

و خود را از عقاید پوچ و ظلم دیسپوت نجات می‌دادی.»^{۹۲} همان معنی را در سرگذشت وزیر خان لنکران خطاب به وزیر می‌خوانیم: «مداخله امثال شما به امور مملکت خلاف انصاف و مروت است، چون هر که بخواهد امور مملکت را موافق قاعده به اصلاح بیاورد، و رعیت و ملت را ترقی بدهد - لابد باید مردان بی‌اطلاع غیر کافی و با غرض را از ریاست خلع کند، و امور ملك و ملت را به مردان کاردان کافی بیغرض با اطلاع واگذارد...»^{۹۳} این کلام بلند نیز در تمثیلات آمده: در صورتی که فرد آدمی اسباب تقدیر خدایی باشد، «مسلماً هیأت مجتمعه آن، صاحب هرگونه اراده و قابل انجام هر نوع امور معظمه خواهد بود. اجتماع نفوس و اتفاق قلوب برای هرگونه اراده در هر ایامی که تشکیل پذیرفته متحده شده است، کانه هو آن ارادات مقدر و مصور گردیده، و مکرر مشاهده شده محتاج به اثبات نیست.»^{۹۴} اندیشه‌ای که در پس آن عبارت آورده وجود نیروی ملی و امکان همت دسته‌جمعی است در اقدام به کارهای سترک، و توجهش به حوادث عینی تاریخ و نهضت‌های سیاسی جدید اروپا می‌باشد. همان فکر اتفاق و لزوم همکاری مشترک مردم است که تأسیس جمعیت‌های سیاسی از جمله «فراموشخانه‌ها» و «مجمعها» را سفارش می‌نماید.^{۹۵} پیشتر نیز خواندیم که در راه فعالیت اجتماعی نقشه برپا ساختن محفل ماسونی را در ۱۲۶۲ ریخته بود، اندیشه‌ای که گویا تحقق

۹۲- مکتوبات کمال‌الدوله، ورق ۶۱ - ۶۵.

۹۳- سرگذشت وزیرخان لنکران، ص ۹۳ - ۹۲.

۹۴- حکایت یوسف‌شاه، ص ۵۳. گرچه آن عبارت را به ظاهر مترجم یعنی میرزا جعفر قراچه داغی افزوده، مسلماً فکر خود میرزا فتحعلی است و به ظن قریب به یقین به اشاره خودش اضافه گردیده است. این شیوه کار میرزا فتحعلی است و آن معنی از حد تفکر مترجم خیلی بالاتر.

۹۵- مکتوبات کمال‌الدوله، ورق ۲۲ - ۲۱ مکرر.

نیافت.^{۹۶} در آن اوان ماسونها از آزادگان بودند - و اینکه يك قرن بعدکار فراماسونگری به رسوایی و بیگانه پرستی کشید - دخلی به اصل مطلب ندارد.

باری محور تفکر سیاسی نویسنده بر انداختن «دیسپوتیسم» است و تأسیس «کنستیتوسیون»، و تغییر دولت مطلقه استبدادی است به حکومت مشروطه قانونی. در تحقق یافتن آن یا هیأت حاکم باید از روی بینش و دانایی خود مبتکر اصلاح و تجدید گردد - و گر نه ملت به قیام برخیزد. و در هر دو حال تربیت و آمادگی ملی را شرط اساسی می شناسد. (بحث در این موضوع خواهد آمد). در هر صورت اصلاح نظام سیاسی مملکت ضرورت مطلق دارد. در پاسخ استدلال اهل استبداد این برهان را می آورد: هرگاه بزرگان دولت اعتراض کردند که با «انتشار علوم سلطنت مستقله مبدل به سلطنت معتدله خواهد شد، این جواب را می توان داد که در صورت عدم انتشار علوم خاندان يك سلسله سلاطین مستقله بالکلیه در معرض انقراض است. یعنی در آن صورت به عوض يك پادشاه مستقل، ظهور پادشاه مستقل دیگر از دودمان دیگر متصور و محتمل است... پس رجال دولت که مانع انتشار علوم اند در حقیقت به واسطه اشتباه و سهو خودشان باعث انقراض سلسله ولی النعمه خودشانند»^{۹۷} می خواهد بگوید قانون اساسی خود ضامن دوام سلطنت است.

به يك معنی بزرگ پی برده که دولتهای استبدادی هر چه هم قهار باشند بر قلب و روان مردم نمی توانند حکمرانی کنند. علت این واقعیت تاریخی را که در ایران هیچگاه میان دولت و ملت پیوند و یگانگی وجود نداشته،

۹۶- نگاه کنید به بخش نخستین، ص ۲۵ - ۲۴.

۹۷- میرزا فتحعلی به مستشارالدوله، ۱۲۸۸، نامه ها، ص ۲۷۴.

و همیشه مردم از زمامداران خود روگردان بوده‌اند - در همان آیین استبداد می‌بینند. شرط ترقی سیاسی را تربیت مردم برای دخالت در کار ملك می‌شناسد؛ تا ملت خود را سهیم سرنوشت خویش نشمارند به گاه خطر آماده کارزار و خود گذشتگی نخواهند گشت. در این باره سخنی جاندار دارد که آئینه آن روزگار است:

«دوام سلطنت و بقای سلسله» موقوف است به نشر دانش. شاه باید «با ملت متفق و یکدل و یکجهت باشد، ملك را تنها از خود نداند، خود را وکیل ملت حساب نماید، و با مداخله ملت قوانین وضع کند، و پارلمان مرتب سازد، و به اقتضای قوانین رفتار نماید، و خود رأی به هیچ امری قادر نباشد. یعنی به مسلك پروقره بیفتد و به دایره سیویلیزه قدم گذارد.» تنها از برکت همان تدبیر است که افراد ملت «پاتریوت» می‌گردند یعنی «در حب وطن مال و جان خودشان را مضایقه نکنند.» اما «اطاعتی که به سبب خوف و وحشت باشد، دوام و ثبات نخواهد داشت. بالاتر از نادر دیسپوت و قهار نمی‌توان شد، و بالاتر از اطاعتی که به او می‌نمودند تصور نمی‌تواند کرد. عاقبت به عالمیان معلوم است که نتیجه‌اش چه شد... آیا از اهل ایران هیچ کسی هست که نسبت به پادشاه محبت داشته و خواهان دوام سلطنت و بقای سلسله او باشد؟ سببش این است که پادشاه به خاطر منافع ملت سلطنت نمی‌کند؛ فقط به جهت اغراض نفسانی خود سلطنت می‌کند... خلاصه اساس سلطنت از روی قوانین باید وضع بشود.»^{۹۸}

پس نظام سیاسی مملکت باید اولاً بر مشروطیت و محدودیت قدرت دولت قرار گیرد. ثانیاً اراده قانون حاکم

بر هیأت اجتماع گردد. و مقام قانونگذار «پارلمان» است. در تعریف آن می نویسد: پارلمان تشکیل می شود از «دو مجمع»، یکی مجمع «وکلا» و دیگری مجمع «وکلا» و «وکلا» «کلی قوانین سلطنت در مجمع اولی ترتیب یافته، به ملاحظه مجمع ثانی پیشنهاد می شود. در صورت موافقت این دو مجمع به امضای پادشاه رسیده، مجری می گردد. و پادشاه اصلاً قدرت ندارد که برخلاف قوانین مزبوره اقدام کند.»^{۹۹}

