

۱۷. «چندش» یا «انفعال» که تأثیر و قبول است؛

۱۸. «نهاد» یا «وضع» یا «نسبت» مقایسه و موازنه دو چیز است به یکدیگر؛

۱۹. «نکر» یا «اضافه» که نسبت مکرره و ظهور بدن عرضی انسان است.

اعراض نوزده گانه مزبور همانست که قدما شناخته اند مگر حرکت که میرزا- آقاخان افزوده است. 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 در اصل «جسم انسانی با جسم حیوانی و نباتی و جمادی متحد بوده» و در اعصار بعدی از هم جدا و متمایز گردیده اند حرفی نیست.^۲ در واقع باید دانست که عالم وجود و حیات مراتبی را پیموده و هر مرتبه عالی «قبر» مرحله مادون است و آدمی که از «ترکیب شیمیایی» اجسام معدنی و بخاری و اثری بوجود آمده «قبر کل مراتب» پیش از خود بشمار می رود یعنی در واقع مرحله کمال حیات است.^۳ در اینجا از قانون تحول تکامل و تبدل انواع بحث می کند اما بین آرای اصحاب فلسفه مادی و تکامل طبیعی اختلافی می بیند که این اختلاف وارد نیست. می گوید: حکمای مادی ذرات اصلی جهان هستی را «لایزالی و لایزید و لا- ینقص» می دانند و معتقدند که آنچه موجود است کم و زیاد نمی شود بلکه تجزیه و ترکیب و جمع و تفریقی در آنها روی می دهد و همه خواص و افاعیل اجسام اثر حل و عقدی است که از اختلاف ترکیبات آن ذرات حاصل می گردد. این گروه دانشمندان منکر قانون طبیعی ترقی و تکامل هستند و بر فرض قبول قانون ترقی آنرا بر پایه محدود گذارده اند.^۴

حقیقت اینکه هر چند پاره ای 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 مانعة‌الجمع 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 داریم. این قانون بزرگ را دانشمندان طبیعی در عالم حیات و موجودات جاندار ثابت کردند و داروین حکیم بلند پایه در این باره تحقیقات عمیق نموده که «به واقع شایسته هر گونه تمجید و تحسین» است و کشفیات او را دیگر علمای این عصر تأیید نموده‌اند. ضمناً باید دانست که ابتدای ظهور این فکر از ابن طفیل انداسی بود. از آن جستجوهای عالمانه بدست می‌آید که در سیر احوال جانداران «چه اسباب داعی بر تبدل و اختلاف اشکال آنها گشته» است و کیفیت تبدل انواع را از آن می‌توان شناخت. به اجمال باید گفت که موجودات حیه (نباتات و جانوران) در اصل صورت فعلی را نداشتند بلکه نخستین نوع جاندار مرتبه بسیار پستی را داشته که آثار آنرا در صخره‌های رسوبی مشاهده می‌کنیم. نوع جاندار در سیر تدریجی خود ترقی یافته، نوع گیاه و حیوان ساده‌ای را بوجود آورده است به طوری که مرجان و مروارید و صدف و بیروج‌الصنم درجه علیای گیاه هستند که به رتبه پست حیوان رسیده بودند. و در حقیقت در مرحله تکامل هر نوع جاندار قبلاً نوع بعدی بوده است چنانکه مرجان از نوع جاندار

۱. تکوین و تشریح.

موسوم به «پولیب» بوجود آمد. به همین منوال حشرات و مرغ و ماهی و جانوران ظهور یافتند^۱. همچنین مطالعات طبقات زمین به ثبوت رسانیده که 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 دونسوع «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 است^۱. و 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، فسفردن مرغان برای نیروی پریدن، فلس‌های هوا گیرنده ماهیان برای شنا کردن، و حلقه‌های غضروفی اطراف گوش آنها برای انتقال امواج صدا و هكذا 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 امکاتیه 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 جانور دوبا «چیست انسان» مانند تمام موجودات تابع نوامیس مادی است ولی از جهت اینکه صاحب ادراک و قوه متفکره است در مناسبات خود با عالم ماده و طبیعت تأثیر می‌کند و از آئین طبیعی منحرف می‌گردد. این حقیقت را از تصرفی که آدمی در طبیعت می‌کند درمی‌یابیم و به تجربه می‌بینیم تأسیسات اجتماعی که زاده عقل انسان است گاهی و بلکه اغلب با قواعد و احکام طبیعت سازگار نیست. اما باید دانسته شود که «میان انتظام عالم عقلی و مادی خیلی تفاوت است» چه «ماده دائماً مطیع قوانین طبیعت» است و در آن کسالت و فراموشی و هوس‌های آدمی دخالتی ندارد. به همین جهت «انتظام عالم ماده بیشتر از عالم عقلی است»^۱.

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

۱. تکوین و تشریح.

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

۳. سه مکتوب.

۴. تکوین و تشریح.

۵. ایضاً.

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

البته اعصاب مغزی ممکن است تحت تأثیر عوارض خارجی انفعالات غیرعادی به هم رساند چنانکه «صور فکریه» بر اثر استعمال الکل 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».

