسانی نحله مزدکی با مسلک‌های اجتماعی مزبور در این است که همه آنها نماینده طغیان علیه اصول مدنی زمان خود بودند. همه با حکومت مطلقه فردی سربرکار داشتند و مدار همگی بر مسئله مالکیت و برابری قرار داشت. توجه میرزا آقاخان معطوف به همین وجوه مشترک است و با اختلافات اصولی دیگر کاری ندارد. اما به عقیده «نولدکه» خاورشناس نامدار آلمانی بین آئین مزدکی و مسلک‌های 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 گردیده‌اند. همین عقیده را ادوارد براون با تأیید گفته نولدکه نقل کرده است.^۳ و بعضی از ادیبان تاریخ نویس ما نیز بدون ذکر مأخذ آورده‌اند. گویی آن کشف تاریخی خودشان است. و حال آنکه در این ارزشیابی همگی آن کسان در اشتباه‌اند. نولدکه و براون با جامعه‌شناسی تاریخ‌آشنایی درستی نداشته‌اند. و به طریق اولی ادیبان مورخ ما در این مبحث هیچ مطالعاتی نفرموده‌اند. هیچ

۱. ایضاً، ص ۵۲۲.

<http://www.golshan.com>

۲. سه‌مکتوب.

3. E. G. Browne, *A Literary History of Persia, Vol. I*, ۱۲۵ 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 بگیریم (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 دریافتند 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. و 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 «گراتمایه مردی» و «سخنگوی و با دانش ورأی 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، اکبر دانش سرشت، تهران ۱۳۲۱ شمسی،

ص ۲۳۵.

۲. ایضاً.

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

محکوم به سقوط و نیستی است. و ثانیاً مقتضیات اجتماع در جستجوی اصول نوینی است که جوایبگوی آن احوال باشد. زباندارترین نشانه‌های پیشرفت عملی مسلک مزدک اینکه کسری پیش از برانداختن مزدکیان از مغان پیمانی در سبک کردن فشار دینی و تکالیف سخت مذهبی گرفت. و در هر حال همه اصلاحات مدنی کسری عکس-العمل تعالیم مزدک بود. پس ارزشیابی «مولر» مورخ «آزادی در جهان باستان» درست است که می‌گوید: مزدک «تنها موعظه نمی‌کرد بلکه کوشش نمود آرمان برابری اجتماعی را محقق گرداند، و بدین منظور مردم را به قیام علیه اشرافیت برانگیخت»^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 مزدک، و خواه از برای بقای سلطنت مستبده خود به اعدام مزدک و مزدکیان دست بازید. و در زمان سلطنت خود به آئین داد گرائید، و به ترویج دانش و فنون و تأسیس مدارس و آبادانی کشور پرداخت، و به دستور او بسیاری از کتاب‌های علمی و فلسفی از یونانی و سانسکریت به پهلوی ترجمه گردید که در زمان عباسیان آنها را به عربی درآوردند. و نیز به اصلاحات و تنظیمات لشکری و کشوری همت گماشت و او یکی از کارداران ترین تاجداران ایران است^۲. اما باید دانسته شود «آنطور که ایرانیان در عدالت‌پروری و داد گسری او مبالغه می‌کنند خلاف واقع و اغراق آمیز است»^۳. و دیگر اینکه کوشش‌های کسری در اصلاحات و عدالت‌های «موقتی» نتوانست از برباد رفتن دودمان ساسانی پیش‌گیری کند^۴. از زبان مورخان اروپایی گوید: قانون مزدک نشانه بلوغ فکری ملت ایران بود که از پی «مساوات حقوق و آزادی تامه» برآمده بودند. و زبان و خسارتی که کسری با اعدام آن فرقه روشن بین، و با «اصلاحات سطحی» خود به ملت ایران وارد آورد «بیش از حد تصور

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

۲. آئینه سکندری، ص ۵۱۲ و ۵۲۰ <http://www.golehan.com>

۳. ایضاً، ص ۵۱۴.

۴. ایضاً، ص ۵۲۴.

و قیاس» 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، وجهل 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 برانداخت «بابی را که طبیعت کلبتاً بر روی اهالی ایران گشوده بود و نتیجه آن بالمآل ترقیات لایتنامی 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 دیگری می‌نویسد: کسری «بسرای استقلال پادشاهی ظالمانه دیسپوت خود آن فیلسوف دانا و اتباع او را که هواخواهان

۱. ایضاً، ص ۵۲۱-۵۲۵.

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 نمی خوانیم او را، و نیکش نمی شماریم». و با آن کار زشت اساس دولت ساسانی را درهم فروریخت «و ما تاریخ انقراض دولت و ملت ایران را در آن روز قرار داده ایم»^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 ملک را می دیدند و از سوی دیگر از اصلاح حقیقی کارها بیم داشتند. پس هر شهریاری خواست «با فتوحات خارجیة علاجی به جهت ضعف امور داخلیة پیدا کنند». ولی از این معنی غافل بود که «ظفر در خارج با ضعف در داخل همراه و برابر می روند و هر گامی که برای فتح و ظفر در خارج بر می دارد بر شدت ضعف داخل می افزاید»^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 شعله ور 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 هراسناک 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 فترت 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 برخوردار داشتند و در صدد انتقامجویی بودند، همگی دست بهم داده دولت بزرگ ساسانی را در برابر یلغار 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 اوهم 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 وهمی» 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 وصال 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. صد 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 قدر اینکه یک عشیرت و قبیله 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: هر چند میان آئین اسلام و قانون زند از این نظر مشابهتی هست که زردشت ظهور پیمبری را وعده می‌دهد که دین اورمзда 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 فرنگی 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 والحداد 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 بربافتادن 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 سیر قهقری آن که هستی کشور را تهدید می‌کرد پی‌برده بودند. گذشته از اصلاحات مدنی کسری که نشانه‌ای است بر درک این معنی - از گفتار حکیمانه برزوبه 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... راسعادت 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 مستدل و شریران فارغ و محترم، و مکر و خدیعت بیدار و وفا و حریت در خواب، و دروغ مؤثر و مثر 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.

<http://www.golshan.com>

۱. آئینه سکندی، ص ۵۷۵-۵۷۳.

۲. ترجمه کلیده و دمنه، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، طهران ۱۳۴۳ شمسی، ص ۵۵

بلافاصله پس از این کلام بزرگ حکیم برزوبه، ابن مقفع داستان مرد غافل را می 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 جسدی بلیغ داشتند و اژدهایی سهمناک در قعر 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 اژدها افتاد»^۱. 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 خللاً ایدئولوژی بود که جامعه ساسانی را به صورت پیکری بیجان در آورده بود. چه آرمان های ملی و ایدئولوژی ها هستند که نیروی تحرك 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 اینرو در جامعه ساسانی مدارای مذهبی و شکلیایی 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 تم و 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 نساذهای رخنه و پیشرفت می‌کرد. پس اسلام که پیامش قوت و تحرک 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 نوآید او را دولت بود». پس باتازیان از در صلح در آمد و جزیه پذیرفت. اما نکته بسیار یا معنی اینکه اصول اسلام خالص نبود، بلکه عقاید زردشتی و مانوی و مزدکی در اساس آن تأثیر داشت، و بعد نیز ایرانیان تازه مسلمانان با به ظاهر مسلمانان 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 خود بحث و تحقیق است اینکه تا چه اندازه عنصر ایرانی با عمل مستقیم خود یا ترک واجب، زمینه سقوط ساسانیان را آماده ساختند. از یک 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.^۱ 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 جوایگوی مقتضیات اجتماعی دوره معینی از تاریخ باشند) در مرحله گسترش و نمویشان از ریشه براندازد. مانویان و مزدکیان که باتبع حکومت برابر شدند طبیعتاً در پنهانی به پیکار برخاستند و در ویران کردن دستگاه دولت ساسانی و دین زردشتی تبلیغ می‌نمودند و انتقام می‌جستند.^۲ 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 ۲۸۵.

۳. چنانکه دیدیم میرزا آقاخان به این مطلب برخورد کرده هر چند بسط نداده است. اما همین معنی در زمان تاریخی «دام گستران» یا انتقام خواهان مزدک» پرورانده شده گرچه از لحاظ درمان نویسی البته شاخ و برگهای فراوان به آن افزوده گردیده است. (راجع به جلد اول این درمان 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. در هر حال نظام سیاسی و مدنی ساسانی بقایی نداشت و در هر صورت حرکت تاریخ آنرا نگویند.

غرض از این اشارات اجمالی آن بود که داستان سقوط ساسانیان حادثه تاریخی ساده ای نیست؛ مبحثی است پربیچ و تاب و دامنه دار. و از لحاظ واقعه یابی و تحلیل 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.

<http://www.golshan.com>

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 پروراندند 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 ص ۳۱۳.

«حال» است.^۱

پیش از آنکه به اصل گفتار میرزا آقاخان پردازیم از تذکر دو نکته ناگزیریم: نخست اینکه او آگاه هست که يك جنبهٔ 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 مسئلهٔ دیانت را از رشتهٔ کلام خود جدا سازد. بارها می‌گوید: اصول «شرع محمدی از همهٔ 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 لوٹ حرکات و اطوار سازیان آلوده گرداند. بلکه توجهش به این آیهٔ 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 نویسندهٔ این کتابم مسلمانم و صاحب عرف اسلام از تکفیر علما به زحمت صرف نظر کرده، ولی از تحقیرشان چشم نبوشیده، 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 درجهٔ اول آفریده و پروردهٔ 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 بسا

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

۲. جد خطابه، خطابهٔ بیست و پنجم.

۳. ایضاً، خطابهٔ بیست و چهارم.

۴. ایضاً، خطابهٔ 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 تأیید 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 بر خورده‌اند 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 سکندری، ص ۳۶۵.

۳. حکمت نظری.

۴. تکوین و تشریح.

به بعد کاخ علم و تحقیق را در مغرب واژگون گردانید. در واقع یورش نازیان 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 به‌عضی از ادیبان عرب مآب که خواسته‌اند تحول افق فکری ایران پیش از اسلام را نادیده و یا ناچیز انگارند باموازیب جامعه-شناسی تاریخ به کلی نامعتبر است. هر گاه 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 برنخاستند. 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 نتیجه‌گیری 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 شایمان ایران خاصه به همین منظور پرداخت. گرچه متن کامل آن به دست ما نرسیده افکارش را از دیگر آثارش می‌شناسیم. البته در چنین موضوعی پنهان 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:

<http://www.golshan.com>

«هرشاخه از درخت اخلاق زشت ایران را که دست می‌زنیم ریشه او کاشته عرب و تخم او بذر مزروع آن تازیان است. جمیع ردایل 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 نتیجه‌گیری 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 مبارک 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 خاکی [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 «از دل تمام امم و اذل جمیع طوائف و ملل بنی آدم بودند» از آن حالت خواری و خاکساری به مقام سرافرازی و کامکاری رسانید^۵. اما

۱. هشت‌بهشت، 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 «تداول» زاده محیط جغرافیایی و نحوه زندگی طبیعی بیابان عربستان بود و در آن شرایط قانون علم و حکمت و دانش و فرهنگ عملاً نمی‌توانست وجود 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 پس عظیم به مدنیت و انسانیت. اما ایرانیان بیکار ننشستند، به زودی قد برافراشتند 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 سرطغان» پیش گرفتند.^۲ و در واقع باید گفت حکومت عرب را در سال دویست 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.^۳ 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 صد 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 خورده‌گیری و اعتراض کنند چه «هر تصدیقی که به صواب دید 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 الفاء شبهات و اعتراض و رد اشتباهات ظاهر گردید. کارشبهه و اعتراض به جایی رسید که هیچیک از علمای ایران نیست که تاکنون مسئله‌ای طرح نموده باشد و اقلان 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 الفاء 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 ضرر تقلید را در عقل انسان از هر چیز بیشتر

می‌دانم زیرا که مقوم آدمی عقل است و مخرب و مضیع آن تقلید»^۱.
دیگراز مفاسد 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 حیل»، 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 نادرستی 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 دروغ‌خونی 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 بی‌فایده‌ای 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 «مادرعروس یعنی میرداماد آنکه نصف ایران را بر باد 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 به هم ریخته «آش شله قلمکاری در دیگک
دماغ و به شراره آتش و هم پخته که ابداً 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 یومیة
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
ملاصدرای شیرازی و شرح‌الزیارة شیخ احمد احسانی 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 بسافندگان 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 قهیر و پریشان و سرگردان ماند، و از هر علمی بسی خبر 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 تضييع وقت و افساد دماغ دیگر چه خدمت کرده
است؟»^۲. علما و حکمای ایران مانند امام غزالی آنقدر قوه نورانی عقل و صغیر خرد
را حقیر و پست شمردند که اعتدال «قوة متفكره 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.