اینک رسیدیم به منشأ مشروطیت حکومت و شرط
 اخذ نظام سیاسی و اجتماعی غربی.
 فلسفه مشروطیت از دقیق ترین و به یک معنی
 مهم ترین مباحث نویسندگان اجتماعی و سیاسی کشورهای
 اسلامی را در آن اوان (ربع سوم قرن نوزدهم) می سازد.
 لازم است به اجمال چند کلمه ای بگوییم تا زمینه گفتار ما
 در شناخت مقام میرزا فتحعلی روشن گردد.
 تحلیل تطبیقی سیر اندیشه در ایران و عثمانی و
 مصر حکایت از یک نوع اغتشاش ذهنی در تعقل سیاسی
 اهل دانش و فکر آن کشورها می کند. بودند کسانی که
 می گفتند ترقی بنیادهای سیاسی و علمی جدید مغرب
 نتیجه پیروی از تعالیم مقدس شریعت اسلامی است. از
 این سخن می گذریم؛ این کتاب گنجایش بحث آن را ندارد.
 گروه دوم را می توان به عنوان روشنفکران دینی خواند.
 برجسته ترین آنها در ایران سید جمال الدین اسدآبادی
 بود و در عثمانی نامق کمال (۱۸۸۸ - ۱۸۴۰). این کسان
 از یک نظر اصول حکومت اروپایی را در منطق سیاست

اسلامی جست و جو می کردند: نظام مشروطیت را عین قانون «مشورت» اسلامی می پنداشتند؛ مفهوم «پیمان اجتماعی» را به «بیعت» و «اجماع» تعبیر می نمودند؛ و حتی حکومت جمهوریت را قابل انطباق با اصول شریعت می شمردند.

همه آن تعبیرها و تاویلها بی معنی بود: بیعت و اجماع کجا، قرارداد اجتماعی کجا؟! نظام مشروطه غربی چه ربطی با مشورت اسلامی داشت؟ در نظام مشروطه، قانون عرفی مثبت عقلی انسانی وضع می گردید. در حکومت اسلامی، قانون شرعی تعبدی منزل ربایی حاکم بود. پایه مشروطیت غربی بر فلسفه عرفی و تفکیک مطلق سیاست از دین بنا شده بود. در دولت اسلامی، سیاست و دین در همدیگر ادغام گشته یکی شده بود. عدالت در شریعت مفهوم دینی داشت، اما در فلسفه سیاسی اروپایی منشأ عدالت، طبیعی و عقلی بود. حقیقت این است که آن صنف روشنفکران دینی در عین اینکه در دانش اسلامی تبحر داشتند و درباره تأسیسات سیاسی اروپایی چیزی آموخته بودند - اصول فلسفه حکومت جدید غربی را نفهمیده بودند. ارکان حکومت عرفی اروپایی بر حقوق طبیعی فرد و اراده ملت بنا گشته بود؛ شریعت اساساً حقوق طبیعی و اراده ملت را نمی شناخت. حتی در فلسفه اسلامی آن مفاهیم انعکاس متحقی نداشت. پس تعجب نیست که اسدآبادی و نامق کمال هر دو به مخالفت قانون اساسی مشروطه مدحت پاشا در عثمانی برخاستند.^{۱۰۰}

۱۰۰ - یکی از دانشمندان معاصر ما نامق کمال را به عنوان «نایفه عثمانی» و از «اعوان بلا فصل» مدحت پاشا شمرده است. (خطابه آقای سیدحسن ققی زاده مشتمل بر شمه‌ای از تاریخ اوایل انقلاب و مشروطیت ایران، ۱۳۳۸، ص ۱۸).
اولاً نایفه نبود، از نظر شعور و تفکر سیاسی آدم متوسطی بود. ثانیاً مشروطه خواهی او بکلی با فلسفه مشروطیت مدحت پاشا فرق داشت. اما شاعر ملی زبردست و

گروه سوم اندیشمندانی که به درجات مختلف به فلسفه حکومت غربی اعتقاد داشتند، و به تناقض شریعت با اصول نظام سیاسی اروپایی خوب پی برده بودند، و گرایش باطنی فکری آنان به دولت مشروطه عرفی غربی بود. اما خواه از نظر مصلحت اندیشی سیاسی، و خواه از لحاظ واقع بینی و آگاه بودن به نفوذ دیانت در اجتماع - در پیش بردن افکار خود به شریعت متوسل می گشتند و اخبار و احادیثی که جنبه آزادمنشانه داشت، زیرکانه چاشنی نوشته های خود می زدند. ملکم خان و میرزا یوسف خان مستشارالدوله در ایران، و تا اندازه ای مصطفی فاضل پاشا شاهزاده مصری در عثمانی، نمایندگان آن شیوه فکری بودند.

در میان همه نویسندگان سیاسی دنیای اسلامی در آن دوره تنها میرزا فتحعلی را می شناسیم که تناقض فلسفه سیاست غربی و شریعت را آشکارا اعلام کرد، مدافع قانون اساسی عرفی غربی بود، تفکیک مطلق سیاست و دیانت را لازم می شمرد، عدالت را در قانون موضوعه عقلی جست و جو می کرد و به عدالت دینی از پایه اعتقاد نداشت، و بالاخره مخالف هر تلفیقی میان آئین سیاست اروپایی و اصول شریعت بود. در واقع از نظر تفکر سیاسی نماینده کامل عیار عصر تعقل و فلسفه لیبرالیسم است. اندیشه میرزا فتحعلی را در مسئله قانون اساسی و قانونگزاری به مأخذ انتقادی که بر رساله «یک کلمه» و نامه هایی که به میرزا یوسف خان مستشارالدوله نگاشته،

— بلند پایه ای بود. جوابی هم که به خطابه «ارنسترنان» درباره اسلام و تمدن نوشت سخت بی مایه و تعصب آمیز است. و حال آنکه پاسخ سید جمال الدین اسدآبادی به همان خطابه زنان با مغز و ارزنده است.

باز می‌نماییم.

زمانی که مستشارالدوله شارژدافر ایران در پاریس بود به‌دوکار عمده دست زد. در ۱۲۸۴ به ترجمه مجموعه قوانین ناپلئون به‌عنوان «قانون ناپلئونی» پرداخت. برخی از همکارانش نیز او را یاری می‌کردند. در اشاره به این مطلب به میرزا فتحعلی نوشت: «من هم به‌انجام کار بزرگی که منافع دولتی و ملتی آن زیادتیر از وضع الفبا است مشغول هستم. اگر سعادت یاری کرد، اهتمامات من و همکاران من که با من يك رأی هستند مؤثر افتاد، بهترین نعمات قسمت ما و هموطنان ما خواهد شد. این يك فقره را محرمانه به‌شما نوشتم، امانت بدارید.»^{۱۰۱}

از ترجمه قوانین ناپلئون آگاهی دیگری نداریم. اما در ۱۲۸۶ رساله معروف «يك كلمه» را نوشت و سال بعد در تهران منتشر کرد. نامی که اول بر آن نهاده بود «روح‌الاسلام» بود. به‌گفته خودش: در این کتاب «به‌جمیع اسباب ترقی و سیویلیزاسیون از قرآن مجید و احادیث صحیح، آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آیین اسلام یا آیین اسلام مانع ترقی و سیویلیزاسیون است.»^{۱۰۲}

اما آن رساله روح‌الاسلام نبود. در واقع همان‌طور که خودش نوشته «اصول کبیره و اساسیه» قانون «کونستیتسیون» ۱۷۸۹ فرانسه بود. یعنی «اصولی که اساس حقوق عامه فرانسه» و «نظامنامه حکومت» را تشکیل می‌داد. مقصودش از لغت قانون «لوا»^{۱۰۳} و از کتاب

۱۰۱- مستشارالدوله به میرزا فتحعلی، ۳ صفر ۱۲۸۵، نامه‌ها، ص ۳۶۸.