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.^۱ 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 تهقلی جستجو می‌نماید. این مرحله نهایی وحدت تکامل افکارش می‌باشد. در واقع پس از روگرداندن از سنت‌های فلسفی قدیم و نفی حکمت مابعدالطبیعه به آن روی آورده است.

۱. تکوین و تشریح.

۲. حکمت نظری.

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

سوم، اینکه در تصور واجب و صانع مدرک از لحاظ حکمت اولی بحث می‌کند. گفتارش در این قسمت حکایت از نخستین مرحله تعقلات 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 بی‌پایه. التیام آن دو 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 منزه است»^۴. کانت هم عیناً به همین نتیجه رسیده است.

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

۱. مقدمه حکمت نظری.

۲. تکوین و تشریح.

۳. ایضاً.

۴. حکمت نظری.

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

«مسلمان گر بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی است

و گر کافر ز بت آگاه گشتی

کجا در دین خود گمراه گشتی»

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

در حکمت مابعدالطبیعه 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 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 فرومانده باشد چه این کمونۀ از اعظام شاگردان شیخ
 بزرگوار صاحب اشراق شمرده می شود و شرح تلسو یحات از آثار اوست و اصلاً
 یهودی بوده است.

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، «اگرچه 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 بالآخره ظهور انسان را بنا بر قانون تبدل انواع دیدیم و آمدیم بر سرفلسفه مدنیت. در این بخش از تشکیل نخستین واحد جمعیت، و نمو آن به هیئت اجتماع مدنی، و سیر تکاملی آن سخن می گوئیم. نوشته‌های 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 اندیشه‌های جامعه شناسان طبیعی مغرب را اولین بار در قالب مشخصی به فارسی در آورد. و دیگر اینکه مجموع پدیده‌های تمدن را یکجا مورد مطالعه قرار داد؛ و 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 (واضع جامعه شناسی) منتسکیو بود که در همه مظاهر و متعلقات مدنیت یکجا غور

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 بقاء و ترقی جنس» است^۳. و خواهیم دید که همان نیروی فعال بقای نوع آدمی را به تشکیل اجتماع کشانید.

در «تشکیل جمعیت‌های بشریه» می‌گوید: برخلاف جانوران دیگر که نیروی طبیعت و زور سرپنجه آنان را «از معاونت و مددکاری مستغنی» گردانیده بود، انسان ناتوان نیازمند «معاونت و یاری» بود^۴. انسان برهنه و بی‌پناه نه تنها از گرما و سرما می‌گریخت و از هر حیوانی می‌رمید بلکه از 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. صدخطابه.

۲. ایضاً، خطابه ششم.

۳. سه مکتوب. در صدخطابه، خطابه بیستم نیز همین معنی را آورده است.

۴. صدخطابه، خطابه 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 .

<http://www.golshan.com>

۳. تکوین و تشریح .

۴. رضوان، در حکایت «جدال با مدعی» بر سر مسئله جبر و اختیار. همان معنی را در تکوین و تشریح 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 می‌پشان اشاره می‌کند.^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 نقای نوع و حفظ وجود مطالعه و تحلیل می‌کند: نخستین قدرتی که در جمعیت انسان ظهور کرد قدرت جبری یعنی «سلطنت جسمانی» بود و دیگر قدرت نبوت یعنی «ریاست روحانی»^۳. این دو قدرت اساس حکومت و دیانت

۱. تاریخ شاهان ایران.

۲. صدهطابه، خطابه دهم.

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

۱. صدخطابه، خطابه سیزدهم.

۲. حکمت نظری.

۳. تکوین و تشریح.

۴. حکمت نظری.

۵. تکوین و تشریح.

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

از این بیان نظر اجتماعی میرزا آقاخان خوب آشکار است. دامنه گفتارش را به قانون طبیعی برابری مطلق، و عرضی بودن عدم مساوات می‌رساند و به پیروی روسو و دیگر اصحاب حقوق طبیعی اندیشیده می‌گوید: در دوران زندگانی طبیعی عدم مساوات در میان آدمیان وجود نداشت و همچنین «فکر تجاوز و تعدی به دیگری» موجود نبود. در واقع «فکر غلبه و تهاجم نتیجه افکار ثانوی است و نمی‌توان گفت که در آغاز کار انسان در این خیال» بوده است^۲. باز می‌آورد: باید دانست که در اجتماع اولیه طبیعی برابری 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 اینرو 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. بنا بر این به این نتیجه می‌رسیم که «درجه اختلاف استعداد و قوای روحانی افراد بیشتر از اختلافی که در اشکال و قوای جسمانی ایشان مشاهده می‌شود نیست. این است که قاعده کلیه در میان بنی نوع انسان مساوات است، یعنی 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. تکوین دشریح.