<http://www.golshan.com>

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 سر اسر «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 دو نتیجه 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» نمی‌توان گفت. باز می‌پرسیم «موهومات محیی‌الدین 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 می‌خواهند اساس مساوات و موازات را در گیتی برپا کنند حکمای ما عرفان می‌بافند.^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 فایده‌ای 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 مسایه افتخارشان این است که به

۱. سه مکتوب.

۲. ایضاً.

۳. صدخطابه، خطابه سی و یکم.

۴. سه مکتوب.

۵. ایضاً.

حلقهٔ درویشان پیوسته‌اند. در مقابل کشتی‌های زره‌پوش انگلیس آیهٔ مبارکهٔ «وسخر لکم البحر» را می‌خوانند و این بیت را ذکر می‌گیرند:
گر موج خیز حادثه سر برفلک زند
عارف به آب تر نکند رخت و بخت خویش
همچنین در برابر یورش فزاق‌های 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 او هام-پرستی رونق گرفت. از اینرو در دماغ ایرانیان عقیدهٔ 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 بسته روی اهالی این مملکت بست که پیدایش اشیاء را بی‌سبب دانسته‌اند و «عقب پژوهش علل اشیاء که ریشهٔ درخت علم است بر نیامده‌اند». رفته رفته این مرض شوم کار مردم این مرز و بوم را به جایی کشانیده که هر تقصیر 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 لاینهایی 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 شاهزمان 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 با 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 کشیشان نصرانی در کلیسای اعظم گرد آمده از این مسئله سخن می‌راندند که وقت کوفتن سیخ بر بدن مبارک حضرت عیسی مسیح که به‌دار آویخته بودند، آن میخ‌ها تنها به ناسوت آن حضرت اصابت نمود و به مرتبه لاهوت کارگر نشده است. بر همین قیاس روزی یکی از فرنگیان از میرزا احسن‌خان 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 «بفیوز» خود فرض می‌کنند که طالب چاپلوسی و تملق-گویایی‌های 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 به‌دواری شیخ-الرئیس ابوالحسن میرزای قاجار کشیده شد و شرح آنرا داده است.

چنین مردمی از صبح تا شام اوراد، و اذکار، و دعای چلچلونیه، و حرز کفعمی، و جوشن کبیر و صغیر، و لعن چهار ضرب 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!

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 برابر 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 زهره اش را می‌آورند بفروشد، بیوه زن 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 «اشکیلیک» 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.^۱ هر کس در تاریخ ملل اسلامی ببیند بشد 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 شماره نیز از همین مطلب بحث کرده‌است.

و حماقت‌های نواب هند، و کارهای خدیو مصر و امیر بخارا و خان خیوه و شاه ایران و امام مسقط و شریف مکه 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 ملامتی و سفاهی بوده‌اند. از زمان سلطنت عرب همه حاکم ایران جابر و ستم‌گیش بوده‌اند و همه شهریاران 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 شهریارانی 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 - شهامت 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 متوال است دیگر ادعیه‌ای که هر بیگانه‌ای بخواند تصور می‌کند «مظلوم عاجزی برای ظالم جباری» نوشته و خواسته به انواع زاری و خاکساری دل سنگ 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 شهامت و انسانیت و جلالت ایشان را برباد داده... که پیش هر خان گرسنه 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. شهریان 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 اكونومی 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 بی‌فاهت» نمی‌دانند که مسئله طهارت و نجاست اینقدرها «قابل ریش‌جنباندن و زرخزدن نیست». هرچه 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 مسکن 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 شکایات 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. حد خطابه، خطابه سی و سوم.

۲. ایضاً، خطابه سی و نهم.

۳. سه مکتوب.

۴. حد خطابه، خطابه سی و هفتم.

فخر رازی و تفسیر زمخشری و هذایات محیی الدین عربی مشغول اند^۱. علمای ما جغرافیای آسمان را و جب به وجب می دانند و جمیع کوجهها 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 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^۲.

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^۳. 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^۴. 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»^۵. روحانیان ما با

۱. سه مکتوب.

۲. انشاء الله ماشاء الله.

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

۴. حکمت نظری، (در باب مسئله عروج).

۵. انشاء الله ماشاء الله.

آنکه از صوفیان پرهیز می‌جویند و آنان را لعن می‌گویند «در سلوک 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 علی‌العمیه اقدس و وظایف دینی خود می‌شمارند»^۱.

اما درباره 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 حبیب بن 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 همین‌داستان نعش‌کشی و سوغات بردن استخوان پوسیده 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 وجوهی که تا حال 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. نکوبین و تشریح.

<http://www.golshan.com>

۲. هفتاد و دو ملت، ص ۱۲۱.

۳. صدخطابه، خطابه سی و یکم.

۴. سه مکتوب.

خاطر عقلای غیرت پرور عالم را شاد، و من مستمند را از غم آزاد می کردند. افسوس که مدارک 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 زندگی بودند، با هم مراوه داشتند، و درسفر 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. روینده‌های 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. صدخطا به، خطابه سی و یکم.

۲. تکوین دوشریع.

۳. سه مکتوب.

۴. ایضاً.

۵. صدخطا به، 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 رو بستن 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 مهلک 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 زولیده موی، خون‌های بی‌دوران، حوصله‌های تنگ، خلق‌های خفه، و از همه بدتر دماغ‌های مالمخولیایی و حشت 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 خوانده شود، می‌خواهد خوانده نشود. هنوز مردم نمی‌دانند الفبای دشوار عربی چه اندازه آنان را 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 غلبنه و عبارات‌های معما و لغز تازی جای آنرا گرفت. معیار فضل و مایه افتخار و شهرت نویسندگان این شد که سطرهای از نوشته‌های آنان را هیچ محققى بدون زحمت و قرینه خارجی نفهمد.^۳

هر آینه هزار یک همت غربی که دانشوران ایرانی در ترویج زبان عربی کرده‌اند، در تربیت زنگیان افریقا 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:

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 سیوطی 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 درست‌تاسر 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 شالده‌ای 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 ترسید. البته ثمرهم 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.

<http://www.golshan.com>

۱. سه مکتوب.

۲. هشت بهشت، ص ۳۴.

۳. انشاءالله ماشاءالله.

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

→ بسیار جاها از هم جداست»، چنانکه او در «صد مقاله» از فلسفه مسادی پیروی کرده است و ما وارونه آنرا گفته ایم. («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 و هم چنین چنانکه خواهد آمد در انتقاد از شعروشاعران ایران) متأثر گردیده است. تأثیرپذیری 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.

<http://www.golshan.com>

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 تألیفی» موادی که در هر کدام بکار برده می‌شود، و دیگری در معنی که از هر هنری افاده می‌گردد. ماده شعر الفاظ و لغات، ماده موسیقی آهنگ‌ها، ماده نقاشی رنگ‌ها، ماده پیکرتراشی 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 هیكل تراشی شعبه‌ای است از نقاشی زیرا در پیکرتراشی 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. تکوین 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 بایست 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 «تاپای نسبت تألیفیه به میان نیاید بحث از علم موسیقی معقول نتواند بود»^۶. همچنین باید دانسته شود که آوازاها و آهنگها در صورتی دلکش و جانفزای 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 مزار و حنجره «حرکات عنیفه» ایجاد کند و طبع را مسمم 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. فکوبین 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 بهم مربوط کرده و آوازهای خوانندگان و آهنگ‌های نوازندگان را در صفحه‌های توتیائی ضبط نموده، مانند «فونوگراف» 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 می‌فرماید»^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 سکنات از روی غنج و دلال می‌فهماند. و این دو که یکی نغمه و آواز و دیگری رقص و اهتراز 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 «اهتراز 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، بحرین معلق می‌زنند، چینیان و تاتاریان با پای بر زمین نقش می‌کشند، پارسیان انگشتک می‌زنند، زنگیان نفیر برمی‌آورند، افغانان و بلوچان گردن می‌شکنند و گاه خراسانی‌وار دست بهم می‌سایند و کف بر کف می‌زنند، و گاه به‌طور کاروانیان درای و زنگک می‌نوازند. در هر حال همه آن اطوار و سکناات گوناگون به «حالت واحده» اهتزاز طبیعی برمی‌گردد. 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 «عارضی» شعر گردیده است «نه اینکه داخل در ماهیت شعر باشد»^۲. در تعریف شعر به جنبه همزی و همچنین به رابطه‌اش با اجتماع توجه دارد: شعر عبارتست از «مجسم ساختن حالات مخفی و مناسبات معنوی اشیا، و رنگک تناسب به آنها دادن به طوری که در نفوس تأثیرات عجیب بخشد»^۳. شاعر نه آنست که حالت اشیا و حقایق را «برخلاف واقع» ترسیم نماید و مبالغه گویی 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 اشیا 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 بیکر سنگ و چوب هیکل‌های دلفریب می‌تراشد، او نیز در بیان حالات از الفاظ کلام زیبا پردازد. و اگر «یکی از این دوهنر را دارا نباشد شاعر نخواهد بود»^۱. ضمن نامه خصوصی می‌نویسد: شاعر «باید مانند نقاشی باشد که تمام گل و پته، و انسان و حیوان و دریا و آسمان، و جنگل و کوه و صحرای 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 به واسطه 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 خسود 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 طلیعه 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

دلاوری 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؛

«فوزی تیف» (Fugitif) اشعار قصار که شاعر حقیقتی را بگیرد و شمشعه

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 اکتسون 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 باره‌ای 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». معلوم است که میرزا آقاخان هم مشرب نقادانی است

که هنر شاعر را مقید می‌دانند و برای شاعر رسالت و طریقتی 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 سنت‌شکنی و ابتکار. در دوره اول رویهم‌رفته 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 مناقات 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 بیشتری یافته بود.

۱. رضوان. در کتاب «یحان 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.

