

نواندیشی و روشنفکری

در ایران



باقر مؤمنی



نواندیشی و روشنفکری در ایران

نواندیشی و روشنفکری در ایران

باقر مومنی

ناشر: مؤلف

چاپ اول، اکتبر 2007 (مهر 1386)

چاپ و صحافی: چاپخانه مرتضوی، آلمان-کلن

BM-Druckservice

Dürener Str.64c, 50931 Köln

Tel: 0221-405848 Fax: 0221-405767

info@bm-druckservice.de

یادآوری و پوزش

چنانکه معلوم است این کتاب مجموعه‌ای از نوشته‌هایی است که در زمینه‌ای مشترک ولی در زمان‌های متفاوت نگاشته شده. به همین دلیل ممکن است از نظر مضمون نکته‌هایی تکراری در آن دیده شود که امیدوارم موجب کسالت و اتلاف وقت خواننده نشود.

به هر حال پیشاپیش از این نقص کتاب معذرت می‌خواهم و امیدوارم خواننده عذر مرا بپذیرد.

اما آنچه مربوط به تایپ کتاب و صفحه بندی و بطور کلی آماده کردن کتاب است مدیون نیروی خستگی ناپذیر و همراه با مهر دوست گرامی‌ام محمد جواهر کالام است که با تمام محبتی که نسبت به من دارد وقت و ذهن و نیروی خود را در این کار گذاشت و طبعاً هیچگونه سپاسگزاری از جانب من نمی‌تواند پاسخگوی محبت‌ها و زحماتش باشد.

محمد باقر مومنی

فهرست کتاب

- نواندیشی و اندیشه‌های نو در ایران / ۴
روشنفکر و مضمون روشنفکری / ۱۲۵
فاجعه روشنفکری در ایران / ۱۳۹
"سه مکتوب" و میرزا آقا خان کرمانی / ۱۷۶
زن در آثار آخوندزاده / ۲۰۹
زن و حجاب، شیخ و دین در شعر ایرج میرزا / ۲۲۵
صادق هدایت، تجدد خواه و دین ستیز / ۲۴۳
روشنفکر و بازگشت به اصل از نظر شریعتی / ۲۷۰
اندیشمندان عصر روشنگری ایران / ۲۹۳

نواندیشی و اندیشه‌های نو در ایران

روابط ایران با اروپا، که بطور جدی و رشدیابنده از اواخر قرن هیجده و اوایل قرن نوزده آغاز شد، با برخوردهای نظامی یا جنگ‌هایی میان ایران و روسیه از یکسو و ایران و انگلیس از سوی دیگر، و همچنین درگیری‌های نظامی موضعی با دولت عثمانی همراه بود که در گام اول به انعقاد قراردادهای گلستان (در ۱۸۱۳) و ترکمن‌چای (در ۱۸۲۸) منجر گردید و علاوه بر از دست رفتن قسمت‌هایی از متصرفات ایران در قفقاز، این دولت استقرار کاپیتولاسیون را در مورد روسیه پذیرفت؛ سپس به دنبال حمله تهاجمی نظامی انگلیس‌ها به جنوب ایران و اشغال بنادر بوشهر و محمره (خرمشهر) قراردادی (در اکتبر ۱۸۵۶) میان ایران و انگلیس امضا شد که در عوض بازپس گرفتن این دو بندر، دولت ایران از ادعاهای خود در مورد هرات و افغانستان به سود انگلستان صرف‌نظر کرد و به موجب حق دولت "کامله الوداد"، حق کاپیتولاسیون را برای این دولت نیز پذیرفت. این دو جنگ روابط بازرگانی و سیاسی و حقوقی ایران را به ویژه با این دو دولت گسترش داد و در عین حال مسئولان حکومتی ایران را در قدم اول ب فکر انداخت که به قشون خود سروسامان دهند و آن را با انتظامات و تجهیزات جنگی جدید مجهز سازند. این امر بیش از همه مورد توجه عباس میرزا (۱۷۸۷-۱۸۳۳) ولیعهد فتحعلیشاه (پادشاهی در ۱۷۹۷- مرگ در ۱۸۳۴) قرار گرفت که به این منظور به ترتیب از مستشاران نظامی روس و انگلیس و فرانسه استفاده کرد. در عین حال نخستین گروه‌ها از نخبگان را برای تحصیل دانش در رشته‌های مختلف نظامی و آگاهی از امور حکومتی، به ویژه انگلستان فرستاد.

گسترش ناگزیر روابط همه جانبه ایران با خارج، که ناشی از خصلت تهاجمی استعماری سرمایه‌داری پیشرفته به کشورهای شرقی، و به ویژه به قصد تسلط بر هندوستان بود، نه تنها مقامات حکومتی ایران را نسبت به نظامات جدید حکومتی حساس کرد و آنان را به فکر ایجاد تحول و استقرار

بعضی نظامات تازه در اداره امور کشور انداخت، بلکه جامعه ایران و روابط طبقات و لایه‌های گوناگون اجتماعی را نیز دستخوش تغییر ساخت. در نیمه‌های قرن نوزده دیگر رشد سرمایه داری - بخصوص سرمایه داری تجاری متکی به بازار - و مهاجرت‌های گسترده از مردم طبقات متوسط و زحمتکش به خارج چشمگیر بود. در این دوران، گذشته از اشغال گاه‌گاه مقامات بالایی حکومت از جانب بعضی روشن بینان و مصلحان دولتی و اقدامات اصلاحی اداری و سازمانی آنان در دستگاه دولت، عناصر و نیروهای اصلاح طلبی نیز در میان طبقات متوسط و سرمایه‌داری جدید پیدا شدند که اندیشه تغییرات در سازمان حکومتی و برخی اصلاحات در نظامات سیاسی و اجتماعی را دامن میزدند و به نشر اندیشه‌های نوین فلسفی - اجتماعی - سیاسی می‌پرداختند.

آنچه که به اصلاح از بالا مربوط می‌شد و اقداماتی در جهت تقویت قشون و تحولات اداری، و همچنین پرورش عده‌ای نخبه در داخل و خارج کشور برای تصدی مقامات اداری، حکومتی و نظامی بود، در میانه قرن نوزده و با آغاز سلطنت ناصرالدین شاه و صدارت میرزا تقی‌خان امیرکبیر به اوج خود رسید. در این زمان به ویژه افتتاح دارالفنون (در ۱۳۶۸ ق. = ۱۸۵۱ م.) کاری پایه‌ای و چشمگیر بود. در این مؤسسه، که خود دانشگاهی کوچک بشمار می‌آمد، زبان و ادبیات فرانسه، علوم طبیعی و پزشکی، مهندسی، ریاضی، موسیقی و فنون نظامی تدریس می‌شد که بعدها بعضی از شاگردان آن نیز برای تکمیل تحصیلات خویش به فرنگستان فرستاده شدند.

اصلاحات دولتی

دستگاه درباری و حکومتی، که تا این زمان مستقیماً زیر نظر شاه و به دست یک صدراعظم و به صورت دلبخواهی و پر هرج و مرج سنتی قرون وسطائی ملوک الطوائفی اداره می‌شد، چندین بار بتقلید از دولت‌های اروپایی به ایجاد

نهادهایی مانند "کابینه وزیران" - شامل شش وزارتخانه (اولین بار در ۱۲۷۵ ق. = ۱۸۵۸ م.) - و "مصلحت‌خانه" (۱۲۷۶ ق. = ۱۸۵۹) دست زد، که قرار بود کارهای دولتی در این سازمان‌ها مورد مشورت و صلاح‌بینی قرار گیرد و وزیران، که در برابر شاه مسئول بودند، به اداره امور پردازند. بعدها (در ۱۲۷۹ ق. = ۱۸۶۲) نیز سازمانی به نام "وزارت عدلیه" و چندین سال بعد (۱۲۸۸ ق. = ۱۸۷۱) "دارالشورای کبری" تأسیس شد که اولی قرار بود به مراعات میان مردم، براساس مقررات معینی، رسیدگی کند و دومی مرکز اجتماع عده نسبتاً قابل ملاحظه‌ای (۱۷ نفر) از شاهزادگان، وزیران و بزرگان و صاحب‌نظران دولتی بود که باید در امور دولتی و مملکتی مورد مشورت قرار می‌گرفتند.

البته اقدامات تازه محدود به همین تأسیسات نبود، اما در حقیقت همه اینها صرفاً یک تقلید سطحی ساده، بدون محتوا و بدون تدارک اسباب و مقدمات ضروری، و درعین حال بی‌نتیجه بود که پس از مدتی به کلی فراموش می‌شد. حتی اقدامات بزرگترین مصلح دولتی آن عصر و سیاستمدار مورد محبت خاص ناصرالدین شاه، یعنی میرزا حسین خان قزوینی مشیرالدوله (بعدها سپهسالار ۱۸۲۵-۱۸۸۱) نیز چه در مقام صدارت (۱۸۷۱) و چه در وزارت عدلیه و خارجه و جنگ مطلقاً سرانجامی نگرفت. او طرحی تحت عنوان "دربار اعظم" بتصویب شاه رساند که به موجب آن قرار بود "کل امور دولت"، که قبلاً هیچ آئین و ترتیبی نداشت، بشیوه نوین اروپایی از یکدیگر تفکیک و "در میان نه وزارت و یک صدارت تقسیم" شود. این ده وزیر همراه صدراعظم در واقع هیئت وزیران یا "کابینه" را تشکیل می‌دادند. تمام تصمیمات باید با مشورت هیئت وزیران گرفته می‌شد و هر وزیر مسئول و جوابگوی کارهای خود در برابر صدراعظم بود و صدراعظم خود به عنوان مسئول کل در برابر شاه پاسخگو بود. براساس این طرح، که قرار بود از شعبان ۱۲۸۹ هـ ق. = اکتبر ۱۸۷۲ به اجرا

گذاشته شود، هر وزارتخانه سازمان اداری و کارمندان خاص خود را داشت. اما تقریباً یک سال بعد اشراف و روحانیان، شاه را به برکناری صدراعظم ناگریز ساختند (در رجب ۱۲۹۰ ق. = اکتبر ۱۸۷۳) و این طرح روی کاغذ ماند، و اگر بعدها هم وزارتخانه‌ای بوجود آمد به کلی از نظم و نسق عاری بود و کارها به همان شیوه گذشته، منتها با نام و عنوان تازه، می‌گذشت.

دستگاه استبدادی اشرافی، که در عین حال زیر نفوذ دستگاه روحانیت و بشیوه ملوک الطوائفی اداره می‌شد، به‌رغم حسن نیت گاهگاهی ناصرالدین شاه، هیچ نوع تلاشی را برای نوسازی بر نمی‌تافت و طبعاً نخواستگان و اصلاح طلبان را مورد غضب قرار می‌داد و طرد می‌کرد. البته سپهسالار، که مقرب الخاقان بود، مانند میرزا تقی‌خان امیرکبیر به بریدن رگ خود محکوم نشد و در مقام حکومت خراسان و سیستان و تولیت آستانه رضوی چشم بر جهان فرو بست. اما دو نفر از نزدیکان محرم و صمیمی او، که از منورالفکران قدر اول دوران مشروطیت، و در وزارت عدلیه و مواردی دیگر عقل منفصل او بشمار می‌رفتند، بشدت مغضوب شدند: میرزا ملکم‌خان پس از برکناری سپهسالار به عثمانی تبعید شد و با اینکه در یک دوره دوباره به سفارت ایران در انگلیس رسید، باری دیگر مورد خشم ملوکانه قرار گرفت و پس از سی و شش سال زندگی اجباری در غربت درگذشت، و میرزا یوسف خان مستشارالدوله (۱۱۹۳- اردیبهشت ۱۲۷۳) نیز پس از چند بار زندان و تحمل شکنجه و مصادره اموال در خلوت تنهایی جان سپرد.

نفوذ خارجی و تحولات داخلی

اما به‌رغم سخت‌جانی و ثبات نسبی طبقات عقب‌مانده حاکم و مجموعه دستگاه حکومتی، تحولات اقتصادی - اجتماعی، که خود محصول ارتباط با

جهان خارج و تحت تأثیر آن بود، خواه ناخواه چهره جامعه را تغییر می داد. مراودات و قراردادهای سیاسی با دولت های اروپایی، و بخصوص دولت روس و انگلیس، که حالا دیگر از شمال و شرق و جنوب و غرب، همسایه ایران شناخته می شدند، در این تغییرات و تحولات نقش بازی می کردند.

ناصرالدین شاه سه بار (در سال های ۱۲۹۰ ق.=۱۸۷۳ و ۱۲۹۵ ق.=۱۸۷۸ و ۱۳۰۶ ق.=آوریل -اوت ۱۸۸۶)، که هر بار چهار یا پنج ماه طول می کشید، کشورهای روسیه، آلمان، بلژیک، فرانسه، ایتالیا، اتریش، سوئیس، عثمانی، هلند و انگلیس را همراه با جماعتی از درباریان در نوردید. در این سال ها بجز عقد پیمان های گمرکی با دولت های مختلف، در زمان صدارت سپهسالار امتیازی به رویتر انگلیسی داده شد (۱۸ جمادی الاول ۱۲۸۹ ق.=۲۵ ژوئیه ۱۸۷۲) که در ساختن راه آهن سراسری ایران، از رشت تا خلیج فارس و استخراج معادن و تأسیس بانک و پست و تلگراف را در بر می گرفت؛ و آخر از همه امتیاز انحصار تنباکو به یک شرکت انگلیسی (در سفر سوم شاه به انگلیس و در ماه های آخر ۱۳۰۶ ق.=۱۸۸۹) بود. اگر چه امتیاز انحصار تنباکو در اثر شورش مردم باطل و قرارداد رویتر، هم بعلت سنگینی و وسعت دامنه آن و هم زیر فشار روسها بلااجرا ماند اما قسمتی از آن بصورت تأسیس بانک شاهنشاهی ایران و امتیاز نشر اسکناس به انگلیسی ها (در ۲۷ جمادی الاول ۱۳۰۶ ق.=۱۸ فوریه ۱۸۸۹) عملی شد و در مقابل "بانک استقراضی ایران" (بانک رهنی ایران) به روسها واگذار گردید و این هر دو، هم سازمان های دولتی و هم عده ای از اعیان متنفذ دولتی و روحانیان و بازاریان را به زیر نفوذ خود درآوردند و در امور اقتصادی و سیاسی کشور نقش مؤثری بازی کردند.

مظفرالدین شاه نیز سه بار (در ۱۸۹۹، آوریل ۱۹۰۱ و ۱۹۰۵) به کشورهای روسیه، اتریش، فرانسه، انگلیس، بلژیک، آلمان، ایتالیا و عثمانی سفر کرد که از نتایج سفر اول او به گرو نهادن گمرک ایران در برابر قرض از روسیه و تحمیل

"نوز" بلژیکی به ریاست یا وزارت گمرکات ایران بود.

به هر حال در اواخر قرن نوزدهم کشور ما عرصه تاخت و تاز اقتصادی و سیاسی دو دولت استعمارطلب روس و انگلیس بود. از یک سو روسها در عرصه‌های مختلفی مانند بیمه، بانک، شیلات، معادن، کشاورزی، ایجاد برخی صنایع و راهها و ارتباطات، به ویژه در نواحی شمالی حق فعالیت یافتند و صدور کالاهای ساخته شده خود را در قبال دریافت مواد خام تقریباً در سراسر ایران گسترش دادند؛ و انگلیسی‌ها علاوه بر کسب امتیازات اقتصادی، از طریق دست‌اندازی بر معادن و راهها و بانکداری بر امور سیاسی ایران نیز مسلط شدند. در عین حال این هر دو کشور یکی با گرفتن امتیاز تشکیل و تعلیم بریگاد قزاق در مرکز کشور، و دیگری با ایجاد پلیس جنوب بر امور نظامی و انتظامی ایران نیز تسلط یافتند.

این تسلط چند جانبه خارجی نمی‌توانست در تغییر سیمای اقتصادی و اجتماعی و فکری مردم تأثیر برجای نگذارد: بقولی بازار مصرف قدک یزدی و قلمکار اصفهانی و چیت بروجردی و کتان مازندرانی و برک خراسانی و پشمینه‌های تبریزی و کرباس بافی کساد و بجای آن‌ها چیت روسی و ماهوت و فاستونی انگلیسی رواج پیدا کرد و قبا و ارخالق جای خود را به جلیقه و شلوار داد. در روستاها لامپ‌های نفتی جای چراغ روغن کرچک و در خانه‌های اعیانی شمع گچ جای شمع پیپی را گرفت. بلور و چینی و چلچراغ‌ها و صندلی و میز جزء اثاث خانه‌های اشرافی و پولدار شد و قند و چای جای تنقلات را در میان طبقات متوسط گرفت. طلا از بازارهای ایران به خارج جذب شد و قدرت پول سقوط کرد و کارگاههای دستی مانند شعربافی‌های شهرها و کرباس بافی‌های دهات یکی پس از دیگری رو به تعطیلی نهادند. زمانی رسید که ارتباط ایرانیان با خارج از محدوده سیر و سیاحت شاه و درباریان در اروپا بسیار فراتر رفت و سیل مهاجرت مردم عادی، اعم از روستائیان و کارگران زحمتکش تا بازرگانان

ثروتمند و متفکران به خارج، بنحو وسیعی گسترش یافت و روسیه و قفقاز و هند و عثمانی به مرکز فعالیت معیشتی و فکری گروه‌هایی از ایرانیان تبدیل شد.

گسترش سلطه اقتصادی دو دولت استعماری از یکسو سبب رشد و تقویت لایه‌ای از سرمایه‌داری تجاری وابسته به کالاهای خارجی شد و از سوی دیگر عده‌ای را به فکر اخذ امتیاز و تأسیس راه و راه‌آهن و ایجاد کارخانه‌ها و ترویج صنایع جدید انداخت. اما این تلاش‌ها در برابر کارشکنی‌ها و اعمال نفوذ این دو دولت و در عین حال عدم توانائی در رقابت با کالاهای ارزان خارجی نمی‌توانست به نتایج چشمگیری برسد.

اصلاحات از بالا

تحول در مناسبات جهانی ایران و دست‌اندازی‌های استعماری دو دولت همسایه بر جامعه و بازار این کشور از یکسو تکان‌هایی در میان مردم بوجود آورد و از سوی دیگر این دست‌اندازیها همراه با آشنائی نیروهای فکری وابسته به قدرت و یا برخاسته از میان مردم و طبقات متوسط مرفه با پیشرفت‌ها و تمدن جدید اروپایی آنان را در راه کشف راه چاره برای بیرون کشاندن جامعه از چاه ویل عقب ماندگی و سقوط بیشتر اقتصادی و اجتماعی و جلوگیری از سلطه و اسارت کامل در چنگال استعمار برانگیخت. مسائل تازه‌ای مطرح شد و گروه‌ها و جریانهای مختلف در برخورد با این مسائل به راه‌های گوناگونی می‌رسیدند.

اندیشمندان درون قدرت، چنانکه گفته شد، در قدم اول به تقویت نیروی نظامی و ساماندهی تازه و مدرن به نظام اداری و حکومتی می‌اندیشیدند و برای رسیدن به این هدف پرورش گروهی نخبه و آموختن بعضی از رشته‌های علمی و فنی به آنان را در خارج از کشور، و یا زیر نظر معلمان خارجی کافی می‌دانستند،

ولی ثبات ساختمان و نظام قرون وسطائی و پرهرج و مرج دولتی یا مانع فعالیت‌های این نیروها می‌شد و یا آنان را در خود جذب و خنثی می‌کرد و تلاش‌هایی هم که برای اجرای بعضی اصلاحات در تنظیمات حکومتی از جانب صدراعظم‌های مصلحی چون میرزا تقی‌خان امیرکبیر یا میرزا حسین سپهسالار و بعدها علی‌خان امین‌الدوله صورت می‌گرفت، در برابر قدرت‌های ارتجاعی اشرافی و روحانی مسلط بر جامعه و نظام استبدادی سلطنتی، حتی در همان زمینه‌های محدود هم نمی‌توانست کاری جدی از پیش ببرد.

بعضی از متفکران این زمان علت بی‌نتیجه ماندن اینگونه تلاش‌های اصلاح طلبانه را عدم درک عمق و محتوای اصلی نظامات دنیای متمدن و چسبیدن به سطح مسائل می‌دانستند. برای مثال ملکم پنجاه سال پیش از مشروطیت، در سال‌های ۱۲۷۶-۱۲۷۵ ق. اظهار عقیده می‌کرد که اولیای امور اولاً معنای "اصول" نظامات جدید را نفهمیده‌اند و ثانیاً "اصول نظم را بهیچ‌وجه ندیده و حواس خود را منحصر به تقلید فروعات کردند" و بجای رفع خرابی بنیان خانه به نقاشی در و دیوار پرداختند.^۱

اما مهم‌تر از عدم فهم پایه‌ها و اصول تمدن جدید و مقاومت طبقات اشرافی و روحانیون در برابر نوآوریها، نفس حکومت استبداد سلطنتی بود که نمی‌توانست به ترویج و گسترش اصول و نظامی اجازه دهد که موجودیت آن را تهدید می‌کرد. حقیقت نیز این بود که استقرار نظامات تمدن جدید هنگامی امکان‌پذیر بود که علاوه بر منکوب کردن طبقات و لایه‌های اجتماعی کهن و گسترش اندیشه‌های نو، حکومت استبدادی نیز از میان برداشته می‌شد. برای مثال گفته شد که همان عباس میرزا علاوه بر تلاش برای نوسازی ارتش "در مورد فرستادن دانشجو به اروپا - که برای نخستین بار در سال

^۱ - محمد محیط طباطبائی، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، قسمت اول، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۲۷

۱۲۲۶=۱۸۱۱ رخ داد"، برای اینکه "ایران را به کاروان تمدن و دانش نو پیوند دهد"، ترجمه، تألیف و چاپ کتاب‌هایی در زمینه دانش‌های نو اروپا" را نیز تشویق کرد، و یکی از همین دانشجویان اعزامی او به انگلیس (میرزا صالح شیرازی ۳۴-۱۲۳۰ ق = ۱۹-۱۸۱۵) بود که در گفتاری درباره تمدن این کشور از "صنعت چاپ، علم شیمی، نظام پارلمانی، اهمیت حکومت قانون، لزوم آزادی برای مردم، شرکت مردم در حکومت از طریق انتخابات عمومی و اخذ آراء و محدود بودن قدرت و اختیار پادشاه" سخن بمیان می‌آورد. طبیعی است چنین ترتیبات و تأسیسات اجتماعی و سیاسی نمی‌توانست مطلوب طبع استبدادیان باشد. "ابراهیم بیگ" قهرمان کتاب زین‌العابدین مراغه‌ای از زبان یک صدراعظم اشرافی اصلاح‌طلب در تأیید این مطالب می‌گوید: از احکام تازه و پیشرفته‌ای که بامضای شاه صادر می‌شود "چهار نفر مسروند و چهل تن دلگیر. آن چل نفر به هر وسیله هست مانع از اجرای حکم می‌شود... و حکمی که هنوز مرکبش نخشکیده، چون بخاری که از آب گرم متصاعد است، بالا رفته جزو هوا می‌شود."^۱ و علت این ناکامی هم اینست که نظم و قانون مداخل و قدرت و دبدبه و کبکبه آن‌ها را اگر از میان نبرد لاقلاً این امتیازات را محدود می‌کند.

مقاومت در برابر اصلاحات نه تنها از جانب نیروهای ناآگاه و عقب مانده صورت می‌گرفت بلکه بعضی از آگاهان در قدرت نیز با آن مخالفت می‌کردند. برای مثال فرهاد میرزا معتمدالدوله (۱۲۳۳-۱۳۰۵ ق.) پسر عباس میرزا، که به ترتیب نایب‌السلطنه محمدشاه و ناصرالدین شاه و حکمران ایالات مختلف بوده و نویسنده کتاب‌های گوناگون در زمینه‌های مختلف است، میرزا حسین خان سپهسالار را متهم می‌کند که او می‌خواهد "یک‌مرتبه" و "به کلی قواعد

۱- ص ۱۲۲ سیاحتنامه ابراهیم بیگ یا بلای تعصب او، زین‌العابدین مراغه‌ای، با مقدمه و حواشی محمدامین، نشر سپیده، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۲

ایران را بهم" بزند و "یکمرتبه... ایران را اروپا" بکند، و در نامه‌ای به او تذکر می‌دهد که "کار ما تابع شرع است و در ولایت خارجه شرع نیست [بلکه] شرع تابع زاگون [قانون] است."^۱ این شاهزاده کسی است که با همکاری و دستکاری مجتهدین بزرگ تهران توانست ناصرالدین شاه را به عزل همین سپهسالار از مقام صدارت وادار کند.

بدتر از همه وضع منورالفکرانی بود که از میان طبقات متوسط و مرفه جامعه برخاسته و به تحول از بالا اعتقاد داشتند که نمونه‌ای از اینها میرزا یوسف مستشارالدوله و میرزا ملکم‌خان بودند که معنای "اصول" را فهمیده و دانسته و بطور طبیعی از نظر فکری از اشراف ترقیخواه بسیار پیشرفته تر و به دنبال تحولات عمیق‌تری در نظام حکومتی و اجتماعی بودند که کارشان، تا آنجا که در ارتباط با اشراف اصلاح‌طلب و در قالب اصلاح از بالا بود، به ناکامی کشید، اما برعکس آنجا که جدا از این نیروها و خارج از این طریق به نشر اندیشه‌های نو در میان مردم پرداختند، توانستند به عنوان پیشتازان فکر ترقی‌خواهی به جنبش فکری - اجتماعی مشروطیت و رهائی مردم از قید استبداد و پیشرفت و ترقی جامعه خدمت بزرگی بکنند.

استبداد و استعمار

استبداد

چنانکه معلوم است در اولین قدم دو مساله عمده در برابر ترقیخواهان قرار داشت: یکی نظام استبدادی داخلی و دیگری نحوه رابطه استعماری با دولت‌ها و جوامع پیشرفته اروپایی. اندیشمندان جدید پیشتاز ایران، که بعدها قشر منورالفکر جامعه نامیده شدند، در قدم اول و بیش از هر چیز نسبت به نظام

^۱ - ص ۶ طلای سیاه یا بلای ایران، ابوالفضل لسانی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۷

استبدادی سلطنتی حساسیت نشان می‌دادند. اینها پس از طی مراحل و آزمایش‌های گوناگون به این نتیجه رسیدند که تنها راه رهائی از عقب‌ماندگی جامعه ایران استقرار یک نظام حکومتی قانونی و دموکراتیک، مانند نظام‌های حاکم بر جامعه فرانسه و انگلیس، است.

اما بر سر این که چگونه و از چه راه می‌توان به ایجاد یک حکومت قانونی جدید دست یافت اختلاف نظر و اختلاف مشی فراوانی وجود داشت: بعضی، و به ویژه رجال دولتی اصلاح‌طلب، نشر اندیشه‌های اجتماعی نوین در میان گروه‌ها و لایه‌های بالای جامعه را برای این کار کافی می‌دانستند و بعضی دیگر معتقد بودند که باید جامعه در کل خود با این اندیشه‌ها آشنا شود و براساس آن‌ها نظام اجتماعی و حکومتی را از پایه تغییر دهد.

پادشاه مصلح

از جمله کسانی که به قشرهای بالایی جامعه دل بسته بودند و می‌کوشیدند تا شاه مستبد و رجال و اشراف را به تغییر نظامات حکومتی آگاه و متقاعد سازند، می‌توان همان میرزا یوسف مستشارالدوله و میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله را نام برد. این دو از بزرگترین تبلیغگران "قانون" بودند. اولی کتاب "یک کلمه" خود را در باب معجزات قانون نوشت (در ۱۲۸۷ ق. = ۱۸۷۱)، و دومی پس از عزل از مقامات حکومتی به انتشار روزنامه قانون (از ۱۳۰۷ ق. = ۱۸۹۰) پرداخت. این دو منورالفکر تجدد طلب و ترقیخواه، علی‌رغم اینکه مغضوب ناصرالدین شاه واقع شدند و حتی مصیبت‌هایی نیز از جانب دربار استبدادی بر آنان وارد آمد، امید خود را برای تغییر و تحول به سلطان مستبد بسته بودند و هیچگاه در اندیشه تکیه به توده نیفتادند. البته ملکم به سازماندهی نوعی تشکیلات سیاسی، که به "فراموشخانه" معروف بود، جدا از دربار و دستگاه حکومتی نیز معتقد بود، اما با اینهمه برای تشکیل این سازمان هیچگاه از دایره

رجال و روحانیون سطح بالای قدرت خارج نشد.

این طرز فکر البته پدیده‌ای است که در مرحله‌ای از تاریخ ملت‌ها بوجود می‌آید؛ چنانچه بودند اندیشمندان اصلاح طلب فراوانی که هیچ اعتقاد و امیدی به مردم عادی نداشتند و آنان را گله‌هایی می‌پنداشتند که باید بوسیله چوپانی آگاه و دلسوز و نیرومند اداره و هدایت شوند. آن‌ها به پادشاهان مستبدی مانند پتر کبیر (۱۶۷۲-۱۷۲۵) و کاترین دوم (۱۷۲۹-۱۷۹۶) دل بسته و به اقدامات آن‌ها استناد و اتکا می‌کردند که اولی توانست با ایجاد یک ناوگان جنگی نیرومند روسیه را به تجاوز و تسلط بر کشورهای همسایه روسیه قادر سازد و با خشونت و خونریزی مستبدانه ساختمان و نظام تازه حکومتی را بر اساس ایجاد اشرافیت جدید و به بهای تشدید بردگی و وخامت بیشتر زندگی آنان بنا نهد؛ و دومی، که در نقش "خودکامه روشن بین"^۱ یا "مستبد مصلح" با اندیشمندان پیشتاز فرانسوی و اصحاب دائره‌المعارف دوستی داشت و در داخل کشور نیز هنرمندان با استعداد را بدور خود گرد آورد و جنبش‌های ادبی و هنری و فرهنگی را مورد حمایت قرار داد، با ترویج صنایع جدید رونقی کاملاً چشمگیر در اقتصاد روسیه بوجود آورد و در همین حال کوشید تا طرح قانونی مدرنی را بر اساس اندیشه‌های مونتسکیو و بکاریا Beccaria تدوین کند و آن را با کمک مجلسی از نمایندگان طبقات آزاد جامعه (منهای سرف‌ها که نیمی از جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند) آن را به اجرا درآورد که پس از یک سال بی‌نتیجه بحال تعلیق درآمد. این اقدامات باضافه ایجاد وحدت تمامی روسیه، این کشور را به یک قدرت بزرگ اروپایی بدل کرد. با اینهمه، اقدامات اصلاحی او تنها به تقویت موقعیت اجتماعی طبقه اشراف فئودال و سقوط شدید وضع حیاتی دهقانان منجر شد تا آنجا که بزرگترین شورش دهقانی تاریخ روسیه

^۱ - به زبان فرانسه despotte éclairé

برهبری پوگاچف (۱۷۷۳-۱۷۷۴) در زمان او رخ داد که به قهرآمیزترین شکل سرکوب گردید.

یکی دیگر از این نمونه‌ها که به ویژه بیشتر مورد نظر اصلاح طلبانی چون طالبوف و حاج زین‌العابدین مراغه‌ای نویسنده سیاحتنامه ابراهیم بیگ بود، "موتسوهیتو" (۱۸۵۲-۱۹۱۲) امپراتور ژاپن بود که از جانب خود ژاپنیان "فرمانروای روشن بین" و "موجد ژاپن نوین" لقب گرفته است. او که نظام فئودالی را در کشورش ملغی کرد و با ترویج اندیشه‌ها و فنون و صنایع غربی، ژاپن را در راه صنعتی شدن انداخت و توانست در دو جنگ با چین (۱۸۹۴-۱۸۹۵) و روسیه (۱۹۰۴-۱۹۰۵) بر آنان پیروز شود مورد ستایش طالبوف قرار گرفت، زیرا بگفته او این پادشاه "با قانون اساسی، حکومت خود را مقید و مشروط نمود" از مردم دوستی و اجرای عدل و داد، وضع قانون اساسی، تعمیم مساوات، نشر معارف، افتتاح چندین هزار مکاتب و مدارس، جمیع ملل و حکمداران عالم را به حیرت آورده "ژاپن را به آن درجه از تمدن رسانده که "مال الصنعه" آن "در پایتخت انگلیس فروخته می‌شود"^۱

باید به این نکته توجه داشت که اینگونه اصلاح طلبان که در میانه قرن نوزدهم مطالبی درباره انتظام دولت و اداره مملکت نوشته‌اند در این زمان قصدشان بهیچوجه تغییر اساسی نظام جامعه و اداره آن نبود، بلکه تنها به انتظام دادن امور حکومت و رفع هرج و مرج آن بر اساس یک رشته از قوانین و تنظیمات می‌اندیشیدند که البته گاه رشته‌ها و مظاهری از اندیشه دموکراسی نیز در لابلای نظرات آنان دیده می‌شد و این امر شاید بیشتر بعلت عدم توازن میان تحول مادی و عینی جامعه و نفوذ و رشد اندیشه ترقیخواهانه، تحت تأثیر واقعیات خارجی و اندیشه‌های پیشتازان دموکراسی بورژوائی پیش می‌آید.

^۱ - رجوع شود به صفحات ۶۰ و ۶۱ کتاب احمد، عبدالرحیم طالبوف، با مقدمه و حواشی باقر مومنی "تهران، انتشارات شبگیر، چاپ دوم، تابستان ۲۵۳۶ شاهنشاهی.

منتها اینان از لحاظ فکری در وضعی نبودند که به نقش مردم بتوانند بیندیشند و همچنان به اصل "شبان رمگی" که شاهان مستبد را به چوپان خوب و چوبان گرگ تشبیه می‌کند، اعتقاد داشتند.

گاهی هم بنظر می‌آید که برخی از این منورالفکران و صاحبنظران به اصول ترقی و تمدن پیشرفته اروپایی آگاهی کامل دارند ولی در شرایط عینی آن روز جامعه ایران، و با توجه به بی‌اطلاعی جامعه و غیبت مردم در صحنه مبارزه سیاسی طرح این اصول را فوری و ضروری نمیدانند و یا خود بعلت وابستگی و منافع طبقاتی و یا نوع تفکر خود همه این اصول را اساساً برای جامعه ایران قبول ندارند و در تجددطلبی خویش از حد اصلاح تنظیمات حکومتی و نظم قانونی دادن به اداره حکومت جلوتر نمی‌روند.

برای مثال ملکم در "کتابچه غیبی" خود که در سال ۱۸۵۹ نوشته، به دو نوع "سلطنت قانونی" که بقول او عبارتند از "سلطنت مطلق" و "سلطنت معتدل"، اشاره می‌کند که نوع اول در کشورهایمانند روسیه و اتریش و عثمانی حاکم است و نوع دوم در انگلیس و فرانسه. در مورد ایران اظهار عقیده می‌کند که "اوضاع سلطنت‌های معتدل به حالت ایران اصلاً مناسبتی ندارد" و بتأکید می‌افزاید که "چیزی که برای ما لازم است تحقیق اوضاع سلطنت‌های مطلق است" و معلوم است که در اینگونه حکومتها البته اختیار وضع قانونی و اختیار اجرای قانون هر دو در دست شخص پادشاه است.^۱

با این نوع تأملات، این منورالفکران می‌کوشیدند تا دربار مستبد و رجال روشن بین طبقات و روحانیون حاکم را به راه بیاورند تا در زیر رهبری پادشاه مستبد مصلح کشور را با پیشرفت‌های فرنگ هماهنگ و همراه سازند. در حقیقت هم گاه نشانه‌هایی از رضایت برای پذیرش بعضی تغییرات در میان

^۱ - رجوع شود به صفحات ۱۵ و ۱۶ محیط طباطبائی

عوامل قدرت درباری و روحانی دیده می‌شد. اینها متوجه شده بودند که برای ادامه قدرت و حیات حاکمیت خویش هم شده در شرایط آن روز جهانی باید به تغییراتی، لااقل در سطح نظام اداری دولتی، تن دردهند.

اکثر منورالفکران این زمان نیز، با هر شیوه فکری که داشتند، به مقامات قدرت هشدار می‌دادند و تهدید می‌کردند که در زمانه کنونی ادامه حیات بشیوه کهن دیگر غیرممکن است و اگر دولت‌های عقب مانده خود در صدد تأسیس نظام جدید نیفتند، دولت‌های پیشرفته اروپایی این کار را بشیوه خودشان و بسود خودشان انجام خواهند داد.

و از اینان، آن‌ها که غم دین نیز داشتند نگران بودند که سلطه فرنگان سبب خواهد شد که دینشان نیز از دست برود و بجای بانک اذان از مناره‌ها نوای ناقوس کلیسا بر کشور طنین افکن شود.

تحول بوسیله مردم

با اینهمه در میان اندیشمندان این عصر عناصری نیز وجود داشتند که اولاً تغییر در نظامات اداری و ساختمان حکومتی را بهیچوجه کافی برای تحقق نظم و عدل نمی‌دانستند و ثانیاً بر اثر تجربه جهانی و فلسفه تاریخ اجتماعی به این نتیجه رسیده بودند که با حضور استبداد و یا سلطنت مطلقه قانونی نیز تحقق تجدد و ترقی امکان‌پذیر نیست. آن‌ها نه به مستبد مصلح و نه به فرمانروای روشن بین اعتقاد داشتند و نه اصلاح و تحول در قالب حکومت استبدادی را باور می‌کردند. معتقد بودند که ترقی و دموکراسی دو پدیده توأمانند که باید بوسیله توده‌های مردم، یا حداقل با شرکت آنان، و از طریق تغییر اساسی در نظام سلطنت استبدادی یکجا تحقق پذیرد. برجسته‌ترین اینها میرزا فتحعلی آخوندزاده بود. او به میرزا یوسف مستشارالدوله و ملکم، که سخت بر این عقیده بودند و در سال‌های ۱۸۷۱ و ۱۸۷۳ برای شرکت در انجام اصلاحات در نظام

حکومتی و اجتماعی در وزارت عدلیه و در صدارت میرزا حسین خان مشیرالدوله فعال و در خدمت او بودند، هشدار می‌داد و ملکم را متهم می‌کرد که "برای تشخص فروشی و تحصیل القاب و مناصب به ایران می‌رود، چرا که که پیش از آماده کردن مردم و دخالت مستقیم آنان در امر اصلاحات صرفاً و با وضع قوانین کاری از پیش نخواهد رفت."^۱ او "تنظیمات و تجدیدات" آنان را "بنای بدون پای‌بست" می‌خواند و تأکید می‌کرد که برای پیشبرد قوانین باید "جمع ملت در جمع تدابیر اولیای دولت شرکت داشته باشد."^۲ پیش‌بینی و اظهار اطمینان می‌کرد که صدراعظم اصلاح طلب و مقبول آن‌ها را نیز مانند "وزراء سالفه" "نکبت و هلاکت قریب" تهدید می‌کند.^۳

در نوشته‌های این گونه افراد منورالفکر، که اکثراً هم جانبدار تحول مسالمت‌آمیز و تدریجی در حد ایجاد و سلطنت مشروطه بودند، گاه نیز تحت تأثیر انقلابات اجتماعی مانند انقلاب کبیر فرانسه و اصول "اعلامیه حقوق بشر و شهروندان"، جرقه‌هایی از اندیشه‌های انقلابی به چشم می‌خورد و از جمهوریت نیز سخن می‌رفت. برای مثال عبدالرحیم طالبوف که یک منورالفکر اصلاح طلب مسلمان بود، در یک‌جا جنبه الهی سلطنت را رد می‌کرد و در برابر این پرسش از خود که "مگر سلاطین عالم را طغرای سلطانی از آسمان نازل شده؟" خود پاسخ می‌داد که "مؤسس" سلسله‌های پادشاهی یا "چپاولچی، آشوب انگیز، دلیر و یا رجال کافی صائب التدبیر بودند که اخلافتشان هزارسال سلطنت دنیا را مالک شدند." و در ستایش جمهوریت از زبان سفیر فرانسه در ایران می‌گفت: "لفظ جمهوریت کافی است بدانند که در این ملک همه یکسان و بالسویه

^۱ - ص ۴۱ مکتوبات، میرزافتحعلی آخوندزاده، با مقدمه و پانویس محمدباقر مؤمنی، انتشارات صدای معاصر، تهران، ۱۳۵۰، از نامه مورخ ۲۰ مه ۱۸۷۱ به ملکم

^۲ - همانجا، نامه مارس ۱۸۷۱ به ملکم

^۳ - ص ۴۲ همانجا، نامه ۳ مارس ۱۸۷۷ به میرزا یوسف مستشار.

انسان هستند.^۱

اما بعضی از منورالفکران پیشتازتر مانند میرزا فتحعلی آخوندزاده و یا میرزا آقاخان کرمانی از اینها جلوتر رفته و معتقد به یک تحول انقلابی و سرنگونی قدرت استبدادی بوسیله مردم بودند، و طبیعی بود که این طرز تفکر نمی‌توانست برای تحولات اجتماعی به دربار استبدادی و درباریان اشرافی مستبد امیدی ببندد، بلکه برعکس، آن‌ها را سدی در برابر ترقی و تکامل جامعه می‌بیند که باید بوسیله نیروهای آگاه مردمی و توده‌های انقلابی از سر راه برداشته شوند.

استعمار

در مورد دولت‌های پیشرفته اروپایی و رابطه با آن‌ها نیز دو نظر کاملاً متفاوت در میان منورالفکران قرن نوزدهم ایران رواج داشت. همگی آنان به ترقی و پیشرفت مادی و فنی و صنعتی از یک سو و تنظیمات اداری و اجتماعی کشورهای اروپایی از سوی دیگر نظر داشتند و در دنیای قرن نوزدهم اخذ و اعمال نظامات تمدن و تجدد را برای کشورهای عقب‌مانده جهان، و از جمله ایران، اجباری تاریخی می‌دانستند و همانطور که قبلاً اشاره شد، معتقد بودند که اگر ایرانی خود در راه تمدن گام نهد دولت‌های متمدن او را مجبور به چنین کاری خواهند کرد. از جمله ملکم پیش از سال ۱۸۶۳ هشدار می‌داد که "جوش قدرت فرنگستان بقای دول برابر را محال ساخته است. بعد از این دول روی زمین (یا) می‌باید مثل فرنگستان منظم باشند یا باید منکوب و مغلوب قدرت ایشان بشوند.... (و ما) یا باید در همین دو سه سال خود را از این عالم پست به بلندی فرنگستان برسانیم یا از حالا خود را غرق و مدفون سیل فرنگ

^۱ - ص ۴۵ مسالک المحسنین

بدانیم.^۱

اما امثال ملکم، به ویژه در آغاز مطلقاً به جنبه استعماری دولت‌های اروپایی و خطر استعمار توجه و اعتقادی نداشتند ولی بعضی دیگر، به ویژه هرچه زمان پیشتر می‌رفت، به این جنبه از ماهیت این دولت‌ها و روابطشان با کشورهای شرقی توجه و حساسیت بیشتری پیدا می‌کردند. گذشته از این گروهی معتقد بودند که باید تنظیمات اروپاییان را عیناً و همانطور که هست اخذ و اجرا کرد و گروهی دیگر عقیده داشتند که در اخذ و اقتباس مظاهر تمدن فرنگی باید شرایط تاریخی و روحیات و معتقدات ملی را در نظر گرفت و با فرهنگ ملی تطبیق داد.

در اواخر قرن هیجده و اوایل قرن نوزده هرچه بود اعجاب در برابر پیشرفت‌های فنی و علمی و اجتماعی فرنگیان و ستایش از آن بود، به نحوی که بعضی‌ها حتی تسلط استعماری انگلستان بر هند را امری مثبت برای این کشور تلقی می‌کردند. در حقیقت چه موافقان بی‌چون و چرا و چه موافقان مشروط و یا مخالفان تجدد و تمدن هیچکدام هنوز درک درستی از مفهوم استعمار نداشتند. اما بعدها که ماهیت استعماری این دولت‌ها تا حدودی آشکار شد بعضی طرفداران اخذ تمدن فرنگی چنان مجذوب این تمدن بودند که خطر استعمار را دست کم یا اساساً نادیده می‌گرفتند. برای آن‌ها اصل اخذ تمدن جدید بود اگرچه از جانب استعمارطلبان تحمیل می‌شد و از طریق دادن امتیازات اقتصادی به آنان و سلطه سیاسی آن‌ها انجام می‌گرفت.

برعکس بعضی دیگر به‌رغم اعتقاد به اخذ تمدن فرنگ، با توجه به تجاوزات دولت‌های استعماری و جنگ‌های خونین و ویرانگر آنان با یکدیگر بر سر تصرفات تازه در شرق، مقامات دولتی و مردم را نسبت به خطر "وحشیگری"

۱- ص ۹۵ محیط طباطبائی از کتابچه "دستگاه دیوان"

استعمارطلبان هشدار می‌دادند. یکی از این قبیل اندیشه‌ورزان رستم الحکما (تولد ۱۱۷۹ق.=۱۷۶۵) است که در همان سال‌های آخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ فرمانروایان ایرانی را متوجه این خطر می‌کند. او که از یکسو "سلطنت و فرمانفرمائی ملوک خوش سلوک فرنک" را بخاطر "رسوم پسندیده ایشان" که "از روی عقل و حکمت و تمییز" و "مراسم ایشان" را که "مقرون به حسن صفات است" می‌ستاید^۱، در عین حال "با بهره‌جوئی و الهام از رویدادهای هندوستان و سیاست‌های ویژه‌ای که انگلیسان برای استعمار آن کشور بکار برده بودند به فتحعلی‌شاه و دیگر خوانندگان فارسی زبان خود به روشنی هشدار می‌دهد که "ایل انگلیز و فرنگیان" با "مکر و خدعه و دستان و تزویر" بر ملت‌های واپس مانده چیره می‌شوند و "آنان را اسیر خویش می‌سازند."^۲

میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز مصلحین جامعه و مردم ایران را بشدت از خطر استعمار هشدار می‌دهد و برای نمونه به رفتار استعمارگران انگلیس با هند و هندیان اشاره می‌کند و خطاب به آن‌ها می‌گوید نگاه کنید که "انگلیس با اهالی هندوستان چگونه رفتار می‌کند". او حتی در مقایسه رفتار استعمارگران خارجی با حکومت استبدادی داخلی، این حکومت استبدادی را هزار بار به استعمار ترجیح می‌دهد و برای مثال با اشاره به رفتار "انگلیس سیویلیزه و صاحب قوانین با اهالی هندوستان" می‌نویسد "باز هزار رحمت به دپسپوت." آخوندزاده می‌اندیشید که پیشرفت علم و صنعت فرنگی امری مقدر و ناگزیر است و اگر مردم هر کشور، خود این علوم و صنایع را فرا نگیرند و بکار نیندند ناگزیر خواهند بود "متصل فرنگان و انگلیسان را به وطن خود دعوت" کنند و هر کاری را فقط بکمک آنان پیش ببرند که این امر هم مشکل و هم زیان‌آور

۱- ص ۲۲۴ نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، دکتر عبدالهادی

حائری، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۷

۲- ص ۴۵۱ همان کتاب

است. معتقد بود که برای جلوگیری از استعمار و زیان و ضرر آن باید یک آکادمی تأسیس کرد که اعضای آن "جمع کتب علوم و صنایع اهالی اروپا را بتدریج ترجمه کنند" و در اختیار عموم بگذارند، و تنها در اینصورت است که ملت از یاری دولت‌های استعماری بی‌نیاز و از استعمار آنان در امان خواهد بود. از آخرین نمونه‌ها نیز یوسف مستشارالدوله است که در سال ۱۳۰۶ ق. = ۱۸۸۹ در نامه‌ای به مظفرالدین میرزا ولیعهد به جنگ سال ۱۸۷۷ فیما بین دولتین روس و عثمانی اشاره می‌کند که چگونه خوشباوری بعضی ترقیخواهان ایران را، مبنی بر اینکه "هیئت دول اروپا" خواهان رونق "اوضاع و آسایش ابناء بشر و رفاهیت جهانیان" و عمومی کردن "آئین عدالت و حریت و حقانیت در جهان" هستند، یکسره باطل کرد و نشان داد که چه "وحشیگری بسیار وحشتناکی در میان دول اروپا شایع و ظاهر شده است." اولین پرسش را مطرح می‌کرد که دولت‌های اروپایی اگر به حقوق خودشان راضی هستند و مقصودشان رفاه حال عمومی است، پس چرا اینقدرها بقوت جنگ و قهر و استیلای خود می‌افزایند و نام آن را حقوق می‌گذارند و کرور کرور مخلوق خدا را بی‌جهت بواسطه پیروی و تاسی به جنایات نفسانیه خود فدا می‌کنند؟^۱ طالبوف نیز که نسبت به وطن و ملیت ایرانی حساسیت شدید داشت، در همین زمان می‌نوشت: "در اثر غشاه و سامعه و باصره، هجوم ملل اجنبی را که چون سیل بنیان کن دور مملکت ما را گرفته و هر ساعت نزدیک‌تر می‌شوند نمی‌بینیم و احساس نمی‌کنیم و آواز هل من مبارز آن‌ها را نمی‌شنویم. اینست که آسوده نشسته‌ایم و نمی‌دانیم که وطن و مذهب ما از جهل ما در معرض خطر هولناک واقع شده است"^۲

با این همه برخی از اندیشمندان نیز که خطر "هجوم ملل اجنبی" را بخوبی

^۱ - ص ۱۵۶ یک کلمه، یوسف مستشارالدوله، با مقدمه و حواشی محمد باقر مؤمنی، آماده انتشار

^۲ - ص ۹۴ کتاب احمد.

حس می کردند، میان دولت‌های استعماری فرق می گذاشتند. یکی استعمار فرانسه را می ستود و استعمار روس و انگلیس را محکوم می کرد، دیگری برعکس استعمار انگلیس را مثبت ارزیابی می کرد و دو دولت دیگر را مذموم و ناپسند می خواند. مثلاً عبداللطیف شوشتری، که در ۱۲۱۹ ق. = ۱۸۰۱ در کتاب "تحفه العالم" خود ضمن ستایش از انگلیسیان، با اشاره به پیمان شکنی ناپلئون در برابر فتحعلیشاه به فرانسویان می تازد و آنان را "بد سگال" می خواند که مملکت مصر را.. به حيله گرفتند^۱ اما بر خلاف او مستشارالدوله حساب فرانسه را از انگلیس و روس جدا می کند و می نویسد که "چون علو همت ملت غیور فرانسه شباهت تامه به اهالی ایران دارد (و) با هر دولتی که طرف شده‌اند طالب نیکنامی بوده‌اند نه تقلب و بدنامی" بنابراین ایرانیان باید ضمن مبادله "عهدنامه تجارتي و سياسي" با آنان "کشیدن خطوط راههای آهن و ساختن کارخانجات در داخله مملکت را به آنها واگذار نمایند" و برای "دایر نمودن کارخانجات و کشف معادن" از این دولت استقراض کنند.^۲ حتی طالبوف، که شدیداً نسبت به استعمار روس و انگلیس حساسیت دارد و با هر نوع فرنگی و تظاهر به فرنگی بودن و مصرف مصنوعات خارجی بشدت مخالف است در آستانه انقلاب مشروطیت اظهار عقیده می کند که "فرانسه‌ها عموماً خیرخواه نوع بشری، خصوص ایرانی" هستند و چون "مجاور نیستند خمیازه نشر و نفوذ و تصاحب ملک ما را نمی کشند."^۳

در مورد اقتباس تمدن مادی فرنگی و دستاوردهای علمی و فنی آنان نیز میان صاحب نظران این زمان اختلاف نظرهایی دیده می شود: برخی مانند آخوندزاده لااقل در مراحل اولیه، معتقد به اقتباس و تقلید از فرنگی بودند و

^۱ - ص ۴۱۸ نخستین رویارویی ها

^۲ - ص ۱۵۷ یک کلمه.

^۳ - ص ۴۳ مسالک المحسنین

بعضی دیگر مانند طالبوف، البته سال‌های بعد و پس از تجربه بسیار، در عَرَفَه انقلاب مشروطیت، در عین اینکه می‌پذیرفت که "علم و صنعت و معلومات مفیده مغرب زمینیان را باید پذیرفت، تأکید می‌کرد که نباید فریب "شعشعه ظاهری آن‌ها را" خورد و جوان ایرانی ضمن آموختن علم باید وطن خود را دوست بدارد و آداب و رسوم ملی خود را حفظ کند و از تقلید پرهیزد و "همه جا و همیشه ایرانی" باقی بماند.^۱

وطن و ناسیونالیسم

به هر حال خطر تهاجم استعماری بعضی اندیشمندان ترقیخواه ایرانی را به عکس العمل واداشت و به شکل‌های گوناگونی از ناسیونالیسم و شوینسیسم و پاتریوتیسم در میان آنان دامن زد. اصطلاح "وطن" با معنا و مفهوم جدید در ادبیات و فرهنگ این عصر جای چشمگیری باز کرد. برای مثال عبدالرحیم طالبوف در عین اصرار در ایجاد کارخانه‌ها و ترویج صنایع نوین فرنگی در کشور، که باید بدست خود ایرانیان صورت گیرد، می‌گفت در غیر این صورت باید "هر روز اسباب نوظهور... و مال اجنبی را، که هیچکدام در خور مقتضیات زندگی ما نیست، ترویج نمائیم و پیش چشم ما متولیان اجنبی استخوان اجداد ما را کنده در جای آن‌ها بازیگرخانه درست خواهند نمود..." او با حرارت از "حب وطن" که در ادبیات این عصر با معنای کاملاً تازه آن مطرح می‌شد، سخن می‌گفت و می‌نوشت: "وقت فلسفی قدیم گذشت که می‌گفتند: این وطن مصر و عراق و شام نیست / این وطن شهری است کو را نام نیست. باید بفهمیم این وطن، که وظیفه ما در حفظ او و ترقی او هر نوع فداکاری و جانسپاری است، "ایران" است که اسامی شهرهای معروفش شیراز، اصفهان، یزد، کرمان،

^۱ - ص ۳۷ مسالک المحسنین

کاشان، طهران و خراسان و قزوین و رشت و تبریز و خوی و سایر ملحقات اوست.^۱

"این وطن" علاوه بر سرزمین معین، مردم معینی را با آداب و سنن و فرهنگ معینی نیز دربرمی‌گرفت که درعین حال دارای منافع مشترکی نیز بودند، و دفاع از "وطن" در برابر هجوم خارجی نه تنها شامل حفظ سرزمین ایران بلکه دربرگیرنده فرهنگ و منافع مادی و معنوی مردم ساکن آن هم بود. "وطن معشوق من است، وطن معبود من است... اما وطن محتاج پرستش اینای خود [نیز] می‌باشد."^۲ در ملت‌های متمدن "هر شخص مکلف وظیفه و حقوق خود را نسبت به وطن خود، به مذهب خود، به جماعت خود، به رؤسای خود کاملاً میداند"^۳ مردم یک مملکت خود را موظف میدانند که فراگرفتن خدمت سپاهیگری، یعنی مجاهدی در راه وطن... در حمله و دفاع عمومی اینای وطن با یک هیئت جامعه اشتراک نمایند و حیثیت و حقوق ملتی را از تعرض اجانب حفظ کنند"^۴ زیرا "غیرت و حمیت و عصبيت بشری فقط در حفظ عزت وطن و ناموس وطن و ازدیاد ثروت وطن و تربیت اولاد وطن و احترام مذهب و رسوم وطن است و بس."^۵ علاوه بر اینها وطن دربرگیرنده منافع مادی و اقتصادی نیز هست. باید با تأسیس شرکتهای سهامی تولیدی و کارخانه‌های گوناگون از قبیل کارخانه‌های برق و ساختن راه و راه‌آهن و تکامل و گسترش مصنوعات داخلی از "قدک و قلمکار اصفهان و شال کرمان و پتوهای خراسان و پارچه‌های حریر لطیف تبریز و خراسان" گرفته تا چینی و بلور و قالی و همچنین تولیدات دیگر

۱- ص ۹۳ کتاب احمد، پانویس طالبوف

۲- ص ۱۴۷ کتاب احمد، مسائل الحیات

۳- ص ۹۳ کتاب احمد

۴- ص ۶۲ کتاب احمد.

۵- ص ۹۲ همان کتاب.

و حتی مصنوعات جدید، نه تنها از افزایش واردات و صدور طلا و نقره ایران جلوگیری کرد بلکه با صدور کالاهای ایرانی به خارج و جذب کرورها بر ثروت کشور افزود.

میرزا آقاخان کرمانی نیز که گاه شور وطن پرستی و ناسیونالیسم او به شویینیسیم، یعنی اعتقاد به برتری ملی و نژادی ضد خارجی و به ویژه ضد عربی، منجر می‌شود، ناسیونالیسم را در پرستش خاک پاک "عنبر نسیم ایران"، دلبستگی به کیش عهد باستان ایران یعنی آئین زردشت، پیوستگی به قوم و نژاد ایرانی آریائی و پایداری در نگرهبانی زبان پارسی و فرهنگ و تاریخ، که پاسدار ملیت و قومیت و جنسیت ایرانی است، میداند.

احساس ناسیونالیستی از این دست البته در این زمان تازگی نداشت و حتی دهها سال پیش از آن میرزا فتحعلی آخوندزاده، که بحق پیشتازترین منورالفکر این دوران است، براساس مطالعه احوال فرنگیان "تعصب وطن و عشیره را علامت غیرتمندی و باعث نیکنامی" می‌دانست و می‌نوشت: "بر ما... تعصب وطن، و همجنسان و همزبانان فرض است" اما از آنجا که فیلسوفی ماتریالیست بود و بقول خودش دین را پوچ می‌شمرد، برخلاف طالبوف و میرزا آقاخان تعصب دینی را اعم از دین محمد یا آئین زردشت، از تعصب وطن و عشیره، یا مردم هموطن و همجنس و همزبان جدا می‌کرد. او به تبعیت از "شعار فرنگیان" که "دین را پوچ می‌شمارند"، نه "تعصب دین" رهنمان تازیان" را قبول داشت و نه "احیای پیمان فرهنگ را و قوانین مهادیان را و دین زردشتیان را" در ایران می‌پذیرفت^۱ و خطاب به کسانی که به خارجیان دل بسته بودند به تأکید می‌گفت که "ما فرزندان پارسیانیم و وطن ما ایران است و عزت و ناموس و بلند همتی و علوی طلبی تقاضا می‌کند که تعصب ما در حق

۱- ص ۲۱۴ مکتوبات

همجنسان و همزبانان و هموطنان باشد.^۱

با اینهمه هنوز مفهوم پاتریوتیسم و ناسیونالیسم و همچنین مفهوم استعمار و تجاوز استعماری برای بسیاری از منورالفکران عصر روشنگری ایران بمعنای درست و کامل آن روشن نبود و به همین دلیل انحرافات با این مفاهیم در تفکر آنان پدیدار می‌شد.

در مورد ناسیونالیسم و وطن پرستی و مخالفت با نفوذ دولت‌های بیگانه دو انحراف اساسی در اندیشه پیشتازان فکری این عصر دیده می‌شد: یکی تلقی مذهبی و دیگری تلقی شوینیستی از این مفاهیم بود.

توضیح آنکه از همان آغاز آشنائی ایرانیان با فرنگ و استفاده از کالاها و مصنوعات آنان و اخذ برخی تنظیمات دولتی و رفتارهای فردی و اجتماعی آنان، و همچنین پرداختن و گرایش به‌اندیشه‌های نوین، روحانیان مرتجع مذهبی به مخالفت با هرگونه نوآوری و زندگی مادی و اندیشه ترقی طلبی و کسب دستاوردهای مادی و معنوی فرنگی برخاستند و عده‌ای، هر چند اندک، نیز اینگونه مخالفت‌ها را به حساب دفاع از فرهنگ و سنت ایرانی گذاشتند. برای مثال طالبوف، شاید به سائقه تعصب مسلمانی، و شاید هم برای تحریک حس دینی و سنت قومی، استفاده از برخی محصولات فرنگی و یا بعضی تقلیدها را مانند تغییر لباس خلاف سنت قومی و اسلامی می‌دانست و حکم می‌داد که ما نباید "از ماهوت آن‌ها عبا بدوزیم، از تنزیب آن‌ها عمامه بپوشیم، روی کاغذ آن‌ها قرآن مجید بنویسیم، با عینک آن‌ها تلاوت نمائیم... از سوزن گرفته تا کبریت و کفن اموات محتاج فرنگی‌ها بشویم."^۲ او تحت تأثیر تعصب اسلامی و وطنی تا آنجا پیش می‌رود که کسی را که رنگ‌های مصنوعی

۱- ص ۲۴۹ الفبای جدید و مکتوبات

۲- ص ۹۹ کتاب احمد

شیمیائی ساخت خارج را در نقش و نگار پارچه‌های ایرانی رواج می‌دهد، "خائن به ملت خود" می‌خواند و او را "بفتوای وطن پرستان با انصاف لازم القتل" می‌شمارد.^۱

انحراف دیگر، که می‌توان آن را ناشی از عدم درک درست استعمار، و حتی تاحدودی تحت تأثیر تلقینات و دستگاه‌های استعماری دانست، نژادپرستی و شوینیسم ضدعربی بود که به صورت رنسانس و بازگشت به "عظمت گذشته ایران باستان" جلوه می‌کرد. این شوینیسم همه گناه و عقب‌افتادگی ایران را به گردن تهاجم عرب به سرزمین آباء و اجدادی می‌انداخت که با استقرار نظام و فرهنگ جاهلی خود جامعه ایران را به دوران‌های اولیه بربریت عقب برد؛ عده معدودی نیز تحت تأثیر اندیشه‌های نوین عصر رنسانس اروپا و اصحاب دایره المعارف و پروتستانتیسم در دنیای مسیحیت، آئین‌های مذهبی اسلام را نیز، که ره‌آورد همان اعراب عصر جاهلیت بود، در این میان مقصر می‌خواندند.

یکی از نمونه‌های برجسته این صبغه فکری میرزا آقاخان کرمانی است که می‌نوشت: "راهزنان برهنه عریان و موشخواران بی‌خانمان، منزل گزینان زیر خار مگیلان، بدترین آدمیان، شریرترین جانوران، جماعتی از شترچرانان، جمعی سیاه و زرد و لاغرتنان بی‌ادب و بی‌ناموس مانند حیوان بلکه پست‌تر از آن به خیالات خنک و توهمات پوچ و وعده‌های بی‌اساس و نویدهای بی‌برهان و تهدیدات بچه ترسان" "دولت باشکوه و ملت با غیرت و علم و مدنیت ایران را بر باد دادند و تحت تاج کیان را تاراج کردند." "هزارو دویست و هشتاد سال است پدر ایران و ایرانیان را سوخته و از لباس و زبان و کیش و منش و آئین و دین ایشان گرفته تا عقل و دین و خو و طبیعت و شرف و ناموس ایران را بر باد

^۱ - رجوع به ص ۴۶ کتاب احمد

داده‌اند.^۱ "هر شاخه از درخت اخلاق زشت ایران را که دست میزنیم، ریشه او کاشته عرب و تخم او بذر و مزروع تازیان است؛ جمیع رذایل و عادات ایرانیان یا امانت و ودیعت ملت عرب است و یا ثمر و اثر تاخت و تازهایی که در ایران واقع شده است"^۲ البته این نوع برخورد شوینیستی ضدعربی منحصر به میرزا آقاخان نیست بلکه حتی گاه در لابلای نوشته‌های آخوندزاده نیز، منتها بشکلی نرم‌تر، دیده می‌شود.

پارسی سره یا زبان پاک

از رشته‌های انحرافی این گرایش ناسیونالیستی به عهد باستان تلاش برای پاک کردن زبان فارسی موجود و زدودن کلمات عربی بود که به ویژه پارسیان هند در ترویج این اندیشه درمیان منورالفکران این عصر نقش مؤثری داشتند. برجسته‌ترین و قدیمی‌ترین فرد از گروه "پارسی نویسان" جلال‌الدین میرزا قاجار، یکی از پسران فتحعلیشاه است که کتابی زیر عنوان "نامه خسروان" در جامه نظم به زبان پاک پارسی تدوین کرده است. خود او در این باره در یکجا می‌نویسد: "بنده به‌اندیشه این افتادم که زبان نیاکان ما، که چون دیگر دانشه‌امان به تاراج تازیان رفته... بزبانی بگویم و به روش چیزنویسی فرنگیان، که اکنون دانایان روی زمینند، نامه‌ای بنگارم که شاید مردمان زاد و بوم را سودی بخشد." و در عین حال یادآوری می‌کند که برای این کار "سزاوارتر از داستان پادشاهان پارس، که با همه بزرگواری نامشان از دست درازی تازیان از میان رفته ندیدم."^۳

میرزا آقاخان کرمانی نیز بر این عقیده بود که "استیلای زبان عربی، ایران و

۱- برگ ۱۹ سه مکتوب خطی

۲- ص ۱۴۹ سه مکتوب، میرزا آقاخان کرمانی، بکوشش بهرام چوبینه، انتشارات مرد امروز، آلمان، ۱۳۷۰

۳- ص ۳۷۳ الفبای جدید و مکتوبات، نامه بدون تاریخ به آخوندزاده

ایرانیان را ده برابر از قتل عام و خونریزی چنگیز خرابتر کرده" و ویرانی ناشی از محو زبان فارسی کهن و تسلط زبان و الفبای تازیان بر فرهنگ این کشور و ملت (صد مرتبه از ستم و ویرانی شمشیرشان بیشتر بوده است." "شهادت" می داد که "تمامی این بی علم و دانشی اهالی ایران از استیلای زبان تازی بر فارسی ناشی شده" و نیز "این استیلای بر زبان شیرین پارسی هم از حکومت دینی و هم از سلطنت و حکمرانی آنان بر ایران حاصل شد" و نتیجه می گرفت که "اگر اهالی ایران آگاه شوند که چقدر ملتشان را، بواسطه استیلای این زبان.. از قافله تمدن و ترقی دور انداخته و به چه اندازه و پایه بر آنان ضرر وارد آورده البته یک کلمه عربی در زبان پارسی بکار نخواهند برد و از آن زبان با این همه زیان و آن ملت حیوان فرسنگ ها خواهند گریخت."^۱ او خود بقصد عمل به این وصیت، ضمن تلاش برای زنده کردن تاریخ باستان ایران، مدتی چند فعالیت ذهنی خود را به ترویج زبان پارسی ناب و لغت سازی مشغول می داشت. او در سال ۱۳۱۳ ق. = ۱۸۹۵، هنگامی که در طرابوزان عثمانی زندانی بود، مانند جلال الدین میرزا و بشیوه شاهنامه فردوسی، دو کتاب تاریخی، یکی به نشر به نام "آئینه سکندری" نوشت. به موجب فصل بندی او "محتوی بر احوال قرون اولی" یعنی چهار عصر "خرافات و اساطیر"، "عصر تاریکی"، "عصر شفق آمیز" و "عصر منور" یعنی از "آبادیان" تا ساسانیان است، و دیگری را با عنوان "نامه باستان به نظم درآورد که تاریخ ایران را از "عصر تاریکی و اساطیر" تا "پادشاهی یزدگرد" در بر می گرفت و تا آنجا که برایش امکان داشت از بکاربردن واژه های تازی در آن خودداری ورزید.

