

بدهند. شاه خیلی تعجب کرد که سلطان چرا باید رعیت مفسد و هرزه و خائن ما را 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 مانمی توانیم خواهش شما را رد نمائیم. شما چرا باید این قسم رفتار غیر حق 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، مقدمة هشت جیشت، ص «۹».

۲. درمندی 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 در گزارش خود به عبدالحمید آنرا تأیید کرده بوده) عبدالحمید که ذهنی پرسوء ظن داشت و در واقع بیمار روانی بود - و از بدگویی‌های علنی سید جمال آگاه، سخت اندیشناک گردید. در واقع بر جان خود لرزید. بدگمانی سلطان نسبت به سید به اندازه‌ای بود که حتی تقاضایش را برای رفتن از عثمانی پذیرفت. 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 به خود گرفت. تصمیم درباره اسدآبادی کارآسانی نبود: یکی به علت مقامش، و دیگر اینکه او خود را تبعه افغانستان معرفی کرده بود، و بعلاوه سلطان نسبت به او تعهدی داشت. در حقیقت عبدالحمید نه می‌خواست او را آزادش بگذارد که از عثمانی برود، و نه می‌توانست او را به دولت ایران بسپرد، و نه از وی ایمن بود. همه جا جاسوسان عبدالحمید مراقب سید بودند. تنها چاره را درنا بود کردنش می‌دید، و این با شیوه حکومت وحشت عبدالحمید جور در می‌آمد 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 داشتم کردم. محبوسین طرابوزان به سرحد فرستاده می‌شود. شیخ جمال تحت استنطاق است. بعد از آن تسلیم می‌کنند... از هر بابت آسوده و خاطر جمع باشید. هیچوقت از این خیال آسوده نیست»^۱.

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

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

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

ودشمنی است، و همه جا کاسه از آتش گرمتر بود. بعلاوه در دستگاه‌های بی بندوباری 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 امسدوار فرموده بفرستند، اینجا آمده باجمال راه آمدو شد پیدا کرده، به جزایش برسانند»^۱.

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

دفتر زندگی میرزا آقاخان بدین قرار طی شد: دولت عثمانی سرانجام به تسلیم کردن تبعیدشدگان طرابوزان تصمیم گرفت. برادر روحی برای نجات آنان به هر دری می‌زد - و از سید جمال الدین 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 دولت آبادی نوشت: «بدیهی است ما را به عروسی به ایران نمی‌آورند. اگر می‌توانید چاره‌ای بیندیشید»^۳. در ذیحجه ۱۳۱۳ هـ سه نفر را به دست مأموران سرحدی ایران سپردند. یکسره به زندان تبریز بردند و در غل و زنجر افکندند. روحی شب‌ها تلاوت قرآن می‌کرد و طنین صدای گیرایش حتی در دل زندانبان اثر داشت. در این زمان میرزا علی‌خان امین‌الدوله به پیشکاری ولیعهد در آذربایجان

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

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

۳. حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۶.

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

<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 (وحتی 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 ناپایمندی‌های 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)، (بجان بوستان افروز، نامه سخن یا آئین سخنوری، نامه باستان (مشهور به سالار نامه)، آئینه سکندری یا تاریخ ایران، تاریخ ایران از اسلام تا سلجوقیان، سه مکتوب، صدخطا به، تاریخ شانزدهمین ایران، تاریخ قاجاریه و سبب ترقی و تنزل ایران، در تکالیف ملت، تکوین و تشریح، هفتاد و دو ملت، حکمت نظری، هشت بهشت، عقاید شیخیه و بابیه، انشاءالله ماشاءالله، (ساله عمران خوزستان، ترجمه تلماک، ترجمه عهد نامه مالک اشتر، مقالات.

علاوه بر این آثار مجموعه نامه‌های خصوصی میرزا آقاخان از نوشته‌های بسیار با ارزش اوست. در تحلیل افکارش اهمیت و اعتبار این نامه‌ها خیلی کمتر از تألیفاتش نیست؛ زیرا و 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 اقیانوس گلستان بسرافتاده بود، چندانکه دوجزوی بر آن شیوه از سواد به بیاض کشیدم. حوادثی روی داد که سرگشته دهر و آواره شهر به

۱. از (ضوان) دو نسخه خطی مورد استفاده قرار گرفت که هر دو متعلق به دوست دانشمند آقای مجتبی مینوی استاد دانشگاه تهران می‌باشد. از آن دو نسخه یکی کامل است، و نسخه دیگر را خود ایشان تحریر ننموده‌اند 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 قرآن معلوم نسخه (ضوان) به خط مؤلف در تصرف آقای عبدالحسین صنعتی زاده کرمانی است.

شهر شدم»^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 وزیر دانشمند و دانش پرور است) یاد می کند و به بزرگواری «شیخ السفراء میرزا محسن خان» معین الملک سفیر وقت ایران در باب عالی اشاره ای دارد. درباره رضوان می گوید:

به عالم سالها این نشر و منظوم

مگر از ما بماند یادگاری

وفایی نیست با دوران ابام

اگر روزی بود یا روزگاری

از ارزش ادبی و اجتماعی رضوان در بخش هفتم بحث کرده ایم.

دیخان: 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 گذراندن وقت و اشتغال خاطر» به نگارش آن پرداخت. تاریخ تحریرش ذی قعدة ۱۳۱۳ مسی 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 دیخان.