۱۰۲- مستشارالدوله به میرزا فتحعلی، ۲۹ جمادی‌الثانی ۱۲۸۶، نامه‌ها،

قانون «کود»^{۱۰۴} است و آن ناظر به قوانین عقلی موضوعه «عرفیه» ای است که «فقط مصالح دنیویه را شامل است» زیرا «امور دینی را کتاب مخصوص دیگر است.» و منشأ آن اصول کبیر و اساسی «اختیار و قبول ملت» است که «اساس همه تدابیر حکومت» باشد. و آن «از جوامع الکلم» است. قانون اساسی مملکت را بر اصول نوزده گانه ای قرار داده که شامل حقوق آزادی و اجتماعی فرد، مساوات قانونی، تفکیک قوای دولت می باشند. در شرح هراصل و تأیید آن از قرآن و اخبار و احادیث براهینی آورده است.^{۱۰۵}

میرزا فتحعلی بر رساله يك کلمه «کریتکا» نوشت و آن را ضمن نامه بلندی (۸ نوامبر ۱۸۷۵) برای دوست و مؤلف آن مستشارالدوله فرستاد: «چند کلمه در خصوص يك کلمه حرف بزنیم. يك کلمه را سراپا خواندم، کتاب بی نظیر است، یادگار خوب است و نصیحت مفید است. و لیکن برای ملت مرده نوشته شده است.» انتقاد او در دو جهت است: در ماهیت، و در شرط تحقق اصول آن از نظر آمادگی ملت.

از جهت ماهیت مغایرت اصول حکومت و قانون اساسی مغرب را با شریعت مطلقاً آشتی ناپذیر می داند؛ تلاش در تلفیق آن دو، کاری است بیهوده. مهمترین استدلالهای او از این قرار است: «شما در باب اجرای عدالت به احکام شریعت تمسک کرده اید. . . اگر شریعت چشمه عدالت است، باید اصل اول را از اصول کونستسیون که مساوات در حقوق است. . . مع مساوات در محاکمات مجری بدارد.» اما شریعت برای جنس مرد و زن حقوق مساوی قائل نیست. همین طور در محاکمات شرعی حقوق

غیر مسلمان ذمی مساوی فرد مسلم نیست. «خداوند، این چه قانون است، این چه دیوان است» که قاضی شرع شهادت ذمی را نمی پذیرد؟ و حال آنکه «مساوات در محاکمات» اصل مطلق عدالت است.

دیگر در مسأله «حریت شخصیه» که سومین اصل قانون يك کلمه است. مگر بردگی و برده فروشی و خواجه کردن «ظلم فاحش نیست و منافی حریت نیست»؟ پیش از این در مغرب نیز نصرانیان به فتوای تورات خرید و فروش بت پرستان و مشرکان را جایز می شمردند. حالا می گویند: «موسی نفهمیده است، بت پرستان و مشرکان نیز در بشریت برادران ما هستند، به واسطه مغایرت اعتقاد نوع بشر از حقوق حریت محروم نمی تواند شد.» پس آن را برانداختند. اما در جامعه اسلامی هنوز آیین برده فروشی و رسم شنیع خواجه کردن اطفال بیگناه جاری می باشد.

همچنین قانون شریعت درباره زنا مگر «منافی امنیت تامه بر نفوس مردم نیست و مخالف عدالت نیست»؟ به حقیقت «مداخله شریعت برای حفظ ناموس ایشان، حریت و امنیت را از ایشان ساقط می کند. کدام يك عمده تر است - ناموس و یا حریت و امنیت»؟

به علاوه تمام قواعد جزایی شریعت وحشیانه و مغایر عدالت است. «در دنیا هیچ نعمت عوض حیات نیست. و آن را به هر جزویات، به مقتضای عدالت تام، از احرار نمی توان گرفت. . . قتل نفس و قطع اعضا و چوب زدن صفت طوایف بربریان و وحشیان است و شایسته شأن الوهیت نیست.» تحقیقات حکمای فرنگ ثابت کرده که قتل نفس به عنوان مجازات نه فقط جرایم را «رفع نمی کند بلکه کم هم نمی کند.» از این جهت در

اروپا برای سیاست مجرمان و آسایش مردم تدابیر دیگر کرده‌اند و «نادر اتفاق می‌افتد که به قتل مجرمی فتوی» دهند.

خلاصه «شریعت چشمه عدالت» نیست. «به خیال شما چنان می‌رسد که گویا به امداد احکام شریعت، کونستتسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است.» «بنای ظلم و بنای دیسپوتی» را در اسلام اول بنی‌امیه و بنی‌عباس گذاردند که به قانون شریعت قریب‌العهد بودند. پس چرا احکام دینی آنان را از آیین بیدادگری باز نداشت؟ و از آن زمان تا امروز فقط قانون ظلم حکمفرماست.^{۱۰۶} از آن انتقادهای گذشته، جای دیگر بحث می‌کند که دیسپوتیسم اسلامی منشأ یهودی داشت. یعنی «رسوم دیسپوتی را و دین خودشان را بر شبه دین یهود» بنا کردند.^{۱۰۷} و از همه مهمتر باید دانست که شریعت «راه خیال ارباب عقول را در تغییرات و تحدیدات و تزیدات مسائل فقهیه و قوانین ملکیه و ملیه بسته است.»^{۱۰۸}

«معهدا کتاب شما شایسته تحسین است. . . هر خواننده‌ای که فی‌الجملة شعور داشته باشد خواهد دانست که شما مطلب را فهمیده‌اید، و دلسوزی شما ناشی از غیرت است، و از وطن‌دوستی و ملت‌پرستی است.» تا اینجا انتقادهای سنجیده میرزا فتحعلی را بریک کلمه آوردیم، انتقادهایی که دانش و بینش او را نمایان می‌سازد، و در فلسفه پرتستان‌تیسیم او (که خواهد آمد)

۱۰۶- میرزا فتحعلی به میرزا یوسف‌خان، ۸ نوامبر ۱۸۷۵، آثار، ج ۲،

ص ۳۱۶ - ۳۰۸.

۱۰۷- ملحقات، ص ۱۶۱.

۱۰۸- ملحقات، ص ۵۰۳.

نیز منعکس است. اما آن نکته جویبارها به شریعت بازمی گشت نه بریک کلمه. عقاید نویسنده آن رساله پرداخته احکام دینی نبود، بلکه عیناً از اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ و قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه گرفته شده بود. فقط برای اینکه طرح خود را مقبول عامه و اهل دولت استبدادی گرداند، و نگویند که اصول انقلابی فرنگی را آورده است - آیات و احادیثی را بر صدق گفتار خود گواه آورده بود. انتقادی که بر آن می توان وارد دانست این است که آن آیات و اخبار اغلب وصله های ناجوری بر قانون اساسی فرانسه بودند.

جنبه دیگر اندیشه انتقادی میرزا فتحعلی مربوط است به نظام سیاسی عرفی و تفکیک کامل سیاست از دیانت. این معنی را ضمن نامه مفصل دیگری به نویسنده یک کلمه پرورانده است. چون مستشارالدوله از پاریس فراخوانده شد، قرار بود در دولت میرزا حسین خان سپهسالار به وزارت عدلیه گمارده شود. اما این کار سر نگرفت. میرزا فتحعلی نوشت: «پس وزارت عدلیه شما و نتیجه قانون فرنگی شما که در تفلیس به من و شیخ الاسلام^{۱۰۹} نشان دادید، چه شد؟»^{۱۱۰} بعد به معاونت وزارت عدلیه تعیین گردید. میرزا فتحعلی وی را مبارکباد گفت: حالا موقع «وضع قوانین» است که «جمع خیالات خودتان را از قوه به فعل» بیاورید. اینجا اندیشه خود را بیان کرد. «جناب شیخ الاسلام و من چنان صلاح می بینیم که امر مرافعه را، در هر صفحه از صفحات ایران، بالکلیه از دست علمای روحانیه باز گرفته، جمیع محکمه های امور

۱۰۹- اشاره به ملا احمد حسین زاده شیخ الاسلام قفقاز دوست میرزا فتحعلی و مستشارالدوله است.

۱۱۰- میرزا فتحعلی به مستشارالدوله، ۳ مارس ۱۸۲۲، نامه ها ص ۲۶۷.