<http://www.golshan.com>

گفت: مزاح بگذارید که «خزف نزد اصدا ف جوهریان جوی نیرزد، و کرم شب‌تاب در برابر آفتاب پرتوی نورزد... و هیئات 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 بند و نصایح سودمند گرد آورده، به پاره‌ای از عبر و امثال، و قصص و اسما، و سیرت ملوک و سیرا هل 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 دریچه 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 قرار اند:

«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. 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^۱. می‌گویید: در نگارش رضوان «از رعایت شیوه تقلید دقیقه‌ای فرو نگذاردم. 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^۲

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 فحش و طلب؛

«موسم سوم: در سیرت بزرگان و آداب ملوک؛

«موسم چهارم: در لطایف محاضرات و نوادر مفاکله؛

«نخاسته: 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 کسه بیشتر رضوان را تشکیل می‌دهد از لحاظ مضمون و سبک در قالب نوشته‌های پیشینیان پرداخته شده، نکته‌های حکیمانه می‌آورد و پند 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 فرارچیده و رئالیست است. گاهی تعبیرات تازه‌ای می‌آورد، در صنعت ایهام فوق‌العاده زبردست و اغلب آنها آمیخته به طنز و کنایه است. از نکوش 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. بعلاوه نکته‌های بامعز و عبرت‌آوری در احوال فردریک کبیر، یسمارک، لوتی- چهاردهم و پانزدهم، و ناپلئون اول و سوم آورده است. ضمناً در داستان دراز جوان اطربشی 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 به غایت پسندیده و مطبوع افتاده، از هر سو تبریک گفتند و تهنیت و تقریظ نوشتند مگر یکی از فیلسوفان نامی که برخلاف دیگران زبان به تعنت باز کرد، و شنع و ملامت آغاز نهاد»^۲. آن فیلسوف نامی که به نامش تصریح ندارد ظاهراً جز

۱. در رضوان می‌گوید:

همه مقصود ما پند و ادب بود	نه اظهار کمالات و حسب بود
چه حکمت‌های یونانی که گفتیم	چه گوهرهای عمانی که سفیم
اگر نابد به گوش رغبت کس	ز ما ابلاغ حکمت باشد و بس

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 حکمت آیات آن دانشور آگاه را به عینها» نقل می‌کند:—

در عصر ما استناد به آثار پیشینیان می‌کنند، ترسم اعصار بعد نیز به آثار این عصر تأسی جویند. «از این قرار روبه تندی خواهیم رفت نه ترقی، و یوم‌البدتر خواهیم بود نه بهتر». در عهد ظلمت و جاهلیت اگر مردم به بدی‌های بزرگت خوگیرند از آن متوحش نشده، و شکفت 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 بر دقت بیفزاید باز معایب آن اصلاح را خواهد دید. منتسکیو... می‌گوید اگر کسی از بدی بترسد از آن احتراز می‌کند، ولی اگر به بهتر امیدوار شود از خوبی‌ها خواهد گذشت». از زمان سامانیان تا هجوم مغول ادبیات ایران روبه ترقی 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 به دیده 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 برد؟ اساس قدرت فضیلتی مشرق در این است که بواسطه استعارات مشکل و لغات دشوار کلام را از وضوح طبیعی که فایده اصلی آنست بیندازند. «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 نو آموزان 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 بانفکر ادبی اروپا و آثار نویسندگان و هوשמندان عصر روشنایی فرانسه آشنایی 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 تحول‌ذهنی 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، می‌گنجید. 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 واقعی به آن نهاده‌اند. و از هفتصد سال پیش هر کس در ایران خواسته اثری ادیبانه بدید 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 بیمنی 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 تشیلات ناقص قناعت جسته‌اند.

۱. سه مکتوب.

۲. دیحان.

می‌خواهی نامش را کلیده 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 شتی». 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 شیرو روباه تا چه مقدار مایه تنبیه و عبرت 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 عبارات 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 برجزئیات و دقائق اخلاق و اصطلاحات هر طبقه و قوف 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 نهالسی 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 مداهنه 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؛ مداهنات 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 جلی علیقلی‌های قانلی» 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 طریقت و نقید مدنی قائل است. عقیده‌اش را به صور 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 از تاریخ پیدای ایرانیان، ص ۱۴۱.

۲. سالنامه، ص ۷۲.

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 می‌آورد: «همه قدرت‌های بشر در سایه عقول مردمان است، و آتش‌زنه 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 مویه‌مو بگوید تا «قدر آدمی بفرزاید». و ارزش سخن در افشاده 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 دیر گشا. 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 پی‌نبرده‌اند. هر شاعر گدای گرسنه اغراق‌گوی را که سخنش پیچیده‌تر باشد ملك الشعرايش لقب داده‌اند، و قآنی سقیه را که جز به الفاظ به هیچ نپرداخته او را «حكيم قآنی» می‌خوانند. غافل از اینکه این «متملق لوس» هر زم درای شرافت مدح و وقار ستایش را به کلی بر باد داده است. شعرای مسا این «فن شریف» را وسیله گدایی و گزافه‌گویی و باوه‌سرایبی و هجوهای بیمعنی بیجا قرار-

۱. سه مکتوب.

۲. پیمان.

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 بر 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 با 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 منبت می‌تراشند از سخن آثار بزرگ پدید آورده‌اند. همین هنر را فردوسی بکار برده و «داد پوئزی را داده است». و نیز همر و شکسپیر انجام داده‌اند. هر کس آثار آنان را بخواند صورت و اقیقت‌ها و مصائب و دلآوری‌ها 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 بخسار است به زورق بی‌مه‌ار، و چاه آرتزین است به دولاب گاو گردان. در واقع همان حکایت زر دوز و بوریا باف است^۶.

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

۱- ایضاً .

۲- ایضاً .

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

۴- ایضاً، ص ۱۴۱.

۵- سه مکتوب.

۶- ریحان.

پرداخت و در کار شعرنامه باستان را منظوم کرد و اشعار ملی سرود. زمانه امان نداد که ریحان را به پایان برساند. طرح آنرا برده 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 نبوسند و در تصحیح و اكمال 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 آخر نامه 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 عنقریب در عالم انسانیت معلوم و مشهود افتد. و ارباب

۱. عنوان آنها از این قرارند: «در ستایش 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 ابنازی آن، در فضیلت زنان و تحدید وظایف ایشان».

۲. «ریحان».

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

فصاحت و بلاغت ... بدانند آن شعری که در نحت 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 نشر نویسان پیشین بشمار می‌رود. چنانکه دیدیم کتاب رضوان را به طرز حکایت پردازی‌های گذشته نوشته است - درباره آن سخن گفتیم و بازم اشاره‌هایی خواهیم نمود. شخصیت دیگر او نویسنده سیاسی و اجتماعی است. در این فن در واقع عنوان «مقامه‌نویس» یا «مقاله‌نویس» 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 اخترا 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 سالادنامه، نقل از تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۴۲-۱۴۵. این ابیات نیز از پایان سالادنامه (ایضاً، ص ۱۵۱) نقل می‌شوند:

من این شاعران را نگیرم به چیز	نیرزد به من شعرشان يك بشیز
که تاب و توان از سخن برده‌اند	یکی سفره چرب گسترده‌اند
گر این چاپلوسان 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 لترا پیشه دارد که به او ارادت می‌جسته، و در حکایت‌های کنایه آمیز رضوان خامه نیشدار 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». اماهزل 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 جرارش 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 صورت گوناگون چیره دست؛ اما گاه به روده درازی می‌رسد مثل اغلب ادیبان. لغات را خوب استخدام می‌کند، و به هر

شکلی که بخواهد درمی آورد. اغلب جمله‌های بلند می‌سازد، اما گاه در يك جمله کوتاه معانی بسیاری را می‌گنجانند. گاهی کسه 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 دیگر می‌گوید: «من که نویسنده این کتابم مسلمانم و صاحب عرف اسلامم از تکفیر علما به زحمت صرف نظر کرده و لسی از تحقیرشان چشم پوشیده...»^۱ 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 بهره‌یاب 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 رحمان نیز نمونه بیان 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 کافری تاکنون ادعای آن نکرده که من دانستم به تحقیق اینکه آفریدگاری نیست».

و درست‌تر از اصطلاحاتی است که امروزه بکار می‌بریم. (نمونه‌هایی از آنرا ضمن این کتاب آورده‌ایم). از استعمال الفسافه فرانسوی بدش نمی‌آید، گاهی به حکم ضرورت آورده‌است و گاهی به کلی بيمورد. قضیه حذف افعال در جمله‌بندی دامن 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 نویسرکانی و گوهر یزدی و مانکجی پارسی می‌گیرد از همان رهگذر است. می‌نویسد: آنان «به اختراع مجعولات... 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 فهمانیدن معانی و علوم نیست». ای کاش مانکجی به جای این کوشش‌های بیهوده اگر هیچ کار دیگری نمی‌تواند «السنه و ادبیات و لغات مختلفه پارسی 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 سالنامه) و قسمت ضمیمه آن است که حاوی شعرهای سیاسی و ملی است.^۲ از حکایت‌های منظوم و دیگر اشعاری که ضمن کتاب دضوان سروده است پیش از این صحبت داشتیم. اما باقصیده 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 تاریخ‌نی‌شاعری»^۳. جنبه تاریخی نامه باستان بر ارزش هنری و شعری آن می‌چربد هر چند وجه نظر ملی او آشکار

۱. آئینه سکندی، ص ۵۷۷.

۲. نگاه کنید به بخش دوم، ص ۴۱.

۳. سالنامه، ص ۱۵۲.

است. هدفش درسرودن اشعارسیاسی فقط برانگیختن روح وطن‌پروری، وهوشیاری ملی، و بیداری افکار ونشر «حقوق بشر» است.^۱ و این کار را باموفقیت انجام داده است. نمونه اشعارش را دربخش ایدئولوژی ناسیونالیسم آورده و درمعانی آن بحث کرده‌ایم. روحش بزرگ است و به فردوسی و ناصر خسرو توجه دارد:

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

... .

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

... .

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

بیانش انقلابی است و به سخنوری خود می‌بالد. از تأثیر قلم «سیاسی» خود به «خامه تیز»، «کلك خونریز»، «خامه خاراشکاف»، «کوه آتش فشان سخن»، «آثار آفاق شوب» وصف می‌کند. می‌گوید: «از سنان قلم... بدوزم بلند آسمان بر زمین» و از «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 چند بیت 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- تادینخ بیداری ایرانیان، ص ۱۴۶.

۲- نقل از: تادینخ 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 صور اسرافیل تحت تأثیر اندیشه‌های میرزا آقاخان بوده است. به میرزا آقاخان

ارادت می‌ورزید، از همکیشان سابق او بود و از شیفته‌گان 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 صوراسرافیل 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، تبلی، تن‌پروری و بیماری کنونی ایران منتهی می‌شود. مقصود قدرت کاینه 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 به‌شأن و رتبه 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 به خط بسیار خوشی نوشته و به یادگار

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

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

۳. ایضاً، شماره ۲۰.

عالی و مقام منیع ممکن است و امتناع عقلی ندارد...»^۱.
نشر این مقاله موجب توقیف روزنامه و پوزش طلبی مدیر آن گردید. انتشار
بعضی مقاله‌های سیاسی بازم 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.

<http://www.golshan.com>

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 ربه 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

سیرتاریخ فکر در مشرق حکایت از این می‌کند که همه هوشمندان و اندیشه‌گسران اجتماعی اخیر آسیا درباره تمدن اروپایی سخن گفته‌اند، و آن‌مبحث 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، پایداری کردن حقوق دیگران، رواج آئین بی‌قانونی و یغماگری، و یا حتی دسته‌بندی و آدم‌کشی. اما دومی 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 سیرتاریخ 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 بسی‌هنری، 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 درهمه آن رشته‌ها غربیان پس از یک 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 نوع عرضه دارند، و آنچه در عالم اندیشه داشتند دواي درد و اماندگي آنان را نمی‌کرد و نمی‌توانست مشرق زمین را در مقابله با تعرض مادی و عقلی اروپا مجهز گردانند. 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 مسی‌اندیشیدند همه واقعا شیفته و دلباخته فرنگستان نبودند. اتفاقاً اغلب از فرنگیان بدشان می‌آمد. اما مسئله بود و نبود و هست و نیست کشورشان در میان بود. آن کسان پی بردند 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 زورگوی (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 شرق 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 هسوادر تسلیم مشروط. در 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 و برانگیز بود تقلیدهای مضحک و باسماه‌ای از بنیادهای مدنی اروپا بود. مللی که زمامداران روشندان 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 وجهه 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 و 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 بیدانشی 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 می‌بهرند 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 نوشته» 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 اکنوم پولاتیک و علم تشریح و تکوینات 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 خوار و مآهوت فرنگی را با چندین برابر قیمت بخریم؟ «من از آن می‌ترسم که عمأ قریب جهالت و نادانی کارایران 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، خطابهٔ شانزدهم.