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 بر آمد ملجأ روحانی برای خود دست‌وپا کند و آنرا «منبع فیض و سرچشمه برکات» شمارد تا هنگام اضطراب که از همه جا درمی‌ماند بدو پناه جوید و «اگر هیچ نباشد خاطرش بدان تسلی یابد». آدمیان در 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 منطق 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 اربابان فلسفه اصالت طبیعی سرشت انسانی را نیکو می‌شناسد و نسبت به مدنیت نیز خوشبین است. از این رو تأسیس اجتماع رانه تنها 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 نفس 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 اینجاندارد. نکته در این است که آن قوه وجود دارد و «حاکم و کارگذار و کارپرداز» دستگاه عظیم طبیعت می‌باشد و آن به مثابه همان نیروی بخاری است که چرخ کارگاهها ساخته بشر را به گردش می‌آورد. 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 نیکیبختی 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 با آنکه آنرا از مدار خود منحرف می‌گردانند و هیئت اجتماع را به قهقرا می‌کشاند. 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 به حساب آورد. و در کیفیت تأثیر آن دو عامل در سرنوشت آدمی بایستی عنصر خرد و هوس‌های آدمی را منظور داشت. اما آئین اصلی طبیعت هستی و حفظ وجود است. پس «هر چه برای بقای نوع و زیست انسان در این جهان بیشتر مفید است حق و عدل است. و هر چه مخالف این است یعنی مظلومیت آدمی است باطل و ظلم است»^۲.

تصور اخلاق و عدالت را نیز زاده طبیعت می‌داند؛ 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 رباست و حقوق يك ملت» ادا نشود درهای شکنجه و عذاب بر دل‌ها گشوده گردد.^۱

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

می‌گوید: هر آینه دو قدرت حکومت و دیانت با قدرت اصلی طبیعی هماهنگ و سازگار باشد «ترقی و سعادت» هیئت اجتماع تأمین می‌گردد، و هر گاه مطابقت نکنند «بدبختی و تنزل و نکبت» بار می‌آید.^۲ چنانکه در يك زمان دولت که «محتاج-الیه بقای تمدن و قوام آسایش» جامعه است توانسته بنیان عدل و داد بنا کند - و در زمان دیگر «منافی عدل و آزادی و مخالف انتظام و زیست آدمی می‌گردد... و مخالف عدل و قانون که قوام نوع انسانی به اوست می‌شود»^۳. از اینرو حکومت «دیسپوتیزم» همیشه عامل خرابی و ویرانی مثل 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 نفس 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 گسرایید «مخل ترقی» شد و عامل زوال پادشاهی^۵.

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

۱. تاریخ شاهان ایران.

۲. جد خطابه، خطابهٔ دوازدهم.

۳. ایضاً، خطابهٔ بیستم.

۴. ایضاً، خطابهٔ چهاردهم.

۵. ایضاً، خطابهٔ بیست و یکم.

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

خلاصه اینکه هر گاه در ملتی سیاست و دین گرفتار استیلائی فرمانروایان «دیسپوت» و علمای «فاناتیك» 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^۲.

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. با پادشاه را پسر آسمان می خواندند و او را از سرشت دیگری غیر از سایر افراد بشر می پنداشتند، یا «خدا تراشی» می کردند، و بادامه تصورات خود را به وجود ایزد یکتای لم یزل که جامع قدرت مطلق و صفات کمالی بود می رساندند. در برابر آن قدرت ها چون و چرا راه نداشت. و در واقع می توان گفت که «پرنسیپ منارشی» و حکومت «دیسپوتیزم» از همین اعتقاد به قدرت واحد مطلق روئیده است. اصحاب حکومت مطلقه می گویند همانطور که برای گوسفندان شبانی لازم است و چوپان نسبت به آنها «فعال مایشاء و لایسئل عما یفعل» می باشد به همان قیاس شهریاران نیز مالک الرقاب رعیت هستند و هیچکس را در برابر اراده آنان حق چون و چرا گفتن نیست. بعضی از اقوام مشرق زمین قدرت سلطان را چنان مطلق می دانستند که حتی

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

۲. ایضاً، خطابه هجدهم.

۳. ایضاً، خطابه سیزدهم.

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

برعکس می‌بینیم که اعتقاد ملل مغرب زمین مانند یونانیان و کارتاژیان بر بنیان «تعدالیه» قرار داشت. برای هر چیزی ریی قائل بودند که اختیار و قدرت داشت و بزرگت 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 «رئیس جمهور» 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 تعدالیه 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 اجرای حکم کند. این بود که برای وضع حکومت طورهای مختلف از جمهوری و مشروطه، و مجلس مبعوثان، و حکومت اشتراکیه، و دموکراسی، و آریستوکراسی و امثال اینها اختراع می‌نمودند. و گاه می‌شد که چند نفر را به اشتراک و مساوات از برای سلطنت انتخاب می‌کردند. دوم اینکه خدایان و معبودان ایشان خارق العاده نبودند بلکه عادتاً آنها را مانند بشری کامل تصور می‌کردند -

به طوری که در حرص و طمع و شهوت و غضب و سهو و نسیان با خصایص 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 مشت خاک یونان در هر جهت از علم و حکمت و اخلاق و صنایع و شجاعت و سیاست و دیگر فضایل مدنیت بر همه دنیا فایق آمدند. و حکمت و سیاست ایشان همه دنیا را منور ساخت، و يك جزیره کوچک در مقابل شاهنشاهی بزرگ ایران که بیست و سه پادشاه مقتدر در زیر حکم داشت مدت‌ها مقاومت و پایداری نمود»^۱.