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

۱۴

کتاب ریحان بہستان افروز

بر

طرز و ترتیب ادبیات فرہستان امروز

بندہ ناچیز عبدالحسن الشہر بے ز آغا خان کرمانی

بکام

توقف طرا بزون طرف افروز شہر قعیدہ محرام

۱۳۱۳

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

رضوان به تقلید گلستان سخت ایراد نموده است. و خواسته اثر ادبی نوی بوجود آورد که به درد دنیای جدید و مترقی بخورد. گفتارش وسط یکی از حکایت‌ها قطع شده، معلوم است با دستگیری خود و یارانش آنرا برای همیشه نیمه‌کاره گذارد. آئین سخودی: در تاریخ ادبیات فارسی است و آنرا در سال ۱۳۵۷ 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 انبیک 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 يك 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 پیروزگر

که این نامه نامی آمد به سر

۱. آئینه سکندی، ص ۸.

۲. حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۵.

۳. سالنامه، ص ۱۲.

۴. ایضاً، ص ۱۱.

<http://www.golshan.com>

به‌ویژه که بودم به بند اندرون
 چه لطف آید از طبع بندی برون
 غرض بود تاریخ نبی شاعری
 که طبع من از شعر باشد عری
 ز گفتار فردوسی اپاک 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 شعروشاعری است و به ضمیمه آن اشعارسیاسی و ملی جدید سروده است. نامه باستان به کوشش شیخ احمد ادیب کرمانی (پسر ملا حافظ عقیلی) همشاگردی سابق میرزا آقاخان، و به نام عبدالحسین میرزا فرمانفرما سالار لشکر، تحت عنوان «سالارنامه» انتشار یافت (شیراز، ۱۳۱۶). اما قسمت آخر آن (مقاله و اشعار وطنی مزبور) حذف 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 سخنوری نام نهاده بود، تاریخ ایران را «آئینه سکندری» خواند «تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا». قصد داشته تاریخ عمومی ایران را از آغاز تا زمان دودمان قاجاریه بنویسد و طرح آنرا نیز ریخته است. تاریخ ایران را به دنبال آئین سخنوری در سال ۱۳۰۷ شروع کرد «اما پس از ترتیب اوراقی چند پاره‌ای عواقب و مواعظ 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 برگرداند، و روابطش با ناظم الدوله قطع شده، و به تبرگی 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 یک مورخ ایرانی که مبتنی بر مطالعات خود و تحقیقات دانشمندان اروپا نگاشته شده است. تا زمانی که میرزا حسن خان مشیرالدوله به تدوین تاریخ مفصل ایران باستان همت گماشت کتابی بهتر از آئینه سکندری در تاریخ پیش از اسلام به قلم مؤلف ایرانی سراغ نداریم. و هنوز هم آنچه راجع به جوهر و روح تاریخ ایران گفته پرمایه و معتبر است و در واقع دیگر مورخان خودمان در این قسمت چندان چیز تازه ای بر آن نیفزوده اند. خود میرزا آقاخان هم به آئینه سکندری بیش از آثار دیگرش (تا آن زمان) اهمیت می داد و به دوستانش در تهران سفارش خواندن آنرا می کرد^۳. به میرزا ملکم خان می نویسد: «برای برانداختن بنیان این درخت خبیث [ظلم] چنین تاریخی لازم است، و هم برای احیای قوه ملیت در طبایع اهالی ایران»^۴.

آئینه سکندری به اهتمام میرزا حسن خان 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 منکم، 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 دنبالهٔ مجلد قبلی است. اطلاع ما دربارهٔ آن فقط اشاره‌ای است که در نامهٔ خود به ملک‌خان نموده و نام این کتاب را ذکر کرده است. و می‌گوید: آنرا به نظر سید جمال‌الدین رسانیده و «حضرت شیخ می‌فرمایند ناقص است». بعد می‌آورد: همهٔ مقصود حقیر این است که از ابتدای سلطنت ایران گرفته، در هر عصر مقتضیات و اسباب ترقی و تنزل دولت را شرح بدهم تا به این عصر حاضر... امروز برای ایران چنین تاریخی خیلی لازم است اگرچه از برای نویسندهٔ آن خطر جان است ولی بنده جان خود را در این راه می‌گذارم».

سه مکتوب و صد خطابه: دو رسالهٔ 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 رسالهٔ مشهور به سه مکتوب کمال‌الدولهٔ میرزا فتحعلی آخوندزاده و هویت مؤلف اصلی هر کدام از آنها سخنان گوناگون گفته‌اند. ضمن مقالهٔ تحقیقی دربارهٔ این سه کتاب و با مقایسهٔ تطبیقی مندرجات آنها این مطلب را باز نمودیم که جملگی آن اقوال مشوش و خلط مبحث بوده است. تکرار دلایل سابق را زائد می‌دانیم^۱. همین اندازه به ذکر نتیجه‌گیری‌های آن اکتفا می‌نمائیم: اولاً عنوان سه مکتوب نام غلطی است که بعدها به رسالهٔ 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 اقلاناً دو برابر رسالهٔ 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. نامهٔ غرهٔ رمضان [۱۳۱۱].

۲. نگاه کنید به مقالهٔ من در مجلهٔ بنما، شماره‌های مهر و آبان ۱۳۴۵ خورشیدی.

خان غیر از سه مکتوب میرزا فتحعلی است و هر کدام باید مأخذ مطالعه اندیشه‌های نویسنده خودش قرار گیرد. و همین کاری است که ما کرده‌ایم.^۱ ثالثاً رساله صد 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 شاهزاده آزاده کمال‌الدوله دهلوی که پدرش در زمان شاه تیمور از ایران به مرز و بوم هندوستان هجرت کرده به دوست محترم خود نواب جلال‌الدوله شاهزاده ایران نوشته است و شرح خرابی ایران را نگاشته». این رساله اساساً نیمه‌کاره مانده و در تمام نسخه‌هایی که دیده شده مطلب آنها وسط خطابه‌ی چهل و دوم قطع گردیده است. اینکه نوشته شده شیخ-محمود افضل‌الملک (برادر 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 جلال‌الدوله 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 بنا اینکه افضل-

۱. از رساله سه مکتوب میرزا آقاخان دو نسخه مورد استفاده قرار گرفت: یکی نسخه‌ی اساس به خط عالی میرزا ابوالحسن نیریزی که در ذیحجه ۱۳۲۶ قمری تحریر گردیده است. این نسخه تعلق به آقای جلال آل‌احمد دارد و لطفاً در دسترس نگارنده قرار دادند. نسخه دوم متعلق به آقای مجتبی مینوی است. از این دو نسخه گذشته نسخه ناقصی در وزارت امور خارجه دیده شد که عنوانش «دفتر بیدینان» 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 عقیده فقیه متشرع را نسبت به آن رساله 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 بکتواخت 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 صدخطابه آورده هیچ توجهی نداشته است. دیگر اینکه شیوهٔ نثرش بسیار جاندار و قوی است و ابدأ کسالت‌آور نیست.