۳. ایضاً، خطابهٔ بیست و ششم.

۴. ایضاً، خطابهٔ 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 دهنه 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 شاهنوشمان 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؟ لاقول 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 می‌دانند - و از تاریخ نتیجه-گیری‌های واقع‌بینانه می‌کند. می‌گوید: هر آینه اوضاع ایران به‌روال کنونی 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 قدیم «روس منحوس» شده باشد، و چندین میلیون هندی اسیر پنج هزار انگلیسی گردند، و دولت عثمانی «تمکین خرده فرمایشات را نماید و بزبون 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. ایضا.

۲. آئینه سکندی، 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 سر نوشت هندوستان گرفتار گردیم یا به خواری و زیونی چین بیفتیم. همیشه تأکید می‌کرد که تمدن ژاپن با روح زمان سازگار نیست و در برابر علم و معرفت و بنیان‌های اجتماعی جدید به پیشیزی نیرزد. نویسنده تجدد خواه دیگر ژاپن «تو کو گاو»^۳ بر این عقیده بود که: سنت‌های فرهنگی و مدنی ژاپن بار گرانی 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 جدیدی این عصر مانند فیزیک و شیمی و غیره» کوتاهی ورزیم. و هر کس قصور کند «ظلم عظیم» کرده است»^۵. در نیروی تحریک و گسترش مدنیت مغرب می‌گوید: آبا بازماندگان ما از عصر ما عبرت نخواهند گرفت که سیل علم از فرنگستان سرازیر شده و حتی

۱. حد خطابه، خطابه چهل و یکم.

۲. Yukichi (۱۸۳۵-۱۹۰۱).

۳. Toku Gawa (۱۸۶۳-۱۹۴۰).

۴. 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 قباچاق را متمدن ساخته، و زنگیان افریقا و هندوان را از نادانی نجات بخشوده. معیناً يك 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 سبک‌سرانه 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 «متمدن 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 ستیزه‌جویان و متقلبان اروپایی را اهریمنان پلید می‌شمارد. روحش از آنان بیزار است و خامه 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 خویشتر را خیرخواه 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 قبحش از نظرها برداشته شده متنبه نمی‌گردد و انزجار حاصل نمی‌کند زیرا غلبه‌آز و طمع چشم ایشان را بسنه». آن «افتخار بیهوده» را درپیشی جستن بر ملت دیگر می‌دانند، و راه افتخارجویی را در «شیطنت و بداندیشی و سبعیت و طمع در حقوق» ملل دیگر تصور می‌کنند. «چرا به‌قوه 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: «تلیقن و تلگراف و شمنند 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 لایتناهی» 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... واغتشاش از عالم برمی‌افتد، و همه مردم مجبور می‌شوند به تحصیل يك امنیت تامه و حریت مطلقه... و يك صلح و آسایش و تحابۀ عمومی»^۲. ما که هنوز خبری از چنین دنیایی نداریم.

۳. فلسفۀ سیاسی

میرزا آقاخان بیشتر از همه نویسندگان سیاسی پیش از مشروطیت (و حتی تسا 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، و جهه 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 رساله «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 رساله تکالیف ملت را اصلاح کند و «ساده و مؤثر» سازد^۳. از اینها گذشته ملکم نماینده جامع شرایط فلسفۀ لیبرالیسم قرن نوزدهم (با تمام کاستی‌های آن) است و حال آنکه میرزا آقاخان سوشالیست است

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

۲. هشت بهشت، ص ۱۳۳.

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

وازنحله‌های آنارشیسیم 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 با هیچکس 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 عوامل 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 نحلتهای اجتماعی نیمه دوم سده نوزدهم نموده یافته است. ولی این نکته را نباید نادیده گرفت که تعلق خاطر میرزا آقاخان به نحلتهای 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 آنارشیسیم و نهیلیسم به اسم و رسم یاد می‌کنند 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 نحلتهای سیاسی قرن گذشته پی می‌بریم. اگر بخواهیم

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

وجهة 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 زندگی «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 نهیلیسم. 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 خسود 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 نحلّه اجتماعی در آسمان‌ها سیر می‌کردند. به همین جهت جنبش‌های انارشیزم و نهیلیسم پی گیر 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

۱. نگاه کنید به بخش چهارم.

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

بینیم عکس‌العمل میرزا آقاخان در برخورد با مجموع آن نحله‌های فکری چیست؟ در مسئله برابری اجتماعی که محور فلسفه سوسیالیسم و انارشیزم و نهیلیسم بر آن استوار است، می‌نویسد: در موضوع مساوات که «ریشه 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 اولیه بشری اصل مساوات تصور دشواری نبوده بلکه قانون برابری حاکم بوده است^۳. ولی آن قانون متسروک شده، و آنچه بر جامعه انسانی چیره گشته آئین عدم مساوات است. اکنون در فرنگستان سه فرقه تشکیل یافته‌اند که مرامشان تأمین «مواسات و مساوات ملی عمومی» است. عبارت‌تند 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 همه آنان برای «مسئله مقدسه مساوات و مواسات کارمی‌کنند و اول وظیفه انسانیت را همین می‌دانند»^۴. این سه فرقه «با کمال گرمی و حرارت در کار بر انداختن ریشه 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 تشریح.

۳. ایضاً.

۴. تاریخ شاهزمان ایران.

۵. حد خطابه، خطابه 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 کسور زحمت بکشد و شبانگاه از نداشتن خوابگاه دست به ریمان بخیسد^۳. ارباب انارشیسم، مساوات ثروت را می‌خواهند. می‌گویند: تمام املاک و مستغلات و اراضی مشاع را جمعی بی‌استحقاق ربوده‌اند در صورتی که جنگل‌های وحشی و باطلاح‌های بی‌آبادی بر اثر «زحمت‌ملت» آباد گردیده است^۴. تعبیر دیگر میرزا آقاخان گفته پرودن متفکر انارشیست را بیاد می‌آورد 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 طهرانی» [حاجی ملاعلی کنی] که راضی می‌گردد هزار تن از همشهری‌هایش برای لقمه نانی جان‌دهند 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 نه‌سیم و زر زیرا که طلا و نقره... تنها واسطه مبادلات اعمال است»^۶.

۱. تاریخ شاهنومان ایران.

۲. صدخطا به خطابه سی و هشتم.

۳. تاریخ شاهنومان ایران.

۴. ایضاً.

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

۶. تکوین و تشریح.

می‌گوید: 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 گالیت» در حقوق، و قانون مساوات در «مالکیت» بود؛ و نقض آن مبانی را سبب ستیزگی‌های داخلی و جنگ‌های خارجی ملل و «تصادم متافع و تضاد افکار» افراد می‌شمرد^۳. و می‌گوید: «انارشپیست‌ها» 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 مجال دارند باید ماشان را گرفت. و آنان که جان دارند باید جانشان را ستاد تا «همه مساوی شوند و اختلاف نباشد»^۵. و همچنانکه با پروزی بیماری استسقاء کیلوس و کیموس غذا به کبد

۱. تاریخ شاهنوش ایران.

۲. جد خطابه، خطابه سی و ششم.

۳. نگاه کنید به بخش ششم، ص ۱۸۲-۱۷۷.

۴. سه مکتوب.

۵. تاریخ شاهنوش 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 شره و آزشان را کفایت نمی‌کند. «شکمشان چون مشک آب است اما قطره‌ای به سایر اعضا نمی‌رسد... و نم پس نمی‌دهند»^۱.

منشور انارشیسم منادی «فکر» و «عمل» بود. پرنس «کروپاتکین» خاصه عمل قهرمانی افراد شورشخواه را می‌ستائید 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 انارشیست ایتالیایی، اشاره می‌کند و می‌گوید او بر سر مبارزه علیه مساوات تلف شد.^۲ در رساله «تکالیف ملت» که متأسفانه اصل آن در دست ما نیست این اندیشه را پرورانده است: «مجملاًّ 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 اینسرو 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 سیرمی‌کرد که در ذیحجه ۱۳۱۱ پیشگویی غریبی در باره دولت ناصرالدین‌شاه نمود هرچند 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 خطوة 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 وسیل 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 سنجی های با ارزش میرزا آقاخان اهمیتی است که به صنف روشنفکران می دهد. برای این طبقه مسئولیت مدنی خاص قائل است و آنرا مغز متفکر جنبش های 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 کویل» 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 ترونی

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 آیند بیشتر از ده میلیون مردم نادان و مستضعف مر آن ملت را سودمند خواهند 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 يك ملت را دو چیز 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 لیتراتور ... و با آن قدرت لیبرال» خودتان از قبر ذلت و قید اسارت آزاد نمائید^۷. عقیده انارشیست‌ها 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. ۱۴۵-۱۳۹.

۲. ایضاً، ص ۱۴۶.

۳. دیحان.

۴. صد خطابه، خطابه شانزدهم.

۵. ایضاً.

۶. ایضاً، خطابه چهارم.

۷. سه مکتوب.

مجمع سیاسی در اسلامبول با ملکم همکاری مسی نمود. همچنین وجود دولت را «محتاج الیه بقای تمدن و قوام آسایش» آدمی می‌دانست.^۱ بعلاوه می‌نویسد: «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 می‌رود عقیده‌ای 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 می‌دهند و هر دو از آئین طبیعت سرچشمه می‌گیرند. در موضوع برابری پیش از این صحبت کردیم. در باره آزادی می‌گوید: 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 مطابق نیست بلکه موز آزادی هر فرد حد آزادی دیگری است. حقوق آزادی مرکب از این عناصر می‌باشند: 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 منفرعات آزادی و مساوات اینکه زن و مرد باید «در جمیع حقوق حیاتی» برابر باشند. همچنانکه هر دو دست را به طور مساوی بکار می‌بریم و در اعمال هیچکدام فرق نمی‌گذاریم، 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 حلدی برای حقوق مطلق آزادی ایجاب می‌کند، از جهت دیگر نیز آزادی فرد به ضرورت محدود می‌گردد. توضیح آنکه: باتشکیل 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 مغل 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 «مقاوله 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 ممدوح 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 جزئیة 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 بریندد^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 ادارهٔ 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 سرپیکار دارد. سخنان دل‌انگیز می‌گوید:

«ای خوانندهٔ کتاب: ظلم مانند آتش است، و ظالم چون صائقهٔ 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 ظالمش زبانه‌دار تر و شرارهٔ 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 قوهٔ اینکه 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 للمتمین»^۱.

از این درس بزرگ تاریخ عبرت گرفته که هیچگاه دیده نشده است زبر-دستان ستم‌پیشه به دلخواه به آئین داد گرایند. در کتاب *دعوات* 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 استکفاف ورزند تا اقتدارات محدود گردد و حقوق محفوظ بماند».

«چیست دانی حقیقت یا جوج

آن ستمکار آدمی ادبار

۱. صدخطابه، خطابهٔ چهل و یکم.