میرزا آقاخان در عین حال گاه در زمینه "فقه اللغه" با نوعی گرایش شویینستی ایرانی و فارسی در لغت سازی اظهار نظر می کرد و از قرار معلوم

^۱ - ص ۲۶۰ سه مکتوب

می‌خواست ثابت کند که بسیاری از واژه‌ها در زبانهای مختلف جهان ریشه در زبان پارسی دارند. برای مثال می‌نوشت فرنگی‌ها لغت "هیستوار را از "استوار" گرفته‌اند زیرا که "برای استواری اساس ملت اسبابی بهتر از تاریخ نداریم"؛ کلمه مجستی از "ماژوست" پارسی "آمده که معرب آن "مجوس" است که... قوم بزرگوار ایران و ملت نجیب ایران بوده‌اند." و "آستارنامی" همان "استارنامه" و بمعنی "علم هیئت و نجوم" یا ستاره‌شناسی است؛ یا نام "بلخ" از "بل اخ" مأخوذ است و گویند سمیرامیس برادر خود را در آنجا دید و نشناخت و گفت "بل اخ"، از اینجهت آنجا با اسم بلخ موسوم گشت.

و "بدو" اصطلاحی که اعراب برای فرشته پیک تیز پا بکار می‌برند، از همان کلمه "بدو" فارسی گرفته است و از این قبیل.^۱

فکر پاکسازی زبان فارسی در این زمان تا آنجا قوت و رواج داشت که حتی آخوندزاده نیز، که در مورد تحلیل تحولات جامعه ایران بقول خودش "به رسم حکمت و فیلسوفیت" اعتقاد داشت و بازگشت به گذشته را غیرلازم و ناممکن می‌دانست، تلاش جلال‌الدین میرزا را در این زمینه می‌ستود و در مورد کتاب او نوشت: "این کتاب از بابتی شایسته تحسین است که نواب شما [در آن] کلمات عربیه را از میان زبان فارسی بالکلیه برافکنده اید."^۲ با اینهمه بعضی از اندیشمندان این دوران این فکر و تلاش را تخطئه می‌کردند و آن را کاری بیهوده می‌شمردند.

برای مثال میرزا عبدالرحیم طالبوف ضمن ابراز احترام به احساسات بعضی منورالافکران، که در جهت ایجاد زبان "فارسی تمیز و بی‌غش" صرف نیرو

^۱ - رجوع شود به کتابهای "سه مکتوب" و "آئینه سکندری" آئینه سکندری. تاریخ ایران، جلد اول از زمان ماقبل تاریخ تا رحلت حضرت ختمی مرتبت. بسی زین‌العابدین مترجم الملک، شعبان ۱۳۲۴ مطابق اکتبر

۱۹۰۶

^۲ - ص ۱۷۲ الفباء جدید و مکتوبات، نامه ۱۵ ژوئن ۱۸۷۰

می‌کردند، آنان را به تعصب و افراط متهم می‌ساخت و قریب چهل سال پس از تألیف "نامه خسروان" به آن‌ها که حتی در گرماگرم جنبش مشروطیت و در آستانه اعلام حکومت مشروطه در اندیشه پاکسازی زبان فارسی بودند، می‌گفت امروزه "به این مساله پرداختن به بام هوا سقف ساختن است" و اظهار عقیده می‌کرد که "معارف معدوده ایران فقط با آرزوی وطن‌پرستی در مملکت بیسواد و هزار معایب دیگر تصفیه زبان فارسی را موفق نگردد." او به دلایل گوناگون این فکر و تلاش را عبث می‌دانست و می‌گفت که اولاً "ملتی که هنوز از هزار نفر یک نفر سواد ندارد در میان آن‌ها مساله تصفیه زبان چه معنی دارد؟" و در اشاره به اینکه لازمتر از هر چیز اصلاح الفبا برای تسهیل و تسریع با سواد شدن مردم است، می‌افزود "ملتی که الفبای او بلای ظلمت و جهل اوست، اگر از اصلاح او صرف‌نظر نموده به قضیه زبان پردازند گناه است." ثانیاً تحولات زمان و دستاوردهای تازه بشر در زمینه‌های گوناگون علم و فن و زندگی را نمی‌توان در قالب زبان عهد فردوسی، که بیش از ده هزار لغت ندارد، محصور کرد. استدلال او این بود که ما همانطور که نمی‌توانیم اسامی پانصد هزار روستا و شهرهای جهان را تغییر بدهیم اسامی دستاوردهای جدید بشری را نیز نمی‌توانیم تغییر بدهیم. بعلاوه در عهد فردوسی... لوکومبیل، لوکوموتیف، اوتوموبیل، تلگراف، تلفن، فنوگراف، غراموفون، فتوگراف، کابل، بارومتر، ترمومتر... و دویست هزار الفاظ نوظهور دیگر مستعمل و مصطلح نبود و تأکید می‌کرد که "ما باید دیپلومات را دیپلومات و پولتیک را پولتیک بگوئیم و بنویسیم". ثالثاً و از همه مهمتر اینکه ما در دورانی زندگی می‌کنیم که مجاهدین ترقی و اتحاد نوع انسانی می‌خواهند یک لسان واحد عمومی را اختراع بکنند که همه مخلوق دنیا متکلم زبان واحد باشند" و طبیعی است که در

چنین اوضاع و احوالی کار کسانی که برای پاک کردن زبان می‌کوشند تلاش بیمعنی است.^۱

جالب اینجاست که میرزا آقاخان که خود زمانی تبلیغگر زنده کردن تاریخ و زبان پارسی باستان بود، در زمانی دیگر و در جایی دیگر تلاش‌های هواداران این نظریه را بشدت تخطئه می‌کند. او "مانکچی"، یکی از پارسیان زردشتی ساکن هند و یکی از فعالان احیاء تاریخ کهن ایران و زبان پارسی باستان، را "شخص نادان مزوری" می‌خواند که "زبان پارسی هم نمی‌دانست" و "بجای اینکه اصل تاریخ ایران و فلسفه دیانت زردشت را به مردم نشان دهد و براهین صحیح و حکم عقلیه آن را آشکار سازد، و لاقلاً اگر هیچ کار دیگر نمی‌تواند السنه و ادبیات و لغات مختلفه پارسی را از میان قبال و دیهات ایران جمع آورده به احیای آن بکوشد و شرافت جنس ایرانی را به اثبات رساند، بدبختانه باستعانت بعضی جهال و سفهای دیگر از قبیل گوهر یزدی و اسماعیل خان تویسرکانی و جلال الدین میرزای قاجار شروع کردند به اختراع مجهولات و افزودن خرافات و موهومات و استراق و اقتباس از مقدوفات^۲ مردم و ترویج مجهولات و کشیدن تصویرهای خیالی و ساختن زبان بیمزه مهجوری به نام اینکه زبان ساده نیاکان ماست و حال آنکه هیچگاه فارسی زبانی بدان سخن نگفته و ننوشته است و قابل فهمانیدن به معانی و علوم نیست."^۳

موانع و عوامل آگاهی اجتماعی

سانسور و مقابله با آن

در هر صورت اندیشمندان پیشتاز ایران، به‌رغم همه بگومگوها و اختلاف

^۱ - رجوع شود به صفحات ۳۹ و ۴۰ مسالک المحسنین

^۲ - دشنام‌ها

^۳ - صفحات ۵۷۶ و ۵۷۷ آئینه سکندری

نظرها، در مورد دستیابی به هدف‌های ترقیخواهانه خود چه در زمینه مبارزه با استبداد و چه در زمینه پیشبرد فرهنگ و تمدن جدید، با تمام نیرو و توان می‌کوشیدند تا از هر راه و به هر وسیله سطح فکر توده‌های مردم و یا لایق طبقات متوسط را بالا ببرند و آنان را برای تغییر نظامات حکومتی و اجتماعی کشور بسیج کنند. اما این امر با دو مشکل اساسی روبرو بود. یکی دستگاه مراقبت و سانسور و سرکوب استبدادی و دیگر بیسوادی مردم.

یکی از راه‌های مقابله با سانسور آشنا کردن باسوادان از طریق انتشار کتاب‌ها و نوشته‌ها درباره نظامات اجتماعی و حکومتی کشورهای مختلف جهان و ترجمه کتاب‌های علمی، فلسفی و ادبی - اجتماعی و همچنین نوشتن و ترجمه داستانها و نمایشنامه‌هایی بود که در آنها روابط اجتماعی و اخلاقیات و فرهنگ جوامع مختلف مورد بحث و انتقاد قرار گرفته بود. برای نمونه می‌توان از کتاب‌هایی مانند "پترکبیر و شارل دوازدهم" نوشته ولتر، رومان "سرگذشت ژیل بلاس" اثر لوساژ، "تاریخ سنت هلن"، تلماک اثر فنلون و نمایشنامه‌های مردم گریز و "زرژداندن" (با عنوان فارسی عروس و داماد) از مولیر، و در آستانه انقلاب مشروطیت "خاطرات یک خر" (با عنوان فارسی الحمار یحمل اسفار) نوشته کنس دوسگور، روبنسون کروزو اثر دانیل دفو، سرگذشت حاجی بابا اصفهانی از جیمز موریه انگلیسی و مانند اینها را نام برد که همه کتاب‌های تاریخی یا رومان‌ها و نمایشنامه‌های اجتماعی بودند که به نحوی جنبه آگاهی دهنده داشتند و معمولاً بزبان ساده مردم عادی ترجمه شده بودند، و کتاب آخری به ویژه مستقیماً و بالاخص رفتارها و روابط اجتماعی مردم ایران را به نقد می‌کشید. علاوه بر اینها نویسندگان ایرانی نیز خود به نوشتن آثار انتقادی پرداختند، که از نظر شکل و محتوا کاملاً تازگی داشت، از آن جمله آخوندزاده که پنج نمایشنامه خود را تحت عنوان تمثیلات منتشر کرد و سرمشق نویسنده دیگری به نام "میرزا آقا تبریزی" شد که هر دو نظام حکومتی و بعضی عقاید و

روابط عقب‌مانده مردم را مورد انتقاد قرار می‌دادند.

یکی از قدیمترین کتاب‌هایی نیز که به قلم یکی از برجسته‌ترین روشنگران ایرانی به نام "میرزا حبیب اصفهانی" نوشته شده، کتاب "غرائب عوائد ملل" است. میرزا حبیب که بجرم دهریگری و اتهام سیاسی به اسلامبول تبعید شده بود، مردی فرهنگی بود که اولین دستور زبان فارسی را تدوین کرد و مترجم نمایشنامه معروف مولیر به نام "مردم گریز" بود که در ۲۵ ربیع الاول ۱۲۸۶ ق. = ۵ ژوئیه ۱۸۶۹ ترجمه و منتشر شد. او در کتاب "غرائب عوائد ملل" ضمن توضیح درباره سطح تمدن در میان ملت‌های مختلف و شکلهای گوناگون حکومت‌های جهان خواننده ایرانی را با وضع پیشرفته‌ترین کشورها و ملت‌ها آشنا می‌کرد و آنان را به تفکر درباره وضع خویش و طرح خواسته‌های پیشرفته اجتماعی برمی‌انگیخت او همچنین در ترجمه کتاب‌های "حاجی بابا" و "ژیل بلاس" احمد کرمانی را یاری کرد.

از کتاب‌هایی نیز که درباره کشورداری نوشته شده و در زمان انتشار مورد توجه خاص مردم کتابخوان و باسواد و همچنین منورالفکران قرار گرفت، "تلماک" اثر فنلون است که در سال ۱۳۰۴ ق. = ۱۸۸۷ بوسیله علی‌خان ناظم العلوم ترجمه و منتشر شد.^۱

فنلون (۱۶۵۱-۱۷۱۵)، که یک مسیحی انساندوست و در رؤیای یک جامعه انسانی با فضیلت و بدون استبداد، و پیشگام اتوپست‌های قرن هیجدهم است و به همین دلیل، علیرغم تمام مقام بلندش، مورد توهین و تکفیر کلیسائیان و مغضوب پادشاه می‌شود، داستان تلماک را برای آموزش "هنر فرمانروائی" به شاگردش دوک دوبورگونی، ولیعهد لوئی ۱۴، می‌نویسد که در آن با انتقادهائی تند نسبت به حکومت‌های استبدادی نشان می‌دهد که اخلاق

^۱ - طبق اطلاع فریدون اومیت یک ترجمه نیمه کاره از این کتاب در ۱۷۵ صفحه نیز در کتابخانه ملی موجود است که گفته میشود ترجمه میرزا آقاخان است.

و سیاست با یکدیگر توأمند؛ و آرمانشهری را مجسم می‌کند که بر آن صلح و خوشبختی حاکم است. خود او می‌گوید: "من در آن ماجراها که به تلماک مربوط است همه حقایق را که دانستن آن‌ها برای حکومت کردن ضروری است و همه معایبی را که می‌توان در اعمال قدرت استبدادی داشت آورده‌ام."^۱ در این رومان روح شاهزاده مستبد چندان از چاپلوسی اطرافیان مسموم شده که حتی در دوران بدبختی نیز نتوانسته بود اشخاص شریف و دلسوزی پیدا کند که حقایق را به او بگویند. "او همیشه می‌خواهد بجنگد تا بر مستملکات و متصرفاتش و بر غرور و افتخارش بیفزاید و توده‌های زیردستش را به بدبختی و رشکستگی بکشانند." او زورگوی متجاوز است که "بجز نفع شخصی خویش هیچ چیز را قبول ندارد.... و همیشه می‌خواهد برایش حرمت و افتخار خدائی قائل شوند." ولی معلم او به او می‌گوید: "من ترجیح می‌دهم مغضوب شخص شما بشوم ولی حقیقت را جریحه‌دار نکنم."^۲

بعضی از روشنگران ایرانی، مانند ملکم و یوسف مستشار که با اینگونه ادبیات آشنائی نزدیک داشتند و خود در نقش ناصح سلطان در همین راه می‌رفتند، در نوشته‌هایشان گاه به همین زبان سخن گفته‌اند. برای مثال مستشارالدوله در همان نامه که به شاهزاده ولیعهد مظفرالدین میرزا نوشته، به تملق گوئی فریبکارانه و گمراه کننده درباریان "ناقص فهم" و غارتگر اهل ایران اشاره می‌کند که چگونه با "حرف بی‌مغز" و "زالال تلخ" و "قول نامسموع" از قبیل اینکه "علما خیرخواه دولت و پادشاه، و ولایت منظم، و رعیت آسوده، و نوکر دعاگو، و قشون حاضر" است به پادشاه و ولیعهدش وانمود می‌کنند که مملکت امن و امان و دولت بی‌عیب و نقص است در حالی که هم اکنون "

۱ ص ۱۲ تلماک، فرانسوا فنلن، ترجمه محمد قاضی، انتشارات زرین، تهران، ۱۳۶۸.

۲ - صفحات ۱۳ و ۱۴ همان کتاب

افعال و اعمال خودسرانه و بی‌باکانه درباریان قوای چند هزارساله ایران را بطوری از هم متلاشی و دچار ضعف و ناتوانی صعب نموده که علاج آن از قوه و قدرت متوطنین این مرزوبوم به کلی خارج [شده] است. "سپس از "آستان اقدس" شاهزاده می‌طلبد که "به عرایض بی‌غرضانه این پیرغلام عطف نظر بنمایند" و "قلب مبارک شاهنشاه اسلام را... از اشتباهات مزورانه درباریان آگاه نمایند" و به "قول عقلا" گوش بسپارند که "اقدامات دولتیان در اصلاح حال اهالی و زیردستان بدون قانون، با ترقیات محیرالعقول این زمانه مطابقت نداشته و ندارد" و برای "دوام بقای سلطنت ایران" باید که "وزراء خیرخواهان دولت... دو دست دیگر نیز از صاحبان علم و افکار عاریه نموده شروع به تأسیس قوانین و تنظیمات نمایند." سپس "تلاش نموده طوایف مختلفه را که در ایران سکنی دارند در خیر و شر وطن عموماً با هم شریک و سهیم نمایند... قلم آزادی بدهند. در نشر معارف و تأسیس مدارس جهد بلیغ نمایند و برای بارآوری درخت مساوات... به دوائر دیوانخانه‌ها و دوائر عدلیه و ملکیه و محلیه نظم درست" بدهند. "خود دولت در دائر نمودن بانک و ایجاد کارخانجات و کشیدن خطوط راه‌های آهن از مکنّت و ثروت اهالی وطن" اقدام کنند.

مستشارالدوله در پایان نامه خویش هم‌زبان با تلماک، اظهار یقین می‌کند که "اکثری به روح پیر غلام لعنت خواهند فرستاد که دشمن اسلام و اسلامیان بوده‌ام" اما "این غلام بهیچوجه از آن‌ها شکایت ندارد. ایران و ایرانیان را به آن‌ها واگذاشتم و گذشتم... اعقاب و اخلاف ماها در زمان آینده خواهند فهمید که ایشان مسلمان بوده‌اند یا من که در ترقی ابنای وطن مثل شهداء فی سبیل‌الله مادام‌العمر جهاد می‌کردم که اقتدار و عظمت اسلام و اسلامیان را بدین وسائط نگذارم پامال شود."^۱

^۱ - رجوع شود به صفحات ۱۵۲ - ۱۵۸ یک کلمه، آماده انتشار

اما یکی از مشهورترین منورالفکران این عصر، عبدالرحیم طالبوف ترجیح داد که یک رشته اطلاعات عمومی را در فن و علم و سیاست و حتی اندیشه فلسفی در دسترس عامه مردم قرار دهد و به همین دلیل نخستین کتاب معروف خود را به نام "کتاب احمد" با الهام از کتاب "امیل" ژان ژاک روسو، در سال ۱۳۰۷ ق. = ۱۸۹۰ و در دو جلد به زبانی ساده و کودک فهم نوشت که در آن‌ها با پسر خیالی خود، احمد، از همه مسائل علمی و فنی و فکری و اجتماعی سخن می‌گوید و او را با کشورهای مختلف جهان و اصول تمدن و ترقی آشنا می‌کند.

شکل‌های گوناگون حکومت

طالبوف از جمله در جلد دوم کتاب احمد بروشنی به توضیح سه شکل سلطنت استبدادی مطلقه، سلطنت مشروطه و حکومت جمهوری می‌پردازد و در آن از سلطنت استبدادی نمونه‌ای بدست می‌دهد که دقیقاً با وضع حکومت ایران تطبیق می‌کند: در این سلطنت مطلقه استبدادی، شاهنشاه "اختیار جان و مال تبعه [را] در قبضه اقتدار" خود دارد. در اینجا "ریاست ممالک [ایالات] را به حکام می‌فروشند، مالیات تبعه را به اجاره می‌دهند، اجرای اوامر موقوف به کثرت پیشکشی می‌شود." هیچ قانونی وجود ندارد. "اقویا بر ضعف دست یازند، اجامر و اوباش به اسم نوکر باب به چاپیدن مردم می‌پردازند." تشخیص مجرم و بیگناه و تعیین جریمه و پاداش اشخاص یکسره بسته به اراده و میل و هوس متغیر حاکم است. "هرکس برای خود حقی میتراشد؛ علما بیرون وظیفه خود ریاست می‌کنند؛ مظلومین امکان زیستن در وطن خود نداشته به بلاد خارجه جوقه جوقه مهاجرت مینمایند."

طالبوف سپس این حکومت را با "سلطنت مشروطه یا سلطان محدود" و همچنین حکومت جمهوری مقایسه می‌کند که در اولی پادشاه غیرمسئول و

بدون اختیار وجود دارد و در دومی رئیس جمهوری موقت مسئول امور است که از جانب مردم برای مدتی محدود انتخاب می‌شود. در دو نظام اخیر نمایندگان منتخب مردم "در مجلس مبعوثان یا وکلا" هستند که اجتماع و وضع قانون می‌کنند و وزیران "از تمرد احکام و اجرای اوامر غیرمشروع خیانت و انحراف از وظیفه مأموریت خود" در "محضر مجلس مبعوثان" مسئول و محکوم خواهند بود. طالبوف به این توضیح هم اکتفا نمی‌کند و "سلطنت مطلقه" را یکسره مردود و مربوط به "اعصار سالفه" اعلام می‌کند که منشأ بی‌ثباتی و ویرانی کشور و ستم بر ملت و مردم عادی بود و حال آنکه دو شکل "سلطنت مشروطه" و جمهوری به عصر حاضر، که "عصر تمدن" است تعلق دارند و چون در اینجا "رأی و عقیده اتباع مملکت در حل و عقد امور حاکمیت دارد، ریشه خودسریها و "حرکات وحشیانه... کنده و نابود" شده است.^۱

سوسیالیسم و سوسیال دموکراسی

بعضی از افراد منورالفکر این زمان، حتی از این نیز فراتر رفته و به طرح نظریات و مسائلی مانند سوسیالیسم دست زدند. برای مثال آخوندزاده در آغاز کتاب "مکتوبات" خود در یادداشت کوتاهی به "مساله مساوات مالیه" اشاره می‌کند که "بعضی از حکمای فرنگستان" از آن سخن گفته‌اند و در جایی دیگر داستانی از کتاب اکونومی پولیتیک سیسموندی سویسی (۱۷۷۳-۱۸۴۲)، که مارکس او را رهبر سوسیالیسم خورده بورژوائی می‌خواند، ترجمه و نقل می‌کند که در آن به صورت تمثیلی بحران ناشی از تولید اضافی در نظام سرمایه‌داری و فاجعه اجتماعی-اقتصادی ناشی از آن را توضیح می‌دهد.^۲ بعلاوه در یکی دیگر

^۱ - رجوع شود به صفحات ۱۲۸ - ۱۳۰ کتاب احمد.

^۲ - رجوع شود به صفحات ۱۶۴ - ۱۷۲ میرزافتحعلی آخوندزاده، مقالات، گردآورده باقر مؤمنی، تهران،

انتشارات آوا، ۱۳۵۱

از نوشته‌هایش به یک نظام اقتصادی، که به کمونیسم اولیه معروف است، اشاره‌ای دارد و در این باره توضیح می‌دهد که "فیمابین جماعات وحشیان مساوات مالیه برقرار است و کسی نمی‌تواند مال مخصوص داشته باشد، تعیش ایشان همه از غنائم جنگ و از محصولات شکار بری یا بحری و از محصولات ارضیه می‌شود که پیران قوم در یک جا جمع می‌کنند و بر هر یک از افراد جماعات از آن‌ها قسمت می‌دهند."^۱ البته در سطح ترقی فنی و اقتصادی کنونی جهان "مساوات مالیه" یا سوسیالیسمی که باید تحقق یابد نمی‌تواند شباهتی به کمونیسم اولیه داشته باشد و نیز "فهم و ادراک مساوات مالیه برای معاصرین بغایت دشوار است" با اینهمه آخوندزاده یادآور می‌شود که "بعضی از حکمای فرنگستان مساوات مالیه را نیز بر طبق پاره‌ای دلایل بعد از چند قرن ممکن الوقوع می‌پندارند" ولی خود اظهار عقیده می‌کند که "با وجود همین اوضاع و تراکیب ملل و با وجود همین اخلاق و طبایع که مشاهده می‌شود امکان‌پذیر نیست مگر اینکه این دنیا تغییر دیگر بیابد و بنی‌آدم خلقت دیگر پیدا کند."^۲

طالبوف نیز چهل سال پس از این زمان و در گرماگرم انقلاب مشروطیت در تعریف اصطلاح "لیبرال"، "یک شعبه" از لیبرالها را که "در خیال رفاهیت حال فقرا و مزدورین هستند [و] قول و فعلشان همیشه راجع به اصلاح و تسهیل امور معاش ایشان است" سیتسوالیست (سوسیالیست) می‌خواند و خود آن‌ها را به دو بخش آنارشویست و سوسیال دموکرات تقسیم می‌کند و در تعریف آنان می‌گوید: "آنارشویز طالب برافکندن همه نظم و ترتیب و طرفدار آشوب و هرج و مرج می‌باشند" ولی "سیتسوال - دیموکرات جمهوری طلب و طالب تسویه

^۱ - ص ۳۴ مکتوبات

^۲ - ص ۸ همان کتاب

ثروت و زحمت، مخالف خیال متمولین و صاحبان مکننت است.^۱ البته او نیز مانند آخوندزاده امکان تحقق سوسیالیسم را در شرایط آن روز جهانی غیرقابل دسترسی میداند اما مطمئن است که پس از تحول لازم در شرایط و روابط عینی و ذهنی انسان‌ها، استقرار یک نظام سوسیالیستی جهانی در آینده کاملاً امکان‌پذیر است. او ابتدا در باره نقش طبقه سرمایه دار موجود اروپایی می‌نویسد اکنون "یک فرقه متمولین احداث گشته که زمام امور اداره ملت فی الواقع در قبضه اقتدار ایشان، و سلاطین و رجال تابع رأی ایشان است. طمع ایشان را سرحدی نیست و خمار مستی غرور دولت آن‌ها را جز عرق و خون دل فقرای عالم شرابی نباشد." اینها "ظلم را به اسم عدل و ظلمت را بجای نور" می‌فروشند.^۲ اما او اطمینان دارد که زمانه همیشه چنین نخواهد ماند و همانطور که بر یکی از الواح "زردشت روح الله" نوشته شده روزی خواهد رسید که بجای سواری با شتر و الاغ و اسب و عراده بشر تحت تعالیم او "قانون طیران" را فرا خواهد گرفت و به سرعت طی الارض نقل مکان خواهد کرد. "در آن زمان ابنای بشر... خود را مخلوق یک خالق و مأمور یک آمر واحد میدانند. اختلاف صوری به اتحاد معنوی تبدیل گردد؛... بساط مدنیت چیده شود و ریاست عدل و صدق استقرار یابد."^۳ و از سوی دیگر "رجال دول اروپا، که بی‌شبهه عقل معاصرین خود هستند، عوض خیالات فاسده جهانگیری و تجاوز غیرمشروع و پولتیکهای تو بر تو و عناوین بهانه‌جویی و رقابت، متفقاً اسباب خلع السلاح نمودن لشگریان را فراهم آورند، به سعادت قناعت نایل شوند، تبعه را از زیر بارگران مالیات بیشتر از حوصله فقرا برپا نهند."^۴ علم سوسیالیسم (که

^۱ - ص ۲۰۳ کتاب احمد

^۲ - ص ۱۸۴ کتاب احمد

^۳ - ص ۳۵ و ۳۶ مسالک المحسنین

^۴ - ص ۱۸۴ کتاب احمد

همان "علم اصلاح حالت فقرا و رفاهیت محتاجین" است) منتشر گردد و مردم بفهمند که تکالیف نفوس باید در خور استطاعت و استعداد آنها باشد" در این زمان "کارهای عالم صورت دیگر گیرد و مخاطرات و محظورات از میان برخیزد^۱ و در "روی کره زمین و ملل عالم یک "فدراتسیون کبیری به عنوان جمهوریت سرخ تشکیل می‌کند و هزار و پانصد کرور سکنه دنیا بمتابه یک اهل بیته می‌شود و اعضای یکدیگر گردد."^۲

اما برای صاف کردن راه تشکیل این "جمهوریت سرخ" و ایجاد ثروت، که شرط اصلی آنست، طالبوف، خود در مقام یک "سیتسوال - دیموکرات"، وجود مالکیت بزرگ ارضی و رابطه ارباب - رعیتی را زیر بنای استبداد سیاسی مطلقه قرون وسطائی و عقب ماندگی و فقر و فلاکت عمومی اعلام و پیشنهاد می‌کند که به عنوان قدم اول برای رسیدن به این آرمانشهر انسانی رابطه ارباب - رعیتی ملغی و مالکیت رعیت برقرار شود زیرا کاستن محصولات زراعی تجاری برای عرضه به بازار و جلب و جذب ثروت تنها "در جائی درست است که رعیت مالک باشد؛ آن وقت هرکس در توسیع و تزئید ثروت خود بذل مساعی می‌کند". بنابراین "بعد از این نباید در ایران مَلّاک باشد؛ همه اراضی شخصی یا خالصه دیوانی باید به تبعه فروخته شود"^۳ یا بعبارت بهتر "طبقه زارع خود بکارد و خود بدرود"^۴ و برای انجام این کار باید "بانک زراعت باز کرد" و به "زارعین در وقت لزوم مبلغی با سود سالیانه قرض" داد.^۵ در چنین وضعیتی دهقان با خیال راحت به کاشتن محصولات قابل عرضه به بازار و پرورش دام

۱- ص ۳۴-۳۵ مسالک المحسنین

۲- ص ۱۸۴ کتاب احمد

۳- ص ۳۲ مسالک المحسنین

۴- ص ۲۰۹ کتاب احمد

۵- ص ۹۷ همان کتاب

دست خواهد زد. اقتصاد رونق خواهد گرفت و امکان تحصیل برای فرزند دهقان نیز فراهم خواهد شد.^۱

همین مطلب را دو سه سال بعد، و بلافاصله پس از انقلاب مشروطیت روزنامه "صوراسرافیل" به زبانی دیگر چنین بازگو می‌کند: "توسعه فلاحت" بدون یک ذره تردید بسته به اطمینان کامل رعیت به انتفاع از منافع "دسترنج خود می‌باشد... برای جلوگیری از فقر عمومی و فساد اخلاق مسری، (و آبادی مملکت از طریق فلاحت) بلاشک تنها مالک بودن رعیت در آن قسمت زمین که زحمتش را بعهدہ گرفته بهترین علاج مجرب و آخرین دواي منحصر است. " و راه کار هم اینست که یک "بانک زراعی ملی" تأسیس شود و املاک را از ملاکین بخرد و "بطور استهلاک" به دهقانان بفروشد.^۳ و اگر این کار صورت نگیرد، "باید یک شورش حقۀ، رعایای ایران را از شمال و جنوب و از شرق تا مغرب منتظر بود."^۴

سواد عامه

منورالفکران عصر مشروطه عموماً، حتی آنان که به مستبد مصلح و اصلاح از بالا اعتقاد داشتند، بتفاوت به نقش مردم در تحول اجتماعی و استقرار تمدن در جامعه ایران توجه داشتند و در نتیجه نشر معارف را در میان مردم عادی و بطور طبیعی با سوادشدن آنان را امری ضروری میشناختند اما مکتبخانه‌های قدیم با درسها و شیوه تعلیمشان مطلقاً برای کودکان جاذبه‌ای نداشت و آموزشهای آنان در حدی نبود که چیزی به شاگردان بیاموزد. در نتیجه اگر

۱- رجوع شود به مقدمه مسالک المحسنین

۲- شماره ۱۸ روزنامه صوراسرافیل

۳- شماره ۲۱ همان روزنامه

۴- شماره ۱۹ همان روزنامه

کسی هم باسواد می‌شد و خواندن و نوشتن می‌آموخت معلوماتش با دانش دنیای جدید و آنچه در این دنیا می‌گذشت هیچ ارتباطی نداشت. بعلاوه تنها فرزندان اشراف بودند که امکان داشتند چیزی بیش از حد مکتبخانه‌ها فرا گیرند ولی دانش جدید که تغییر و تحول عمیق در نظامات جامعه را القاء می‌کرد با منافع اشرافیت جامد و وابستگان به حکومت و قدرت مغایرت جدی داشت. قدرت حاکم، اعم از قدرت دولتی و مذهبی، نمی‌خواست که مردم عادی باسواد شود و به دانش‌های جدیدی دسترسی پیدا کند. به همین دلیل یکی از مشکلاتی که در برابر مصلحان جامعه و روشنفکران پیشتاز قرار داشت مبارزه در راه تعمیم سواد بود و همگی آن‌ها در این زمینه نظر خود را ابراز داشته‌اند.

آخوندزاده معتقد بود که برای تغییر اوضاع و رسیدن به مدنیت امروزی باید "جمع مردم، بدون استثنا از دهاتی و شهری صاحب سواد و معرفت" شوند. او از جمله می‌نوشت: "ملت بیسواد از حیوانات چندان امتیاز ندارد. از بیسوادان اربابان خیال و دانشمندان و فیلسوفان، که به تدبیرات ایشان ملت آن‌ا فائاً ترقیات خواهد کرد، بظهور نمی‌آید و از بیسوادان صنایع و فنون مختلفه بروز نمی‌کند و مملکت و وطن معمور و منظم نمی‌گردد و صاحبان مملکت و ثروت پیدا نمی‌شود." ^۱ "مطلب در تغییر وضع است... و وضع تغییر نخواهد یافت مگر به نشر معارف، و میافرود: "در ملکی که عامه خلق سواد ندارد در آن ملک هیچ نخواهد بود مگر حماقت و ظلم." ^۲ تحصیل علوم نباید منحصر به خواص باشد و عموم ناس باید تحصیل علم بکنند. اصلاحات و قانونگزاری بدون سواد و علم عامه مردم مطلقاً بی‌نتیجه است و "سواد چند نفر خواص بجهت قوانین و تنظیمات کفایت" نمی‌کند او در نامه‌ای به میرزا یوسف مستشار می‌نویسد:

۱- ص ۲۲۷ الفبای جدید و مکتوبات

۲- ص ۴۰۹ - ۴۱۰ همان کتاب

"جمیع تنظیمات و تجدیدات خوبست ولی بناست و پای بست ندارد و بی دوام است، امر موقتی است، بعد از چند روز نسیاً منسی خواهد شد." و تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: "باید علوم و معارف فیما بین کل اصناف ملت از اعلی و ادنی، از وضع و شریف بلااستثنا عمومیت پذیرد؛ شبان و کشتکار و تاجر و عطار نیز آن استعداد را داشته باشند که وزرا دارند."^۱

ملکم نیز با توجه به اینکه در شرایط کنونی پیشرفته جهان مداخله جمعیت بشری در امور هر کشور ضرورت دارد، همین مطلب را بزبانی دیگر تکرار می‌کرد و می‌گفت: "در قدیم بنای دول طوری بود که اگر اولیای دولت صاحب علم بودند از برای ترقی دولت کافی بود، اما حالا اینطور نیست. حالا بنای دول طوری است که علاوه بر علم وزرا، باید عامه خلق هم صاحب معرفت باشند."^۲ و تنها در چنین صورتی است که اصلاحات و نظم قانونی ریشه خواهد گرفت و پایدار خواهد ماند.

اما در راه سوادآموزی و گسترش دانش آموزی در میان عامه خلق از دهاتی و شهری دو مانع اساسی وجود داشت: یکی مکتبخانه‌های موجود و شیوه تعلیم و محتوای درسی آنها، و دیگری مشکل خط فارسی بود، و پیشتازان این عصر توجه خاصی به این هر دو مشکل داشته و تحول در شکل و محتوای مکتب و تدریس و تغییر خط را شرط اصلی گسترش دانش در میان عامه مردم می‌دانستند.

زبان ساده

اما پیش از این دو مساله زبان و شیوه نگارش مستوفیانه و درباری، که فهم

۱- ص ۳۱۰ همان کتاب

۲- ص ۱۰۰ تحقیق در افکار میرزاملکم خان ناظم‌الدوله، دکتر فرشته نوراتی، شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تهران، ۱۳۵۲

همان ادبیات و نوشته‌های موجود را نیز برای خواننده کم سواد بسیار مشکل و حتی غیرممکن می‌کرد، مانع بزرگی در رابطه میان متفکران و خوانندگان بوجود می‌آورد و دانشمندان عصر جدید برای تغییر آن تلاش فراوان می‌کردند. به همین جهت آنچه در ادبیات مشروطیت و کتاب‌های این زمان جالب توجه است، علاوه بر محتوا زبان ساده عامه فهم است که منورالفکران این عصر اصرار داشته‌اند، برخلاف مغلق نویسی‌های تصنعی درباری و اشرافی، به زبان مردم کوچه و بازار بنویسند. اینان از آنجا که مردم عادی را مخاطب خود می‌دانستند زبان پیچیده کهنه و منشیانه حاکم را بشدت مورد انتقاد قرار می‌دادند. برای مثال ملکم "نوشتجات" با سجع و قافیه را به مسخره می‌گرفت و می‌گفت که در مکتب منشیان درباری "زبان نه برای ادای مطلب است... بلکه برای ترتیب سجع و بجهت تزیین وقت اختراع شده است"، و خود توضیح می‌داد که "فصاحت کلام" و "حسن انشاء در صفای خیالات و در فهم مطلب است. سخن باید بقدر امکان واضح و مختصر و مربوط و مسلسل و مفید و روشن باشد."^۱ و حاج زین‌العابدین مراغه‌ای خطاب به نویسنده "تاریخ و صاف" نوشت: "ای پدر فلان بی‌دین، سؤال می‌کنم: لغت تابع معنی یا معنی تابع لغت است؟" و خود پاسخ می‌داد که "مقتضای زمان ما ساده‌نویسی است. باید ادبای ایران بعد از این حب وطن را نظماً و نثراً با کلمات واضح و عبارات ساده به خاص و عام تقدیم نمایند و مؤسس و مهیج و مشوق ساده‌نویسی شوند." او که کتاب خود را "سرمشق اختصار و ساده‌نویسی" می‌دانست اظهار عقیده می‌کرد که مطلب باید طوری نوشته شود که "با سواد و بیسواد بتوانند عبارات او را تمیز بدهند و در مطالعه‌اش ماحصل کلام را فهم نمایند."^۲ و میرزا آقاخان کرمانی می‌گفت

۱- ص ۳۲۱ از صبا تانیم، جلد اول، یحیی آرین پور، شرکت سهامی جیبی، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۵۷

۲- ص ۲۸۶ سیاحتنامه ابراهیم بیگ

سخن "باید زباندار باشد و به فهم نزدیک نه معما و تاریک، ساده و روشن باشد نه طلسم دیرگشا"^۱ "زیرا غرض اصلی از گفتن و نوشتن فهمیدن و دانستن است." و کار دانشمندان فرنگستان را مثال میزد که چگونه شب و روز کوشش دارند که عبارات و کلمات و اصطلاحات خویش را ساده و مختصر و عامیانه بنویسند تا اینکه اگر بدست بیچاره عامی بازاری افتد زود بخواند و بی تأمل بفهمد و از آن بهره ببرد و بردارد.^۲ "آخوندزاده نیز راهنمایی می کرد که اهل قلم باید "یک مطلب را به الفاظ مترادفه و به عبارات مختلفه تکرار نمایند. در نثر به قافیه چندان مقید نشوند که بخاطر آن در نوشتجات زیادتی بهم رسد... کلام فصیح آنست که مختصر و واضح باشد" و مطلب را چنان "ادا نمایند که به وضع تکلم نزدیک باشد"^۳ طالبوف نیز که تصور می کرد آیندگان او را مهندس انشای جدید خواهند دانست"^۴، در زمینه ساده نویسی تا آنجا پیش می رود که کسانی را که مثلاً بجای "دراز کشیدن و استراحت کردن" اصطلاحاتی مانند "تمدد اعصاب" بکار میبردند، "متکلمین مغالظه" می خواند.^۵

مدرسه جدید

در مورد ایجاد مدارس جدید، که از بیخ و بن اختلافات اساسی با مکاتب سنتی قدیم داشته باشد، از دیرباز تلاش هایی از جانب اصلاح طلبان از هر گروه و جریان، صورت می گرفت. اینها تأسیساتی مانند دارالفنون را، که مخصوص تحصیلات عالی به نخبگان اشرافی درباری بود، بهیچوجه کافی نمی دانستند و

۱- ص ۲۱۵ اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، فریدون آدمیت، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۷

۲- ص ۲۵۷ سه مکتوب

۳- صفحات ۳۳ و ۳۴ مقالات، آخوندزاده

۴- ص ۱۴ آزادی و سیاست، ایضاحات در خصوص آزادی، عبدالرحیم طالبوف، بکوشش ایرج افشار، انتشارات سحر، تهران، ۱۳۵۷

۵- ص ۵۱ ادبیات مشروطه، باقرمؤمنی، انتشارات گلشانی، تهران، زمستان ۱۳۵۲

تأسیس مدارس ابتدائی برای همگان را تبلیغ می‌کردند. مستشارالدوله در نامه‌ای که در شماره ۲۷ ذیقعدہ ۱۲۹۷ ق. = اول دسامبر ۱۸۸۰ م. روزنامه اختر چاپ اسلامبول انتشار یافت، اظهار عقیده کرده بود که پیشرفت علوم و صنایع در مغرب زمین ناشی از وضع و نظم تدریس و تعلیم و تعلم آنهاست که در نهایت درجه سهل و آسان است و اطفال را کسل و بی‌غیرت و دلزده نمی‌کند.^۱

طالبوف در مورد برنامه مدارس جدید و نتایج شیوه جدید تعلیم در اینگونه مدارس و مقایسه آن با مدارس قدیمه ایران ادعا می‌کرد که: "متعلمین مکاتب جدیدہ در نہ سالگی تاریخ وطن و قواعد تکالیف واجبه امر دین و مقدمات علم هندسه و حساب جغرافی و فیزیک و کیمیا و ادبیات را با السنہ چند آشنا هستند و در پانزده سالگی علم حقوق و حیات (اکنونوم) [اکنونومی] را کامل تحصیل نموده فارغ می‌شوند ولی طلاب هفتاد سالہ ما هنوز در باب طہارت مشغول تغییر عبارت هستند و از عمق درہای بی‌احتیاط وسیلہ نجات میجویند."^۲

یکی از کسانی که در زمینه تأسیس مدارس جدید به عمل پرداخته و در تاریخ معاصر ایران به این مناسبت شهرتی خاص یافته و در عین حال در این راه زیانها و آزارهای زیادی را متحمل شده است، "میرزا حسن رشدیہ" است. او که در جوانی چندسالی در بیروت اقامت داشت در سال ۱۳۰۵ ق. = ۱۸۸۸ م. دبستانی بشیوہای که در لبنان دیدہ بود به نام مدرسہ "رشدیہ" در تبریز تأسیس کرد و در آنجا بشیوہ تازه‌ای به تدریس پرداخت. اما بزودی ملایان به این مدرسہ هجوم بردند و نیمکت‌ها و تخته‌های آن را شکستند. رشدیہ ناگزیر

۱- ص ۱۰۷ نورائی، تحقیق در افکار ملکم

۲- ص ۹۳ کتاب احمد

آنجا را تعطیل کرد و به قفقاز و سپس به مصر رفت اما بار دیگر در سال ۱۳۱۴ ق.=۱۸۹۶ م. با حمایت میرزاعلی خان امین‌الدوله، رجل سیاسی اصلاح طلب، که در این زمان پیشکار آذربایجان بود، به تبریز بازگشت و دبستان تازه‌ای بنیاد گذاشت، و پس از تغییر مأموریت امین‌الدوله در این ایالت همراه او به تهران رفت و در سال ۱۳۱۴ ق.=۱۸۹۷ م.، که با آغاز سلطنت مظفرالدین شاه همزمان بود، به تأسیس دبستان جدید دیگری در این شهر اقدام کرد که چون مورد حمایت دولت و شاه بود تنی چند بتقلید از او و بشکلی ناقص و مسخ شده به تشکیل دبستانهای مشابهی دست زدند.

تغییر خط و الفبا

اما سد راه تعمیم سواد و دانش، همانطور که گفته شد، به شکل مدرسه و نحوه آموزش محدود نمی‌شد بلکه حتی با گسترش مدارس تازه مشکل خط در این راه همچنان نقش منفی عمده‌ای بازی می‌کرد. تقریباً تمام منورالفکران این عصر بر این عقیده بودند که ترویج علوم و معارف در گرو آسانی الفبا است و اگر فرنگی‌ها تا این حد در علوم پیشرفت کرده‌اند بعلت سهولت الفبایشان است که توانسته‌اند این علوم را "میان عوام وسعت بدهند" و در نتیجه کاربرد علوم در زمینه‌های اجتماعی و معیشتی نیز پیشرفت کنند. در نتیجه همگی آنها، که به مشکل بودن خط فارسی اعتقاد داشتند، در تغییر و تسهیل این خط همصدا بودند و بعضی از آنان سال‌های فراوانی از زندگی خویش را وقف تغییر خط و الفبای فارسی کرده‌اند.

حاج زین‌العابدین مراغه‌ای می‌نوشت: "الفباء مسلمانان زیاد مشکل و بیمعنی است، در تعلیم و تعلم با اهل اروپا ده سال تفاوت می‌کند." و ادعا می‌کرد که "یکنفر بچه مبتدی مسلمان را با یکنفر مبتدی فرنگی توأم تعلیم

دهی بچه فرنگی ده سال پیشتر تحصیل خود را تمام می‌کند"^۱. و طالبوف تأکید می‌کرد که "اطفال سایر ملل روی زمین حروفات زبان خودشان را به بازی یاد می‌گیرند. تا رفتن مکتب نوشتن و خواندن را در کمال سهولت تحصیل مینمایند. برخلاف اطفال وطن ما که از صعوبت الفبای ما بعد از پنج سال نمی‌توانند کلمه‌ای را درست بخوانند"^۲. او در ستایش مدارس جدید ادعا می‌کند که پسر خیالش، احمد، با تحصیل در این مدرسه طی چهارماه باندازه سه سال تعلیم در مکاتب قدیم یاد گرفته و می‌گوید سبب عمده و علت اصلی جهالت ملت اسلام الفبای ابجد مدارس ماست که بعد از پنجاه سال تعلیم، کلمات را بی‌قرینه و تصور معنی ماقبل و مابعد او نمی‌توانیم درست بخوانیم. و نتیجه می‌گیرد که "باید ابجد را براندازیم و از نو بسازیم تا از زیادی یک نقطه "سور" ما "سوز" و "رحمت" ما "زحمت" نشود."^۳

تصور یوسف مستشارالدوله نیز این بود که تمام پیشرفتهای صنعتی و علمی فرنگیان از سهولت خط آنها ناشی می‌شود. او در روزنامه "اختر" چاپ اسلامبول بتاريخ ۲۷ ذی‌قعدة ۱۲۷۹ ق. نوشت که "اختراع تلگراف و راه‌آهن و کشتی بخار و کشتی هوایی،" تصویر و عکس و خلاصه "اینهمه انکشافات در نجوم و ژغرافی و هندسه و حکمت طبیعی و طب و جراحی و پیدا کردن ادویه و چندین ستاره‌های سیار... و اینگونه ترقیات را در صنایع و علوم هیچ جهت و سبب نیست مگر خواندن و نوشتن بطورسهل و آسان" و سبب نشر علوم نیست مگر "رسم خط آنها.. که اطفالشان به این زودی در مدت قلیل به این پایه جلیل میرسند."^۴

۱- ص ۲۸۷ سیاحتنامه ابراهیم بیگ

۲- ص ۲۲ کتاب احمد

۳- ص ۳۵ مسالک المحسنین

۴- صفحات ۱۰۶-۱۰۷ تحقیق در افکار میرزاملکم خان، فرشته نورائی

از اینها جدی‌تر ملکم بود که معتقد بود باید "ترقی را از الفباء شروع کرد"^۱ و خود با تغییراتی در خط نستعلیق موجود خطی تازه اختراع کرد و گلستان سعدی را در سال ۱۳۰۳ق. در لندن، با همین خط به چاپ رساند. او معتقد بود که برای دستیابی به ترقی در جمیع جهات باید از اصلاح و تغییر خط و الفبا شروع کرد، و می‌گفت نه تنها عقب‌ماندگی ما در صنایع و علوم بلکه "نبودن آزادی و حقوق فردی، عدم اطمینان مالی و جانی، شیوع ظلم و استبداد و نبودن عدالت و انصاف همه از تأثیرات اجتماعی نقص الفباست و بدون اصلاح خط کسب تمدن جدید برای مسلمانان کافی نیست."^۲ او نیز تکرار می‌کرد که تمامی پیشرفت اروپاییان "از این جهت است که شاگردهای فرنگی در بیست روز جمیع کتب خود را می‌خوانند و شاگردهای ما بعد از تحصیل باز نخواهند توانست کتب ما را بی‌غلط بخوانند."^۳ او فقدان "وحدت ملی" را نیز ناشی از نقص الفبا می‌دانست. می‌گفت اگر "خط ما بسهولت خطوط خارجه بود در این پانصد سال گذشته یقیناً زبان ما بر جمیع رعایای ما مستولی می‌شد و بواسطه استیلای یک زبان واحد ناچار یکنوع وحدت ملی حاصل می‌شد." استدلال می‌کرد که وحدت ملی یا از "وحدت مذهب" بدست می‌آید یا "وحدت زبان" حالا چون وحدت مذهب مشکل بلکه محال شده پس باید برای ایجاد "وحدت ملی" به "وحدت زبان" تکیه کرد. "خط لباسی است بجهت تعیین و تشخیص افکار؛ هر لباسی که بهتر و سهل‌تر است آن را باید اختیار کرد." او در مقابله با مخالفت متشرعین در تغییر خط استدلال می‌کرد که خط همیشه در تغییر بوده، خط کوفی و ثلث و نسخ و نستعلیق و غیره هیچ ربطی به شرع هم ندارد

۱- ص ۱۱۰ همانجا

۲- ص ۱۰۵ همانجا

۳- ص ۹۹ همانجا

کما اینکه کلام خدا بتفاوت با همین خطوط نوشته شده است.^۱

ملکم در برابر کسانی که مدعی بودند که دنیای اسلام در مراحل از تاریخ با همین خط و الفبا به مدارج عالی از علوم و ترقی دست یافته است نکته تازه و جالبی را مطرح می‌کرد و می‌گفت درست است که در گذشته علمای اسلام "پایه علوم را زیاد ترفیع نمودند اما هیچوجه نتوانستند دایره آن را میان عوام وسعت بدهند". "در زمانه ما دیگر تنها علم عده‌ای معدود از علماء و نخبگان برای ترقی ملک کارسازی ندارد"، عظمت دولت‌های امروزی اروپا "حاصل تربیت عامه است". "حالا مجبور هستیم که مثل فرانسه و انگلیس دولت داشته باشیم و آن نوع دول به وجود نمی‌آیند مگر پس از انتشار علوم."^۲

و چنانکه از این گفتار برمی‌آید، "انتشار علوم" بدون "تربیت عامه" و تربیت عامه بدون سهولت خط ممکن نخواهد بود. اما از ملکم و از دیگران پی‌گیرتر و پیشقدم‌تر میرزا فتحعلی آخوندزاده است که بیش از بیست‌سال از زندگی خود را در راه اصلاح و تغییر خط فارسی صرف کرد. او می‌گفت: "خط قدیم اسلام سد راه علوم و مانع ترقی است در هر مواد." و اعتقاد کامل داشت که "اگر این خط تغییر نیاید تا انقراض عالم ملت اسلام در ظلمت جهالت خواهد ماند."^۳ او جمیع تدابیر ممکنه برای پیشرفت و ترقی را قبل از وضع جدید الفباء جدید و قبل از اقدام به انتشار علوم در کشور ایران بی‌ثمر و ثبات می‌دانست، و می‌نوشت: "هرگونه اقدامات بر قوانین و تنظیمات قبل از تغییر و اصلاح الف با بی‌ثمر است."^۴ او در نامه‌ای به جلال‌الدین میرزا قاجار در سال ۱۸۷۰ میلادی باصرار و تأکید می‌نوشت: "راه‌آهن واجب است اما تغییر الفباء واجب [تر] از

^۱ - رجوع شود به ص ۱۰۱ همانجا

^۲ - رجوع شود به ص ۱۰۰ همانجا

^۳ - ص ۲۳۳ الفباء جدید و مکتوبات، از نامه ژوئن ۱۸۷۱ به ملکم

^۴ - ص ۹۹ همان کتاب

آنست، تلگراف واجب است اما تغییر الفباء واجب [تر] از آنست.^۱ او طی بیش از بیست سال و آزمایشها و تمرین‌های گوناگون، مانند ملکم، خطی براساس همان خط نستعلیق اختراع کرد و برای تثبیت و اجرای آن با محافل رسمی و غیررسمی فراوانی در دنیای اسلام تماس کتبی و حضوری گرفت و به چند سفر اقدام کرد اما سرانجام به این نتیجه رسید که هرگونه اصلاح در "الفبای عرب" بیفایده است و در نامه‌ای که بتاريخ ۲۹ مارس ۱۸۷۲ به ملکم نوشت اعتراف کرد که "من در اول حال بواسطه توهّمات بیهوده" اصلاحاتی در خط سیلابی خودمان بعمل آورده بودم"^۲ اما "الان در جمیع جهات به این نتیجه رسیده‌ام که "حروف الفباء اسلام نیز مانند خطوط یوروپائیان باید مقطعه باشد و خط از طرف دست چپ بطرف دست راست نوشته شود و نقطه‌ها بالکلیه ساقط گردند و اشکال حروف از الفباء لاطین منتخب گردد و حروف مصوته کلا در پهلوی حروف صامته مرقوم شوند، خلاصه الفباء سیلابی مبدل به الفباء آلفابتی بشود؛" و سرانجام از اینکه تلاش و کوشش او برای قبولاندن خط اختراعی قبلیش، که براساس "الفبا سیلابی" صورت گرفته بود - به جایی نرسیده اظهار خوشحالی کرده بود.^۳

تغییر نظام اجتماعی

البته تلاش منورالفکران و پیشتازان عصر روشنگری ایران در راه رواج زبان ساده نوشتاری، ایجاد مدارس جدید و اختراع خط و الفبای آسان برای ترویج سواد در میان مردم کوچه و بازار کوششی انتزاعی نبود، بلکه آنان می‌خواستند از این طریق اندیشه‌ها و افکار جدیدی را که به آن‌ها دست یافته بودند به مردم عادی تفهیم کنند و تمام کوششهای اینان در طرح نظرات گوناگون پخته و خام

۱- ص ۲۲۸ الفباء جدید و مکتوبات

۲- رجوع به ص ۲۸۴ همان کتاب

۳- صفحات ۳۵۲ و ۳۵۳ همان

و تقلیدی و ابتکاری، و گفتگوها و جدالهای فکریشان با خودیها از یکسو و با سنت پرستان از سوی دیگر، همگی بقصد پیشرفت و ترقی و تحول جامعه ایران و هموار کردن راه برای دستیابی به تمدن جدید صورت می‌گرفت و چون این کوششها بطور طبیعی با مقاومت نظام استبدادی سلطنتی و دستگاه فکری - آموزشی سنتی - دینی حاکم عقب مانده و قرون وسطائی برخورد می‌کرد آنها می‌کوشیدند تا از هر راه و به هر زبان، هم افراد آگاه و روشن بین و معتدل نیروهای سیاسی و دینی حاکم را با پدیده‌ها و مفاهیم تازه سیاسی - اجتماعی - فکری آشنا و به پذیرش آنها قانع کنند و هم با گسترش نفوذ و اندیشه‌های نو در میان مردم، آنان را برای اقدام در تحول جامعه برانگیزند. البته این مفاهیم و پدیده‌ها چیزهایی نبودند که منورالفکران ما از پیش خود اختراع کرده باشند بلکه همان مفاهیم و پدیده‌هایی بودند که در جریان تحول علوم و صنایع و همراه انقلابات فکری و اجتماعی از آغاز قرن هفدهم، به نحوی مستمر و عمق یابنده در مغرب زمین پدیدار شده و در طول زمان به صورت رئوس و اصول جدید تمدن و جامعه مدرن درآمدند.

در این قرن همراه با گسترش اندیشه‌های علمی، در زمینه‌های اجتماعی - تاریخی و روابط انسانی و سیاست نیز اندیشه‌هایی پیدا شد که با باورهای گذشته تفاوت اساسی داشت. اندیشه وران تازه به پیشرفت تاریخ و تعامل جامعه بشری باور داشتند و نظام موجود را مورد نقد قرار می‌دادند. در این عصر به نقش مبارزات اجتماعی و اقتصاد در تکامل جامعه توجه شده، و همه اینها با تفسیرهای کلیسایی در تعارض بود.

براساس اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی اندیشمندان عصر روشنگری و پس از آن انقلاب بورژوازی فرانسه (۱۴ ژوئیه ۱۷۸۹) در اعلامیه حقوق بشر و شهروندان (۲۶ اوت ۱۷۸۹) محدودیت قدرت سلطنت و تفکیک قوای سیاسی امری پذیرفته شده اعلام شد. "حقوق طبیعی" انسان به عنوان اصلی که شامل

حق زندگی، آزادی، برابری، امنیت، مالکیت و مانند اینهاست برسمیت شناخته شد که حاکمیت ملت و حق طغیان بر ضد ستمگری نیز از آن نتیجه می‌شد. سرانجام به دنبال انقلابات بورژوائی نظام‌های اقتصادی، سیاسی، اداری، اجتماعی و اخلاقی تازه وابسته به آن در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری استقرار یافت.

همه اینها از همان آغاز قرن نوزده توجه متفکران ایرانی را متوجه خود ساخت. بعلاوه آشنائی با تمدن جدید اروپایی و ترقیات علمی و فنی وابسته به این تمدن اذهان را به حرکت و تعقل واداشت و در تمام زمینه‌ها مضامین و مفاهیم تازه‌ای مطرح شد که اندیشمندان ایرانی باید موضع خود را در برابر آن‌ها روشن می‌کردند و مسائل تازه‌ای مطرح شد که باید به آن‌ها پاسخ می‌گفتند. نخستین اصطلاح تازه‌ای که بر سر زبانها افتاد کلمه "ترقی" و "تمدن" بود که تمامی جامعه از دولتمردان و مردم عادی هر یک از دید خود و بشیوه خاص خویش به آن توجه کردند.

پیش از هر چیز، در زمینه نظام کشورداری مساله ایجاد نظم و قانون در سازمان قدرت مطرح گردید که با تقلید و اقتباس از حکومت‌های اروپایی به ایجاد بنیادهائی مانند "مجلس تنظیمات و قوانین" ترتیب دستگاه اجرائی تازه، نوعی تفکیک و تجزیه قوا، تعیین حدود و کیفیت قدرت پادشاه دولت، و همچنین تعیین قلمرو قدرت روحانیت و مرز میان این دو قدرت منجر شد.

این مطالب در عین حال همزمان بود با طرح مساله روابط با دولت‌های پیشرفته اروپایی و نظام‌های استعماری، که موضوع وطن و استقلال به عنوان مفاهیم تازه از آن میان مطرح شد که در جریان تفکر و بحث درباره آن‌ها به‌اندیشه ناسیونالیسم ایرانی منجر گردید.

اما در عرصه رابطه قدرت و مردم سخن در گام اول از "عدالت" و "امنیت" بمیان آمد، و در این رابطه طبعاً اصطلاح "قانون" بمعنای وسیعتری بر سرزبانها

افتاد که باید به عنوان ابزاری در دست ملت سلطنت استبدادی بی‌بند و بار قرون وسطائی را مهار می‌زد. "ملت" و اتفاق ملی اصطلاحی است که به عنوان نتیجه قانونخواهی و ترقی طلبی، و ضرورت وجود و حضور آن‌ها برای تحقق این دو اصل مطرح شدند. اما در جریان پیشرفت و گسترش بحث میان منورالفکران زمان درباره "قانونی" که باید بوسیله "ملت" و از طریق "اتفاق ملی" تدوین گردد ناگزیر مسائلی مانند "امنیت"، "آزادی" و "مساوات" مطرح شدند که طبعاً تنها در یک نظام حکومتی قانونی "مشروطه" می‌توانستند تحقق یابند، و "حکومت مشروطه" خود نظامی کاملاً تازه بود که همه این مفاهیم تازه را در بر می‌گرفت. طبیعی است که درک و استنباط لایه‌ها و گروه‌های مختلف اجتماعی از این مفاهیم نمی‌توانست یکسان باشد و به خصوص سه مفهوم اخیر، که در واقع سه اصل یک نظام قانونی دموکراتیک شناخته شده را تشکیل می‌داد، بیش از همه مورد جدال متفکران این عصر بود.

مساله قانون

از میان مفاهیم و عناوین تازه که در واقع تمام تغییرات و تحولات اجتماعی در جهت ترقی و تمدن بر پایه آن امکان پذیر بود قانون بود و همه مفاهیم و پدیده‌های اجتماعی در قالب همین کلمه تعریف و شناخته می‌شد مانند "امنیت قانونی" و "آزادی قانونی" و "مساوات در برابر قانون" و به همین دلیل بود که این کلمه بیش از هر چیز دیگر بر قلم و زبان پیشتازان عصر روشنفکری ایران، اعم از میانه رو و اصلاح طلب و انقلابی، جاری می‌شد. آن‌ها همگی معتقد بودند که بقای مملکت و ملت به "یک کلمه" بسته است و آن یک کلمه چیزی جز "قانون" نیست، و تنها همین کلمه است که تحقق آن می‌تواند حکومت مطلقه استبدادی توأم با بی‌نظمی و هرج و مرج را نظام و سامان بخشد و ایران را به کاروان تمدن برساند.

اما پیش از هر چیز باید دانست که مساله قانون و نظام قانونی از جانب گروه‌های متنوع اندیشمندان ترقیخواه و اصلاح طلب، و در مراحل زمانی مختلف، به شکل‌های مختلف و با تعریف مختلف مطرح شده است. بجز شماری اندک که از همان مراحل اولیه با قاطعیت تمام سلطنت مطلقه استبدادی را مردود شناخته و تا حد نظام جمهوری دموکراتیک قانونی و جدائی مطلق و کامل از هر نوع اندیشه و قدرت دینی پیش رفتند، اکثر آن‌ها بتدریج و در درازمدت به مراحل پیشرفته‌ای از تفکر اجتماعی دست یافتند و برخی نیز هیچگاه از یک سلطنت استبدادی مبتنی بر قانون و منطبق بر شرع اسلام جلوتر نرفتند.

به هر حال، در سال‌های آغازین قرن نوزدهم اندیشمندانی بودند که ضمن توصیف جوامع و حکومت‌های پیشرفته اروپایی از وجود قانون و مزایای آن در این کشورها سخن به میان می‌آوردند و غیر مستقیم خوانندگان فارسی زبان را به اندیشه وامی‌داشتند. برای مثال عبداللطیف شوشتری در کتاب خویش به نام "تحفه العالم" در سال ۱۲۱۹ ق. = ۱۸۰۱ م. ضمن شرح سلطنت مشروطه، از وجود قانون، مساوات همه مردم در برابر آن، مسلوب الاختیار بودن پادشاه، وجود مجلس شورای نمایندگان و حق مردم در انتخاب اعضای این مجلس و همچنین وجود دستگاه قضایی مدرن سخن می‌گوید.^۱

همین طور سلطان الواعظین در سفر نامه خویش که در سال ۱۲۳۱ ق. = ۱۸۱۶ م. نوشته شرحی درباره ترتیبات حکومت مشروطه در هلند و انگلیس می‌نویسد که در این کشور پادشاه مسلوب الاختیار در امر سلطنت است و مردم خود به انتخاب و کلای خویش اقدام می‌کنند و هر قانونی که به اکثریت آراء در آن مجلس به تصویب رسید احدی را مجال تغییر و مخالفت نیست. دستگاه

^۱ - رجوع شود به ص ۲۷۶ نخستین رویارویی‌ها

دادگستری نیز در کار قضاوت مستقل است و بر اساس همین قوانین موضوعه عمل می‌کند.^۱

اما از نیمه دوم این قرن منورالفکرانی ظهور می‌کنند که موضوع قانون‌گذاری را مستقیماً در ارتباط با رجال دولتی و مردم با سواد در میان می‌گذارند و خواهان وضع و اجرای قانون در ایران می‌شوند.