مرافعه را وابسته به وزارت عدلیه نموده باشید، که بعد از این علمای روحانیه هرگز به امور مرافعه مداخله نکنند. تنها امور دینی از قبیل نماز و روزه و وعظ و پیشنمازی و نکاح و طلاق و دفن اموات و امثال ذلك در دست علمای روحانیه بماند، مثل علمای روحانیه دول یوروپا.»

از آنجا که می دانست فن قضاوت منحصرأ در دست فقیهان است برای اصلاح کار دو پیشنهاد هوشمندانه کرد: «در ابتدای کار از علما و فقهای ملت با وظیفه و مواجب در محکمه ها و مجالس امور مرافعه که وابسته به وزارت عدلیه خواهد شد، می توان نشانند. به شرطی که ایشان بعد از آن به امور دینیه اصلا مباشر نشوند.» دوم راجع به تدوین اصول حقوق مدنی است: «کتابی هم که به جهت امور مرافعه و حدودات از روی احکام شرعیه... وضع خواهد شد، باید از اختلاف اقوال عاری بوده، در هر طرف به یک نسق و به یک فتوی معمول به ملت باشد. و در حین ترتیب این کتاب، واضعان قوانین بنا بر تقاضای زمانه اجتهاد هم می توانند کرد موافق شرع انور. چنانکه رساله [یک کلمه] شما به اکثر ادله شرعیه این نوع اجتهاد جامع است.»^{۱۱۱}

دو پیشنهاد مزبور کمال هوشمندی و واقع بینی او را می رساند. اما ببینیم برای اینکه امر قضاوت از دست عالمان دین «بالمیره گرفته شود»، و سیاست از دین بکلی جدا گردد چه می گوید: «ملت ما کل ارباب خدمت را، و کل ارباب مناصب سلطنت را اهل ظلمه می شمارند. مادامی که این اعتقاد در نیت ملت باقی است، مغایرت باطنی فیما بین ملت و سلطنت جاوید است. . . و این

۱۱۱- میرزا فتحعلی به مستشارالدوله، ۲۵ مارس ۱۸۷۱، نامه ها،

مغایرت باعث مفسد عظیمه است. . . و رفعش از واجبات است. سبب این مغایرت فیما بین ملت و سلطنت علماست. چرا؟ به سبب آنکه «علما مرجع ناس اند.» و آن از این جهت است که «امر مرافعه که اعظم شروط سلطنت است در دست ایشان است. . . و سلطنت امر عارضی است. . . منافع ملت و آبادی مملکت و وطن مقتضی آن است که در میان ملت و سلطنت اتحاد و الفت پیدا شود، و سلطنت استقلال باطنی و ظاهری حاصل کند. و خودش تنها مرجع ملت گردد، و علما را در امور اداره شریک خود نسازد. . . اما این کیفیت مشروط بر آن است که سلطنت به نوعی دقت و اهتمام داشته باشد که از عمال آن در امور مرافعه غایت عدالت و راستی و حقانیت معمول گردد.»^{۱۱۲}

همان مفهوم را به صورتی دیگر آمیخته باشوخ طبعی ادا می کند: علمای دین خود را تابع دولت نمی شمارند، بلکه «نایب امام غایب و صاحب الزمان می دانند. و هر يك از ایشان خود را مستقل و فرید عصر حساب کرده. . . همین در فکر ازدیاد مریدان و مقلدان خود می باشند.» حتی روحانیان را بر پادشاهان تفوق هست و آن را «کلب آستان امام» خطاب می نمایند. سلاطین هم «طوعاً یا کرهاً به این امر رضا داده اند. . . و هرگز اندیشه نکرده تفهمیده اند کسی که نسبت به امام درجه کلبیت داشته باشد. نسبت به نایب امام درجه آقایی که نمی تواند داشت. در واقع هم نایب امام چگونه خود را تابع و محکوم کلب امام بدانند؟»^{۱۱۳}

آن نوشته در خور بحث و انتقاد است. آنقدر از عالمان دین بدش می آید که مطالب گوناگونی بهم خلط کرده و

۱۱۲- همان مأخذ، ص ۲۰۱ - ۲۰۰.

۱۱۳- مکتوبات کمال الدوله، ورق ۶۳ - ۶۲.

در برخی از نتیجه‌گیریها به‌خطا رفته است. البته دوگانگی میان ملت و دولت واقعیت انکارناپذیر تاریخ ماست. این نیز راست است که مردم روی دل به‌اهل ایمان داشتند و از اهل دیوان بیزار بودند. این معانی را میرزا فتحعلی درست دریافته بود. اما تحلیل او در همبستگی میان آن دو قضیه درست نیست و نتیجه‌گیری او هم منطقی نمی‌باشد. عامل اصلی دوگانگی مردم و حکومت، طبقه روحانی نبود؛ سبب حقیقی آن بیدادگری دیوانیان و تعدی آنان به جان و مال مردم بود. پیش از این دیدیم که میرزا فتحعلی به آن معنی برخوردار بوده، ولی معلوم نیست چرا شیوه استدلال درست خود را اینجا عوض کرده است. علت دیگری که عامه ملت را به سوی روحانیان می‌کشاند این بود که دستگاه دینی با همه کاستیهای آن - باز تا اندازه‌ای از فشار ظلم حکومت می‌کاست. و مردم از هر کجا که دستشان کوتاه می‌گردید، خانه ملایان را پناهگاه خویش می‌دانستند. البته این نقص عمده اصول حکومت بود. رفع آن منوط به آن بود که مردم دستگاه دیوان را مسئول بشناسند، و دولت حکومت قانون برقرار کرده باشد. وگرنه تا زمانی که آیین استبداد و خودسری و تعدی به حقوق افراد استیلا داشت - نه مردم دولتخواه می‌گشتند و نه از دستگاه روحانی رشته الفت قلبی خود را می‌بریدند. در چنین وضعی اقدام جابرانه دولت در قطع دخل و تصرف علما در امر قضاوت هیچ مشکل اجتماعی را حل نمی‌کرد؛ به تجربه عینی بر نفرت ملت می‌افزود، و بنیان بیدادگری را استوارتر می‌گردانید. البته میرزا فتحعلی به نکته اخیر پی برده بود که شرط پیوند معنوی دولت و ملت را اجرای «عدالت و راستی و حقانیت» دستگاه دیوان شمرده است. این مطلب را هم ما قبول نداریم که مردم در حقیقت

به پیروی از فلسفه تشیع و به تلقین عالمان شیعی بود که ارباب مناصب و دیوان را «اهل ظلمه» می‌شمردند. برعکس در تعقل توده عوام مردم تصور «ظلّ اللّهی» شهریار به مراتب نیرومندتر بود تا عقیده «اهل ظلمه» بودن دولت در اصول تشیع. جان مطلب این است که اگر عامه مردم دولت را اهل ظلمه می‌دانستند برای همان بود که جز ظلم چیزی از اهل دیوان نمی‌دیدند. در واقع تجربه عینی زندگی روزانه بود که خلق را از حکومت گریزان می‌ساخت. و هرآینه دولت دادپیشه بود، مردم قلباً به آن روی می‌آوردند. پر دور نرویم، در زمامداری میرزا تقی خان امیرکبیر مردم تنها او را دادرس خود می‌دانستند و فقط به دولت او پناه می‌جستند. این نبود جز اینکه مردم اعتقاد یافتند که زمامدارشان عادل و نیکخواه هست، حکومت قانون برقرار کرده، دیوان یارای تعدی ندارد، و به عرض و داد مردم می‌رسد. پس منشأ عقاید مردم را نسبت به دولت باید در نفس ستمگری و غارتگری دولتها جست و جو کرد نه در فرضیه آیین تشیع. البته این سخن میرزا فتحعلی راست است که دستگاه روحانیت برای خود مقامی در برابر دولت می‌شناخت، و در پی افزایش مرید و مقلد هم بود. اما عنوان «کلب آستان علی» و مانند آن از آثار بساط شیعیگری صفویان بود و دخلی به اصل مطلب نداشت.