البته درست است که نظام جمهوریت در یونان همیشه بر مدار ترقی نمی گشت. مثلاً همین که «سولون» مقنن نامدار آتن خواست آئین حکومت را بر پایه ای متین استوار گرداند و قوانین کاملی تدوین ساخت رئیس جمهور «پیزاسترات»^۲ نیرنگی بکار برد و زخم‌هایی 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 ربا 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 هوس‌ها و شرارت آدمی است دخلی به اصل مطلب ندارد که قانون محدودیت قدرت حکومت

۱. آئینه سکندری، ص ۱۹۸-۱۹۶.

2. *Pisastratus*.

۳. فکونین و شریح.

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 «حاق طبیعت» سرچشمه گرفته‌اند. برای اینکه حقوق طبیعی افراد را بشناسیم باید در احوال انسان پیش از تشکیل «جمعیت‌های بشریه» بنگریم. در آن زمان آدمی از آزادی و برابری مطلق برخوردار بود و رادعی در پیش پا نداشت. با تأسیس جامعه، حقوقی «در میان افراد نسبت به یکدیگر و به هیئت مجموع» پیدا شد که به صورت قوانین شرعی یا وضعی درآمد. اما باید دانسته شود که احکام طبیعی نه فقط مقدم‌ترین 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 مرادده اقوام و ملل ترقی یافت و «قوانین بین الدول» را ساخت. غرض تمام این قواعد انتظام امور هیئت اجتماع و معیشت انسانی بود.

۲. اصول احکام موضوعه باید با اخلاق و آداب هر قوم و «مادیات» هر اقلیمی سازگار باشند. و بسیار نادر اتفاق می‌افتد که قوانین سیاسی و ملکی ملتی به

۱. هشت بهشت، ص ۱۷.

۲. تکوین و تشریح.

حال ملت دیگر کاملاً موافق در آیند^۱. چنانکه قوانین «سولون^۲» و «مینوس^۳» و «لیکور گوس^۴» به ترتیب مناسب احوال مردم آتن و کرت و اسپارت بودند و شامل ملت دیگر نمی‌توانست باشند^۵. قانونگذار حکیم کسی است که تمام احوال مدنی ملتی را در مد نظر داشته باشد و پس از آن به وضع قانونی که درخور اوضاع آن باشد قدم بردارد. و چه بسیار احکام مضبوط و استوار هستند که به حالت قومی وحشی و نادان ابداً سازگار نباشند. از اینجا بود که چون افلاطون را تکلیف تنظیم قانون در میان مردم آرکادی و سیره‌نی نمودند تن درنداد چه می‌دانست 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 شریک 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»^۶. در این موضوع استدلال کلی و معروف منتسکیو را آورده که هر ملت شایسته نوع حکومتی است که دارد. اما البته آنرا امری مطلق نمی‌داند، و به مسئولیت زمامداران توجه دارد. معتقد است که شیوه هر حکومت عرضی است و اخلاق و عادات هر قومی «تابع تربیت و مدنیت است»^۷. بازمی‌نویسد: «جمع حکمای این عصر متفق‌اند بر اینکه اگر اکنون وحشیان امریکا تربیت قبول نکرده‌اند از قصور و نقص مریبان بوده است - والا جنس بشر قابل اصلاح و تربیت است»^۸.

۱. ایضاً.

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

۳. *Minos* مؤسس قانون اساسی کرت بود.

۴. *Lycurgus* مقنن اسپارتنی که قوانینش به صورت فرمان‌های چهارانه صادر می‌گردید.

۵. نگاه کنید به هشت بهشت، ص ۵-۶.

۶. نکوبین و تشریح.

۷. صد خطابه، خطابه پنجم.

۸. هشت بهشت، ص ۱۵۹.

۳. قاعدهٔ دیگر اصل «تبدل قوانین» است در سیر زمان: قاعدهٔ یتغیر الاحکام به یتغیر الزمان والامکنه در هر حال جاری و ساری است. از اینجا است که منتسکیوی حکیم در «روح القوانين» 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 عام الشمول باشد و به طریق توطی بر همهٔ موارد مصداق کند»^۱.

در مقایسهٔ قوانین موضوعهٔ عقلی با احکام ربانی رأی ارباب 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 قوهٔ 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 ادارهٔ 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 نمایندهٔ عقل و استدلال‌اند اصول اخلاقی را در سیاست لازم می‌شمارند. از پیشینیان ارسطو و عده‌ای از متفکران جدید در زمرهٔ آن حکما هستند. در این زمینه میسرزا آقاخان کوشش دارد «روحانیت را در قالب سیاست» بگنجانند. اتفاقاً به اندیشهٔ ارسطو در کتاب

۱. تکوین و تشریح.

۲. حکمت نظری.