یکی از این منورالفکران پیشتاز میرزا ملکم خان (۱۲۴۹-۱۳۲۶ ق. برابر با ۱۸۳۳-۱۹۰۸ م.) است که نام او از همان دوران جوانی با کلمه قانون همراه بوده و در میان مردم به ملکم قانونی شهرت داشت به ویژه که از سال ۱۳۰۷ ق.=۱۸۸۹ م. و پس از برکناری از مقامات رسمی روزنامه‌ای به نام "قانون" منتشر ساخت. او در سن بیست و هفت هشت سالگی، یعنی در فاصله سال‌های ۱۲۷۵ و ۱۲۷۶ قمری برابر با ۱۸۵۹-۱۸۶۰ میلادی رساله‌ای با عنوان "کتابچه غیبی" یا "دفتر تنظیمات" تدوین می‌کند و برای رئیس دارالشورای دولتی یا به اصطلاح رئیس الوزرای آن زمان، مشیرالدوله می‌فرستند. مهمترین و معروفترین کتاب دیگری که در این دوران در توضیح قانون نوشته شده کتاب یک کلمه نوشته میرزا یوسف مستشار الدوله است که در سال ۱۲۸۷ ق. برابر با ۱۸۷۰ م. در پاریس چاپ و منتشر شده است. اما سایر منورالفکران این عصر، اگر کتاب یا رساله مستقلی ننوشته باشند، حتماً به صورت پراکنده و در لا به لای نوشته‌های خویش به مساله قانون و قانون‌گذاری و فواید و نتایج آن بتفصیل یا به اجمال سخن گفته و نظرات خود را در این زمینه توضیح داده‌اند. برای مثال طالبوف در ۱۳۱۲ ق. برابر با ۱۸۹۴ م. در جلد دوم کتاب احمد شرحی درباره تعریف قانون می‌نویسد و همچنین در گرما گرم جنبش مشروطیت در کتاب "مسائل الحیات" و "مسالك المحسنين" درباره حق و

^۱ - رجوع شود به صفحات ۲۹۶-۲۹۹ نخستین رویارویی‌ها

قانون توضیحاتی بدست می‌دهد.

البته این نویسندگان و اندیشمندان هر کدام با توجه به عقاید و دریافت‌های خویش و یا شرایط و امکانات تاریخی - اجتماعی، از "قانون" و "نظام قانونی" مفهوم یا مفاهیم خاصی را منظور می‌کردند. برای مثال، "کتابچه غیبی ملکم"، که به نوعی طرح یک قانون اساسی شبیه است، بر اساس پذیرش یک نظام "سلطنت مطلق منظم" یا قانونی نوشته شده است.

توضیح آنکه بنا بر تعریف ملکم در برابر "سلطنت معتدل"، که همان سلطنت مشروطه است، دو نوع "سلطنت مطلق" نیز وجود دارد: یکی "سلطنت مطلق غیر منظم" و دیگری "سلطنت مطلق منظم". در این هر دو نوع سلطنت اختیار وضع قانون و اجرای قانون هر دو در دست پادشاه است با این تفاوت که در اولی این دو اختیار را با هم و به صورت مخلوط استعمال می‌کنند ولی در دومی پادشاه "به جهت نظم دولت و حفظ قدرت شخصی خود این دو اختیار را هرگز مخلوط هم استعمال نمی‌کند."^۱

این کتابچه، که بزعم ملکم شامل انتظامات سلطنت مطلق منظم است شامل پنجاه و چهار قانون یا فصل است که هر یک از آنها نیز در چند فقره توضیح داده شده‌اند. عناوین اساسی این قوانین مشتمل بر ترکیب حکومت دولت ایران، حقوق ملت، "مجلس تنظیمات" - که در واقع مجلس قانونگذاری است -، "شرایط وضع قانون" و بالاخره حدود اختیارات قوه اجرائیه است، و در بقیه فصول تعداد و ترکیب وزارتخانه‌های گوناگون، مسئولیت و مجازات وزیران، نحوه قانونگذاری و موضوع و محتوای قوانین، تقسیمات کشوری، ترکیب و وظایف دستگاه‌های ضبطیه یا پلیس و دیوان عدلیه و نظامی و مالیه و آموزش و مجالس ولایتی و ضرابخانه و بانک و غیره توضیح داده شده است. البته او

^۱ - رجوع شود به صفحات ۱۵-۱۶ محیط طباطبائی

بعدها با انتشار رساله‌های مکرر در زمینه قانون نویسی جزئیات این اصول را بسط داده و اصول نظری خود را بیشتر شکافته است.

اما تا آنجا که به این کتابچه - که به صورت خوابنامه و در واقع بیان یک آرزو نوشته شده - مربوط می‌شود، به موجب تبصره اول از "قانون اول" آن "ترکیب حکومت دولت ایران بر سلطنت مطلق است". به موجب این "قانون" "اجرای حکومت ایران بر قانون است." اما اختیار وضع قانون و اختیار اجرای قانون و همچنین "عزل و نصب جمیع عمال حکومت ... حق مخصوص شاهنشاهی است." منتها حق وضع و اجرای قانون را به ترتیب بر عهده دو "مجلس تنظیمات" و "مجلس وزرا" که خود بر آن‌ها "ریاست مطلق" دارد واگذار می‌کند. در عین حال قانون باید "بیان اداره" شاهنشاهی و متضمن صلاح عامه خلق" باشد. بقیه ترتیبات و تنظیمات این قانون در واقع تا حدود زیادی شبیه قوانین اساسی سلطنت‌های مشروطه دموکراتیک است. به موجب "قانون سیم" "کتابچه غیبی" که درباره "حقوق ملت" نوشته شده، قوانین موضوعه بدون هیچگونه ارفاق و تبعیض در حق جمیع افراد رعایای ایران بنحو مساوی اجرا می‌شود، و از آنجا که هیچ شغل و منصب دیوانی موروثی نیست تمام افراد ایرانی بنحو مساوی حق اشغال مناصب و مقامات دولتی را دارند. امنیت جان و مال و مسکن تمام رعایای ایران بوسیله قانون تضمین شده و هیچ حکم و جرمی بدون اجازه قانون در حق افراد نمی‌تواند اجرا شود و مالیات هر ساله به حکم قانون مخصوص گرفته می‌شود؛ و مهمتر و جالبتر از همه اینکه در این قانون "عقاید اهل ایران آزاد" اعلام شده است.

نظم قانونی پیشنهادی ملکم در عین حال چیزی شبیه نظام قانونی عرفی یا لائیک و غیرکلیسایی است. زیرا به موجب آن اگرچه گنجاندن بعضی احکام شرع در قانون مجاز است ولی در این نظام دستگاه مذهب و روحانیت از دستگاه وضع و اجرای قانون یعنی مجلس و دولت و دربار جداست، به این

ترتیب که "مجلس تنظیمات... کل احکام شرعی و دولتی که منعلق به امور مملکتداری است جمع خواهد کرد و بواسطه اجرای شروط قانونیت جزو قوانین دولت خواهد ساخت."^۱

بعلاوه آموزش عمومی شامل سه مرحله مدارس تربیه یا ابتدائی، فضلیه یا متوسطه و مدارس عالییه خواهد بود، ولی تاسیس مدارس "شریعه" یا شرعیه، مانند مدارس نظامی، معادن، صنایع، نقاشی و امثال اینها در ردیف مدارس مخصوصه برای فنون مخصوصه مجاز شناخته شده است.

در فقرات دیگر این قانون نامه شکل سازمانی وزارتخانه‌های مختلف و حدود وظایف و اختیارات آنها و همچنین دستگاه قضائی بتفصیل توضیح داده شده و علاوه بر وزارتخانه‌های مختلف، یک وزارت دربار نیز پیش بینی شده که عمل سلطنت را از عمل دولت جدا می‌کند. در پایان هر فصل اشاره شده که اجرای وظایف هر وزارتخانه بر عهده وزیر همان وزارتخانه است که از قرار توضیح حاشیه آخر قانون نامه هر وزیر در عین حال مسئول و جوابگوی اقدامات وزارتخانه خود در "مجلس تنظیمات" خواهد بود. در پایان این قانون نامه، که بقول نویسنده اش شامل "صد وهشتاد" قانون است، به دو مساله اقتصادی - اجتماعی اشاره شده که یکی تاسیس "بانک ملی" و دیگری فروش "املاک خالصه دیوان به افراد رعیت" است.^۲

ملکم در رساله‌هایی که بعدها نوشت، و به خصوص در روزنامه "قانون"، بیش از پیش بر ضرورت قانون عقلانی برای ترقی و پیشبرد تمدن تکیه می‌کرد و به حق می‌نوشت: "ایران مملو از نعمات خداداد است، چیزی که همه این نعمات را باطل گذاشته نبوده قانون است. هیچکس در ایران مالک هیچ چیز

^۱ رجوع شود به صفحات ۲۴-۵۰ محیط طباطبائی. مجموعه آثار میرزا ملکم خان.

^۲ همانجا

نیست زیرا که قانون نیست. حاکم تعیین می‌کنیم بدون قانون، سرتیپ معزول می‌کنیم بدون قانون، حقوق دولت را می‌فروشیم بدون قانون، بندگان خدا را حبس می‌کنیم بدون قانون، خزانه می‌بخشیم بدون قانون، شکم پاره می‌کنیم بدون قانون.^۱ تاکید می‌کرد که "حکمرانی بی قانون روزگار همه ما را تباه کرده."^۲ و اصرار می‌ورزید که چاره همه خرابی‌ها و کاستی‌ها "منحصراًست به این دو کلمه: قانون و قانون". منتها در این زمان قلمرو محدود قانون‌گذاری و اختیارات آن را نسبت به گذشته گسترش بیشتری می‌داد و آن را از دایره شاهزادگان و دربار اشرافی فراتر می‌برد. او در گذشته در کتابچه غیبی پیشنهاد کرده بود که "مجلس تنظیمات" از اعلیحضرت شاهنشاهی، سه نفر شاهزاده، پانزده نفر مشیر، هشت نفر وزیر تشکیل شود اما امروز، بدون اینکه نامی از "اعلیحضرت شاهنشاهی" ببرد می‌نوشت که "باید اقلأ صد نفر از مجتهدین بزرگ و فضیلت‌نامی و عقلای معروف ایران را در پایتخت و دولت در یک مجلس شورای ملی جمع کرد و به آن‌ها مأموریت و قدرت کامل داد که اولاً آن قوانین و آن اصولی را که از برای تنظیم ایران لازم است تعیین و تدوین و رسماً اعلام نمایند."^۳

چنانکه ملاحظه می‌شود، ملکم در این زمان "مجلس تنظیمات" را که یک مجلس درباری است بکناری نهاده و از تشکیل یک "مجلس شورای ملی" سخن می‌گوید. بعلاوه اگر برای قانونگذاری از "مجتهدین" نیز در کنار "فضیلت‌نامی و عقلای معروف" که همان روشن‌بینان آشنا به تمدن اروپایی هستند، نام می‌برد از این جهت است که به اعتقاد او "علمای اسلام" "بر خلاف عموم

^۱ روزنامه قانون شماره اول بهمن ۱۲۶۸، به نقل از ص ۶۲ "ایران بین دو انقلاب"، پرواند آبراهامیان. ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری، محسن مدیرشانه‌چی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷

^۲ همانجا

^۳ روزنامه قانون، شماره ۶، تیر ۱۲۶۹، بنقل از ص ۶۳ "ایران بین دو انقلاب"

رهبانان عیسوی و خارجی [که] که با تمام قوت خود منکر قوانین دول بوده و... بدترین دشمن احکام علمی هستند، ماموریت خود را تماماً بر اساس علمی و ترویج و تکمیل کل قوانین دنیا قرار داده‌اند.^۱

ملکم البته علاوه بر مجلس قانونگزاری یا "تنظیمات" و هیئت دولت یا مجلس وزراء وجود یک "دیوان قضا" را نیز که "مراقب اجرای قانون" خواهد بود، برای "مواظبت و محصلی اجرای احکام و قوانین دولت" ضروری می‌شمارد. در این باره توضیح می‌دهد که "عدالت شخص پادشاه بدون قوانین عدلیه هیچ معنی ندارد. معنی عدالت دولتی این است که هیچ حکمی بر رعیت جاری نشود مگر به حکم قوانین، (و) حکم قوانین از هیچ جا صادر نشود مگر از دیوانخانه‌های عدلیه."^۲ اما علی‌رغم همه اینها باید توجه داشت که ملکم بهیچوجه و در هیچ جا وجود محاکم شرعی را نفی نمی‌کند.

از کسانی که پس از ملکم و به تفصیل درباره قانون قلم زده است میرزا یوسف مستشار الدوله (ذیقعه ۱۳۱۱ هجری قمری = مه ۱۸۹۴ میلادی) است. او کتاب خود را در این باره در سال ۱۲۸۷ ق. = ۱۸۷۱، یعنی ده دوازده سال پس از انتشار "کتابچه غیبی" ملکم انتشار داد. او خود کتاب خویش را که عنوان "یک کلمه" بر آن نهاده، "روح اسلام" می‌خواند زیرا بقول خودش "به جمیع اسباب ترقی و سیویلزاسیون از قرآن مجید و احادیث صحیح آیات و براهین پیدا کرده" و در آن گنجانده بود. او به این علت از چنین روشی در تدوین این کتاب استفاده کرده بود "که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آئین اسلام، یا آئین اسلام مانع ترقی و سیویلزاسیون است."^۳ محتوای اصلی کتاب مستشارالدوله در واقع چیزی جز ترجمه و بسط "اعلامیه حقوق بشر و شهروندان" نیست که در

^۱ ص ۲۰۳ محیط طباطبائی

^۲ صفحات ۶۷ و ۶۸ فرشته نورایی، نقل از رساله «دفتر قانون»

^۳ ص ۳۷۲ الفبای جدید و مکتوبات، ۲۹ جمادی الثانی ۱۲۸۶ ق. = ۶ مه ۱۸۶۹

جریان انقلاب کبیر فرانسه، در ۲۶ اوت ۱۷۸۹ منتشر شده بود. او درباره این "اعلامیه" اظهار عقیده می‌کند که "حقوق نوزده گانه اگرچه حقوق عامه فرانسه نام دارد ولی در معنی حقوق عامه مسلمانان، بل کل جماعت متمدنه است." و در جمله‌ای پس از آن حتی پیش تر می‌رود و مدعی می‌شود که چون "جمع آن‌ها با احکام و آیات قرآنیه موید آمده، پس احکام الهی است." معلوم است که محتوای "یک کلمه" بسیار مترقی تر از نوشته‌های ملکم است، زیرا یوسف مستشار بر خلاف او که سلطنت مطلقه قانونی را تبلیغ می‌کرد، در کتاب خویش به توضیح و ترویج پیشرفته ترین اصول دموکراسی انقلابی بورژاوی پرداخته است.

او بر خلاف ملکم که تا آخر هم امر قانون گذاری را "وظیفه" و در حد نخبگان می‌دانست، مقبولیت قوانین و "اساس تدابیر حکومت" را بر "اختیار و قبول ملت" می‌گذارد و این اصل را به اصل "استشاره"، که بقول خودش "جوامع الکلم" است و در آیه "امرهم شوری بینهم" تأیید شده، رجوع می‌دهد. علاوه بر این در مساله "آزادی‌ها" که در نوشته ملکم به "آزادی عقاید" محدود شده، در کتاب "یک کلمه" "حریت مطلق" مطرح می‌شود که "آزادی زبان و قلم" و اجتماعات، و همچنین آزادی مشاغل و صنایع و کسب و مانند اینها همه را در بر می‌گیرد. در این کتاب حتی حق "مدافعه ظلم" نیز از حقوق اصلی افراد ملت شناخته شده است. به این ترتیب میرزا یوسف مستشار از اعلامیه ۱۷۸۹ نیز فراتر می‌رود و این اصل را از اعلامیه ۱۷۹۳ که از جانب "مونتانیارها"، یعنی چپ‌های افراطی انقلاب بر اعلامیه پیشین افزوده شده و از محدوده خواسته‌های بورژوا دموکراتیک نیز فراتر رفته بود، می‌پذیرد. او در توضیح اصول دموکراسی و قانونگذاری می‌گوید: شور و مشورت "اصلی است از اصول دین، و سنت خداوند است بر عالمیان و ان حقی است بر عامه خلق الله." و بر همین اساس است که ملت می‌تواند و باید هم برای قانونگذاری و هم

"بحث و تدقیق افعال حکومت" و مداخله در کارهای دولت، نمایندگان خود را برای تشکیل مجلس قانونگذاری انتخاب کند.

روشن است که تفکیک و جدائی قوه قانونگذاری از قوه اجرائی نیز، که در کتاب "یک کلمه" آمده، مطلقاً قابل مقایسه با محتوای "کتابچه غیبی" و حتی آثار بعدی ملکم نیست، زیرا در آثار او همه جا شاه با "قدرت مطلقه" خود در راس این دو قوه قرار گرفته و خود به خود در این هر دو قوه مداخله و اعمال نفوذ می‌کند. بعلاوه در مورد جدائی قوه قضائیه از دو قوه دیگر و همچنین استقلال و "ابدی بودن منصب قضا" که در "یک کلمه" بصراحت و بتفصیل درباره آن بحث شده، در "کتابچه غیبی" هیچ ذکری به میان نیامده است. در این کتاب درباره مسئولیت وزیران در برابر ملت و مجلس شورای ملی نیز مفصلاً سخن به میان آمده، و در زمینه آموزش عمومی نیز دولت موظف شده است که برای اطفال فقرا به تاسیس "مکتب خانه‌ها و معلم خانه‌ها" اقدام کند. اما آنچه در این کتاب از همه مهمتر است، موضوع جدائی دین و دولت و شرع و قانون از یکدیگر است. یوسف مستشار معتقد است که اشکال عمده کتاب شرعی مسلمانان در این است که در آن "مصلح دنیا با امور اخرویه، چون صلوة □ و صوم و حج، مخلوط و ممزوج است"، و اگر بخواهد به همین شکل به مورد اجرا گذاشته شود "ملل غیرمسلمه از ساکنان ممالک اسلام به خواندن کتاب قانون" رغبت نخواهند کرد و این امر "برای سیاست عامه ضرر عظیم دارد." بنابراین بهتر است که قانون به "امور دنیویه" محدود شود تا همانطور که در کشورهای متمدن و پیشرفته "شاه و گدا و رعیت و لشگری در بند آن مقید هستند و احدی قدرت مخالفت به کتاب قانون [را] ندارد" مردم ایران نیز به عنوان نظامی مستقل و جدا از شرع مورد اعتقادشان به آن گردن نهند و

ایران نظم قانونی پیدا کند.^۱

حاج زین العابدین مراغه‌ای نیز در کتاب "سیاحتنامه ابراهیم بیگ" که آن را سی و چند سال پس از "کتابچه غیبی"، و بیست و پنج سال پس از "یک کلمه" در ۱۳۱۳ق. = ۱۸۱۴ منتشر ساخته، در ضرورت تدوین یک قانوننامه اصرار می‌ورزد. او در یک گفتگوی فرضی با شخصی به نام "وجود محترم"، که کسی جز میرزا علی خان امین الدوله رجل دولتی و صدر اعظم اصلاح طلب آن زمان نیست، اظهار نظر می‌کند که قانون مورد نظر او شامل چهار نوع حق است: "حقوق متعلق به خود وطن"، "حقوق متعلق به افراد وطن"، "حقوق اداره وطن"، و سرانجام "حقوق عمومیه وطن". و در توضیح این حقوق چهارگانه چنین می‌نویسد:

"حقوق متعلق به خود وطن عبارت از حفظ آزادی و استقلال وطن و فراهم آوردن اسباب انتظام امور و سعادت حال سکنه آنست؛" "حقوق متعلق به افراد وطن عبارت از محفوظ ماندن حیات و ناموس و مال و عزت افراد وطن از تعدی و تعرض زیر دستان خودی و بیگانه است"، اما "حقوق اداره وطن" همان "تنظیمات سعادت وطن است" که عبارتست "از تشکیلات یک دستگاه وضع قانون و یک دستگاه اجرای قانون" که از یکدیگر جدا و مستقل هستند. و بالاخره "حقوق عمومیه وطن"، بنا به گفته او، "عبارت از کلیه همان سعادت جزئی است که حقوق فردی از افراد این هیئت عمومیه را جامع و از همان تنظیمات سعادت است ولی افراد در صورت تنهایی به نیل آن سعادت قادر نیستند ... اما صورت هیئت اجتماعی سبب احیای آنهاست." از قرار معلوم حاج زین العابدین نیز مانند ملکم این نظام حقوقی و اداری را در همان دستگاه و نظام "سلطنت مطلق منظم" می‌بیند زیرا او نیز ریاست، و بالاتر از آن مالکیت

^۱ رجوع شود به کتاب یک کلمه

دو دستگاه قانونگذاری و اجرائی را حق پادشاه می‌داند و می‌نویسد: "رئیس این دو دستگاه تنها شخص شخیص پادشاه است که بالارث و الاستحقاق این دو دستگاه بزرگ را مالک است." در نظر او مجموعه این حقوق چهارگانه، که "قانون" خوانده می‌شود، باید با هم ممزوج شوند و مجموعاً "حقوق ملیه" را تشکیل دهند و "احکام آن نیز در حق همه کس بدون استثنا جاری" می‌شود.^۱ به هر حال بر مبنای این اصول باید کتابچه‌ای، خواه "قانون" یا "دستورالعمل" و یا "تعلیمات" نامیده شود، تنظیم شود که مفاد آن منظم و مرتب و غیر قابل تغییر باشد و بدست حکام داده شود که "با مردم از روی مواد مندرجه آن در کارهای متعلق به جنحه و جنایت و حقوق رفتار نمایند" تا از این پس نگویند که "مجرم را پادشاه کشت یا حبس نمود، بگویند قانون حبسش کرد و قانون حکمش داد." باین ترتیب "احدی را به حکم قانون اعتراضی باقی نمی‌ماند مگر در داخل دایره قانون... [که] آن را نیز قانون خود معین می‌کند. در این صورت نام ظلم از میان بر می‌خیزد و در میان رعیت و شخص سلطان محیت و اتحاد حاصل می‌آید... و جهان پر از قسط و عدل می‌شود و بازار نفاقجویان و آشوب طلبان بالمره کسادی می‌پذیرد."^۲

با این همه نباید فراموش کرد که این نویسنده وطن دوست و ترقیخواه از ظرفیت جامعه ایران زمان خود درک معینی دارد و او نیز، با وجود گذشت بیش از سی سال، همچنان مانند ملکم و علی رغم طرح‌های پیشرفته‌ای مانند "یک کلمه" از "نظام سلطنت مطلق منظم" فراتر نمی‌رود، با این تفاوت که او علاوه بر همه محدودیتها پای شریعت را نیز به میان می‌کشد.

او ابتدا از قول "وجود محترم"، که رجل ترقی خواه و اصلاح طلب مورد نظر

^۱ صفحات ۱۱۴-۱۱۶ سیاحتنامه ابراهیم بیگ

^۲ ص ۲۱۰ همان کتاب

اوست، به این مقدمه چینی می‌پردازد که حالت اجتماع بشری نیز شبیه افراد انسانی است و هنگام درمان ضعف و انحطاط جامعه، مانند معالجه بیماری افراد باید داروی متناسب با ظرفیت‌های جامعه بیمار برای آن تجویز کرد: "باید معالجه موافق مزاج باشد و گرنه بجای فایده از آن ضرر مترتب می‌شود." دوائی را که به یک پیرمرد افتاده می‌توان داد "به طفل شیرخواره نمی‌توان داد."^۱ بنابراین قانونی هم که در این دوران تنظیم می‌شود باید با وضع امروز ایران و طبایع امروزی ایرانیان موافقت داشته باشد. این "وجود محترم" پس از مطالعه "قانون دولت عثمانی و کتاب زاگون روس و قانون انگلیس و فرانسوی" و "فقه و اصول اسلام که سرمایه نجات است"، کتاب "قانون عثمانی" را، البته با حذف بعضی مواد که با طبع امروزی ایران و ایرانیان مناسب نیست، تائید می‌کند زیرا "در هیچ جا رعایت شرع انور را از دست نداده [و] برای مدعی و مدعی علیه غالباً راه رجوع به محاکم شرعیه باز است."^۲

عبدالرحیم طالبوف اندیشمند پیشتاز دیگری است که درباره قانون داد سخن داده است. او نیز مانند دیگران چاره همه دردهای مملکت و ملت را همان "یک کلمه" قانون می‌داند و در ستایش آن می‌گوید "قانون معجون نافی" است که "عقول چندین هزار ساله بشری از ادویه جات تجارب خودشان برای معالجه خصائل حیوانی انسان ترتیب نموده" اند. ابتدا در تعریف قانون می‌نویسد: "قانون یعنی فصول مرتب احکام مشخص حقوق و حدود مدنی و سیاسی متعلق به فرد و جماعت نوع را گویند که بواسطه او هر کس کاملاً از مال و جان خود مطمئن و از حرکات خلاف خود مسئول بالسویه می‌باشد." سپس در توضیح خواص و نتایج این کلمه از قول یکی از حکیمان چنین ادامه

^۱ ص ۱۲۸ سیاحتنامه ابراهیم بیگ

^۲ ص ۱۲۱ همان کتاب

می‌دهد: "چگونه که ادیان موجد زندگی و ترقی ارواح است قانون نیز موجد زندگی ابدان است."^۱

در ارتباط قانون با جامعه انسانی باید دانست که "عدل و امن و اطمینان مال و جان مردم همان قانون مملکت است."^۲ "قانون می‌تواند اطمینان مال و جان به تبعه بدهد، قانون می‌تواند نشر معارف نماید و زنگ جهل از مردم بزداید." "بر عکس هر جا قانون نیست حفظ مراتب شرف و ناموس نیست و کفایت بشری در آنجا به اصلاح معایب و رفع مفسد و نشر مساوات کافی نیست." "فقط ساحل نجات و وسیله خلاص و تهذیب اخلاق و طلوع آفتاب معرفت وضع قانون و اجرای اوست و بس. تنها در حکومت قانون است که رشد فکری انسان‌ها و ازدیاد ثروت مملکت می‌تواند فراهم شود: در اینجا نه تنها مردم از ترس چوب و فلک رشوه خواران و مداخل بگیران حکومتی معادن مکشوفه را خاکریز نمی‌کنند بلکه "از معادن استعداد و کاردانی و کفایت" آنان "جواهر افتخار و شرف انسانی تحصیل" و از "زخارف زمین و جماد معادن ثمین" ثروت مادی کشور نیز افزوده می‌شود.^۳ بر عکس "هر جا قانون نیست در آن ملک سعادت و برکات نیست."^۴

طالبوف که مسلمانی سخت با اعتقاد است در مرحله‌ای از زندگی خویش با اعتقاد بر اصالت شرع قانون را "محصل شریعت و متمم اجرای اوامر دینی" می‌خواند و با درهم آمیزی غیر قابل تجزیه این دو و ایجاد وحدت میان آن‌ها حکم صادر می‌کند که "آنچه مخالف تمدن است، در شرع شریف ما... ممنوع و مادام الدهر حرام است" و تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: "هر مسلمان که

^۱ ص ۲۱ مسالک المحسنین

^۲ ص ۲۰۹ کتاب احمد - مسائل الحیات

^۳ رجوع به صفحات ۲۰ و ۲۱ مسالک المحسنین

^۴ ص ۲۱۲ کتاب احمد

دل و زبانش مصدق این حرمت نیست کافر است و قانون را متم شرع و ناظر اجرای احکام نداند باز مسلمان نیست.^۱ و مسلمانان مومن را بشارت می‌دهد که در اثر وجود قانون "امور و احکام شرع [که] معوق مانده" اجرا خواهد شد، از جمله زکات از روی عدالت و به موقع وصول، و از شرب خمر و قمار و تقلب در "وزن" و "کیل" جلوگیری خواهد شد و با اجباری شدن تحصیل و سواد مردمان قرآن را درست و صحیح قرائت خواهند کرد.^۲

بجز اینها اندیشه ورزان ترقی خواهی نیز وجود دارند که نوشتن هر نوع قانوننامه‌ای را با وجود حاکمیت نظام استبداد سلطنتی و عدم حضور فعال مردم عادی بیفایده می‌دانند. از این جمله میرزا فتحعلی آخوندزاده است که به ویژه در گفتگوها و مکاتباتش با ملکم و میرزا یوسف مستشار تلاش‌های آنان را نه تنها در مشارکت در فعالیت‌های اصلاحی حکومتی بلکه کار آنان را در زمینه قانون نویسی نیز عبث می‌داند. البته او خود به عنوان یک منورالفکر پیشتاز طرفدار جدی و سر سخت "سلطنت قانون" است، سلطنتی که در آن آزادی جسمی و معنوی و مساوات حقوقی انسان‌ها به عالیترین شکلش تامین شده باشد. او در نامه‌ای به تاریخ ۱۸ مارس ۱۸۷۲ خطاب به ملکم موافقت خود را با "سلطنت معتدله" اعلام می‌دارد^۳ اما اعتقاد دارد که پیش از نوشتن قانون باید دانش و فرهنگ مردم و عامه ملت را از قید افکار کهن آزاد ساخت. بنظر او برای استقرار حکومت قانون مطلقاً نمی‌توان به نیات خیرخواهانه پادشاه و اقدامات رجال مصلح تکیه کرد و به دخالت شرع و روحانیت دینی در امر قانونگذاری به هیچ وجه نباید تن داد. اظهار عقیده می‌کند که در حضور حکومت سلطنت استبدادی و سلطه روحانیت و افکار دینی بر اذهان مردم هر

^۱ ص ۲۰۹ کتاب احمد

^۲ رجوع به صفحات ۲۱۰ و ۲۱۱ همان کتاب

^۳ ص ۲۸۰ الفبای جدید و مکتوبات

نوع تلاش در راه ایجاد سازمان‌های دولتی جدید هبائاً منشورا خواهد بود و رساله‌های مربوط به قوانین و تنظیمات به صورت کاغذ بی مصرف در خواهند آمد و تغییری در اوضاع ایجاد نخواهند کرد.

او در نقدی بر "یک کلمه" میرزا یوسف مستشار الدوله ضمن اینکه آن را "کتاب بی نظیر" و "شایسته تحسین" و "یادگار خوب" و "نصیحت مفید" می‌خواند، کوشش او را برای اثبات سازگاری میان شریعت و قانون بی معنی و بی نتیجه تلقی می‌کند زیرا به عقیده او این دو از ریشه با یکدیگر ناسازگارند. یادآور می‌شود که "در یوروپا نیز سابقاً چنان خیال می‌کردند که به ظالم نصیحت باید گفت که تارک ظلم شود. اما بعد از تجربیات فراوان متوجه شدند که علاج کار در نصیحت کردن و وعظ گفتن و مصلحت نمودن نیست. باید این اساس ظاهر بالکلیه از بیخ و بن برکنده شود."^۱

مواعظ و نصایح تنها هنگامی ثمر می‌بخشد که "ملت خودش" "بواسطه عدم ممانعت دین در علوم ترقی کرده" "صاحب بصیرت و صاحب علم شود و وسایل اتفاق و یکدلی را کسب کند" و پس از طرد سلطان مستبد از "بساط سلطنت" "خودش مطابق اوضاع زمانه قانون وضع نماید و کنستتسیون بنویسد و بر آن عمل کند."^۲

آخوندزاده خود با تکیه بر تجربیات اصلاح طلبان این عصر پس از ناکام ماندن همه تلاش‌های اجتماعی و فرهنگی برای برآوردن مصلحان حکومتی، سرانجام با توجه به اینکه تنها راه نجات بالا بردن بصیرت و علم مردم و ملت است به نوشتن کتاب "مکتوبات" دست می‌زند و اظهار امیدواری می‌کند که "این کتاب راه ارباب خیال را بگشاید" و "به خیال فیلسوفان و حکمای

^۱ ص ۶۶ یک کلمه

^۲ رجوع سود به صفحات ۶۱-۶۶ یک کلمه

خودمان که هزار و دویست و هشتاد و هفت سال است در قید و حبس است آزادی" ببخشد.^۱

اصول حکمت مشروطه قانونی

همانطور که در جریان توضیح قانون و دولت قانونی با اشاره معلوم شد، هدف اصلی یک حکومت قانونی و استقرار در یک نظام قانونی پیشرفت و ترقی کشور و جامعه در جهت تمدن نوین سرمایه داری اروپایی و مضمون اصلی آن آزادی یا حریت افراد مردم همراه با امنیت جانی و مالی آنان و استقرار برابری یا مساوات حقوقی میان همه آحاد ملت است.

این عناوین در آغاز ضمن بحث درباره قانون در میان نوشته‌های اندیشمندان پیشتاز مطرح می‌شدند ولی بیشتر در گرما گرم و اوج جنبش مشروطیت و مبارزات مشروطه خواهانه بود که این مفاهیم به صورت مستقل و روشن مورد بحث قرار گرفتند.

آزادی

از نخستین مطالبی که در باب آزادی در دست است مطلبی است که میرزا فتحعلی آخوندزاده از قول حکیم انگلیسی، جان استوارت^۲ نقل کرده است. در این مطلب، او بدون اینکه از آزادی تعریفی بدست داده باشد، از "آزادی خیالات"، یا آزادی اندیشه به عنوان شرط اصلی ترقی یاد می‌کند. به نوشته آخوندزاده، جان استوارت میل معتقد است که سیویلیزاسیون تمام اصول دولتمداری و آسایش ملی را در بر می‌گیرد، و ترقی در این دو زمینه "در

^۱ ص ۱۸۵ الفبا جدید و مکتوبات نامه ۱۷ دسامبر ۱۸۷۰ به یوسف مستشار

^۲ John Stuart Mill : ۱۸۰۶-۱۸۷۵

صورتی امکان خواهد داشت که افراد جماعات در خیالات خودشان "مطلقا آزاد باشند و هر فرد "هر چه بخواهد بگوید و هر چه بتواند بکند" و دیگران نیز آزادند که گفتار و کردار او را مورد انتقاد قرار دهند.^۱ و همین برخورد "اقوال و آرای مختلفه" است که موجب کشف حقیقت و ترقی مدنیت خواهد شد. پیشرفت اروپا نیز در اثر همین برخورد عقاید صورت گرفت، به این معنی که در اواسط تاریخ میلادی ارباب خیالات و حکما و فیلسوفان ظهور کردند و یوغ اطاعت پاپایان را از گردن برانداختند و ریوالیسیون یعنی شورش کردند و گفتند که "عقل و دانش" اجازه نمی‌دهد که انسان‌ها "بنده فرمان پاپ‌ها و حواریین بی علم و بی معرفت" باشند. حتی اگر بعضی گفته‌ها و "احکام ارباب دین و قوانین نسبت به حالت بشریت خالی از حسن و صلاحیت نباشد" نباید به اجبار بر دیگران تحمیل شود زیرا در چنین حالتی آزادی اندیشه از میان می‌رود و بخاطر همین حفظ اصل آزادی اندیشه است که آخوندزاده از قول جان استوارت میل حکم صادر می‌کند که حتی "رد آن احکام مرضیه هم از واجبات است."^۲

علاوه بر اینها او گاه در لا به لای نوشته‌هایش به آزادی‌های شخصی و خصوصی نیز اشاره می‌کند. برای مثال در یکجا از آزادی زن و مرد آزاد در روابط جنسی شان دفاع می‌کند و در اعتراض به حکم شرع اسلام مبنی بر مجازات زنا می‌نویسد: "یک مرد آزاد و یک زن آزاد که در قید زوجیت نباشند برضای طرفین با یکدیگر مقاربت کرده‌اند شریعت چه حق دارد بر هر یک از ایشان صد تازیانه می‌زند."^۳

اما میرزا یوسف مستشارالدوله در کتاب خویش به نام "یک کلمه" ضمن

^۱ ص ۹۳ مقالات

^۲ رجوع به صفحات ۹۴-۹۵ همان کتاب

^۳ ص ۹۸ همان کتاب

مقایسه و مطابقت "اصول کبیره اساسیه" کونستیتسون فرانسه با اصول احکام اسلامی، درباره آزادی‌ها از "آزادی شخصی"، "آزادی نگارش و چاپ"، "آزادی اجتماعات"، "آزادی سیاسی" و بالاخره "آزادی کسب و کار" نام می‌برد و تفصیل آن‌ها را از روی "کود یا حقوق عامه فرانسه" چنین ترجمه می‌کند:

"حریت شخصیه، یعنی هر کس حر و آزاده است و کسی را مجال تعرض نیست مگر به حقوقی که در کود مذکور است." در اصل ششم "حریت مطابع، یعنی هر کس آزاد و مختار است در نگارش و طبع خیال خود بشرط آنکه مخالف و مضر احکام کود نباشد."

علاوه بر این، بر حسب تعبیری که مستشارالدوله خود از "فقره پنجم" "کود فرانسه" بدست می‌دهد، "حق مدافعه ظلم" را که در این فقره آمده، منشأ "اختیار و آزادی زبان و قلم" می‌داند و می‌نویسد که بر اساس این اصل هر کس از اعلی و ادنی هر چیزی که در خیر و صلاح و رفاه مملکت و ملت به خیالش برسد با کمال آزادی می‌تواند بنویسد و منتشر کند. اصل هفتم: "حریت عقد مجامع، یعنی جماعت حر و مختار است در اجتماع اگر مذاکرات ایشان به کود مخالف و مضر نباشد." اصل نهم: "حریت سیاسیه، یعنی اهالی حق دارند در انتخاب و کلا و نواب برای دیوان کورلیژی‌سلاتیف، یعنی دیوان قانون گذار که در مقابل دولت است."

میرزا یوسف خان سپس خود در توضیح این آزادیها بتفصیل چنین توضیح می‌دهد: "آزادی شخصی یعنی بدن هر کس آزاد است" و هیچ کس حق ندارد کسی را کتک بزند و یا به او ناسزا بگوید، ورود به خانه اشخاص و تجسس در آن ممنوع است و هیچکس را "به گناه دیگری عقوبت نمی‌توان کرد" و یا "با ظن مجرد نمی‌توان زندانی" و یا بدون حکم قانون جریمه و تنبیه و مجازات کرد. به موجب اصل "آزادی مطابع" نگارش و "چاپ مطبوعات از قبیل کتب و رساله و روزنامه" آزادند مگر اینکه "مطلب چاپ شده ضرری به دین و یا به

اخلاق عامه و یا مخالفت به احکام کود^۱ داشته باشد، و به موجب اصل "آزادی اجتماعات" یا مجامع "هر فرقه و هر جماعت هر وقت اراده کنند" می‌توانند جمع شوند و درباره مسائل مربوط به "علوم یا سیاست و افعال حکومت و یا در امر معاش خود بدون موانع گفتگو و مباحثه" کنند. اصل "آزادی سیاسی" نیز به مردم حق می‌دهد که در کارهای حکومت "بحث و تدقیق" و مداخله کنند. سرانجام اصل آزادی و کسب و کار، که مشمول همان اصل کلی "حریت مطلق" است به افراد جامعه امکان می‌دهد که "هر کس به هر گونه کسب و به هر قسم صنعتی که بخواهد اقدام کند و مانع و ملامتی" از کسی متوجه او نشود.

برای تامین این آزادیها نیز مردم و کیلان و نمایندگان خود را انتخاب می‌کنند و اینان در یک مجلس قانونگذاری به نام مجلس شورا اجتماع کرده وظیفه نظارت و مداخله در کارهای دولتی را انجام می‌دهند.^۱

طالبوف در آخرین کتاب خود "مسائل الحیات" که در گرماگرم جنبش انقلابی مشروطیت انتشار یافت، بتفصیل و دقت بیشتری در باب معنی آزادی و وجوه گوناگون آن می‌پردازد. او "آزادی" را به معنی "مختار بی قید و حر" معنی کرده و آن را با "مساوات" همراه و تفکیک ناپذیر شمرده و "معنی حقیقی" این دو را "تنظیم شرف نفس احساس علویت وجدان" دانسته است. آزادی در نظر او نه یک مساله فردی و شخصی بلکه "حق مشترک و ثروت عمومی است" و "آزادی شخصی و خصوصی مستلزم قید سایرین می‌باشد." آزادی "چنان گرانبهاست که او را جز نقد حیات به چیز دیگر نمی‌توان خرید." معتقد است برای بدست آوردن آزادی نمی‌توان در انتظار ماند، باید تا پای جان مبارزه کرد. سخن او عینا چنین است: "هر کس آزادی طلب است از مرگ

^۱ رجوع شود به صفحات ۸۲-۱۰۳ یک کلمه

نمی‌ترسد". "در سر حفظ حریت... باید مرد و زحمت انتظار را نکشید."^۱
در نظر طالبوف سه نوع آزادی وجود دارد: "آزادی هویت، آزادی عقاید، آزادی قول". در توضیح "آزادی هویت" می‌گوید افراد را جز به حکم قانون نمی‌توان زندانی کرد و یا به خانه آنان وارد شد. "آزادی عقاید" این است که شخص هر طور می‌خواهد می‌تواند فکر کند و اراده اش بر هر چه قرار گرفت عمل کند، و فرد را بخاطر داشتن عقیده "تویخ و تنبیه" یا به قبول عقیده‌ای مجبور نمی‌توان کرد. این آزادی تنها "وقتی محدود می‌شود که از او فسادی به عقاید سایرین برسد و یا خود صاحب عقیده" موجب "آشوب و شورش و سلب آسودگی مردم گردد." "آزادی قول" یا گفتار نیز "یعنی هر کس مختار است هر چه می‌داند بگوید و بنویسد، تشریح کند [و] مردم را به استماع اقوال خود دعوت و ترغیب نماید." البته کسی که با استفاده از این آزادی به دیگری تهمت زند و آشوب ایجاد کند به موجب قانون مجازات خواهد شد.

از اجزاء و مشتقات این آزادی‌ها "آزادی انتخاب"، "آزادی مطبوعات"، و "آزادی اجتماع" است که هیچ محدودیتی برای هیچ یک از آنها وجود ندارد جز در مورد انتخابات که کسی که به موجب قانون و حکم دستگاه قضا "مسلوب الحق" باشد نمی‌تواند به "اداره امورات اجتماعی" انتخاب شود.^۲

ملکم نیز اولین بار در گفتاری که از قرار معلوم ترجمه یکی از خطابه‌های میرابو^۳ در باب آزادی است، می‌نویسد: "هر فردی از افراد بنی نوع بشر که به عالم وجود قدم نهاده است باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره مند باشد." این خطیب فرانسوی آزادی کامل را در جمع آزادی روحی و آزادی جسمی می‌داند و خطاب به "فرزندان فرانسه" می‌گوید آزادی اولی را "اولیای

^۱ ص ۱۸۵ کتاب احمد

^۲ ص ۱۸۸ کتاب احمد

^۳ Mirabeau (۱۷۱۵-۱۷۸۹) خطیب برجسته و رجل سیاسی فرانسوی طرفدار سلطنت مشروطه

دین عیسوی از دست ما گرفته" و ما را "عبد رذیل و بنده ذلیل اوامر خودشان کرده‌اند" و دومی را فرمانروایان "دیسپوت" گرفته و "ما را بارکش انواع و اقسام تحمیلات و تکلیفات شاقه نموده‌اند."^۱ او سال‌ها پس از نقل این سخنان در جریان جنب و جوش نهضت مشروطیت در جمادی الاول ۱۳۲۳ ق. = ژوئیه ۱۹۰۵ در مطلبی با عنوان "ندای عدالت" آزادی اندیشه و بیان را "حق ازلی" انسان‌ها می‌شمارد و در بسط این مقال می‌نویسد: "سرچشمه جمیع ترقیات بنی آدم در این حق ازلی است که هر آدم مجاز باشد افکار و عقائد خود را به آزادی بیان کند." و به دنبال آن از آزادی "قلم" نیز سخن به میان می‌آورد و می‌گوید: "اختیار کلام و قلم در عصر ما سلطان کره زمین شده است." و البته بلافاصله می‌افزاید که منظور از این آزادی "آزادی قانونی" است نه "آزادی دلخواه". یعنی اینکه باید قانونی وجود داشته باشد که حدود و ثغور آزادی را به نحوی معین کند که "آزادی هیچ کس به حق هیچکس خللی وارد نیورد."^۲

در مورد تحقق این حقوق و آزادیها ملکم انسان‌ها را مسئول می‌شمارد و می‌گوید البته "حق تعالی قادر است که حفظ حقوق ما را محول به تدابیر ازلی فرماید ولیکن شرافت خلقت ما در این است که ما را فاعل مختار آفریده و باقتضای این شرافت ما را مامور فرموده که به عقل و اجتهاد خودمان مالک و مستحفظ حقوق ادمیت خود باشیم" و منتظر مرحمت زورمندان نباشیم. در مملکتی که مردم آن بخواهد ادنی حقوق زندگی خود را از ترحم دیگران گدایی بکند" و در آن ملک توقع عدالت بی معنی است.

بحث درباره آزادی در جریان صدور فرمان مشروطیت و تدوین قانون اساسی، طبیعتاً به صورتی روشن تر و مفصل تر، همچنان ادامه یافت. برای

^۱ ص ۱۸۱ محیط طباطبائی

^۲ رجوع به صفحات ۲۰۶ و ۲۰۷ همان کتاب

مثال از مواعظ سید جمال الدین اصفهانی می‌توان یاد کرد که در جریان توضیح درباره رئیس آزادی از آزادی انتخاب محل زندگی، آزادی انتخاب لباس و پوشش و همچنین آزادی نشست و برخاست را نیز به عنوان جزئی از آزادی‌های شخصی یاد می‌کند.^۱

نمونه دیگر رساله "سرمایه سعادت" یا "علم و آزادی" نوشته میرزا ابوالحسن فروغی، یکی از منورالفکران سال‌های اول جنبش مشروطه است که در آن علاوه بر توضیحاتی که تا این زمان درباره آزادی داده شده نکات زیر افزوده شده است:

آزادی محدود به آزادیهای جسمانی و مادی نیست و چون انسان بحز از نیروی جسمانی دارای قوای روحانی و عقلانی نیز هست آزادی او وقتی کامل است که هیچ مانع و مشکلی در راه بروز و استفاده از این قوا وجود نداشته باشد.^۲ مردم در عین حال که باید مطیع محض قانون باشند حق انتقاد از نحوه اجرای آن بوسیله قوه اجرائیه را نیز دارند و گذشته از آن حق دارند عیب قانون را هم در محافل بگویند و در مطبوعات بنویسند.^۳ در این رساله علاوه بر این نکات هشدار داده می‌شود که چون همیشه احتمال خطر بازگشت استبداد وجود دارد، مردم نیز باید مدام بهوش و آماده دفاع از آزادی باشند.

مساوات

چنانکه گفته شد اصل اساسی دیگر نظام قانونی دموکراتیک اصل مساوات است که در نوشته‌های اندیشه ورزان عصر روشنگری ایران در مورد آن نیز

^۱ ص ۱۳۱ شهید راه آزادی سید جمال واعظ اصفهانی، اقبال یغمائی، انتشارات توس، تهران، تیر ۲۵۳۷ شاهنشاهی

^۲ ص ۹۶ سرمایه سعادت یا علم و آزادی، میرزا ابوالحسن فروغی، تهران ۱۳۲۷ ه.ق

^۳ صفحات ۱۰۵ و ۱۰۶ همانجا

مانند آزادی درک‌های متفاوت و توضیحات متفاوتی وجود دارد: بعضی مانند طالبوف، که مساوات را از آزادی تفکیک ناپذیر می‌دانند، از آن به معنی عام و مطلق "برابری، بی تفاوتی و بی امتیازی" سخن رانده‌اند^۱ و بعضی دیگر مانند مستشارالدوله از این کلمه "مساوات حقوقی" را مراد می‌کنند اما در هر صورت هیچ یک از آن‌ها آنطور که در مورد قانون و آزادی داد سخن داده‌اند در این باره به توضیح نپرداخته‌اند.

ملکم نیز در "کتابچه غیبی"، که خیلی پیش از آن نوشته تا حدود زیادی به همان مساوات حقوقی بسنده کرده است. او البته در لابه لای یکی از نوشته‌هایش امتیازات موروثی اشراف و برخورداری بناحق آنان را از مزایای اجتماعی به سختی مورد انتقاد قرار می‌دهد و به حق برخورداری همه مردم از همه امکانات جامعه، و از جمله از حق تحصیل بنحو مساوی اشاره می‌کند، اما در فقرات قانونی پیشنهادی او موارد مساوات بوضوح مطرح شده است. او در یک فصل این قانون، که به حقوق ملت اختصاص دارد می‌نویسد: "هیچ شغل و هیچ منصب دیوانی موروثی نیست" و آحاد رعایای ایران جمعاً در مناصب دیوانی حق مساوی دارند. علاوه بر این "قانون در کل ممالک ایران در حق جمیع افراد رعایای ایران حکم مساوی دارد."^۲ و یکی از نتایج این مساوات اعمال مجازات‌های قانونی در مورد کلیه مجرمان، اعم از فقیر و غنی و عامی و اشرافی است.

مستشارالدوله نیز در کتاب خود، "یک کلمه" دایره "مساوات" را به جنبه حقوقی آن یعنی "مساوات در محاکمات قانونی" محدود می‌کند.^۳ در حالی که اصل اول اعلامیه حقوق بشر و شهروندان فرانسه، که مرجع اصلی اوست،

^۱ ص ۱۸۵ کتاب احمد

^۲ ص ۲۶ محمد محیط طباطبائی

^۳ ص ۸۲ یک کلمه

مساوات را به عنوان یک "حق فطری" بشری شناخته و توضیح می‌دهد که انسان‌ها "آزاد و با حقوق برابر زاده می‌شوند و آزاد و برابر باقی می‌مانند؛ امتیاز اجتماعی جز بر منافع همگانی نمی‌تواند نهاده شود."^۱

با این همه مستشارالدوله بستگی‌ها و عناوین طبقاتی و اعیانی را در اشغال مناصب و مراتب دولتی به عنوان یک امتیاز قویا رد می‌کند و می‌گوید اشغال مناصب برای همگان، بشرط داشتن "فضل و علم و صلاحیت، باید بنحو مساوی امکان پذیر باشد" و منظور از "علم" علمی است که "مقتضی حالت این عصر" باشد و به این ترتیب "علوم" قدیمه و سنتی کهنه نمی‌توانند به عنوان معیاری برای اشغال مقامات حکومتی مورد استفاده قرار گیرند. در مورد پرداخت مالیات نیز، از نظر او همه افراد مساوی هستند و هر کس باید به تناسب درآمد خود مالیات بپردازد.^۲ مستشارالدوله بیست سال بعد نیز در نامه خطاب به ولیعهد زمان، مظفرالدین میرزا، در تاسیس "دوائر دیوانخانه‌های عدلیه و ملکیه و محلیه" پای فشرد و آن‌ها را ضامن "حفظ مال و مکنت جمیع تبعه بلا توفیر" و "بارآوری درخت مساوات" خواند.^۳

اگرچه دامنه موارد مساوات در توضیحات او محدود است اما با اینهمه در عرصه اجرای مساوات مورد تعریف خود هیچ محدودیتی نمی‌پذیرد به این معنی که "اجرا شدن احکامی که در قانون نوشته شده در حق اعلی و ادنی، ضعیف و شریف، قوی و ضعیف [باید] بطریق مساوی باشد و به هیچ وجه امتیاز نداشته باشد؛ اگرچه مدعی و مدعی علیه ذات امپراطور باشد حکم قانون چون دیگران بر او نافذ است."^۴

^۱ ص ۴۱ همان کتاب

^۲ ص ۴۶ همان کتاب

^۳ ص ۱۵۸ همانجا

^۴ ص ۴۵ همانجا

بر خلاف اینها، آخوندزاده از دایره "مساوات در حقوق" و "مساوات در محاکمات" فراتر می‌رود و از مساوات جنسی میان زن و مرد و مساوات در حقوق اجتماعی میان پیروان مذاهب گوناگون سخن به میان می‌آورد. او در انتقاد از کتاب "یک کلمه" میرزا یوسف خان، که مفاهیم عدالت و مساوات به معنای حقوقی و اجتماعی را در شرع اسلام می‌جوید، می‌نویسد: "اگر شریعت چشمه عدالت است باید اصل اول را از اصول کونستتسیون، که مساوات در حقوق نیز در این اصل مقدر است، مع مساوات در محاکمات مجری بدارد." و در توضیح مطلب به عدم مساوات میان زن و مرد و مسلمان و ذمی اشاره می‌کند و مقررات و معتقدات رایج در مورد زنان و افراد ذمی‌را، که از اصول مورد قبول و جزء دستورات اسلام است، عامل نقض مساوات می‌شمارد و اصرار می‌ورزد که در تدوین قوانین باید به این موارد توجه شود.^۱

اما میرزا آقاخان از این مراحل بسی فراتر می‌رود و اظهار عقیده می‌کند که مساوات میان افراد انسانی امری فطری، و عدم مساوات امری عارضی است. می‌گوید: افراد انسانی بالذات مساوی هستند. "در دوران زندگانی طبیعی عدم مساوات در میان آدمیان وجود نداشت" و "درجه اختلاف استعداد و قوای روحانی بیشتر از اختلافی که در اشکال و قوای جسمانی ایشان مشاهده می‌شود نیست." افراد انسانی "از روزی که داخل دایره جمعیت شدند مساواتی که در میانشان جاری بود منسوخ شد" و همانطور که اصحاب نیهیلیسم اعتقاد دارند "عدم مساوات که اکنون در میان افراد هیئت جامعه مشاهده می‌گردد، مثل فقر و توانگری، امری غیرطبیعی و از عوارض اجتماع مدنی می‌باشند، یعنی تربیت و حکومت و دیگر متعلقات تمدن عدم مساوات را بوجود آورده‌اند."^۲ او

^۱ ص ۵۹ مقالات

^۲ صفحات ۱۱۰ و ۱۱۱ اندیشه ی میرزا آقا خان کرمانی، رجوع به کتاب تکوین و تشریح

در جایی دیگر در توضیح امر مساوات و نتایج مفید آن به عقاید مزدک اشاره می‌کند که "بعینه همان اعتقاد نهیلیستها و آنارشویستهای اروپا است که مساوات مطلقه را در میان افراد بشر جاری کردن می‌خواهند." می‌نویسد: مزدک اعتقاد داشت که اولاً "افراد بشر از هر جهت چندان فرق و تفاوتی با هم ندارند؛ دوم اینکه "عموماً نزاع میان مردم یا برای مال است یا برای زن"، که برای رفع این منازعات باید از "طریق قرعه" یا "کرایه و اجاره تعدیلی در این دو فقره نمود." سوم اینکه "سلطنت مستبده ... بدست اداره یک نفر نباشد." می‌گوید: هر کس در امر حکومت و سلطنت حقی دارد، پس باید تسویه امور به شورای منتخبین و بزرگان قوم بشود." میرزا آقاخان تاکید می‌کند که از میان ایرانیان تنها مزدک بوده که خواستار چنین حقی شده و "جز مزدک هیچ وقت کسی در ایران برای طلب حقوق عامه و ادعای مساوات مطلقه برنخاسته" اما اشکال کار مزدک در این بود که راه روشن و طریقه و شیوه مناسبی نتوانست پیدا و ارائه کند که "این مساوات بر وفق عدل و قانون جاری شود... در نظام کلی اخلاقی بهم نرسد و کسی به حقوق دیگری تجاوز نکند و هرج و مرج رخ ندهد."

میرزا آقاخان پیدایش مزدک و عقاید او را نشانه بلوغ اهالی ایران می‌پندارد که "در آنوقت.. از پی مساوات حقوق و آزادی تامه برآمده بودند؛" و مخالفت کسرا انوشیروان را با این نظرات در این میدانند که او "بفراست دریافت که مآل و نتیجه سخنان مزدک، که نام آن را مساوات حقوق و دادگری نهاده به ابطال حق سلطنت و تاسیس جمهوریت منجر می‌شود. این بود که مزدک و اتباعش را قتل عام نمود."

او سرکوب و قتل عام مزدک و مزدکیان را بدست این پادشاه فاجعه‌ای برای ایرانیان می‌داند زیرا به عقیده او "اگر این در بروی ایشان بسته نشده بود و تا کنون پیش رفته بودند امروز هیچ یک از ملل متمدنه دنیا به پایه ترقی ایران

نمی‌رسیدند... زیرا که اهالی ایران در آن عصر همین اعتقادی را که بالفعل اهل اروپا بعد از هزار و چهارصد سال اتخاذ کرده‌اند داشتند.^۱

او در پایان گفتار خود این امر را مسلم می‌شمارد که "عمده ترقی اروپا در سایه این افکار آزادی و مساوات حقوق حاصل شد و اهالی ایران خاک بر سر در این مدت ترقی معکوس و حرکت قهقرا کرده‌اند؛ و بالاخره با استناد به "عقیده بعضی از ارباب تاریخ" سخن خود را این چنین پایان می‌دهد: "چون کسری بقوت استبداد این بابی را که طبیعت برای اهالی ایران گشوده بود و نتیجه آن بالمآل ترقیات لا یتناهی می‌شد، مسدود ساخت این بود که نتیجه انتقام و قهر الهی ایرانیان را به اسارت اقوام عربیه انداخت و یک ملت متمدن قدیمی با آن بزرگواری و نجابت مانند پست ترین اقوام وحشیه در زیر تازیانه تازیان افتاده با ایشان معامله عبید و برده بلکه انعام و چارپایان می‌نمودند."^۱

قانون و شرع

چنانکه معلوم است اندیشمندان و صاحب‌نظران ترقی خواه عصر روشنگری برای پیشبرد افکار خویش در درون جامعه، علاوه بر قدرت استبدادی سلطنتی و افکار و نظام‌های کهنه سنتی اجتماعی با عامل و مانع دیگری نیز روبرو بودند و این چیزی جز دستگاه روحانیت و اندیشه‌های اسلامی نبود. اما نوآندیشان، همان طور که بر اساس بینش و مواضع اجتماعی خویش در برابر اولی جهت گیری‌های متفاوتی داشتند، در این مورد نیز طبیعتاً مواضع گوناگونی اتخاذ می‌کردند. گروهی، که شاید بتوان اصطلاح "محافظه کار" یا "اصلاح طلب" را در حق آنان بکار برد، بر اساس تربیت و پای بندی به اعتقادات دینی بر اساس مصلحت بینی و یا بالاخره بر اساس تحلیلی که از شرایط تاریخی جامعه

^۱ رجوع شود به صفحات ۵۱۷-۵۲۴ آئینه سکندری

داشتند می‌کوشیدند که میان معتقدات اسلامی و اصول جدید ترقی و تمدن آشتی برقرار کنند و می‌اندیشیدند که برای پیشبرد اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی خویش روحانیون، یا لاقلاً لایه‌هایی از آنان، را با خود همراه سازند و به میدان بکشانند. اما گروهی دیگر بر عکس، هیچگونه آشتی میان اندیشه‌های دینی و ترقیخواهانه نمی‌دیدند و دل‌بستگی و امید به همراهی و یاری روحانیون را امری عبث تلقی می‌کردند و اصولاً مداخله آنان را در این کار موجب کند کردن آهنگ پیشرفت اندیشه‌های نو و ایجاد آشفتگی فکری در مورد مفاهیم تمدن و ترقی در میان روشنفکران و علاقمندان به نظام‌های تازه اجتماعی و فکری می‌دانستند. البته بعضی از منورالفکران گروه اول در جریان مبارزات اجتماعی و فرهنگی خویش، یا در اثر رشد و تکامل دانش و یا تحت تاثیر تجربیات روزمره دچار تحولات فکری می‌شدند و موضعشان در برابر این مساله دستخوش تغییر می‌شد.

از جمله کسانی که میان اندیشه‌های دینی و تمدن جدید اختلافی نمی‌دیدند یکی میرزا یوسف مستشارالدوله بود، که همانطور که پیشتر اشاره شد، در کتاب "یک کلمه" خود کوشیده بود تا تمام اصول حقوق بشری را که در فرنگ رایج بود، و همچنین تمام کارها و اقدامات فرنگیان را در پیشرفت جامعه و روابط جدید اجتماعی، همه را با دستورات و احکام قرآنی تطبیق دهد. او در یکجا قول دوستی دانشور و آگاه را گواه می‌گیرد که "اگر به مشتملات کودهای فرانسه و سایر دول متمدنه عطف نظر کنید... خواهید فهمید که آنچه قانون خوب در فرنگستان هست و ملل آنجا بواسطه عمل کردن به آن‌ها خود را به اعلی درجه ترقی رسانیده‌اند پیغمبر شما هزار و دویست و هشتاد سال قبل از این برای ملت اسلام معین و برقرار فرموده و خود مدعی می‌شود که "بعد از تدقیق و تعمق در اصول قوانین فرانسه همه آن‌ها را... با قرآن مجید مطابق یافتم" و متوجه شدم که چگونه "شرع مبین... بعد از تجربه‌های هزار و دویست

وهشتاد سال " نه بیهوده شده و نه فرسوده.^۱ و نتیجه می‌گیرد که چون جمیع آن اصول و قوانین با "احکام و آیات قرآنیه موید آمده است پس احکام الهی است و واجب است" که به آن‌ها عمل کنیم. او علاوه بر اصول قوانین، حتی اقدامات فرنگیان را در "بنای مریضخانه‌ها"، "تنظیم و پاکی زینت‌ها و شهرها و دهات"، "صحت و درستی اوزان و مقیاس و مسکوکات"، "بکار انداختن معادن"، "تهیه و ترتیب امور عسگری" و سایر کارهای مدنی و اجتماعی آنان، همه را طبق شیوه خود با آوردن آیه‌هایی از قرآن و احادیث نبوی رنگ و صورت قرآنی و اسلامی می‌بخشید و بتاکید یادآور می‌شد که "در باب جمیع فقرات مذکوره در قرآن احکام و آیات صریحه وارد است."^۲

او بعدها نیز در سال ۱۳۰۶ ق.= ۱۸۸۹ و در نامه به مظفرالدین میرزا ولیعهد با تکیه بر اینکه "بقدر کفایت از احکام قرآن مجید و احادیث نبوی (ص) اطلاع" دارد، اظهار عقیده می‌کرد که "شریعت مطهره اسلام ابداً منافی قوانین عادلانه نیست" و موکداً به "ذات پاک احدیت" سوگند یاد می‌کرد که "وضع قوانین هرگز منافی مذهب حقه اسلام نیست و خلل و نقصی به دین و اسلامیان نمی‌رساند" و بالاخره اطمینان می‌داد که "بواسطه اجرای قانون، اسلام و اسلامیان به فواید غیر مترقبه نائل می‌شوند."^۳

پس از میرزا یوسف، عبدالرحیم طالبوف نیز در رابطه شرع و قانون ادعا می‌کند که "هر جا قانون نیست احکام شرع معوق می‌ماند" و تنها در اثر تنظیم و اجرای قانون است که احکام شرع اجباراً اجرا خواهد شد، زیرا به زعم او قانون محاسب عاملان شرع است. برای مثال "قانون می‌تواند مداخل املاک

^۱ ص ۸۰ یک کلمه

^۲ صفحات ۱۰۸ و ۱۰۹ همانجا

^۳ رجوع شود به صفحات ۱۵۵ و ۱۵۶ یک کلمه

مردم را حقیقتاً مشخص نماید و مطالبه ادای زکات بکند.^۱ او از قول یکی از رجال مرحوم ایران مدعی می‌شود که "فرنگیان شریعت ما" را دزدیده و اسمش را قانون گذاشته و در کشور خویش اجرا می‌کنند. به این ترتیب آن‌ها از "برکت شریعت ما متمدن" شده، "عالم را در کشفیات حقایق به حیرت" درآورده‌اند.^۲ او که بشدت درد وطن و دین دارد، هنگامی که از خطر تسلط اروپاییان بر کشور ما سخن می‌گوید این یگانگی میان قانون فرنگی و شریعت اسلام را فراموش می‌کند و می‌گوید اگر ما در تدوین قوانین و اجرای آن‌ها غفلت کنیم زمانی فرا می‌رسد که اجانب برای ما قانون وضع می‌کنند و ما را مجبور به تعبد می‌نمایند ولی نه از روی شریعت پاک اسلام "بلکه از روی قوانین خودشان."^۳ و آنوقت "آواز مناجات و اذان صبح مناره‌های مساجد ما به خواب نوشین خانمهای آن‌ها صدمه می‌زند و غدغن می‌شود، صدای ناقوس بانگ موذن را محو می‌کند و در سر هر گذر میکده‌ها باز می‌گردد و پردگیان ما مجبوراً روباز می‌گردند و به حکم الغالب قادر شریعت پاک ما از میان می‌رود."