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

۱. از صدخطابه در نسخه مورد استفاده واقع گردید: یکی نسخه موجود در کتابخانهٔ ملی ایران به شمارهٔ ۲۳۵۶ و دیگر نسخهٔ 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 *جبل‌المتین* چاپ کلکته هجده خطابه انتشار یافت، سپس دنبالهٔ آن قطع گردید و ضمناً نویسندهٔ صدخطابه را مورد ملامت و حملهٔ سخت قرار دادند (توجه نگارنده را به این مطلب آقای مینوی جلب فرمودند).

۲. *Materials For the Study of the Babi Religion* کمبریج، ۱۹۱۸، ص ۲۲۴-۲۲۳.

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

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

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

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

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

۲. نگاه کنید به بخش نخستین.

۳. نامه به ملکم، ۱۲ 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 شرح

بیاض

در بیان نشانه‌ها

در بیان کسب و شیب و بریدن قیاس که مخصوص برکت این

در بیان طیف شیار کثیف میانی و تاج بر جبهه

در بیان کسب و شیب و بریدن قیاس که مخصوص برکت این

در بیان طیف شیار کثیف میانی و تاج بر جبهه

در بیان کسب و شیب و بریدن قیاس که مخصوص برکت این

در بیان طیف شیار کثیف میانی و تاج بر جبهه

در بیان کسب و شیب و بریدن قیاس که مخصوص برکت این

در بیان طیف شیار کثیف میانی و تاج بر جبهه

در بیان کسب و شیب و بریدن قیاس که مخصوص برکت این

در بیان طیف شیار کثیف میانی و تاج بر جبهه

در بیان کسب و شیب و بریدن قیاس که مخصوص برکت این

در بیان طیف شیار کثیف میانی و تاج بر جبهه

در بیان کسب و شیب و بریدن قیاس که مخصوص برکت این

در بیان طیف شیار کثیف میانی و تاج بر جبهه

در بیان کسب و شیب و بریدن قیاس که مخصوص برکت این

در بیان طیف شیار کثیف میانی و تاج بر جبهه

در بیان کسب و شیب و بریدن قیاس که مخصوص برکت این

در بیان طیف شیار کثیف میانی و تاج بر جبهه

تصویر صفحه اول از کتاب تکوین و تشویح
(نسخه خط مبرز آقاخان در تصرف آقای علی محمد 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 جداگانه 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، و 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 اوهم‌خیز. جوهر کلامش بگمانگی 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 فقیه 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 حائلی 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 ششصد و بیست و سه صفحه است و هر صفحه به طور متوسط حاوی دویست و چهل کلمه. حدس ما این است که در تألیف آن مانند کتاب هشت بهشت شیخ احمد روحی با میرزا آقاخان همکاری داشته است. در پایان تألیف می نویسد: «فهرستی به جهت شرح و تفسیر اصطلاحات جدید» اضافه نموده است. اما در نسخه‌ای که در دسترس ما بود چنین فهرستی دیده نشد. پس از آنکه میرزا آقاخان علیه سنت فلسفی پیشینیان برخاست و «فلسفه بافی‌های» سابق خود را هم دست انداخت مقصودش قسمت بیشتر مطالب کتاب حکمت نظری و هشت بهشت است که در حکمت مابعدالطبیعه گفته است.

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

۱. نسخه حکمت نظری را آقای علی محمد قاسمی در اختیار نگارنده گذاردند. این نسخه به خط حاجی میرزا مهدی امین نوشته شده است و تاریخ تحریرش چهارم صفر ۱۳۲۴ می‌باشد. کاتب نام خود را چنین ثبت کرده است: «احقر العباد ۵۹، النبی یمدل 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 تأويلاتی آورده که در اصل قانون بيان نيست و ناشر به بعضی از آن مطالب اشاره نموده است).

هشت‌بهشت را ميرزا آقاخان و شيخ احمد روحی با هم در اسلامبول تأليف کرده‌اند، و در بحث اصول مذهب باب از عقايد استادشان حاج جواد کربلايي (که از حروف «حی» باب بود) الهام گرفته‌اند. ناشر در خصوص تأليف آن می‌نويسد: «شاید ميرزا آقاخان در اين زمينه سهم بیشتری داشته است». آنچه قابل توجه است اينکه ميرزا آقاخان اصرار خاصی داشته که سهم خود و روحی را در تأليف آن ندک شمارد يا نادیده بگيرد. در نامه خود به ادوارد براون از روی فروتنی می‌گويد: تمام مطلب کتاب «مقالات و کلمات حضرت سيدبزرگوار حاجی سيدجواد کربلايي است... اصل روح مطالب از ایشان است، قوالب الفاظ شاید از ماها باشد... ولی اسم مصنف اين دو کتاب را اگر بخواهيد ذکر نمايد جناب حاجی سيدجواد است... بلی ماها نتوانسته‌ايم کما هو حقه آن معانی لطيف را که آن بزرگوار القاء و املاء فرمودند کما يتبعی و به طور مطلوب در قالب عبارات و الفاظ بگنجانيم، که بحر قلم اندر ظرف ناپد». اما حقیقت اين است که هر اندازه ميرزا آقاخان و روحی از افکار مرشد و استادشان الهام گرفته باشند آنچه از حکمت و دانش غربی در هشت‌بهشت آمده است از حاجی سيد جواد شیرازی نيست و آن حکيم با آن اندیشه‌های نو آشنایی نداشته است. ادوارد براون هم اين تأليف را جزو آثار روحی شمرده است؛ و در اينکه روحی در فلسفه ادیان عالم متبحری بود تردید نيست.