چيست ما جوج آن ستمديده
که شود طعمه چنان خونخوار
ظلم دایر مدار این دو بود
باید این هر دو را نمود انکار^۱

می نویسد: به عقیده یکی از مشرحان 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 بی ناموسی و ظلم در داده، به واسطه زندگانی کثیف خویش قوه دم زدن ندارند به دلیل اینکه هماره شماره ظالمان از مظلومان کمتر بوده است»^۲. و این نکته را می افزاید: امیرالمؤمنین در نامه آخرین خود که به مصریان نوشت و آنان را علیه عثمان شورانید گفت: تا کنون تمام پیمیران ستمکاران را اندرز گفتند و ترسانیدند که بر مظلومان اینقدرستم روا مدارید اما در دل های ایشان هیچ تأثیر نکرد. اینک من می گویم: ای ستمدیدگان، ای مظلومان تحمل این همه ظلم نکنید^۳. باز در جای دیگر می گوید: «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 می شمارد: «عنقریب این بساط ناگوار برچیده شود و ستمگران به کیفر کردار خود برسند. و مردم را عموماً خیالی متفق و حسی مشترک پدید آمده، و طریق اتفاق ملی بیاموزند. چه جهالت مدامی خلاف عدل الهی است»^۵. آن پیشگویی

۱. رضوان. میرزا ملکم خان 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 دو ملت، ص ۱۲۱.

۵. رضوان.

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 قدرت‌فعال 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 برانداختن 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 نژادمدنی، 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 تاریخشان 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 فرهنگ خود فلسفه ملی بسازند. در برخی کشورهای دیگر کاربردین آسانی نبود. مثلاً در مصر رشته تاریخ منقطع گردیده

بود و از زمان خشایار شاه تا همین اواخر استقلالی به خود ندیده و همیشه عناصر خارجی بر سرزمین قراعنه 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 همو بودند. 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 می گفت «ترکان معلم بشریت بوده‌اند» کاری با حقیقت تاریخ نداشت بلکه می خواست 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 آنا تولی» 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 پرورانند تا خلاصه 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 در يك کار با معنی که موفقیت حقیقی نصیبشان شد همانا اخذ بنیادهای سیاسی غربی بود. پس از يك سلسله تجربه‌های تلخ پی در پی به کهنگی و پوسیدگی تأسیسات مدنی گذشته خود پی بردند. از تقلیدهای مضحک 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 تحریک تمام فلسفه‌های سیاسی هنوز ناسیونالیسم توانا‌ترین نیروهای سازنده تاریخ سیاسی است حتی در همان جامعه‌هایی که با ناسیونالیسم ظاهراً سرچنگ دارند در واقع همان را می‌پرورانند. این را هم بگویم که دشمن ناسیونالیسم مشرق همیشه غربیان بوده هستند. خودشان در تعصبات ملت‌پرستی غوطه‌وراند. اما زبان نکوهش کین‌آلودشان به سوی ناسیونالیسم مشرق دراز است از آنکه ناسیونالیسم خنجری است بر دل 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 نوع‌پروری 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 سرسبز دارد. در حقیقت مطرح ساختن فلسفه جهان‌بینی بدان صورت خلط مبحث است و آغشته با بداندیشی و نادانی و یا هر دو. در هر حال علی‌رغم همه آن کسان قدرت فعال ناسیونالیسم برجاست.

اما درباره ایران: نمونفکر 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 فکرناسیونالیسم جدید در ایران زودتر از همه کوشوهای 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 قسائم‌مقام و میرزا تقی‌خان امیرکبیر 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 وطن‌پرستی 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 قیروز کاظم‌زاده ضمن مقاله کوتاهی که در کتاب «مودخان خاودمیان» (به انگلیسی، چاپ لندن، ۱۹۶۲، صفحه ۳۳۲) نوشته عقیده دارد: در کتاب امیرکبیر و ایران (تألیف نگارنده)، میرزا تقی‌خان 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 «جستین‌شیل» وزیر مختار انگلیس معاصر میرزا تقی‌خان 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 تقی‌خان 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 تقی‌خان به کشتن سید علی‌محمد باب یا آخره 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 لاف‌ها را واقعیت را تمیز و تشخیص بدهد. این درس مقدماتی تاریخ‌نگاری است، اما کاظم‌زاده 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 قاجارند. به دنبال آنان میرزا آقاخان، و میرزا یوسف‌خان 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 هیچ کم گرفت. خدمت ارزمند او به تاریخ افکار تودر ایران دفتری جداگانه دارد. طرفه اینکه میرزا فتحعلی که قسمت اعظم عمرش را در قفقاز بسر آورد و در خدمت دولت روسیه گذراند شورملی 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 دریکی از نامه‌هایش به «مانکچی» پیشوای زردشتیان می‌نویسد: «اگرچه علی‌الظاهر ترکم اما نژادم از پارسیان است». و «شما یادگار تیاکان مائید، و ما قرونی 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 مقایرت از میان ما رفع شود، و ایرانیان بدانند که ما فرزندان پارسیانیم و وطن ما ایران است. و غیرت و ناموس و بلندهمتی و علوی طلبی 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 رخسارک وطن مینو نشان خود بدهیم

۱. مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، ترجمه «م.ف.» [فردوسی] ص ۱۱۳-۱۱۲.

نه بر خاک دوزخ صفت و ذات‌اللهب اجنبیان. نیاکان ما عدالت پیشه و فرشته کردار بودند. ما فرزندان ایشان نیز در این شیمه حمیده بساید پیروان ایشان بشویم نه پیروان راهزنان و اهرمانان»^۱. جای دیگر به قنصل ایران در تفریس خطاب می‌کند: «من دشمن دین و دولت نیستم، من جان‌نثار و دوستدار ملت و دولتیم». منظورم «رفع جهالت است و ارتفاع اعلام ترقی در علوم و فنون و سایر جهات از قبیل عدالت و رفاهیت و ثروت و آزادی 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 عینم 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 فکری «توران پرستی» و «تورک پرستی» («پان تورانیسم» و «پان ترکیزم») 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، الفبای 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 «گرامی‌تر از زر و سیم»، زمینش «سراسر خرمی»، کوهسارش «خلدبرین»، مرغزارش «خوش و دلنشین»^۱، هوایش «بی‌بدیل و آتش‌کوثر و سلسبیل» و میوه‌هایش بی‌نظیر که به هر اقلیم سفر کرده‌اند^۲. و همچنین رودخانه‌هایش پر از 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 ارمغان مصروبا با اسم مقدسش از هند به عربستان تشریف فرما گردیده و با حجاج بیت‌الحرام به ایران آمده، آنفلوانزا 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. همه‌جا 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 اوفتد

۱. سالادنامه، ص ۱۵۲.

۲. صدخطابه، خطابه سوم.

۳. ایضاً، خطابه چهارم.

۴. ایضاً، خطابه سوم.

همه کشور ما عروسی است خوش
 ولی شوی او زشتخوی و نرش
 نخواهم زمانی که این نوعروس
 بیفتد به زیر جوانان روس
 به گیتی مباد آنکه این حور دپس
 شود همسر لر دی 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 پدر
 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 ذات و خواری آرند سر
 نه خیزد 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 همه‌جسا زردشت
 بزرگگ را می‌ستاید و معتقد است که قانون زندگی کامل‌ترین و مترقی‌ترین کیش‌های عهد
 باستان است، و با خوی ایرانیان از هر آئین دیگری سازگارتر آمده است.^۲ یکی از

۱. نقل از تاریخ بیداری 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

<http://www.golshan.com>

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 یا اینکه «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 رامتین» 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 سکندی، ص ۵۷۷.

۳. ابضا، ۵۷۸.

من بیچاره را که به زحمت بزرگواری ملت و آباء و اجداد آنان را بیان می‌کنم تو بیخ و نقرین» می‌نمایند.^۱ (این اشاره به انتقاد میرزا آقاخان از مؤبدان زردشتی و حکومت دوران ساسانی است که به مذاق پارسبان گوارا نبود).

قوم آریایی و نژاد ایرانی را می‌ستاید و آئین بزرگی و سروری آنرا به «ایرانیگری» و «کیانیگری» 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؟^۳ 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.^۴ اما آن آئین سروری از ایران رخت بر بسته و جایش را غرور بیمایه گرفته است. ایرانیان راسرزنش می‌کند و برای اتباه ملی رویه وطن-پرستانه اروپائیان را 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 «حفظ نوع و شخص انسان» است و از قوه «انانیت» سرچشمه می‌گیرد، و درملتی که این خوی پدید آید مایه اخلاق بزرگی و بزرگواری می‌شود و «آدمی به هیچ بی-

۱. صد خطابه، خطابه ششم.

۲. آئینه سکندری، 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 تکبرجویی 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 لیبره انگلیسی از فروختن شرف و حقوق بیگانه و خویش، و ملت و دولت خودداری ندارد چه جای سرافرازی دارد؟ آنان که «مالك رقاب امم» هستند و هنری جز ربودن و خوردن مال مردم ندارند وجودهای گنده‌زای بیش نیستند. خودستایی و غرور فعلی ایرانیان که جانشین صفت و نحوی 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 بی‌ایند و ملاحظه کنید که دیروز روسیه خالک‌فقااز 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 «امنی 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 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 سکندی، 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 هویتی 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 می‌گوید: به همان مأخذ می‌توان 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 گرفته‌اند 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 قاسد 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 زبان‌های اروپایی حتی در فن دریانوردی وجود دارد که ریشهٔ آنها پارسی است.^۴ این را هم بگوئیم گاه از روی شور می‌نویسد: اگر ایرانیان بدانند که از استیلای زبان عربی چه زبان‌ها به ایران رسیده دیگر «بک کلمهٔ عربی در زبان فارسی استعمال نمی‌نمایند»^۵. گاه دیگر شیوهٔ فارسی سره را «زبان بیمزهٔ مهجوری» می‌خواند که هیچ فارسی زبانی بدان سخن نگفته

۱. نقل از مقالهٔ عالمانهٔ آقای دکتر غلامحسین صدیقی در بارهٔ «بعضی از کهن‌ترین نثر فارسی» (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، تیر ۱۳۴۵، ص ۸۳).

۲. نگاه کنید به بخش چهارم، ص ۱۱۳-۱۱۲.

۳. سه مکتوب.

۴. صد خطابه، خطابهٔ اول. در بیشتر آثارش خاصه سه مکتوب، صد خطابه، آئینهٔ سکندری و نامهٔ باستان از مقولهٔ اشتقاق لغات بحث می‌کند و عقایدش را راجع به ریشهٔ فارسی عده‌ای از کلمات بدست می‌دهد. در اعتبار آرای او نظرها مختلف‌اند. در این باره ما صاحب نظر نیستیم.

۵. سه مکتوب. در همین رساله باز از روی شور می‌گوید: «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 القاب نازیان رسیده «صد مرتبه از ستم و ویرانی شمشیرشان بیشتر بوده است».

مسئلهٔ اصلاح القاب فارسی را نیز عنوان کرده است و به اجمال می‌نویسد: 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 فقرت‌ها 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 کلده 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 مشککتر 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 د 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 تحریک یا بدتانهضت 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» بر باد 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 قلیان در شکمش نمی‌گذارد و نمی‌کشید^۳. و «بینندگان به جای اینکه متالم شوند و زبان به شفاعت، بل به ملامت از این حرکت ظالمانه که هیچ وحشی جنگلی در عالم نکرده، بکشایند 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». گاو میش‌های جنگلی مازندران در شب حلقه‌وار دایره می‌زنند و بچه‌های خود را تا صبحگاه در میان نگهداری می‌کنند. اما «گاو میش‌های شهری‌ما» ده نفر ده نفر از هموطنان خویش را شکم می‌درند. «بلی قباحت و زشتی هر کار در انظار تا وقتی است که رواج بازار نشود، والا لوٹ و عار آن از نظر می‌رود» چنانکه ایرانیان برای تماشای میرغضبی که می‌خواهد سر ببرد بیشتر از تفرج کنندگان 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 منتظر اند که «کی بانگی بر آید 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 به همین 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 به همین معیار علمای ایران را باید اعتقاد این گردد که «حب الوطن بل حب العالم من الایمان از فرایض عقل و لوازم شرع است».