او پس از این تهدیدات خطاب به کسانی که ضرورت تدوین و اجرای قانون را درک نمی‌کنند درباره نحوه قانونگذاری در کشور اسلامی ایران توضیح می‌دهد که ما "از روی علم و بصیرت ملیت خودمان را در روی اساس شرع قوی و بنای محکم اسلام منظم" می‌کنیم به این ترتیب که برای اداره خانه خودمان قوانینی تنظیم می‌کنیم که متضمن "اجرای اوامر شرع شریف و حاوی جمیع جزئیات تمدن و تشخیص حقوق فردی و عمومی و سد سدید تعدیات اقویا بر ضعفا و ظالم بر مظلوم باشد، دست ظالم را از سر تبعه مظلومه کوتاه

^۱ ص ۲۱ مسالک المحسنین

^۲ ص ۱۱۳ کتاب احمد

^۳ ص ۱۰۰ همان کتاب

کند و قضاوت مردم را مطابق اوامر مقدسه اسلام بدارد.^۱

با این همه طالبوف ده دوازده سال پس از نوشتن این مطالب به نظرات تازه‌ای می‌رسد. او ابتدا با قبول و تکیه بر اصل اصالت انسان می‌نویسد: همه شرایع آسمانی و قوانین زمینی فقط برای سهولت زندگانی بشر وضع شده ... و همه شرایع و قوانین برای هدایت یعنی ارائه صراط مستقیم زندگی نوع انسانی است نه برای تراشیدن صعوبت و تردید و اشکال و نادانی. "سپس اصل تغییر را یادآور می‌شود و می‌نویسد: "اقتضای هر عصر ورای گذشته و آینده است." و یا توسل به این دو اصل خود را از هر نوع جزم شرعی و دینی رها می‌کند. می‌گوید: "عصر ما عهد عتیق نیست، ما در دوره جدید هستیم" و چون "احکام هر عصر متعلق به زندگانی معاصرین و در طبق سهولت معیشت آن‌ها وضع شده" طبعاً احکام قدیمی در اثر "تغییر زمان پیر و علیل و خسته" می‌شوند. پس ناگزیر باید آن‌ها را کنار نهاد و "احکام جدید و مقتضیه" را که "اداره امروزی را کافی باشد" به کارکردن واداشت. طالبوف از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که "احکام شرعی ما برای هزار سال قبل خوب و بجا درست کرده ولی عصر ما - که هیچ نسبت به صد سال قبل ندارد - باید سی هزار مساله جدید بر اوبیفزائیم؛" و برای مثال زکات و ذبح قربانی و فطره و امثال این احکام را در زمانه ما غیر قابل اجرا و منسوخ اعلام می‌کند.^۲ در عوض به جای زکات باید اصول مالیات را "به نظم و ترتیب بیاوریم" و بجای قربانی کردن گوسفند و فطره بهای گوسفند و پول فطره را راساً بگیریم و به مصارف لازم برسانیم.

طالبوف دو سال پس از اعلام مشروطیت باز هم با صراحت بیشتر خطاب به "صاحبان شرع" می‌گفت باید در "هر جا مقتضیات زمان را با حفظ اسلام

^۱ ص ۹۹ همانجا

^۲ صفحات ۲۶ و ۲۷ مسالک المحسنین

تطبيق نمود... و مردم را فهماند که اول عبادت حفظ وجود یعنی قالب دین است و برای حفظ وجود هم هر چه لازم است باید مرعی و مجری داشت.^۱

ملکم نیز نزدیک بیست سال پیش از اعلام مشروطیت یک زمان می‌گفت مسلمانان نیازی به اقتباس یا اختراع قوانین تازه ندارند و می‌نوشت: "آن قوانین و اصولی که خدا و پیغمبر و حکما به علمای اسلام یاد داده‌اند همه را خیلی صحیح و کافی می‌دانیم."^۲ و زمانی دیگر اظهار عقیده می‌کرد که اسلام نه تنها با قوانین جدید تمدن تعارضی ندارد بلکه همه اصول تمدن را در بر می‌گیرد. او در برابر تردید افرادی که دین را با پیشرفت جامعه در تقابل و تعارض میدیدند می‌گفت: "روح اصول و ماموریت اسلام در ترقی دنیا است." و تکرار می‌کرد که "اسلام هر قدر جامع سعادت اخروی است به همان پایه نیز باید محرک آبادی و مربی ترقی باشد."^۳ ادعا می‌کرد که "اسلام دریایی است که همه علوم گذشته مشرق زمین را در خود جمع کرده" و این ظرفیت را دارد که "هر قانون جدید یا اصول تازه‌ای را" در آن جا داد و با استناد به آن "ضابطه‌ها و احکام [تازه‌ای] وضع نمود."^۴ قرآن همراه با احادیث اسلامی "مجموعاً دریای بیکرانی" را تشکیل می‌دهند که آنچه "شایسته دانستن است در آن یافت می‌شود، اقسام تسهیلاتی که لازمه ترقی می‌باشد در آن یافت می‌شود." "اسلام تنها یک دین نیست بلکه سیستم گسترده ایست که زندگی فرد را از تولد تا مرگ در بر دارد و همچنین شامل تمام شئون هیئت اجتماع می‌باشد."^۵

و بالاخره ادعا می‌کرد که اگر مردم ایران تا این درجه از فاصله تمدن عقب

^۱ ص ۲۵ آزادی و سیاست، ایضاحات در خصوص آزادی

^۲ روزنامه قانون. شماره ۶ ذیحجه ۱۳۰۷ ق.

^۳ صفحات ۱۹۷ و ۱۹۸ تحقیق در افکار میرزا ملکم خان

^۴ ص ۲۳۲ همان کتاب

^۵ ص ۲۲۸ همانجا

مانده‌اند علتش آنست که از اجرای احکام این دین غفلت ورزیده‌اند. خلاصه آنکه "مصائب ایران از عدم اجرای قوانین شریعت خدا است و استخلاص این ملک ممکن نخواهد بود مگر به اجرای احکام الهی." اما در جای دیگر اعتراف می‌کرد که این سخنان را از روی مصلحت بینی عنوان می‌کند و در برابر مخاطبان فرنگی خود می‌گفت بهتر است که ما "اصولی را که اساس تمدن شما را می‌سازند اخذ نمائیم اما به جای اینکه [بگوئیم] آن را از لندن و پاریس" گرفته ایم "بگوئیم منبع آن‌ها اسلام است" زیرا به تجربه بر ما ثابت شده "همان افکاری که از اروپا آمدند و مطرود بودند، همین که گفته و ثابت شد که در خود اسلام نهفته‌اند بی درنگ و از روی اشتیاق مقبول گردیدند."^۱

بعدها نیز در آستانه صدور فرمان مشروطیت این مصلحت بینی را کنار گذاشت و از زبان مظفرالدین شاه خطاب به "معمدین آستان همایون" و کسانی که می‌گفتند "ما مسلمان هستیم و نمی‌توانیم ترقی کفار را سرمشق خود قرار بدهیم" اظهار داشت که ما باید "بحکم عقل و دین خود" همه "اصول ترقی را چه از لندن، چه از ژاپون بلادرنگ اخذ نمائیم" و در "عوض لفاظی‌های بی ثمر، از روی آن علوم فعلی که کره زمین را از ینگی دنیا تا ژاپون مایه عبرت ما ساخته، از برای ترقی ایران یک طرح جامعی مبتنی بر تدابیر مجرب دنیا مشخص نمائید." با این همه ملکم برای اطمینان خاطر مسلمانان می‌پذیرفت که بملاحظه "فناتیک اهل مملکت لازم است" که هنگام اخذ اصول جدید، اصلاحاتی در آن‌ها صورت گیرد و در ضمن بتائید "مجالس اعظام مجتهدین جامع الشرایط" نیز برسد.^۲

ملکم در مورد اقتباس و اتخاذ اندیشه‌ها و طرح‌های جدید که با احکام

^۱ ص ۲۳۲ همانجا

^۲ صفحات ۱۹۷ و ۱۹۸ مجموعه آثار میرزا ملکم خان.

صریح دینی در تعارض هستند به توجیه مطلب دست می‌زند و راهنمایی می‌کند که در این گونه موارد باید به "روح شرع" متوسل شد. برای مثال خود او "آزادی کلام و قلم" را با "امر به معروف و نهی از منکر" توجیه می‌کرد و با اصرار می‌گفت کدام قانون دولتی است که حق کلام و قلم را صریح‌تر از این بیان کرده باشد.^۱

و یا در مورد تعدد زوجات از قول یک "ملای بیداردل" نوشت: "ما در این مساله و در جمیع مسائل دیگر احکام خدا و اوامر شارع مقدس" ضمن "تصدیق و اطاعت" معتقدیم که "به متابعت روح آن اوامر... مفید تر و شایسته تر این است که آدم در خانه خود یک منکوحه داشته باشد."^۲ زیرا خود شرع با صدور احکام و اوامر دیگری کوشیده است که با "ایجاد محدودیت و شرایطی آن را از نظر فرضی غیر ممکن گرداند."^۳

در کنار این گونه صاحب‌نظران منورالفکرانی نیز وجود داشتند که از همان آغاز قانون را امری کاملاً جدا از دین و شرع اعلام کرده و معتقد بودند از آنجا که میان شرع و قانون تعارضات اصولی وجود دارد، در تنظیم و تدوین قانون برای اداره امور دنیائی باید شرع را به کلی کنار گذاشت. پیش‌تاز این نظریه میرزا فتحعلی آخوندزاده و پس از آن میرزا آقاخان کرمانی است.

نظریه آخوندزاده در مورد تعارض شرع و قانون و ضرورت جدائی میان آن‌ها در وهله اول ناشی از آنست که او اندیشمندی ماتریالیست است و در اساس به ماوراء الطبیعه و دین اعتقاد ندارد؛ ثانیاً معتقد است که "سد راه سیویلیزاسیون در ملت اسلام دین اسلام و فئاتیزم آنست"؛ و برای اینکه راه ترقی ملت ایران باز شود "پراتستانتم در اسلام" را واجب میدانند. او با اعتقاد به اینکه قید دین

۱ ص ۲۰۷ همان کتاب

۲ ص ۲۰۲ تحقیق در افکار میرزا ملکم خان ، از شماره ۱۹ روزنامه قانون

۳ ص ۲۳۲ همان کتاب

آزادی اندیشه را از میان میبرد می‌گفت حتی اگر بفرض بعضی "اقوال و احکام ارباب دین و قوانین [آن] نسبت به حالت بشریت خالی از حسن و صلاحیت نباشد اما چون دراذعان آنها اجبار ظهور می‌کند و آزادی خیال مرفوع می‌گردد به همین سبب رد آن نوع احکام مرضیه هم از واجبات است."

آخوندزاده معتقد است که قوانین و احکام حاکم بر جامعه صرفاً ناشی از نیازها و ضرورت زمان و مکان است و چون زمانه در تغییر است، نیازها و ضرورت‌ها، و در نتیجه قوانین و احکام نیز متغیرند. او مدعی است که همین "علم فقه و فرائضی که الان فیما بین ملت اسلام متداول است کلاً در میان عربها و بخصوص در یمن قبل از بعثت پیغمبر موجود بوده" که پیغمبر بصوابدید و اجتهاد خود بعضی تغییرات در آنها داده و بعلاوه قسمتی از "قوانین و احکام" دینی خود را هم از "تورات و انجیل و عقاید مجوس" اخذ کرده؛ گذشته از اینها در ۲۳ سال نبوت خود نیز "بنا بر تقاضای روزگار و امور و حوادث" آیات متعددی در قرآن را منسوخ کرده است. او بر مبنای همین استدلال نتیجه می‌گرفت که نمی‌توان با جاودانه ساختن احکام دینی جهان بشری را در سکون و ثبات سرمدی از حرکت بازداشت. برای مثال از حکم حجاب برای زنان و قانون تعدد زوجات یاد می‌کرد که یکی از عوامل بردگی زنان و عقب ماندگی فرهنگی آنان بشمار می‌رود. گذشته از این، چند زنی نه تنها "ظلم فاحش در حق جزو ضعیف نوع بشر" است بلکه متضمن "مفاسد عدیده" هم هست. علاوه بر همه اینها "کثرت زوجات" را "منافی مساله مساوات" حقوقی، که خود یکی از دواصل اساسی قوانین و نظام نوین دموکراسی است، تلقی می‌کرد.

آخوندزاده علت پیشرفت و ترقی بعضی ملت‌های اروپایی مانند ملت‌های انگلیس و فرانسه و همچنین مردم امریکا را در این می‌دانست که آنها "از قید اعتقادات دینی و ارسته و پیرو عقل و حکمت شده‌اند" و به همین دلیل است که "روز به روز و ساعت به ساعت در ترقی هستند". او البته به "هدم اساس دین و

رفع فناتیزم" از بیخ و بن عقیده داشت و می‌گفت که کتاب "مکتوبات کمال الدوله" را در همین راه نوشته است، اما با اینهمه اعتقاد داشت که نه بشر می‌تواند به این زودی‌ها و به این آسانی‌ها دین را کنار بگذارد و نه امت اسلام از قید و بند دین رهائی یابد، و به همین دلیل معتقد بود که به عنوان اولین قدم در راه آزادی بشر از قید دین باید به پروتستانتیسم توسل جست، چرا که بگفته او "دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه به پروتستانتیسم محتاج است". در مقام توضیح پروتستانتیسم اظهار عقیده می‌کرد که مقصود اصلی ادیان عبادت و اعتقاد صرف نیست، اینها از فروعاتند. هدف اصلی هر دین دستیابی به اخلاق حسنه است و چون انسان به این هدف رسید تکالیف دیگر، که فرعی هستند، از او ساقط می‌شوند؛ و پروتستانتیسم خود "مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عبادت الله جمعاً در آن ساقط بوده و فقط حقوق الناس باقی بماند" و به موجب آن دین از سیاست و حکومت جدا شود، و تنها در قبول و استقرار این "مذهب" است که مسلمانان می‌توانند از آزادی جسمی و معنوی و مساوات حقوقی برخوردار شوند و از قید استبداد سلطنتی و دینی رهایی یابند.

میرزا آقاخان کرمانی اما، پس از سیر مراحل گوناگون فکری به بطلان همه ادیان و بی‌اعتقادی نسبت به همه آنها میرسد، ولی با وجود این همچنان اندیشمندی خدانشناس و خداجوی باقی می‌ماند. بعلاوه او معتقد بود که جامعه انسانی تا وقتی به کمال انسانی خود دست نیافته برای اداره خود، و به ویژه برای "سد اخلاق باطنی زشت" انسان‌ها، به دین نیاز دارد زیرا اگرچه "قانون حفظ و صیانت ظلم و تعدیات ظاهری را مینماید [اما] قوتش به درجه دین نیست که جلو اخلاق و صفات زشت باطنی را گرفته مانند دین حافظ دل و خوهای باطنی شود". "دین سد اخلاق باطنی زشت را خواهد کرد ولی قانون عدل هرچه هم قوی باشد رفع اخلاق زشت باطنی یک ملت را نخواهد نمود." با اینهمه او احتمال می‌داد که شاید "اگرده هزار سال بربیک ملت در تمدن

بگذرد آنوقت از ایشان طبع و خوی مستقیم تولید شود" و اخلاق فردی و اجتماعی انسان‌ها با نظام قانونی اجتماعی در یکدیگر مستحیل شوند. براساس استدلال میرزا آقا خان هرچقدر جامعه عقب مانده تر باشد به دین بیشتر احتیاج دارد تا آنجا که "در ملل غیرمتمدنه و وحشی همیشه تاسیس اساسی قانون عدل و دین حق بردست یک حکیم و پیغمبر شده است". اما وقتی انسان‌ها به مرحله‌ای از تمدن و "کمال طبیعی" برسند دیگر نیازی به دین نخواهند داشت و می‌توانند برای اداره اجتماع، خود به وضع قانون دست بزنند و مانند "جمهوریت فرانسه و پارلمان انگلیس" همان قانون عدل را بقوت شوری و غلبه آراء ملت خود تاسیس نمایند. به همین دلیل است که تازمان رسیدن به مرحله اعلای تمدن، که شاید ده هزارسال پس از زمان ما باشد "ملل عالم همواره محتاج به قانون و دین، [هر دو]، بوده وهستند."^۱

البته او میان دینها تفاوت قائل است و آنها را به دو دسته سودمند و زیانبار تقسیم می‌کند. می‌گوید: "آئینی که به اصلاح امور دنیائی پردازد و مشوق بسط معیشت وزندگانی باشد وسیله تعالی اقوام می‌گردد، از آنکه جهت عمومی آن با قانون طبیعی ترقی و حیات انسانی مطابقت دارد." اما آئین‌هایی هم هستند که "توجه آدمی را از جهان طبیعی و حقیقی به آسمان اوهام و خیالپردازی" میکشانند و به همین جهت نتیجه آن‌ها "فقر و ادبار و انحطاط اجتماعی" است.^۲ بعلاوه ادیان از نظر تناسب یا عدم تناسبشان با سطح تمدن و خلق و خوی ملت‌ها می‌توانند مفید یا زیانبخش باشد. به همین جهت هر جامعه به دینی خاص خود نیاز دارد. میرزا آقا خان دین را بمنزله دارو و درمان برای معالجه امراض ملت‌ها می‌شناسد، اما همانطور که "یک دوا برای دو مریض

^۱ خطابه ۳۲، صد خطابه

^۲ رجوع شود به صفحات ۱۱۴ و ۱۱۵ اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی

مخالف المرض " به یکسان سازگار نیست، هر دینی باید "موافق و درخورامراض آن ملت باشد". "ازاین رو خیلی می‌شود که یک دین به حال یک ملت مخصوص فایده کلی رفع مرض نماید و همان [دین] بعینه درملت دیگر ضرر کلی داده برمرض بیفزاید." کمااینکه دین اسلام که متناسب با "خوی عربی" است، با "طبع ایرانی"، که "از ده هزارسال قبل باهم مخالف بوده و هیچگاه موافق نگشته"، هیچ ربطی ندارد زیرا "طبیعت ایرانی که هشت هزارسال دراراضی مینومبانی ایران برتعیش و کامرانی بوده و در تمدن وانسانیت زیست نموده کجا مطابق وموافق است با طبع تازی باربار وحشی که جز شترچرانیدن کاری و بغیر قتل وغارت شعاری و ازهیچ قسم سببیت و درندگی و بی ناموسی ننگ و عاری ندارد." ^۱ درواقع می‌توان گفت که "برای اصلاح ملت عرب وحشی... بهتر ازشرع محمدی گذارده نشده و نخواهد شد." ^۲ دین اسلام، که یک کیش تازی است، "ملت عرب را به اوج سعادت رسانید" ولی "ملت ایران را برخاک مذلت نشانید"، ^۳ و بی جهت نیست که ایرانیان همواره "برای پاره کردن نظام واساس آئین تازیان وسیله وواسطه می‌جستند". ^۴

به هر حال، همانطور که گفته شد دین برای اصلاح جامعه انسانی مثل دوا برای درمان بیماری است "خواه به نمک فرنگی یا دواى دیگر، خواه به تجویزاین طبیب که دوقتور^۵ محمد است یا موسیو عیسی یا میرزا موسی"، و طبعاً کسی که مریض نیست به دوا و دکتر نیز نیازی ندارد. بیهوده نیست که "هرگز پیغمبری درملت متمدن مبعوث نشده و بیشتر در عربستان وافریقا

^۱ خطابه ۳۲، صد خطابه

^۲ سه مکتوب خطی، برگ شماره ۲۳

^۳ صد خطابه، خطابه ۳۲

^۴ ص ۱۹۵ اندیشه‌های میرزا آقا خان

^۵ دکتر

وهندوستان" و "ملت‌های وحشی و باربار"ی است که پیغمبران ظهور کرده‌اند.^۱

روحانیت اسلام

برخورد اندیشه واران عصرروشنگری ایران به روحانیت اسلام نیز، اگرچه منطقاً ازبینش و منش اجتماعی - سیاسی آنان سرچشمه می‌گرفت، ولی روحیات و خلیات آنان نیزدراین برخورد نقشی بسیار اساسی داشت. برای مثال ملکم، که بیشتر از زاویه مصلحت بینی سیاسی محافظه کارانه به مسائل نگاه می‌کرد، برخورد بسیار مساعدتری نسبت به روحانیان داشت تا مثلاً طالبوف، که خود مسلمانی سخت با اعتقاد، ولی فارغ از مصلحت اندیشی بود.

ملکم، که ازهمان اولین روزهای فعالیت اجتماعی - سیاسی خود معتقد به جلب ملت زیر رهبری نخبگان و رهبران رسمی جامعه و تبدیل آن به ابزار دست اینان دربرابر مخالفان ترقی و طرفداران نظام حاکم استبدادی بود، درمورد روحانیان معتقد بود که اینان می‌توانند تکیه گاه ترقیخواهان باشند زیرا برخلاف رهبانان عیسوی، که "با تمام قوت خود منکر قوانین دول و بدترین دشمن احکام علمی" هستند، علمای اسلام، براساس آموزش‌های دینی اسلامی "ماموریت خود را تماماً براساس علمی و برترویج و تکمیل قوانین دین قرار داده‌اند". او با اشاره به دوگانگی ورقابت میان دولتیان و روحانیان، "وزیران" را دعوت می‌کرد که با کنارگذاشتن این دوگانگی‌ها "فضل و تدین علمای اعلام را درمجلس قوانین حامی حقوق ملت و اوامردولت قرار" دهند.^۲ او پنجاه سال پیش ازصدور فرمان مشروطیت درهمان "کتابچه غیبی، یا "دفتر تنظیمات"، در پاسخ بعضی دولتیان اصلاح طلب که علما و مجتهدین را مخالف قوانین فرنگ و مانع اجرای آن‌ها می‌دانستند، با اصرار می‌گفت: "الان در ایران هرگاه

^۱ برگ ۳۸ سه مکتوب خطی

^۲ رجوع به صفحات ۲۰۳ و ۲۰۴ محیط طباطبائی، مجموعه آثار ملکم

کسی هست که معنی نظم یوروپ را بفهمد میان مجتهدین است." و برای مثال می‌گفت اگر قرار گذاشته شود که "مستوفیان دیوان پول دولت را کم بخورند مجتهدین چه حرفی خواهند داشت؟"^۱ او بعدها در اوج دشمنی و درگیری و مخالفتش با ناصرالدین شاه در مورد ایجاد نظم قانونی و استقرار عدالت، که باید بدست خود ملت انجام گیرد، حدود شانزده سال پیش از مشروطیت در روزنامه "قانون" نوشت: "خلق ایران هیچ کاری نمی‌توانند بکنند مگر به هدایت مجتهدین." ادعا می‌کرد که "امروز آدمهای صاحب خیال و وجودهای باکار" بیشتر در این صنف یافت می‌شوند. باید حکما عقلای این صنف را در هر جا که باشند پیدا کرد و اعتبار و فضیلت آن‌ها را بیدق قانون و پیشوای اتفاق قرار داد.^۲ او در همان زمان در جای دیگر تا آنجا پیش رفت که از زبان یک "آخوند مدرس"، بجای سلطنت مشروطه، استقرار یک "دولت مشروعه آخوندی" را پیشنهاد کرد و با تایید نوشت در هر زمان "فضلاى ملت جمع می‌شوند و موافق یک قانون شرعی از میان اولیای اسلام اعلم و افضل و اعدل را رئیس قرار می‌دهند". سپس "بقدرت این اتفاق و بواسطه تشکیل مجلس علما [که] حدود حکومت و حقوق رعیت [را] موافق شریعت خدا معین" خواهند کرد "صاحب یک دولت مشروعه خواهیم شد و آنوقت در تحت عدالت شرع مقدس" "مال و جان و مناصب و امتیاز و ناموس مسلمانان محفوظ خواهد ماند" و "ملت زنده، ملک آباد، خدا راضی و روح اسلام شاد خواهد شد."^۳

ملکم حتی در گرماگرم جنبش مشروطیت، که بسیاری از روحانیان بزرگ و کوچک بسختی در برابر جنبش مشروطه خواهی ایستاده و هرگونه اندیشه

^۱ ص ۱۴ همان کتاب

^۲ روزنامه قانون، شماره ۷، بدون تاریخ.

^۳ ص ۵۸ رسائل مشروطیت، بکوشش دکتر غلامحسین زرگری نژاد، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۴، به نقل از شماره ۲۹ روزنامه قانون

ترقیخواهانه را محکوم می‌کردند، مردم را بسوی روحانیت اسلامی فرا می‌خواند و در حمایت از آنان و تبلیغ و جلب رجال و ترقیخواهان به دنباله روی از ایشان می‌نوشت: "علمای ما هر قدر در حفظ حقوق ما کوتاهی کرده باشند مشعل هدایت ایران هنوز در سینه ایشان روشن است. ما همه میدانیم به چه خونین جگری بر مصائب ایران مینالند و به چه عزم جانفشانی در صدد نجات ملت هستند." و پیشنهاد می‌کرد که "بلا تأمل بر آستان مقدس ایشان جمع بشویم و طرح عمل و راه اجتهاد عامه را به انوار فضائل ایشان مقرر نماییم..." و لابد با اتکاء و با استناد به چند تن از روحانیان، که احتمالاً با او و با "جامع آدمیت" وابسته به او ارتباط داشته‌اند ادعا می‌کرد که "علمای اسلام فروعاً مسائل" مربوط به تمدن و نظام قانونی را "بقدر کفایت شکافته‌اند"، و قول قطعی می‌داد که "بعد از این باقتضای ضروریات زمان پایه معارف خود را تا به اعلا درجه فنون دولتی بالا خواهند برد و بقوت کمالات محیطه خود مراحل و مراتب ترقی ایران را بر اصولی که باید، مرتب و مهیا خواهند ساخت."^۱

تا آنجا که اطلاع در دست است، هیچیک از منورالافکران پیشکسوت با چنین حرارتی درباره روحیات ترقیخواهانه و وسعت دانش جدید علمای اسلام و ضرورت اتکاء به آنان و پیروی از ایشان داد سخن نداده‌اند و اگر کسی هم نسبت به آنان اظهار امیدواری می‌کرد بیشتر منظورش این بود که مخالفت‌های آنان را با بسط اندیشه‌های مترقی کند سازد و جلوی کارشکنی‌های آنان را بگیرد. برای مثال میرزا یوسف مستشارالدوله وقتی طرح کشیدن راه آهن تهران به قم و مشهد و خانقین را تنظیم می‌کرد در ضمن شرح فوائد آن می‌نوشت که با ایجاد راه آهن "بواسطه سهولت زیارت امکنه مقدسه اسباب تحصیل اخروی" نیز فراهم خواهد شد و در عین حال فتوای چند تن از مجتهدان را نیز کسب و

^۱ ص ۲۱۶ مجموعه آثار ملکم، محیط طباطبائی

ضمیمه طرح خود کرد، و همچنین "رساله در وجوب اصلاح خط اسلام" خود را نیز با تایید و همراه "فتوای چند تن از مجتهدان ایران... به چاپ رسانید".^۱

البته بعضی از منورالافکران با جدا کردن مسائل مربوط به قوانین و انتظامات سیاسی و دولتی از امور فقهی و شرعی معتقد بودند که روحانیان باید منحصراً و مستقلاً به امور فقهی پردازند و در عین حال در تطبیق و جلوگیری از تعارض قوانین با شرع مداخله داشته باشند. اما بعضی دیگر، صرفنظر از حدود دامنه فعالیت روحانیان، مردم را نسبت به مداخله آنان در امور مملکتی بسختی هشدار می دادند. از جمله طالبوف، با همه اعتقادات مذهبی خود، هر جا فرصتی مییافت از نقش منفی ملاها سخن می گفت. او گرچه قریب پانزده سال پیش از صدور فرمان مشروطیت اظهار عقیده می کرد که برای اینکه احکام و قوانین و اقدامات جدید "در طباع عموم سکنه تاثیر خاص داشته باشد باید از روی اساس شرع مبین وضع شده به صحنه مجتهد عصر موشح گردد"^۲ ولی در جریان جنبش مشروطه خواهی و یکی دو سال پس از صدور این فرمان، روحانیان را مورد حمله قرارداد و روحانیت مسلمان را به عنوان نیروی موازی با قدرت سلطنت استبدادی عامل ستم و عقب ماندگی ملت ایران خواند. طبق تعریف او سرکردگان این گروه اجتماعی همان ملاکینی هستند که خود جزیی از دستگاه استبدادی و دستیار آنند که به کسوت روحانیت درآمده اند و سلطه دوگانه ای بر مردم اعمال می کنند.^۳ او البته روحانیانی را که در عتبات هستند استثنا می کند و می گوید: "آنها حرص و آز ندارند، از تجملات بی نیازند و از خورش کبک و دراج قانع به پنیر و پیاز." "آنها پدران روحانی ما" هستند، "اما اکثر

^۱ ص ۴۰۹ فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی،

چاپ دوم، تهران، ۲۵۳۶ شاهنشاهی

^۲ ص ۹۸ کتاب احمد

^۳ صفحات ۲۴ و ۲۵ مسالک المحسنین

آنان که در ایران هستند ملاکند، محتکرند، آشوب را دوست دارند، غوغای رجاله را می‌پسندند و صدای نعلین را می‌پرستند.^۱ "در نهان مال یتیم میخورند، دروغ میگویند و مینویسند، مثل سلاطین یدک میکشند، به هنگام روزه ناهار ملوکانه میخورند و درعوض نماز نافله به حساب گندم املاک خود میرسند ولی در منظرعام همه این حرکات را تقبیح می‌کنند."^۲ منکر و دشمن علمند: "هندسه را کذب، کیمیا [شیمی] را غلط، ادبیات را مبطل صوم، تاریخ را افسانه و خواننده او را دیوانه بقلم می‌دهند."^۳

"حضرات روحانی" البته میدانند که "قانون متمم شرع است و مسلک شرعی را مستقیم و وظیفه هر کس را مشخص می‌کند [و] ریشه استبداد" را می‌کند، اما چون متوجهند که در اثر اجرای قانون "در خانه‌هاشان بسته و استمرار صدای نعلین [هاشان] گسسته می‌شود" طبعاً رجاله را می‌شورانند و بر سر "منابر و مناره‌های مسجد" مقنن و مجری قانون را لعن و تکفیر می‌کنند.^۴ سخن کوتاه "روحانیت کرم میان درخت اتفاق آرای ملت" است.^۵

حاج زین العابدین مراغه‌ای، نویسنده "سیاحتنامه ابراهیم بیگ" نیز که یک مسلمان معتقد است حتی با لحنی تندتر از این به روحانیان می‌تازد. می‌نویسد: "از علمای اثناعشریه تنها اسمی باقی مانده است. همه در پی کسب ثروت و سامان و تحصیل ریاست و سیاستند. احدی در صدد ترویج شریعت پیغمبر نیست. عمده مشاغلشان محض ملاحظه صدای نعلین است." "نخستین مقاصدشان این است که به هر وسیله‌ای باشد بیش از همه چیز هر کدام پنج

^۱ ص ۱۴۵ کتاب احمد

^۲ ص ۲۴ مسالک المحسنین

^۳ ص ۱۹۸ آزادی و سیاست طالبی

^۴ ص ۲۳۳ آزادی و سیاست طالبی

^۵ ص ۲۴ مسالک المحسنین

شش پارچه دهات حاصلخیز به چنگ بیاورند." "لخت از عتبات میایند و پس از مدتی کوتاه صاحب ثروت و املاک فراوان می‌شوند. شریعت را اسباب استحکام ریاست خودشان قرار داده‌اند.... محض ملاحظه منافع نحس و نجس خودشان هر بدبختی را که به خدمت وطن کمر بست ظلمه گویند... هر کس لباس خود را اندکی کوتاه کرد فرنگی مآبش خوانند... مسلمانی را در خرقة و دلق میدانند." ^۱ "چهار گز کرباس" بر سر بسته‌اند یعنی که عالم دینیم. و "هر فقیهی که عمامه اش بزرگ [تر] و آستینش دراز [تر] است اعلم العلماء است." بسیاری از آنان "خوی حکام گرفته در اظهار دبدبه و دارات از ایشان پیش افتاده‌اند." ^۲ خلاصه معتبرترین و شقی‌ترین گروه از راهزنان و قاطعان طریقند که "به لباس تزویر درآمدی طریق شریعت پیمایند... به فحوای کمثل الحمار یحمل اسفاراً کتاب چندی بر خود بار نموده‌اند." ^۳

یکی دیگر از اندیشه ورزان این عصر به نام حاج سیاح، که قسمتی از عمر خویش را در سیر و سیاحت دور دنیا و قسمتی را در زیرغل و زنجیر استبداد بسر برده، در یادداشتی بتاریخ اول محرم ۱۲۹۵ ق. = ژانویه ۱۸۷۸، ضمن بحث درباره طوایف مختلف مردم ایران، از دسته "فقها و مجتهدین، یعنی بقول خودشان جنس علما" چنین یاد می‌کند: "اینان تعریف شریعت و مدرسه نشینی و درس خوانی و درس گوئی و نماز و ذکر مصیبت را کار خود گردانیده، اغلب ابداً فهم و سواد و دیانت و کمال ندارند؛ تنها لباس و هتاک و سوال و نعره و مجادله و ادعای پادرها را مایه معاش گردانیده... صدر و تقدم و تفوق را مختص خود قرار داده در دنیا عزت و راحت و در آخرت نعمت و جنت را برای خودشان خلق شده پنداشته، مردم را عوام و جاهل و محتاج و

^۱ ص ۱۶۵ سیاحتنامه ابراهیم بیگ

^۲ ص ۲۵۸ همانجا

^۳ ص ۲۲۷ همان کتاب، جلد دوم

رعیت خود مینامند.^۱ "هرگاه صدای دفی در خانه یک فقیری بلند شود رگ امر به معروف حضرات آیات الله به حرکت آمده لشگر طلاب تا ریختن خون صاحبخانه ایستادگی می کنند اما فریاد مظلومان که در زیر چوب و فلک از دربار دولت و حکام به آسمان بلند می شود آقایان را کیک نمیگزد!"^۲

میرزا آقا خان کرمانی نیز که اعتقاد دارد "ظلم و خرابی ملاهای ایران به بیچارگان بیشتر از سلاطین ظلم و جور است" در توصیف علمای دین از جمله می نویسد: اعلم آنان از "حقوق ملت، حقوق سلطنت، حقوق دولت، حقوق معیشت، حقوق حیات، حقوق شرف و فضیلت، حقوق تجارت، حقوق بزرگواری و اخلاق کلا" بی اطلاع است و "علم کیمی و شیمی و اگنوم پولتیک و علم تشریح و تکوینات ارضی و جوی و ملکی و ثروت و علم ترقی ملت و ازدیاد مواد تجارت و حرفت و صنعت و کرور کرور شئونات و شعب علوم همه در محضر آن جناب نامعلوم است." "آقایان مکرم جغرافیای آسمان را و جب به و جب میدانند و جمیع کوچه ها و خانه های شهر جابلسا و جابلقا را نقشه برداشته اند [ولی] از جغرافیای زمینی هیچ خبر ندارند، حتی شهر و دهات خودشان را مطلع نیستند. تاریخ جان بن جان و اسامی ملائکه سماوات و ارضین و هر چه در آتی واقع خواهد شد همه را خوب میدانند اما از تاریخ ملت خود شان یا ملل عالم اصلاً به گوششان چیزی نرسیده، و نمیدانند علت ترقی و تنزل امم دنیا در هر زمان چه بوده... فرنگیان رامذمت می کنند که طالب دنیا هستند و هیچ از معاد خبر ندارند و حال آنکه دنیا پرستی خودشان صد درصد بیشتر است و از برای تحصیل ریاست و حب جاه و ثروت به هر گونه رذالت و دنائت تن

^۱ ص ۸۷ خاطرات حاج سیاح دردوره خوف و وحشت، به کوشش حمید سیاح، تهران، ۱۳۴۶

^۲ ص ۳۳۸، همانجا

در داده‌اند.^۱

او در کتاب "صد خطابه" خویش درمقایسه حکمای ایران با پیشتازان فکری جهان پیشرفته در این عصر می‌نویسد: "در عصری که "آنارشیست و نهلیست و سوسیالیست‌های دنیا با کمال گرمی و حرارت در کار برانداختن ریشه فقر و فاقه هستند" اینان "مساله عروج پیغمبر آخرالزمان را به آسمان حل مینمایند [و] در این وقت که همه اهالی فرنگستان می‌خواهند مساوات و مواسات را در گیتی اجرا نمایند" حضرات "عرفا" "در فضیلت حسن بصری بر شیخ شبستری" داد سخن می‌دهند. "علمای عظام ایران آنقدر در مساله طهارت و نجاست دقت کرده و کتاب نوشته‌اند که همان اوراق کتاب برای تطهیر و استنجای ملت ایران کافی است."^۲

میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز از طایفه علما چنین یاد می‌کند: "خودشان را نایب امام غایب و صاحب الزمان میدانند" و تنها در اندیشه ازدیاد مریدان و مقلدان خود هستند و مسلم است که اجازه نخواهند داد مردم از علوم جدید و همچنین علم کشورداری با خبر شوند. "و یا مثلاً در علم پزشکی معتقدند که تشریح اموات حرام است برای اینکه "اگر اعضای میت قطع بشود با اعضای ناقصه به حشر میاید". او اعتقاد دارد که وضع نابسامان حکومت مستقیماً به تاثیرات منفی اسلام و علما و مجتهدین اسلامی مربوط می‌شود و می‌گوید که علمای دین "فریبندگان عوام اند و از هجرت تا امروز فتنه‌ها و شورش‌ها در خاک ایران افکنده [و] باعث خانه خرابی این اقلیم شده‌اند."

طبیعی است که نواندیشان این عصر، به‌رغم اینکه هر یک به افقهای فکری متفاوتی وابسته‌اند، با توصیفی که یک‌زبان از روحانیان می‌کنند نمی‌توانند

اص ۱۷۷ دکتر فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران، انتشارات سخن، تهران، مهر ۱۳۴۰

^۲ صد خطابه، خطابه سی و هفتم

نظر خوشی نسبت به دخالت آنان در امور مملکت و مردم داشته باشند و به همین دلیل هریک بزبانی قطع نفوذ آنان را از امور جامعه مطرح می‌کنند.

یکی از قدیمی‌ترین این صاحب‌نظران به نام سلطان الواعظین در سفرنامه‌ای که در آغاز قرن نوزده (۱۲۳۱ ق.=۱۸۱۶ م.) نوشته از این مطلب "در حدیث دیگران" سخن بمیان می‌آورد باین معنی که در اشاره به نفوذ پاپ و کشیشان مسیحی در کشورهای اروپایی می‌نویسد: در اینجا باور همگانی این بود که "اگر کسی در امری از امور مخالفت" پاپ کند "در دنیا مبتلا به بلایا و در آخرت معذب به عذاب خواهد گردید."

اما "حکما و دانشمندان در تمام ممالک یورپ و فرنگستان، خاصه در انگلستان، سر از گریبان برآورده" به "رواج حکمت" پرداختند و ستیز میان آنان و کلیسا یا "پادریان" بالا گرفت. در این جدال و ستیز در قدم اول فیلسوفان انگلیس "به ادله و براهین حکمی طریقه پاپا و پادریان را باطل و عظمی که آن فرقه را در نظرها بود عاطل گردانیدند". با ترجمه انجیل به زبان انگلیسی اهالی مملکت خود را از کشیشان بی‌نیاز دیدند. مردم مسیحی سایر کشورهای اروپایی که از غضب الهی بیم داشتند دریافتند که هیچ "از آسمان آتش بر جماعت انگلیس نبارید و عذاب هم برایشان نازل نگردید" این بود که "در اعتقادات ایشان [نیز] فتور بهم رسیده از اعانت و امداد پاپا دست برداشتند."^۱

و میرزا آقاخان کرمانی در اشاره به همین گونه مطالب جلوتر می‌رود و خطاب به مردم ایران می‌گوید: "امروزه فیلسوفان جهان با عزم و جزم راسخ حاضر شده‌اند که ریشه درخت ظلم و سلطنت دیسپوت مطلقه و سیادت و

۱. صفحات ۲۹۲ و ۲۹۳ نخستین رویارویی‌ها

حکمرانی ملاحای فناتیک را از زمین برآوردند و براندازند.^۱ و سرانجام آخوندزاده با ذکر این نمونه که دانشمندان و فیلسوفان اروپایی بصد پاپ و کلیسا شورش یا بقول او "ریوالیسیون" کردند، یادآور می‌شود که اگر اروپاییان امروزه به این درجه از ترقی و تمدن رسیده‌اند ناشی از آنست که از قید تعصب کاتولیکی و اطاعت کشیشان و پاپ آزاد شده‌اند؛ و خود برای قطع نفوذ کامل روحانیان در امور کشور و مردم، به عنوان اقدام عملی، تاسیس وزارت عدلیه را پیشنهاد می‌کند تا "امر مرافعه را در هر صفحه‌ای از صفحات ایران بالکلیه از دست علمای روحانیه بازگرفته... و بعد از این علمای روحانیه هرگز به امور مرافعه مداخله نکنند" و "مثل علمای روحانیه دول اروپا" "تنها امور دینی از قبیل نماز و روزه و وعظ و پیشنمازی و نکاح و طلاق و دفن اموات و امثال ذلک در دست علمای روحانیه بماند."

باین ترتیب نواندیشان قرن نوزدهم ایران برای رشد و ترقی همه جانبه جامعه به همان نتیجه‌ای میرسند که اروپاییان از دو قرن پیش در آن راه تلاش کرده بودند و آن این بود که باید دست روحانیان را از دخالت در امور اینجهانی یکسره و برای همیشه کوتاه ساخت.

دین، عقل و علم

اما سکون و بی تحرکی و عقب ماندگی جامعه از لحاظ صنعتی و اقتصادی، اندیشمندان این قرن ایران را نه تنها به فکر تحول در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی انداخت بلکه از آن مهم‌ترین بود که بسیاری از آنان را در زمینه‌های فکری - فلسفی و علمی نیز تکان داد و در بینش آن‌ها نسبت به جهان و انسان تحول اساسی بوجود آورد که طبعاً بحث و گفتگوهای حادی را به دنبال داشت.

۱. صدخطابه، خطابه سی و هفتم

بعضی از منورالفکران ایرانی بمحض اینکه پایشان به فرنگ میرسید و یا از طریق کتاب و نوشته با وضع عمومی فرنگیان آشنا می‌شدند، با کنجکاوی خاصی همه جوانب زندگی آنان رامورد مطالعه قرار می‌دادند و اندیشه‌های جدید را با اشتیاقی عجیب جذب می‌کردند. البته کم نیستند کسانی که شیفته ظواهر زندگی فرنگیان شده و به اخذ بعضی ظواهر به صورت مکانیکی و تقلیدی اکتفا می‌کردند، اما کسان بسیاری نیز با تعمق در ریشه‌های تمدن جدید می‌کوشیدند تا آن را عمیقاً درک کنند و راهی برای تطبیق آن با جامعه و فرهنگ خویش بیابند، و طبعاً در این زمینه شیوه‌ها و نظرات گوناگونی مطرح می‌شد.

در این زمان سنت بر جامعه و اندیشه ایرانی حکمفرما بود و غالباً این تصور تسلط داشت که آنچه در جامعه و فرهنگ ایران جریان دارد ازلی و درعین حال ابدی و غیرقابل تغییر است و باید به آن‌ها به صورت اموری طبیعی و درست و مسلم نگاه کرد، بخصوص که فکر اسلامی برآذهان غلبه بلامعارض داشت و به عنوان کاملترین و آخرین دین جهان هم پذیرفته شده بود. اما آشنائی با جهان پیشرفته‌این مرداب را دچار آشوب کرد و طرح مفاهیم نوین نه تنها جانبداران نظام سیاسی حکومتی کهن استبدادی بلکه جانبداران نظام حاکم دینی برجامعه رانیز به مقابله برانگیخت و گذشته از سرکوب هواداران نظام سیاسی نوین جدال فکری گسترده و تند و دراز مدتی نیز میان دو جناح موافق و مخالف این اصول جریان یافت.

از آنجا که اندیشه حاکم برجامعه آن روز ایران تفکر مکتبی قرون وسطائی و قرآنی بود، طبیعتاً اندیشه‌های نو، که بر علوم جدید مبتنی بود در جریان نفوذ و گسترش خود با مکتب فکری حاکم تصادم پیدا می‌کردند و جدال فکری، که در حقیقت جدال میان تمدن و عقب ماندگی و کهنه و نو، و ثبات و تحول بود به جدال میان علوم جدید و علوم قدیم، که در اساس بر پایه دین قرار داشت،

تبدیل می‌شد و سرانجام دین و علم درمقابل یکدیگر قرار می‌گرفتند؛ و از آنجا که دین و علوم مبتنی بر آن پایه ایمان و تعبد، و علوم جدید برپایه تعقل و استدلال بنیانگذاری شده بود تعقل و تعبد در برابر یکدیگر قرار می‌گرفتند و جنگ میان تمدن و عقب ماندگی ناگزیر به جدال میان دین با عقل و علم منجر می‌شد. به همین دلیل مضمون عمده و حجم عظیمی از آثار و نوشته‌های طرفداران نظام نوین اجتماعی و مدافعان نظام کهنه به عقل و علم و دین و رابطه میان آنان اختصاص یافته است.

صاحب‌نظران سنتی که بیشتر به محافل مذهبی وابسته بودند و همگی تربیت سنتی و اسلامی داشتند با استناد به بعضی عوارض تمدن جدید، که یا ناشی از نحوه کاربرد آن‌ها از جانب برخی لایه‌ها و گروه‌های اجتماعی در جهت منافع و اندیشه‌های خودشان بود، و یا در اساس سنن کهن زندگی آنان را تهدید می‌کرد، تمام اصول و مظاهر آن را یکسره رد می‌کردند؛ در مقابل، گروه‌هایی به این نتیجه رسیدند که نظامات اجتماعی و فکری ایران باید از بیخ و بن تغییر کند و برای این کار تنها راه این است که قیده‌های دین و سنت یکسره گسسته شوند؛ عقل جای نقل را بگیرد و علم بر جهل پیروز شود. در این میان کسانی نیز بودند که راه آشتی میان قدیم و جدید و تلفیق و التقاط میان علم و دین را می‌پیمودند.

نواندیشان عصرروشنگری ایران برای گام نهادن در راه تمدن، باین ترتیب بیش و پیش از هرچیز تمام تلاش و کوشش خویش را بر سر آشنائی با دین و عقل و علم و رابطه میان آن‌ها و توضیح و گفتگو در این باره نهاده‌اند و در این زمینه از راه‌های مختلف رفته و از زوایای مختلف به این مباحث پرداخته‌اند اما با اینهمه، اهدافی که مورد نظر داشته و نتایجی که به آن‌ها دست یافته‌اند تا حدود زیادی مشابه و نزدیک به یکدیگرند.

دین

بنا به اعتقاد و تعریف بعضی از پیشروترین اینان مانند میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی، دین زائیده ترس، و ترس خود ناشی از جهل، و در نتیجه فرزند ترس از مجهول است. سخن میرزا آقاخان عیناً چنین است: "ریشه اعتقاد تمام ملل عالم به خدا و پیغمبر و آئین از اصل ترس و هراس از اشیاء مجهوله الحال مهول روئیده" "زیرا جهل و نادانی در طبیعت مولد و موسس و موید و مقوی ترس و هراس است" و "آدمی [نسبت به] هرچه نادان تر است، ترسش از آن بیشتر است."^۱ و از هر چیز که میترسد آن را مافوق طبیعت می‌پندارد و به ستایش و نیایش آن می‌پردازد. به این ترتیب انسان‌ها در برابر پدیده‌های مجهول به خاک میافتند، دست عجز و نیاز به جانب آن میبرند و تملق میگویند، که شکل کمال یافته این تملق گویی‌ها همین نوع سجده و رکوع و قنوت و مناجات و قربانی کردن است.^۲

اما در مورد شکلها و گونه‌های مختلف دین معتقد بود که باید علت این امر را در شرایط و اوضاع و احوال تاریخی و منطقه‌ای و طبیعت و سلیقه و اعتقادات پیغمبران جستجو کرد.^۳

میرزا آقاخان خود در توضیح این مطلب می‌گوید که در مرحله اول و در عصر وحشیگری، انسان‌ها برای هرچیزی که نسبت به آن جهل داشته‌اند الهه‌ای قائل شده‌اند و به همین دلیل است که "تمام ملل و مذاهب عالم" از "اعتقاد به خدایان متعدد" آغاز کرده‌اند درحالی‌که دیوها و فرشتگان چیزی جز مخلوق "ترس و امید طبیعی" انسان‌ها نیستند منتها هرکدام از اینها و نحوه

۱. صد خطابه، خطی، خطابه هفتم

۲. رجوع شود به همان کتاب، خطابه ششم

۳. همان، خطابه هفتم

نیایش آنان به "برهان طبیعی و دلیل تاریخی" در میان هریک از ملل عالم از "هندیان و رومیان و ایرانیان و مصریان" و ملت‌های دیگر شکل خاصی به خود گرفته است.^۱

در مراحل بعدی انسان‌ها به اعتقاد به خدای یگانه میرسند و به دنبال آن برای تقرب به این خدای یگانه به پیامبرانی که آنان را "مقربان درگاه و کارگزاران خدایان و واسطه میان خویش و آنان دیده ایمان آورده‌اند و به آئین و دینی که آن نبی برای عجز و زاری در درگاه خدایان تاسیس نموده گرویدند و آن کیش را باوریدند."^۲ و چون تمام پدیده‌های امروزی تمدن محصول کار "ده بیست هزارساله بنی آدم است" "اعتقادات و عادات و کیش و آئین هر قوم و ملت هم ثمره و نتیجه افکار و کردار و روش و رفتار پیشینیان [آنها] است."^۳ براین اساس "عقاید مذهبی که خورده خورده بزرگ شده" در هر زمان و مکان "صورت دیگر کسب کرده و بمرور ازمنه متمادی به اشکال مختلف درآمدند است."^۴ سپس انسان‌هایی که این عقاید را پذیرفته‌اند نسل از پی نسل، بدون هیچگونه تامل و تعمق، از پدران خویش تقلید و بلا تصور همه را تصدیق کرده‌اند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده اما به عنوان یک فیلسوف ماتریالیست به این مساله برخورد می‌کند. معتقد است جهان مادی است و روح نیز از تکلیفات ماده است که در اجسام ذی‌حیات، و بعد از ترکیب اجسام موافق قوانین و شروط خلقت پیدا می‌شود، و چون ترکیب برهم خورد، روح نیز از میان می‌رود. او به مونیسم یا "وحدت وجود" اعتقاد دارد اما این وجود واحد چیزی جز ماده

۱. صد خطابه، خطابه هفتم

۲. همان جا

۳. همان جا

۴. همان کتاب، خطابه ششم

نیست. می گوید کائنات وجود واحدی است متظاهر در کثرات لاتحصى که مکان و زمان فى الجملة از مقتضیات و تکلیفات اوست، و مکان یا عالم، قدیم و زمان، نامنتاهی است. ماده، ابدی و جهان در تغییر است و متغیرات خود مجبور و فاقد اختیارند؛ تغییرات نیز تابع قانونند. انسان ها نیز محصول شرایط زمان و محیط خویشند. هیچ انسانی شریر یا صالح به دنیا نمی آید و تحت تاثیر شرایط تغییر می پذیرد: "الواط و اشرار عقلا و صلحا" توانند شد، و همانطور که فرشته اهرمن می شود، اهرمن نیز فرشته تواند شد.

مشکل آخوندزاده فقط اسلام نیست؛ او همه دین ها را باطل میداند و اعلام می کند که: "من کل ادیان را بیمعنی و افسانه حساب میکنم [و] نسبت به جمیع ادیان بی اعتنایم."

به عقیده او دین در پیدایش و تحولات جهان، هیچ نقشی ندارد و جزاینکه انسان را از مسیر دانش منحرف و خرد انسان را محبوس سازد کار دیگری نمی کند. می گوید: "عقاید دینیه پرده بصیرت مردم شده و ایشان را از ترقیات در امور دنیویه مانع میاید."، و می افزاید که دین نه تنها انسان را از ترقی و تعالی و گام نهادن در دایره تمدن باز میدارد بلکه انسان را در قید و بند ستم استبداد نیز به زنجیر می کشد. اونه تنها رهایی از زنجیر استبداد بلکه حفظ استقلال و جلوگیری از اسارت ملی را نیز در "هدم اساس عقاید دینیه" می دانست.

یکی دیگر از منورالفکران عصر روشنگری ایران میرزا ملکم خان است که بیشتر در زمینه عقاید سیاسی - اجتماعی قلمفرسایی و سخن پردازی کرده و در راه اجرای عقاید خویش به اشکال گوناگون به فعالیت عملی و اجرائی در تشکیلات دولتی و سازماندهی سیاسی و کارمطبوعاتی دست زده است. او در زمینه فلسفی - دینی کمتر در بحث های عمومی درگیر شده اما آخوندزاده که در دوره ای از زمان با او حشر و نشر و مکاتبه و گفتگو داشته عقاید او را در این زمینه ها چنین بسط داده و به نام او ضبط کرده است. بنا به نوشته آخوندزاده

ملکم معتقد بوده که "امروز خرابی کل دنیا از این جهت است که طوایف آسیا عموماً و طوایف اروپا خصوصاً بواسطه ظهور پیغمبران... و بواسطه مواعظ وصیان و امامان و نایبان و خلفای ایشان... عقل انسانی را، که اثریست از آثار انوار الوهیت و وجودی بالاتر از آن متصور نیست... بالکلیه از درجه شرافت و اعتماد انداخته تا امروز در "حبس ابدی نگاه داشته درامورات و خیالات اصلاً آن را سند و حجت نمیشمارند و نقل را همیشه بر آن مرجح و غالب میدانند." ^۱ برای مثال مسیحیان حضرت عیسی را فرزند خدا میدانند که از مریم باکره، بدون مقاربت با مرد و از روح خدا آبستن شده است و حال آنکه "عقل بقوت عقلیه چنین ماجرائی را نمی‌پذیرد." ^۲

او در برابر یکتا پرستان، یعنی یهودان و مسیحیان و مسلمانان ابتدا می‌گوید پیش از ظهور این ادیان صدها هزار سال انسان‌ها پیرو دینهای باطل بت پرستی و آتش پرستی و ارباب انواع یونانی بوده‌اند. سپس می‌پرسد: "اگر دین حق در دنیا لزوم می‌داشت چرا چندین هزار سال خداوند عالم پیغمبر بر حقی نفرستاد" که این ادیان باطله را از میان بردارند؟ مگر تا زمان ظهور موسی و رفیقان بعدی او "این دنیا و بندگان" متعلق به او نبودند "یا مگر تا آن زمان خوابیده بود و بعد بیدار شده دید که دنیای او را ادیان باطله ملوث کرده‌اند؟" و سرانجام نتیجه می‌گیرد که اگر نخواهیم چنین امری را بپذیریم و در کار عالم خدا را مقصر قلمداد نکنیم باید بپذیریم که بنیانگذاران دینها همگی انسان‌های زیرک و جاه طلبی بوده‌اند که خواسته‌اند از طریق جعل دین بر مردم فرمانروائی کنند؛ و در این امر فرقی میان دینهای "حق" و "باطل" وجود ندارد.

با اینهمه به عقیده ملکم در مرحله‌ای از زندگی انسان‌ها وجود دین ضروری

۱. ص ۲۸۸ الفبای جدید و مکتوبات

۲. ص ۲۸۹ همان جا

است زیرا موجد و حافظ اخلاق حسنه در میان آنهاست. آخوندزاده از قول او در این زمینه توضیح می‌دهد که "برای اینکه آدم صاحب اخلاق حسنه بشود" ناگزیر وجودی خیالی به نام "پروردگار عالم و خالق کائنات" فرض می‌کند که عظیم و قادر است و انسان‌ها را به تناسب فرمانبری و نافرمانی‌هاشان از رحمت خود برخوردار و یا به غضب خود گرفتار می‌کند، و انسان‌ها ناگزیر برای گریز از خشم و برخورداری از مهر او به او اعتقاد می‌ورزند و در برابرش به عبادت می‌پردازند و از فرمان او، که امر به کسب اخلاق حسنه است، پیروی می‌کنند. او دریایان این مقدمات به این نتیجه میرسد که "اگر ما وسیله‌ای پیدا بکنیم که بدون فرض وجود مستوجب التعظیم و التعبّد صاحب اخلاق حسنه بشویم آنوقت فروع دوگانه اصل مقصود، که عبارت از اعتقاد و عبادت است، از ما ساقط می‌شود. او البته هیچگاه به نفی کامل دین و بی‌نیازی مطلق انسان از خدا و بطلان ادیان نمی‌رسد و در این باره هیچگاه بصراحت چیزی نمی‌نویسد؛ برعکس، حتی آخوندزاده را نیز از اظهار نظر صریح درباره دین، و به ویژه دین اسلام، برحذر میدارد. دریکجا به او تذکر می‌دهد که چون در کشورهای آسیا علوم رواج ندارند اعتقاد به خدای خالق و عبادت او "برای کسب حسن اخلاق از واجباتست."^۱ درباره اسلام نیز توصیه می‌کند که نباید مستقیماً در بطلان این دین با پیروان آن سخن گفت بلکه باید باطل بودن ادیان قدیمه را به آنان نشان داد، و پس از اینکه آن‌ها بطلان آن دینها را پذیرفتند به بی‌اعتباری دین خودشان نیز پی خواهند برد.^۲ غافل که پیروان هر دین بعلت پذیرفتن بطلان دین یا دینهای قدیمه به دین نوین خود اعتقاد پیدا کرده‌اند!

^۱ ص ۲۴۹ الفبای جدید و مکتوبات

^۲ رجوع به ص ۲۹۰ همان کتاب

عقل

اما حقیقت این است که انسان‌ها برای کسب اخلاق حسنه هیچ نیازی به دین ندارند و برای کسب زندگی بهتر لازم نیست که دست نیاز به سوی مجهول مطلق دراز کنند بلکه کافی است برای به زانو درآوردن غول جهل و ترس و غلبه بر کائنات، از تقلید و تبعیت کورکورانه از راه و روش گذشتگان دست بردارند؛ عقل خویش را، که امتیاز بزرگ آدمی بر دیگر جانداران است، بکار اندازند.

میرزا آقاخان کرمانی در این باره اظهار عقیده می‌کند که هرگاه انسان‌ها عقل خود را بکار انداخته‌اند متوجه بیهودگی عقاید دینی شده‌اند. او می‌گوید: "مقوم و میزان آدمی عقل است." ^۱ و ادعا می‌کند که "کتب مقدسه آسمانی، مانند تورات و اقوال حکمای قدیم تاریخ پیدایش انسان را از زمان پیداشدن قوه متفکره در او مینویسند، یعنی آنوقت انسان انسان شد که به فکر و اندیشه فرورفتن و علت و سبب دانستن اشیاء را خواست." ^۲ برعکس، تقلید عقل را ضایع می‌کند و انسان را در عالم حیوانیت ثابت نگاه میدارد. پس برای گذر از عالم حیوانی و رسیدن به درجه انسانی باید به عقل توسل جست و به تقلید و تصدیق بلا تصور تن نداد.

شک نیست که اگر همچون میرزا آقاخان بپذیریم که دین زائیده جهل و ترس از مجهول است و جهل نیز خود ناشی از تقلید نسلها از یکدیگر و معطل گذاشتن عقل است، در صورت بکاربردن عقل، طبیعی خواهد بود که انسان بر تاریکی جهل غلبه یابد و به علم و آگاهی برسد؛ در نتیجه ترس از مجهول از میان می‌رود و قید دین یکسره برداشته می‌شود. بیهوده نیست که او خود از

۱. خطابه ۲۴ از صد خطابه

۲. صد خطابه، خطابه ۲۳

قول "یکی از دانشوران ایرانی که همه عمرش در کلام و اصول عقاید و صحبت دیانت صرف شده.... و در آخر عمر کارش به الحاد و ضلالت کشیده" به این نتیجه میرسد که "خدایی مردم را نیافریده بلکه این مردم خدایی را آفریده‌اند، یعنی خیالی تراشیده‌اند".^۱

عبدالرحیم طالبوف، که خود یک منورالفکر مسلمان است، درعین اعتقاد به تقدیر همه جا آن را به مبارزه فرا می‌خواند و برای بزانو درآوردن آن از عقل یاری میجوید. او با تکیه بر عقل با هر نوع تعبد بسختی میستیزد. می‌نویسد: "تعبد و تقلید کورانه انسان را در تاریکی جهل و ظلمت عصبت گمراه می‌کند."^۲ شرافت انسان در عقل اوست و گرنه با حیوان هیچ تفاوتی ندارد. سخن میرزا آقاخان را به بیانی دیگر تکرار می‌کند: "انسان آن روز انسان شد که لفظ چون و چرا گفتن و ماهیت هر چیزی را جستن گرفت."^۳ تمایز انسان با حیوان در اندیشیدن، نقد کردن و پرسیدن است، ترقی و کمال امروزی جامعه انسانی نتیجه برخورد وجدان اندیشه‌هاست. هیچ دانشمند واقعی فکر خود را قله کمال و سخن خود را آخرین کلام نمیداند. اگر بشر به کمال امروزی خود رسیده است بدان سبب است که "علمای پیشین که در زمان خود آنهمه سمند سعادت در میدان معرفت جهانیدند.... به متعلمین خود چنان میدان مناقشه را باز کردند.... که شاگردان ایشان هرگاه عقاید استاد خود را از روی براهین و دلائل رد مینمودند و مسلکی بخلاف استاد خود اخذ می‌کردند بیشتر طرف تحسین و مورد آفرین استاد خودشان واقع می‌شدند زیرا بخوبی دانسته بودند که سبب ترقی معارف و حکمیّات آزادی افکار و افتتاح باب سوالات است."^۴

۱. ص ۶۸ هفتاد و دو ملت

۲. ص ۵۳ مسالک المحسنین

۳. ص ۱۳ کتاب احمد

۴. ص ۱۴ کتاب احمد

طالبوف به‌رغم اعتقاد مطلق به پرودگار آفریننده جهان با توضیح قوانین عینی حاکم بر طبیعت و جهان مادی و با اتکاء بر آنها به مخاطبان خود القا می‌کند که فضیلت انسان در آنست که با سلاح عقل بر این قوانین دست یابد و با پاره کردن پرده‌های جهل و تعبد به مقام والائی که شایسته اوست گام نهد. اما آخوندزاده به عنوان یک اندیشه ورز لیبرال به انسان‌ها توصیه می‌کند که "در خیالات خود به کلی آزاد بوده و ابداً به تهدیدات دینیه مقید" نشوند و "به اموری که خارج از گنجایش عقل و بیرون از دایره قانون طبیعت باشد هرگز اعتبار" نکنند. برای رسیدن به حقیقت حیات و فلسفه وجود باید بیش از هرچیز عقل را سند و حجت قرارداد و اعتقاد و نقل و نص را به کناری نهاد. شک نیست که عقل انسانی در هر لحظه از زمان گرفتار محدودیتهائی است اما این محدودیت‌ها در اساس به محدودیت امکانات امروزی انسان، که همان حواس پنجگانه است، مربوط می‌شود. باین ترتیب طبیعی خواهد بود اگر درک ما از حقایق امور محدود و نسبی باشد. با اینهمه اگر قرار باشد انسان روزی به مطلق و کمال حقیقت پی ببرد، نه از راه دین و تعبد و تقلید بلکه با واسطه عقل و از طریق تفکر خواهد بود. می‌گوید: "سعادت و فیروزی نوع بشر وقتی روی خواهد داد که عقل انسانی از حبس ابدی نجات یابد و تنها عقل حاکم مطلق شود نه نقل." باین ترتیب انسان از طریق عقل به علم دست می‌یابد و به آگاهی میرسد و سپس به یاری علم حکومت جهل را از جهان برمیاندازد.

علم

منورالفکران قرن نوزدهم ایران هیچیک مطلقاً تردیدی نداشتند که تنها از برکت علم به آزادی و سعادت این جهانی می‌توان دست یافت و به همین دلیل

با تمام نیرو به ترویج علم در میان هموطنان خویش می‌اندیشیدند و می‌کوشیدند.

یکی از این کوشندگان رواج علم در میان مردم عادی عبدالرحیم طالبوف است که در این زمینه از دیگر روشنفکران این عصر از همه ممتازتر است. او مسلمانی روشن بین و ستایشگر سرسخت علم است. یکی از نوشته‌های او که به همین قصد و نیت تألیف کرده دوجلد "کتاب احمد" است که آن را به شیوه کتاب "امیل" ژان ژاک روسو^۱ و به صورت گفتگو با پسر خیالی خویش به زبانی بسیار ساده و همه فهم نوشته و از مسائل فنی و علمی گرفته تا مباحث اجتماعی و فلسفی در آن سخن گفته است. او یک کتاب مستقل نیز درباره فیزیک یا حکمت طبیعی نوشته و به ترجمه "رساله هیئت جدیده فلاماریون"^۲ نیز دست زده است. بعلاوه با نوشتن کتاب "مسائل الحیات"، که بظاهر جلد سوم همان "کتاب احمد" محسوب می‌شود، و ترجمه "پندنامه مارکوس قیصر روم"^۳ علاقه و پای بندی خود را به مسائل فلسفی نشان داده، و تمام این کارها را نیز صرفاً بقصد بالا بردن سطح دانش مردم جامعه خویش و ترقی و رشد فکری و علمی آنان انجام داده است.

او در اندیشه التقاطی خویش درعین اعتقاد به علم و ترویج آن، به دین و خالق و ماوراء طبیعت و امور و کارهای خارق عادت نیز ایمان کامل دارد و به "عبادات" و "اظهار بندگی و ستایش خدائی" که انسان و "همه عالم را آفریده" سخت پای بند است.^۴ او علم و دین و عقل و ایمان را در تضاد با یکدیگر

۱. ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) نویسنده و فیلسوف اهل ژنو که امیل را در سال ۱۷۶۲ نگاشته است.