«سیاست آتفه» اشاره می‌کند و می‌گوید: «هر حکمت و سیاست» اگر به روحانیت منسوب نباشد «نتواند به‌طور مطلق جهانی را منتظم بدارد»^۱. گو اینکه این عقیده را زمانی ادا کرده که هنوز با دیانت انس و الفتی داشته است. اگر مقصودش از عالم روحانی همان اخلاقیات باشد گفته‌اش موجه است خاصه اینکه اساس اخلاق را قانون عقل دانسته است. ولی هر گاه از روحانیت مفهوم دیانتی در خاطر دارد نظرش خطاست چه احکام آن منزل و تعبدی و مطلق‌اند - و در سیر تاریخ هیچ کجا (حتی به‌طور استثناء) سراغ نداریم که در قلمرو سیاست فرجام ریاست فائده دینی به جمود 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 خلیق و خوی ملی است. در این موضوع جامعه‌شناسان تحقیقات مختلف نموده‌اند و آرای گوناگون آورده‌اند. حتی برخی تردید نموده‌اند که آیا آنچه به عنوان «خوی ملی»^۲ 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. «لکبی» می‌نویسد: فلسفه حقیقی تاریخ همانا کاوش در علل سازنده ملل است، و این تصور به کلی خطاست که خلیقیات و خوی ملی را امری ذاتی و غیر قابل تحلیل و تعلیل بدانیم^۳. نکته اینجا است که نویسندگان و هوשמندان 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 پهشت، ص ۱۶۳.

2. *National Character.*

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

سبک مایه نویسنده‌گان اروپایی مطلوب حلقه روشنفکران بعضی کشورها واقع گردیدند. مثلاً رساله «علل تفوق انگلوسا کسون» نگارش «ادمون دمولین»^۱ نویسنده فرانسوی به زبان ترکی و عربی ترجمه شد و از این دست به آن دست می‌گشت. تصور می‌شد آن کتاب راز تاریخی بزرگی را آشکار نموده و کلید ترقی و مدنیت 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 هر حال میرزا آقاخان مسئله اخلاق و خوی ملی را با توجه به نوشته‌های نسبتاً پرمغز دانشمندان اروپا مطالعه کرده است. عواملی را که در ساختن آن مؤثر می‌داند این است: محیط طبیعی و جغرافیایی، وراثت، خانواده، حکومت، و دین. گفتارش درباره تأثیر عوامل جغرافیایی و سیاست و کیش مبسوط و عمیق است. و محتاج به یادآوری نیست که وجه نظرش همه جا مادی است:

تأثیر محیط طبیعی و کیفیات جغرافیایی را از اینجاست 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 تجربه می‌بینیم 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 قدرت‌فعاة حفظ وجود و همیشه تمام قبایل عرب را به ستیزگی و دشمنی با یکدیگر و تعرض و یغماگری واداشت.^۳ و البته در هر ملتی که «حرف و صنعت و تجارت و زراعت نباشد چاره جز راهزنی ندارند و الا از گرسنگی بمیرند»^۴. به همین مأخذ در هر عصری که توانستند از تاخت و تاز و دست‌اندازی به سرزمین‌های همسایه دریغ نداشتند. و در واقع همان «قانون تطاول» بود که خوی اعراب را ساخت و «مورث لجاج و عناد و مولد کینه و نفاق» اخلاقی آنان گردید. و نیز درشتخویی و سنگدلی و آدم‌کشی تازیان از برویات 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 یا کیمی و شیمی و ملاحی و فلاحی و صنایع عالیه یا مهندسی و معماری یا طب و فلسفه در ایشان به کمال می‌رسد؟»^۱.

راجع به تأثیر وراثت و خانواده در خصوصیات اخلاقی افراد بیانش کوتاه و نارساست. همین قدر می‌گوید: بنا بر تحقیقات دانشمندان فرنگستان احوال جسمانی و روانی مادر، از زمان تکوین جنین در فرزند تأثیر می‌بخشد و این قانون تا شش نسل بعد جاری و ساری است. و نیز دانسته شده که تأثیر وراثت قطعی است و کودک در برابر آن «مسلوب الاختیار» می‌باشد. اما خانواده «مکتب اخلاق مکتسبه» است و آدمی به آسانی اخلاق و عادات محیط پرورش خانوادگی را فرامی‌گیرد. «نادرا کسی در این مکتب برخلاف تربیت عائله و فامیل‌ها یافت می‌شود زیرا که با آن قوه جزئی و اراده اختیار به‌ای 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 پی‌برده که انسان از هر جهت شایستگی اصلاح و تربیت دارد.

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

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

۱. ایضاً، خطابه بیست و هفتم.

۲. ایضاً، خطابه سی و سوم.

۳. ایضاً، خطابه دهم.

در این موضوع «خطابه» جدا گانه‌ای بنویسد امان‌نوشته 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 «آرپایی» به عنوان «مادر السنه اروپا و ایران و هندوستان» شرح بیشتری می‌دهد.

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

در همین فصل شرح پیدایش ارقام و حروف و خط و کتابت را می‌دهد. به توضیح اقسام 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 القباء 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