عقاید شيخیه د بایيه : در بخش اول گفته شد که اين رساله را به خواهش ميرزا حسين شريف داماد آقا محمد طاهر صاحب روزنامه اختر اسلامبول نوشت. ميرزا حسين گفته بود آن سرا برای یکی از دوستان انگلیسی خود می‌خواهد، و قرار بود

۱. تيف. ص ۱۰۱ و ۱۰۲. بلکه نسخه خطی از کتاب هشت‌بهشت دیده شد که قسمت آخر آن به خط ميرزا آقاخان می‌باشد يعنی از سطر هشتم صفحه ۲۲۷ نسخه چاپی تا پایان کتاب. اين نسخه در تصرف آقای علی محمد قاسمی است.

۲. نقل از تصوير برنامه ميرزا آقاخان در مقدمه هشت‌بهشت.

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

انشاءالله ماشاءالله : رساله ای 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 جمال الدین اسدآبادی، میرزا آقاخان کرمانی، شیخ الرئیس ابوالحسن قاجار، و سید برهان الدین بلخی) در شب اول ماه رجب ۱۳۱۰ مورد گفتگو قرار گرفت. به دنبال آن میرزا آقاخان رساله خود را نگاشت که از شاهکارهای نویسندگی او می باشد. به زبان طنز خرافات دینی و اوها مپرستی همه ادیان را دست انداخته است. تاریخ نگارش آن همان سال ۱۳۱۰ می باشد. و نویسنده در اینجا نیز مثل بیشتر آثارش نام خود را مکتوم داشته است. ادوارد براون می نویسد: میرزا آقاخان رساله «انشاءالله» را بر رد رساله «ماشاءالله» به قلم سید برهان الدین بلخی نوشت.^۱ این مطلب درست نیست زیرا میرزا آقاخان در مقدمه رساله اش تصریح دارد به اینکه آنرا در جواب مقاله پیشوای فرقه شیخیه نگاشته است. اینکه اغلب انشاءالله ماشاءالله را منسوب به میرزا ملکم خان نموده اند نیز صحیح نیست.^۲ میرزا یحیی دولت آبادی 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 «صریح الغوانی» است. در حاشیه آن به خط دیگری نوشته شده «از رسایل ملکم ارمنی است». اما اشتباه است.

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

۴. حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۰.

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

سالة عمران خوزستان : نسخه آن بدست نیامد. اطلاعات ما مبتنی بر شرحی است که افضل الملك کرمانی و میرزا یحیی دولت آبادی نوشته‌اند: به پارسیان هند پیشنهاد کرده قسمتی از زمین‌های ثروت خیز خوزستان را از دولت بخرند، و خودشان به ایران بازگردند و در آبادی و پیشرفت وطن اصلی همت گمارند. ضمناً دولت ایران سرمایه‌ای که از فروش آن زمین‌ها تحصیل می‌کند صرف ساختن سد بزرگی در اهواز و تأسیس بندرهای معتبری چون کراچی و بمبئی بنماید. گویا بعضی از پارسیان این فکر را پسندیدند و بادولت وقت به مذاکره پرداختند. اما انجام این کار پیش نرفت. علت آنرا نمی‌دانیم. 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 خبیر الملك بامیرزا آقاخان همکاری نموده است).

ترجمة تلماک : نویسنده هوشمند فرانسوی «فنلن»^۱ کتاب نامدار سیاسی و فلسفی و اخلاقی خود را به نام «تلماک»^۲ در تربیت یکی از شاهزادگان تهی مغز فرانسه نگاشته و ضمن آن انتقادهایی از روش حکومت استبدادی لویی چهاردهم کرده است. آنرا در عثمانی یوسف کامل پاشا به ترکی و در مصر نیز به زبان عربی برگردانده بودند، و خیلی مورد اقبال روشنفکران آن دو کشور واقع شده بود.

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

۱. مقدمه هشت بهشت؛ و حیات یحیی، ج ۱، ص ۱۶۵.

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. نسخه‌تاتمام «ترجمه تلماک» موجود در کتابخانه ملی ایران (شماره ۳۷۹) را که معاینه کردیم به یقین تشخیص دادیم که همان ترجمه میرزا آقاخان است. شیوه خط و سبک نگارش و انشاء منشیانه آن بدون تردید از میرزا آقاخان می‌باشد، و ترجمه نیمه‌کاره مانده یعنی فقط شامل یکصد و هفتاد و پنج صفحه است. آنرا به دوست دانشمندش منیف‌پاشا وزیر عثمانی اهدا کرده است. در مقدمه ترجمه تحت‌عنوان «طرفی از مکارم اخلاق حضرت معارف پناه مدظله‌السامی» می‌نویسد: آنرا «به نام والقباب همایون حضرت وزیر معالی سمیر کھف الفقراء... ملک‌الوزراء العصر دولتو منیف‌پاشا مطرز گردانیدم». میرزا آقاخان مثل اغلب موارد به‌نام 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 اندازه طاقت و ترجمه یکی از فصول آن پرداخت می‌...».