۲. رساله هیئت جدیده کامیل فلاماریون (۱۸۴۲-۱۹۲۵) ستاره شناس مشهور فرانسوی و نویسنده «هیئت برای همه»

۳. مارکوس اورلیوس قیصر روم (۱۲۱-۱۸۰ مسیحی) امپراتور فیلسوف روم، نویسنده کتاب «اندیشه‌ها»

۴. ص ۱۸ کتاب احمد

نمیداند؛ می‌کوشد تا خشکه مقدس‌ها را قانع کند که "خداشناسی در تحقیق و تعلم نکات بی‌پایان خلقت است نه در افسانه خوانی و تعجب در سرتیزی خارهای بیابان."^۱ معتقد است که هرچه بشر در علم و دانش عمیق تر و به رازهای پیچیده جهان آگاه تر شود بیشتر به عظمت کبریایی آفریدگار آن پی میبرد و سرعجز و اعتراف به سجده می‌گذارد.^۲ استدلال می‌کند که "اگر بشر ناقص نبود وجود مبعوثین هر قوم و مرسلین هر عصر "هیچ لزومی نداشت و "اگر بنی آدم از صراط مستقیم خلقت منحرف نمی‌شد و گمراه نمی‌گشت ظهور هادیان آسمانی و بانیان شرایع و ادیان "بیهوده بود."^۳

با اینهمه او انسان را با همه نقص و کوچکی دارای ظرفیتی عظیم برای کسب علم و کشف پیچیدگی‌های کائنات می‌داند که می‌تواند دریا‌های دانش خدائی را یکی پس از دیگری به تصرف خویش در آورد. می‌گوید: "تحریر من از قدرت بشر است که این جرم صغیر چگونه دارای عوالم کبیره و ادراک بی‌انتهاست، گوئی آفریننده جهان در مغز محقر انسان وسعت لامکان و در دل کوچک او هیولای منابع امکان را گنجانده و خزانه علوم خود ساخته [و] خلعت امتیاز را به قامت انسان دوخته" است. سرانجام اعتراف می‌کند که این "جثه محدود" دارای چنان "قدرت‌های نامحدودی" است که با آن‌ها "رفته رفته سنگر اطلاعات خود را در تسخیر قلاع معلومات داخل محروسه الوهیت پیش می‌برد و با پروبال غیر مرئی مرغ خیال خود... به دامنه قله تحقیقات و رای قیاس و گمان می‌پرد."^۴

طالبوف در عین حال یکی از ترویج‌کنندگان پر تلاش تمدن جدید فرنگی

۱. ص ۱۰۸ همان کتاب

۲. ص ۱۶۱ همان کتاب

۳. ص ۱۵۶ کتاب احمد

۴. ص ۱۰۸ همان کتاب

است و همه جا تمدن عقب مانده و کهنه ایرانی را به سخره می‌گیرد و به مخالفان تمدن پیشرفته فرنگی به سختی می‌تازد. تاکید می‌کند که: "کلمه تمدن، کلتور، سولزاتسیون از پسندیدن و نپسندیدن ایرانی تغییر به مبانی خود نمی‌دهد... معنی مدنیت معاونت، معنی کلتور تربیت، معنی سولزاتسیون تهذیب اخلاق است که از هیچ نظر شخصی یا جماعتی متغیر نمی‌شوند." به عقیده او هر کس در "معبد علم" قدم نهد پرده از چشم او برداشته، مقام شرف و علویت خود را، که عبارت از معرفت نفس است، می‌بیند. میان زمین و آسمان راه می‌رود، از کشف حقایق و اصول علوم طبیعی سفاین هوائی می‌سازد و عروج و هبوط می‌کند، اسرار طی الارض را می‌داند، یعنی در هر دقیقه یک فرسخ با راه برقی طی مسافت می‌نماید.^۱

پس از طالبوف میرزا ملکم خان است که در ستایش علم داد سخن داده است. او که می‌اندیشید در دوران حاکمیت جهل بر جهان بشری، وجود اعتقاد دینی و ستایش آفریدگار برای کسب اخلاق حسنه لازم است در وصف مزایای علم ادعا می‌کرد که "انتشار علوم در اکثر ممالک یورپا و ینگلی دنیا مردم را به جهت اکتساب حسن اخلاق از اعتقاد و عبادات، که شرط دوگانه هر دین است، مستغنی داشته است."^۲ او برای رفع هر گونه سوء تفاهم توضیح می‌داد که منظور از علم آن چیزهایی نیست که در نزد اولیای دین به این نام معروفند زیرا آن‌ها "علم" و "اعتقاد" را در هم مخلوط و مشتبه کرده‌اند. "علم تفسیر، علم احادیث، علم کلام و امثال آنها" صرفاً از امور اعتقادی هستند و مطلقاً ربطی به علوم واقعی مانند فیزیک و ریاضی و جغرافی و امثال اینها ندارند؛ همچنین تاریخ و افسانه‌های دینی دو مقوله کاملاً جدا و متناقض هستند. برای

۱. ص ۵۲ مسالک المحسنین

۲. ص ۲۹۲ الفبای جدید و مکتوبات

مثال رفتن ناپلئون به مسکو و عواقب کار او علم است و نیازی به اثبات ندارد و حال آنکه رفتن موسی به کوه طور و سخن گفتن با خدا و بیرون آوردن آب از سنگ بضرع عصا هیچیک قابل اثبات نیست و قبول آن‌ها از جانب مردمان صرفاً بر پایه اعتقاد نهاده شده است؛ یا در مقایسه علم شیمی با کیمیا روشن است که بر پایه علم شیمی می‌توان "اشیاء مرکبه" را به اشیاء بسیط منقلب کرد اما آن طور که کیمیا مدعی است هیچ گاه نمی‌توان قلع را به نقره و یا مس را به طلا مبدل ساخت و اکسیر، که باید این فلزات را به یکدیگر مبدل سازد، چون عنقا و سیمرغ لفظی بی موضوع و موهوم و خیالی است.^۱

میرزا آقاخان کرمانی نیز، که معتقد است ریشه اعتقاد و بیخ ادیان در هر قوم و ملت در زمان جهالت و نادانی کاشته شده، اظهار نظر می‌کند که طبیعتاً این ریشه جز از طریق کاربرد پادزهر جهالت و نادانی، که همان عقل و علم است، برکنده و بی بار و بر نخواهد شد. بر اساس این استدلال "علم و دانش و عقل و بینش همواره مخالف دین و کیش بوده است" و درست به همین دلیل است که "در هر ملت قوه علم و حکمت زیاده می‌شود به همان درجه از اعتقادات مذهبی ایشان می‌کاهد" تا آنجا که "ظلمت موهومات عقاید مذهبی" یکسره از میان می‌رود و انسان‌ها "بدان مقام عال العال" می‌رسند که "جز برهان ابداً ذکری از وهمیات و موهومات نیست و از تمام ملل و مذاهب یک ذره خرافات را به چیزی نمی‌خرند".^۲

اما آخوندزاده که بیش از هر چیز در اندیشه ترویج سواد و دانش در میان عامه مردم برای رهایی آنان از چنگ استبداد سیاسی و دینی و استقرار آزادی در جامعه است، معتقد است که برای دستیابی به لیبرالیسم باید از قید عقاید

۱. رجوع شود به صفحات ۲۹۱ تا ۲۹۳ همان کتاب

۲. ص ۱۳۴ سه مکتوب

رست و برای نجات از ظلم دیسپوت از دین گذشت و به دامن علم آویخت. برای دستیابی به علوم، و از جمله علم سیاست باید با کفار معاشرت کرد و از مواعظ "علمای فاناتیک و شارلاتان" و "عقاید پوچ آنان" دوری گزید، و برای ورود به دایره علوم و سیویلیزاسیون با دین و "شوق دیدار حوران بهشتی" باید خداحافظ گفت زیرا "عامل ترقی بشر علم، و علم با دین در تناقض است و جمع این دو حالت متناقضه محال" است.

چنانکه معلوم است، منورالفکران نواندیش عصر روشنگری ایران هیچ کدام به مباحث علمی و فلسفی و اجتماعی که مطرح شد به صورت مجرد و انتزاعی نپرداخته‌اند بلکه درست بر عکس، علاقه و اعتقاد به ضرورت تحول جامعه ایران آنان را به‌اندیشه درباره این مباحث کشانده است. اما آنان برای ایجاد تحول در نظام اجتماعی سنتی جامعه در جهت تمدن و ترقی، و پیش از آن تغییر در نظام کهنه فکری هموطنانشان در جهت اندیشه‌های نو، ناگزیر باید به قبول اصل تغییر تن می‌دادند. در حقیقت نیز همگی آنان، از هر نحله فکری که بودند به این اصل باور داشتند که اینک طالبوف، که مسلمانی کاملاً مومن بود، اصل تغییر را، لااقل بر جهان مادی و طبیعی، بدون هیچ اما و اگر پذیرفته بود و آن را تبلیغ می‌کرد. او به هیچ وجه تقدیر را در ثبات و دوام قوانین و نظام‌های اجتماعی و سرنوشت انسان‌ها و ملت‌ها نمی‌پذیرفت و از زبان مارکوس اورلیوس، قیصر فیلسوف رم، در این باره چنین می‌نوشت:

"همه مرئیات مطیع قانون تغییر است... اساس قانون عالم ظاهر تغییر است... تغییرات یعنی قانون عالم عنصر. طبیعت یکی را می‌زاید... [و] در کمال محبت صورت دیگری نقش می‌زند... عالم به امواج توفانی می‌ماند که علی‌الاقبال پی در پی برسد و معدوم گردد." از خود می‌پرسید: "مگر در دنیا هیچ چیز بی تغییر می‌شود؟" و خود پاسخ می‌داد: "وجود عالم تکوین عبارت از

تغییر است... [و] تغییر عالم تکوین جز مبادله چیزی نیست".^۱ و سرانجام با تکیه بر اصل تغییر و تبدیل به نقش انسان در تغییر جهان می‌رسید و می‌گفت: اگر انسان عقل و علم را با اصل تغییر همراه و هماهنگ سازد می‌تواند حکم تقدیر را نیز تغییر دهد و به ویژه نظام کهنه اجتماعی موجود را ویران کند و نظامی نو با صورت و محتوایی تازه بجای آن بنشانند.

و طبیعی است که این نوع برداشت و بر خورد خاص طالبوف نبود، منورالفکران این دوران همگی پس از طرح هر مبحث از مباحث فلسفی، اجتماعی و سیاسی، یکصدا به هدف اصلی زمانه خویش، که بسیج مردم برای ویران ساختن نظام کهنه و ایجاد جامعه‌ای نو بر اساس اصول تمدن جدید بود، باز می‌گشتند. آن‌ها از هر قبیله که بودند و به هر زبان که سخن می‌گفتند همگی رو به یک هدف داشتند و آن آشنا کردن هموطنانشان با اصول تمدن و ترقی، و تعالی آن‌ها به سطح جوامع پیشرفته جهان و تحریک و تشویق آنان به مبارزه در این جهت، بود. اگر رجحان عقل را بر نقل و سنت مطرح می‌کردند برای طرد استبداد دینی و سیاسی و دستیابی به آزادی عمومی بود و اگر علم و دانش را دامن می‌زدند بخاطر آن بود که هموطنانشان در راه مبارزه با استبداد و کسب آزادی با آگاهی بیشتر قدم در راه گذارند. به همین دلیل است که همه‌اندیشمندان این عصر خیلی بیش از بحث‌های مجرد علمی و فلسفی مباحث اجتماعی و سیاسی را در نوشته‌های خود بسط داده‌اند و به توضیح چگونگی رسیدن به یک حکومت آزاد و مترقی پرداخته‌اند.

برای مثال میرزا آقاخان کرمانی، که با اندیشه خداپاورانه به جهان می‌نگرد فایده علم و فلسفه را در نتایج انسانی - اجتماعی آن‌ها می‌بیند و تاکید می‌کند که علم عبارت است از ادراک منافع و مضار این عالم، و عالم ملت فیلسوفی

۱. صفحات ۲۳۰ و ۲۳۱ کتاب احمد

است که منافع و مضار ملت خود را دانسته و حس‌های خفته ایشان را به سخن یا بترتیبی دیگر بیدار کند.^۱

طالبوف، مسلمان معتقد از قول یک حکیم فرنگی نقل می‌کند که "آنان که آزادیشان از دست رفت اگر منتظر بشوند که غاصبان با طیب خاطر به ایشان برگردانند عمر آن‌ها کفایت نیل به مقصود را نمی‌کند. پس در سر حفظ حریت باید مرد و زحمت انتظار نکشید."^۲ پس خود با تکیه بر توانائی‌های خرد انسانی و پذیرش اصل تغییر فریاد می‌دارد که "ایرانی حالاً و استقبالاً خود قادر است که استبداد ماضیه را محدود و معدوم نماید" و نتیجه می‌گیرد که "باری [با] باید ایستاد و کار را ساخت و یا شهید راه وطن شد" زیرا "در کارهای خطیر از این دو یکی ناگزیر است."^۳

و سرانجام آخوندزاده ماتریالیست و خدا ناشناس مردمان را صریحاً به انقلاب علیه نظام سیاسی و فکری کهن دعوت می‌کند و می‌گوید مردم باید "به شورش اتفاق کرده خود را از رفتار بی قانون پادشاه دیسپوت و ظالم" برهانند و خود "به جهت آسایش و سعادت خود قانون وضع کنند" و به موازات آن "پوچ بودن عقاید مذهبی را فهمیده بر مخالفت علما برخاسته و برای خود بر حسب تجویز فیلسوفان موافق عقل آئین تازه برگزینند."^۴

باین ترتیب منورالفکران قرن نوزدهم ایران به تبعیت از دوران روشنگری اروپا و اصحاب دائرة المعارف و الهام گرفتن از آن‌ها در زمینه‌های فکری - اجتماعی - سیاسی، با نشر کتابها و نوشته‌هایی با مضامین تازه ترقیخواهانه به زبان ساده و همه فهم گنجینه قابل ملاحظه‌ای بوجود آوردند که الهام بخش و

۱. صد خطابه، خطابه شانزدهم

۲. کتاب احمد، ص ۱۸۵، مسائل الحیات

۳. ص ۳۶ آزادی و سیاست طالبی

۴. ص ۴۳ مکتوبات

راهنمای مشروطه خواهان انقلابی در حرکت‌های اجتماعی - سیاسی آنان شد.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۷۹

روشنفکر و مضمون روشنفکری

س - آیا می‌شود تعریف دقیقی از کلمه روشنفکر بدست داد؟

ج - تعریف قطعی و دقیقی برای روشنفکر نمی‌شود داد برای اینکه پدیده روشنفکر و روشنفکری هم مثل همه پدیده‌های تاریخی دیگر از لحاظ شکل و محتوا تغییر پیدا می‌کند و طبعا تعریفش هم عوض می‌شود، بعلاوه اشخاص مختلف بر حسب وضعیت اجتماعی و فرهنگشان تعریف‌های مختلفی می‌دهند برای اینکه آدم‌های مختلف پدیده روشنفکری را به صورت‌های مختلف می‌بینند و طبعا تعریفشان هم از این کلمه فرق می‌کند.

در آنچه که به مرحله تاریخی مربوط می‌شود، می‌شود گفت رنسانس، که یک جنبش فکری - فرهنگی بود و از قرن پانزدهم شروع شد و با یورش به فلسفه اسکولاستیک تمام ارزشهای قرون وسطائی اروپا را که به نظام فئودالی مربوط می‌شد در هم شکست و فلسفه هومانستی را رواج داد، ما یک دوره "اصحاب دائرة المعارف" یا "انسکلوپدистها" را داریم که در آن پدیده‌ای بوجود آمد که به آن می‌گویند لومیرها^۱ یا روشنگران یا روشنان، که وقتی چیزی شبیه آن در ایران، در اواسط قرن نوزدهم مسیحی یا اوایل قرن سیزدهم شمسی، بوجود آمد، اصطلاح "منور الفکری" را در مورد آن بکار بردند که هم با معنای کلمه و هم با محتوای پدیده تطبیق می‌کرد. اینها در واقع اندیشمندانی بودند که دستگاه فکری - فرهنگی سنتی، چه مذهبی و چه غیر مذهبی، را زیر سوال بردند و سعی کردند که از بیخ و بن تغییرش بدهند.

انسکلوپدистها، همه شان، اعم از ماتریالیست یا خداپاور، ضد استبداد، طرفدار و تبلیغ کننده ترقی اجتماعی، آزادی انسان‌ها، الغاء کاست‌ها و فکرها

مثل اینها بودند. اما ماتریالیست‌هاشان در مبارزه بر ضد افکار کلیسائی-فئودالی تلاش بیشتری می‌کردند. اینها، همه شان، در زمینه فلسفه معتقد بودند که انسان می‌تواند جهان را تغییر بدهد بشرطی که با استفاده از نیروی عقل، خودش را از پیشداوریهایش در زمینه مذهب، سیاست و اخلاق رها بکند. مهمترین کار انسیکلوپدیسست‌ها این بود که در ظرف بیشتر از بیست سال ۱۷۵۱ تا ۱۷۷۲، یک دایره المعارف عظیم تالیف کردند که تمام معتقدات خودشان را در زمینه علوم طبیعی، الهیات و فلسفه، و حتی هنر و ادبیات و تاریخ، به زبان ساده در آن بیان کرده بودند.

جریان منورالفکری اروپا، در واقع بیشتر از هر چیز یک جریان اجتماعی-سیاسی بود که می‌خواست نارسائی‌های موجود جامعه قرن هیجدهم اروپا را از بین ببرد، مبانی اخلاقی، سیاسی و شرایط زندگی را با ایده‌های خیرخواهانه برای همه انسان‌ها، عدالت و شناخت اجتماعی تغییر بدهد. فلسفه منورالفکری بر این پایه گذاشته شده بود که وجدان بشری در رشد و تکامل جامعه نقش اساسی دارد، و عقب ماندگی‌ها و اشکالات جامعه انسانی را ناشی از جهل آدم‌ها می‌دانست.

بر این اساس فیلسوف‌های منورالفکر اهمیت اساسی عوامل مادی و شرایط اقتصادی را در تکامل جامعه به حساب نمی‌آوردند و در واقع می‌شود گفت بیشتر ایدآلیست بودند، در نتیجه نمی‌توانستند قوانین عینی جامعه را کشف کنند، تفاوت نقش طبقات اجتماعی بر ایشان مجهول بود و به همین دلیل همه قشرها و طبقات، و مخصوصا بزرگان جامعه را مورد خطاب قرار می‌دادند.

بهر حال فلسفه منورالفکری، در عصر تدارک انقلابهای بورژوائی، در وجود ایدئولوژی بورژوازی و خورده بورژوازی تبیین و ترویج شد، و تلاش‌های فیلسوف‌های منورالفکر بطور عمده در این جهت بود که نفوذ ایدئولوژی فئودالی و کلیسائی را از ریشه براندازند. اینها نه تنها علیه کلیسا بلکه بر ضد دگم‌ها و

آئین‌های مذهبی و شیوه‌های تفکر مکتبی قرون وسطائی یا اسکولاستیک بنحو قاطعی مبارزه می‌کردند. این فلسفه در شکل‌گیری نظریات اجتماعی قرن هیجده اروپا و بعضی مناطق پیشرفته دنیا تاثیر خیلی زیادی بجا گذاشت؛ ایده‌های این فلسفه حتی در بین سوسیالیست‌های اوتوپیک و پوپولیست‌های روس هم رواج پیدا کرد.

در مورد ایران هم، همانطور که گفتم، در قرن هیجده همپای گسترش رابطه ایران و اروپا و آشنائی با زندگی مادی جدید بورژوازی اروپایی و رخنه این سیستم در نظام حکومتی و زندگی اشراف و طبقات متوسط این ایده‌ها رواج پیدا کرد و یک قشری از درس‌خوانده‌های متفکر را، که با این ایده‌ها آشنا شدند، به طرح مسائلی برای تغییر نظام فکری و سیاسی کشاند که در واقع اینها همان قشر منورالفکر ایرانی را تشکیل دادند.

البته در عصر ما، یعنی از نیمه اول قرن بیست، اصطلاح انتلکتوئل^۱ در ادبیات اروپایی جای اصطلاح لومیر یا منورالفکر سابق را گرفت. این کلمه فرانسوی، که خودش در ارتباط با اصطلاح اینتلیگنتسیای^۲ روسی است، به متفکران معترضی اطلاق می‌شد که خواهان تغییرات اساسی در نظام دولتی و اجتماعی روسیه تزاری بودند و نیهیلیست‌ها^۳ یا آنارشئیست‌های روسی هم جمع عمده‌ای از این جریان را تشکیل می‌دادند. این اصطلاح بعدها بوسیله مارکسیست‌های روسی جا افتاد و بعد هم به تبع آن‌ها در جاهای دیگر مثل ایران رواج پیدا کرد. منتها در ایران تا آنجا که معلوم است، حتی مارکسیست‌هایی مثل ارانی هم هنوز در این مورد از کلمه منورالفکر استفاده می‌کردند، و فقط بعد از شهریور ۱۳۲۰ و از طریق ادبیات و فرهنگ "توده‌ای"

۱ . intellectuel

۲ . intelligenzia

۳ . nihiliste

بود که اصطلاح روشنفکر، که ترجمه همان انتلکتوئل بود، کاملاً جا افتاد و اصطلاح منورالفکر را از گردونه خارج کرد.

اما آنچه امروزه به تعریف کلمه روشنفکر مربوط می‌شود، بسته به تلقی شخصی آدم‌های مختلف، مفاهیم کم و بیش متفاوتی پیدا می‌کند؛ مثلاً بنا به یک تعریف کسی که در اساس کار فکری می‌کند روشنفکر حساب می‌شود مثل نویسنده و هنرمند، پزشک، تکنیسین، وکیل دادگستری، سیاستمدار، معلم، پژوهشگر، و حتی کارمند اداری؛ خلاصه از این زاویه می‌شود گفت تمام درس خوانده‌ها و تحصیلکرده‌هایی که بقول معروف کاریدی نمی‌کنند، روشنفکر تلقی می‌شوند، گو اینکه کاریدی هم خیلی وقت‌ها لااقل به یک حداقل فکر احتیاج دارد و یا بر عکس بعضی وقت‌ها کار فکری هم به چند درصدی کاریدی احتیاج دارد. یا مثلاً به تعریفی دیگر بعضی لایه‌های اجتماعی، که با اسم "نخبگان" معروف شده‌اند، روشنفکر شناخته می‌شوند.

با تعریف‌هایی از این قبیل البته روشنفکرها یک گروه یا قشر اجتماعی منسجمی را تشکیل نمی‌دهند برای اینکه اینها نه تنها از درون طبقات مختلف اجتماعی در می‌آیند بلکه در خدمت طبقات مختلف اجتماعی هم هستند. برای مثال هم الآن در تمام اجتماعات عده زیادی از این روشنفکرها با این تعریف‌ها در خدمت طبقات حاکم و بخصوص طبقه بورژوازی هستند که در خیلی از موارد از رشد و کاربرد خلاقیت آن‌ها در جهت مخالف منافع خودشان بشدت جلوگیری می‌کنند، و مخصوصاً در آنجاها که این طبقات حاکم وضع تبثیت شده‌ای پیدا کرده‌اند، از پیدایش و گسترش هر نوع فکر مرفقی که باعث تغییر در نظام اجتماعی و تکامل جامعه بشود جلوگیری می‌کنند، بخصوص وقتی این تحول و تکامل در جهت منافع توده‌های مردم و رفتن بسوی یک نظام اجتماعی عادلانه بشود، یعنی آرمانها و ایده آلهائی که منورالفکران قرن هیجده اروپا بشارت دهنده اش بودند و در راه تحققش تلاش و مبارزه می‌کردند، و

همین طور همانهایی که در مملکت خودمان در قرن نوزده پیدا شدند و خیلی هاشان هم در راه تحقق این آرمانها به دست نیروهای ایستای جامعه، چه سیاسی و چه مذهبی، از بین رفتند.

بهر حال بنظر من اگر بخواهیم مفاهیم قدیمی که فلسفه منورالفکری را تشکیل می‌داد بار روشنفکر امروزی بکنیم یک روشنفکر، اندیشمند خلاق و پیشتازی خواهد بود که با مطالعه عمیق در نظام طبیعت و جامعه کشف و سنتز یا ترکیب و ابداع می‌کند، یعنی بر اساس تفکر پیشتاز و خلاق نوآوری می‌کند. اینکه صفات خلاق و پیشتاز یا کاشف و مبدع، یعنی نوآور، را برای تعریف روشنفکر به کلمه اندیشمند می‌چسبانم برای این است که من معتقدم اولاً انسان بطور کلی، و هر انسانی به معنی اخص، اندیشمند است ولی همانطور که همه مان قبول داریم همه مردم، که بزعم من همه اندیشمندند، روشنفکر نیستند. ثانیاً حتی همه کسانی هم که فکر متحرک و خلاق دارند به معنایی که گفته شد، و به معنی واقعی روشنفکر نیستند، برای اینکه آن‌ها در خدمت طبقه حاکم هستند و فکرشان را در جهت خدمت به نظام موجود و حفظ این نظام و تمام پدیده‌ها و وجوه مختلف آن بکار می‌برند و به همین دلیل تحرک فکریشان در قالب نظام اجتماعی و فکری موجود حبس می‌شود و خلاقیتشان به رفع نیازهای همان طبقه یا طبقات حاکم محدود می‌شود در حالی که یک روشنفکر واقعی، یعنی روشنفکر به آن معنایی که گفتم، همیشه و در هر زمینه‌ای سنت فکری حاکم را زیر سوال می‌برد و تمام اصول فکری حاکم را مورد انتقاد قرار می‌دهد، و از این هم بالاتر هیچ کشف و ابداع و نوآوری تازه‌ای را هم مقدس و ابدی نمی‌داند و باعتباری می‌شود گفت یک روشنفکر همیشه یاغی و طغیانگر باقی می‌ماند.

اگر این تعریف را بپذیریم، جامعه روشنفکری شامل عده نسبتاً معدودی از درس خوانده‌ها و نخبه‌ها می‌شود. در آنجا هم که به روابط اجتماعی مربوط

می‌شود این گروه به حرکت و تغییر در جامعه، البته در جهت تکامل، اعتقاد دارد و به همین دلیل اگر تماماً و صد در صد هم در خارج از قدرت قرار نگیرد، حتی در داخل قدرت هم در موضع انتقادی باقی می‌ماند و سعی می‌کند که قدرت و نظام موجود در وضع ثابتی نماند و مدام آن‌ها را در جهت تغییر و تکامل به جلو براند. به نظر من یک روشنفکر واقعی کسی است که نه تنها به علت اعتقاد به اصل تکامل و رشد جامعه با ثبات قدرت مخالف است بلکه با سلطه بلامنازع و دائمی یک قدرت هم - که طبعاً یک لایه یا یک طبقه اجتماعی را نمایندگی می‌کند - بر کل جامعه نمی‌تواند موافق باشد؛ علتش هم اینست که تسلط یک قدرت، حتی اگر در یک لحظه تاریخی هم مترقی باشد و حقانیت خودش را ثابت کرده باشد، پس از تثبیت، به صورت یک عامل ایستا و بازدارنده در می‌آید و جلوی رشد و تکامل جامعه را می‌گیرد.

اما در آنچه که به رابطه روشنفکر و طبقات اجتماعی مربوط می‌شود، من به علت طرز تفکر و اعتقادات خودم معتقدم که در عصر ما یک روشنفکر واقعی کسی است که در صف توده‌های مردم و بخصوص توده‌های زحمتکش قرار می‌گیرد و به رشد جنبش اجتماعی آن‌ها کمک می‌کند. اینکه البته می‌گوییم در عصر ما برای اینکه در دوران‌های گذشته طبقات دیگری بودند که پیشوائی تکامل جامعه را به عهده داشتند. مثلاً در زمانی که سرمایه داری پیدا شده و می‌خواهد نظام کهنه را، چه از لحاظ مادی و چه از لحاظ فکری - فرهنگی، از بین ببرد، طبعاً یک روشنفکر برای تغییر جامعه در صفوف یا در پیشاپیش بورژوازی قرار می‌گیرد، اما امروزه که بنظر من نظام سرمایه داری تثبیت شده و به صورت یک عامل ارتجاعی و بازدارنده در آمده، و از طرف دیگر توده‌های زحمتکش، و بخصوص طبقات کارگری، در مبارزه هستند که این نظام را بشکنند و جامعه را یک مرحله جلو ببرند، روشنفکر واقعی نمی‌تواند با جنبش کارگری هماهنگ نباشد و یا حتی در پیشاپیش این جنبش قرار نگیرد، برای

اینکه در غیر این صورت در حقیقت به تثبیت وضع موجود کمک می‌کند و طبعا دفاع و حمایت از وضع موجود اجتماعی، که دیگر کهنه شده، نمی‌تواند در شان یک روشنفکر باشد. البته این در صورتی است که ما به روشنفکر برج عاج اعتقاد نداشته باشیم.

اما خوب، این انتظاری که من فکر می‌کنم باید از یک روشنفکر داشت در حقیقت در حد یک آرزو است و خیلی از کسانی که خودشان را روشنفکر می‌دانند یا دیگران آن‌ها را به این عنوان می‌شناسند در چنین وضعی نیستند. خیلی از اینها توده‌ها را تحقیر می‌کنند و به آن‌ها به عنوان یک وسیله و ابزار نگاه می‌کنند و طبعا جنبش آن‌ها را هم یک ابزار می‌دانند، یا واقعا فکر می‌کنند که نظام موجود سرمایه داری، حتی اگر ایرادهائی هم داشته باشد، در هر صورت نظام خوب و ایده آلی است یا اساسا به طبقات و مبارزات طبقاتی اعتقاد ندارند. اینها اغلب کسانی هستند که به نحوی از نظام موجود بهره مند می‌شوند و نمی‌خواهند امتیازات اجتماعی خودشان را از دست بدهند بخصوص که قدرت حاکم امتیازات کلانی برای آن‌ها قائل می‌شود.

البته در جوامع استبدادی، مثل جامعه ما روشنفکرها از جهت فکری سخت در محدودیت قرار می‌گیرند و این محدودیت آنقدر شدید است که خیلی اوقات برای نجات خودشان به عنوان روشنفکر و حفظ هویت خودشان، از امتیازات مادی، که قدرت در اختیارشان می‌گذارد، می‌گذرند و به جنبش توده‌ها بر علیه قدرت استبدادی حاکم ملحق می‌شوند که طبعا بیشتر اوقات به پرداخت غرامت‌های سنگین حتی به قیمت جانشان تمام می‌شود.

گذشته از اینها بسیاری از روشنفکران در عصر ما، و بخصوص در جوامعی مثل جامعه ما، از طبقات متوسط و پائینی در می‌آیند که اغلب، اختلافات طبقاتی و بی‌عدالتی‌های اجتماعی را از کودکی و نوجوانی حس کرده‌اند؛ بعد هم، و بخصوص وقتی که جنبش توده‌ای در حال اوجگیری است، گرایش

زیادی به مبارزه بر ضد ستم طبقاتی و استبداد سیاسی پیدا می‌کنند و طبعاً در صف توده‌های انقلابی، یا حتی در پیشاپیش آن‌ها قرار می‌گیرند، بگذریم از اینکه بعضی از اینها به صورت پیش‌تاز در می‌آیند و حتی پیش از آنکه جنبش اجتماعی به صورت قابل ملاحظه‌ای چشمگیر بشود به مبارزه قاطع اجتماعی - سیاسی دست می‌زنند و در واقع به پیشواز جنبش اجتماعی برای رفع نارسائی‌های جامعه و تغییر و تکامل آن می‌روند.

س - نقش روشنفکران را در رابطه با جنبش‌های ضد استعماری چگونه می‌بینید؟

ج - در مورد رابطه روشنفکر با جنبش ضد استعماری یا ضد امپریالیستی و یا بقولی جنبش رهائی بخش، البته طبیعی‌ترین وضع اینست که روشنفکر علیه نیروهای امپریالیستی هم مبارزه بکند برای اینکه اگر بپذیریم که نظام طبقاتی سرمایه داری یک نظام ظالمانه است و یک روشنفکر عدالتخواه نمی‌تواند موافقتی با آن داشته باشد طبعاً سلطه امپریالیستی را هم به هیچ وجه نمی‌تواند بپذیرد برای اینکه امپریالیسم از یک طرف اوج نظام سرمایه داری است و از طرف دیگر به ملیت و فرهنگ دیگران تجاوز می‌کند و آن‌ها را تحقیر هم می‌کند و یک روشنفکر در برابر تهاجم امپریالیستی تمام هویت خودش را از همه جهت در خطر می‌بیند و طبعاً برای حفظ هویت خودش هم شده در برابر امپریالیسم می‌ایستد و علیه آن مبارزه می‌کند. اما البته همیشه اینطور نیست، روشنفکرهایی هم هستند که یا خودشان را به امپریالیسم می‌فروشند و از این طریق به قدرت و ثروت می‌رسند یا به نوعی سازش با آن تن می‌دهند که به خیال خودشان ضرر و زیان آن را کمتر کنند. در گذشته دور هم حتی روشنفکرانی بوده‌اند که برای مبارزه با حکومت استبدادی و عقب مانده حاکم خودی به نوعی بعضی سیاست‌های امپریالیستی را بسود مملکت و ملت خودشان می‌دانستند و نفوذ اقتصادی و فرهنگی آن‌ها را توجیه

فاجعه روشنفکری در ایران

اگر اصطلاح "روشنفکر" را با مسامحه و بمعنای عام بتوانیم در مورد اندیشمندان صاحب‌نظر دوران‌های گذشته ایران هم بکار ببریم متوجه میشویم که این فاجعه به عهد باستان هم تعمیم پیدا می‌کند و از جمله روشنفکرانی که در این دوران دچار فاجعه شده‌اند می‌توان برای مثال از گئومات مغ (مرگ در ۵۲۲ پیش از مسیح)، مانی (۲۱۵-۲۷۶ میلادی) و مزدک (مرگ در نیمه اوایل قرن ششم میلادی) و ده‌ها متفکر و مصلح اجتماعی _ فکری پیش از اسلام نام برد که خود و هزاران تن از پیروان و هواخواهان‌شان بدست شاهان هخامنشی و ساسانی و موبدان زردشتی کشته و قتل عام شده‌اند.

اما از عهد باستان که بگذریم، در تاریخ هزار و سیصد ساله پس از حاکمیت خلافت اسلامی اندیشمندان صاحب‌نظر و اصلاح طلب کشته دست استبداد دولتی و ارتجاع مذهبی از شمار بیرونند و بعضی از آن‌ها نوابغی بودند که حتی پیش از چهل سالگی - که معمولاً سن کمال نامیده می‌شود - در اوج کمال یا بر سر دار رفتند یا سنگسار شدند و یا سر از نشان جدا شد:

ابن مقفع عبدالله روزبه، مترجم کلیله و دمنه و بعضی آثار مانویان و بسیاری کتاب‌های دیگر از پهلوی به عربی، در سن ۳۶ سالگی (در سال ۱۳۸ هجری شمسی) باتهام زندقه و پیروی از دین مانی بدستور منصور خلیفه بغداد کشته می‌شود. نزدیک به چهار قرن بعد عین القضاة عبدالله ابوالمعالی (۴۷۷-۵۱۰ ه. ش.)، عارف و دانشمند و صاحب نوشته‌های بیشمار در ایمان به خدا و نبوت و عرفان پس از یک محاضره و صدور فتوای قتل باتهام بی‌دینی در ۳۳ سالگی به دار آویخته می‌شود و شصت سال بعد شهاب‌الدین سهروردی (۵۳۳-۵۷۰ ه. ش.)، فیلسوف و حکیم اشراقی و صاحب کتاب "عقل سرخ" و ده‌ها اثر دیگر در ۳۸ سالگی در زندان صلاح‌الدین ایوبی فرمانروای مصر و شام بدست جلاد خفه

می‌شود: علمای حلب او را ملحد خوانده و خورش را مباح دانسته بودند چرا که در نوشته‌های خود از فرهنگ پیشینیان ایرانی‌ها می‌گرفت و بقول تکفیر کنندگانش "خلاف رای قدما سخن می‌گفت." نزدیک به هفت قرن بعد سید علی محمد باب (۱۲۰۰-۱۲۹۹ ه.ش.)، مدعی مهدویت و صاحب بعضی نظرات اصلاحی در مذهب شیعه، پس از یک جلسه مباحثه با عده‌ای از فقیهان، و به عنوان فتوای آنان، در سن ۲۹ سالگی تیرباران می‌شود به دنبال او دهها دانشمند از همفکران و نزدیکان او از جمله فاطمه قره‌العین، (۱۱۹۶-۲۶ مرداد ۱۲۳۰) و نزدیک به هزاران تن از پیروانش در جنگ‌هایی ناخواسته و نابرابر قتل عام می‌شوند. و فاجعه اینجاست که دستور محاکمه و قتل او و پیروانش از جانب یک روشنفکر مصلح در مقام صدارت، به نام میرزا تقی خان امیر کبیر، صادر می‌شود.

کمی بیش از نیم قرن می‌گذرد و تاریخ روشنفکری ما وارد مرحله تازه‌ای می‌شود که جز فاجعه چیزی در آن به ثبت نرسیده و اولین قربانی جوان آن میرزا جهانگیر صوراسرافیل (۱۲۵۴-۱۲۸۷ ه.ش.)، روزنامه‌نگار پیشتاز مردمی است که در ۳۳ سالگی به گناه مشروطه خواهی بدست ماموران استبداد خفه می‌شود. و آخرین حلقه کشتن شدگان از این دست دکتر تقی ارانی (۱۲۸۱-۱۴ بهمن ۱۳۱۸) دانشمند مارکسیست، با فرهنگی چند جانبه است، که به جرم کمونیست بودن در ۳۵ سالگی دستگیر و محکوم به زندان می‌شود و دو سال بعد به دنبال شکنجه‌های فراوان و در اثر ابتلای به بیماری تیفوس عمداً به قتل میرسد.

اما اگر از دانشوران پیشتاز جوان بگذریم قافله جانباختگان این قبیله از شمار بیرون است. دو نمونه: المقنع‌هاشم بن حکیم (در سال ۱۵۴ ه.ش.) پیروان سپید جامه اش را در خراسان و ماوراءالنهر با خودکشی وداع می‌گوید؛ بابک خرمی (در سال ۳۰۱ ه.ش.) و سپاهیان سرخ جامه اش پس از ۲۱ سال

جنگیدن در آذربایجان به دار آویخته می‌شوند.

اما فاجعه تاریخ روشنفکری ایران به این شکل از مرگ پایان نمی‌گیرد بلکه فاجعه بزرگتر در اشکال دیگری است که خودنمایی می‌کند: در قصه‌های تاریخی ایران از سه روشنفکر با عنوان "سه یار دبستانی" یاد شده است، و این سه یار عبارتند از خواجه نظام الملک (۳۹۶-۴۷۱ ه. ش.) حسن صباح (مرگ در ۵۰۳ شمسی) و عمر خیام (۴۲۹-۵۰۲ ه. ش.) و فاجعه درباره هر یک از اینها بگونه‌ای خاص تحقق می‌یابد:

حسن، پیشوای سیاسی _ مذهبی فرقه اسماعیلیه، بصد قدرت حاکم سر به طغیان بر میدارد که پس از مدتی به صورت رهبر یک فرقه مذهبی مسلح جانباز و تروریست تغییر صورت می‌دهد و در منطقه‌ای کوهستانی محصور می‌شود و در همانجا زندگی را به پایان می‌برد، خواجه در مقام صدرات مغولان و به عنوان ارادت کیش فقیهان اندیشه خود را در خدمت سازماندهی قدرت سیاسی و مذهبی حاکم بکار می‌برد و سرانجام بدست یکی از فدائیان یار دبستانی‌ش به قتل میرسد، و بالاخره خیام زبان در کام میکشد، در انجام کارهای علمی و فنی محض زیج می‌نشیند، به رصد کردن ستارگان آسمان می‌پردازد و به آب انگور و بهشت و حور عین زمینی بسنده می‌کند، و تنها ده‌ها سال پس از مرگ اوست که قسمتی از اندیشه‌های فلسفی الحادیش در میان مردم صورت ظهور می‌یابد.

اما اگر همدبستانی این سه تن جنبه افسانه‌ای دارد و از واقعیت تاریخی دور می‌نماید، در عصر خودمان داستان واقعی سه یار اجتماعی و سیاسی وجود دارد که یکی بدست ماموران مستبد زمان خفه می‌شود، دیگری به وزارت و سناتوری می‌رسد و سومی انزوا می‌گزیند و خود را در میان انبوه کتاب‌های کهن غرق می‌کند. این سه تن یکی میرزا جهانگیر صوراسرافیل، دیگری سید حسن تقی زاده (؟-۷ بهمن ۱۳۴۸) و سومی علی اکبر دهخدا (۱۳۴۴-۱۲۵۹ ه. ش.)

است که در لحظه‌ای از زمان در کنار هم از طریق مبارزه سیاسی و نشر اندیشه‌های پیشتاز خود به آزادی مردم از قید استبداد خدمت می‌کنند ولی پس از مدتی کوتاه هر یک به صورتی از انجام وظیفه تاریخی خود که روشنگری است بازمی‌مانند.

و مشابه این فاجعه در تمام تاریخ روشنفکری ایران مکرر است: پیشتاز فکری جامعه یا کشته می‌شود یا به خدمت دستگاه قدرت در می‌آید و یا به انزوا پناه می‌برد. و در هر صورت به عنوان روشنفکر که وظیفه اش نشر اندیشه پیشرو و هدایت فکری مردم و مبارزه علیه ارتجاع و عقب ماندگی و استبداد است از دور خارج می‌شود.

شکل دیگری از تراژدی روشنفکر ایرانی مهاجرت و جدا شدن از جامعه و محیط مالوف است و این امر به ویژه در نیمه دوم قرن نوزدهم چشمگیر است. برای نمونه میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۱۹۱-۱۲۵۷ ه.ش.)، عبدالرحیم طالبوف (۱۲۱۳-۱۲۸۹ ه.ش.)، ملکم (۱۲۱۲-۱۲۸۷ ه.ش.) و میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۳۳-۱۲۷۵ ه.ش.) از جمله روشنفکرانی هستند که تمام یا قسمت اصلی زندگی فعال خود را دور از مردم خود و در خارج می‌گذرانند.

فاجعه روشنفکری در بعضی وجوه می‌تواند از اینهم گرانبارتر باشد و آن زنده بگور شدن است. نمونه این زنده بگوری، فلج درازمدت سه یار هنری و فرهنگی _ فکری، صادق هدایت (۲۸ بهمن ۱۲۸۱-۱۳۳۰ ه.ش.)، نیما یوشیج (۱۲۷۶-۱۶ دی ۱۳۳۸ ه.ش.) و عبدالحسین نوشین (؟۱۲۸۲-۱۳۵۰/۲/۱۲) است. خلاقیت این سه تن از همان سال‌های ۱۳۰۰ شکل می‌گیرد و تجلی می‌کند ولی استبداد قریب پانزده سال میان آن‌ها و مخاطبانشان چنان دره‌ای به وجود می‌آورد که مانع انعکاس جلوه‌های این خلاقیت می‌شود. اینها تنها در هفت هشت سال اولیه پس از شهریور ۱۳۲۰ و اخراج دیکتاتور از کشور این فرصت را بدست می‌آورند که خلاقیت خود را در ارتباط با مردمشان نشان

بدهند: هدایت به عنوان بنیانگذار قصه نویسی جدید، نیما به عنوان پیشوای شعر نو و نوشین به عنوان استاد پیشتاز تاتر مدرن و مترقی ایران شناخته می‌شوند. اما زمان آزادی و شکوفائی کوتاه است و پیشرفت و استقرار دوباره سلطنت استبدادی رابطه این سه رفیق همراه را با جامعه قطع می‌کند. صادق هدایت در غربت و بدور از مردم خویش دست به خودکشی میزند، نوشین ناگزیر به مهاجرت به محیطی می‌شود که جایی برای هنرنمائی‌های او وجود ندارد و اوقات خود را اجباراً در لابلای سطور شاهنامه میکشد تا سرانجام خود نیز دق مرگ می‌شود، و نیما دوباره بقیه عمر به انزوای خود میگریزد.

از اشکال دیگر فاجعه روشنفکران ایرانی نابودی یا حبس و ناشناخته ماندن آثار آنهاست: از نمونه‌های کهن محمد زکریای رازی (۲۳۹-۳۰۲ شمسی) است که بیش از یکصد و بیست اثر در علوم و فنون و فلسفه نوشته اما غیر از آثار فنی و علمی‌او، از آثار فلسفی _ فکریش جز عباراتی چند، آنهم در لابلای نوشته‌های معاندان، چیزی بجا نمانده است. از تاریخ معاصر نیز، برای مثال از کتاب مکتوبات اثر عمده فکری آخوندزاده و کتاب‌های "سه مکتوب" و "صد خطابه" میرزا آقاخان کرمانی می‌توان نام برد:

آخوندزاده با اینکه در خارجه میزیست حتی در زمان حیاتش از نسبت دادن این کتاب به خود بیم داشت و تنها چهل و شش سال پس از مرگش (در ۱۳۰۳ ه. ش.)، آنهم در شوروی، به چاپ رسید، و انتشار آن در ایران تنها قریب یک قرن بعد از مرگ او (در ۱۳۵۰ ش.)، آنهم فقط در پانصد نسخه، پنهان و دوراز چشم سانسور و مخفیانه صورت گرفت. و دردناک تر از این سرنوشت میرزا آقاخان کرمانی و کتاب‌های اوست زیرا او خود در سن ۴۲ سالگی به چنگ جلاد آزادی، محمد علی شاه قاجار، گرفتار و همراه با دو تن از یاران همفکرش، سر از تنش جدا شد، و از دو کتابش، اولی (سه مکتوب) قریب صد سال پس از قتل فجیعش (در ۱۳۷۰ ش.) آنهم در هزار نسخه و در خارج از

کشور انتشار یافت و از دست نویس دومی (صد خطابه) نسخه‌های انگشت شماری هنوز هم در یکی دو کتابخانه بزرگ جهان و یا در پستوی خانه‌های علاقمندان خاک میخورد.

اما فاجعه تنها دامن روشنفکرانی را که بحد جریان شنا می‌کنند نمی‌گیرد. هستند روشنفکرانی که در خدمت قدرت حاکم گرفتار فاجعه مضاعف می‌شوند. آن‌ها علاوه بر اینکه به عنوان ضد روشنفکر در سرکوب و نابودی گروه اول مستقیم یا غیر مستقیم مشارکت می‌کنند خود نیز پس از انجام ماموریتشان بدست قدرت خودساخته نابود می‌شوند. نمونه‌ای از این روشنفکران در گذشته دور حسنک وزیر (مقتول در ۴۱۳ ه. ش.) در تاریخ معاصر میرزا تقی خان امیر کبیر (مقتول در ۱۲۳۱ ه. ش.) و در زمان نزدیکتر علی اکبر داور (خودکشی در ۱۳۱۵ ه. ش.) است که اولی وزیر سلطان محمود غزنوی بود، دومی صدراعظم آخرین پادشاه دوران استبداد ناصر الدین شاه بود، که با سازماندهی امور مختلف کشور به تحکیم قدرت سلطنتی او یاری رساند، و سومی عقل منفصل قدرت استبدادی رضا شاهی و سازمانده نظام جدید اداری و قضائی آن بود. اولی پس از نه سال وزارت به فرمان سلطان مسعود بجرم قرمطی بودن به دار آویخته شد. دومی را بامر سلطان صاحبقران رگ زدند و سومی بدستور اعلیحضرت قدر قدرت بدست خود به زندگیش پایان داد.

بررسی تاریخ ایران نشان می‌دهد که فاجعه روشنفکری در این کشور با آنچه در غرب گذشته قابل قیاس نیست. درست است که در یونان پیش از میلاد مسیح، سقراط (۴۷۰-۳۹۹ پیش از میلاد مسیح) بگناه عدم قبول مذهب رایج به نوشیدن شوکران محکوم شد و دو هزار سال بعد در اوج قدرت انکیزیسیون جیوردانو برونو (۱۵۴۸-۱۶۰۰ میلادی) را در رم باتهام ارتداد، زنده در آتش سوختند اما اینگونه مرگ‌ها در عصر روشنفکری و پس از آن یکسره متوقف شد و اندیشه‌های روشنفکران این عصر اروپا و پس از آن این شانس را

داشت که نه تنها در غرب بلکه در سراسر جهان گسترده شود. و این امر البته تا حدودی بنظر طبیعی میرسد زیرا در اینجا جامعه سیر تکاملی خود را به صورتی طبیعی طی می‌کند، باین معنی که روشنفکر همراه با تحول و تکامل جامعه با ارتجاع و استبداد خودی در مبارزه است و بتدریج آن را محدود و مغلوب می‌کند و در فضائی آزاد قلمرو خود را گسترش می‌دهد. اما در ایران سیر تاریخ دچار نوسان‌های شدید و پس و پیش شدن‌های تند است. این کشور از ۱۴۰۰ سال پیش تاکنون مورد هجوم دائمی و سلطه قبایل عقب مانده عرب و ترک و مغول، و در نتیجه دستخوش نوسانات و رکود و سقوط و پس رفتن‌های مدام فرهنگی و تمدنی بوده است، و درست هنگامی که اروپا به عصر روشنفکری قدم میگذارد با حاکمیت مذهبی شیعه صفوی (۸۸۱-۱۲۷۲ ه. ش.) وارد عصر ظلمت می‌شود که قریب چهار قرن و تا زمان انقلاب بورژوا دموکراتیک فرانسه به درازا میکشد. در این دوران است که اندیشه بطور مطلق مسخر مذهب است و محض نمونه حتی برای یک لحظه هم که شده جرقه‌ای فضا را روشن نمی‌کند.

فاجعه‌اندیشمند پیشتاز ایرانی، برخلاف اندیشمند اروپایی که همیشه به پیش می‌تازد، این هم بوده است که به گذشته خود چشم دوخته و زندگی و جان خود را برای حفظ آنچه داشته و یا در راه بازگشت به گذشته خود فدا می‌کرده است زیرا اقوام مهاجم و اشغالگر عقب مانده با تحمیل فرهنگ ابتدائی خود بر مردم میهن ما نه تنها مانع رشد طبیعی مدنیت ما می‌شده‌اند بلکه آن را به عقب هم می‌کشیده‌اند، و با این ترتیب برای روشنفکر ایرانی مبارزه در راه پیشرفت جامعه در حقیقت چیزی جز بازگشت به اصل و اندیشه گذشتگان نبوده، اندیشه‌ای که همیشه وهمه جا به دنبال پیروزی نور بر ظلمت و روشنی بر تاریکی بوده است. صدها روشنفکر بنام و ده‌ها فرقه بزرگ با تفکرات گوناگون همگی به زندقه متهم شده‌اند چرا که از پیشینیان واز فرهنگ و مدنیت گذشته

خود یاد می‌کنند و می‌خواهند دین مانوی و مزدکی را به ایران بازگردانند، دین‌هایی که بر خلاف مذاهب توحیدی مانند اسلام و احکام ازلی و قدیم و مقدرشان، به دوگانگی خلقت به صورت نور و ظلمت و جدال این دو و غلبه نهائی روشنائی بر تاریکی اعتقاد دارند و وظیفه انسان را یاری رساندن به نور و تلاش در راه پیروزی بر ظلمت میدانند. بیهوده نیست که سراسر ادبیات ما از نفرت از شب و شاد باش و خوشامد به صبح سرشار است، و دردا که هنوز هم در زمانه ما این تقابل بشدت ادامه دارد. روشنفکر ما، جز لحظاتی زود گذر، همیشه در شب میزیسته، در نفرت از شب سخن گفته و با شب در جدال بوده است. یک نمونه اخیر، نیما، پدر شعر نو، بیش از ده شعر خود را با عنوان "شب" سروده، و این بجز دهها شعر دیگر است که در آن از وحشت شب برخوردار می‌شود و در انتظار صبح بسر میبرد، و تنها در دو شعر اوست که خروس می‌خواند، شب میگریزد و صبح میاید، و این شرح دوران کوتاه هفت هشت ساله ایست از زندگی شصت و چند ساله او.

باری، اگر روشنفکر اروپایی پس از استقرار عصر روشنائی و از آن پس، از قرن هیجدهم به بعد دوران ظلمت و انکیزیسیون را بطور قطع و برای همیشه پشت سر میگذارد اندیشمند صاحب نظر ما، که اینک قدم در راه آنسیکلوپدیست‌ها یا اصحاب دائرة المعارف گذاشته و با لقب "منورالفکر" تعمیم شده، دور تازه‌ای از تراژدی حیات خود و کشمکش میان روشنائی و تاریکی را آغاز می‌کند. با اینهمه ظاهراً زمان برای او دیگر نگشته است و در به همان پاشنه میچرخد و سیر تاریخ، بگفته حافظ "به همان سیرت و سان است که بود." او اینک دوران سلطه مطلقه عرب و ترک و مغول را پشت سر نهاده همه را در خود حل کرده و به ترکیبی از تمدن رسیده که اگر چه از همه اینها تاثیر پذیرفته ولی همچنان فرهنگی است خاص خود او. ولی باقتضای اندیشمندی و تکامل طلبی بشری می‌خواهد به پیش بتازد و در این میان فرهنگ و مدنیتی را

که غرب در فضائی آزاد و در یک بده بستان جهانی به آن رسیده برای او جاذبه پیدا می‌کند، اما این بار بجای نیروهای مهاجم و اشغالگر عقب مانده گذشته، با استعمار جدید غرب روبرو است که پیشرفته ترین دستاوردهای مدنیت بشری را در اختیار خود دارد و می‌کوشد تا اشتیاق منور الفکر ایرانی را برای دستیابی به آن‌ها در جهت منافع خود بکار گیرد. فاجعه‌ای تازه آغاز می‌شود. همه چیز در هم میامیزد و روشنفکر ایرانی در میان چند سنگ آسیا گیج و منگ به چپ و راست و جلو و عقب میراند؛ علیه استبداد به استعمار پناه میبرد و علیه استعمار در کنار ارتجاع قرار میگیرد و برخلاف خواست خود هر دم به چاله‌ای تازه میافتد: ناسیونالیست می‌شود، اتحاد اسلام را تبلیغ می‌کند، فیلش به یاد هندوستان میافتد و به دنبال زردشتیان مهاجر عصر ساسانی با شبح اعراب مهاجم دست به گریبان می‌شود، با تجدد و تغییر ظاهر را بجای تمدن و فرهنگ و فکر نو میگیرد و مجذوب آن می‌شود؛ و در این میان انگشت شمارند روشنفکرانی که با افروختن آتش مدنیت پیشرفته بشری در اعماق جامعه حساب خود را از استعمار و استبداد و ارتجاع یکسره جدا می‌کنند، و طبیعی است اگر چنین پرومته‌ای سرنوشتی تراژیک داشته باشد. اولی‌ها یا در بن بست میمانند و یا در سراشیب سقوط میافتند و دومی‌ها که به راه راست میروند یا صدایشان به جایی نمیرسد و یا سر از تنشان جدا می‌شود: نوشته‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده در پستوی خانه اش خاک میخورد، کتاب یوسف مستشارالدوله را آنقدر برسرش می‌کوبند که بینائی خود را از دست می‌دهد، سر میرزا آقا خان را از تنش جدا می‌کنند، ملکم مجبور می‌شود برای تمام عمر در غربت زندگی کند، حتی اشراف اصلاح طلبی مانند مشیرالدوله و امین الدوله در اثر فشار ارتجاع مذهبی و سیاسی از کار صدارت و وزارت کنار نهاده می‌شوند.

با اینهمه جنبش مشروطیت با تاثیر پذیری مستقیم و غیر مستقیم

روشنفکرانی از این دست به نتیجه می‌رسد و میدان جولان برای صاحب‌نظران باز می‌شود. اما درینجا که دوران آزادی و جولان اندیشه کوتاه، و بسیار هم کوتاه است. بی‌ثباتی و در هم ریختگی ناشی از انقلاب، که با آشفته‌گری‌ها و درگیری‌های فراوان همراه است، با استبدادی ساخته دست استعمار و به رنگ تجدد آمیخته به آخر می‌رسد. این استبداد که با سرکوب جنبش‌های ترقیخواهانه در نقاط مختلف کشور و نابودی رهبران اندیشمند آن‌ها از قبیل شیخ محمد خیابانی (۱۲۵۹-۲۳ شهریور ۱۲۹۹ ه. ش.)، حیدر عمو اغلی (اول دی ۱۲۵۹-۱۳۰۰ ه. ش.) و کلنل محمد تقی پسیان (۱۲۷۰-۹ مهر ۱۳۰۰ ه. ش.) استقرار می‌یابد برای پیشبرد کار خود ترور فکری را با زرق و برق مدرنیسم و بزک تجدد درهم می‌آمیزد. نظام حاکم تازه، که ماموریت اصلیش حفظ منافع بزرگترین دولت مستعمره دار زمان در ایران است باید از لحاظ اندیشه هم سدی باشد در برابر نفوذ و گسترش اندیشه جدید کمونیستی، که اینک در کشور همسایه به قدرت نشسته و مورد استقبال روشنفکر ترقیخواه و دموکرات ایرانی قرار گرفته است.

خوشامد گوئی بعضی از روشنفکران ترقیخواه که ناشی از بعضی وجوه حکومت استبدادی تازه است، مشکل تازه‌ای بر مشکلات گذشته دنیای روشنفکری ایران می‌افزاید. این حکومت به دنبال تمرکز طلبی و تمام خواهی، از یکسو علیه بقایای نظام ملوک الطوائفی و هرج و مرج ناشی از آن، و همچنین علیه قدرت و مداخلات روحانیت در امور عمومی اردو کشی می‌کند و از جانب دیگر به ترویج نوعی مدرنیسم سطحی و سازماندهی بوروکراسی جدید می‌پردازد، و گروهی از روشنفکران ترقیخواه، تا حدودی در برابر این اقدامات فلج می‌شوند. گرفتاری تازه روشنفکر انقلابی مترقی در این است که باید در برابر ارتجاع و تجدد خواهی همراه با استبداد هر دو موضع بگیرد.

باین ترتیب در آستانه استقرار نظام استبدادی مدرن روشنفکران ایرانی با

تراژدی تازه‌ای دست به گریبان می‌شوند: گذشته از برخی روشنفکران لیبرال اشرافی، که بلافاصله پس از تحکیم دیکتاتوری گوشه انزوا اختیار می‌کنند، گروهی طلایه نظام تازه را دانسته ندانسته خوشامد می‌گویند و گروهی بصد آن بر می‌خیزند: از اولی‌ها بعدها عده‌ای به انزوا می‌خزند و عده‌ای دیگر برای همیشه به خدمت دستگاه قدرت در می‌ایند و عده‌ای نیز در تلاش برای بسط نظرات و اندیشه‌های مستقل خود به خاک و خون می‌غلطند: محمد مصدق، سلیمان میرزا اسکندری، محمد علی فروغی یکی پس از دیگری خانه نشین می‌شوند. عارف قزوینی (۱۲۵۸-۱۳۱۲ ه. ش.) زندگی باخته پس از سال‌ها تبعید و تحت نظر در گوشه‌ای دور افتاده دق می‌کند؛ محمد رضا میرزاده عشقی (۱۲۷۲-۱۳۰۳ ه. ش.) بگناه داشتن افکار آزادیخواهانه و انقلابی در ۳۲ سالگی ترور می‌شود، محمد فرخی یزدی (۱۲۷۶-۱۳۱۸ ه. ش.) بجرم گرایش به اندیشه‌های سوسیالیستی، و تقی ارانی (۱۵ شهریور ۱۲۸۱-۱۵ بهمن ۱۳۱۸) بجرم کمونیست بودن، هر دو همزمان (در سال ۱۳۱۸ ه. ش.) در زندان استبداد مدرن جان سپردند.

مرگ فاجعه آمیز به روشنفکران انقلابی آزادیخواه و سوسیالیست و کمونیست مخالف استبداد محدود و منحصر نمی‌شود، بلکه هر روشنفکر مستقل‌الرأی و آزاد فکری، حتی اگر در جهت نظام فکری و سیاسی استبداد هم قدم بردارد، به صرف استقلال رأی محکوم به مرگ است. از این نمونه محسن جهانسوز (۱۲۹۳-۲۲ اسفند ۱۳۱۸) را می‌توان نام برد که در ۲۵ سالگی دستگیر و باتهام کاملاً مجعول توطئه و قیام مسلحانه علیه مقام سلطنت و سوء قصد به جان پادشاه و ولیعهد تیر باران شد. گناه اصلی و واقعی او داشتن اندیشه‌های ناسیونالیستی و شووینیستی بود که با بعضی از دوستان نزدیک در میان گذاشته بود، و در عین حال کتاب "نبرد من" هیتلر را هم ترجمه کرده بود و حال آنکه در همین زمان حکومت وقت، که مدتی پس از استقرار خود به

گرایش‌هایی ناسیونالیستی و شووینیستی دامن میزد در عین حال آشکارا گرایشات ژرمانوفیلی نیز از خود نشان می‌داد. خشم استبداد وجود هیچ روشنفکر با شخصیتی را نیز، اگر چه به او خدمت می‌کرد، تاب نمی‌آورد: علی‌اکبر داور مغز متفکر مدرنیسم دولتی و بنیانگذار سازمان‌های اصلی اداری جدید و وفادارترین خدمتگزار پهلوی از آن جمله بود که مجبور به خودکشی شد.

تنها معدودی از متفکرانند که در این زمان جان سالم بدر می‌برند و آنهم کسانی هستند که به پخش اندیشه‌های انحرافی بی‌ضرر سرگرمند. توضیح آنکه استبداد مدرن، از آنجا که به سرکوب روحانیت و محدود کردن قدرت و نفوذ آن نیاز داشت، ناگزیر به نوعی اندیشه از این گونه مجال حیات می‌داد: نوعی ناسیونالیسم و نوعی مدرنیسم و نوعی لائسیسم، و عده‌ای از روشنفکران ترقیخواه و ناسیونالیست و مردم دوست در دامی افتادند که مدرنیسم سطحی را بجای تمدن و تکامل فکری و فرهنگی جا میزد و بجای ناسیونالیسم ضد امپریالیستی، ایرانیگری ضد عربی و ضد اسلامی را دامن میزد. حتی روشنفکرانی چون صادق هدایت، ذبیح‌الله بهروز و بزرگ علوی از این فریب در امان نماندند و هر کدام به تفاوت مقداری از نیروی فکری خود را به آن مشغول داشتند. اما نمونه پیگیر اینها که برای دوره‌ای نیروی فکری او هرز رفت، احمد کسروی (۱۲۶۹ - ۱۳۲۴ ه. ش.) است که در راه پاک کردن زبان فارسی از لغات عربی و ایجاد "زبان پاک"، مبارزه علیه صوفیگری و شیعیگری سخت فعال بود و تا حد دین‌آوری و پیامبری پیش رفت. کار او اگر چه احساسات ناسیونالیستی و نوجوئی سطحی گروه‌های معدودی از نسل جوان را ارضا و به محفل او جلب می‌کرد، با سیاست‌های دستگاه فکری استبدادی نیز در این زمینه هماهنگی داشت و به همین دلیل دستگاه قدرت برای امثال او مزاحمتی ایجاد نمی‌کرد. با اینهمه او نیز از مرگ مفاجات در امان نماند منتها این مرگ پس از سقوط استبداد و در دوران آزادی به سراغ او آمد. پس از شهریور بیست

دوتن از مسلمانان متعصب بضر بگلوله و خنجر او را در ساختمان "دادگستری کشور"، بی پروای هیچ گرفتاری و مجازاتی، از پا در آوردند. وحشت و نازائی فکری ناشی از سیاهی این دوره از استبداد در بعضی آثار که از آن زمان بجا مانده انعکاس گویا دارد. از آن جمله نیما با وحشت فریاد میزند:

کشتگاهم خشک ماند، و یکسره تدبیرها
گشت بی سود و ثمر.
تنگنای خانه ام را یافت دشمن با نگاه حيله‌اندوزش
وای بر من، می‌کند آماده بهر سینه من تیرهایی
که به زهر کینه آلوده است.

و عابرین را از خطر هشدار می‌دهد که:
بگذرید از راه من بی هیچگونه فکر
دشمن من میرسد می‌کوبدم بر در
خواهدم پرسید هر نام و نشان دیگر.

و ملت‌مسانه می‌ماید که:
به کجای این شب تیره بیاویزم قبای ژنده خود را
تا کشم از سینه پر درد خود بیرون
تیرهای زهر را دلخون؟

و در چنین شبی تیره که نزدیک بیست سال طول کشید روشنفکرانی که سخنی برای گفتن داشتند، یا به خون غلطیدند، و یا به انزوای سکوت مطلق پناه بردند، و یا به کوره راه‌های انحرافی کشانده شدند، و یا اندیشه خود را یکسره در خدمت دستگاه استبداد و ستایشگویی او نهادند.

شاید بتوان گفت که فاجعه روشنفکری درهیچ دورانی به این بزرگی نبوده است، زیرا در این زمان حتی یک اثر فکری، هنری و ادبی مترقی هم به جامعه ایران عرضه نشد و استعدادهایی نیز که در این دوره بقول معروف پا به عرصه هستی نهادند و شکل گرفتند تنها پس از سرنگونی استبداد رضا شاهی بود که توانستند اظهار وجود کنند. باین ترتیب جریان روشنفکری ایران برای یک دوره از تاریخ در اغمای مرگ فرو رفت و اگر جنگ جهانی در نمی‌گرفت و ایران در شهریور ۱۳۲۰ بوسیله نیروهای متفقین اشغال نمی‌شد معلوم نبود که این بحران مرگ زای روشنفکری تا کی ادامه می‌یافت.

اما دهه سال‌های بیست روزگار شکوفائی استعدادهای پنهان و دربند، و زایش و پیدایش نسل تازه‌ای از روشنفکران بود که سراپا شور زندگی بودند. به پیشواز چنین دورانی بود که نیمای رها از وحشت شب با نشاطی تمام سرود سر می‌داد که:

قوقولی قو، خروس می‌خواند
گوش بر زنگ کاروان صداس

میگریزد سوی نهران شب کور.