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 نمی‌خواسته است. و نیز روشن است که «والتین والزیتون» خیلی عزیز و گرامی بوده که به آنها سوگند می‌خوردند^۴. به همان قیاس از ریشه لغوی اصطلاحاتی مثل «اشکیک» و «طوماسق» و «قورمه» و «دوستاق» و «قوالخ» 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 مرادوات و مناسبات دولتها و ملتهاست. با بسط علوم و فنون آمیزش و اختلاط اقوام فزایش گرفت و این خود از ضروریات زندگانی مدنی بود. پس لازم افتاد که برای این مناسبات نظامی داده شود و این مبدأ پیدایش «قوانین بین‌الدول» گردید. چون 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 کسب‌شأن و شهرت و ضبط ممالک و استیلای بر خصم بود» و سربازان «اساساً به جهت تاخت و یغما» به میدان کارزار روانه می‌گردند. از اینرو غالباً در ملک مغلوب حکم قتل و تاراج می‌دادند، شهرها را آتش می‌زدند، و کشور فاتح دولت شکست خورده را یا به کلی محو و ویران می‌ساخت و یا به خاک خود ملحق می‌نمود. امروزه جنگ برای ازدیاد «ثروت و وسعت تجارت» است. بعلاوه بر حسب آئین بین‌الدول نمی‌توان هیچ ملتی را به کلی محو و منقرض گردانید. از آن گذشته خونریزی‌ها و عادات وحشیانه سابق رویهم رفته متروک گردیده‌اند خاصه «به سایر اهالی ابداً تعرض و حرقی نیست و آنسان 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 ثنائوی» است و «برای جلب منافع متقابل» پدید آمد.^۲

۱. تکوین و تشریح.

۲. ایضاً.

سخنان دوران‌دیشانه‌اش در دورنمای صلح آینده جهانی به نقل بیزد:

«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 بر انداختن 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 می کند... زیرا که با این اختراعات جدیده... و ترقی اسلحه جنگ... هیچکس جرأت اینکه جنگ آغاز کند ندارد».

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 می کند و توسعه تجارت و روابط اقتصادی را عامل بزرگ ترقی مدنیت و صلح عمومی می شمارد. می گوید: شایسته ترین مناسبات نوعی ملت‌ها مراودات تجارتنی است که «هم بنیاد قوانین را در مملکت استوار می سازد، و هم مردمان را از اعتقادات مخرب و بساطل می رهااند». چطور؟ بدین قرار: «در هر مملکت به هر درجه که تجارت شیوع و رواج یابد قوانین و نظامات نیز برای حفظ حقوق همراه آن می آید. 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 بازمی دارد». از آن گذشته در هر جامعه‌ای که روح تجارت حاکم باشد «حقوق ابنای

۱. ایضاً.

بشر محفوظ می ماند و در دل مردمان پاره‌ای احساسات صحیحه که برخلاف دزدی و بی‌حسابی باشد احداث می گردد». پاره‌ای از کوله‌بینان می‌پندارند که تجارت «بعضی فضایل انسانی را از قبیل مهمان نوازی و سخاوت و حب‌عشیرت و اصطناع و صدق و صفا و دوستی محو و منسوخ می‌سازد» و مردم را به سودجویی و خودبینی و تزویر وامی‌دارد. آنان نمی‌دانند که اینگونه «احسان و نیکوکاری چنانکه در میان قبایل و اقوام وحشی متداول است موجب خرابی‌های بزرگ... نسبت به جمعیت بشریه می‌شود». و ثمره «مجاناً و بلاعوض دادن چیزی به مردم... مسبب 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 امتعه‌کشوری را به سرزمین دیگر وارد کنند، بلکه معنی واقعی تجارت «مبادله اعمال است که مدار معیشت و حیات بنی انسان بر آن می‌باشد». فنیقیان و مصریان و رومیان قدیم همگی «عادات و علوم را از ممالک دیگر در سایه تجارت به ملک خود آوردند». مراوده با اقوام «عموماً چشم‌اهالی را باز می‌کند و دایره معلومات ایشان در نطق وسیعی می‌افتد». و بالاخره مدار تجارت بر مبادله «اعمال و صنایع» قرار دارد^۲.

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

آدمی مظهر عقل است و «توسع تعقل او محدود نیست... مستعد از برای ترقیات لایتناهی است». انسان حسی فعلی در «مدینه حاصله حاضره» بسر می‌برد و انسان کامل عقلی در جستجوی «مدینه فاضله نورانی» اصحاب افلاطونی است یعنی مدینه‌ای 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. اگرچه 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».

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

حکمت ادیان

گفتیم که دیانت را به عنوان یکی از مهمترین بنیادهای تاریخ مدنیت می‌شناسد و در آثار و نمودهای اجتماعی آن غور و تأمل نموده است. گفتار وسیع میرزا آقاخان با ریشه پیدایش عقاید دینی آغاز می‌گردد، به ظهور ادیان و تطور آنها می‌پردازد، از جهات ترقی و تنزل مذاهب و پیوند و تناسب دیانت با اجتماع بحث می‌کند، کشمکش عقل و دین را می‌سنجد و تفوق مذهب عقل را تمیز می‌دهد. معتقد به وحدت جوهر ادیان است و 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 می‌کند و گاهی به اشاره. تصور می‌رود در موضوع پیدایش عقاید دینی و اعتقاد به موهومات مانند دیو و پری و فرشته بیشتر از «هربرت اسپنسر» استفاده کرده باشد. در برداشت سخن میرزا آقاخان و گفتار اسپنسر همسانی و تشابه خاصی به چشم می‌خورد. می‌دانیم که کتاب کلان اسپنسر در «اصول جامعه‌شناسی» که 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 کههد و مؤبد ایرانیان، و ژوپتر و هرکول یونانیان در اصل یکی است. و نقطه مشترک جملگی اعتقاد «به‌خدایی بود که ریشه او از ترس‌ها و هول و هراس‌ها که از اشیاء مرعب و مهول و موحش حاصل بود»^۱.