در پشت صفحه آخر نسخه مزبور به امضاء قانع بصیری (رئیس اسبق بیوتات سلطنتی) اینطور ثبت شده است: «انتقالی از منزل سید رضای خواجه». این آدم خواجه 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.

ترجمه عهدنامه مالک اشتر: در تهران به طبع رسیده است (۱۳۲۱).

مقالات: زمانی که جزو نویسندگان روزنامه اختر اسلامبول بوده مقاله‌های گوناگونی در آن منتشر کرده است از جمله سلسله مقالاتی در «فن گفتن و نوشتن» (از شماره سی و هفتم سال پانزدهم تا شماره یازدهم سال شانزدهم).

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



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

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

۱. مقدمهٔ هشت بهشت، ص ۸۵.

۲. نگاه کنید به بخش ششم: تفعل 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 نوشته‌هایشان 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 خانه‌ای برپا کرد. پس از مرگش آن نوشته‌ها 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 نوشته‌ها و بعضی نامه‌های میرزا آقاخان هنوز در تصرف عبدالحسین صنعتی زاده می باشد از جمله نسخه اصلی کتاب رضوان به خط مؤلف. آنسرا 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 نسخه‌ای را که صنعتی زاده برای چاپ عرضه داشته بوده خیلی کهنه تر از زمان او بوده و سالیانی پیش نوشته شده بوده است. بعلاوه در صفحه آخر کتاب جای اسمی تراشیدگی داشته و نام «صنعتی زاده» با خط تازه‌ای متفاوت با خط متن آن نسخه ثبت شده بود. از طرف ناشر تذکرانی 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 نرسیده است؛ نامه سخن، تاریخ ایران از آغاز اسلام تا سلجوقیان، تاریخ قاجاریه، تکالیف ملت، عقاید شیخیه و بابیه، رساله عمران خوزستان. در هر حال مقام علمی و اصول اندیشه‌های او را از دیگر آثارش به خوبی می‌توان شناخت.

<http://www.golshahi.com>

www.golshahi.com

۱. تحقیق راجع به دو کتاب مزبور توسط آقای یوسف حمزه لوی 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 می‌افکند. و کسی که بعد از او پایگاه بلندی احراز کرد خواجه نصیر بود. برزخ میان عصر بوعلی و دوره خواجه نصیر و سیصدساله اخیر را حکمت ملاصدرا می‌ساخت که در عین اینکه پاسدار میراث پیشینیان بود فصول تازه‌ای بر مباحث فلسفی افزود و نگذاشت روح حکمت در ایران بمیرد. پس از او

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

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

و لطایف فلسفه حظ و لذت مخصوصی می برند»^۱. همچنین به کسانی بر خورده 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». و بر اثر «پیشرفت همین مکتب اساسی است که من تصمیم گرفتم به کمک دانشمندی از راین های یهودی موسوم به ملا لاله زار همدانی مباحثی 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 روش 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 دوگینیو، مذاهب و فلسفه در آمیای 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 «العازار 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 چاپ 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 اربابانش؛ و استقامت معارف و فنون و ارتقاء تنظیمات و دادرسی عباد» معطوف گردیده است البته حکمت الهی که «اصل و مبدأ جمیع» علوم است ترقی خواهد پذیرفت^۱. بعلاوه اشاره‌ای دارد که کنت دو گبینو بفکر افتاد آثار فلاسفه اروپا را به فارسی برگرداند، و «بین الناس شایع شود تا باعث ترقی صاحبان این فنون و طالبان و اربابان معلومات گردد»^۲.

گبینو ضمن گفتار درباره «آزاد اندیشان» ایران نکته سنجی دیگری نیز می‌کند: این دستور کلی دکارت «چون فکرمی کنم پس هستم» جلب توجه هوشمندان ایران را کرده است. «جلساتی که پنج فصل از شاهکار دکارت را به پاره‌ای از دانشمندان متفکر و باهوش ایرانی ارائه دادم هرگز فراموش نخواهم کرد. این فصول پنجگانه در آنها تأثیرات فوق‌العاده کرد. و البته این تأثیرات بی‌نتیجه نخواهد ماند. چیزی که بیشتر در آنها تأثیر کرد همین فرمول اساسی است اگرچه شرقیان در زمانهای بسیار قدیم به کشف این فرمول موفق شده و آنرا بکار برده‌اند. و از مدت مدیدی است که دو کلمه حی و 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 واجب‌الوجود 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 نقی واجب می‌پسندید؛ میرزا فتحعلی صرفاً و مطلقاً معتقد به فلسفه مادی بود. بعد از میرزا فتحعلی باید از سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۴-۱۲۵۴) نام برد که در واقع ویرانگر سنت‌های فلسفی گذشته است و آن تعالیم را معیوب و نارسا و حتی گمراه‌کننده می‌خواند. و این مسئله مهم را عنوان کرد که حکمت واقعی آن است که بر بنیاد کشفیات علمی جدید قرار گیرد. هر چند سید چندان اهل تألیف نبود از خطابه‌هایش در هندوستان و از همان مختصر که نوشته است وجه نظر مترقی او را می‌توان شناخت. در هر حال علمای معقول ایران به تدریج توجهی به آرای حکمای مغرب پیدا کردند. از جمله آقاعلی مدرس مؤلف بدایع‌الحکم نام دکارت، لایبنیتس، بیکن، فنلن، فیخته، بسوئه، و کانت را می‌برد و اشاره‌ای به عقاید آنان دارد.