نشمرم از 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 شاهنوش 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؛ 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 ایده‌آل 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 خسوی و روش متعدیانه نازیان چیزی فروگذار 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 صد خطابه نوشته یکجا می‌آوریم و اصالت بیان او را محفوظ داشته‌ایم:

۱. سبک‌شناسی، ملك 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 هر چند 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 کسران 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 می‌گذرانندی 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 دربار شاه 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 عار و ننگ 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 بیکسان را معالجه می‌کردند. تجارت و صنعت و زراعت ترقی شایان یافته بود، گدا و فقیر در کسوف 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 می‌کنند.

جشن سده و اردیبهشت و نوروز و امرداد، و آواز نکیسا، 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، کجا رفت 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 و قاص 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. و «ریشهٔ ایرانیگری و بیخ درخت بزرگواری و کیانگیری» را از خاک ایران برکنند و بر باد دادند.^۱ «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 چپیده‌اند»، و دخت پادشاهشان را به اسیری بردند، نمی‌کنند.^۲

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 بهزندگانی 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
خودکامگی و عناد و تکبر بی‌خریدار قانونی برای حیات نیافته‌اند؛
این حکام توست، در کار ملک آسوده نشسته اما در هدر کردن ثروت ملت
بس حریص‌اند، همه غرق عشوه و ناز، همه و سمه کش و بندانداز، همه سست‌عنصر
و تن‌پرور، همه زن خوش و عشرت‌طلبند؛^۳

این علمای توست از هر علمی بی‌خبرند، جوهر استعداد طبیعی مردم
تو را به کدورت جهالت و زنگ عصبیت عاطل 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 شایخمان ایران آورده شد با اندک تلخیص.

متدینان توست که جز ربا و دروغ و خسده 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 نمی شمارند؛

این ارباب حرفت و صنعت توست که به غیر از سرهم بندی پیشه ای ندارند، و هرگز استادی و هنرمندی را اندیشه نمی نمایند، از کار دزدیده برسو گند دروغ افزوده اند؛

این جوانان توست همه بی شهامت، همه بدبخت و سرگردان، از هر هنری عاری و از هر بینش تهی اند، روزگار را به کسالت و بطالت بگذرانند؛

این زنان توست گورپشت و بد اندام، خوار و حقیر، نساتوان و اسیر، در چادر مستور، از هر دانشی مهجور و در جهالت و حرمان عمر بسر آرند. چرانباشند؟

دفتر اندیشه های میرزا آقاخان را با پیام او می بندیم:

ای ملت ایران؛ در اوراق تاریخ این خطه طیه 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 شده اید. 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 پژمرده اید و پرتو اقبالتان به کسالت و قلت همت مکدر گشته؛

ای برادران فخام: هوشیار گردید و بدانید برای امراض اجسام بیجان و قالبان بی روح و روان شما معجون و دوائی مفیدتر از بسط علم و معارف و حکمت نیست، به مرده جان می دهد و به استخوان رمیم توان؟

ای دانشوران و علمای ایران وای کاشفان رموز نهان حکمت الهی: در تأسیس قوانین عدلیه و اس اساس مشروطیه که کافل و مکمل سعادت بشری است بکوشید،

و حقوق هیئت اجتماعیة عمومیة 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 روشنائی رأی بلند از راه و رسم گذشته در گذرید، نه در پی ثروت خود باشید بلکه غنای ملت را مایه توانگری خود دانیدو سیره پسندیدة نوع دوستی و ملت پرستی را شعار خود گردانید، و در احیای این ملک و ملت همت مردانه فرمائید.

ای پسران ایران بی سر و سامان: جهانیان بار بندگی و اسارت را از دوش افکنند، و گام به سوی ترقی و آزادی و مساوات حقوق برداشتنند. ما از گلستان ایران گورستانی سهمناک ساخته‌ایم، از رنگ غیرت و جمعیتی بی بهره و در گذر سیل بیهوش خفته. چه دیدید که نام ایران یکباره از دفتر ایام سترده شود و دایرة مستعمرات اجانب گسترده گردد در میان گفت گویه میتم؛ دیگران بیدار، ما مست و بیخیال. بینید تفسحات روحانی عدالت و تأسیس مدنیت و مشروطیت همه جارا فرا گرفته؛ بر خیزید هر اساسی را که مابین بنیاد رزین سیاست و منافی منافع عام و خیر جمهور است بر اندازید. و ایرانی بزرگ و شرافتمند بر پا دارید.

ای جلال الدوله :

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 طبیعت سامی گذارده، توقع دارم که دفعتاً شانزمانی در ایران نموده، رولوسیونی برپا دارید، و این زنده بگور شده‌های ایران را به قوه الکتریکی لیترا توره‌های 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. زیاده بر این، به اصطلاح مسلمانان بر این کهنه گورستان ایران، فاتحه^۱.

<http://www.golshan.com>

<http://www.golshan.com>

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 ریگ‌های کعبه به کفش کسی افتد به خدا همی نالد تا آنرا به جای نخستین برگرداند. 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 می‌خواهند	در لباس حدیث می‌گویند
طلبد گسر کسی سند زیشان	نام او را خبیث می‌گویند

قصه

واعظان هر حدیث مرسل را	که اساس سخن بر آن چینند
باز منکر شوند دیگسر ره	چون در آن صرفه دگر بینند

حکایت

یکی از سلاطین جابر حکیمی را گفت که: مرویست حضرت رسول اکرم^۱

۱. در برگزیدن آنها تنها به معنی و نکته جویی‌های نغز طنز آمیز توجه داشته‌ایم.

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

خویشتن سایه خدا خوانی	گرچه پیش از تو خسروان بودند
کاش حق را نبود همچو تویی	سایه، تا مردمان بیاسودند

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	کتاب و شرع و بیان و رسول و پیغمبر
مگر که خلق گرایند سوی راه هدی	مگر که میل نمایند سوی خیر ز شر
ولی ازین همه ابعاث در جهان نامد	به جز نتیجه معکوس حاصلی دیگر
کسان ز وعده و وعید و اشارت و اندرز	نیافتند هدایت به خالق اکبر
همی گناه نمودند بی‌خبر ز حساب	همی به کفر فرودند غافل از کیفر
خدای چونکه بدین گونه یافت حال لثام	بریند 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	هست شایع معاملات عجیب
که سیاست دهند دزدان را	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 گذاشتی 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 بساید و عیار
آن تُوَنُکِ دل که شوخ و شاطر نیست خود نشاید چنین کسی دلدار

حکایت

اصفهان‌ی به زیارت خانه خدا رفت؛ از غوغای حجاج و هوای گرم حجاز دل‌تنگ شده گفت: اگر بهشت خدا هم مانند خانه او باشد عجب آبی به گوش بندگان خود کرده.

سرعه: خانه چون اینست صاحبخانه کیست؟

<http://www.golshan.com>

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 بنای تاریخی درست دارد.

کرده «راپرت» به حضرت ملك تقديم نمود که این ورقه را اصحاب «رولوسیون» برضد حضرت سلطنت نوشته‌اند. [شهریار فرمان داد تا آنرا] برد بوارسرای نصب کنند تا همه کس به آزادی آنرا تواند خواند.

پادشاهان نامدار بزرگ این چنین راد و دادگر بودند
که ز تفصیر زبردستان هیچ بر دل اظهار کمره 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.

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 دانسا 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 بحر ان سختش روی داد. طولوزان
دکتر را به عیادت وی آوردند؛ خوردن شراب کهنه تجویز کرد. امام جمعه استیحا
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 نماید اسم الرزاق بر او نیاید.
آنها که قناعت استبک است از فقر و ز فاقه اش چه بالك است
حکمت: 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 پورا نیست - حاجت ناموس اف بر آنگونه مردان
لفظ ناموس هست خاص زنان
مرد را این چنین کنند گمان

«سیاست مدن»

بیچارگان تنبل را نباید دستگیری نمود، بلکه ایشان را به کار باید داشت.

فرد

مرد کاهل را نباید داد چیز بلکه می باید به کارش داشتن

«حکمت»

افکار عالیّه تا با هم جمع نشوند هیچ قدرتی پیدا نخواهند کرد.

فرد

قوت و اقتدار بی پایان باشد اندر معیت افکار

«هدایت»

هیچ مدینه‌ای به کمال انسانیت نرسد مگر آنکه افرادش هر يك هيئت حاضرۀ خود را فدای هيئت سايره خواهند، و بقای شخصی را در بقای نوع دانند.

وحدت نوعیه باید جست زانک جز یکی نبود روان آدمی
آنکه جان خود جدا داند ز خلق آدمی نبود به جان آدمی

«قدرت»

نابلیون اعظم که اسلوبش را در اروپا مسلم دارند و ثالثه الاثانی اسکندر و جولیس سس 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 دربای قار خشک کند هم کُنه 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 یش.
 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

<http://www.golshan.com>

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 مدارک اصیل مزبور دسترسی یافتیم، 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 [۳۶ 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 خیر مردن مرا دارند تا به آسودگی و راحت آنچه تا حال نوش‌جسان 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 بدمن نخواهد کرد. بعد از این حرکات تا گوار و اطوار ناپسندیده و اقتضاحات و ردالت‌های آنها که با طلبکارهای من کردند و نوشتجات مرا وا 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-نامه جعلی بیرون آوردند، و کردند از سفالت و ردالت و اقتضاح آنچه کردند. و خودشان را در میان عالمی مفتضح و ذلیل تر از هر قراچی و جنگنه نمودند... رویشان سفید و خانه‌شان آبادان، خوب آبرو و اعتبار برای سر 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 لله 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 غم‌سریب به هر سختی است می‌گذرانم، دردم بردل خودم هست. اقلاً کسی مرا نمی‌شناسد غریب مرگ هم شدم به تخم

۱. قراچی و جنگنه که چکنه هم می‌گویند نام بعضی از شایر 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 با نخواهد گرفت، و محاسب 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 ۱۳۱۳ به میرزا علی‌رضای طبیب:

«... این جزئی جیفه دنیا اینقدر اهمیت ندارد که به تصور غضب حرام آن، یکدفعه شما طایفه نجیب درویش و خاندان قدیم اصیل، اینطور علقه 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 نسبتاً منسی و کان لم یکن انگارید. ترسم روزی بیاید که از این حرکت حق تاشناسانه و سلوک نابکارانه خود زیاده برحد نادم و پشیمان شوید و پشیمانسی هم سودی نداشته باشد... اگر تصور کرده‌اند که من دیگری 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. عجاناً 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 نکردید، 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 ۱۳۰۹ 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 (۱۳۰۹)، 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 کنعان غم مخور...
«دو کتاب به خط غیر نزد جناب مبادی آداب آقا حسن کتابدار سلمه الله ارسال شده. یکی در علم فلسفه نظری و دیگر در حقوق و قوانین آسمانی، ترجمه از کتب قرن گستان است در امر جدید^۲. بگیری، به دقت ملاحظه فرمائید. مطالب نافع در آنها بسیار است... اگر از دو سال قبل تا کنون در جواب کاغذ بنده متارکه 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 اسلابول 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 پانزده لیره، نهایت دوازده لیره از هر جا 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 نورا 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 و 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 تیسست شما خوش باشید، ما هم خوشیم...».