همه آن انتقادهای به جای خود محفوظ است. ولی در سنجش درست میرزا فتحعلی راجع به آشتی ناپذیر بودن شریعت اسلامی با فلسفه سیاست غربی هیچ تردید نیست. حال می‌پردازیم به جنبه دیگر گفتارش در شرایط اخذ نظام سیاسی اروپایی و تأسیس قانون اساسی. پیش از این استدلال او را دانستیم که می‌گفت:

«محال و ممتنع» است که قانون اساسی فرانسه را بدون تهیه مقدمات در ایران جاری سازند. یکی از جهات انتقادش بریک کلمه از این رهگذر بود که آن رساله به عقیده او به شیوه اندرزگویی برای «ملت مرده» نوشته شده است. «در ایران مگر کسی به نصیحت گوش می‌دهد؟» تنها راه مستقیم را همان می‌داند که رهروان رفتند: «در یوروپا نیز سابقاً چنان خیال می‌کردند که به ظالم نصیحت نباید گفت که تارك ظلم شود. بعد دیدند که نصیحت در مزاج ظالم اصلاً مؤثر نیست. پس خودش (ملت) به واسطه عدم ممانعت دین، در علوم ترقی کرده، فواید اتفاق را فهمید و با یکدیگر یکدل و یکجهت شده، به ظالم رجوع نموده گفت: از بساط... حکومت گم شو. پس از آن کونسیتسیونی را که شما در کتاب خودتان بیان کرده‌اید، خود ملت برای امور عامه و اجرای عدالت وضع کرد.» آیا ملت ایران قادر هست چنین راهی را پیش بگیرد؟ پاسخش را می‌دهد: «هرگز».^{۱۱۴}

در پایان همان لایحه انتقادی به نویسنده يك کلمه تکرار می‌کند: شرط «اجرای عدالت و رفع ظلم» همان است که «ملت باید خودش صاحب بصیرت و صاحب علم شود، و وسایل اتفاق و یکدلی را کسب کند» و به همت خویش بساط ستمگری را برچیند. پس از آن «مطابق اوضاع زمانه قانون وضع نماید، و کونسیتسیون بنویسد، و بر آن عمل کند. در آن صورت ملت زندگی تازه خواهد یافت.»^{۱۱۵} این بیان پر مغز درست نفی فلسفه سیاسی شریعت در اطاعت از اولوالامر است.

۱۱۴- میرزا فتحعلی به مستشارالدوله، ۸ نوامبر ۱۸۲۵، آثار، ج ۲، ص

۳۰۸ - ۳۰۹.

۱۱۵- همان مأخذ، ص ۳۱۶.

در هیچ موردی نیست که لزوم تربیت ملت را تأکید نکند. شرط اول بلا اول را ترقی افق فکری و رشد ملی می‌داند. به مستشارالدوله می‌نویسد: «رساله‌ای که شما از یوروپا آورده بودید، و جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود در آن رساله دلیل شمرده بودید، نتیجه خیالات یوروپائیان است. زعم شما چنان بود که اتخاذ آن برای تحصیل مراد کافی است. اما غافل بودید از این که ترقی معنوی و خیالی به این ترقی صوری و فعلی سبقت و تقدم نجسته است. اتخاذ تجربه دیگران حاصلی نخواهد بخشید وقتی که انسان به اسواد خیال و طرح اندازی عقول ارباب تجربه پی نبرده باشد... باید مردم به قبول خیالات یوروپائیان استعداد به‌م‌رسائند. باید خیالات یوروپائیان در عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یوروپائیان سبقت و تقدم داشته باشد.»^{۱۱۶}

وقتی هم که میرزا یوسف خان در معاونت وزارت عدلیه نقشه وضع قوانین جدید را ریخت، به او گفت: «اول قدمی است که در ایران به راه سیویلیزه گذاشته می‌شود. از امروز من امیدوار توانم شد که بعد از این شما در فکر تربیت ملت هم خواهید شد... اگر ملت تربیت نیابد و کافه مردم صاحب سواد نشوند، بعد از رحلت شما و سایر ارکان وزارت عدلیه از دار دنیا جمیع زحمات شما در وضع قوانین و در بنای دستگاه جدید به‌در خواهد رفت. و جمیع تنظیمات و تجدیدات شما نسیاً منسی خواهد شد، و مردم باز به سیاق کهنه عود خواهند کرد.»^{۱۱۷}

آن دلسوزی میرزا فتحعلی، این هم پاسخ دوست عزیز

۱۱۶- میرزا فتحعلی به مستشارالدوله، ۳ مارس ۱۸۷۲، نامه‌ها، ص ۲۶۸ -

۱۱۷- میرزا فتحعلی به مستشارالدوله، ۲۵ مارس ۱۸۷۱، نامه‌ها، ص ۲۰۰.

او: «به میان کاری افتاده‌ام که نه می‌توانم در بروم، و نه خیالات عالیة خود را بروز بدهم... امان است ای انسان کامل، دنیا تمام شد و ما نتوانستیم به قدر ذره‌ای خدمت به ملت و وطن بکنیم... حواس من مکدر و خیالات خوب من زنگ آلود شده است.»^{۱۱۸}

ملکم خان نیز پایه همه اصلاحات را در تغییر سیستم سیاسی مملکت (به اصطلاح او «تغییر وضع») و «نشر معارف» می‌دانست. به میرزا فتحعلی نوشت: «بلی، مشیرالدوله در طهران وزیر عدلیه شده‌اند. ایشان نیز همان را خواهند کرد که دیگران تا به حال کرده‌اند. مطلب در تغییر وضع است. تا وضع معیوب است جمیع اشخاص هم معیوب خواهند بود. و وضع تغییر نخواهد یافت مگر به نشر معارف. در ملکی که عامه خلق سواد ندارند، در آن ملک هیچ نخواهد بود مگر حماقت و ظلم. این حقیقت بزرگ را اهل وطن ماحکماً خواهد فهمید، اما حیف که خیلی دیر.»
 به طعنه گفت: «نصف اهل اسلام در دست خارجه اسیر است. تا آن نصف دیگر هم اسیر و بکلی ذلیل نشود، بیدار نخواهند شد. اگر يك ملایی این حرف را بشنود به اطمینان قلب خواهد گفت: همین طور باید باشد، چنانکه موافق حدیث تا کفر عالم را فرا نگیرد صاحب الامر ظهور نخواهد کرد. بعد از آنکه امید يك ملت منحصر به آرزوی تسخیر کفر باشد، دیگر چه توقع ترقی دارید؟»^{۱۱۹} آن سخن ملکم بس ارزنده و پر مغز است.

جوهر تعقل میرزا فتحعلی در اخذ نظام اجتماعی و سیاسی اروپایی این است: نخست باید زمینه تحول فکری

۱۱۸- مستشارالدوله، به میرزا فتحعلی، ۲ جمادی‌الثانی ۱۲۸۸، نامه‌ها، ص

۱۱۹- ملکم به میرزا فتحعلی، ۲۷ مارس ۱۸۲۱، نامه‌ها، ص ۴۱۵.