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

تصور ذهنی می‌کند.^۱

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

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

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

۱. ایضاً، خطابه هفتم.

۲. ایضاً، خطابه هشتم.

۳. تکوین و تشریح.

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

۲۰۳-۱۹۸) به اختصار سخن گفته است.

معتقدات می باشند. خلاصه هر انسان و حیوان و درختی که صاحب قوه و مظهر خاصیتی غیر عادی و فوق العاده بود آنرا «ژنی» می گفتند^۱. مثلاً اسبی که فراست و هنر فوق العاده به خرج می داد 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 رب النوع می خواندند. چنانکه پارسینان رخس رستم و شبیدیز خسرو و شبرنگ سیاوش را محترم داشته، گاو را نیز به حسب 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 می گفتند آب زندگانی خورده است. دامنه اعتقادات به معادن و جنگل و رودخانه و امثال آنها و حتی به آلت تناسل رسید و پیروان این مذاهب هنوز در افریقا و هند و جزایر آسیا وجود دارند^۲. پهلوانان و قهرمانان مانند ونوس و نیطون و مرکور و هر کول مظاهر همان ارباب انواع بودند - و برخی نیز مطرود بودند مانند اوزیریس و عفریت و ابوالهول.

در سیر عقاید مربوط به ارباب انواع می بینیم که نخست ارباب را به صورت موهومی می پرستیدند تا آنگاه که صنعت نقاشی و پیکرتراشی رواج یافت و برای ارواح الهه صورت های گوناگون تصویر نمودند و یا پیکرهایی تراشیدند. همان مفهوم در مشرق بدینگونه پیدا شد که روان ستارگان را به نام سروش و فرشته واسپندو می خواندند و آنان را مدیر و موکل هر چیز می شمردند. تصویر سروشان را باشاخ و فرشتگان را با پر می ساختند و برخی دیگر را به شکل حیوانات و طیور ترسیم می نمودند^۳.

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

میرزا آقاخان که از آزاد اندیشی خود ناایمن بود و از آن رنج دیده در اینجا برای اینکه هدف تیرملاحت مردم عوام و سبکسر قرار نگیرد، در تبریته خود بیانی دارد که در آن خودنکنه 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 مثل جهان^۱، بهر حال در این عصر نیز مانند ادوار پیش «ریشه اعتقاد تمام ملل به خدا و پیغمبر و آئین از ترس و هراس از اشیاء مجهوله الحال مهول روئیده» است^۲. اما اختلاف مذاهب نتیجه اختلاف سلیقه دین-آوران و پیشوایان مذهبی است و کاری با اصل دیانت ندارد.

و نیز باید دانست که هر طایفه‌ای درباره آفرینش سخنی گفته‌اند. حتی بعضی از معتقدان به وحدت وجود مانند براهمه و جوکیان هند گفته‌اند خداوند به خواب رفته و عالم وجود سراسر صور رؤیای است و آنروزی که ایزد از این خواب دور و دراز بیدار گردد نمایش‌های سرابی جهان هستی به کلی از بین بروند و به جز وجه لایزال چیزی باقی نماند. پاره‌ای دیگر این تعبیر عجیب را آوردند که «خدا چنان باد کرده که تمام وجود را به ذات خود پر نموده است. و به عبارت 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 خالقی 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 حجت، 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 بساور کردن چیزی که منسوب به ملکوتیت و تقدیس باشد، والا سعادت بشر بر وجه کمال فراهم نخواهد شد»^۱.

در برخورد دین و عقل می‌نویسد: «در واقع علم و دانش و عقل و بینش همواره مخالف دین و کیش است خاصه در آن ملت که قانون شریعت 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 ناشرو مروج ترقی ملتی باشد حق است و اگر مخرب و مخالف «برهان طبیعت» یکسره «عاطل و باطل»^۴. در باب عقاید و لئرسخن نغزی دارد که 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 تا کنون 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 موافق

۱. ایضاً، ص ۹۶.

۲. صدخطابه، خطابه بیست و پنجم.

۳. ایضاً، خطابه هفدهم.

۴. سه مکتوب.

۵. ایضاً.

۶. صدخطابه، خطابه هفدهم.

۷. ایضاً، خطابه نهم.

طبیعت» آورد که با مقتضیات آن عصر کمتر خطا در آن دیده شده است.^۱ می نویسد: زردشت اسم نوع است (مثل فرعون) و نمی دانیم چند زردشت بوده اند و از چه سبب آنان را زردشت نامیده اند ولی شاید با «آذرهشت» و یا «سر هشت» بی ارتباط 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 فکربشر اسرار عناصر ظاهر گردد». و از آنجا که «سخافت عقول ایرانیان» به حد رسیده بود و بزرگی و هم آنان سر به آسمان کشیده و همان مخرب هستی و جسودشان شده بود، زردشت برخاست که اندیشه مردم را «برای اصلاح زمین و تعمیر کره خاک از افلاک فرود آورده تا به کارهای زمین پردازند، و دست از ترهات فلکی و موهومات آسمانی برداشته به کارزندگانی اشتغال نمایند».^۳ زردشت قدرت حکومت و دیانت و طبیعت و ملت و جنگ را بر پایه اعتدال قرارداد و فلسفه زند را بر چهار ستون بنا نمود: ستون اول حقوق پادشاهان و احترام مردم نسبت به آنان. ستون دوم حقوق مردم بر شاهان از لحاظ تأمین «امنیت داخله» 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 دل های مردم» می گشت 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 می نویسد: لفظ زردشت مأخوذ از «آذر هوش» است به معنی عقل روشن چنانکه هم اکنون میان مردم چسر کس که بقیه آبادیان اند لغت زردشت به معنی «عقل بزرگ» بکار می رود. (آئینه سکندری، ص ۵۵) در اینجا غیر از زردشت نخستین که از بسلخ بوده است زردشت های دیگر را که دنبال افکار او گرفته اند ذکر می کند.