با تن خاک بوسه می‌شکند
صبح نازنده، صبح دیر سفر.

و از شوق تکرار می‌کرد:

قوقولی قو، گشاده شد دل وهوش.
صبح آمد، خروس می‌خواند.

و در همین روزگار است که هدایت پيله می‌شکافد و بجای مالیخولیای

"بوف کور" و مرگ دردناک "سگ ولگرد"، از "آب زندگی" سخن می‌گوید و در "ولنگاری" به فاشیسم می‌تازد (قضیه زیر بته) و درباره تکامل حیات و جامعه بشری داستان‌سرایی می‌کند؛ نوشین تاتر جدید و پیشتاز را با نمایشهای سمبلیک "پرنده آبی" و افشاگرانه و رسواکننده "مستنطق" و رزمجویانه "مونتسرا" بنیان میگذارد و خیل قابل ملاحظه‌ای از هنرپیشگان جوان را در مکتب اندیشگی - هنری خود پرورش می‌دهد.

روشنفکر این دوران بر امواج جنبش توده‌ای - کارگری زورق میراند و پاروزنان و رقص کنان سرود می‌خواند و بسوی افق‌های خوشبختی به پیش میراند. اندیشه نو میدان جولان پیدا می‌کند و خلاقیت فکری همه جا به چشم می‌خورد. جریان روشنفکری مانند روزهای گرم مبارزات مشروطه خواهانه، منتها در سطحی متعالی تر و موضعی پیشرفته تر، آبشخور خود را باز می‌یابد و جنبش توده‌ای که اینک در حزب توده ایران تجسم یافته است، به پناهگاه روشنفکران ترقیخواه، از هر قبیله، تبدیل می‌شود و همه را گرد خود جمع می‌کند. روشنفکران از طریق این حزب و در دور و بر آن انجمن می‌کنند و با مردم در تماس مستقیم قرار میگیرند و از آن‌ها تاثیر می‌پذیرند. این سال‌ها سال‌های خلاقیت و تعالی هنری، فرهنگی و فکری است. اما علاوه بر جولان روشنفکران خاموش دوران خودکامگی رضا شاهی، نسل تازه‌ای از روشنفکران نیز شکل میگیرد و به صحنه می‌آید.

روشنفکر این دوره در اساس "چپ" است و مجذوب اندیشه‌های ترقیخواهانه سوسیالیستی. اما جریان روشنفکری در این زمان به بیماری‌های گوناگون مبتلاست: گسست تاریخی. گودال عمیق دوران دیکتاتوری روشنفکر این دوره را از تاریخ و تجربه مشروطه جدا کرده و جاذبه افکار جدید و غرقه شدن در آن‌ها او را نسبت به اندیشه‌های متفکران گذشته ایران بیگانه ساخته. اقتباس بدون تعمق و شتابزده و تقلید کورکورانه از اندیشه‌های نو به وابستگی

ذهنی منجر می‌شود؛ و وابستگی ذهنی نه فقط به تفکرات ناپخته عاریتی بلکه شیفتگی نسبت به صاحب‌نظران بیگانه به صورت بیماری واگیر، همگانی می‌شود. وابستگی ذهنی و شیفتگی نسبت به قطب‌های فکری ذهن روشنفکر ایرانی را در قالبی تنگ محبوس می‌کند و اندیشه او را از پرواز باز میدارد، روشنفکری به ضد خود بدل می‌شود و روشنفکر به صورت طوطی خوش سخنی در می‌آید که تمام لذت اندیشیدن را در تکرار سخنان دیگری می‌جوید. گذشته از اینها التقاط و آشفتگی فکری، روشنفکران ما را، که از افق‌های مختلف و در وابستگی نسبتاً گونه‌گون اجتماعی آمده‌اند، دچار سرگیجه می‌کند؛ و اینها همه فاجعه‌ای به بار می‌آورد که عوارض آن خیلی بعد آشکار می‌شود.

با سرگرفتن جنبش ملی شدن نفت در آستانه دهه سال‌های ۳۰ جوش و جلای روشنفکری گسترش و رنگی تازه می‌یابد و در عین حال که موجب پیدایش جریان روشنفکری تازه‌ای می‌شود، مرزهای تفکر توده‌ای و ملی را نیز تا حدود زیادی از یکدیگر ممتاز و مشخص می‌کند.

در جریان دهه سال‌های بیست، و دو سه سال پس از آن، بعلت حاد بودن حوادث و درگیری‌های سیاسی فضای سیاسی بر فضای فکری حاکم است و این امر در عین حال که این جنبه مثبت را دارد که روشنفکر و توده مردم را در تماس با یکدیگر و در تاثیر و تاثر این دو از هم قرار می‌دهد این مشکل را نیز به وجود می‌آورد که روشنفکر به آفت سیاست زدگی و عامیگری گرفتار و در خرده کاری غرقه شود. به دنبال چنین آفتی است که نیروی فکری بمقدار زیادی در درگیری‌های سیاسی پیش پا افتاده و یا احیاناً خطا و انحرافی هدر می‌رود؛ جدال فکری رنگ جدال سیاسی می‌گیرد و تعالی اندیشه در پای تلاش برای کسب برتری سیاسی در برابر عوام قربانی می‌شود، و روشنفکر که باید چون عقاب بسوی قله‌های اندیشه به پرواز در آید، همچون ماکیان زندگی خویش را در جنگ بر سر دانه‌ای چند با رقیبان سر می‌کند.

به هر حال دوران تعالی و ترقی فکری بی حادثه و دست انداز نمیگذرد: با اولین ضربه در آذر ۱۳۲۵ و با شکست جنبش‌های دموکراتیک در آذربایجان و کردستان کم ظرفیت ترین‌ها خوش بینی خود را از دست می‌دهند و با دومین ضربه استبداد در بهمن ۱۳۲۷ و غیر قانونی شدن حزب توده ایران، عده‌ای دیگر مایوس از صحنه کنار می‌روند. اما کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به عنوان آخرین و موثر ترین ضربه بار دیگر پرده سیاه دیکتاتوری را بر فضای سیاسی کشور و فضای فکر و فرهنگ می‌گستراند.

ضربه آذر ۲۵ آغاز تجزیه صف روشنفکری و پیدایش گروه بندی‌ها همراه با نفاق سیاسی و عناد فکری است که در جریان جنبش ملی شدن نفت به اوج خود میرسد. جدال خصمانه سیاسی و فکری مقداری از نیروی روشنفکری را فلج می‌کند و خلاقیت بعضی از روشنفکران را، که از حزب توده ایران جدا می‌شوند تا حد زیادی تضعیف می‌کند و یا به انحراف میکشاند. یک نمونه این تراژدی سرنوشت خلیل ملکی، روشنفکر صاحب‌نظر است که زیر ضربات سیاسی این حزب و عناد و لجاج ناشی از آن قسمت زیادی از نیروی خود را در حاشیه به هرز می‌دهد و سرانجام هم تنها و خسته از پا در می‌آید.

ضربه بهمن ۱۳۲۷، که دو سال پس از آن وارد می‌آید عده زیادی از روشنفکران را از میدان فعالیت زنده و واقعی خارج و به مهاجرت از کشور مجبور می‌کند: اندیشمندانی چون ایرج اسکندری، رضا رادمنش، احسان طبری، و چند تن دیگر از نامداران حزب توده ایران از این جمله‌اند؛ عده‌ای نیز، که در اثر فضای تازه سیاسی دستخوش ناامیدی می‌شوند هر کدام به نوعی فلج دچار می‌شوند.

در جریان این حوادث از رهبران روشنفکر سیاسی قاضی محمد به دار آویخته شد (۱۰ فروردین ۱۳۲۶)، حسین فاطمی را، که بهنگام دستگیری بضر کارد یکی از اوباش شاه پرست بسختی زخمی شده بود، در برانکار به

میدان تیر بردند (۱۹ آبان ۱۳۳۳) و خسرو روزبه را، درحالی که بر اثر ناتوانی جسمی ناشی از جراحات وارده در جنگ و گریز دستگیری بر عصا تکیه داشت، تیر باران کردند (۲۱ اردیبهشت ۱۳۳۷). "مرز پرگهر" ابعاد جغرافیایی تازه‌ای می‌یابد:

از جانب شمال به میدان پرطراوت سبز تیر
و از جنوب به میدان باستانی اعدام
و در مناطق پر از دحام به میدان توپخانه

و شب قیر گون و دیر پا جامعه را در خود فرو میبرد:
شب سرشار از انبوه صداهای تهی
شب مسموم از هرم زهر آلود تنفس‌ها

و فروغ فرخزاد به عنوان شاهد و بیانگر لحظه‌های زندگی مردمش می‌بینند
که روشنفکر:

در خیابان وحشت زده تاریک
قلبش را
مثل جسمی فاسد
زیر پا له (می‌کند)^۱

و او که خود بمنزله یک روشنفکر با سنگینی شب اختناق آور استبداد
درگیر بود

روی خط‌های کج و معوج سقف

^۱ در اصل «کرد».

چشم خود را (میدید) ^۱
چون رطیلی سنگین
خشک می‌شد در کف، در زردی، در خفقان

و احساس می‌کرد که:
با همه جنبش‌هایش
مثل آبی راکد
ته نشین (می‌شود) آرام آرام
و لرد می‌بندد در گودالش

و چنان ظلمتی حاکم بود که اگر چراغی هم در دور دست سوسو میزد
شاعر، ناباورانه به خود هشدار می‌داد که "آن نقطه نورانی"، چشم گرگان
بیابانست"، زیرا پهلوانان و مشعلداران اندیشه، بقول احمد شاملو
چون اختران سوخته
چندان به خاک تیره فرو ریختند سرد که گفتی
دیگر
زمین
همیشه
شبی بی ستاره ماند.

و شب چنان سرد و سوزنده بود که حتی خواب از چشم شاعری چون
سهراب سپهری که همیشه سر در ابرها داشت، میروید و این احساس را در او

^۱ در اصل «می‌بیند».

به وجود می‌آورد که در وادی خفتگان و خاموشان
شب...

بآرامی یک مرثیه از روی سر ثانیه‌ها میگذرد

و او بی اختیار به عزم فرار به دنبال کفشهایش می‌گشت و زیر لب زمزمه
می‌کرد که

بوی هجرت میاید

بالش من پر آواز پر چلچله‌هاست.

و تراژدی اینجاست که روشنفکرانی هم که به هجرت پناه برده بودند در
تبعیدگاه خود در حال فسیل شدن و یا فساد و پوسیدن بودند.

اما در این شب سیاه، که این بار با زمستانی سخت و سرمائی جان و
خردسوز همراه است، همگان پای فرار و هجرت ندارند. آن‌ها که در وطن
مانده‌اند، ترس زده و سر در گریبان نا آشنا یا نه از یکدیگر می‌گریزند.
سرخوردگی، ناامیدی و درماندگی روشنفکران را عقیم می‌کند. ذهن از حرکت
باز میماند و فریاد در گلو می‌شکند. روشنفکر یا تیرباران می‌شود و یا در زندان
می‌پوسد و یا به انزوا و افیون پناه می‌برد. محمد حسین شهریار که زمانی برای
قهرمانان استالینگراد سرود فتح می‌سرود، فریدون توللی که با طنزی ابتکاری و
نو سراپای دستگاه قدرت را بریشخند می‌گرفت، و اخوان ثالث که می‌خواست از
پهلوانی‌ها حماسه بسازد و از امیدها ترانه بسراید، همگی از سرمای زمهریر
استبداد به کنار منقل می‌خزند و زندگی را در جلا و ولز افیون دود می‌کنند:
مرثیه می‌سازند و آیات وحشت می‌خوانند:

زمستانست

سرها در گریبانست

نفس کز گرمگاه سینه میاید برون ابری شود تاریک

چو دیوار ایستد در پیش چشمانت
صدائی نیست،

صدائی گر شنیدی صحبت سرما و دندان است....
[و] امید رستگاری نیست! ^۱

تنها همزبان و همدم شاعر و روشنفکر سایه اوست، و در برابر او سه راه
بیشتر پیدا نیست:

نخستین، راه نوش و راحت و شادی
به ننگ آغشته، اما رو به شهر و باغ و آبادی.
دو دیگر، راه نیمش ننگ نیمش نام
اگر سر بر کنی غوغا و گر دم در کشی آرام.
سه دیگر، راه بی برگشت، بی فرجام ^۲

اما روشنفکرانی هم هستند که نه می‌خواهند راه نوش به ننگ آغشته را
برگزینند، نه حال سر برکردن و غوغا دارند و نه پای رهروی که قدم در راه بی
برگشت بی فرجام بگذارند. بسیاری از اینها به نفی گذشته خود میرسند و
درعین لعنت بر دروغ‌ها و فریب‌های گذشته در آینده هم چیزی جز سراب
نمی‌بینند و ناگزیر خود را میهمان باده و افیون و بنگ ^(۱) می‌کنند.

غمنامه روشنفکر ایرانی در عصر استبداد محمد رضا شاهی به ندامت و نفی
خود و گوشه‌گیری و از خود بیخودی محدود نمی‌شود. هستند روشنفکرانی که
برای پر کردن خلأ گذشته خود و جبران عقب افتادگی‌های ناشی از پیروی

۱. در هم ریخته‌ای از شعرهای "زمستان" و "قصه شهر سنگستان" و «ناگه غروب کدامین ستاره»
۲. از شعر "چاووشی"

آرمان‌های ترقیخواهانه تمام هستی خود را در خدمت نظام استبدادی می‌گذارند، از عوامل اصلی استبداد تند تر می‌تازند و با طی کردن چند پله یکی خود را بسرعت از مدارج قدرت سیاسی واجتماعی بالا میکشند.

یک نمونه: در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ گروهی از مردم ساده بجان آمده از فقر و ستم بقصد اعتراض بصد انقلاب سفید شاهانه، که برای تقویت قدرت طبقه تازه بدوران رسیده حریص سرمایه داری وابسته به اجرا در آمده، بپا میخیزند و چون همه درها بسته است، برای بیان اعتراض به مسجد و منبر آخوند دخیل می‌بندند، اما دستگاه استبدادی بنا به طبیعت خود بی هیچ پرسش و پاسخی با زبان گلوله به آن‌ها پاسخ می‌دهد. در همین روز روشنفکر ترقیخواه دیروزی، که اینک به عنوان کمک به تعالی و شعور فرهنگ مردم بر مسند وزارت فرهنگ تکیه داده، سخت عصبانی است و در هیئت دولت به نمایندگی "طبقه روشنفکر" زبان سرزنش می‌گشاید که "چرا دولت سستی می‌کند و اقدام شدید نمی‌کند... شتر سواری که دولا دولا نمی‌شود."^۱ و این وزیر فرهنگ کسی نیست جز پرویز ناتل خانلری، یکی از روشنفکران شاخص زمان خود و شاعر و ادیب و دوست نزدیک سابق صادق هدایت. وزیر دادگستری نیز که باید سرا پا چشم و گوش و هوش باشد که به هیچ هموطنی بدون استناد به قانون و حکم دادگاه کمترین آسیبی نرسد، ضمن تفاخر به "خدمتگذاری به اعلیحضرت" از کسانی که حتی "ژست تاثر آمیز برای کشته شدگان" میگیرند بشدت اظهار تاسف می‌کند و برای سرکوب "معترضان تشکیل دادگاه‌های ضد انقلاب" را پیشنهاد

^۱. در شعر "کاوه یا اسکندر".

^۲. متن کامل مذاکرات هیئت دولت طاغوت در پانزده خرداد ۱۳۴۲، تهران، دفتر هیات دولت و روابط

عمومی نخست وزیری.

می‌کند، و جالب اینجاست که او یکی از مسئولان سابق حزب توده ایران در فارس است. روشنفکر و توده‌ای دیروز از اینکه دستگاه‌های اجرائی و نیروهای انتظامی در قتل عام توده‌های عدالتخواه سستی می‌کنند، سخت متاسف و عصبانی است! و چنین است اوج سقوط روشنفکری.

وجه دیگر هرز رفتن نیروی روشنفکری جدال همراه با نفاق و عناد میان دو جریان روشنفکری ملی و چپ است که در دوران جدید با مقیاسی وسیع تر از گذشته ادامه پیدا می‌کند. توضیح آنکه استبداد تازه پس از استقرار، تمام نیروی خود را علیه فکر و اندیشه چپ و سوسیالیستی میگذارد و در عین حال نیروی فکری لیبرال و ملی را در حدی که برای او خطری جدی ببار نیاورد به حال خود رها می‌کند. این نیرو نیز که شکست جنبش ملی شدن نفت را بحساب حزب توده ایران گذاشته، تمام کینه خود را بر سر شبخ رقیب سابق خود، که اینک به کلی از میدان بیرون رانده شده خالی می‌کند، و چپ ستیزی از این پس به صورت یک جریان فکری در می‌آید که تا به امروز هم ادامه دارد. باین ترتیب در این زمان این قسمت از نیروی روشنفکری، که باید نوک سلاح خود را متوجه قدرت استبدادی و واپس ماندگی فکری کند، در چنبر آفت سیاست زدگی عوامانه و عناد و کینه دیرینه به کلی هدر رفت.

عصر انقلاب سفید شاهانه دوام پیدا می‌کند. در اثر غارت ثروت ملی و به دنبال سلطه همه جانبه اشرافیت جدید نیروهای تازه‌ای سر بلند می‌کنند و به دنبال پیدایش و تقویت یک قشر مرفه تازه بدوران رسیده دهه سال‌های چهل به دوران اختگی مطلق و در عین حال ادا و اصول‌های سرخاب و سفیداب مالی روشنفکری بدل می‌شود. دستگاه استبداد با رهبری شهبانوی فرهنگ پرور عده‌ای روشنفکر نوپای جویای نام را زیر بال و پر خود میگیرد، برنامه‌های پر زرق و برق فرهنگی و هنری به اجرا در می‌آید. استبداد بساطی از خوراکی‌های رنگارنگ و نوشناخته فرنگی فراهم می‌سازد و روشنفکران نوزادی را، که هنوز

چهار دست و پا راه میروند، تا مدتها آواز جفجفه‌ها و رنگ تند گل‌های کاغذی به خود جذب می‌کند؛ عده‌ای نیز نادانسته به این خوان رنگین بی محتوا هجوم می‌برند و به قرقره و نشخوار خام خورده‌های فرنگی دلخوش می‌کنند. دوران دوران فریب و خیانت است و نمونه‌هایی چون پرویز نیکخواه کم نیستند که ضمن ترویج فرهنگ مدرن منحط و میان تهی و شاهنشاهی تخطئه‌اندیشه و فرهنگ مترقی را سازماندهی می‌کنند.

و در کنار اینان اختگانی هم هستند که با نشستن در کافه‌هایی مانند ریویرا، خیابان نادری را مونپارناس و سن ژرمن، و خود را در ردیف روشنفکران و هنرمندان پاراناسین می‌پندارند و ضمن صرف قهوه‌ای و آبجوی با وراجی‌های میان خالی سیاست‌گریزانه درباره مباحثی چون "هنر برای هنر" و یا مکاتب خلق الساعه فرهنگی و هنری دیگر وقت تلف می‌کنند. علاوه بر اینها محفل‌های کوچک هنری و فرهنگی نیز، هر یک با پیر مرادی بوجود می‌آید که هر لحظه نابغه‌ای کشف می‌کند و اثر نابغه آسائی را به جامعه عرضه می‌دارد. باین ترتیب جنبش روشنفکری در این وجه خود به بازی روشنفکری، و اسنوبیسم به یکی از وجوه آن بدل می‌شود.

و ناگهان در این آشفته بازار پدیده تازه‌ای به نام "روشنفکر دینی" قدم به عرصه می‌گذارد و در اثر مسامحه و اغماض‌های استبداد سرعت تقویت می‌شود. استبداد وابسته، که خطر اصلی را همچنان در اندیشه‌های پیشرفته بشری و از جمله مارکسیستی و گرایشهای سوسیالیستی میداند، تا حدود زیادی با این پدیده مماشات می‌کند زیرا آن را برای جلوگیری از این افکار و گرایشها مفید تشخیص می‌دهد. ارتجاع مذهبی نیز با استفاده از این اوضاع نیروهای خود را به میدان می‌فرستد.

در این زمان نفرت از استعمار و طبقات تازه‌ای که در وابستگی به آن فربه می‌شوند در میان مردم و بخصوص توده جوان تحصیلکرده شدت می‌گیرد، و

چون از یکسو جریان روشنفکری ترقیخواه و پیشتاز بشدت سرکوب می‌شود و از طرف دیگر یک جریان باصطلاح روشنفکری منحط در خدمت دستگاه قدرت قرار دارد، این نفرت در وجهی از وجوه خود صورت ضدیت با فرهنگ و تمدن غرب و روشنفکر و روشنفکری به خود می‌گیرد. این جریان در عین حال روشنفکران ملی - ضد توده‌ای را نیز بیاری خود می‌طلبد. از سوی دیگر محافل ارتجاع مذهبی نیز با روحیه و فکر ضد خارجی و ضد ترقی، نیروهای خود را به میدان می‌فرستند. مجموعه اینها بشکل حاد خود به دو جریان همزاد و همخون ضد غربزدگی و اصلاح طلبی اسلامی تبدیل شد که در میان قشرهایی از نیروهای جوان ضد امپریالیست و ضد استبداد سرمایه داری وابسته مورد استقبال واقع شده و چنانکه معلوم است سخنگوی یکی یک توده‌ای اسبق و ملی - نیروی سومی سابق و شیعه اثناعشری لاحق به نام جلال آل احمد بود و نماینده دومی علی شریعتی تئوریسین جدید احیاء مذهبی که روشنفکر ایرانی را مقلد بدلی روشنفکر اروپایی و "راه بلد" استعمار می‌خواندند.

این جریان کمتر از یک دهه قسمتی از فضای روشنفکری کشور را تسخیر کرد. آل احمد و شریعتی هر دو شمشیرکش به روی روشنفکر و روشنفکری، دشمنی با غرب و تمام دستاوردهای تمدن بشری را تبلیغ و بازگشت به گذشته ارتجاعی را موعظه می‌کردند. "روشنفکر دینی" مرتجع و طرفدار بازگشت به گذشته ارتجاعی در عین حال برای جلوه دادن به کالای پوسیده خود از سخنان و اندیشه‌های روشنفکر ناامید و سرخورده غربی، که در بن بست بحران نظام سرمایه داری جهان را تاریک و به آخر رسیده می‌پندارد و یا برخی متفکران عقب مانده و نوپای جهان سومی، که یا گرفتار تحقیر نژادی هستند و یا در مبارزه با استعمار هنوز دوران ناپختگی کودکی را طی می‌کردند، کمک می‌گیرد. باین ترتیب قسمتی از نسلی که در این دهه پا به عرصه‌اندیشه گذاشت، از آنجا که از استعمار بجان آمده و زرق و برق قلبی استبداد بحق حالش را برهم میزد

دلخور از روشنفکر اسنوب، گیج و سردرگم بتصور چیدن خرما به دنبال خر
دجال به کج راه افتاد.

خلاء اندیشه عده‌ای دیگر از نسل جوان را که در جستجوی اندیشه‌های
مترقی هر سوراخی را میکاویدند، اکثرا در دام گندم نمایان جوفروشی افتادند
که خرف را بجای صدف و خرمهره را بجای گوهر به آنان عرضه می‌کردند و
بجای نوشتن کلمه مار عکس مار می‌کشیدند. از میان اینها بود که موجوداتی
ناقص الخلقه پا به عرصه ظهور نهادند.

باین ترتیب در یک دهه، از یکسو مدرنیسم و اسنوبیسم، از سوی دیگر
ارتجاع فکری و از جانب سوم فریبکاری‌های ترقیخواهانه میان تهی و عامیانه،
محیط روشنفکری غیر رسمی ایران را در خود گرفت. برخی از روشنفکران در
شعرها و نوشته‌هایشان بسیاری از عوارض و تاثیرات این شب سیاه و زمستان
سوزان دیرپا و صحنه آرائی‌های این خالی بی پایان را بر جهان روشنفکری
توصیف کرده‌اند، اما شاید کمتر کسی مانند فروغ فرخزاد توانسته باشد این
وجوه گوناگون را در یک قطعه کوتاه جمع کند. او هنوز در نیمه سال‌های چهل
و کمی پیش از مرگ زودرسش (در ۱۳۴۵) بود که خصوصیات این دوران را با
دیدنی روشن و بیانی رسا این چنین توصیف می‌کرد:

شب در تمام پنجره‌های پریده رنگ
مانند یک تصور مشکوک
پیوسته در تراکم و طغیان بود،
و راهها ادامه خود را در تیرگی رها کردند.

در غارهای تنهائی
بیهودگی به دنیا آمد
خون بوی بنگ و افیون می‌داد

زنهای باردار
نوزادهای بی سر زائیدند.
چه روزگار تلخ و سیاهی!
حرکات و رنگ‌ها و تصاویر
وارونه منعکس میگشت.
و برفراز سر دلچکان پست
و چهره وقیح فواحش
یک‌هاله مقدس نورانی
مانند چتر مشتعلی میسوخت
مردابهای الکل
با آن بخارهای گس مسموم
انبوه بی تحرک روشنفکران را
به ژرفنای خویش کشیدند

خورشیده مرده بود...

با اینهمه، زندگی پنهانی نفس نفس میزند. و هم او پیامبرانه بشارت می‌دهد
که کسانی:

... در خاک باغچه‌هاشان بجای گل
خمپاره و مسلسل می‌کارند
و بعضی دیگر
بر حوضهای کاشی شان
سریوش می‌گذارند
و حوضهای کاشی
بی آنکه خود بخواهند

انبار مخفی باروتند؛
و بچه‌ها.. کیف‌های مدرسه شان را
از بمب‌های کوچک
پر کرده‌اند^۱....

و ناگهان پیشگویی فروغ صورت واقع می‌گیرد: دیوار استبداد سیاسی و ارتجاع و مدرنیسم فکری ترک می‌خورد و در عرفه دهه پنجاه نهضت چریکی دوران تازه‌ای از حیات روشنفکری را اعلام می‌کند. دوران زایش دوباره روشنفکری آغاز می‌شود و خیل عظیمی از روشنفکران با نظر مساعد به این نهضت صف بندی می‌کنند. دستگاه قدرت وحشیانه تر از هر زمان به کوبیدن و متلاشی کردن مغزها دست می‌زند، و زندان‌ها به ویژه از نسل جوان روشنفکر و هنرمند پر می‌شود. بسیاری از نوزادان پیش از آنکه بتوانند روی پا بایستند از پا در می‌آیند و بسیاری دیگر را جوانمرگی بشکل‌های گوناگون در میرباید: از نمونه‌ها پرویز پویان و حمید مومنی در درگیریه‌های مسلحانه خیابانی به خون می‌غلطند، محمد حنیف نژاد و خسرو گل‌سرخ‌ی به مرگ محکوم و در میدان تیر از پای در می‌آیند و بیژن جزنی و همراهانش پنهانی از زندان به قتلگاه فرستاده می‌شوند. زندان‌های تازه ساخته می‌شود و آنان که بی اذن استبداد استعماری قلم می‌زنند و یا در طریق آن نمی‌اندیشند در چهار دیواری‌ها محبوس و به شکنجه دائمی جسمی و روحی سپرده می‌شوند. قسمت عمده‌ای از نیروی فکری ترقیخواه در جهت سازماندهی نبرد مسلحانه و یا اثبات حقانیت آن بکار می‌رود، سلاح گرم جای سلاح اندیشه را می‌گیرد.

^۱ - "آیه‌های زمینی" از فروغ فرخزاد

در کنار آن، نیروهای ارتجاعی مذهبی نیز بضد مدرنیسم و اصلاحات بورژوا امپریالیستی نظام حاکم فعال تر می‌شوند. اما دستگاه قدرت هر چقدر با انقلابیان رادیکال سختگیر و خشن است با قسمت عمده‌ای از این نیروها مماشات می‌کند و گاه نیز بضد انقلابیان با آن‌ها وارد داد و ستد می‌شود.

در چنین شرایطی طلایه‌های انقلاب آشکار می‌شود و دستگاه قدرت، برای جلوگیری از رادیکالیزه شدن انقلاب، به سرعت با محافظ مذهبی و بقایای سنگواره‌های ملی و ملی-مذهبی وارد سازش و گفتگو می‌شود. سرانجام انقلاب فرا می‌رسد اما نیروهای انقلابی رادیکال در نقل و انتقال قدرت به حساب نمی‌آیند زیرا طی یک دوران طولانی مرغان سحر قتل عام و خفاشان و شبکوران پروار شده‌اند، و به همین جهت عصر تازه‌ای که پس از انقلاب بهمن ۵۷ آغاز می‌شود، به عصر حاکمیت ارتجاع مذهبی و ظلمت و جهل قرون وسطایی بدل می‌شود. انقلاب دموکراتیک توده‌ای به عنوان "انقلاب اسلامی" تعمیم می‌شود و مولود حرامزاده‌ای به نام "جمهوری اسلامی ایران" از شکم آن بیرون می‌آید. روشنفکرانی که در زمستان سیاه استبداد سخت جانی کرده و به هر دلیل از سیاهی و تباهی جان بدر برده‌اند، به خود نیامده مورد هجوم وحشیانه سیاه جامگان "حزب الله" و "جند الله" قرار می‌گیرند. هجوم فاشیسم مذهبی از کتابسوزان و "انقلاب فرهنگی" آغاز می‌شود و به سرعت به تعطیل مطبوعات از هر قبیل و قتل عام و حبس هر جنبنده متفکری کشیده می‌شود. کشتارهای فردی و گروهی زمان استبداد شاهنشاهی به صورت قتل عام روشنفکران و فعالین سیاسی و مخالفان و حتی معترضان فکری جمهوری فاشیسم اسلامی تکامل می‌یابد. مهاجرتی که در سراسر تاریخ ایران بی سابقه است آغاز می‌شود. درسخواندگان و روشنفکران هزاران هزار از سرزمین مادری می‌گریزند، و مهاجرین ایرانی این بار علاوه بر سرزمینهای اروپایی به صورت انبوه دورترین مناطق جهان و از جمله مرزهای آمریکا و کانادا و استرالیا را زیر پا می‌گذارند.

طبق یک آمار در پنج سال اول پس از انقلاب ۷۴۰۰ استاد دانشگاه میهن خود را ترک می‌کنند. روشنفکرانی که هم به هر دلیل و به سرسختی توانسته‌اند در وطن بمانند شمشیر آهیخته و آویخته داموکلس را حتی در خواب هم بر گردن خود احساس می‌کنند.

سخن بر سر روشنفکری و تجدد یا ترقی نیست، نفس فکر کردن، و حتی تظاهر به فکر کردن هم با مجازات مرگ روبروست، زیرا ولی فقیه به نمایندگی از جانب پروردگار جهان به جای همه و برای همه "فکر می‌کند"؛ و گزندگان و پاسداران اسلام تا اعماق پستوهای صندوقخانه‌ها را هم می‌کاوند تا مبادا کرم شب تابی خود را پنهان کرده باشد. اندیشیدن و عشق ورزیدن عمل حرام و واژه‌های اندیشه و عشق کفر اعلام می‌شوند:

دهانت را می‌بویند

مبادا گفته باشی دوستت دارم؛

و عشق را

کنار تیرک راهبند

تازیانه می‌زنند.

به‌اندیشیدن خطر مکن

آنک، قصابانند بر گذرگاهها مستقر

با کنده و ساطوری خون آلود

(و) آنکه بر در میکوبد

شباهنگام

به کشتن چراغ آمده است.^۱

و شاعر که عشق را باید بر سر چهار راه‌ها فریاد کند و بر بلندیها مشعل

^۱ در هم ریخته و دستکاری شده شعر «در این بن بست» از احمد شاملو.

افروزد، با نجوایی به ترس آلوده هشدار می‌دهد که: "عشق را و نور را در پستوی خانه نهان باید کرد."

فترت به درازا می‌کشد و محیط روشنفکری خارج از کشور که مجموعه بسیار پراکنده‌ای را تشکیل می‌دهد به بیماریهای گوناگون مبتلا می‌شود. عده زیادی خسته و افسرده می‌شوند؛ عده‌ای به خرده کاری وقت می‌گذرانند؛ برخی امکان ادامه حیات را در چنگ و دندان به هم نشان دادن می‌بینند. عده‌ای زانو بر زمین زده و در محراب وجدان خویش به استغفار از گذشته خود وقت می‌گذرانند؛ عده‌ای در راه آشتی با پاسداران جهل و تاریکی فلسفه می‌بافند و در گوش دیگران زمزمه می‌کنند؛ عده‌ای منتشا در دست در بوق درویشی می‌دمند و در هروله و سماع ذهن به عالم خلسه فرو می‌روند؛ عده‌ای اندک اندک در محیط فرهنگی و علمی خارج جذب و هضم می‌شوند؛ و بالاخره عده‌ای به یاد آباء آریایی خود در خاک می‌جویند و با دانه‌هایی از استخوان‌های پوسیده آنان که در روده خشکیده زمان کرده‌اند تسبیح می‌اندازند، و در این میان عده‌ای اندک در کوشش و تلاش به خواندن سرود رزم ادامه می‌دهند بی آنکه بتوان مطمئن بود که صدایشان در گوش دل مخاطبانشان راه یابد؛ و عده‌ای اندک تر به خودسازی مشغولند بی آنکه بتوان یقین داشت که ذخایر فکریشان پاسخگوی بموقع نیازهای امروز و فردای جامعه ایران باشد.

اما در داخل، حکومت مذهبی اسلامی با همه فشارها و کشتارها، روز به روز بیشتر منفور مردم واقع می‌شود و مردم نه تنها با سیاست‌های آن بلکه با معتقدات آن نیز، که چیزی جز تعالیم اسلامی نیست، در می‌افتند؛ و در این حیص و بیص "روشنفکر دیندار" برای نجات "تتمه دین" پرچم استقلال بر می‌افرازد و نظر قسمتی از نسل جوان را، که دنیای فکر پیشرو بر او بسته و از بهره‌گیری از هر نوع اندیشه آزاد محروم بوده، به خود جلب می‌کند. این پدیده بخصوص از آن جهت مورد استقبال قرار می‌گیرد که با مقابله سرسختانه ارتجاع

حاکم هم روبرو می‌شود، چرا که در حاکمیت ولایت فقیه حتی یک مسلمان هم حق اندیشیدن و اظهار نظر و انتقاد ندارد. در این باره در همین روزهای اخیر یکی از مسئولان هنری و فرهنگی جمهوری اسلامی در ابلاغ این نظر حکومت ابتدا اظهار نظر کرد که "تاریخ روشنفکری ایران تاریخ غفلت، جهالت و خودباختگی است"، و سپس با تقسیم روشنفکران به "چپ و راست" و "اسلامی و ضداسلامی" به اصطلاح "روشنفکر مسلمان" را که به قول او "درباره همه چیز نظر می‌دهد" و "انتقاد" می‌کند، بشدت مورد حمله قرار داد و خیلی خلاصه و روشن گفت: "این امر با جوهر تفکر دینی، که برای عقل انسان محدودیت قائل است، تناسبی ندارد و با مساله ولایت هم از ریشه مخالف است" و نتیجه گرفت که "تقسیم بندی روشنفکر به مسلمان و غیر مسلمان بی معناست."

این گونه برخورد خشونت بار به اظهار نظرهای اسلامی مستقل از حاکمیت موجود دینی، که مورد تایید و حمایت قطعی مسئولان و مقامات رسمی حکومت اسلامی و شخص ولی فقیه نیز هست، خود به خود جوانانی را که در تنگنای موجود به جستجوی حقیقت بر می‌خیزند به بعضی قطب‌ها و شخصیت‌های دینی مستقل و جدا از حکومت جلب می‌کند. به این ترتیب اینک خطری تازه جامعه روشنفکری نوزاد ایران را تهدید می‌کند: خطر "روشنفکری دینی"؛ و اینجاست که کار روشنفکر ترقیخواه در داخل کشور بسیار پیچیده و مشکل می‌شود. روشنفکر اصیل، در عین حال که در شرایط کنونی هر لحظه در تهدید خطر مرگ قرار دارد، ضمن دفاع از آزادی جولان هر نوع اندیشه، و از جمله حمایت از فعالیت آزاد اصلاح طلب دینی، ناگزیر است با ظرافتی خاص با تعالیم مذهبی گمراه کننده او نیز به مقابله دست بزند تا جامعه روشنفکری بار دیگر در برابر مکاتب فکری عامیانه‌ای شبیه "غربزدگی" و "اسلام مترقی" دست بسته و بی سلاح نماند.

اما خطر دیگر در برابر حاکمیت مذهبی و همچنین "روشنفکری دینی" خطر گریز از ایدئولوژی و گرایش به ایدئولوژی ستیزی است که هم اکنون مد روز و لقلقه زبان عده‌ای از روشنفکران لائیک شده است. این گرایش تازه، که علاوه بر وجود حاکمیت مذهبی در ایران، انحلال اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و تحولات سیاسی - اجتماعی در برخی از کشورهای سوسیالیستی نیز آن را تقویت می‌کند، موجب شده است که عده‌ای از روشنفکران سرخورده از اندیشه‌های سوسیالیسم رسمی، با زدن برچسب ایدئولوژی بر تاملات و معتقدات مذهبی اسلامی به نفی هر نوع ایدئولوژی برسند و نادانسته خود و دیگران را در میدان جدال فکری خلع سلاح کنند.

باری، مکتب اصلاح دینی و گسترش و رشد سریع آن و مقابله دستگاه‌های اجرایی و فرهنگی جمهوری اسلامی با آن در عین حال نشان دهنده شکست کامل سیاست تهاجم ضد فرهنگی و ضد روشنفکری حاکمیت موجود است. نشانه‌های این شکست، در عین حال در اظهار وجود گهگاه روشنفکران غیرمذهبی نیز انعکاسی چشمگیر دارد. عده‌ای از اینان، علیرغم خطرات فراوان و تهدیدهای مداوم، سر از لاک در آورده و اعتراضات و نظرات انتقادی خود را تا حد ممکن و در لباسهای گوناگون و به صدای بلند اظهار می‌کنند و برای ایجاد سازمان‌های فرهنگی - فکری در تلاشند؛ نشریات مستقلی منتشر می‌شوند که مخالفت‌های خود را با سیاست‌های فکری - فرهنگی ارتجاعی - استبدادی حکومت بی پروا ابراز می‌دارند. مطبوعات چاپ خارج با همه مشکلات به داخل راه می‌یابند و جالب تر اینکه بعضی کتابهای ممنوعه چاپ خارج در داخل کشور به تعداد قابل ملاحظه‌ای تکثیر و پنهانی پخش می‌شوند و دست به دست می‌گردند، و اینها به قول معروف بذر امید در دلها می‌پاشند. به نظر می‌رسد دور تازه‌ای از مقاومت روشنفکری آغاز شده است و روشنفکر زمانه دارد وارد مرحله تازه‌ای از مبارزه می‌شود که خصیصه اصلی آن مبارزه

جدی با بینش مذهبی در تمام وجوه فکری و مناسبات اجتماعی و سیاسی است، زیرا اگر در دوره تدارک مشروطیت و یا در سال‌های حاکمیت مطلقه سرمایه داری وابسته مشکل روشنفکر وجود استبداد سیاسی بود و به همین جهت به نقش منفی مذهب و اندیشه مذهبی یا توجه نداشت و یا مبارزه جدی با آن را ضروری نمی‌دید و یا حتی گاهگاه در جدال خود با استبداد با مماشات و اغماض با آن همسویی و هماوایی هم می‌کرد، در دوران کنونی طرف اصلی مبارزه روشنفکر روحانیت و تفکر مذهبی شیعه است، با این امتیاز که روشنفکر امروزی با لطماتی که تزه‌های من درآوردی "غربزدگی" و "اصلاح و احیاء مذهبی" بر جامعه ایران و روشنفکران وارد آورده بخوبی آشناست.

به این ترتیب روشنفکر واقعی امروزی بشدت لائیک و طرفدار استقرار نظام مدنی است. او در عین وطنخواهی و ملت دوستی ضد ناسیونالیسم کاذب و افراطی نیز هست، ناسیونالیسمی که ممکن است در مقابله با مذهب امکان رشد پیدا کند. روشنفکر امروزی ضد امپریالیسم و ضد سلطنت است زیرا طعم تلخ این دو را بخوبی چشیده است. روشنفکر واقعی در عین جهانی بودن ایرانی است و با استفاده از دستاوردهای فرهنگی مترقی جهانی، ولی بدون هیچگونه تعهد و وابستگی ذهنی به انواع قدرتهای فکری می‌کوشد تا سطح فکر و فرهنگ را در میان مردم اعتلا بخشد. روشنفکر ترقیخواه کنونی، از هر جناح که باشد، بشدت دموکرات و معتقد به گفتگو است. زیرا بعد از همه تجربه‌ها کاملاً دریافته است که اندیشه تنها در فضای آزاد و دموکراتیک، همراه با انتقاد و گفتگوی مخالفان فکری و عقیدتی با یکدیگر امکان رشد پیدا می‌کند، و طبیعی است که مراعات اصول دموکراسی به این معنی هم هست که روشنفکر، علاوه بر تحمل افکار مخالف، در برابر قدرت سیاسی و فکری حاکم هم، حتی اگر مطلوب و منتخب او هم باشد، همیشه موضع انتقادی دارد. روشنفکر دموکرات و ترقیخواه و مردم دوست در چنبر عناد و لجاج چپ ستیزی نیروی خود را به

سود ارتجاع و امپریالیسم هدر نمی‌دهد. روشنفکر واقعی کاملاً آگاه و معتقد است که هیچ حکم و استنتاج فکری در وراء و بدون تاثر از یک ایدئولوژی صورت نمی‌پذیرد و به همین دلیل در عین پذیرفتن اصل تحول و تغییر دیالکتیکی و نسبی بودن استنتاجات و احکام فکری نه تنها ایدئولوژی ستیز نیست بلکه در مبادلات و برخوردهای فکری ایدئولوژی را راهنمای خود قرار می‌دهد. مهمتر از همه روشنفکر در هر صف که هست می‌کوشد تا با تحلیل گذشته نزدیک و دور تاریخ ایران، فارغ از هر نوع تعصب سیاسی و مکتبی، گسست تاریخی حاکم بر جامعه روشنفکری را از میان بردارد و با استفاده از تجربیات گذشته به راه آینده و مراحل عالی تری قدم گذارد. می‌توان یقین داشت که چنانچه روشنفکرانی از این دست رزم خود را به ضد فاشیسم مذهبی حاکم سازمان دهند، بی شک سرانجام در میهن ما نور بر ظلمت و خرد بر جهل غلبه خواهد کرد.^۱

۱۳۷۵/۸/۸

^۱ متن سخنرانی در سمینار جهانی حقوق بشر - گروه ایران - برلن ۷ دسامبر ۱۹۹۶.

"سه مکتوب" و میرزا آقاخان کرمانی

کتاب "سه مکتوب" میرزا آقاخان کرمانی سرانجام بعد از قریب صد سال پس از نگارش به صورت چاپی منتشر شد و در اختیار فارس زبانان قرار گرفت. میرزا عبدالحسین بردسیری (۱۲۷۰-۱۳۱۴ هجری قمری مطابق با ۱۸۵۳-۱۸۹۶ مسیحی و ۱۲۳۲-۱۲۷۵ هجری شمسی) که بیشتر به نام "میرزا آقاخان کرمانی" شناخته شده، این کتاب و کتاب دیگر خود را با عنوان "صد خطابه" که هنوز انتشار نیافته، به تقلید و با اقتباس از "مکتوبات" میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۱۲-۱۸۷۸ مسیحی) و تحت تاثیر افکار او نوشته است. این دو کتاب که یکی باید شامل "سه مکتوب" و دیگری "صد خطابه" باشد، اولی به صورت یک مکتوب و دومی در چهل و دو خطابه ناتمام در دست است و هر دو از جانب شاهزاده کمال الدوله که از هند به ایران سفر کرده، خطاب به شاهزاده جلال الدوله، درباره اوضاع ایران و احوال ایرانیان و اسلام و اسلامیان نوشته شده است.

میرزا آقاخان این هر دو کتاب را عینا با عبارات آخوندزاده و مانند او آغاز می کند و تا آخر کم و بیش همان سبک و سیاق را ادامه می دهد. او حتی هفت صفحه اول "سه مکتوب" را عینا از "مکتوبات" آخوندزاده رونویسی می کند و فقط گهگاه کلمات و عبارات و یا قطعاتی را جا به جا در میان نوشته او می نشانند ولی از آن پس بعکس گهگاه عبارات و قطعاتی، و حتی صفحاتی از "مکتوبات" را به سلیقه خود در لابلای نوشته خویش می آورد. گذشته از اینها مضامین اساسی دو کتاب میرزا آقاخان کمابیش در باره همان مطالبی دور می زند که در "مکتوبات" آخوندزاده آمده است. اما ذکر این نکته لازم است که علی رغم تاثر و تقلید میرزا آقاخان از این اثر و نویسنده آن، برداشتهای این دو

در مسائل مورد بحث تفاوت‌های اساسی دارند و با اینکه هر دو نویسنده را می‌توان از مقوله دموکرات‌های انقلابی دانست، با این همه آخوندزاده از موضع یک اندیشمند ماتریالیست به بحث درباره مسائل می‌پردازد و حال آنکه میرزا آقاخان در اساس همچنان در موضع یک منتقد اجتماعی با تفکر ایدئالیستی و دین‌گرا باقی می‌ماند.

کتاب "سه مکتوب" همان طور که گفته شد، بر اساس نسخه موجود به صورت یک مکتوب در آمده که ممکن است محصول بی‌توجهی کاتب بوده باشد، اما با اندکی مسامحه و بر اساس مضامین اساسی کتاب شاید بتوان مطالب آن را در سه قسمت جداگانه تنظیم کرد، به این ترتیب که مکتوب اول پس از تاسف بر اوضاع امروز ایران و شکایت از تجاوز اعراب به این مملکت و ناسزاگویی به آنان، به توضیحاتی درباره دین عربی، یعنی اسلام از دیدگاه میرزا آقاخان پرداخته شده است. در قسمت دوم معتقدات و خلق و خوی فرقه‌های اسلامی و بخصوص شیعیان را مورد بحث قرار می‌دهد و در عین حال با اشاره به مسیحیت و دین یهود و هنود و غیره وضع موجود این ادیان را به نقد می‌کشد. این قسمت از صفحه ۱۰۵ کتاب موجود و با مقدمه‌ای درباره تغییر فطرت و خلقت آغاز می‌شود. بالاخره در قسمت سوم موضوع حکومت و دولت را، از صفحه ۱۸۹ تا آخر کتاب، بررسی می‌کند. در این قسمت میرزا آقاخان قریب ۵۰ صفحه را به ویژه به شرح نحوه حکومت در ایران اختصاص داده و آن را به صورت یک مکالمه دو نفره، که شکل یک نمایشنامه بسیار خام و ابتدایی دارد، نگاشته است.

به این ترتیب، با متمایز کردن این سه قسمت از یکدیگر شاید بتوان گفت میرزا آقاخان کتاب خود را در واقع به صورت سه مکتوب جداگانه تنظیم کرده ولی با این همه باید توجه داشت که طرح مضامین این سه قسمت مطلقاً از استقلال و نظم و انضباط کافی برخوردار نیست. گذشته از آن نویسنده علاوه بر

مضمون اصلی هر قسمت از کتاب، در هر یک از آنها به مسائل دیگری نیز از قبیل فرهنگ و ادب و زبان ایرانیان، فرهنگ و مدنیت پیشرفته اروپایی و مانند اینها اشاراتی کرده و گهگاه نیز توضیحاتی درباره نظرات فلسفی و اجتماعی خود ارائه داده است.

میرزا آقاخان، مکتوب یا قسمت اول کتاب خود را به صورتی فشرده و مختصر بعینه مانند آخوندزاده با یادآوری عظمت گذشته ایران و ندبه و زاری بر خرابی کنونی مملکت و مردم و اشاره به علت این سیاهروزی، که چیزی جز حمله اعراب در هزار و دویست و هشتاد سال پیش نیست، آغاز می‌کند. اما برخلاف آخوندزاده از موضع یک ناسیونالیسم افراطی ایرانی حملات خود را به اعراب به نحو مفصلی بسط می‌دهد. او اعراب را با صفاتی از این قبیل توصیف می‌کند: "راهزنان برهنه عریان و موش خواران بی خانمان، منزل گزینان زیر خار مگیلان، بدترین آدمیان، شریرترین جانوران، جماعتی دزد شترچران، جمعی سیاه و زرد و لاغرتنان، بی ادب و بی ناموس مانند حیوان بلکه بسی پست تر از آن". و می‌نویسد: "همین عربهای بی باک و باربارهای سفاک" بودند که با تهاجمات خود و با تحمیل دینی که به همراه خویش هدیه آوردند "شوکت و سعادت" ایران را بر باد دادند، فرهنگ و مدنیت پیشرفته آن را از یادها زدودند، و "جوهر استعداد طبیعی" آن را به کدورت جهالت و تاریکی و رنگ عصبیت عاطل و باطل و قوه اقتدار (او) را از کثرت خرافات و مزخرفات باطل" کردند، و بالاخره "بلندی همت و جودت ذهن و ذکاوت و مردانگی و قوت و فتوت و شجاعت و سماحت مردم (آن) را به دنائت و رذالت و حماقت و لجاجت و بلادت و نامردی و بی غیرتی و خیانت تبدیل نمودند."

لشکرکشی‌های اعراب، که با قتل عام‌ها و ویران کردن آبادی‌ها و همچنین تحمیل دین آنها بر ایران همراه بود، سبب شده که اکنون ملت ایران "همه گدای لابلای، همه بینوای پریشان و در بدر بی سامان اند." تجار آنان جز خیانت

و دغل و سود و ربا گرفتن از غیر محل کاری ندارند. "رجال و بزرگان ملت" جز تناول بر بیچارگان و چپاول اموال "فرودستان و تکبر بی موقع و تبختر بی خریدار و لهو و لعب هزل و هذیان و خودپسندی و عناد اساسی برای زندگی خود" نمی‌شناسند، "آریاب حرفت و صنعت... بغیر از سر هم بندی پیشه‌ای ندارند." از کار دزدیده بر حيله و قسم دروغ افزوده‌اند، "متدینان... و عبادت کاران" ... جز ریا و خودنمایی و خدعه و حيله کاری و دروغ و دغل قصد و نیت" و عقیده دیگری ندارند. "جوانان مملکت... دزدان بی خیر و برکتی هستند که آثاری از شهامت در آنان دیده نمی‌شود و وقت خویش را "تماما به بطالت و کسالت می‌گذرانند". "زنان ایران" که "از هر دانشی مهجور و از هر بینشی دور و از همه چیز عالم بی خبرند و از تمام هنرهای بنی آدم بی بهره و بی ثمر" قرنهایست "در چادر مستورند و از معاشرت دور و در زاویه خانه‌های خراب عنکبوت وار از خیالات زنانه خویش می‌ریسند و بر وفق طبیعت خود می‌یافند".

میرزا آقاخان در این فصل پس از شرح مفصل مطالب بالا به ذکر این نکته می‌پردازد که "هر پیغمبر و فیلسوف که در ملتی مبعوث می‌شود کمر همت بر اصلاح آن امت می‌بندد، امراض طاریه و اخلاق و عیوب فاسده آن ملت را به نظر دقت در می‌آورد و مانند طبیب دانا هر مرضی را معالجه و مداوا می‌فرماید؛" و براین اساس نتیجه می‌گیرد که دین اسلام متناسب با روحیات و خلقیات اعراب وحشی و برای اصلاح حال آن‌ها برقرار شده و هیچ تناسبی با جوامعی مانند جامعه پیشرفته ایران ندارد. سخن صریح خود اوست که "شرع مطهری که پیغمبر" آورده "از برای اصلاح ملت عرب وحشی است که مشتی شترچران بیابان و حیوان شریر خونخوار باربار و گرسنه و پابرنه سوسمار خوار بودند" و در حقیقت برای چنین مردمی "بهتر از شرع محمدی گذارده نشده و نخواهد شد".

او سپس به تفصیل به ضرورت و مصلحت یک یک عبادات و دستورات مذهبی اسلام پرداخته و تمامی آن‌ها را در ارتباط با جامعه عربی آن زمان قابل توحیه می‌داند. برای مثال در فلسفه وضو و غسل می‌نویسد که این دستورات تنها به درد عربی می‌خورد که "در عرض سال رنگ شست و شو ندیده و ... از طهارت جز اسمی و از پاکی غیر نامی‌نشیده" و طبیعی است اگر "حکیم دانا" چنین ملتی را "امر به طهارت و پاکیزگی" کند و حال آنکه "فلان شاهزاده شسته و رفته ظریف و لطیف که هر روز حمام می‌رود و هر روز با صابون روی خویش را می‌شوید" نیازی ندارد که "در هوای سرد زمستان ... تا مرفق را به آب وضو آلوده دارد". یا آیه حجاب و ستر و همچنین حکم "الولد للفراس" برای جلوگیری از "بی‌ناموسی و بی‌عصمتی" است که "در عرب به درجه‌ای شیوع داشت که هیچ عرب فرزند خویش را نسل خود نمی‌پنداشت". بنا براین تمام مباحث مربوط به "کیفیت وضو و غسل و شکیات و سهویات و مبطلات و واجبات و مقارنات نماز"، که "علمای ایران عمر خود را" بر سر آن‌ها گذاشته‌اند و اختلاف سنی و شیعه به راه‌انداخته‌اند همگی بیهوده است و ربطی به اصل دین اسلام ندارد. اینها "مقصود پیغمبر را خوب نفهمیده" و "تمام اسلام را تغییر داده‌اند".

در نظر میرزا آقاخان مقصود دین هر ملتی اساساً اصلاح آن ملت است، مانند دوا که غرض از خوردن آن "صحت و معالجه است خواه به نمک فرنگی یا دوا دیگر، خواه به تجویز این طبیب که دوقطور (دکتر) محمد است یا موسیو عیسی یا میرزا موسی". او از این بحث نتیجه می‌گیرد که ملت متمدنی مانند ایران نیازی به دین محمد که برای اصلاح حال عرب وحشی و بیابانگرد شترچران آمده است ندارد، و یک جا از این مرحله نیز پیش تر رفته و در گفتاری مفصل از قول پیامبر اسلام اظهار عقیده می‌کند که "هرکس اندک شعوری داشته باشد خیر و شر ملت خویش را می‌داند، مگر آن ملت و امت و

انسانی که در مکتب جهالت و بدبختی و نادانی به درجه‌ای فرو رفته باشد که از سعادت و صلاح خویش بکلی غافل و بی خبر مانده تکلیف خود را نداند، آنوقت مقتضای لطف الهی این است که پادشاهی توانا یا حکیمی دانا یا پیغمبری بینا در میان آنان برانگیزاند تا آنکه ایشان را از خواب غفلت بیدار کند. "دلیل امر آنکه" هرگز پیغمبری در ملت متمدن مبعوث نشده... و اکثر انبیاء در ملت وحشی و باربار انگیزته شده‌اند" و "مرا هم خداوند بر عرب مبعوث کرده" که اسلام را برای اصلاح او بیاورم.

با اینهمه به عقیده میرزا آقاخان دین اسلامی که امروزه شناخته شده، به آن دین که محمد برای عرب آورده هیچ شباهتی ندارد و به دست رهبران و پیشوایان این دین بتامی تحریف شده است، به نحوی که اگر پیامبر سر از لحد بردارد "سرتاسر خلفاء و عرفا و حکما و فقها و پادشاهان ملت و امت اسلام" را لعن و نفرین می‌کند که در میان امت او "القاء عداوت و شقاق و شناعة و نفاق" کردند؛ درباره آیات ساده و روشن قرآن، که "کتاب قانون" اوست "و از آسمان آورده و احکام و تفصیل هر چیزی را در آن قرار داده" خرافات بی نهایت به هم بافتند و آن را از ریخت انداختند. "علمای بی علم و عمل اسلام" آن قدر در مسائل فرعیه سخن گفتند و خرافات سرهم کردند که اصل و فرع هر دو از میان رفت. "حکمای خالی از حکمت" بر اساس خرافات و تفاسیر یونانیان و تفسیر آنها با "عقل معوج و سلیقه کج خود" "موهومات و ترهات و شبهات و مزخرفات بسیار داخل شریعت ساده اسلام" کردند. "عرفای بی معرفت" بی آنکه "اصلا صلاح ملت و دین اسلام و مسلمانان" را بشناسند آن قدر "حرفهای بی معنی و الفاظ سست" به هم بافتند "که امت مرا به گدایی و فقر و پریشانی نشانیدند". "فقهای بی فقاہت" عمری بر سر طهارات و نجاسات ریش جنباندند و زنج زدند و چه بدعتها که در این باره بر شریعت نیافزودند. آنها حکم به نجاست یهود و نصارا دادند و با این ترتیب "درهای

معاشرت و ابواب مراوده و تجارت را بر روی امت "اسلام بستند و" ایشان را از ترقی در حرفت و صناعت و مدنیت و راحت و غربت بکلی محروم ساختند. مفسران قرآن "آیات ساده ظاهر العبارة" را با دروغ و افترا در آمیختند و واعظان غیر متعظ با غضب منبر آنان را به "معصیت و تزییع حقوق و فساد اخلاق آدمیت دعوت" کردند. و سرانجام پادشاهان اسلام، یعنی این "ظالمان ستمکار" و "جفاکاران خونخوار" و "بیدینان نابکار" با ریختن خون ناحق از امت اسلام که "امانت و ودیعت حقتعالی بودند" سبب شدند که "اسم عدالت که اساس اسلام بر آن بود گم شود و رسم انصاف و داد که در دین اسلام شهرت آفاق بود قصه و افسانه" گردد.

پس از این خطابات، میرزا آقاخان به قصه‌هایی که درباب معجزات پیغمبر و امامان و کرامات این و آن و همچنین ظهور مهدی موعود و داستانهای مربوط به آخرالزمان گفته شده می‌پردازد و همه را "خرافات و مزحرفات نامعلوم" می‌خواند و بالاخره بار دیگر از قول پیغمبر نتیجه می‌گیرد که "اسلام دین من است که خدا از برای اصلاح حال ملت عرب قرار داده ... و سایر ملل عالم در قبول و عدم قبول اسلام مختارند."

میرزا آقاخان در پایان این گفتار از زبان محمد توضیح می‌دهد که اساس اسلام بر سه چیز است: "اول مبدا، دویم معاد، سیم عمل صالح". به این ترتیب که "مبدا اقرار و اعتراف بر اینست که تمام این موجودات را خدا آفریننده بوده و هست، دیگر به چه طور آفریده و چه اسباب برای آفرینش تهیه و تدارک کرده جزء دین و شرط اسلام نیست"؛ و در تکمیل این نظر در "صد خطابه" توضیح می‌دهد که "دست قدرت پروردگار" "اساس باعظمت" "کارخانه هستی" را پس از تاسیس در اختیار "قوه طبیعی" نهاد و آن را "کارگزار و کارپرداز و گرداننده" این کارخانه قرار داد و "دیگر حالا فوق طبیعت عالمی هست یا نبوده و نیست" و این قوه طبیعی قائم به ذات است یا

واضع و موسس خارجی دارد، "حل آن بر عهده ما نیست" و دخلی به مطلب ندارد. اما "معاد" یعنی اینکه "هر خیر و شر را مکافات و جزایی در آن سرا هست ... دیگر کجا و چطور" آن را خدا می‌داند. "عمل صالح" نیز بر دو مساله مطرح می‌شود: حقوق خدا و حقوق خلق". حقوق خدا اقرار به توحید و یگانگی اوست" و در مورد حقوق خلق نیز باید دانست که آنچه در قرآن در این باب آمده مربوط به "حقوق ملت عرب و قانون و رفتار و کردار ایشان" است و لاغیر. از این گفتار بصراحت می‌توان دریافت که میرزا آقاخان اصول دین را در آفریننده بودن خدا و یگانگی او و جزای خیر و شر در سرای دیگر و رعایت حقوق خدا خلاصه می‌کند و هر مطلب دیگری را جز این سه اصل خارج از مسائل مربوط به دین می‌شمارد و اصول دین اسلام نیز، که یکی از ادیان است، چیزی بیش از این نیست. بنا بر این آنچه که در مورد زندگی دنیایی و اخلاق و رفتار انسان‌ها و "حقوق خلق" و عبادات و مانند اینها در قرآن و دستورات اسلامی آمده، تنها مربوط به ملت وحشی عرب و سایر قبایل "وحشی و دزد مزاج" است که "راهی برای معاش و زندگانی جز غارت و یغما نداشتند و جز طریق فحشاء و بی باکی نمی‌پیمودند و انواع فحشاء و ظلم در میانشان شایع بوده"، و هیچ ارتباطی به سایر ملل متمدن پیشرفته‌ای مانند ایرانیان ندارد.

قسمت دوم کتاب "سه مکتوب" بطور عمده به تاثیر دین اسلام در فاسد کردن زندگی و فرهنگ ایران و ایرانی و پیرایه‌های عجیب و غریبی که ایرانیان، و بخصوص علمای آنان بر اسلام بسته‌اند، اختصاص دارد. میرزا آقاخان در این فصل ضمن اشاره به "عرفان پوسیده و حکمت کهنه‌های" امثال میرداماد و ملا صدراي شیرازی و شیخ احمد احسائی و دیگر علما و عرفا و فلاسفه اسلام "که مانند بهدانه زرد شده در ایران روی هم ریخته، و جز خود ایرانیان، هر خری پوزه به زیرش می‌زند و نمی‌خورد" به ویژه به شرحی در باره بیست و چهار جلد کتاب "بحار الانوار" و بعضی "کتب و افادات" دیگر ملا محمد باقر

مجلسی پرداخته که چگونه "برای تملق و لیس مالی پادشاهان صفویه داد بی دینی داده" و اساس ملت اسلام را خراب و خانه ایرانیان را ویران ساخته است. می‌گوید این مرد "تلموت یهود و رامچند هنود و دسایس برهما و کهنه و قصص و متافوری یونان" را سرهم کرده و آنها را به عنوان "گفته‌های امام محمد باقر و روایات جعفر الصادق نقل کرده است". میرزا آقاخان تمام افسانه‌ها و قصه‌هایی که در بحار الانوار در منقبت آل علی آمده و از جمله غلوهای که درباره خود علی ذکر شده، و همچنین مساله ظهور مهدی و حوادث آخر زمان و معجزات و کرامات عجیب و غریبی که به امامان نسبت داده همه را "تصورات عارفانه و تخیلات چرسانه" می‌خواند، و پس از توضیحاتی در مورد مسائل و احکامی که از طرف علمای ایرانی اسلام به عنوان "اساس قواعد ملت" درباره نماز و روزه و زیارت اهل بیت و کعبه و شکیات و سهویات و وضو و غسل جنابت و طهارت و نجاست و استبراء و استنجا و ازدواج و طلاق و متعه و غیره غیره نوشته‌اند، همه را "بی اصل" و "مضاد با عقل و مخالف اسلام و قرآن" می‌خواند و ادعا می‌کند که "کیفیات دین و آئین مسلمانان این عصر" با اسلام "عصر حضرت رسالت مرتبت... ابدًا مشابهت ندارد و به کلی اسلام از صورت اصلی اعاده و از قیافه زیبای اولیه خویش به هیکل مهیب و شکل عجیب و غریب [کنونی] برگشته است."

البته میرزا آقاخان تنها به نقد عرفان پوسیده و حکمت گندیده و دین اسلام ساختگی ایرانیان نمی‌پردازد، بلکه ادیان موجود دیگر را نیز بزیر تیغ میکشد و می‌نویسد: "امروز تمام ادیان و مذاهب عالم پر است از افسانه‌های دروغ و قصه‌های خنک و بی فروغ و قواعد مخالف عقل و قوانین مضیع ملت". "از بت پرستان چین تا بابیان عکه در رفته، کلا جز گاه پوسیده و خرافات گندیده چیزی در بازار ندارند". آنکه بر مذهب بودا است سجده بر بت سنگی یا چدنی میبرد؛ هنود "شاش گاو ماده را برای تقرب به خدا به صورت میمالند" و نصاری

عیسی را پسر خدا میدانند و معتقدند که به آسمان عروج کرده است. او در جایی دیگر می‌آورد که "همان عظمت و بزرگی و کرامت و معجزه‌های دروغ و خوارق عادات مخالف عقل را که هنوز از بت بزرگ خویش نقل می‌کنند، یهود از موسی، نصاری از عیسی، مسلمان از محمد، شیعه از امام علی النقی، قادری از شیخ عبدالقادر گیلانی، شیخی از شیخ احمد احسائی، بهائی از میرزا حسینعلی نوری" نقل می‌کند.