۲. مقصودش همان کتاب‌های «هشت بیشت» 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 تومرده 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^۱:

«... در خصوص مستمری خیالی 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 دو پول 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. حال آنکه شما اقدامی برای مستمری دارید طریقش این است که باید با وزیر وظایف 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 باجناب مجدالملک و وزیر وظایف 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 وظایف 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 مقطوع. اله‌عقب 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 املا و طلبه و روضه‌خوان باشد، یا آنقدر قلاش و هرزه و یاوه درآ 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 گوشه‌گیر منزوی معقول که دم بر نیارید الا به ضرورت، و قدم بر نذارید الا به ناچاری یا 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 ۲۳ رمضان
[ظ‌هراً ۱۳۹۲]:

«فی ۲۲ شهر رمضان، عن طرابوزان الی کرمان،

«مادر مهربان من، قربانت شوم. امید است مزاج بهاج آن مخدره‌ترین صحت و سلامت باشد. دو مکتوب شما از کرمان به توسط شیخ انجوری از اسلامبول این هفته رسید؛ بسیار خرم شدم. شرح حالم 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 عسرایض 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 به‌خیر و خوبی او بود بدون هیچ نوع ضرری، خیال نمود مبادا علمای ایران به سلطان عثمانی روی

آورده فردا برضد من برنیزند. 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 آرامنه بود به ما بین 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 آرامنه‌ای 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. امر تلگرافی قبل از ورود به اینجا به توقف ما در طرابوزان صادر شد که بعد ما را به اسلامبول عودت دهند. و کتون سه‌ماه هست در نهایت احترام از ما نگاهداری نموده، و چهار نوکر به خدمات ما گماشته، و در هتل بسیار اعلایی منزل داده‌اند تا اینکه چند روزی گذشته باز ما را به اسلامبول عودت بدهند...»^۲.

۱- «ما بین» به اصطلاح «باب عالی» است.

۲- چند سطر بقیه نامه مربوط به مراجعت میرزا ابوالقاسم برادر شیخ احمد روحی است بد کرمان.

<http://www.golshan.com>

۱۳۰، ۱۶۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۳۸	آخوندزاده، میرزا فتحعلی ۴، ۲۶، ۵۶
اسپنوزا ۷۳، ۷۴	۵۷، ۷۴، ۷۵، ۱۵۵، ۲۱۱، ۲۲۵
اسکندر ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۸	۲۳۲، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۸۱
اسماعیل خان تویسرکانی ۲۳۵	آقاخان کرمانی، میرزا (میرزا عبدالحسین خان کرمانی) تقریباً در همه صفحات
اعتماد السلطنه، محمد حسنخان ۱۵۲	آنطیوخس ۱۶۲
افسریگم ۱۷۵	آل احمد، جلال ۵۷ ح
افضل الملك، شیخ محمود فاضل کرمانی	ابن خلدون ۱۹۲
۱۴، ۳۷، ۴۱، ۳۳، ۴۵، ۵۷، ۵۹	ابن سینا ۷۱، ۷۳، ۷۸، ۱۹۸
۳۰۱، ۳۰۰	ابن طفیل ۹۶
افلاطون ۷۷، ۷۸، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۳۰	ابن کمونه ۱۰۲، ۱۰۳
۱۶۶، ۱۹۱، ۱۹۲	ابن مقفع ۱۸۷، ۱۹۲
افلاطون زردشتی، میرزا ۱۲	ابن مقفع ۱۶۳
اکتزیاس ۱۶۲	ابن ندیم ۱۸۹
امیر کبیر، میرزا تقی خان ۲۶۸	ابومسلم ۱۸۹
امین، حاج میرزا مهدی ۱۸، ۶۳	احایسی، شیخ احمد ۱۴، ۷۹، ۱۴۷
امین الدوله، میرزا علی خان ۴۷، ۱۵۳	۱۹۸
۳۰۱	احمد ادیب کرمانی، شیخ ۱۵، ۵۴
امین السلطان، میرزا علی اصغر خان ۱۸، ۲۹	اخباری، میرزا محمد ۱۹۸
۲۳، ۳۹	ارسطو ۲۵، ۷۷، ۷۸، ۸۹، ۱۱۲، ۱۲۰

- انوری ۲۲۸
باب، سیدعلیمحمد ۷۹، ۲۶۸
بايك خرم دین ۱۸۵
باکونین ۲۵۴
بتول ۳۰۰
بخاری، محمد ۲۰۴
براون، ادوارد ۲۷، ۵۸، ۶۴، ۶۵، ۱۷۹
برزویه طیب ۱۸۶، ۱۸۷
برمانیدس ۷۷، ۸۶
برنه، امیل ۷۳
برنی، ضیاءالدین ۱۷۴
بروسس ۱۶۲
برهما ۱۴۱، ۱۴۲، ۲۷۸
بزرگمهر، منوچهر ۷۵ ح
یسوئه ۷۵
البلاذری ۱۸۸
بودا ۱۴۸
بوراقش ۱۷۷
بهار، ملک‌الشعراء ۱۵۹ ح، ۲۸۱ ح
بهبهانی، آقا محمدعلی ۱۴
بهبهانی، میرزا مصطفی ۳۳
بهروز، ذبیح ۱۷۵، ۲۸۱
بیرونی ۸۵، ۱۸۰، ۱۹۲
بیکن ۷۵
پروتاگورس ۷۷، ۱۷۷
پرودن ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۸
پطر کبیر ۱۱۹، ۱۴۰، ۱۵۱
پیزاسترات ۱۱۷
تاراجند ۲
تاهباز، حاجی محمدنقی ۳۴
توگو گاوا ۲۴۷
جامی ۲۲۶
جزفادقانی ۲۲۶
جعفر، آخوندملا ۱۵
جلال‌الدین میرزا ۱۵۴، ۲۳۴، ۲۶۹،
۲۸۱
جمال‌الدین اسدآبادی، سید ۳، ۴، ۲۶
۲۸، ۳۷-۳۱، ۳۹، ۳۷-۴۱، ۵۶
۶۵، ۷۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹، ۲۲۴
۲۲۵، ۲۲۶، ۳۰۲
جمال‌زاده، محمد علی ۶۲
جواد شیرازی، حاجی سید (کربلایی) ۱۴
۶۲، ۶۴، ۱۰۱، ۱۴۴
جواهری، حاجی محمدحسین ۳۵
جوینی ۲۲۶
جهانگیرخان، میرزا ۲۷۱، ۳۳، ۲۳۷، ۲۳۸،
۲۳۹
حافظ عقیلی، ملا ۵۴
حیب (پرفسور) ۱۷۵
حیب اصفهانی، میرزا ۲۲
حسین شریف ۲۳، ۶۴

- حسینعلی، میرزا ۱۴۵، ۱۴۶
حمزه‌لو، یوسف ۷۵
- خان‌بهدار، محمد ۲۵، ۴۶، ۵۸
خاوری، میرزا فضل‌الله ۱۵۵
خبیرالملک، میرزا حسن خان ۳۴، ۳۵، ۳۷
۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶
خسرویزویز ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۴
خلیل ادهم ۲۴
خواجه نصیرطوسی 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، ۷۴-۷۶، ۸۰، ۲۶۰
دمولن، ادمون ۱۲۲
دولت‌آبادی، میرزا یحیی ۴۷، ۶۵، ۶۶
۲۲۸
دیوجانوس ۱۱۲
- ذیمقراط ۷۷
- رازی ۸۵
رالینسون، جرج ۱۵۲
رالینسون، هنری ۱۵۲، ۱۶۵
رضا پاشا ۲۴، ۳۹
- رضوی، حسن ۲۸۱
رفعت‌الله خانم ۱۸
روحی، شیخ احمد ۱۴، ۱۸، ۲۷، ۳۵، ۳۷
۳۸، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۴، ۵۷
۶۳، ۶۴، ۶۹، ۱۴۶، ۲۳۳، ۲۹۵
۲۹۸، ۴۰۲، ۴۰۳
روحی، علی ۱۵، ۲۹۷
روزتال ۸۵
روسو ۲۶، ۶۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰
۱۱۲، ۲۲۵، ۲۵۱، ۲۶۰
ریچاردسن ۱۶۴
- زردشت ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۶۰
۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۶۹
۲۷۲، ۲۷۳
زمخشری ۱۹۹
- سعدی ۵۵، ۲۲۵، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۸
سقراط ۷۷، ۸۴، ۲۳۸
سلطان حسین، شاه ۶۸
سنایی ۲۲۸
سن‌پیر، برناردن دو ۶۲
سوزنی سمرقندی ۲۲۸
سولون ۱۱۷، ۱۱۹
سهروردی ۷۸، ۸۶
سیسرون ۱۸۲
- شارل دوازدهم ۱۵۲

عبدده، شیخ محمد (مصری) ۴، ۱۵۶	شبستری ۱۹۸
عبدالمظفرخان سرتیپ ۱۹	شکسپیر ۲۳۵
عبید زاکانی ۲۳۳	شیخ‌الرئیس، ابوالحسن میرزای قاجار ۱۸،
عراقی ۲۲۸	۲۲۲، ۲۵۱، ۴۵، ۳۷، ۲۴
عطاءالسلطنه ۱۵۴	
عطار ۷۸	صادق، حاجی آقا ۱۴
علاءالملک، میرزا محمودخان ۳۸، ۴۲،	صادق‌خان سلماسی ۲۴
۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۶	صبح ازل ۱۸
علی‌اکبر کرمانی، میرزا ۶۹	صدرای شیرازی، ملا ۱۴، ۲۴، ۷۱، ۷۸،
علیرضای طبیب، میرزا ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۹۵،	۷۹، ۸۳، ۸۴، ۸۹، ۱۹۸
۲۹۷، ۳۰۰	صدیقی، دکتر غلامحسین ۶، ۲۷۷
علی‌کنی، ملا ۲۵۴	صناعی، دکتر محمود ۱۶۷ ح
عیسی ۱۴۱	صنعتی‌زاده کرمانی، عبدالحسین ۵۵، ۶۸، ۶۹
غزالی ۷۸، ۷۹، ۱۹۲، ۱۹۸، ۱۹۹	طالبوف ۱، ۲۶۹
	طالس ۷۷
فارابی ۷۸، ۱۹۲	طبری ۱۸۸
فتحی، نصرت‌الله ۵۸ ح	طلعت‌الله خانم ۱۸
نخردازی، امام ۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹	طولوزان ۲۹۳
فرخی سیستانی ۲۲۸	
فردوسی ۵۳، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۹،	ظل‌السلطان، مسعود میرزا ۲۷۹
۱۷۱، ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۵،	
۲۳۶، ۲۳۷، ۲۷۶	عباس‌اندلی ۱۴۶
فرمانفرما، عبدالحسین میرزا ۵۴	عبدالحمید، سلطان ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲،
فروغی، میرزا محمدحسین ۱۵۴	۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷
فلن ۶۶، ۷۵	عبدالحمیدخان غفاری (یمین نظام) ۲۴، ۳۱،
فیناغودث ۷۷	۳۴
فیخته ۷۵	عبدالرحیم مشیزی ۱۳

- گبینو، کنت دو ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۲۶۸
گزنغن ۱۶۲
گوهریزدی ۲۵۳
گبین ۱۵۲
گیزو ۱۵۶
لاپلاس ۹۱، ۹۰
لاک ۱۰۵
لاهزارهمدانی، ملا ۷۳
لاهوتی ۲۲۸، ۱۹۹
لایبیتس ۷۵
لقمان ۲۵
لکی ۱۲۱
لوتر ۲۸۶، ۱۴۰
لوهسون ۲۴۷
لیکوردگوس ۱۱۹
مأمون ۱۹۵
مؤدب السلطان ۱۵۴
مارخام ۱۵۲
مارکس ۲۵۳
مالک اشتر ۶۷
مانکجی ۲۳۵، ۲۶۹، ۲۷۳
مانی ۶۸، ۶۹
مترجم السلطنه ۱۵۴
مترجم الملك ۵۵
مجدد الملك، میرزا محمد تقی خان ۳۰۱
محمد تقی، میرزا ۱۳، ۳۰۱
قآنی ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹
قائم مقام فراهانی، میرزا ابوالقاسم ۲۲۰،
۲۶۸
قاسمی، علی محمد ۱۰۵، ۱۸، ۶۰، ۶۱، ۶۳،
۶۴
قاضی نهمتن ۱۳
قانع بصیری ۶۷
قیاد ۱۸۰، ۱۸۳
قزوینی، میرزا محمد خان ۴۸
کارنو، فرانسوا ۵۹، ۲۵۶
کاظم خان، میرزا ۱۳
کاظم رشتی، حاجی سید ۷۹، ۱۹۸
کاظم زاده، فیروز ۲۶۸ ح
کامل پاشا، یوسف ۶۶
کانت ۷۳، ۷۵، ۸۴، ۸۸، ۱۰۴، ۲۳۸
کتیرایی، محمود ۲۱۱
کروپاتکین ۲۵۶
کریستن سن ۱۷۵
کسروی، احمد ۲۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۷
کسری (انسوشروان) ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳،
۱۸۶
کمال الدین اسماعیل ۲۲۸
کنت، اگوست ۱۰۵
کنفیسیوس ۶۲، ۱۴۱
کورش بزرگ ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۴