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

۱. بدایع‌الحکم، تهران، ۱۳۱۴، ص ۲۷۷-۲۷۶. توجه مرا به این کتاب دوست دانشمند آقای منوچهر یزرگمهر جلب نمودند. به‌لاوه نکته‌سنجی‌های ارزنده‌ای 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 ییکن 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 بدات به عالم تمدن و حضارت». و «غایت آن کمال نفس انسانی است»^۴. پیدایش حکمت از آن شد که «نمایش‌های سراییه» این جهان عنان خرد و اندیشه را به سوی علل اولیه عالم وجود گسیل داد و آدمی به جستجوی حقیقت هر چیز بر آمد و در صد کشف «مبدأ و 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 می‌زند. در بیشتر مباحث اندیشه‌های 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 در صدد معرفت راز هستی خود بر نیامد بلکه ذهنش معطوف به تفتیش کائنات گردید زیرا نخست آنچه نظر اعجاب انسان را ربود همان «بوالعجبی‌های 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 بر طاق ایوان معبد دلفیس منقوش است منطبق آمد^۱. و نیز بنیاد این فکر از سقراط بود که جمیع ادراکات و علم بشر از حسیات برخاسته که گفته‌اند من فقد حساً فقد علماً^۲. به همین جهت به آرای حکمای مادی پیش از سقراط مانند برمانیدس و پروتاگورس و ذیمقراط و هرقلیطوس توجه دارد. و آن برای خاطر همسانی افکار آن دانایان است با تحقیقات دانشمندان مادی و طبیعی جدید که خود هم مشرب و پیرو آنسان است. در بزرگی مقام افلاطون و ارسطو تردید ندارد اما غلو نمی‌کند. و این خود انعکاسی است از اینکه متأخرین اعتقادی به سخنان آن دو فیلسوف در حکمت طبیعی و ریاضی ندارند. اما در حکمت اولی پایگاه افلاطون و ارسطو را بس والا می‌داند. ضمناً بر خورده است که فلاسفه اسلامی دامنه الهیات را از حد تعقل یونانی گذرانده‌اند و در این مبحث به حکمای مشائی ایسرانی احترام می‌گذارد. در فلسفه حکومت

۱. هشت بهشت، ص ۵۶.

۲. تکوین و تشریح.

بحث زیادی از عقاید بزرگ افلاطون و ارسطو ندارد هر چند رأی ارسطو را در کتاب سیاست آتیه می‌پسندد. در میان حکمای اسلامی بیش از همه معتزله را می‌ستاید و این نتیجه هم‌سنخی آرای معتزله است با افکار خودش که پیرو مذهب عقل است. اندیشه‌های فیلسوفان قدیم و جدید مغرب و مشرق را يك‌کاسه می‌سنجد و رویهم رفته به چند مکتب عمده تقسیم بندی می‌کند: «میس نی سیزم»^۱ (حکمت اشراقی) «پانتیسم»^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. رأی خود را چنین می‌آورد: «بدان که علم فلسفه حقیقی که صرف خالص و زلال باشد بسیار نادر و کمیاب است»^۸.

در مبحث حکمت ایرانی اسلامی سخنان مختلف دارد. و این‌گونه گویی 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 در حشان فلسفه را در شخصیت‌های بزرگ بوعلی و فارابی و غزالی و سهروردی و نصیرالدین طوسی و بالاخره ملاصدرای شیرازی می‌شناسد. و نیز به اندیشه‌های ژرف عرفان و افکار بلند مولوی و عطار احترام می‌گذارد. از آن گذشته در پاسداری میراث تفکرات

1. *Mysticisme.*

2. *Pantheisme.*

3. *Scepticisme.*

4. *Methodisme.*

5. *Positivisme.*

6. *Éclectisme.*

۷. حکمت نظری، و تکوین و تشریح.

۸. حکمت نظری.

۹. تکوین و تشریح.

فلسفی می گوید: در قرون اخیر در عالم تسنن يك فيلسوف و حکیم هوشمند پیدانشده، باز در ایران و دنیای تشیع که در رتبه «اکمل اهل سنت» است بحث و تجسس نا اندازده. ای محفوظ مانده است و حکمای چون ملا صدرا و شیخ احمد احسائی و حاجی سید کاظم رشتی و حاجی ملاهادی سبزواری برخاستند، و با استقلال در تعقلات فلسفی خود نگذاشتند بساط حکمت برجیده 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 جدید اروپا با حکمت ایرانی آثار و عقاید علمای معقول را یکسره تخطئه می کند. می نویسد: میرداماد مهملات حکمت یونان را با خزعبلات هندوان و موهومات ایرانیان بهم ریخته «آش شله قلمکاری» به شراره و هم پخته که «نه من و شما در این آش حیران و سرگردانیم، امام غزالی و فخر رازی و بوعلی هم متحیر شده اند». همچنین باید اسفار ملا صدرا، 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 سیدباب 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 گزاید. و نقطه‌اعلای حکمت را تحقیقات و اندیشه‌های فیلسوفان اخیر مغرب دانست که «از راه کشف و تجربیات حسی و تجزیه و تحلیل پیش آمدند... و نقش کتاب تکوین را خواندن گرفتند»^۱. در بیان روش فلسفی خود در آمد سخنش جاندار است و کلام دکارت را بیاد می‌آورد؛ مقصود نویسنده «بیان حقیقت اشیاء و کشف مبادی هرچیز است» بر وجهی «بدون التزام طرفی و تقلید به سمتی». بلکه فقط از روی «عشق خالص به حقیقت، مبادی اشیاء را برحسب تاریخ طبیعی، و به انضمام دلایل عقلی جست، و در اتخاذ نتیجه همه جا تنها تابع ذوق زلال صافی و ذهن مقوم خود بوده‌ام». و در این کار «مجتهد بودم نه مقلد». «نقطه‌استناد من همه جا مناسبات طبیعی موجودات بود، و هرچه را استنباط می‌نمودم جز قاعده‌تناسب رهبری نداشتم. زیرا که دیدم حقایق به نفسها معلوم نمی‌شوند مگر بعد از کشف سلسله‌ای که آنها را به هم مربوط ساخته و اسبابی که آن سلسله را رنگت تناسب می‌بخشید». پس اگر خواننده در این گفتار به اندیشه‌هایی برخورد که با آرای جاری ناجور و نامأنوس است و «ببیند که طرح‌های چندین ساله 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 عال‌العال و اساسی قوی بنیاد افراخته»^۲. همچنین «ادعای آنرا نمی‌کنم که اقوال دیگران را ندیده و در سخنان ملل متنوعه تفکرو تأمل ننمودم... اما تنها افتخار به این می‌کنم که بعد از شنیدن اقوال متشته و مخالطه با اقوام مختلفه و مطالعه کتب و آثار بسیار از مردم بدون محاکمه و امان نظر صرف تقلید و بوالهوسی را کاربستم 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 متورخو استم و مهما امکان