و آمادگی ذهنی و رشد ملی را منحصرأ از راه تربیت ملت و نشر دانش در میان همه طبقات اجتماع فراهم کرد. بعد ملت به روی پای خود برخیزد و به همت خویش بساط کهنه را براندازد و نظام تازه‌ای برپا سازد. در غیر از این صورت «اتخاذ تجربه دیگران» بدون اینکه پای بست فکری آن قبلاً فراهم گردیده باشد - هیچ حاصلی نخواهد داشت. در مبحث اصلاح خط، ضمن مسأله اخذ تمدن غربی نیز دیدیم که عیناً همان استدلال را می‌کرد که ترقی «تئوریک» حتماً باید مقدم بر ترقی «پراتیک» باشد. و گرنه هر اساس تازه‌ای که ریخته‌شود پایه‌اش بر آب خواهد بود. و دانستیم که همه انتقادهایی که بر اصلاحات میرزا حسین خان سپهسالار و نظم قانونی او وارد می‌آورد، از همین رهگذر بود که با از بین رفتن بانی آن، آن بنای تازه نیز درهم فرو خواهد ریخت.^{۱۲۰}

عقیده میرزا فتحعلی عمق تفکر اجتماعی او را نشان می‌دهد، و حکایت از این دارد که از سیر تحول فکری و اجتماعی و سیاسی مغرب‌زمین از دوره رنسانس به بعد نیک آگاه هست. و به حقیقت اکثر نویسندگان معاصر ما که درباره اخذ تمدن غربی بطور کلی و راجع به اخذ بنیادهای سیاسی اروپایی بطور اخص، چیزی نوشته‌اند - هیچ سخن تازه‌ای نگفته‌اند و مایه نوشته‌های آنان به حد اندیشه‌های بلند آن مرد هوشمند بزرگوار در یکصد سال پیش هم نمی‌رسد. اما از یک جهت کلی با میرزا فتحعلی هم‌عقیده نیستیم. در اینجا چکیده تفکر تاریخی خودمان را می‌آوریم و بحث تفصیلی آن را به کتابی دیگر واگذار می‌کنیم.

در قیاس تاریخی سیر تحول مغرب و مشرق، و رابطه

تحول فکری با نظام سیاسی اروپا و آسیا يك فرق اساسی هست که البته یکصدسال پیش به روزگار میرزا فتحعلی آن تفاوت (از لحاظ مشرق) مشهود نبود. تحول سیاسی اروپا با تغییر نظام اقتصادی، و پیدایش طبقه متوسط، و ظهور لیبرالیسم (به مفهوم وسیع کلمه)، و دگرگونی اصول علم و حکمت، و بکار بستن علوم فنی در راه ترقی جامعه - همه با هم آغاز گردیدند و همه نمو متعادل یافتند. مجموعشان نموده‌های تحول تاریخی واحدی را تشکیل می‌دهد که روح تاریخ جدید را می‌سازد. آن تطور عظیم اجتماعی از قشر متوسط جامعه شروع شد، سیر صعودی نمود و هیأت اجتماع را فرا گرفت. و سرانجام طبقه حاکم را به تغییر نظام سیاسی موجود مجبور ساخت. به عبارت دیگر طبقه متوسط رفته رفته قدرت سیاست را بدست آورد و جایگزین طبقه کهنه گردید. و این همان است که ذهن میرزا فتحعلی را ر بوده بود و به آن اعتقاد داشت. در عین حال اندیشه دیگری در سده هجدهم و نوزدهم جاری بود که زمامداران خود باید بانی تغییر اصول حکومت گردند. «مازینی» و «دازیلیو»^{۱۲۱} از منادیان آن فکر بودند. و لیبرالیسم آلمان و ایتالیا تا حدی در آن جهت نمو یافت.

اما تحول مشرق در جهت عکس تحول اروپا آغاز شد: فکر تغییر و ترقی نخست در طبقه حاکم ظهور پیدا کرد و بر جامعه تحمیل گردید. به عبارت دیگر از سطح بالای اجتماع به طبقه متوسط سرایت یافت، و خیلی به کندی راه باریکی که حتی بچشم نمی‌خورد به قشر پایین جامعه رسید. در این سیر عمومی مشرق زمین جامعه‌هایی را می‌شناسیم که در مراحل ما قبل اقتصاد صنعتی بودند، از

پیدایش طبقه متوسط هم در آنها هنوز خبری نبود، و توده ملت یکسره فاقد رشد سیاسی بود. اما همان جامعه‌ها در همان اوضاع مدنی به اخذ بنیادهای سیاسی غربی چون الغای دولت فردی و ایجاد دولت مسئول و تأسیس حکومت قانون عرفی نایل گشتند. و در آن کشورها طبقه متوسط بعد از تغییر اصول حکومت، ضمن تحول اقتصادی به تدریج بوجود آمد. و این درست در جهت عکس سیر تحول اجتماعی مغرب تحقق پذیرفت.

راز کامیابی این کشورها نه در تغییر نظام اقتصادی بود، نه در وجود طبقه متوسط، و نه در رشد سیاسی توده مردم. از این معانی هنوز اثری نبود. اما يك کار بزرگ انجام گرفته بود: در مرحله نخست طبقه نخبه اجتماع به وجوب اخذ مدنیت اروپایی و تربیت ملت و فراهم آوردن محیط رشد اجتماعی مردم ایمان واقعی پیدا کردند. پس نظام سیاسی جدید مترقی را بنیان نهادند - و این خود بانمو اقتصادی و پیدایش طبقه متوسط رفته رفته قوام گرفت. و به دنبال آن صنف روشنفکری که از يك جهت نماینده طبقه متوسط بود، روی کار آمد. چون طبقه جدید قدرت را بدست گرفت، در اعتقادات سیاسی خود راسخ ماند و به آن اصول خیانت نکرد و جامعه را در همان راهی که پیش گرفته بود ترقی داد. نتیجه این شد که نظام سیاسی تازه‌ای که در آن کشورها برقرار گشته بود، راه تحول تکاملی خود را پیمود و دستخوش هوسهای زمامداران خودسر قدرت طلب نادان نگردید. این نتیجه‌گیری کلی ماست از تحلیل تطبیقی احوال جامعه‌های خاور زمین مانند ژاپن و هند و عثمانی که به درجات مختلف در اخذ تأسیسات مدنی غربی ترقی کرده‌اند و کارشان سر و سامانی گرفته است. و درس بزرگ عبرت‌آموز تاریخ این است که در يك

جامعه چهار صد میلیون نفری چون هند که موانع عدیده اجتماعی در راه حکومت ملی آن وجود دارند - و فقط بیست و چهار درصد مردم آن خوانا و نویسا هستند و توده مردم آن از نادانترین مردم جهانند^{۱۲۲} - حکومت ملی برقرار است، قانون حاکم بر اجتماع است، مسئولیت دولت شناخته شده است، و حقوق اجتماعی افراد از تعرض دولت مصون است. و نیز به مشاهده می‌دانیم که در جامعه ترکیه که عامه ملت در خرد سیاسی چندان ترقی نیافته‌اند، از لحاظ اصول حکومت جدید و اخذ بنیادهای سیاسی اروپایی پیشرفت درخشان کرده است. در ایران خودمان نیز با همه بی‌تجربگی و بی‌خبری مردم از آیین حکومت مشروطه - در یک مرحله از دوره اول مجلس شورای ملی این اندازه پیشرفت حاصل شد که مأمور سیاسی انگلیس «با حیرت‌زدگی» نوشت: «نظام پارلمانی ایران از اکثر پارلمانهای اروپا بالاتر است و از این نظرگاه حتی با مادر پارلمانهای دنیا قابل قیاس است.»^{۱۲۳}

با آن تحلیل فشرده - تئوری برخی از مورخان را در همبستگی مطلق حکومت مشروطیت با حد افق فکری توده

۱۲۲ - این مطلب را بشنوید و در معنی آن تعمق فرمایید: در ۱۹۶۳ پرستشنامه‌ای از طرف گروه تحقیقات دانشگاهی میان اهالی دهی که در هجده کیلومتری حیدرآباد هند واقع است، بخش شد. راجع به هویت «نهر» سؤال شده بود. از جمله پاسخها این بود که او «رئیس آلمان»، «سلطان دنیا» و نام فدهای از افراد برهمن است. من خود آن زمان در هند بودم، دولت مایل به نشر گزارش گروه تحقیقاتی مزبور نبود. اما مطلب آن را مخبر مجله هفتگی «تایم» چاپ آمریکا بدست آورد و منتشر کرد (تایم، شماره پانزدهم نوامبر ۱۹۶۳، صفحه ۲۲، ستون سوم). آنچه نقل شد از همان مأخذ است.