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 اینک «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 آهن‌گرو فریدون نیک سیر «آئین راستی و قانون فرهنگ»

۱. ایضاً، خطابه هفدهم.

۲. آئینه سکندری 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.

۵. ایضاً.

را در ایران برپا داشتند^۱.

موضوع عمده دیگر که بحث می کند رابطه و تناسب احکام هر شریعتی است با خصوصیات هر جامعه ای. معتقد است نه فقط هر مذهبی مولود احوال مخصوص ملتی می باشد، و شرایط مدنی اقوام مختلف فرق می کنند. بلکه به همان دلیل هر آئینی به درد هر قومی نمی خورد. مصریان و کلدانیان گاو را «رب رزق خوانده و تقدیس می کردند» برای اینکه عامل زراعت و آبادانی بود، و چون مرغ لك لك دریا بان مصر حیوانات موزی و ماران را می گرفت آنرا یکی از ارباب می شمردند. 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 بادیه نشین و متفرق سازگار است که تازه کسی می خواهد «روابط عسالم حضارت و مدنیت» را در میان آنان تشکیل دهد. آئین کنفیسوس مطابق زندگی ملت متمدنی است که گرفتار هر جومرج و بندگی و ستمگری شده باشد. احکام انجیل برای «تهذیب اخلاق و رفع تمصب و لجاج از میان قومی عنود لجوج قشری ظاهربین» بوجود آمد^۲. قانون بودا که مؤول آئین برهما می باشد نسبتش با شریعت برهما نسبت عیسی است با موسی^۳. و دین مبین اسلام مناسب قبایلی «وحشی و دزد مزاج باشد که راهی برای معاش و زندگانی جز غارت و یغما نداشتند، و جز طریق فحشاء و بی باکی نمی پیمودند، و انواع فحشاء و ظلم در میان شان 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 عهده 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 دشریح.

۴. هشت بهشت، ص ۶.

بدبختی برهانید، 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 بنی‌اسرائیل 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 تمدن 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 «گداتر و فقیرتر و جاهلتر» از آنها کسی نبود.^۴ چنان‌که در آن هنگام که نحت 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 بیش‌عورت‌ترین 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 بنی‌اسرائیل 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. انشاء الله ما شاء الله.

ای اعتراف دارند. احوال مسلمانان بهتر از هندوان نیست. سببش اینکه خواه مسلمانان و خواه هندوان «به انبیای مرسل و کتب آسمانی به غایت 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 با 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 ایراد و انکار را تحمل نکند معتدل حکم ننماید، و چکنته‌ای که مشت نخورد راست سخن نراند، و بر نهج منطق حرف نزنند».^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 پر است از افسانه‌های نادرست و «قواعد مخالف عقل و قوانین مضیع ملت».^۵ اما این حقیقت انکار پذیر نیست که «تمام ملل عالم را با ادیان آنان ملاحظه می‌کنیم».^۶ این نیست جز اینکه آدمی برای اینکه مخرجی برای «خیال و روح» خود داشته باشد ناگزیر به چیزی منسوب به «ملکوتیت و تقدیس» توسل

۱. حکمت نظری.

۲. ایضاً.

۳. سه مکتوب.

۴. ایضاً.

۵. ایضاً.

۶. صدخطابه، خطابه بیست و پنجم.

می‌جوید^۱. در موضوع اختلافات دینی هاتف آزاد فکری است و شکیبایی در عقاید ناموافق. سخنان بلندخود را از زبان حکیم شیرازی ادا می‌کند: آن مرد هوشمند فرزانه چراغی برای راهنمایی بشر بهتر از «علم و حکمت» نمی‌دانست، و نادانی را منشأ تمام بدبختی‌ها می‌شمرد، و همه‌جا پیشرو خود را «علم و برهان» قرار داده بود^۲. می‌گفت: در مذهب عقل ترجیح بلامرجح جایز نیست و در اعتقادات دینی 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، ارباب «دهریه و طبیعی و زندقه و الحاد و قائلین به اباحه و اشتراک را داناترین مردم و صاحب حسن نورانی می‌دانست... [چه] اینان خرق حجب و رفع خرافات نموده‌اند... هر گاه از سیر و حرکت خود باز نایستند و سیر خویش را کامل

۱. هفتاد و دو ملت، ص ۹۶.

۲. ایضاً، ص ۹۵.

۳. ایضاً، ص ۱۰۲.

۴. ایضاً، ص ۹۸.

۵. ایضاً، ص ۹۳.