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 نساختم. ام... بعد از آنکه ده سال متوالی در روی مبدأ و معاد اشیاء تکوینیه و بسواعت تشریحیه آنها فکر کردم و اقوال پیشینیان و گروه بازپسین را در این خصوص مطالعه نمودم و میان اقوال مختلفه با دلایل عقل پیش بین محاکمه کردم، این اثر را نوشتم و آن «از حاق طبیعت اشیاء برخاسته» است.^۱

نظر نویسنده جزمی نیست بلکه همه جا معتقد به روش انتقادی می باشد. می گوید: «انسان سوء استعمال قدما را می بیند، راه اصلاحش را کشف می کند. اما پس از يك دقت عمیق معایب آن اصلاح را نیز خواهد دید... معتزله را در این سخن خیلی تمجید می کنم که گفته اند... اول کاری که برای هرنفس واجب است این است که در هر دیانت و مذهب بوده فوراً در آن شك کند و دلیل و برهان قاطع طلب نماید. و به هر جا که برهان مؤدی شد به آنجا گراید». پس «عنان نظریات من به سوق براهین حسی و دلایل عقلانی» کشیده شد و «این نتیجه از آن بیرون آمده است»^۲. به همان اندازه که به مفاهیم و آرای فلسفه جدید پی برده به این نکته نیز برخورده که برای بیان معانی نو لغات و اصطلاحات تازه ای لازم است. «چون پاره ای معانی جدید و فکرهای تازه داشتم ناچار بودم از اینکه قوالب تازه و کلمات بدیع بجویم، یا اینکه معانی جدید را به اصطلاحات قدیم ربط کنم. لاجرم اگر پاره ای اصطلاحات نو در فصول این کتاب ببینند بنای مشاجره نگذارند که زیاده المبانی مدل علی زیاده المعانی»^۳. پیش از آنکه در اصول عقاید نویسنده بحث کنیم روح آنرا بدست می دهیم. بنیان اندیشه های 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 می شناسد. می گوید:

۱. ایضاً.

۲. ایضاً.

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

«مفوم و میزان آدمی عقل است» و «عقل حاکم هر چیزی است»^۱. در جای دیگر می نویسد: در دایره امکان هیچ چیز «اشرف و اعلی از عقل نیست و چیزی جز عقل حجت نمی تواند باشد زیرا که هر حجت به عقل فهمیده می شود»^۲. آنان که می گویند عقل حجت نیست معنی سخن خود را ندانسته اند چه هر آینه «عقل حجت نباشد هر چیز دیگر را حجت و میزان قرار بدهیم چاره نداریم از اینکه حجت او را باز به عقل ثابت کنیم. تا عقل حجت نباشد تصدیق و تثبیت حجت شئی دیگر نتواند نمود. پس حجت عقل ابده بدیهیات و اول اولیات است»^۳. خلاصه اینکه «مسأله 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 می آورد^۵. پایه تصورات عقلانی و تحقیقات واقعی را مدرکات حسی و قوانین ریاضی می داند: چنانکه در ترشی سرکه و گرمی آفتاب و آتش تردید نمی کنیم، و در فزونی عدد دو از يك، و یا عدد چهار از دو اعتراض نداریم^۶. بر مبنای این استدلال می گوید: اساس علم ادراک است و مدرکات یا «محسوس» اند و یا «معقول». «محسوسات را همه به حواس ظاهره خود درک می کنیم و حواس ظاهره روزنه مشاعر کلی هستند یعنی وسیله درک معقولات^۷. برهانش این است که به معقولات نیز از طریق محسوسات پی می بریم و در این باره چنین می آورد: ذهن آدمی «معانی جزئی» را درک می کند و از طبقه بندی آن مدرکات حسی «صور کلیه» می سازد یعنی آنچه در ماده ظاهر نشده ذهن در می یابد. 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 بداند و سر زیست و قوام آنرا از هر حیث بفهمد و علت فنا و زوالش را ادراک کند»^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 وجودی 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.

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

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

۱. تکوین و تشریح.

۲. ایضاً.

۳. ایضاً.

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

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

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

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

۳. هشت بهشت، ص ۱۶۲.

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

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

۴. وجود مطلق و عدم مطلق را به کنه تصور نمودن محال است و تصور بالوجه هر يك عین تصدیق به دیگری است که 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.

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 علمیه حتی معدوم مطلق بوجود بر می‌گردد. و همچنانکه وحدت به ذات منشأ کثرت است، وجود نیز به ذات موجود 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 با هم «تقابل» دارند ولی در حقیقت عین یکدیگر اند. به همین منوال «عینیت و غیریت نیز عین همند و باز غیر همند». 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 پیشینیان در موضوع مرکز و محیط و شرف و برتری هر کدام بردبگری پاره‌ای آراء حکیمانه دارند، در حقیقت محیط حقیقی عین مرکز است و مرکز اصلی عین محیط. خاصه پس از کشف مسئله فضای لایتناهی و کرات غیر محصور که معلوم نیست مرکز کجاست و محیط کدام - هر جایی را فرض کنیم می‌تواند هم محیط باشد و هم مرکز.