۱۲۳ - اسناد وزارت خارجه انگلیس، جلد ۳۷۱/۳۵۱، گزارش اسطارت ضمیمه نامه اسپرینگ رابیس به ادواردگری، ۳۵ ژانویه ۱۹۵۷. از این مطلب در مقاله «برخورد عقاید و تکامل پارلمانی در مجلس اول» (مجله سخن، تیرماه ۱۳۴۴) بحث کرده‌ام. آن تحول پارلمانی به زمان ریاست میرزا محمودخان احتشام السلطنه تحقق یافت و از برجسته‌ترین شخصیت سیاسی مجلس اول است.

مردم برهم زدیم. اشتباه نکنید، نگفتیم که هیچ رابطه‌ای میان نظام مشروطیت با تحول فکری و اقتصادی و طبقات اجتماعی اساساً وجود ندارد؛ ثابت کردیم که تناسب کامل ریاضی میان آن قضیه‌ها در بین نیست. پس بعد از این کسانی (امثال میرزا ابوالقاسم خان ناصرالملک) برای ما وعظ نفرمایند که ملت ایران شایستگی حکومت مشروطه را ندارد. یا از روی بی‌خردی یا غرض‌ورزی و یا هردو نگویند که مردم ایران سزاوار یک نوع مشروطیت خاصی است. باید بفهمند که نظام مشروطیت و حکومت قانون وجه خاص و عام ندارد؛ یا هست یا نیست. اگر هست همان است که آفریده فلسفه سیاسی مغرب زمین است. و اگر نیست، شریعت مشروطیت ساز نیست. پس سخن میرزا فتحعلی در این بابت درست و اندیشیده است.

۱. اصالت مادی و حکومت عقل

میرزا فتحعلی نماینده تفکر فلسفی و علمی نیمه قرن نوزدهم است.

نیمه قرن نوزدهم عصر اعتقاد به «علم» بود. و آن به دنبال عصر روشنایی با پیشرفت علوم طبیعی بوجود آمده بود. تفکر علمی در اوج خود چنان شوری افکند که هاتفانش از «کلیسای علم» سخن می‌راندند و آن را جایگزین «کلیسای دین» می‌شمردند؛ سعادت سرمدی را در علم جست و جو می‌کردند و مدنیت را با معیار علم می‌سنجیدند. بنیاد سیاست و دیانت کهن که در قرن هجدهم با حربه انتقاد عقل مواجه گشتند - حال با ضربه مهلك علوم طبیعی سخت برخورد یافتند. بنیان فلسفه و منطق اهل مدرسه با ترقی حکمت طبیعی دگرگون گشت - اصحاب اصالت عقل و تجربه حکمت اولی را سر به سر باطل شمردند و قوانین نیوتن را حاکم بر عالم فرودین دانستند. آن خردمندان نه تنها اساس دیانت را تخطئه کردند - رسالت و نبوت و وحی و تقدیس و همه متعلقات دین را

مهم‌ل شناختند، و نوشته‌های تورات و انجیل را جزو اباطیل محسوب داشتند. خلاصه اینکه غیر از قوانین طبیعی و آنچه عقل و تجربه بیاموزد - هرچه بود و نبود بی‌معنی انگاشتند.

اصول آن جنبه‌های تفکر فلسفی و علمی زمان در آثار میرزا فتحعلی منعکس است بی‌کم و کاست. نوشته‌های میرزا فتحعلی در فلسفه به معنی اخص کلمه، چندان گسترده نیست؛ علاقه‌اش بیشتر معطوف به حکمت ادیان است. اما همان چیزی که نوشته مقام او را از چند جهت در تاریخ عقاید فلسفی جدید ارجمند می‌دارد: اینکه نماینده کامل عیار روح علمی عصر خویش است؛ اینکه پیشرو نشر برخی آرای حکمای اخیر مغرب زمین است؛ اینکه اصول نقد علمی ادیان را دقیقاً و بدون مجامله‌گویی درباره شریعت اسلام بکار بست. از جهت اول و سوم در میان همه نویسندگان همزمانش در کشورهای اسلامی بی‌همتاست؛ به حقیقت از نوآوران است. و این معنی را خوب است بدانیم که پاره‌ای عقاید انتقادی میرزا فتحعلی را بر شریعت که یکصد سال پیش آورده - امروز در آثار مترقی‌ترین نویسندگان اسلامی از جمله ابوالکلام آزاد، محمد اجمل خان، و آصف علی اصغر فیضی می‌خوانیم. و در کشور خودمان يك نفر را نمی‌شناسیم که نوشته‌هایش در آن مبحث به پایه آن کسان برسد.

*

زمینه راه یافتن حکمت جدید را به ایران در رساله دیگری ما بدست داده‌ایم؛ تکرار آن نیازی نیست.^۱ همین قدر به اشاره بگذریم که اثر نامدار دکارت «گفتار در

روش بکار بردن عقل» نخستین کتابی است از جهان حکمت مغرب که به نام «کتاب دیاکرت» یا «حکمت ناصریه» تحت نظر «کنت دو گوپینو»، به فارسی انتشار یافت (۱۲۷۹). درست همان اوان بود که میرزا فتحعلی مکتوبات کمال - الدوله را نگاشت (۱۲۸۰ - ۱۲۷۹). ضمن آن و در مقالات دیگر خود از عقاید فیلسوفان جدید سخن گفت. پس از او نخستین بار میرزا آقاخان کرمانی بود که عقاید و آرای حکمت مغرب را در نظام واحدی عرضه داشت.

اصول تفکر فلسفی میرزا فتحعلی را باید چنین خلاصه کرد: صرفاً معتقد به اصالت ماده است، به روح مجرد اعتقاد ندارد؛ مطلقاً منکر صانع مدبر و واجب الوجود است و پایه حکمت اولی را یکسره بر آب می داند؛ معتقد به اصالت عقل و تجربه است و علم را از حکمت جدا نمی شناسد؛ در کارگاه هستی و وقایع تاریخ به رابطه علت و معلول اعتقاد دارد و پایه اخلاق را بر عقل می نهد؛ همه جا روش انتقاد علمی را بکار می بندد، هر چه با معیار عقل و علم سازگار باشد می پذیرد و گرنه در شمار او هام می داند و هیچ می شمرد. در میان اندیشه گران ایران و دیگر کشورهای اسلامی به آن زمان - میرزا فتحعلی را تنها متفکری می شناسیم که در وجه نظر خود مردد نیست و تناقض گویی در آثارش دیده نمی شود. فکر او مضبوط و منظم است؛ از صرف ماده آغاز می شود و به ماده صرف می انجامد، تردید و تشکیک به خود راه نمی دهد.

سرچشمه افکار نویسنده فقط آرای فیلسوفان مغرب نیست. گرایش فکری اولیه او به حکمت عقلی اسلامی بود. و مفهوم حکومت عقل، و نفی واجب و طرد نبوت و رسالت و وحی و معاد، و حتی ابطال شریعت را از عقاید برخی از حکمای اسلامی در مکتب تدریس میرزا شفیع

گنجهای و در «دیوان عقل» آموخته بود.^۲ سپس از تفکر فلسفی و علمی اروپا مایه گرفت - و آنچه را که دانشوران پیشین از قوانین حکمت طبیعی نمی دانستند - از تحقیقات هوشمندان جدید مغرب بهره یافت. مجموع آن آموخته ها وجهه نظر مضبوط علمی و فلسفی میرزا فتحعلی را بساخت؛ و در نظام فکری او تأثیر مستقیم نیوتن، هیوم، باکل، و رنان چشم گیر است. جهات مختلف عقاید او را خواهیم شناخت.