- محمد حسن شیرازی، حاجی ۳۱، ۳۲
محمد طاهر تبریزی، آقا ۲۲، ۲۳، ۶۴
محمد فاتح، سلطان ۲۵۱
محمد کریم خان کرمانی، حاجی ۶۵، ۶۶، ۷۹
محمد منشادی یزدی، شیخ ۱۷
محبی‌الدین 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 حسن خان ۵۵، ۱۵۶
مصباح السلطنه ۲۷۸
مظفرالدین شاه ۴۷، ۵۴، ۶۹
مظفر شاه کرمانی ۱۳
معتمد ۱۸۵
معین‌الملک، میرزا محسن خان ۱۹، ۲۳، ۴۳، ۵۱
ملکم، سرجان ۱۵۲
ملکم خان، میرزا ۳، ۴، ۱۰، ۱۹، ۳۲-۲۵
۴۹، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۵، ۱۴۷
۱۴۸، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۶۳
۲۷۸
منسکیو ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۵، ۱۵۷
۲۲۳، ۲۲۵، ۲۵۱
منطق‌الملک، میرزا حسن خان ۵۵
منیف پاشا ۲۶، ۴۵، ۵۱، ۶۷
- موسی ۱۴۱، ۱۴۲
مولر ۱۶۸، ۱۸۱
مولوی ۷۸
مهدی اختر، حاجی میرزا ۲۲
مهدی خان، میرزا ۱۶۵
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، ۳۵۰
ناصرالدین شاه ۲۳، ۲۸، ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۶۹، ۷۳، ۲۵۷
ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد ۴۸، ۵۴، ۶۹
ناظم‌الدوله، میرزا اسدالله خان ۳۸، ۳۹، ۵۴، ۵۵
ناظم‌العلوم ۶۶
نامق کمال ۲۶۶
نجم‌آبادی، شیخ‌هادی ۲۲۳، ۲۹۳
نصرت‌السلطان ۱۵۴
نظام‌العلماء، اسدخان صدر ۳۹
نولدکه ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۵
وکیل‌الدوله، سید کاظم ۱۶، ۲۱
ولتر ۲۶، ۱۱۲، ۱۳۸، ۱۵۱، ۲۲۵

صام تبریزی ۲۲۸	۲۳۴، ۲۳۳
همر ۲۳۵	
هواز ۲۷	۱۱۵، ۱۰۵ هابز
هیوم ۱۰۴، ۷۵، ۷۲	هادی سزواری، ملا ۱۴، ۷۲، ۷۳، ۷۹،
	۱۹۸
یزدگرد سوم ۱۸۴	هدایت، صادق ۲۸۱
عرب‌بن قحطان ۲۳۸، ۱۶۰	هرقلیطوس ۷۷
یوسف پاشا ۳۹	هرودوت ۱۵۴، ۱۶۲
یوکی‌چی ۲۲۷	هگل ۷۴، ۸۲، ۸۶، ۸۷، ۱۶۷

<http://www.golshan.com>

فهرست واژه‌ها و اصطلاحات و ترکیبات لغوی^۱

اشتراکیه، حکومت ۱۱۶	آتشبارۀ سیال ۹۱
افتخار ملی ۲۷۳	آتشکاری ۱۸۴، ۲۸۲
افعال کیمیاوی بدن ۹۹	«آریستوکراسی» ۱۱۶
انقلاب ۲۵۷	آزادی ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۶۰
«اکلکتیسم» ۷۸	«آنارشیزم» ۱۷۹، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵
«اکونوم پولتیک» ۲۴۵	اپرا ۲۸۰
«اکونومی» ۲۰۴	«اپیک» ۲۱۸
«اگالیته» ۲۵۵، ۲	اتحاد ملت ۱۲۳
«اگلگ» ۲۱۹	اتحاد ملی ۲۷۹
«انژی» ۲۱۹	اتفاق ملی ۲۶۳
ایرانیگری ۲۷۴	«اتم» ۹۱، ۹۴
«بال» ۲۱۶	اجماع عقول ۱۲۰
«برلسک» ۲۱۹	ادراکات ملی ۲۷۹
بروزات مدنی ۱۱۱	استسقای ملی ۲۵۶
بلوای عام ۲۵۷	اشتراک ۱۴۴

۱. این فهرست شامل بعضی از لغت‌هایی است که میرزا آقاخان برای ادای مفاهیم ومعانی 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 به افق انسان ۹۷
 «پاتری» ۲۷۱
 «پاتریوت» ۲۵۸، ۲۷۱، ۲۸۶
 پارلمان ۱۷۳
 «پاستورال» ۲۱۹
 «پانتسیم» ۷۸
 پولنیک ملکی ۲۰۴
 «پوتزی» ۲۳۰
 تکالیف ملت (عنوان کتاب) ۶۰
 تکالیف ملی ۲۴۸
 تبدل اشکال موالید ۹۶
 تبدل انواع ۹۷
 تبدل قوانین ۱۲۰
 تبلیل السنه ۱۲۵
 «ترالدی» 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 ترقی پذیر ۱۰۷
 حب العالم من الایمان ۲۸۰
 حرکات وجودیه ۱۳۰
 حرکت جوهری ۸۳
 حرکت وجودی ۸۳
 حریت افکار ۱۷۸
 حس مشترك (ملی و مدنی) ۲۵۷، ۲۶۳
 حقوق آزادی و بشریت ۲۶۱
 حقوق بشر ۲۳۶
 حقوق حیات ۲۴۵، ۲۵۹
 حقوق دول ۱۹۳
 حقوق دولت ۲۴۵
 حقوق سلطنت ۲۴۵
 حقوق شخصیه ۲۶۱
 حقوق عامه ۱۷۸
 حقوق ملت ۲۴۵، 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
 خدانراشی ۱۳۶
 خط واحد ۱۲۵، ۲۴۹
 خبر عمومی ۲۸۰
 «درامانیک» ۲۱۸
 «دموکراسی» ۱۱۶
 «دیداکتیک» ۲۱۸
 «دیسپوت» ۱۱۵، ۲۰۶، ۲۸۷
 «دیسپوتیزم» ۱۱۴، ۱۱۵

ذرخستین ۹۱	صلح عمومی ۱۲۸، ۲۵۰
ذرة علوی ۹۲	طبقه مردم متوسط ملت ۲۵۶
ذوق و سلیقه (در زیبایی شناسی) ۱ ۲۱۴	عالم ذر (اتم) ۹۲
رافع الخرافات ۲۵۸	عقد معاشرت و معاونت (مدنی) ۱۰۷
رئیس جمهور ۱۱۶	عقول اجتماعیه ۱۳۹
«ریا بلیک» ۱۱۶	«فابل» ۲۱۹
رگگ جمعیتی ۲۸۶	فرض طبیعی ۱۱۲
روشنسرا ۲۳۴	فلج مدنی ۲۷۹
روشنسرای حقیقت ۷۶	«فوژی نیف» ۲۱۹
روشنستان ۲۳۴	قانون فطرت ۹۰
روشنستان خرد ۱۰۷	قرار گذاری (مدنی) ۱۰۸
«رولوسیون» ۲۸۶، ۲۹۲	قراردومدار (مدنی) ۱۰۸
رولوسیون آزادی ۲۲۶	قوانین بین الدول ۱۱۸، ۱۲۷
زبان واحد ۲۴۹	قوای متضاده ۸۵، ۲۵۹
«ساتیر» ۲۱۹	قوة الکتریکی لیترا تور ۲۲۵، ۲۸۶
«سبتی سیزم» ۷۸	قومیت (پیوستگی ملی) ۲۷۸
سرمایه ۲۵۴	«کمدی» ۲۱۹
«سلکسیون دوناتور» ۹۷	«کمونیست» ۱۷۹، ۲۵۵
«سوسیالیست» ۱۷۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵	«کنسرت» ۲۱۶
«سیلوژیسم» ۸۶	کنگره کنگاش ^۲
«شانزومان» ۲۲۶، ۲۸۶	کیانگیری ۲۷۴، ۲۸۴
«شانزومان ایران» (نام کتاب) ۵۸	«لیبرال» ۲۵۸
شهر ^۲ ۱۲۹	«لیتراتور» ۲۵۸، ۲۸۶
شورش ملی ۲۷۴	«لیبریک» ۲۱۸

۱. به معنی Sense de Beauté

۲. به مفهوم «دولت شهر» و همچنین مدینه افلاطونی.

۳. هشت بهشت، ص ۱۶۴.

- | | |
|------------------------------|--------------------------------------|
| «میس تبیسیم» ۷۸ | ماهتاب مصنوعی ۹۲ |
| نسبت تألیفیه ۲۱۴ | «متدیسیم» ۷۸ |
| نظام طبیعی ۸۳ | متضاده متقابله، مفاهیم (جمع ضدین) ۸۸ |
| نظام عقلی ۷۶، ۱۲۹، ۲۵۰ | مجلس مبعوثان ۱۱۶ |
| نظام وجود ۱۱۳ | مجلس سناتو ۱۷۲ |
| نورخویشتاب ۸۹، ۲۳۴ | مساوات حقوق ۱۸۱ |
| «نهیلیست» ۱۷۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵ | مساوات ملی عمومی ۲۵۳ |
| نهیلیسم ۱۱۱ | مشروطه ۱۱۶ |
| «هروئیک» ۲۱۸ | مشروطه قانونی ۱۷۲ |
| هیئت اجتماعیه عمومی ۲۸۶ | مشروطیت ۲۶۱، ۲۸۶ |
| هیئت عمومی ۲۶۱ | مشروطیه قانونیه ۲۶۱ |
| هیئت مجموع ۱۱۸ | معدن‌شناسی ۲۳۶ |
| هیئت نوعیه ۲۶۱ | مقاله نامه دادوستد (مدنی) ۱۰۹، ۲۶۰ |
| هیدرژن ناری ۹۱ | مکتوب موزون ۲۱۹ |
| وحدات جمعیت ۱۱۶ | ملت ۲۷۶ |
| وطن ۱۸۴، ۲۷۱ | ملی ۲۷۹ |
| وطن پرست ۲۷۱ | ملیت ۲۴۸، ۲۷۸، ۲۷۹ |
| وطن پرور ۲۷۱ | ملیت و جنسیت ۲۳۱، ۲۷۶ |
| وطنخواه ۲۷۱ | ملیت و قومیت ۲۷۸ |
| یگانگی و جنسیت ملی ۱۲۳ | «منارشی»، حکومت ۱۱۵ |
| یگانه جویان ۷۸، ۱۱۶ | مفردة مستبده، حکومت ۲۶۱ |
| یهودیگری، آئین ۱۴۲ | منورالعقول ۲۵۸ |
| | موزه‌خانه ۲۸۲ |