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

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

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

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

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

واکمل ایجاد سازد. و اگر نوعی را منقرض نماید برای آنست که نوعی اشرف و جنسی الطف پروراند». (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 رتبه اعلی عرض می باشد. و اینکه در ظاهر و به صورت مشاهده می کنیم که عقل و ادراک و نفس شاعر و طبیعت از ماده و جسم پدید می آیند در واقع چنین نیست بلکه مواد غلیظه حجاب آنهاست که چون غلظت اجسام بر طرف می گردد آنها ظهور می کنند چنانکه قوام عرض به جوهر است اگرچه به صورت خلاف و عکس آن بنظر می رسد. و مطلقاً برای هرچیز نفس و جوهری است یعنی نفس و جوهر 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 «حد یقینی» مخصوص داشته است. و همانطور که دوران عالم کون دائم‌آراه ترقی و تکامل پیموده معرفت انسانی در هر دوره‌ای نسبت به دوره پیشین تحول یافته است. از اینرو به اعتباری می‌توان گفت که تصور خدای دوره نخستین نسبت به تصورات زمان ما حکم صنم و بت و پائین‌تر از آنرا داشته است. ولی این معنی دلالت بر آن نمی‌کند که پیشینیان بر ضلالت و کفر بوده‌اند زیرا «منتهای ادراک و سیر افهام و عقول ایشان تا همان درجه بوده است»^۱.

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

در اینجا بحث انتزاعی مزبور را به مسئله متحقق ماده و حیات می‌کشاند. دفتر آفرینش را با پیدایش عالم ماده آغاز می‌کند و هستی را در جهان تکوین جستجو می‌نماید. و آن شروع می‌گردد با تشکیل اجسام علوی و اجرام کیهانی - و می‌رسد به پیدایش موجودات روینده و نخستین واحد زنده و نمو تدریجی و تبدیل آن به جاندار و سرانجام به ظهور جانور دویا 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 جرم اثیری»، دیگر عالم ذرات ناریه یا سدیم، بعد ذرات هوا یا «هباء منشور»، سپس اجسام ذیمغناطیسیه یا «ماده و هیولا»، آنگاه عناصر مفرده یا «اسطیقات»، تا منتهی می گردد به حیوانات ذره بینی و باکتری^۳. در واقع همان عالم ذرات است که «سبب کون و فساد و صور موالید و مایه تغییرات گوناگون عالم جسم اند به نحوی که از اجتماع و التصاق این ذرات صور موالید تکوین و منعقد می شود»^۴. تناسل و تکامل نباتات نیز مشمول همان قانون طبیعی است، از جمله عناصر اصلی «تکوین حیات نباتیه» نور و رطوبت و دسومت است. و بدون ترکیب

۱. ایضاً.

۲. ایضاً. در هشت بهشت نیز از «عالم 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 آتش بیخ ساخت و از بیخ 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 نگاهدارد، و با سکنة آنها راه مراوده و دوستی مفتوح سازد، و حیات جاوید خود را بدست آورد... و بر تخت سعادت خود نشیند»^۷.

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

۱. ایضاً، ص ۱۳۴.

۲. ایضاً، ص ۱۲۱.

۳. تکوین و تشریح.

۴. هشت بهشت، ص ۱۲۵.

۵. تکوین و تشریح.

۶. ایضاً.

۷. ایضاً.

ذرات اثیری «در آثار و افعال از همه چیزهای دیگر حتی الکتربك قويتر هستند» و ماده در نفس خود زوبعه‌ای است از اتم، و تمام قوای ماده محول بر قدرت ذرات اتم است که لایزالند^۱. همانطور که قدرت فایق اتم از الکتربسته بیشتر است نیروی الکتربك 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 يك 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 سه گانه 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 سه گانه را موجود می‌کند؛ و همانا «تشخص اجسام به صورت است»^۵.

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

۱. ایضاً.

۲. ایضاً.

۳. ایضاً.

۴. حکمت نظری.

۵. حکمت نظری.

حقیقت وجود مطلق» است. بقیه هر چه هست اعراض اند و حقیقت آنها صرفاً ناشی از ارتباط و انتساب به غیر است و هیچ 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 منش» یا «طبیعت» که اراده بسیط باشد و ظهور افعال و آثار؛
۴. «تاب» یا «قوه» که مایه پیدایش حیات است؛
۵. «کشش» یا «جاذبه» که سبب وجود اجسام و حرکات دوری است؛
۶. «فروهر» یا «اثیر» که منشأ همه گونه آثار است؛
۷. «شید فروغ» یا «نور» که سبب حرکت و محرق هواست و مفیض شعاع؛
۸. «جنبش» یا «حرکت» که موجب حرارت و کمال تدریجی اشیاء است؛
۹. «چرخ» یا «زمان» که مدت و امتداد حرکت است بخصوص حرکت جسم کلی؛

۱۰. «هور» یا «حرارت» که سبب انعقاد عناصر بسیطه و تولید موالید و نشو و نماست؛

۱۱. «هیولا» (ماده) که ظهور ذرات اولیه و اجسام ذیمغناطیسی است؛
۱۲. «پیکر» یا «صورت» که سبب محسوس شدن ذرات اولیه بواسطه اتصال آنهاست؛

۱۳. «سپهر» یا «مکان» که ظهور فضا و هوا و ذرات سپهری است؛
۱۴. «چند» یا «کم» که معیار وزن و عدد است؛
۱۵. «چون» یا «کیف» که معیار سنگینی و سبکی و شکل و رنگ و بو می‌باشد؛
۱۶. «کنش» یا «فعل» تأثیر هر کیفیتی است بر روی کمیات و یا کیفیات دیگر مانند فعل بصر؛