شروع می کنیم با مسأله وحدت وجود.

از یگانه جویان است، اما وحدت را در جهان عینی و مادی می شناسد. می نویسد: ما هم عقیده هستیم با يك گروه از قائلین. «وحدت وجود» و «می گوئیم که کل کاینات يك قوة واحده کامله است. یعنی وجود واحد کامل است که در کثرات لاتحصی و اشکال و انواع مختلفه ظهور کرده است بلا اختیار در تحت قانون خود.»^۳ «این قوة واحده و کامله، و این وجود واحد و کامل که در کثرات ظهور کرده است، خواه کرات سماویه و خواه کرة ارضیه و هر قسم موجود، نسبت به وجود واحد فرداً جزء است و فرداً فرد ذره است. و تمام ذرات يك کل است، و همان کل وجود واحد است. پس این وجود واحد، خالق هم خودش است، مخلوق هم خودش است.»^۴

بیانش روشن می دارد که اصطلاح مختلف اهل عرفان و حکمت عقلی را در يك نقطه جمع کرده که «اعتقاد به واحد» باشد. و همین است معنی سخن منصور حلاج که «انا الحق» گفت به این تعبیر: «من وکل عبارت از يك قوه

۲- نگاه کنید به بخش نخستین، ص ۱۳ و ۱۸.

۳- مکتوبات کمال الدوله، ورق ۱۱۸.

۴- همان مأخذ، ورق ۱۲۱.

و از يك وجود واحد و كامل و صاحب قدرت است في نفسه. یعنی که قدرت در خود نفس او با قوانین معلومه لازم افتاده است، چنانکه حرارت لازم وجود آتش است و از او منفك نمی تواند شد.^۵

اما به اعتقاد متشرعین، این عالم موجود است و حادث، و آن را موجدی هست قدیم غیر از موجودات. و همان موجد نامرئی قادر مختار، این جهان را از عدم بوجود آورده است. در بطلان عقیده متشرعین استدلال می کند: «عدم به وجود ماده نمی تواند شد، و از عدم هیچ چیز بوجود نمی تواند آورد.»^۶ این همان کلام معروف است که: «هست هست، نیست نیست.» در نفی واجب الوجود گفتاری به عنوان «بیان سببیت و دلیل بطلان آن» دارد که شایان دقت است و زمینه تعقل فلسفی او را نشان می دهد. زبده اش این است:

به اعتقاد عالم متشرع «هر وجود مستلزم سبب است زیرا که هیچ وجود خود به خود به عرصه وجود نمی تواند آمد. پس این کاینات که وجود است... محتاج به سبب است. و همان سبب صانع آن است.»

حکیم طبیعی در پاسخ گوید: اگر به قانون سببیت قائلیم - خود آن سبب که ما آن را صانع مدرك می خوانیم

۵- مکتوبات کمال الدوله، ورق ۱۲۹. در بیان عرفانی وحدت وجود از جامی و مولوی شاهد می آورد. به قول عبدالرحمان جامی: در گون و مکان نیست دلاجز يك نور ظاهر شده آن نور به انواع ظهور حق نور تنوع و ظهورش عالم توحید همین است دگر وهم و غرور و اینکه مولوی گوید:

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد چون به بیرنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون کردند آشتی یعنی موسی و فرعون هر دو، محمد و ابوجهل هر دو يك وجود بودند. وقتی که از اصل خودشان جدا شده به عالم تعین درآمدند بایکدیگر بجنگ افتادند. زمانی که به اصل خودشان رجوع کردند باز همان وجود واحد شدند که بودند.^۷ (ملحقات ص ۴۶۶ و ۴۷۳).
۶- ملحقات، ص ۴۷۴.

«مستلزم سبب دیگر باشد. و آن سبب نیز هکذا چرا بلاانتهی.» پس «سلسله سببها یا باید بلاانتهی امتداد یابد، یا شما در جایی توقف بکنید، و معترف باشید که وجودی از وجودها مستلزم سبب نیست. در صورت اولی تسلسل لازم می آید. در صورت ثانیه سببیت بر وجود رفع می شود، و ثابت می گردد که وجود بی سبب تواند شد. پس به چه دلیل ما تصدیق نخواهیم کرد که همان وجود بی سبب خود این کاینات مرئی و محسوس است نه وجود موهوم و مظنون. و به چه تمسک شما خواهید گفت که به وجود کاینات باید سببی مقدم باشد. و از آنجا که به اعتقاد ما و شما در جایی توقف ناگزیر است در آن صورت آیا به تجویز خرد خرده دان سزاوار نیست که در وجود خود این کاینات توقف بکنیم.»

متشرعین در رد آن استدلال عاجز مانده گویند: وجود بر دو قسم است: یکی آنکه «ممکن الوجود» است که این کاینات است. و این مستلزم سبب است. دیگری «واجب الوجود» است که حضرت باری است. و این مستلزم سبب نیست. و چون باید در جایی توقف کنیم در واجب الوجود توقف می کنیم که خودش مستلزم سبب نیست. «پس به این دلیل اثبات الوهیت دشوار نمی شود.»

آنجاست که میرزا فتحعلی برهان بسیار قوی خود را می آورد: استدلال متشرعین را وقتی می توان معتبر شمرد که «وجه انقسام وجود بر ممکن و واجب معتبر باشد.» اما به این دلیل نا معتبر است:

«اشیاء در تنوعات و انتقالات خود محتاج به سبب است نه در ماهیت و ذات خود. مثلاً نطقه و حبه در تنوع و انتقال خود از يك حالت به حالت دیگر محتاج به والد و درخت است نه در ماهیت و ذات خود. تنازع ما در تنوعات و

انتقالات نیست؛ مراد ما از وجود، ماهیت اشیاء است. و این ماهیت من حیث آنها وجود ضد عدم صرف است، و من حیث الكل وجود واحد و کامل و محیط است. یعنی جامع ماده جمیع کثرات است، و کثراتش در تنوعات و انتقالات خود محتاج یکدیگرند. پس ماهیت اشیاء واجب الوجود است، و کاینات که مجمع اشیاء است من حیث الماهیه محتاج به ماهیت دیگر نیست، و مستلزم سبب نیست... حقیقت این است که بیان شد، صاحبان این عقیده را «اتا ایست» می نامند یعنی منکران صانع.^۷

در آن گفتار میرزا فتحعلی استدلال معروف معتقدان به واجب را که وجود باری را جزء ماهیتش می دانند، و وجود را عین ماهیت او می شمارند رد کرده است. و در برهان خود از يك جهت به حکمای عقلی اسلامی و از جهت دیگر به عقاید «دیوید هیوم» انگلیسی توجه داشته. اما در شیوه استدلال از خود تصرف کرده است. می دانیم که هیوم و پس از او کانت این معنی را ثابت کردند و گفتند چون وجود وصف شیئی نمی تواند باشد، پس غیر از حمل اولی ذاتی حمل شایع صناعی برای اثبات او لازم است و چنین حملی غیر ممکن است. بنابراین وجود صانع مدبر به برهان عقلی راست نیاید.

بامزه اینجاست که نویسندۀ ما همان معانی را در مقاله ای به عنوان دیگری پرورانده: «در تاریخ ۱۷۶۸ میلادی يك نفر حکیم انگلیسی یوم نام به علمای اسلامی هند و بمبئی این مسأله حکمت را طرح کرده از ایشان متمنی جواب شده است. و تا هنوز از علمای اسلام به این مسأله جواب شافی که از آن سکوت صحیح حاصل آید،

۷- ملحقات، ص ۱۷۹ - ۱۷۵.
۸- آثار، جلد دوم، ص ۳۰۱ - ۲۹۷.