در این فصل میرزا آقاخان اشاره‌ای بطور کلی به "ریشه اعتقادات و دیانات" دارد و آن‌ها را زائیده جهالت اولیه افراد بشر و دوران وحشیگری او میدانند که فی‌المثل سردی و گرمی‌ها را در زمستان و تابستان به خواست خدا نسبت می‌دادند و طاعون و وبا را ناشی از غضب او یا نفرین مردگان می‌پنداشتند. به همین دلیل است که امروزه ملت‌ها به نسبتی که به علم دسترسی پیدا کرده‌اند، از روشنائی تمدن بهره بیشتری برده و "ظلمت موهومات عقاید مذهبی در ایشان کمتر" شده است. و چنانکه می‌بینیم در کشورهای متمدن قانون مملکتی و "محکمه عدلیه و جزا" مردم را از "اعتقاد به روز جزاء در آن سرا مستغنی ساخته، مشکلات بر و بحر برای آنان کشف و خزاین و دقایق عالم طبیعت را به قوه علم ظاهر گردانیده و با روشن کردن سبب و علت اغلب پدیده‌ها نیاز آنان را از اقرار به قضا و قدر، که ناشی از جهل به علت و اسباب اشیاء است، از میان برده و "دست قضای فلکی یا نحوست بخت و طالع" را از دامن سرنوشتشان کوتاه کرده است. در اثر بسط علم طب پزشکان دیگر در معالجه امراض به "استعمال تربت سید الشهداء یا نذورات برای فلان قبه و بارگاه یا دعا و مناجات و ذکر یا شافی" نیازی ندارند. "علم هیئت و نجوم جدید، که جغرافیای کره قمر و مریخ و عطارد را مکشوف مینماید، دیگر قران سعدین و احتراق عطارد را که در طالع تولد تو مینویسند و از برای ساعات سعد و نحس معین می‌کنند" به کلی از میان برده است "علم

دریاشناسی " مردم را از "استغاثه به درگاه قاضی الحاجات و ریختن آب زمزم و خاک تربت در دریا و فرستادن صلوات از برای نجات خویش بی نیاز کرده، "ساختن ابر مصنوعی" آن‌ها را از "دعای استسقاء" استغنا داده و بالاخره بر همگان آشکار شده است که دیگر از نماز جماعت و استخاره قرآن و توکل و انشاء الله و ماشاء الله و تفویض امور کاری ساخته نیست.

بهر حال هر ملتی که کتاب‌های مذهبی خود را بوسید و به کناری نهاد و دست به دامن علم زد از چنگال ذلت و رذالت رهائی یافت، نمونه اینکه نصارا با کنار گذاشتن انجیل و ترک دستورات آن به تمدن امروزی دست یافتند.

پس از این مقدمات، میرزا آقاخان مسلمانان را برای نجات از چنگال بدبختی و عقب ماندگی به یک پروتستانتیسم کامل و همه جانبه و قطعی دعوت می‌کند و با صراحتی قاطع می‌نویسد که "اکنون تکلیف جمیع مسلمانان این است که چشم از همه این افسانه‌های جعلی که... از هجرت نبوی تا حال، هرکس به هوای نفس خویش از جهالت و نادانی و عصبیت و خودسری، گفته بپوشند، و اینهمه مساله فضله ... و کوفت و زهرمارهائی که ملاهای نادان سال‌ها در آن تحقیق‌ها و تدقیق‌ها کرده‌اند و ملت با غیرت اسلام را [بوسیله آنها] بدین روز سیاه نشانیده‌اند، کلا محو و نابود ساخته و هذیان‌ات حکمای بی حکمت و عرفای بی معرفت را به کلی از میان بر چینند".

یکی دیگر از آثار مخرب دین عربی ایجاد انحطاط فرهنگی در ایران و در دنیای اسلام است. برای مثال در این عصر که "سیل علم از فرنگستان سرازیر شده" و بسیاری گوشه و کنار جهان را از تمدن سیراب ساخته مسلمانان "هنوز مساله شکیات و سهویات نماز را لیترا تور خود قرار داده‌اند و پروگرام رفتار و کردار و علم حقوق خویش را از "صحاح" بخاری استخراج مینمایند و عوض مدرسه‌های دارالفنون در مدارس ایران حکمت ملا صدرا و اصول شیخ مرتضی را تحصیل مینمایند و در مدرسه‌های عثمانی و قاهره مصر صد هزار طلبه

مشغول به خواندن کتاب‌های نامربوط فخر رازی و "تفسیر کبیر" زمحشری و هذیان‌ات محی الدین ابن اعرابی اند". شعر و شاعری، که "یکی از اعظم پروگره و اساس تمدن و اسباب ترقی" و بمعنی "ساختن و پرداختن عبارات پر معنی و خوش اسلوب... برای انتباه و آگاهی یا رغبت در خوی خوش و جوانمردی و بذل همت و کسب معرفت و انتشار حق و عدالت" است در ایران به "وسیله گدائی و واسطه گزاف بافی و یاوه سرائی و مدح و هجوهای بی معنی" تبدیل شده است.

یکی از مشکلاتی که سلطه اعراب و دین آنان برای ایرانیان ایجاد کرده، اشکال خواندن خط آن‌ها و تداخل وسیع لغات آن‌ها در زبان فارسی است. از معایب خط عربی، که پس از حمله اعراب و پذیرفتن دین آنان در ایران رایج شده یکی نداشتن "وایل" یعنی "اعراب" و دیگری فراوانی "نقطه" است که خواندن آن را بسیار مشکل می‌کند. برای مثال "لفظ کرد زیاده از بیست قسم خوانده می‌شود و مقصود نویسنده هیچ معلوم نمی‌گردد و مگر به قرینه" و حال آنکه خط قدیم ایرانی در کمال وضوح بود، و با حروف مقطع از چپ به راست بنهایت آسانی نوشته می‌شد و "وایل رانیز جزو حروف می‌نگاشتند و ابدا جای اشتباه حرف و کلمه به حرف و کلمه دیگر نبود". امروزه با اینکه خط فرنگان بعلت نداشتن معایب و مشکلات خط عربی بسیار آسان است با اینهمه مردم فرنگ "روزبروز در سهولت کتابت و قرائت کوشش می‌کنند و تلاش می‌کنند تا بر وضوح و آشکارائی خط خود بیفزایند ولی ایرانیان "کار خط را به جائی رسانیده‌اند که خواندنش موقوف به رمل و اصطربلاب" شده است زیرا معتقد به زیبائی خط هستند و نه خوانائی آن، تا آنجا که گاه خود نویسنده نیز خط خویش را نمی‌تواند بخواند.

و اما در مورد زبان نوشتن، معلمان و نویسندگان ایرانی بکار بردن الفاظ قلبه و مغلق عربی را نوعی افتخار دانسته و نوشته‌های خویش را طوری تنظیم

می‌کنند که "ادیب فاضل ده سال درس خوانده از عهده خواندن یک ورق کتاب فارسی بر نمیاید". برای مثال میرزا مهدی خان تاریخ فتوحات نادری را آنقدر مبهم و مغلط نوشته که معلوم نیست تاریخ بزبان فارسی است یا منتر مار و عقرب بزبان هندی است". و دیگر تاریخ نویسان معروف هم به همین سیاق یک مشت هذیان و افسانه را سر هم می‌کنند و به نام تاریخ تحویل می‌دهند.

بدتر از اینها نحوه تدریس و تعلیم است که بچه را چند سال بضر کتک هشت جزو عربی و قرآن درس می‌دهند درحالیکه پس از این مدت "یک سطر مکتوب نمی‌تواند بخواند" و پس از آنهم "گلستان سعدی و دیوان منوچهری و دره نادری" و "تصریف ریحانی و الفیه و سیوطی و شرح جامی" را یاد می‌گیرد ولی یک ورق روزنامه را نمی‌تواند بخواند.

خلاصه آنکه از هنگامی که "کهنه دزدان خونخوار و شتر چرانان نابکار و سوسمارخواران جرار و تازیان اشرار" "زنجیر شریعت و غل طریقت را اسیر کردار" به گردن مردم ایران انداختند و "جان لطیف و تن نازک شریفش را "بضر تازیانه" حرام و مکروه و احتیاط خستند و با نقل احادیثی از جابر و حافر درباره عذاب قبر و برزخ و آتش دوزخ و نکیر و منکر و عقبات و محشر و پل صراط و عرصات و مار هزار گز و عقرب هزار سر و دم " ترساندند "تمام زیب و زینت عقل و جواهر دانش و آرایش‌های آداب، و کمال و حلیه‌های اخلاق و مورال و پیرایه‌های عصمت و جلال جمال را از تنش کردند" تا آنجا که "به کلی رسم زندگی و طریق معاشرت و معاش و اسباب ترقی و سعادت و نیکبختی و راحت فراموشش شد".

در قسمت سوم کتاب، میرزا آقاخان پس از اشاره‌ای کوتاه به تاثیرات حکومت در اخلاق و عادات مردم، بتفصیل به نحوه اداره حکومت‌های ستمکار و مستبدی که از استیلای عرب بر ایران تا کنون بر سرکار آمده و تاثیرات نامطلوبی که در انحطاط و سقوط اخلاقی و معنوی مردم ایران نهاده‌اند

می‌پردازد و مطلب خود را با نمونه‌ای از حکومت یکی از ایالات در آن زمان با عنوان حکومت "سوسمار الدوله" به پایان می‌برد.

می‌نویسد هزار و دویست و هشتاد سال است که "بدون استثناء پادشاهانی بر این مملکت تاخت خورده از عرب تاراج شده و زیردست تازیان بی ادب سلطنت و حکمرانی کرده‌اند، تماما ظالم و دیسپوت و جابر و دزد بوده‌اند و هیچکدامشان ایران را خانه خویش نمی‌دانسته‌اند و رعیت ایران را مانند خانواده خود رعایت نمی‌کرده‌اند" و جمیع آنان "بالکلیه در ایران بی نظام و قانون و بدون ماخذ و میزان و بغیر عدل و قانون حکمرانی و فرمانفرمائی نموده‌اند" و "تمام طبقات سلاطین در این مدت به زور و غلبه و لشکرکشی و خونریزی بر ایران مستولی شدند. یک نفر از ایشان نه بانتخاب ملت بود نه به رضای رعیت." "هر ستمگری تازه بر تخت پادشاهی نشست آنقدر بار سنگین ستم بر پشت بیچاره رعیت بست که همه... طلب آمرزش و مغفرت از برای خونریز نخستین و شریر اولین نمودند."

و اما نحوه حکومت این پادشاهان و سازماندهی آن چنین است که "یک پادشاه ظالم دیسپوت یک ولایت را با صد هزار نفس به مبیعه قطعیه... به ظالمی نابکار و حاکمی غدار... می‌فروشد." و طبیعی است که این حاکم برای پر کردن جای پولی که پرداخته و تامین ذخیره زمان معزولی "از وقت حرکت از تهران تا زمان رسیدن به محل... هزار قسم اندیشه و حيله از برای چاپیدن رعیت و خراب کردن مملکت به خاطر می‌گذرانند که آیا چند نفر را باید زنده زنده پوست کند و چند تن را به دهن توپ گذارد و چند نفس را در میدان شقه کرد و طناب انداخت تا اینکه مردم بترسند و پاکیزه پول بدهند؛ کدام کاسب را باید چوب زد و فلان تاجر را به چه عنوان جریمه نمود و ملک فلانی را به بهانه‌ای باید بر مالیاتش افزود یا بر هر ایل که متمول تر و دولتمند تر است باید فلان قدر بنیچه بست... و چه بدعت‌های تازه و تحمیل بی اندازه بر رعیت باید

گذارد." و رعیت علاوه بر اینکه باید بارستم عامل و ضابط و کدخدا و کلانتر و داروغه و پاکار محلی را بکشد شکم یک مشت ملتزم رکاب گدا و گرسنه را نیز، که حاکم از مرکز با خود میبرد، باید با دسترنج خود سیر کند. طبیعی است که حکامی از این دست و عمال آنها تا آنجا که می‌توانند با استفاده از قدرت بی حد و مرزی که دارند از طریق زورگوئی‌ها و توطئه چینی‌ها براحتی به جان و مال و ناموس و آبروی مردم، از فقیر و غنی، تجاوز می‌کنند و هر روز بیش از پیش آنان را به نابودی میکشانند.

میرزا آقاخان پس از توضیحات مفصل در این زمینه، و اظهار این نکته که همین جور و ستم‌ها سبب شده که "از صد میلیون ایرانی آدم توانا و جاندار و بی‌نا امروز پنج میلیون جانور گدای مبهوت احمق پریشان بی شرف و ناموس در ویرانه ایران بیشتر" باقی نمانده نتیجه می‌گیرد که "اگر این ملک است و این روزگار تا بیست سال دیگر احدی و متنفسی در ملک ایران بجا نخواهد ماند.

باید دانست که کتاب "سه مکتوب" منحصر به توضیح درباره سه موضوع اصلی بالا نیست، میرزا آقاخان علاوه بر کلیات سه گانه بالا و در جریان بحث راجع به این مطالب به موضوعات بسیار دیگری نیز اشاراتی دارد که بعضی از آنها را در کتاب‌های دیگر خود مانند "تکوین و تشریح" و "هشت بهشت" به ویژه "صد خطابه" بیشتر بسط داده است. از آن جمله است مساله دین و دولت، دین و عقل و دین و علم و پروتستانتیسم در دین اسلام و مانند اینها.

اما پیش از اشاره به نظرات میرزا آقاخان در این موضوعات باید توجه داشت که این اندیشمند انقلابی از ذهنی پرتکاپو و ناآرام برخوردار بوده و نه تنها در آثار مختلف او که در زمان‌های مختلف نوشته نظراتش تغییر و تکامل یافته، بلکه حتی در هر یک از دو کتاب "سه مکتوب" و "صد خطابه" نیز می‌توان به نظرات متفاوت و گاه متضاد درباره یک موضوع واحد برخورد کرد. این امر، به ویژه با توجه به اینکه او دارای تفکری التقاطی است، رسیدن به یک نتیجه

روشن و صدور یک حکم قطعی را در مورد نظرات او بسیار مشکل می‌کند. برای مثال می‌توان از نظریه‌ای که در مورد رابطه قوانین و مقررات مذهبی اسلام یا قوانین اداره جامعه در کتاب دیگر خود به نام "آئینه سکندری" آورده یاد کرد. در این کتاب، که پس از سال ۱۳۰۷ هجری قمری معادل ۱۸۹۰ و پیش از نگارش "سه مکتوب" و "صد خطابه" نوشته شده، او در این زمینه در دو سه صفحه پشت سرهم از شاخی به شاخی دیگر می‌پرد. یکجا می‌نویسد "مذهب اسلام جامع جمیع قوانین سیاسیه و معارف نافعہ مدنیہ است"، و مدعی می‌شود که "هوشمندان و مطلعین بر حقایق تاریخیہ ازمنہ سالفہ از اهالی اروپا... مقرر و معترفند که جمیع قوانین سیاسیه و مدنیہ و تاریخیہ آن‌ها مقتبس از اسلام است" و دلیل آن هم اینکه "اغلب الفاظ مستعمله آن‌ها بلغت زبان عربی است" و درعین حال "اهل ایران و علمای ایرانی و دانشمندان روحانی" را که "بر مقتضیات تنبیه عصریه و زمانیه و حقایق سیاسیه بشریه خبیر و بصیر" هستند دعوت می‌کند که "در تاسیس قوانین عدلیه موافق احکام الهیه" بکوشند و "حقوق هیئت عمومیه را در تحت صیانت قوانین متین نبویه و قواعد قوه عقلیه محروس و محفوظ" فرمایند. و حال آنکه درست در میانه این عبارات آشکارا می‌نویسد که "امور ظاهره جسمانیہ که باعث انبساط و انتشار قوانین سیاسیه تمدنیہ و وسائل معارف و فنون و تشبثات ترقی تجارت و حکومت است ابدًا ما به الاشتراک به اساس کلیه احکام و قوانین دینیہ و شریعت غرای نبویه ندارد."^۱

در مورد رابطه دین و عقل میرزا آقاخان در کتاب "هفتاد و دو ملت" خود، که رنگ و بوئی از عرفان دارد، از قول یک متفکر عارف که در واقع نماینده خود

^۱ رجوع به صفحات ۲۳۴ - ۲۳۶ کتاب «هفتاد و دو ملت و قطعات دیگر» در دست انتشار

^۲ ص ۱۰۹ همان کتاب

او و بیان کننده تفکرات اوست می‌گوید: "مبدا و منشاء اقوال و مبنای اعمال من عقل مستقیم و برهان روشن است و هر کس اطاعت آن پیغمبر را نکند به هیچیک از انبیای الهی... ایمان نیاورده" و در دنباله سخن از این هم فراتر می‌رود و ضمن آوردن تعریفی خاص از اسلامی که خود آن را "اسلام حقیقی" مینامد و "مبادی کل ادیان و ملل" را "از آن روشن و آشکار" می‌بیند می‌گوید "اگر بحسب واقع و ظاهر، هر دو، منشاء عقاید مرا، بلکه مجمع عقاید کل فرق و اقوام دنیا را بخواهید قرآن کریم و دین مبین اسلام است"^۲ با اینهمه در "صد خطابه" که پس از این کتاب نوشته و یکی از آخرین آثار اوست، بی هیچ ابهامی اظهار میدارد "آن وقت انسان انسان شد که به فکر و اندیشه فرورفتن و علت و سبب دانستن اشیاء را خواست" و در تعریف تفکر و بیان ریشه آن نیز تا قلمرو فلسفه مادی پیش می‌رود و بصراحت می‌گوید که "کیفیات دماغی مانند فکر و خیال و ادراک و خیلی چیزهای دیگر که در انسان یافت شده تماما در اعصار متمدنی از اثر کارها و افعال و احتیاجات از هر نوع بنی آدم پیدا گردیده است"^۱ او در دنباله این مقدمات به این نتیجه میرسد که "علم و دانش و عقل و بینش همواره مخالف دین و کیش است خاصه در آن دولت که قانون شریعت بر وفق طبیعت ایشان نهاده نشده است".

با اینهمه نباید تصور کرد که میرزا آقاخان ضرورت دین را منتفی می‌بیند، برعکس در رابطه دین و حکومت، پس از ذکر این نکته که "اساس دین بر اعتقاد بیم و ترس از دیوان نهاده شده و اساس سلطنت از ترس و بیم دلاوران و مردان ستمکار و "خونخواران"^۲ اظهار عقیده می‌کند که هر قوم و ملتی مانند ماده است که بوسیله دو عامل "دین و کیش و آئین" از یکسو و "حکومت و

^۱ صفحات ۷۱ و ۷۲ صد خطابه، نسخه خطی.

^۲ ص ۴۵ همان کتاب

قواعد و قوانین دولت" از سوی دیگر صورت می‌پذیرد^۱ و سپس به این نتیجه می‌رسد که "برای تبدیل اخلاق هر ملت محتاج دو قوه معتدله... دین و... سلطنت" هستیم. او حتی تا آنجا پیش می‌رود که سلطنت را قوه جبریه و قهریه دین می‌خواند.^۲ اما با توجه به تفکر پرتکاپو و در عین حال التقاطی میرزا آقاخان، جولان فکر و سخن او در همین جا نمی‌ماند، بلکه در جای دیگر از پدیده‌ای به نام "قوه طبیعت ملت" یاد می‌کند که "قوای دین و سلطنت" برای تعادل و ترقی جامعه انسانی باید خود را با آن موافق و مطابق سازند و در غیر اینصورت اسباب "هر قسم بدبختی و تنزل و نکبت برای ملت" فراهم خواهد شد.^۳

در مورد دین اختلاف او با مومنان به مذاهب مختلفه اولاً در این است که برای یک مذهب معین اصالت و عمومیت قائل نیست و معتقد است که هر ملتی باید مذهبی متناسب با روحیات و درجه تمدن خود داشته باشد و ثانیاً اینکه به تحول و تغییر در مذاهب اعتقاد دارد.

معیار تناسب یک دین و آئین با طبیعت یک قوم و ملت تاثیر مثبت در آن قوم و ملت است. هرگاه آن آئین و کیش و دین اسباب ترقی آن ملت شده دین حق و عدل بوده والا مخرب و مخالف برهان طبیعت خدا داده و بلا شبهه باطل و عاقل است. "بنابراین اصل یک کیش و دین و آئین که موافق طبیعت ملتی بوده و اسباب ترقی آن را فراهم آورده ممکن است که "در ملت و قوم دیگر، بواسطه عدم مناسبت طبیعت و اخلاق. آن ملت "مخرب و مضیع شود". و اما ضرورت تغییر قواعد دین نیز ناشی از تغییر حالات و استعداد ملتها و اقوام است و همانطور که براساس تفاوت "اوقات مرض و بیمار... دواها نیز فرق"

^۱ ص ۹۵ همان کتاب

^۲ ص ۱۱۳ صد خطابه

^۳ ص ۴۳ همان کتاب

می‌کند. ممکن است "یک قانون در عصری از برای ملتی مفید باشد نظر به وسایط آن مرطبیاع آن عصر را، و همان قانون بعینه در عصر دیگر به حال همان ملت مضر و مفسد افتد".

بر اساس همین استدلال‌هاست که میرزا آقاخان به ضرورت یک تجدید نظر و پروتستانیسم اساسی در نظام دینی و اجتماعی ایران و اسلام میرسد و از پیشوایان مردم دعوت می‌کند که مانند "لوطر نام، که از اعضاء هیئت مدنیه کاتولیک در مرکز حکومت پاپ "بود"، مخترع و محدث مذهب پروتستان" شوند و اسلام را از بدعت و پیرایه‌هایی که امثال ملا محمد باقر مجلسی و میرداماد و غیره بر آن افزوده‌اند، پاک سازند.

میرزا آقاخان سلطنت و حکومت را نیز امری متغیر میدانند. او ابتدا در رابطه میان دین و حکومت تذکر می‌دهد که "قوه دیانت غیر قوه سلطنت" است اما در طول تاریخ این دو قوه روابط مختلفی داشته‌اند باین ترتیب که "گاه جدا جدا استعمال می‌شده‌اند، یعنی سلطان غیر از کهبد و موبد و پیغمبر بوده "منتها" گاهی حکم پادشاه بر موبد غلبه داشته... و گاه... حکم موبد بر حکم پادشاه غالب بوده" است. برعکس گاه نیز این دو قوه "باهم استعمال می‌گشته‌اند یعنی همان پادشاه خود هم سلطان بوده و هم پیغمبر بوده است" او در عین حال که در دنباله این مبحث وجود "پادشاه و دین" را برای هر ملتی "فرض طبیعی" می‌خواند ولی در آثار بعدی خود در توضیح مغایر بودن این دو به این تذکر صریح میرسد که میان احکام و قوانین دینی از یک طرف و قوانین سیاسی و مدنی هیچ "مابه‌الاشتراکی" وجود ندارد و باین ترتیب به تفکیک کامل دین از سیاست میرسد.

اما در مورد متفاوت و متغیر بودن حکومت‌ها و سلطنت‌ها نیز باید دانست

^۱ ص ۴۵ همان کتاب

که دولت در یک زمان می‌تواند بنیان عدل و داد بنا کند و در زمان دیگر "منافی عدل و آزادی و مخالف انتظام و زیست آدمی... و عدل و قانون، که قوام نوع انسانی به اوست"^۱ بشود. بعلاوه اشکال و مضامین حکومت‌ها، مانند ادیان، در میان ملت‌ها نیز کاملاً متفاوت بوده کما اینکه ایرانیان و مردم مشرق زمین برای پادشاه جنبه الوهیت قائل بوده و طبعاً او را فرمانروای مطلق و مختار و غیر مسئول میشناخته‌اند و حال آنکه یونانیان، که از نظر مذهبی به "وحدت در کثرت" و تعدد ارباب انواع اعتقاد داشتند، هیچگاه به حاکمیت مطلقه فردی و مصونیت پادشاهان و مقامات حکومتی از مسئولیت معتقد نبوده‌اند.

میرزا آقا خان با اینکه حکومت‌ها را به دو قسم "ظالمه و عادلّه" تقسیم می‌کند و در هیچ جا ظلم و عدل را به شکل و صورت حکومت مربوط نمی‌کند با اینهمه حکومت‌های پارلمانی انگلیس و فرانسه را مورد ستایش قرار می‌دهد و مجلس مبعوثان را در "حکم دیگ بخار شمند وفر و وافور^۱ فابریک" میدانند که "تمام رشته‌های تمدن و سلسله‌های امنیت و آسایش" به آن بسته است. و بر مبنای این نظریه است که تمام قوانین و مقررات جزائی و مدنی مذهبی و عرفی ایرانیان را محکوم می‌کند و "اهل ایران" و "علمای ایرانی و دانشمندان روحانی" را فرا می‌خواند که با "تاسیس قوانین عدلیه" و "مشروطیه" در صیانت حقوق هیئت عمومیه" بکوشند.

مطالب دیگری که مانند رشته‌ای تمام مضمون‌های کتاب "سه مکتوب" و حلقه‌های اندیشه‌های میرزا آقاخان را بهم مربوط می‌کند، ناسیونالیسم ایرانی شدید و افراطی است که در عین حال صد در صد جنبه ضد عربی دارد، به نحوی که در سراسر کتاب خود از اعراب با صفات زشت و حتی دشنام‌های تند یاد می‌کند. این ناسیونالیسم آن چنان در او نیرومند است که او را وامیدارد تا

^۱ شمن دوفر کلمه فرانسوی و بمعنی «راه آهن» و «وافور» تحریف شده کلمه فرانسوی «واپور» بمعنی بخار است.

تمام وجوه متضاد حیات مذهبی و حکومتی ایران پیش از اسلام را ستایش کند. او علی رغم اینکه اندیشمندی ترقی طلب و عدالتخواه و مردم دوست است، تحت تاثیر همین ناسیونالیسم افراطی به اغراق گوئی‌هایی در مورد عدل و اخلاق و دانش پادشاهان و شاهزادگان ایرانی دست میزند و مزدک را، که همراه با هزاران تن از پیروانش به فتوای موبدان زردشتی کشته شد، در کنار زردشت و یکجا ستایش می‌کند و درعین تجلیل و تحسین فراوان از "قوانین و احکام پاک مزدک" که بقول او "عجوبه آفرینش" و مردی "دانا" و "فیلسوف توانا" بود و می‌خواست "جمهوریت و مواسات" را برقرار و "ریشه درخت ظلم و فقر را به کلی از میان ملت نجیب ایران براندازد"، قاتل او انوشیروان را نیز به صفات "رافت و مهربانی و نصفت و دادگستری" می‌ستاید. در نظر او اساسا پادشاهان ایران همگی با رعیت "مثل پدر مهربان" رفتار می‌کردند به نحوی که "هفته‌ای که یک روز بارعام" می‌دادند و "هر ادنی رعیت را امکان بود که درد خویش را روبرو بگوید و راز خود را مو به مو بگشاید." و هیچ پادشاهی "بر رعیت تکبر نمی‌فروخت و بر یک خون با ایشان طعام می‌خورد".

این ناسیونالیسم افراطی گاه او را به تناقض گوئی‌های آشکار میکشانند. برای مثال در یک جا ادعا می‌کند که ایرانیان با اسیران جنگی بسیار مهربانی می‌کردند، خاصه اگر از بزرگان و شاهزادگان بودند بی شمار احترام می‌داشتند و همانطور که با پادشاه زادگان خویش رفتار مینمودند با ایشان نیز بی تفاوت معامله می‌کردند "ولی در جای دیگر با گواه گرفتن سنگ نبشته‌های طاق بستان و بیستون سر افتخار به آسمان می‌ساید که "شاپور ذوالاکتاف هشت پادشاه یونان را به زنجیر اطاعت خود کشیده و نهمین را بروی انداخته و بر پشت او ایستاده است". اما در برابر ستایش از این رفتار پادشاهان ایران، درباره شاهان اسیر یونانی از اسارت "شهربانو دختر پادشاه" ایران بدست اعراب، که سرانجام هم بعقد و ازدواج یکی از امامان شیعه در می‌آید و در شمار قدیسین

قرار میگیرد، چنان اشک میریزد که به هلاکت نزدیک می‌شود.

در نظر میرزا آقاخان ایرانیان پیشتازترین ملل متمدن جهان بوده‌اند و اساساً تمدن از این ملت منشاء گرفته است. عین سخن اوست: "دماغ‌های معتدل اهالی ایران بالاتصال هشت هزار سال در علم و آداب و اخلاق و فضیلت و بزرگواری و پادشاهی پرورش یافته بود، به قسمی که تمدن و انسانیت در ایشان راسخ شده و بر تمامی ملل دنیا حتی اهالی یونان تفوق و برتری و بزرگی و سروری داشتند و علوم هندسه و جغرافیا و حساب و هیئت و نجوم و سیاست مدن و نظام لشکرکشی و آئین عدالت گستری و قوانین رعیت پروری در ایشان به درجه کمال و حد اعتدال و استقلال بوده، چنانچه یونانیان اکثر علوم را مانند هیئت و نجوم از ایرانیان گرفته‌اند و هنوز لفظ آسترونومی، که استاره‌نامه و مقصود علم نجوم است در کتب آنان فارسیاً مذکور است و در... ملاحی و کشتیرانی... پیشرو قافله تمام ملل و سرآمد همه دول محسوب می‌شدند و لفظ ناویر بمعنی ناو، یعنی کشتی، در زبان فرانسه از فارسی رفته است".

دیگر از تظاهرات ناسیونالیسم افراطی در اندیشه میرزا آقاخان، که بسادگی شکلی عامیانه میگیرد، لغت سازی‌های اوست که به هر بهانه‌ای در سراسر سه مکتوب، و همچنین بعضی کتاب‌های دیگرش، جلوه می‌کند: برای نمونه می‌نویسد در ایران قدیم یک نوع نامه سفارشی وجود داشته که بوسیله "قاصد بدو"، یا دونده، فرستاده می‌شد و بعد از استیلای عرب بر ایران "بدو" را معرب کردند و آن را "بدوح"^۱ نامیدند. یا اینکه عرب‌ها در فتح مازندران لباسی را که مردم آنجا برای تابستان و مخصوص باران درست کرده بودند گرفتند و به جزیره العرب بردند و نام آن را "طیلسان" گذاشتند که "معرب طالشان و

^۱ «بدوح» در اسلام و بزبان عربی فرشته قاصد است. در گذشته بر روی پاکات پستی بعضی‌ها کلمه «یا بدوح» را مینوشتند و گاه نیز حروف ۲۴۶۸ را قید میکردند، که به حروف ابجد همان معنی را میدهد، باین نیت که وصول نامه به مقصد تضمین شود.

گالشان است". نمونه‌های دیگر: زابل از دو کلمه "زا" و "بل" ترکیب شده که در عهد باستان آن را "ژاویل می‌گفته‌اند و در اثر مرور زمان "ژا" که بمعنی شرق است به "زا" و "ویل" که به معنی شهر است و در زبان امروز فرانسه هم رایج است به "بل" تغییر شکل یافته است. باین ترتیب "ژاویل" یعنی شهر مشرق زمین است که بعدها در زبان عربی به "جابلسا" تبدیل شده و افسانه‌های بی سر و ته درباره آن بهم بافته‌اند. با این قیاس "اردبیل" بمعنی شهر اردشیر بوده و نام "ژاپون" نیز که "زایشگاه آفتاب و مملکت مشرق" است از همین کلمه ایرانی منشاء گرفته است.

میرزا آقا خان در ستایش ایرانیان و نژاد آریا تا آنجا پیش می‌رود که به راسیسم گرایش پیدا می‌کند. برای مثال در یک جا مدعی می‌شود که از "خون و صورت و رنگ و روی" هر قوم می‌توان به "تمدن و وحشی بودن" آن قوم باسانی پی برد و یک "طیب حاذق در تشریح تفاوت ترکیب دماغ" افراد باسانی می‌تواند فرد انگلیسی را از "وحشی سودانی یا شخص فرانسوی و عرب بیابانی بدوی" را از یکدیگر تشخیص دهد. با اینهمه بر این عقیده است که همه این اختلافات محصول شرایط است به این معنی که "فطرت و خلقت طبیعی" در اثر "رسوم و عادات متمدنی" تغییر می‌یابد. برای نمونه می‌توان از اختلاف "حالت و خلقت حیوانات و نباتات اهلی و وحشی با صورت و حیوانیت و نباتیت اولیه" شان سخن بمیان آورد که همگی از تغییر شرایط و "مرور متمدنی ایام" ناشی شده‌اند..

چنانکه دیده می‌شود میرزا آقا خان یک اندیشمند دموکرات انقلابی است که علی‌رغم فقدان انسجام فکر فلسفی طرفدار آزادی انتخاب در دین، حکومت مشروطه جدائی دین از حکومت و اخذ و کاربرد تمدن جدید و مظاهر آن در زندگی روزانه و در سیاست حکومتی ایرانیان است. اما با اینهمه همانطور که ذکر شد، در اندیشه‌های او تضادهای آشتی ناپذیر فراوانی وجود دارد و نسبت به

افکار آخوندزاده، که در نوشتن کتاب‌های "سه مکتوب" و "صد خطابه" اش کتاب "مکتوبات" او را سرمشق و راهنمای خود قرار داده، از عقب ماندگی‌های فراوانی متأثر است که شاید ناشی از آموزش‌های دینی و سنتی و همچنین ناسیونالیسم افراطی و ایدئالیسم فلسفی و اخلاقی و عاطفی اوست و ریشه در آن‌ها دارد.

باید دانست که میرزا فتحعلی آخوندزاده اندیشمندی رئالیست است که از نظر فلسفی به ماتریالیسم خالص رسیده و از نظر اجتماعی نیز، با تأثر از همین مکتب فلسفی، از یک انسجام فکری کامل برخوردار است و تضاد و تناقض گوئی ناشی از ذهنیات آلوده و ایدئالیسم در اندیشه‌های او بسختی می‌توان یافت، حال آنکه میرزا آقاخان با اینکه گاهگاه تحت تأثیر آخوندزاده از نظر مشرب فلسفی به ماتریالیسم نزدیک می‌شود و در زمینه تفکر اجتماعی نیز به نحوی انقلابی به واقعیت پهلو می‌زند، با این همه اندیشه التقاطی او، شاید هم نارسایی و عدم بلوغ علمی و فلسفی او، سبب می‌شود که نمونه‌هایی از عقب ماندگی و تناقض گوئی، حتی در آخرین و پویا ترین آثار او نیز دیده شود. شاید برای روشن شدن مطلب مقایسه‌ای هر چند سرسری و گذرا، میان "مکتوبات" آخوندزاده و "سه مکتوب" میرزا آقاخان بی فایده نباشد:

آخوندزاده در تعریف کلمه "فناتیک" می‌نویسد: "عبارت از کسی است که قیودات مذهبی و دینی و تعصبات ملتی او بدرجه‌ای باشد که نسبت به مخالفین مذهب و دین و مغایرین ملت و آئین خود عداوت شدید داشته و از ایشان متنفر بوده..." ولی میرزا آقاخان که همین تعریف را عینا و با اندکی اضافات در کتاب خود آورده، آگاهانه عبارت "تعصبات ملتی" را از تعریف خود حذف می‌کند و در آخر نیز روی کلمه "مذهب" تکیه می‌کند و باین ترتیب می‌کوشد تا "فناتیسیم" را به "تعصب مذهبی" محدود سازد.

در تعریف کلمه "پاتریوت" نیز آخوندزاده کسی را به این صفت موصوف

میداند که "بجهت وطن پرستی و حب ملت از بذل مال و جان مضایقه نکرده و بجهت منافع و آزادی وطن و ملت خود سعی و جفاکش باشد." و برای مثال می‌نویسد: "از آن جمله پیغمبر ما محمد (ص) است که بجهت سعادت وطن خود عربستان و بالخصوص مکه، که عشیره او قریش در آنجا ساکن بود، به امور عظیمه و شاقه اقدام نمود." اما میرزا آقا خان ضمن نقل همین تعریف بجای "بجهت وطن پرستی و حب ملت" عبارت "ترقی ملت و تمدن مملکت" را بکار میبرد و در عین حال کلمه "آزادی" را از تعریف خود حذف می‌کند و "پیغمبر ما" را به "پیغمبر عربی" تبدیل می‌کند. باین ترتیب بنظر میرسد که او به "ترقی و تمدن مملکت" بیش از "آزادی وطن، اعتقاد دارد و با تبدیل کلمه "ما" به "عربی" می‌خواهد خود را از جرگه ملل مسلمان به کلی کنار بکشد. این مطلب از این لحاظ عجیب و جالب توجه است که او خود از داعیان فعال و پر جوش و خروش "اتحاد اسلام" بوده و مدتها بقول خودش در راه "وحدت اسلامیان" تلاش و مبارزه کرده است.

در مقایسه دو کتاب و دو نویسنده نامبرده چیزی که مشترک است "ایران پرستی ضد عربی" آن‌ها است، با این تفاوت که آخوندزاده آگاهانه می‌کوشد این "ناسیونالیسم ایرانی" و روحیه "ضد عربی" را مهار و تا حد امکان منطقی کند اما میرزا آقاخان بشدت تسلیم این روحیه و شیوه تفکر است و حد و مرزی برای آن نمیشناسد. برای مثال آخوندزاده ابائی ندارد که در اوج ستایشگویی از تمدن ماقبل اسلامی ایران، در میانه گفتار خویش یاد آوری کند که "شوکت و سعادت" ایران در "عهد کیومرث و جمشید و گشتاسب و نوشیروان و خسرو پرویز" اگر چه "نسبت به وضع حالیه ایران مانند نور است در برابر ظلمت" ولی "در جنب شوکت و سعادت حالیه ملل فرنگستان و ینگگی دنیا بمنزله شمعی است در مقابل آفتاب" و حال آنکه میرزا آقاخان با آنکه به تمدن فرنگی شیفتگی زیادی نشان می‌دهد بهیچوجه حاضر نیست به چنین مقایسه‌ای دست

قرآن "آمده و بمعنای "متضاد" است، مصحح آن را "مضار" خوانده و در داخل پرانتز و در توضیح آن نوشته که این کلمه "جمع مضرت و بمعنی ضرر، زیان، گزند، مخالف" است؛ همچنین در یک جا کلمه "تیه" را در عبارت "تیه تحیر"، گمراهی و سرگردانی معنی کرده و حال آنکه کلمه "تیه" در اینجا بمعنای بیابان و وادی است و منظور نویسنده از "تیه تحیر" "بیابان سرگردانی" یا "وادی حیرت" بوده و بطور طبیعی نمی‌تواند بمعنای "سرگردانی تحیر" باشد. در توضیح عبارات و لغات کتاب نیز هماهنگی کامل مراعات نشده است. برای مثال کلماتی مانند "عفن"، "سقر"، "زهره"، "هوسات"، "رده"، "قی"، "کنده"، "شکنجه"، "صواب" معنی شده‌اند ولی در بسیاری جاها لغات مشکل تر و یا آیات قرآنی و جملات عربی بدون معنی و توضیح مانده‌اند. در بعضی جاها نیز مصحح به اصلاحات غیرضروری دست زده است مانند این جمله در همان صفحه ۱۱۷:

"این جاهل غافل (تر) از این بوده است که (بفهمد) این جور خرافات اسباب خرابی یک ملت... می‌شود" و حال آنکه جمله اصلی کامل بوده و احتیاجی به افزودن کلمات "تر" و "بفهمد" نداشته است.

نکته دیگری که شاید بتوان آن را به سلیقه مربوط کرده آوردن توضیحات در متن کتاب و در لابه لای جملات است و این کار مصحح گاه مشکلاتی بوجود می‌آورد، مثلاً در صفحه ۱۳۶ در توضیح کلمه "استبراء" پنج سطر در پرانتز آمده که خواننده رشته مطلب و دنباله جمله را در آن گم می‌کند. کاش مصحح طبق معمول توضیحات خود را در پائین صفحه می‌آورد.

البته هیچیک از این ایرادات مطلقاً از اجر مصحح و مقدمه نویس نمی‌کاهد و همین که همت کرده و کتاب را پس از قریب صد سال از انزوا بیرون آورده و در اختیار علاقه مندان گذارده خود کاری بسیار ارزنده است. امید که نقائص کتاب در چاپ بعدی رفع شود.

۱۹۹۲/۲/۵

زن در آثار آخوندزاده

از میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۱۲-۱۸۷۸) دو کتاب، چندین مقاله و تعدادی نامه بجا مانده است. دو کتاب، یکی "مکتوبات" نام دارد که اثری فلسفی-اجتماعی است و دیگری "تمثیلات" که شامل شش نمایشنامه و یک داستان تاریخی می‌باشد. یکی از مضامین عمده نمایشنامه‌ها چهره زن و مساله زن است. و در "مکتوبات" نیز به این مضمون اشاره‌ای شده. در مقالات و مراسلات نیز گهگاه مساله زن مورد توجه قرار گرفته است. در این آثار از تیپ‌های مختلف زن، از زن و عشق او، از ستمی که در جامعه ایران اسلامی به زنان می‌رود، از اشکال تدابیر و مبارزاتی که زنان برای بازگرفتن حق خویش به کار می‌برند، و بالاخره از نظرات آخوندزاده در مورد آزادی زن سخن می‌رود.

زن در آثار آخوندزاده با زنان معمولی ایران تا آن زمان از بیخ و بن فرق دارد. در اینجا دیگر زن، زیبای حرم نیست. مثلاً در "تمثیلات" زن مانند همه عناصر دیگر اجتماعی چهره واقعی دارد. بعضی از اینان زنهای ساده ایلی و یا زنانی آپارتی و حيله گرند که به خرافات پای بندند و بعضی نیز زنان خرده بورژوازی نیمه شهری و شهری هستند که از آگاهی نسبی برخوردارند. اما جالب این که تمام این زنان در یک خصلت مشترکند و آن دفاع از عشقشان و مقاومت در برابر بی حقوقی خود و مداخله دیگران در تعیین سرنوشتشان است. آن‌ها همگی باهوش، دلیر، حق طلب و عفیفند. اما همه آن‌ها برای دفاع از حیثیت انسانی و عشق خویش راه واحدی را انتخاب نمی‌کنند، بلکه بعضی به مبارزه رو در رو و بعضی دیگر به حيله و جنبل و جادو متوسل می‌شوند. در این آثار، زن بتدریج تکامل می‌یابد و از یک دختر ساده ایلاتی، که برای حفظ محبوب در کنار خویش به جادو و جنبل دست می‌زند (شرف نسا در

نمایشنامه "موسیو ژوردان"، سرانجام به دختری از نوع کاملاً جدید می‌رسد که آگاهانه و رویاروی با تمام سنت‌های دست و پاگیر اجتماعی می‌جنگد (سکینه در "وکلای مرافعه"). دخترها و زنها غالباً از مردان خود هوشمندتر، انسان‌تر، جسورتر و با گذشت‌ترند، حتی منفی‌ترین و آپارتنی‌ترین چهره‌های زن در این آثار از پاکدامنی کامل و علاقه شدید به خانواده برخوردارند.

آخوندزاده از بی‌حقوقی زن ایرانی و به ویژه نحوه ظالمانه ازدواج، که درحقیقت تمامی زندگی او را می‌سازد، عمیقاً رنج می‌برد. در نمایشنامه "خرس دزد افکن" از قول جوان عاشق با تأثر تمام می‌گوید: "میان ماها به خواهش دختر که گوش می‌دهد؟" وقتی که او را بزور به شوهر دادند "از اول کمی‌آخ وواخ مینماید، بعد ناچار تن به قضا می‌دهد". این تأثر آخوندزاده تا آنجاست که در داستان‌های خود بهیچوجه به ازدواج اجباری و بدون عشق تن نمی‌دهد، حتی اگر مجبور بشود برای جلوگیری از این ستم و رنج از واقعیات فاصله بگیرد. او از حق دختران درانتخاب شوهر و پایداری آنان در دفاع از این حق حمایت می‌کند، و حتی یکبار (در داستان "ستارگان فریب خورده") طلاق زنان حرم شاه عباس صفوی و آزادی آنان را درانتخاب دوباره همسر مطرح می‌سازد.

ابتدا تک تک به سیمای زنان نمایشنامه‌ها پردازیم:

ماجرای کمدی "موسیو ژوردان حکیم نباتات" که در سال ۱۲۶۷ قمری (۱۸۵۱ مسیحی) انتشار یافته در یکی از اوبه‌های قراباغ، درمحیط بی‌رمق و بی‌تحرك ایلی - فئودالی می‌گذرد. داستان از این قرار است که دانشمندی فرنگی از پشت دیوارهای بسته فئودالی رخنه می‌کند و از آن سوی دیوار جوانی نارس با رشد نیرومند استعداد برانگیخته می‌شود تا این دیوارها را بشکافد، ازقلعه محصور پا به جهان باز خارج و دور بگذارد و از آنجا برای محیط بسته خویش هدایایی از دانش به ارمغان بیاورد. اما تلاش نامزد عاشق برای حفظ محبوب

خود در چهار دیواری قلعه ایل با کمک جادو و افسون ماجرائی به وجود می‌آورد که سرانجام دانش طلبی در آن شکست می‌خورد و تسلیم می‌شود.

در این نمایشنامه، یا بقول آخوندزاده "تمثیل"، برای اولین بار چند زن ایلی در ایجاد ماجرا نقش عمده را برعهده دارند. از جمله زن جوان برای حفظ عشق خود، و مادر او برای تامین سعادت دختر خویش با تمام وجود می‌کوشند و تمام ذخیره پولی خود را فدا می‌کنند. چهره زن در این تمثیل با سیمای زن در کمدی "وکلاهی مرافعه" تفاوتی عظیم دارد. شاید به این مناسبت که این زن ایلاتی و پرورده محیط پدرسالار و دومین، زن تربیت یافته در یک شهر خرده بورژوائی نسبتاً پیشرفته است، و یا شاید هم نویسنده هنوز به زن نوع جدید، که به مراحل نسبتاً تکامل یافته رشد و ترقی رسیده و خود از حقوق خویش دفاع می‌کند، دست نیافته است.

در این کمدی، مانند بقیه تمثیلات، زن و عشق آفریننده ماجرا است. در این جا زن می‌خواهد تصمیم محبوب سابق خود را، که در اثر وسوسه دانشمند فرنگی قصد دارد در جستجوی دانش قراباغ را بقصد پاریس ترک کند، برهم زند و از این سفر مشکوک جلوگیری کند. به همین نیت از خرافات و سحر و جادو کمک می‌گیرد. خرافه و دانش رو در رو به جدال با یکدیگر برمی‌خیزند. در این جا جهل و خرافه چهره‌ای کریه دارند ولی با اینهمه بهمراهی عشق زن بر علم غلبه می‌کنند.

پایه کمدی "سرگذشت وزیرخان لنکران" (۱۲۶۹ ق. - ۱۸۵۱ م) نیز زن و عشق اوست. ولی در اینجا زن نقش عمده تر و چهره روشن تری از کمدی "موسیو ژوردان" دارد. در اینجا می‌خواهند دختری را بزور به عقد خان حاکم سالخوردی درآورند. دختر، عاشق جوان رشیدی است و به همین دلیل قدرت و ثروت را جواب می‌گوید و در راه رسیدن به عشق انتخابی خود تلاش می‌کند. او در این راه از هیچ خطری نمی‌هراسد، انگشتر خان حاکم را پس می‌فرستد و از

معشوق خود می‌خواهد که سنت‌ها رازیرپا گذارد و با هم از خطرها بگریزند. ولی این خطر ضرورت پیدا نمی‌کند زیرا یک حادثه اتفاقی - یعنی باد مخالف دریا - به کمک او می‌آید. خان حاکم درد دریا غرق می‌شود و زن و عشق او بی هیچ خطری نجات می‌یابند.

در این داستان از حقوق زن در آزادی انتخاب شوهر دفاع شده و ازدواج دختر جوان با مردان پیر و همچنین تعدد زوجات بشدت مورد انتقاد قرار گرفته است. برخی زن‌ها در این کم‌دی در عین حال که مکار و حيله گزند، باهوش و عقیف هم هستند و در حقیقت برای دفاع از حقوق و آزادی خود زیرکی و حيله گری نیز بکار می‌برند. به هر حال تیپ‌های واقعی زن در این داستان سیمای واقعی خود را دارند.

یکی دیگر از "تمثیل" های آخوندزاده "خرس قلدور باسان" یا "خرس دزد افکن" است (چاپ آن در ربیع الثانی همان سال ۱۲۶۹ هجری قمری مطابق با ژانویه ۱۸۵۲ پایان گرفته است). موضوع اصلی این نمایشنامه را نیز زن و عشق او تشکیل می‌دهد. عموی دختری از طایفه مالدار - که سرپرست و قیم اوست - بنابه مصلحت مالی و اقتصادی و برای حفظ ایلخی و گله اش می‌خواهد او را به جوان سودا گرزاده مالدار ولی دست و پا چلفتی (تاری وردی) به زنی بدهد. اما دختر، عاشق بیگ زاده جوان بزن بهادر بی چیزی است و این دو عاشق و معشوق، ناگزیر برای رسیدن به وصل یکدیگر به مبارزه مستقیم و حيله آمیزی دست می‌زنند.

در این نمایشنامه تاثر آخوندزاده نسبت به بی حقی زنان بیش از نمایشنامه‌های دیگر به چشم می‌خورد. سنت کهن ایلی بر همه چیز غلبه دارد و بردست و پای دختر و عشق او پیچیده است و از آن گریزی نیست. جوان اول داستان (بایرام) به خود می‌گوید: "گیرم پریراد مرا دوست میدارد، ازدستش چه برمی‌آید؟ از فرمایش عمویش تجاوز می‌تواند بکند از همه اهل او به می‌تواند

برآید؟... امید نیست." با این همه، قهرمانان ماجرا برای رسیدن به آزادی خویش از هیچگونه تلاشی خودداری نمیورزند، و اتفاقاً عواملی نیز بنفع آنها درکار است. از جمله یکی از یساولان به نام کریم می‌گوید این دختر "تاروردی را دلش نمی‌خواهد، بزورهرگز نمی‌توانید این را به او بدهید، دختره مال بایرام است." و سرانجام هم داستان به پا درمیانی دیوان بیگی دولت روس به سود قهرمانان اصلی داستان به خوشی پایان می‌پذیرد و دختر می‌تواند به جوان محبوب خودش برسد.

ماجرای نمایشنامه "سرگذشت مرد خسیس" (انتشار یافته در اوایل ۱۲۶۹ ه.ق. - اواخر ۱۸۵۲ مسیحی) نیز در محیط ایلاتی میگذرد و در آن زن و عشق، همچنان نقش اساسی دارند. در اینجا، برخلاف "خرس دزد افکن"، اختلاف ثروت مانع وصل دوعاشق نیست بلکه سنت و عرف است که بر سر راه وصل به صورت مانع درآمده است. اما زن در این نمایشنامه نسبت به نمایشنامه‌های قبلی آخوندزاده یک قدم به جلو نهاده، با جسارت می‌خواهد سنت‌ها را زیر پا بگذارد. داستان از این قرار است که جوان عاشق بی چیز در تلاش تهیه پول است تا طبق سنت ایلی عروسی براه‌اندازد ولی چون باسانی موفق نمی‌شود دختر برای رهائی از این گرفتاری اصرار می‌ورزد که سنت پرخرج عروسی را بشکند و با نامزد محبوب خود از ایل فرار کند. او در این کار هیچ نوع سرشکستگی نیز برای خود نمی‌شناسد. اما جوان تردید می‌کند و در جریان این تردید موفق می‌شود با پیدا کردن کاری پولی فراهم سازد و طبق سنت، عروسی را راه بیندازد. ماجرا، چنانکه رسم آخوندزاده است، به خوشی و وصل دوعاشق پایان می‌پذیرد. آخرین نمایشنامه آخوندزاده "حکایت وکلای مرافعه شهر تبریز" (۱۲۷۲ ه.ق. - ۱۸۵۵ مسیحی) است. ستون اصلی این داستان نیز زن و عشق اوست. نویسنده بر گرد این محور یک مشت خرده بورژوازی پاچه ورمالیده را با قیافه‌های حيله گرشان رسوا می‌کند و در عین حال از رسوائی و بیمایگی حکام

شرع پرده بر میدارد. در اینجا زن به اوج کمال خود رسیده است. قهرمان اصلی داستان زنی است به نام سکینه، زنی کاملاً از نوع جدید که با زن پرده نشین ایرانی فرق اساسی دارد. اوزنی است استقلال طلب که برای دفاع از حقوق خود مستقیماً و از روبرو وارد معرکه می‌شود. او نه فقط از زنان ایرانی، بلکه از تمام قهرمانان داستان یک سر و گردن بالاتر است. او منطقی و معقول فکری می‌کند و در برابر تمام اشخاص پاچه ورمالیده داستان و همچنین حاکم شرع، محکم می‌ایستد و هنگامی که برای بیان حق خود و دفاع از این حق دست بلند می‌کند چادر را از روی خود کنار می‌زند. او در ازدواج فقط پای بند عشق خویش است؛ خواستگاران را که مزایای متعارف اجتماعی دارند رد می‌کند و بسوی یک جوان بی چیز نوکر دولت روی می‌آورد و در این راه حتی به خطر از دست دادن ثروت خود نیز تن در می‌دهد. در ادبیات ایران او نخستین زنی است که در برابر همه قدر است می‌کند و می‌گوید: (من خودم و کیل خودم). او آزادی انتخاب عشق و همسر را برای زنان خیلی صریح بیان می‌کند و به حسن آقا، تاجر زاده مالدار می‌گوید: "دلم نمی‌خواهد با تو هم‌خوابه بشوم، دوستت نمی‌دارم، خواهش دل به زور نیست." و در مقابل همه تهدیدها از مال و ثروت خود چشم می‌پوشد و فریاد می‌زند: "اگر حق من هم از بیخ سوخت بشود من به حسن آقا شوهر نخواهم کرد." او به عمه اش، که به خانواده حسن آقا قول مساعد داده و می‌ترسد که مخالفت سکینه به آبروی او لطمه بزند می‌گوید: "برای اینکه به اسم و آبروی تو ضرر نخورد من باید تا عمر دارم خود را سیه روز کنم؟ تکلیف غریبی به من می‌کنی عمه. بخدا اگر بخواهد همه عالم خراب بشود من به حسن آقا نخواهم رفت." عمق و عظمت این سخنان وقتی آشکار می‌شود که توجه کنیم حتی یک قرن پس از وقوع این داستان بیش از هشتاد درصد از پسران ما به تکلیف بزرگترها، همسر می‌گیرند.

اما در واقع این همه احتراز و جدال قهرمان داستان (سکینه) نه بخاطر این است که حسن آقا از نظر جسمی یا روحی عیبی دارد. درست است که او آدم نادرستی است، اما "محاسن" فراوانی هم دارد. "در تجارت سررشته دارد، دوست زیاد دارد، پول پیدا کن هست، با همه معتبران ولایت خویش و قومی و آشنایی دارد." اما "اگر از سرتاپای او جواهر بریزد" سکینه زن او نخواهد شد زیرا او عاشق مرد دیگری است، و عشق آن چیزی است که ارزش آن را دارد که یک زن از همه نعمت و ثروت خود بگذرد و بخاطر آن جسورانه مبارزه کند. باین دلیل عزیزبیگ، نامزد سکینه حق دارد وقتی می‌گوید: "او را مثل سایر دخترها نباید تصور کرد."

اما در این ماجرا زن دیگری نیز وجود دارد که نمونه دیگری از زن محروم ایرانی است. او زن برادر متوفای سکینه (حاجی غفور) است که در داستان معارض اوست و به تحریک مشتی قالتاق می‌خواهد سکینه را از میراث برادرش محروم سازد. جالب اینجاست که قانون شرع این زن را از هر حقی محروم ساخته است زیرا او زن "صیغه ای" حاجی غفور بوده و این زن صیغه‌ای برای کسب مقداری از میراث شوهرش ناگزیر باید با کمک عده‌ای کلاه بردار به حيله و دسیسه دست بزند. آخوندزاده با آنکه سیمای سکینه را به عنوان برجسته ترین سیمای یک زن تیپ جدید و بزرگترین چهره قهرمان داستان خود رنگ زده است، با وجود این نسبت به بی حقوقی زن صیغه‌ای برادر او، که علیه سکینه به حق کشی متوسل می‌شود، به این بی عدالتی بشدت اعتراض می‌کند و می‌گوید: "بیچاره زن حاجی غفور که ده سال صاحب خانه و دولت بوده است حالا رواست از همه این خانه و دولت محروم بشود؟" و با اینهمه، این موجود بینوا از همه چیز محروم است و حتی نویسنده هم نمی‌تواند برای او کاری بکند. اینجاست که کم‌دی آخوندزاده لحن غم انگیزی می‌گیرد زیرا او در میان دو زن - دو ستم‌دیده - قرار گرفته است و رو در روئی و جدال دو زن است که تراژدی را

بوجود می‌آورد.

در داستان تاریخی "ستارگان فریب خورده" نیز آخوندزاده اشاراتی به مساله زن دارد. میدانیم که در زمان او زنان از حق انتخاب همسر محروم بودند و این صلاح و مصلحت خانواده و خویشان و اطرافیان و نظر آنان بود که نقش اصلی را در تعیین شوهر بازی می‌کرد. در این داستان آخوندزاده در عین حال که پرده از نحوه ازدواج‌ها بر میدارد مساله انتخاب آزاد و دلبخواه شوهر را مطرح می‌کند. ترتیب داستان از این قرار است که شاه عباس برای نجات از نحسی سرنوشت و فریب دادن ستارگان، بتوصیه منجم باشی دربار از سلطنت استعفا می‌دهد و چند روزی مثل آدم معمولی زندگی می‌کند. یکی از کارهای او نیز طلاق زنان حرم و پیشنهاد ازدواج مجدد آنان با خود به عنوان یک فرد عادی به نام عباس پسر محمد است. البته زنان حرم کناره‌گیری شاه عباس را باور ندارند و مطلب را نوعی بازی و تفریح می‌پندارند و به همین جهت هم آمادگی خود را برای ازدواج دوباره با او اعلام می‌کنند. آخوندزاده خود می‌نویسد: "پس از انجام مراسم طلاق، حرم‌ها از نو راضی شدند که منکوحه شاه شوند بجهت اینکه شاه جوان و خیلی خوشگل بود، و دیگر [اینکه] حرم‌ها این امر را مثل شوخی و ظرافت یک چیزی می‌پنداشتند و هرگز به عقلشان نمیرسید که شاه عباس، عباس پسر محمد بشود." با این همه دوتن از زنان ببهانه اینکه نمی‌خواهند زن عباس پسر محمد بشوند از ازدواج با او سرباز می‌زنند و به دنبال عشق خود از دربار مرخص می‌شوند.

از این دوزن، یکی دختری گرجی است که والی گرجستان، بقول آخوندزاده، "به شاه پیشکش فرستاده بود" او بخاطر عشق به پسر عموی گرجی خود از این فرصت استفاده کرد و پس از طلاق از شاه، برای ازدواج با او به گرجستان بازگشت. یکی دیگر، زنی از اهالی قزوین بود. وی با اینکه نامزد جوان زیبایی هم داشته "بجهت خوشگلی، دلال‌های شاه اسباب چیده، از پدرش گرفته، داخل

حرمخانه شاه کرده بودند." او نیز این پیش آمد را "وسیله وصول به آزادی خود پنداشته، به خانه پدرش بازگشت و به نامزد خودش رسید."

آخوندزاده علاوه بر خلق چهره‌های صحنه‌ای و داستانی زنان در "تمثیلات"، در کتاب معروف "مکتوبات" و همچنین در "مقالات" خود نیز هر جا فرصتی دست می‌داد به مساله زن و بردگی او اشاره و اعتراض می‌کرد. او این بردگی را در جامعه اسلامی، به ویژه ناشی از مقررات اسلامی می‌دانست زیرا اسلام به زن به صورت "مملوک و مملوکه" نگاه می‌کند و تمتع مرد را از زن حقی می‌داند که از کفالت او بر "کسوه و نفقه" زن ناشی می‌شود و حال آنکه این تمتع باید دوجانبه و ناشی از عشق و علاقه طرفین باشد و اینگونه نگرش به رابطه زن و مرد در حقیقت خلاف عدالت و مساوات است.

آخوندزاده همچنین از حجاب زنان مسلمان بشدت انتقاد می‌کند و می‌گوید پیغمبر اسلام "با نزول آیه حجاب" "نصف بنی بشر را، که طایفه انثا است، الی مرور دهور به حبس ابدی انداخته" و "آزادیت را که اعظم حقوق بشریت است بالمره از ایشان سلب کرده است." از مفاسد حجاب، علاوه بر سلب آزادی زنان یکی هم این است که آنان را از آموزش "علوم و فنون و صنایع" محروم ساخته و از آنجا که زنان ناگزیرند "مستور و محجوب" باشند بالاجبار در مکانهای دربسته و محصور میمانند و این خود آنان را به بیماری‌های گوناگون گرفتار می‌کند. گذشته از اینها شیوع "معصیت لواطه" در میان مسلمانان را نیز از عواقب مستوره بودن زنان باید دانست که به محدودیت معاشرت آزاد مردان با زنان منجر می‌شود. این رفتار زشت و ناهنجار که خود نشانه‌ای از "وحشیت خصال طائفه ذکور و خشونت طبایع ایشان در معاشرت و مخالطت با همجنسان است" اینک تا آنجا شیوع یافته که به صورت امری عادی درآمده و "شاعران این قوم آشکارا در وصف مردان منظومات منتشر می‌سازند و این عمل شنیع را از قبایح نمی‌شمارند."

از مفسد دیگر نزول آیه حجاب "انتشار کسب رذیل خواجه فروشی" است که با قطع آلت تناسلی مردان جوان آنان را به صورت خواجه در میاورند تا آنان را به خدمت در حرمخانه‌ها بگمارند. و تازه با همه این عواقب و مفسد حجاب، "معصیت زنا" در میان "طوایف اسلام" همچنان رواج خود را حفظ کرده است. او تعدد زوجات را یکی از ظالمانه ترین مقررات اسلامی می‌شمارد و به سختی به آن اعتراض می‌کند زیرا معتقد است که تعدد زوجات زنان را از عشق و محبت محروم می‌کند و بعلاوه "کثرت زوجات منافی مساله مساوات" است. می‌نویسد: رسم "کثرت زوجات علاوه بر مفسد عدیده و قطع نظراز ظلم فاحش" در حق زنان، میان برادران و خواهرانی که از مادرهای مختلف متولد شده‌اند دشمنی بوجود می‌آورد. بعلاوه آخوندزاده این احتمال را بعید نمی‌داند که بقول خودش "کثرت زوجات موجب قلت ثمرات تناسل" بشود زیرا تولید نسل زنان یک مرد بعلت محدودیت‌های امکانات مرد در ارتباط با زنان و از کارافتادگی وی قبل از یائسگی بعضی از آنان بطور طبیعی کاهش می‌یابد.

بعضی‌ها دلیل می‌آورند که اسلام تعدد زوجات را در صورت رعایت عدالت میان همسران مشروع شمرده و اگر مردی نتواند میان همسران خود عدالت برقرار کند، حق ازدواج با دو یا چند زن را ندارد. آخوندزاده در جواب اینان می‌گوید: "آنچه در قرآن آمده و بجهت رعایت عدالت در این ماده گفته شده زاید است بعلت اینکه در این ماده عدالت وجود ذهنی ندارد." هیچ مردی نمی‌تواند میان زنان مختلف خود اعتدال و مساوات را در محبت و علاقه رعایت کند، از آن جمله خود پیغمبر اسلام است که بیست و دو زن و کنیز داشت و رفتار او با هریک از آنان کاملاً متفاوت بود و برای جوانترها و زیباترها دمبدم آیه نازل می‌کرد و حال آنکه زنان سالخورده از این امتیاز محروم بودند. او به ویژه از تعرض پیغمبر به ناموس دیگران و کثرت زنان او بشدت انتقاد می‌کند و رفتار او را در مساله زن مایه فساد میدانند. در کتاب‌های فقهی آمده است که وقتی چشم

پیغمبر به زنی میافتاد و به او میل می کرد بر شوهرش واجب می شد که او را طلاق دهد تا به همسری پیغمبر درآید. پسرخوانده پیغمبر به همین دلیل مجبور شد زن جوان خود را طلاق بدهد تا همسر پدرخوانده شود. آخوندزاده با اشاره به اینگونه موارد می پرسد: "این دیگر تعرض بر عرض مردم نیست؟"

بعلاوه بارها به فساد زنان پیغمبر اشاره می کند و با بازگویی داستان هایی که در کتاب های اسلامی در شرح احوال پیغمبر وجود دارد این فساد را یادآور می شود و صریحاً می نویسد که علاوه بر عشق بازی عایشه با صفوان، یکی از سران سپاه پیغمبر، سایر زنان کم سن و سال او نیز "به سبب پیری او به جوانان صحابه ناز فروشی می کردند" و "به نیت دلربائی در حالت رفتار از پیش روی جوانان صحابه همیشه پاهای خودشان را به یکدیگر زده خلخال های خودشان را به صدا درمی آوردند" و پیغمبر ناگزیر شد برای منع این عمل زنان آیه ای نازل کند که زنان حق ندارند پاهای خود را بهم بزنند. و یا چون می دانست که صحابه جوان به زنان او چشم دوخته اند، به نزول آیه هایی اقدام کرد که به موجب آنها زنان پیغمبر مادران مومنان محسوب می شوند و مومنان حق ازدواج با آنان را ندارند. آخوندزاده در اشاره به این آیات است که بطنز می نویسد زنان، و بخصوص زنان جوان پیغمبر، با فساد خویش آنقدر خاطر او را میخراشیدند که "خدا را مجبور می کردند... برای اصلاح فساد آنها جبرئیل خود را بارها به مدینه مامور سازد و آیت ها فرستد و بال و پر جبرئیل بیچاره بواسطه حرکت های نامعقول این زن های زبان دراز از زیادی برآمدن و فرا آمدن ها ریخته و شکسته بود" و میافزاید که "راست گفته اند ظرفاً هر که پیغمبر شد زنش اقلّاً باید سلیطه یا عاصیه بشود" به هر حال او تمام سختگیری ها را نسبت به زنان و سلب آزادی های زنان را نتیجه ضعف جنسی ناشی از پیری او و تقاضای طبیعی انس و الفت زنان کم سن او با جوانان میدانند که او را پریشان خیال و متوهم کرده بود. البته آخوندزاده بقول خودش "زن پرستی" پیغمبر را ناپسند نمی شمارد

بلکه برعکس، معتقد است که فقدان زن پرستی برای مرد کاری مذموم است زیرا که آفرینش مرد در اساس قانون زن پرستی است و بقای نسل انسان به جفت بسته است و اگر کسی بخلاف این جذبۀ رفتار کند یا بیمار است یا اینکه قصداً از قانون خلقت بیرون برمی آید. او پیغمبر را از این جهت سرزنش می کند که زن پرستی را "به حد افراط" رسانده است. می گوید "به زن این و آن طمع نالایق را از روی تزویر در نفس خود پنهان داشتن... و بعد بدست آوردن زن خواسته خود را به فرمان آفریننده کائنات وابسته نمودن از طرف پیغمبر" کاری است ناشایسته و ضد شان پیغمبری "و اینجاست" فضیحت کاری".

او زنان پیغمبر را نیز برای هرزگی هایشان بهیچوجه سرزنش نمی کند و به عنوان نمونه در مورد عشقبازی عایشه با صفوان می نویسد: "اگر در این واقعه کار نامشروعی به مقتضای بشریت از عایشه صادر شده است حق دارد؛ عیب در پدر اوست که دختر جوان خود را به مرد پیر و صاحب یک توده زنان داده بود."

آخوندزاده از اعتراض به ازدواج اجباری و تعدد زوجات و پایمال شدن حقوق آزادی و مساوات زنان در این زمینه ها درمی گذرد و به طرح آزادی رابطه میان زنان و مردان آزاد دست میزند و مجازات زنان و مردان آزادی را که با یکدیگر رابطه جنسی برقرار کرده اند مخالف آزادی می خواند و بسختی مورد انتقاد قرار می دهد و در نامه ای به مستشارالدوله، نویسنده کتاب "یک کلمه" می نویسد کجای این حکم اسلامی عادلانه است که باید زن یا مرد زناکار را صد ضربه شلاق بزنند؟ "یک مرد آزاد و یک زن آزاد که در قید زوجیت نباشند به رضای طرفین با یکدیگر مقاربت کرده اند، شریعت چه حق دارد که آنها را مجازات کند؟" این عمل دیگر منافی امنیت تامه بر نفوس مردم نیست و مخالف عدالت نیست. "او این مجازات را ظلم تلقی می کند و مداخله شریعت را در این مورد مخالف آزادی و امنیت انسان ها می خواند. می نویسد به شریعت مربوط نیست که غم عرض و ناموس کسان را بخورد. "اگر ناموس آن زن و مرد از عمل

ایشان به باد می‌رود فکر آن را خود آنان بکنند." و پس از اشاره به اهمیت آزادی و امنیت افراد انسانی معترضان می‌پرسد: "کدام یک عمده تر است: ناموس و یا حریت و امنیت؟"

میدانیم که در شیعه "متعّه" امری مجاز شناخته شده است و قرآن هم‌خواهی زن و مرد آزاد را با جاری کردن صیغه متعه حلال و مشروع دانسته است. آخوندزاده پس از اشاره به این که رضای طرفین در واقع همان متعه است، می‌گوید صد تازیانه بخاطر عدم رعایت یک تشریفات فرمایشی ستم بزرگ و عین بی‌عدالتی است و آزادی و امنیت را از مردمان سلب می‌کند.

پس از انتقادات از ستمی که در جامعه ایران و از جانب قوانین اسلامی بر زن وارد می‌آید، آخوندزاده مساوات مطلق زن و مرد، لغو حجاب و چند همسری را پیشنهاد می‌کند و پروتستانیسمی را که قبلاً در این زمینه‌ها و در مذاهب اسلامی به وجود آمده‌اند مورد تایید قرار می‌دهد. برای نمونه، ضمن انتقاد شدید از باب و تخطئه بایگیری، "دو حکم" او را فیلسوفانه می‌یابد: "یکی اینست که طایفه اناث در جمیع رسوم آزادیست و کل حقوق بشریت باید با طایفه ذکور تربیت داده شود" و دیگر اینکه "مادام که طایفه اناث شوهر اختیار نکرده است گشاده رو شود." باز هم در جای دیگر، در باب عقاید بابیه با تایید می‌نویسد که در این مذهب "آیه حجاب که در قرآن است منسوخ شده" باین ترتیب که "طایفه اناث نسبت به همدینان خود از بابیان، باید همیشه گشاده رو باشند اما نسبت به مغایران دین خودشان باید مستور شوند."

در مورد آزادی و مساوات حقوقی زنان از قول بابیه می‌نویسد: "زنان غیر معقوده و مردان مجرد و کلای نفوس خودشانند که با یکدیگر مرتکب جماع شوند، رضای زانی و زانیه شرط است و زناى اجباری حرام است."

سرانجام آخوندزاده بیان نامه خود را در مورد آزادی زنان و مساوات زن و مرد از زبان حسن بن محمد بزرگ امید، یکی از داعیان اسماعیلی که از سال

۵۵۹ ه.ق. در الموت حکومت یافته است، صادر می کند باین ترتیب که خطاب به جماعت می گوید:

"طایفه اناث را در حبس و حجاب نگاه داشتن قطع نظراز آنکه ظلم عظیم است در حق این نصف بشریت، از برای طایفه ذکور نیز خسارت لا تحصی دارد. از امروز طایفه زنان را در حبس و حجاب نگاه مدارید و ایشان را بی تربیت مگذارید و در حق ایشان ظلم و ستم روا مدارید و زیاده بریک زن مگیرید... و هرکس بعد از این دختر کوچک خود را مثل پسر خود به خواندن و نوشتن مشغول نسازد و هرکس از بزرگ و کوچک و از غنی و فقیر زیاده بریک زن بگیرد مستحق بازخواست و سخط من خواهد شد."

۲۱ ژانویه ۱۹۸۹^۱

۱. نقل از نشریه (پرسا) شماره ۲، زمستان ۱۳۶۷

زن و حجاب، شیخ ودین
در شعر ایرج میرزا

پیش از آنکه وارد اصل موضوع بشوم فکرمیکنم ذکر این نکته لازم باشد که در ایران بسیاری از بزرگان فرهنگ و هنر و سیاست در میان توده مردم شهرتی بسیار وسیع پیدا کرده‌اند، حال آنکه مردم جز اسم و رسمی و شرح حالی یا حکایتی و روایتی و یا قطعاتی و ابیاتی چند چیز دیگری از آنها نمیدانند و کمتر کسی میداند که وابستگی‌های اجتماعی - طبقاتی آن‌ها چه بوده، در چه شرایط تاریخی می‌زیسته، در چه محیط فکری - عاطفی و آموزشی و با چه امکاناتی پرورش یافته و تحت چه شرایطی رشد کرده‌اند، و یا تاثرات و عکس العمل‌های آن‌ها نسبت به محیط اطراف و حوادث و پدیده‌های آن چه بوده، و اگر اهل فرهنگ و هنر بوده‌اند، این تاثرات را چگونه در آثار خود منعکس کرده‌اند؛ در یک کلمه یک زندگی نامه تحلیلی در مورد آن‌ها وجود ندارد.

گمان نمی‌رود از فردوسی و حافظ و سعدی بتوان شاعری شناخته‌تر در ایران یافت، ولی با اینکه کتاب‌ها و مقاله‌های فراوان درباره آن‌ها نوشته شده، خواننده جستجوگر جز شجره نامه و محل و تاریخ تولد، که گاه هم نامطمئن و مشکوکند، چیزی از شرح احوال و افکار آنها نمی‌تواند بدست آورد و در مورد آثار آن‌ها هم جز شأن نزول فلان بیت یا غزل و قطعه و شرح و تفسیر فلان لغت و مقایسه نسخ و تفصیلات عروضی و توجیهاات گاه خنک و بی معنی از مفاهیم نوشته‌ها و یا مثلاً چیزی به نام (بسامدی) و خلاصه توضیحات فنی و آخوندی مکرر چیزی از تحلیل احساسات و اندیشه‌های صاحب اثر و تاثیر کارهای آنان در نسل‌های بعدی در کتاب‌ها نمی‌توان یافت.

البته در دو سه دهه اخیر منتقدان و تحلیل‌گرانی پیدا شده‌اند که مقالات و یا جزواتی بزبان فارسی و یا رساله‌هایی بزبان‌های خارجی بشیوه‌های تحلیلی امروزی در باره بزرگان هنر و فرهنگ نوشته‌اند اما تعداد این نوشته‌ها بسیار کم

است و به هر حال این شیوه از کارهنوزجا نیفتاده و حتی درمدارس و دانشگاه‌های ایران، آنطور که رسم فرنگستان است، برسمیت شناخته نشده و به آن عمل نمی‌شود.

یکی از این نمونه‌ها، که با همه شهرت، همچنان گمنام مانده، ایرج میرزا (آبان ۱۲۵۲ - ۲۱ اسفند ۱۳۰۴) است. او یکی از شناخته شده ترین و توده‌ای ترین چهره‌های شعرتاریخ معاصر ایران است که بعضی از آثار او مانند "عارفنامه"، و پس از آن "زهره و منوچهر"، در زمان خود او بارها و بارها چاپ شده و دست بدست گشته است. اشعار ایرج در زمان خود او و تا ده‌ها سال پس از آن هم در میان مردم عادی زبان به زبان و دهان به دهان می‌گشته ولی با اینهمه هنوزیک تحلیل تاریخی منطقی از او و آثارش بعمل نیامده است. شاید بتوان گفت تنها کسی که در جمع آوری آثار او الحق زحمتی فراوان کشیده و بخصوص با مقدمه محققانه مفصلی که بر مجموعه آثار او نوشته و بقول معروف خدمتی بسزا انجام داده، محمد جعفر محجوب است، اما نیمی از این تحقیق همچنان به همان شیوه‌های کهنه سنتی صورت گرفته و در قسمتی نیز که خواسته است به تحلیل اجتماعی - هنری ایرج بشیوه امروزی پردازد گاه تحت تاثیر فکر و شیوه التقاطی در داوری‌های خود در مورد او و آثارش دچار تناقض گویی‌هایی شده و گاه نیز از موضع یک فعال سیاسی - انقلابی نورسیده به داوری‌های شتابزده و یکجانبه دست زده است. برای مثال بدون توجه به زمانه و محیط فرهنگی و فکری ایرج میرزا و موضع فرهنگی - فکری اصلاح طلبانه و تجدد خواهانه او، در عین حال که او را شاعری "آزاده" و "ترقی خواه" و تجدد طلب "مینامد، او را سرزنش می‌کند که فاقد افکار انقلابی و اصلاحی است و "نقشه‌های شیطانی استعمار" را که "ریشه دردها و بدبختی‌های این ملت" است تشخیص نداده" و هرگز به توسعه اقتصادی کشور و تامین استقلال همه جانبه سیاسی و اقتصادی و ملی آن نیندیشیده" و بعد هم به بهانه بعضی

اشعار، او را با ریشخند و طنز مورد انتقاد قرار می‌دهد که ایرج پیش خود گمان می‌برده که اگر همه کس به مدرسه بروند و دندان خود را مسواک کنند و از سینه زنی دست بردارند و قوانین بهداشتی و آداب معاشرت را مراعات کنند کار درست خواهد شد.^۱

در مورد مکتب و مشرب هنری او نیز محبوب، با اینکه در یک جا می‌پذیرد که ایرج "راهی تازه در شعر فارسی گشود و معانی و مضامینی نو وارد شعر فارسی کرد"، و "شعرهای مربوط به اواخر دوران زندگی" او را "قدمی در راه نوجویی و نوخواهی و نوآوری در شعر فارسی" تلقی می‌کند، در جای دیگر مدعی می‌شود که ایرج "با رعایت همان قوانین شعر کهن فارسی" همان راه "عنصری و فرخی و سعدی" را پیموده است، و بالاخره به نحوی غیر واقع بینانه ایرج و شعر او را با شاعران نوپرداز و شعر نو امروز مقایسه می‌کند و برای مثال او را با نیما برابر نهاده و از آنجا به این نتیجه میرسد که ایرج در مقایسه با گذشتگان "نحوه دید" تازه تری ارائه نداده و یا "با نظری دقیق تر و احساس و تخیلی عمیق تر" از آنان "به طبیعت زندگی" ننگریسته است! و حال آنکه همه میدانند که نیما در نوآوری شعری کار خود را به دنبال ایرج و بعبارت بهتر بر پایه‌ای که او و بعضی شاعران هم‌عصرش گذاشته‌اند تکامل بخشیده و این دو مکمل یکدیگرند نه در برابر هم.

به هر حال سخن در این زمینه بسیار است و تنها منظور در اینجا تذکر این نکته بود که آرزو کنیم از این پس اهل فن با تحلیلی منطقی و دیدی عمیق و همه جانبه و حوصله‌ای در خور به شناسائی سیمای واقعی بزرگان ادب و هنر و فرهنگ ایران دست بزنند، زیرا بدون شناخت عمیق زمانه و جامعه و محیط

۱. تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا و خاندان و بیاکان او، باهتمام دکتر محمد جعفر محبوب،

چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۳

تربیتی و فکری و مواضع فکری - اجتماعی آنان چنین کاری غیرممکن است. اما آنچه که به ایرج میرزا مربوط است این است که او درست یکصد و بیست سال پیش (در آبان ۱۲۵۲ ه. ش.)، یعنی سی و سه سال پیش از اعلام مشروطیت، در یک محیط فرهنگی اشرافی که کم و بیش از نظر فرهنگی رو به دنیای تازه و اندیشه‌های تازه دارد، به دنیا می‌آید. او در برابر پرورش اشرافی و محیط سنتی فرهنگی، از همان روزگار جوانی بعلت آشنائی با زبان و ادبیات فرانسه گرایش شدید به فرهنگ و اندیشه‌های فرنگی نشان می‌دهد و آن‌ها را جذب می‌کند و پس از گذر از دوران جوانی و طبع آزمائی‌های اولیه به سرودن اشعاری دست می‌زنند که از لحاظ بیان و زبان و اندیشه به کلی نو و باعتباری کاملاً "انقلابی" است.

آنچه مربوط به زبان و بیان ایرج میرزا است، موضوعی است که می‌توان در بحثی دیگر به آن پرداخت، اما آنچه در زمینه اندیشه می‌توان گفت اینست که او مرد هنری منزله طلب و تندخوئی است که عرصه سیاست بازی و عالم "سیاست" بمعنای اخص را بهیچوجه جولانگاه خود و امثال خود نمی‌بیند و در عین حال که با لحنی تند و تیز بسیاری از مقامات سیاسی مملکتی را زیر ضربه قرار می‌دهد در زمینه تجدد طلبی و کمک به ایجاد انقلاب روحی و فکری و اخلاقی در توده مردم از همه چیز می‌گذرد و حتی از بازی با جان خود نیز پرهیز نمی‌کند. او که مخالف سرسخت سنت‌ها و کهنه فکری‌هاست به شدیدترین و حادثترین مبارزه‌ها علیه سنت‌های فکری خرافی و عقب مانده جامعه و رفتارهای ریا کارانه اجتماعی بعضی افراد و اصناف دست می‌زند، و از آنجا که طبعی منزله طلب دارد اعتراضات خود را به صورتی شدیداً پرخاشگر و با طنزی تلخ و گزنده بیان می‌کند.

ایرج در آثارش به توده‌های مردم رو دارد و به همین دلیل زبان و بیانی بکار می‌برد که در اوج سادگی و روانی همراه با کلمات و تعبیرات تند و زننده

ایست که در تربیت متعارف محافل ادبی و فرهنگی شسته رفته و آداب دان هرزه شناخته شده‌اند و حال آنکه همین لحن و بیان است که بر نفوذ گفتار او در میان توده‌ها می‌افزاید و تاثیر آن را چند برابر می‌کند.

درباره انتقاد ایرج در مورد امور سیاسی و مردان سیاست و همچنین رفتارها و مسائل اجتماعی می‌توان جداگانه به بحث پرداخت و من در اینجا فقط به توضیحی درباره نکته‌هایی اکتفا می‌کنم که او در مورد زن و حجاب و شیخ و دین در شعرش آورده است.

زن و حجاب

حجاب زنان یکی از دلمشغولی‌های بزرگ ایرج میرزا است، به نحوی که قطعات متعددی را به این موضوع اختصاص داده و بخصوص در "عارفنامه" به آن پرداخته است.

او در آغاز تصویری از زن چادری بدست می‌دهد که "به هر چیزی بجز انسان شبیه است". در نظر او زن چادری گاه به صورت سیرو پیازی درمی‌آید که آن را در بقچه و چادر نماز پیچیده‌اند و گاه بشکل شلغمی که در جوال پنهان کرده‌اند و یا بادمجانی که در پرده‌ای سیاه سر و ته بسته‌اند و در کوچه رها ساخته‌اند. ایرج برخلاف کسانی که حجاب را وسیله حفظ عفت او میدانند، معتقد است که "اگر زن شیوه زن شد" "نه چادر مانعش گردد نه رو بند". زن عقیف به چادر و چاقچور نیازی ندارد. زنان را کافی است که "پرده عصمت بپوشند" و رو بکشایند زیرا زن اگر بی عصمت شد برای او "پای دیزی" و "انبارپشگل" با سالن تئاتر و "رواق برج ایفل" هیچ تفاوتی نخواهد داشت.

او در "عارفنامه" پرده از بی عصمتی و ریا کاری زنان خرافی و ریاکار که با روگرفتن بیشتر الفت دارند و پیچه و چادر را حجاب عفاف خود می‌پندارند برمی‌دارد. ایرج در این مثنوی داستان زنی را نقل می‌کند که در برابر اصرار مردی

غریبه برای دیدن روی او قاطعانه می‌گوید اگر بند از بندم جدا کنند روی برغیرشوهر باز نخواهم کرد. و به همین دلیل هم هست که وقتی مرد غریبه با او هماغوش می‌شود زن درعین حال که پائین تنه خود را رها کرده همچنان دو دستی محکم به پیچه خویش چسبیده تا مبادا روبند از رویش کناررود و چشم مرد نامحرم برچهره او بیفتد.

این داستان، که یکی از گزنده ترین انتقادات ایرج میرزا از حجاب است، قلم بدستان سنت پرست و مرتجعان طرفدارحجاب را سخت بر ضد او برآشفت؛ برای مثال شاعری به هجو او پرداخت و ضمن اینکه یادآور شد که "حجاب نص قرآن کریم است" در اشاره به ماجرای داستان "عارفنامه" نوشت:

زن با پیچه‌ای کاندربرت بود

اگرخواهی شناسی خواهرت بود

ولی ایرج میرزا در پاسخ مدعی، ضمن یادآوری این نکته که هماغوشی برادر و خواهرامری ناسازاست، می‌گوید اگر بفرض هم چنین باشد این معصیت نیز خود یکی دیگر از مفاسد حجاب است:

نه این هم باز تقصیر حجاب است

که خواهر از برادر کامیابست؟

وبا اینکه درآغاز جوابیه خود قول می‌دهد که در پاسخگویی جزراه ادب نپوید بازهم طبق معمول مهارسخن از دستش بدرمی‌رود و درتایید زیان‌های حجاب ناسزا را به گوینده برمی‌گرداند و می‌گوید:

تراهم شد حجاب اسباب این ظن

که خواندی مادرت را خواهرمن

اگرآن زن به سرمعجرنمی‌زد

یقین این شبهه ازتو سر نمی‌زد

یکی از قطعات شعری ایرج میرزا، که از لحاظ سادگی و روانی گفتارمی‌تواند

یک شاهکار شعری تلقی شود، قطعه "تصویر زن" است و مضمون آن شورش و محشر کبرائی است که از کشیدن تصویر زنی با گچ بر سر در کاروانسرائی، در شهر برپا می‌شود. طبق تصویری که ایرج میرزا بدست می‌دهد، در اثر دیدن "روی زن بی حجاب" "... تمام مردم شهر در بحر گناه می‌تپیدند؛" "ایمان و امان بسرعت برق می‌رفت؛" "درهای بهشت بسته می‌شد" و "مردم همه می‌جهنمیدند؛" قیامت آشکار شده بود و "در صور میدمیدند" و "ارباب عمائم" که "این خبر را از مخبر صادقی شنیدند" و اشریعتاگویان و "آسیمه سر از درون مسجد تا سر در آن سرا دویدند." خوشبختانه مومنان فرامیرسند و با استفاده از خاک و آب پیچه‌ای از گل بر تصویر زن گشاده رو می‌برند و با این تمهید ناموس بیاد رفته‌ای را

با یک دو سه مشت گل خریدند

از نظر ایرج میرزا ایران از حجاب زن ویران است زیرا حجاب زنان عوارض و مفسد اجتماعی گوناگون و ناهنجاری در بردارد که بزرگترین آن‌ها عقب ماندگی زنان و تسلط روحی و تاثیر افکار و سخنان خرافی و خرافه آمیز آخوندها بر آنان است. بگفته او اینک گروه مفتیان مالک الرقاب نیمی از مردم ایرانند. می‌گوید: "نقاب بر رخ زن سد باب معرفت است" و "زن روبسته را ادراک و هوش نیست" و تاهنگامی که در قفس حجاب بسر میبرد عقب ماندگی خود را امری مقدر و طبیعی میدانند. او خطاب به زنان چادری خرافاتی با دلسوزی و مهربانی فراوان می‌گوید: "چرا باید تو روی از من بپوشی؟" من و تو هر دو انسان و به خلقت یکسانیم. "توهم مثل منی"، چرا باید خود را در پرده پنهان بداری، توهم چون من "بگو، بشنو، ببین، برخیز، بنشین".

دیگر از مفسد حجاب ازدواج مردان و زنانی است که نه خلق و خوی یکدیگر را آزموده‌اند و نه حتی روی یکدیگر را دیده‌اند، و چشم بسته به عقد و نکاحی تن می‌دهند که باید یک عمر عواقب آن را تحمل کنند. در اینجا تنها اقبال و

طالع است که سرنوشت یک زوج و یک خانواده را رقم میزند. ایرج ازدواج "به حرف عمه و تعریف خاله" را از زنا کردن بدتر می‌شمارد و می‌گوید بغیرملت ایران هیچ جانوری جفت خود را نادیده انتخاب نمی‌کند، و طبیعی خواهد بود که اگر زن و مرد به دنبال چنین ازدواجی پس از چندی از یکدیگر سیرشوند و در نتیجه شوی از یکسو و خانم از سوئی به دنبال کامجوئی به هر کوئی سرکنند.

از عوارض دیگر چادر و چاقچور بیکارگی زنان است که جامعه را از نیروی بدنی و فکری نیمی از جمعیت محروم می‌کند. در کشورهای دیگر زنان همگی یار مردان و هم‌پیشه آنانند ولی در محنت‌سرای ایران، بعلت وجود حجاب، زن سربار مرد شده است و مرد به تنهایی باید جان بکند و بار زندگی را بدوش بکشد.

بچه بازی نیز، که در ایران فاش و برملا رواج دارد، یکی دیگر از مفاسد اجتماعی و اخلاقی است که صرفاً از وجود حجاب زنان ناشی می‌شود. بقول ایرج "نقاب دختران ماه غبغب" است که "پسرها را کند هم‌خوابه شب". در اروپا که زنان و مردان با یکدیگر معاشرت دارند مردم از این راه و رسم فاسد بی‌خبرند و تنها در ایران است که "خر نر می‌سپوزد بر خر نر". و راه رفع این فساد نیز جز آن نیست که مردان بتوانند دختران "بی‌معجر" را ببینند و با آنان حشرونش‌کنند تا بتوانند برمیل خود به برادران ایشان مهار بزنند.

بزعم ایرج اگر حجاب از میانه برخیزد و زن و مرد با هم بجوشند زنان دانش خواهند آموخت و رواق جان به نور بینش خواهند افروخت و مفاسد حجاب یکسره از میانه رخت بر خواهد بست، چنانکه در همین دهات و ایلات خودمان، که زنان روبازند و در کارها با مردان شریکند نه از عوارض بی‌عصمتی اثری و نه از بچه بازی و مفاسد اجتماعی دیگر خبری است.

در پایان بحث حجاب، ایرج میرزا خطاب به مردان می‌گوید تا بکی

می‌خواهند در خواب باشند و زنان را دربند حجاب نگاه دارند. او با تاثیری انسانی فریاد می‌آورد که چرا مردان با زنان مثل غیربشرف‌تار می‌کنند و پیش خود خیال می‌کنند که زن خیر را از شرم‌تیمز نمی‌دهد؛ و چون برای رفع حجاب و رهایی از عواقب آنان از مردان ناامید است روی به زنان می‌آورد و هم از آنان می‌طلبد که دست بدر آرند و پرده از رخ دور کنند و با کمال خویش بدر و دیوار کشور نور بیفکنند، و آرزو می‌کند که یک‌کاش روزی فرارسد که هئیتی از پردگیان همت کنند و مردوارنقاب از چهره برافکنند.

ایرج میرزا که اصلاح طلبی آرام و تجدد خواهی سلامت جو است و در تمام عمر و درس‌راسر آثار خود جانب "اعتدال" را نگاه میدارد از آنجا که در شرایط آن روز هیچگونه امیدی به رفع حجاب از طریق صلح و سلامت ندارد در این مورد، و تنها در این یک مورد، جانب اعتدال را رها می‌کند و می‌گوید:

به اعتدال از این پرده مان رهایی نیست

مگر مساعدتی دست انقلاب کند

زهم بدرد این ابرهای تیره شب

و ثاق و کوچه پراز ماه و آفتاب کند

شیخ و فقیه

نکته دیگر در آثار ایرج موضوع شیخ و فقیه است. فقیه شهر در نظر او موجود ریاکاری است که مدام حيله در حجاب می‌کند و به همین سبب هم هست که به رفع حجاب مایل نیست. او شیادی است که با هیپنوتیزم خاص خود مردم بیدار را بخواب می‌کند و از آنان سواری می‌گیرد؛ برای اثبات هر سخن بی‌اصل و اعتبار خود هزار دلیل در آستین دارد و همچون گرگ به هر دلیل متوسل می‌شود تا بره را برای بلعیدن مجاب کند. او برای بکرسی نشاندن حرف خویش حتی در قرآن هم دست می‌برد و از آن تفسیر ناصواب می‌کند.

یکی از تشبیهات بکر و رسای ایرج تشبیه شیخ به گربه، و شاید هم بالعکس، بقول او "تشبه گربه" به جناب شیخ است. می گوید:

اگر ز آب کمی دست گربه تر گردد

بسی تکاند و برخشکیش شتاب کند

به احتیاط ز خود دست تربگیرد دور

چو شیخ شهرزآلایش اجتناب کند

و کسی که جنس گربه را نشناسد تصور می کند که گربه از رطوبت پنجه خود بشدت در عذاب است و حال آنکه همین جناب گربه هنگامی که چشمش به ماهی حوض بیفتد بی هیچ بیم و اندیشه‌ای "زسینه تا دم خود را درون آب کند".

ایرج در جای دیگر شیخ را به تمساح، یا بقول خودش "جانوری در دریای هند" تشبیه می کند و قطره‌های دیده شیخ را، که خانه‌ها از آن ویران است، چون اشکی میداند که تمساح به دریا و بقصد شکار مگس و پشه از چشم جاری میسازد؛ اوسپس هشدار می دهد که:

چو اشک این حیوان است اشک دیده شیخ

مرو که صید تو چون پشه و ذباب کند

ایرج میرزا هیچ‌گاه هیچ فرصتی را برای انتقاد و تخطئه شیخ و مفتی، و از جمله نشان دادن حدود دانش و دلمشغولی‌های او از دست نمی دهد. برای مثال در قطعه‌ای می نویسد فقیهی در مجلس درس در کتاب خود به جای کلمه "عن" کلمه "من" دید و آن را تصحیح کرد و درحالیکه در خود فرو رفته بود یکی از طلاب، که لابد خلیفه مجلس درس بوده، با مشاهده تصحیح غلط کتاب از جانب مدرس خطاب به شاگردان یا طلاب می گوید: "جناب آقا عن کرد، جمله عن بکنید".

او در نقد عمامه سران و روضه خوانان با دلسوختگی خطاب به عارف

می‌گوید: "اگر خواهی که بختت یار باشد" توهم بهتراست مولوی خود را دو ذرعی گنده تر کنی و چند مساله از "زادالمعاد" و "بحار و جوهری" از برکنی و دست به جعل احادیث مزخرف بزنی و بکمک صدا و آواز خود بر سرمنبر به خورد خلائق بدهی تا کارت کار و بارت بار شود.

از جمله حملات مشخص ایرج به شیخ و مفتی یکی هجو شیخ فضل‌ا... نوری، مجتهد عالیمقامی است که مبارزات سرسختانه او علیه مشروطیت در تاریخ معاصر ایران ثبت است، و با این بیت شروع می‌شود:

حجت الاسلام کتک می‌زند

برسر و مغزت دگنک می‌زند

و سپس با یادآوری دشمنی شیخ با مشروطیت و فکلی‌های تجدد خواه، به تحصن او در "جوف پارک" اشاره و پیش بینی می‌کند که انشاءالله دو روز دگر

خیمه از آنجا به درک می‌زند

به هر حال ایرج میرزا وجود مفتی و آخوند و روضه خوان عمامه بسر را عامل عمده عقب ماندگی کشور و بسیاری مفاسد اجتماعی دیگر میداند و خطاب به ایرانی مصیبت زده می‌گوید:

درايران تا بود ملا و مفتی

به روزبد ترازاین هم بیفتی

و سراخر نیز خدا را به عنوان مسئول و مقصراصلی معرفی می‌کند که "این آخوند و ملا" را آفریده است و خطاب به او وهم از او می‌خواهد که خودت

بیا ازگردن ما زنگ واکن

ززیر

بار خرملارها کن

تعزیه

یکی از مسائلی که مورد طنز و تمسخر شدید ایرج میرزا قرار گرفته عزاداری برای امام حسین و خانواده اوست. او در یک جا خطاب به دسته‌های قمه زن، پس از اشاره به کشتارهای مردمان در جنگ جهانی اول و ذکر این نکته که از آن همه کشته خم بر ابروی چرخ نیامد، می‌گوید اگر در سیزده قرن پیش هفتاد و دو سراز تن جدا شد تو چرا امروز بیهوده ریش خود می‌کنی؟ گیرم یزید بد کرد اما این کتل متل و دسته خنده آورنده دیگر چیست و از اینکه یک نره خر سبیل گنده خود را به هیئت زینب خواهر حسین در آورد و بر سر و روی خود گل بمالد و یا دیگری بر کله خویش قمه بکوبد چه حاصل خواهد شد؟ "کشتند و گذشت و رفت و شد خاک"، "کی کشته شود دوباره زنده."

این قطعه، که با بیت "زن قحبه چه میکشی خودت را / دیگر نشود حسین زنده" شروع شده، سبب خشم شدید مومنین می‌شود و یکی از شاهزادگان متعصب دو نفرا مامور کشتن ایرج می‌کند ولی ایرج در خانه یکی از مجتهدان مشهد به نام آقازاده، پسر آخوند ملا کاظم خراسانی مجتهد معروف مشروطه خواه، بست می‌نشیند و به توصیه او مرثیه‌ای دررثای "علی اکبر" می‌سراید و به این ترتیب از خود دفع خطر می‌کند. البته احتمال بسیار دارد که این مرثیه از سروده‌های دوران جوانی ایرج باشد که در این زمان برای تبرئه او در برابر متعصبان مذهبی آن را دوباره منتشر کرده باشند.

عبادات

ایرج نه تنها به مراسم عزاداری، که بعدها شیعیان در مذهب اسلام وارد کرده‌اند، می‌تازد بلکه ضرورت اجرای عبادت و مراسمی را هم که در متن اصلی مذهب قرارداد دارد انکار می‌کند و حتی وجود بهشت و دوزخ و سوال و جواب روز قیامت و امثال اینها را نیز، که در نص کتاب آمده است، منکر می‌شود منتها مانند تمام روشنفکران اصلاح طلب و متجدد، این انکار خود را با این تفسیر و توجیه

همراه می‌کند که پیغمبر اسلام این چیزها را بعمد و برای اصلاح و هدایت عوام و مردم وحشی لازم و مفید می‌دانسته و این عبادات را بضرورت بر آنها واجب کرده است و گرنه وقتی انسان‌ها به مرحله‌ای از فرهنگ و اصلاح دست یابند دیگر نیازی به این چیزها ندارند. بقول او:

رسول دید که جمعی گسسته افسارند
به چاره خواست که شان ربقه دررقاب کند
بهشت و دوزخی آراست بهر بیم و امید

که دعوت همه برمنهج صواب کند

و سپس خطاب به مردعامی، یا بعبارت بهتر مسلمان معتقد و یا روحانی شیعه، می‌گوید:

بقدر وسعت فکر تو آن یگانه حکیم

سخن زدوزخ و فردوس در کتاب کند

و برای اینکه "تو شهوت پرست عبدالبطن" را بر سرذوق آورد از "میوه و حوری و شراب" سخن بمیان می‌آورد و گرنه خداوند "مطبخی" نیست که انسان را در آتش کباب کند؛ تازه اگر هم قصد عذاب کسی را داشته باشد از "مار و عقرب و آتش گزنده تر دارد" و نیازی به جهنم دروغین نیست. گذشته از اینها خداوند از نمازی که تو خود هم چیزی از آن نمی‌فهمی چه بهره‌ای می‌برد و اعتقاد ابلهی چون تو به او چه چیزی به خدایی او می‌افزاید؟

دین و خدا

اما در اشعاری که از ایرج بجامانده، برخلاف موضوعات حجاب و شیخ و عبادات و مانند اینها، به مضامینی مانند دین و خلقت و خدا بسیار کمتر و با احتیاط بیشتر اشاره شده است و تنها مطلبی که در این زمینه‌ها در دیوان او می‌توان یافت یکی یک مثنوی دوبیتی است که در آن دین و وطن، هر دو را

اسباب فتنه دانسته و یکی دیگری چهاربیتی است که می‌توان به تعبیری گفت که ایرج در آن به نفی مطلق خدا رسیده است.

او دردوبیتی زیراعتقاد به دین را، همراه با تعصب نسبت به وطن، مورد انتقاد قرار می‌دهد و مردمان را بر حذر میدارد که بخاطر اختلاف دینی خون یکدیگر را حلال ندانند:

فتنه‌ها درسردین و وطن است

این دو لفظ است که اصل فتن است

چیست در کله تو این دو خیال

که کند خون مرا بر تو حلال

ایرج مانند بسیاری از معترضان به نظام خلقت و بی‌اعتدالی‌های آن در بعضی قطعات شعری خود، بی‌آنکه به نفی خداوند خالق برسد، او را مورد انتقاد و اعتراض شدید قرار می‌دهد. برای مثال یک جا در عارفنامه خدا را مسئول تمامی بیعدالتی‌ها و منشا همه مفاسد می‌شمارد و خطاب به او می‌گوید که "من اینها جمله از چشم تو بینم" زیرا "همه ذرات عالم منتر تست" و "تمام حقه‌ها زیر سر تست".

توئی که "این آخوند و ملا آفریدی"؛ "وسع و تنگدستی" دردست تست و توئی که عزت می‌بخشی و ذلت می‌فرستی، توئی که مار در بستان می‌آفرینی و توئی که تمام آداب و عادات زشت را بر مسلمانان روا میداری. و یا در جای دیگر در یک قطعه کوتاه، که تنها دوسطر و نیم از آن دردست است، از خدا و کارگاه خلقت او شکایت می‌کند که "آخدا، خوب که سنجیدم من / از تو هم هیچ نفهمیدم من"؛ و پس از آن شک خود را نسبت به وجود خدا چنین بیان می‌کند که تو "اگر آن ذات قدیم فردی" که مردمان تصور می‌کنند ناگزیر آن خالق کلی که پیامبران وصف کرده‌اند نمی‌توانی باشی. و درجائی دیگر از زبان چاه کنی که تمام عمر خود را به زحمت و تیره بختی در بن چاه گذرانده ضمن

شکایت از زندگی سیاه و فلاکت بار خویش نه تنها از خدا مرگ می‌طلبد، بلکه
اورا مورد سرزنش قرار می‌دهد که همچون کوزه گری بوالهوس هر لحظه کوزه‌ها
میسازد و لحظه‌ای دیگر آنها را بر زمین میزند و درهم میشکند و لحظه‌ای دیگر
با

زمرغ هوشش پر گیرد

عمل لغو خود از سر گیرد

ایرج پس از این انتقادات و اعتراضات آرزو می‌کند که

کاش چرخ از حرکت خسته شود

در فابریک فلک بسته شود

موتور نامیه از کار افتد

ترن رشد ز رفتار افتد

زین زلازل که در این فرش افتد

کاش یک زلزله در عرش افتد

تا که بردارد دست از سر ناس

شر این خلقت بی اصل و اساس

تنها در یک مورد است که ایرج به نفی صریح خدا میرسد و پس از طرح این
سوالات از مومن مدعی که کو خدا؟ کیست خدا؟ چیست خدا؟ بی آنکه
منتظر پاسخ او شود، می‌گوید: "بی جهت بحث مکن، نیست خدا"؛ و برای اثبات
گفته خود با استناد به گفتار پیامبر اسلام که خطاب به خداوند گفته بود
"ما عرفناک"، با تفسیر خاص خود از این عبارت می‌گوید وقتی پیغمبر به زبان
خودش به خدا می‌گوید "من ترا نمیشناسم" تو دیگر "کاسه گرم تراز آش
مشو". و پس از این گفتگو خطاب به مومن می‌گوید:

آنچه عقل تو در آن‌ها مات است

تو بمیری همه موهومات است

معلوم نیست براساس این گفته‌هاست یا باستناد شواهد و اطلاعات دیگری است که عبرت نائینی، شاعرمتصوف همعصر ایرج، درحق او می‌نویسد که "او از اواسط عمر" ببعده "طبیعی مشرب بود و به حشر و نشرو ثواب و عقاب معتقد نبود و بقای نفس را انکار داشت."

اما به هر حال از سخنان ایرج، لااقل آنچه که دردسترس است، نمی‌توان بطورقطع حکم کرد که او قطعاً به انکار دین و خدا رسیده زیرا در میان روشنفکران و مردمانی که به نظام خلقت اعتراض دارند بسیار دیده شده که به هنگام غلیان احساسات بقول معروف کفر و ناسزا می‌گویند و انکارخدا را به خود تلقین می‌کنند تا شاید درپناه این کفر و انکارخود را تسکین دهند. شاید هم بتوان گفت که ایرج نیزمانند بسیاری از روشنفکران آزاده و آزاداندیش ایران و جهان به انکار ادیان یا شکل‌های موجود آن‌ها و خدای خالق که پیامبران توصیف کرده‌اند رسیده ولی از آنجا که هنوز کاملاً به فلسفه مادی دست نیافته همچنان درمرحله خداجویی باقی مانده است. به هر حال تنها وقتی می‌توان بطور قطع در طبیعی مشرب بودن ایرج میرزا با عبرت همزبان شد که دلائل محکم تر و آثار صریحتری از او بدست آید.^۱

۱۳۷۲ / ۱ / ۲۹

^۱ صفحه بیستم مقدمه «تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا و خاندان و نیاکان او»، باهتمام دکتر محمد جعفر محبوب، بی ناشر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۳

صادق هدایت

تجددخواه و دین ستیز

صادق هدایت (۲۸ بهمن ۱۲۸۱-۱۹ فروردین ۱۳۳۰)، که بحق به عنوان بنیانگذار یا دست کم بزرگترین بنیانگذار داستان نویسی امروز ایران شناخته شده، نمونه برجسته ایست از یک روشنفکر، با دانش و فرهنگی گسترده و ژرف، و تجددخواهی برجسته که احساسات ناسیونالیستی ریشه دار و هومانایسم شدید را یکجا در خود دارد. تجدد خواهی او، که در آغاز می‌تواند با تجدد پرستی فرمالیستی و گمراه کننده نظام استبدادی رضا شاهی و تحصیلکرده‌های بوروکرات این دوران مشتبه و مخدوش شود، از یک طرف با محبت و علاقه شدیدش به توده مردم و نفرت شدید ترش از استبداد همراه است و از طرف دیگر همین تجددطلبی، او را به مخالفت سرسختانه با سنن کهن اجتماعی موجود، که چیزی جز سنن دست و پاگیر اسلامی و فرهنگ پوسیده و بسته آخوندی نیست، برمی‌انگیزد. ناسیونالیزم او نیز، که تحت تاثیر اوضاع و احوال و شرایط زمان و به سنت بسیاری از روشنفکران و تجددطلبان پیشین رنگ شدید ضد غربی همراه با حسرت گاهگاه نسبت به تمدن ایران باستان دارد، علاوه بر اینکه در پایان جنبه ضد استعماری نیز می‌یابد به نفی قطعی اسلام و به دنبال آن به نفی دین بطور کلی منجر می‌شود. هدایت، انسانی است دردمند با صداقتی بی مانند که بحد عقب ماندگی‌های مردم میهنش و ریاکاری‌های مردم فریبان و افراد و افکاری که انسان‌ها را به بازی گرفته‌اند، عصیان کرده و در برابر آن‌ها برخوردی بی نهایت تند خویانه و عصبی توأم با نفرت و انزجار دارد تا آنجا که گاه در بعضی نوشته‌هایش منطق و استدلال را غیر لازم می‌شمارد و طنزش به فحش و ناسزا نزدیک می‌شود.

درباره هدایت از زاویه تفسیر و نقد ادبی و هنری مقاله و کتاب فراوان نوشته

شده ولی کمتر خواننده معمولی ایرانی است که او را به عنوان صاحب‌نظری ترقیخواه و به ویژه ضد دین شناخته باشد و اگر نتوان گفت که در این زمینه هیچ چیز گفته نشده دست کم می‌توان گفت که تقریباً سکوت شده است.

بحث درباره وجوه گوناگون و تحولات فکری هدایت، جدا از نقد و تفسیر آثار ادبی او، به تنهایی می‌تواند مضمون کتابی قطور باشد اما در اینجا فقط به همین نکته آخری، یعنی مساله برخورد او با اسلام و دین و بعضی نکات که در ارتباط ناگزیر با آن در آثار او بمیان آمده، پرداخته شده است. هدایت، علاوه بر اینکه در بسیاری از آثار خویش به عوارض منفی اسلام و دین در میان انسان‌ها اشاراتی دارد، چند اثر خود را نیز به ویژه به همین موضوع اختصاص داده است. این نوشته‌ها بترتیب عبارتند از: "افسانه آفرینش" که در ۱۸ فروردین ۱۳۰۹ در پاریس نوشته شده؛ "البعثه الاسلامیه الی البلاد الافرنجیه"، که بشکل سه گزارش یا به قول خودش، سه نامه است که هر کدام تاریخ نگارش جداگانه‌ای دارند و نامه سوم با جمله "الباریس فی ۱۲ اکتوبر ۱۹۳۰" پایان می‌یابد که برابر است با ۲ مهر ۱۳۰۹. نوشته‌های دیگر او بترتیب تاریخ عبارتند از چند داستان کوتاه مانند "مردی که نفسش را کشت"، "طلب آمرزش"، "محلل" و "علویه خانم" که اولی در سال ۱۳۱۱ و سه تای دیگر در سال ۱۳۱۲ نوشته شده‌اند؛ رومان "حاجی آقا" تالیف در ۱۳۲۴ و "توپ مرواری" در سال ۱۳۲۷؛ گاه نیز برای مثال، اندیشه‌های خود را در "ترانه‌های خیام"، که در ۱۳۱۳ نوشته، از زبان این فیلسوف مادی و بدبین بیان می‌کند.

این کتابها اما، بجز داستان‌های کوتاه، در خفقان استبدادی رضا شاهی امکان انتشار در داخل ایران نیافتند، زیرا علی‌رغم آنکه این نظام به تجدد آوری ظاهر می‌کرد و با نفوذ و قدرت روحانیان در سطح جامعه در مبارزه بود با اینهمه به هیچ اندیشه مستقلی، حتی اگر در جهت سیاست‌های او بود، مجال خودنمایی نمی‌داد. در شرایط آزاد سال‌های پس از شهریور بیست نیز، بعلت

بازشدن دست محافل مذهبی و خطری که از جانب بعضی سازمان‌های مذهبی مانند "فدائیان اسلام" و مسامحه دستگاه قدرت با آنان جان نویسندگان غیر مذهبی را تهدید می‌کرد، امکان انتشار آن‌ها در ایران فراهم نشد. در نتیجه، کتاب "افسانه آفرینش" شانزده سال پس از نگارش، در سال ۱۳۲۵ در پاریس در صد و پنج نسخه انتشار یافت و کتاب "البعثه الاسلامیه" نیز از روی دستخط خود هدایت، ولی با امضای "الجرجیس یافت بن اسحق الیسوعی"، در یکصد و پنجاه نسخه در همین شهر به صورت پلّی کپی تکثیر شد. نوشته اخیر بنا به نوشته محمدعلی همایون کاتوزیان یکبار نیز در ۱۳۴۹ در تهران انتشار یافت که بلافاصله و بسرعت از طرف اداره سانسور ممنوع‌الانتشار اعلام شد.^۱ از این آثار تنها "حاجی آقا" بود که چون کمتر در زمینه نقد دین صراحت داشت این امکان را یافت که پس از نگارش، ابتدا به صورت پاورقی در یک نشریه ادبی بنام "سخن" و سپس به صورت جداگانه و مستقل، البته با امضای مستعار "هادی صداقت"، منتشر شود. انتشار "توپ مرواری" نیز پنج سال پس از نگارش در سال ۱۳۳۲ به صورت پاورقی در روزنامه "آتشبار" آغاز شد که به دنبال کودتای ۲۸ مرداد همین سال و توقیف روزنامه ناتمام ماند و تنها یکی دوماه پس از انقلاب باز هم با همان نام مستعار انتشار یافت.

از میان این آثار "البعثه الاسلامیه... " و "توپ مرواری" مستقیماً و کاملاً در ارتباط با مسأله اسلام و روحانیت و مسأله دین بطور کلی نگارش یافته و "افسانه آفرینش" نیز، چنانکه از عنوان آن پیدا است، در اساس به موضوع خدا و خلقت پرداخته است. کتاب "حاجی آقا" و همچنین چند داستان کوتاه بیشتر به ریاکاری‌های روحانیان و دینداران و نفوذ و رسوخ سنت‌های خرافی اسلامی در میان توده‌ها اختصاص دارند که البته در تمام این آثار اعراب نیز، که تحمیل کنندگان اسلام به مردم ایران بوده‌اند، از نیش قلم نویسنده در امان نمانده‌اند.

برای صادق هدایت عَرَب یعنی پا برهنه و سوسمارخور، و او هیچوقت از این مردم بدون این دو صفت نمی‌تواند یاد کند. حتی در کتاب "اصفهان نصف جهان" (نوشته شده در ۱۳۱۱)، که در واقع گزارشی است از سفر به اصفهان، وقتی پیش از رسیدن به این شهر در صحرائی توقف می‌کند و به تماشای مارمولکی می‌پردازد، بقول خودش این فکر برایش پیش می‌آید که "شاید هجوم عرب به ایران بطمع همین سوسمارها بوده است"^۱، و بهنگام ستایش معماری‌های اصفهان، که به عنوان معماری اسلامی شناخته شده، خواننده را برحذر می‌دارد که مبدا آنها را به حساب "عربها که پابرهنه دنبال سوسمار می‌دویده‌اند" بگذارد. "اعراب پابرهنه سوسمارخور" نه تنها از هر گونه تمدن بی بهره بوده‌اند بلکه فکر صنعت و تمدن نیز "نمی‌توانسته در کله شان رسوخ کند و آنچه به اسم آنها معروف است مال ملل دیگر است، چنانکه امروزه هم معماری عرب یک تقلید مسخره آمیز [از] معماری ایران است."^۲ آثار و محصولات "تمدن عرب" چیزی جز "لوله هنگ و نعلین و چادر و چاقچور و عبا و چارقد قالبی و روبنده و مهر و تسبیح و دعای نزله و چند مشگ دوغ عرب و چند بشکه واجبی و کنسرو موش و سوسمار خشکیده" نیست.^۳ هدایت همین اصطلاحات و مضامین را با سماجتی عجیب در جاهای دیگر بجا و بیجا تکرار می‌کند. برای مثال وقتی "دوست مردالینوس"، پادشاه فرضی اسپانیا، که حدود سال هزار و پانصد میلادی اعراب را از این کشور بیرون راند "مقدار هنگفتی از آثار تمدن عرب که عبارت بود از لوله هنگ و دوغ عرب و کفیه و

۱ ص ۱۰۰ محمد علی کاتوزیان، «صادق هدایت از افسانه تا واقعیت» ترجمه فیروزه مهاجر، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۲.

۲. اصفهان نصف جهان، بنقل از ص ۱۰۲ کاتوزیان.

۳. ص ۴۸ توپ مرواری، چاپ آلمان، ۱۹۸۴.

عقال و واجبی و نعلین و عمامه و تربت اصل از آن‌ها به غنیمت گرفت"^۱. و یا وقتی "البوقرق دخت" نماینده استعمار پرتغال در هند، در اثر بعضی حوادث از دین "هرزگی پرستی" هندی دست برمی‌دارد و تحت تاثیر ارشاد مقام سفارت "ممالک محروسه" - که لابد همان ایران اسلامی خودمان است - اسلام می‌آورد نام خود را به "خوشقدم باجی" تغییر می‌دهد و به زیارت حج و کربلا مشرف می‌شود، و در باز گشت از این اماکن مقدسه است که مقدار هنگفتی تربت اصل و کفن مقدس و واجبی بسیار اعلا و مهر و تسبیح و چند مشگ دوغ عرب و مقداری موش و سوسمار خشک شده و چنه بقچه روبنده و پیچه و چادر و چاقچور و چارقد قالبی و عبا و کفیه و عقال و شلیته دندان موشی و چند تن روضه خوان و دعا نویس و جنگیر و از گداهای سامره"، که همه از محصولات و مصنوعات ناب و صادرات مهم سرزمین‌های اعراب مسلمان است، برای اتباع خود هدیه می‌آورد.

از نظر هدایت زبان عربی نیز زبان "حرامزده ثقیلی" است که هنگام گفتگو به صورت صداهایی "از بیخ گلو و از توی روده‌های" اعراب "در می‌آید و در هوا غلغل می‌زند"^۲ و "ملل مقهور به عنوان زبان بین المللی برای تبادل افکار خود بشیوه زبان اسپرانتو جعل کردند و... بعدها به عنوان زبان سلیس و فصیح، ملل استعمارچی به خود شان حقنه کردند"^۳. "موسیقی عربها نیز "نعره‌هایی" است که به "صدای شتر فعل می‌ماند"^۴.

هدایت تا آنجا گرفتار و اسیر روحیه ناسیونالیستی ایرانی ضد عربی و ضد سامی است که حتی اندیشه خیام را، که در چند رباعی خود به کنایه و صرفا

۱. ص ۳۶ توپ مرواری

۲. ص ۱۱۰ صادق هدایت، سه قطره خون، تهران، کتابهای پرستو، چاپ هشتم، ۱۳۴۴

۳. ص ۱۲۶ توپ مرواری

۴. ص ۴۸ حاجی آقا، انتشارات ایرانزمین، کالیفرنیا، بی تاریخ

برای اثبات پوچی و بیهودگی هستی و زندگی به ویرانی قصرهای شاهان و بر باد رفتن ذرات خاک کیقباد و جم اشاره کرده، به شورش روح آریائی بر ضد اعتقادات سامی تعبیر می‌کند.^۱ در یک جا می‌نویسد: از "کنایات و اشاراتی که به ایران گذشته می‌نماید پیدا است که از ته قلب از راهزنان عرب و افکار پست آن‌ها متنفر است."^۲ و در جای دیگر بشکلی اغراق آمیز تکرار می‌کند که "خیام نماینده روح خفه شده، روح شکنجه دیده و ترجمان ناله‌ها و شورش یک ایران بزرگ، با شکوه و آباد قدیم است که در زیر فشار فکر زمخت سامی و استیلای عرب کم کم مسموم و ویران می‌شده."^۳ و حال آنکه در نظر خیام عالم سراسر کهنه رباطی بیش نیست و برای او میان بلخ و بغداد کمترین تفاوتی وجود ندارد.

بهر حال این عربها با همین تمدن و فرهنگشان دینی به نام اسلام سر هم کرده و آن را به زور و کشتار به ما ایرانیان تحمیل کرده‌اند که علاوه بر اینکه از خرافات انباشته عده‌ای را نیز به نام سید و آخوند، انگل وار بر زندگی ما هوار کرده است. اینان به مردم می‌آموزند که اگر مرتکب هزار گونه فساد و فحشاء و گناه و جنایت شوند بهیچ وجه نگران نباشند زیرا برای آمرزش گناهان کافی است مقداری نذر و نیاز بکنند و به زیارت عتبات عالیات روند و دست به دامن امام شوند تا گناهانشان بکلی پاک و وجدانشان آسوده شود. آن‌ها می‌توانند مطمئن باشند که پس از استغفار و انجام این کارها در دنیای دیگر حوریان و غلمانان از آن‌ها استقبال می‌کنند و در بهشت در عیش و نوش جاودان بسر خواهند برد.

در "طلب آمرزش" عزیز آقا ابتدا دو بچه شیرخوار هوویش و بعد هم خود او

۱. ص ۲۷ ترانه‌های خیام، تهران، کتابهای پرستو، چاپ ششم، ۱۳۵۳

۲. ص ۴۰ همان کتاب

۳. ص ۶۳ همانجا

را می‌کشد و حالا برای طلب بخشش به کربلای حسین آمده ولی اطمینان ندارد که حضرت شفاعتش را بکند و خداوند از سر تقصیراتش بگذرد اما رضانعلی سورچی، که همسفر اوست، برایش حکایت می‌کند که او یک مسافر خود را بطمع پولش خفه کرده و حالا با دادن مبلغی از آن به یکی از علما آن را تطهیر و حلال کرده است. گلین خانم، همسفر دیگر او، نیز خواهر ناتنی خود را در راه کربلا کشته تا شریک ارث پدرش نشود. او اصلاً نگران نیست و به عزیز آقا اطمینان می‌دهد که "زوار همان وقت که نیت می‌کند و راه می‌افتد اگر گناهانش باندازه برگ درخت هم باشد طیب و طاهر می‌شود".^۱

در داستان "علویه خانم" هم هدایت می‌خواهد نشان دهد که زائران امام هشتم همگی مردمی عامی و مفلوک و درمانده‌اند که در عین حال مسخر پائین تنه خویشند: علویه خود پتیاره تعزیه گردانی است که همراه با دو دختر بچه و یک زن جوان و یک مرد بیست ساله، که رابطه آن‌ها با یکدیگر بکلی مشکوک است، همراه قافله‌ای از زائران عازم مشهد است. او عصمت دوازده ساله را، که دختری مطیع و ساکت و روبسته است، گاه دختر و گاه عروس خود معرفی می‌کند و بگفته خودش در یکسال گذشته او را سه بار به صیغه داده است؛ آقا موچول جوان را هم گاهی پسر، گاهی داماد و گاه هم برادر ناتنی خود می‌خواند و در واقع پرده دار و بچه خوشگل اوست؛ و دو دختر بچه را هم که هیچ شباهتی به او و به یکدیگر ندارند آن‌ها را گاهی سرراهی و گاه هم دختران خودش می‌نامد و در حقیقت کارشان اینست که در پرده گردانی‌های او نقش طفلان مسلم را بازی کنند؛ و بقیه مسافران این قافله نیز از زن و مرد تقریباً همگی اوباش فاسد و مجسمه‌های دورویی و زبونی و دغلی و هرزگی هستند که در راه زیارت مرتکب انواع و اقسام فسق و فجور می‌شوند، بحق و بنا حق به هم

۱. ص ۱۲۶ سه قطره خون

می‌پزند و با کلمات و اصطلاحاتی رکیک و شرم‌آور به یکدیگر می‌پزند اما همگی در عین حال اطمینان دارند که حضرت دامن آن‌ها را از همه گناهانشان پاک خواهد کرد.

در داستان "محلل" هدایت به پدیده‌ای می‌پردازد که از ابداعات مذهب شیعه و ترویج‌کننده فساد جنسی و توجیه‌کننده فحشاء است. در این مذهب اگر مردی زن خود را سه بار طلاق بدهد و باز بخواهد به او رجوع کند باید به مردی که "محلل" نامیده می‌شود مقداری پول دستی بدهد و زنش را به صیغه او درآورد. محلل پس از همخوابگی با زن، او را طلاق می‌دهد و باین ترتیب زن پس از گذشت سه ماه و ده روز به شوهر قبلیش می‌تواند حلال شود و دوباره با او ازدواج کند که البته گاه هم اتفاق می‌افتد که محلل از طلاق دادن زن خودداری می‌کند کما اینکه در داستان هدایت نیز ماجرا به همین شکل جریان می‌یابد و به آوارگی هر سه طرف قضیه، یعنی شوهر، محلل و زن منجر می‌شود.

"مردی که نفسش را کشت"، داستان انسان با فرهنگ وارسته و آزاده‌ای است به نام میرزا حسینعلی که به عرفان و صرفنظر کردن از آلودگی‌های پیش پا افتاده دنیا گرایش پیدا میکند و مجذوب آخوندی به نام شیخ فضل الله می‌شود که با تکرار سخنان عرفا و بلغور کردن جملات عربی او را به ریاضت و کشتن نفس و قناعت به خوردن یک بادام در روز وسوسه می‌کند. اما این مرد شیفته آزادگی برحسب تصادف متوجه می‌شود که مراد و مرشد او مرد متقلبی است که در حضور مریدان تسبیح می‌گرداند و به غرقه شدن در کتاب و خوردن نان خشک و پیاز تظاهر میکند ولی در خلوت بجز از کبک و مرغ بریان به چیزی رضایت نمی‌دهد و کشتن گربه‌ای را که به کبک پخته او نظر داشته واجب شرعی می‌داند. در نتیجه این کشف، میرزا حسینعلی از فرط سرخوردگی و ناامیدی پس از یک شب کامجویی خودکشی می‌کند.

اما دین عربی، علاوه بر خرافات و اخلاقیات فاسد، یک مشت آخوند را نیز بر مردم مسلط کرده که با آموزشهای این دین و تعالیم نامعقول و من درآوردی خودشان به نام دین بر سر مردم شیره می‌مالند. اینها بی آنکه خود کمترین اعتقادی به اسلام داشته باشند برای فرمانروائی خود و عیش و نوش این جهانی شان از هیچ ریا و فریب و از هیچ خیانتی خودداری نمی‌کنند. بظاهر و برای فریب مردم "تمام لذت‌های این دنیا را حواله به دنیای دیگر... و مردم را وادار به زوزه و گریه و چسناله [می‌کنند] و خودشان دائماً در عیش و نوش مشغول اندوختن مال و منال" هستند.^۱ استدلال می‌کنند که "مگر ما نباید نان بخوریم؟ این [هم] کاسبی ماست که مردم را خر بکنیم" و شعارشان هم اینست که "تا مردم خرنند ما سوارشان می‌شویم".^۲

نمونه‌ای از این اشخاص آقایان حجج اسلام "تاج المتکلمین"، "سکان الشریعه"، "سنت الاقطاب" و "عندلیب الاسلام" قهرمانان داستان "البعثه الاسلامیه...." هستند که از جانب اجتماع نمایندگان ملل اسلامی در سامره برای تبلیغ و ترویج دین حنیف اسلام در سرزمین کفر و دلالت کفار به این دین انتخاب و اعزام می‌شوند. اما همانطور که آقای "سنت الاقطاب" بعدها در پاریس برای خبرنگار مجله "المنجلاب" تعریف می‌کند، کارشان در اساس حقه و ریا بوده و در حقیقت جنگ زرگری می‌کرده‌اند و چهار نفری دست یکی کرده بودند که موقوفات را بالا بکشند.^۳ بعد هم در پاریس، از این چهار نفر، آقای "عندلیب" که در سرزمین اسلام متخصص صیغه کردن بوده، اسم خودش را به "ژان" تغییر می‌دهد و به شغل شریف دلالتی محبت می‌پردازد؛ آقای "تاج" با

۱. ص ۱۲۷ توپ مرواری

۲. ص ۲۷ البعثه الاسلامیه الی البلاد الافرنجیه ، عکس نسخه خطی صادق هدایت، تکثیر شده در ۱۵۰ نسخه

۳. رجوع شود به ص ۳۹ همان کتاب

نام "ژیمی" تابستانها در کازینو "دوویل" در سواحل شمالی فرانسه، و در فصل‌های دیگر سال در قمارخانه فانتازیو مستخدم میز قمار است؛ "سکان الشریعه" به درباری رقاصخانه "فولی برزر" مفتخر می‌شود و آقای "سنت" نیز با اسم "ژوب" با ضعیف‌های فرانسوی شریک شده و می‌کده‌ای را به نام "میسر بار" اداره می‌کند و یک لحظه جام شراب از دستش نمی‌افتد و حال آنکه پیش از آن می‌گفت: اگر یک قطره شراب در دریا بیفتد، بعد از آن دریا را به خاک پر کنند بطوری که تپه‌ای بجای آن دریا بشود و بر سر آن تپه علف بروید و گله گوسفندان از آن تپه بگذرد و بعد از آن علف بچرد من از گوشت آن گوسفند نمی‌خورم.^۱

از همه اینها بدتر "حاجی آقا" است که در سیاست هم دست دارد. او به مذهب اعتقاد درست و حسابی ندارد. با خود می‌گوید: "کی از آن دنیا برگشته؟"^۲ اما مذهب را برای دیگران لازم می‌داند و برای تحمیق مردم تقیه و تظاهر به دینداری را به عنوان راه و رسم اصلی زندگی برگزیده است: سر بخاری اتاق اندرون را با کارت پستال زنهای لخت زینت داده ولی به دیوار اتاق پذیرائیش یک دعای پنج تن آویخته. در ماه رمضان بهانه کسالت روزه نمی‌گیرد، اما "در ماه محرم توی تکیه‌ها و حسینیه‌ها و مجالس روضه خوانی در صدر مجلس" می‌نشیند و تسبیح می‌اندازد و ورد می‌گیرد و در مناقب روزه داد سخن می‌دهد.^۳ معتقد است که "زندگی یعنی ثقلب، دروغ، تزویر، پشت هم اندازی و کلاه برداری". می‌گوید: "زبان یک تکه گوشت است که می‌شود به هر سو گردانید."^۴

۱. ص ۲۴ البعثۃ الاسلامیه

۲. ص ۴۶ حاجی آقا، انتشارات ایرانزمین، کالیفرنیا، بی تاریخ

۳. رجوع شود به صفحات ۴۶ و ۴۷ حاجی آقا

۴. ص ۴۸ همانجا

حاجی آقا در فضای سیاسی نسبتاً آزاد سال‌های پس از شهرپور بیست برای مقابله با گسترش افکار مترقی و آزادیخواهانه، که منافع او و همپالکی‌هایش را به خطر می‌اندازد، ترویج افکار مذهبی را لازم می‌داند، اما منظور او از ترویج افکار مذهبی ضرورتاً تبلیغ آگاهی دینی یا درست کردن نماز و روزه مردم نیست بلکه رواج قمه زدن و سینه زدن و چادر نماز و عمامه و معجزه سقاخانه و چیزهایی از این دست است.^۱ "ما به اشخاص متعصب سینه زن و شاخ حسینی و خوش باور احتیاج داریم"^۲ تا هر وقت لازم شد آن‌ها را به آسانی به دنبال بلوهای مذهبی بکشانیم. باید جلو نفوذ هر نوع فکر مترقی را گرفت و با "این احزاب و دسته‌هایی که راه افتاده و دم از آزادی و منافع کارگر می‌زنند" مقابله کرد، و برای این کار مردم باید سر به گریبان وحشت آن دنیا و شکیات و سهویات و مطیع قضا و قدر باشند که با دامن زدن تعصب خلائق، باید آن‌ها را عقب مانده نگه داشت و باسم دین مهارشان کرد.

هدایت در جای دیگر از زبان یکی از شخصیت‌های "توپ مرواری" در اشاره به علمای تمام ادیان سامی می‌گوید اینها برای تامین "حرص و آز و شهوت و خودپسندی و جاه طلبی خودشان آمده‌اند [یک] دنیای نامرئی و خدای قهاری تصور کرده‌اند که همان تمایلات پست آن‌ها را دارد... و برای سود و زیان خود آیه از زبور و تورات می‌آورند و پایش بیفتد با شیطان هم می‌سازند تا موجودات انسانی را تا ابد پست و احمق و گدا و مطیع نگاه دارند و همین که قوت گرفتند این آقایان زاهد و عابد و مسلمان حتی مدعی تاج و تخت هم می‌شوند، به همین مناسبت یک پا دشمن خونی ما هستند."^۳

علاوه بر مسلمانان عادی خرافات پرست و آخوندها و حاجی آقاها و دغل و

۱. ص ۹۹ همانجا

۲. ص ۹۷ همانجا

۳. صفحات ۱۱۸ و ۱۱۹ توپ مرواری

مردم فریب، پیشوایان و بزرگان دین نیز از زخم زبان و نیش قلم هدایت جان بدر نمی‌برند. برای مثال در مورد علی، امام اول شیعه، می‌نویسد که او بخوبی می‌دانست که خدا به هیچ کس و هیچ چیز نیاز ندارد ولی صرفاً برای پر کردن بیت المال مسلمین "به موجب آیه کریمه ولله علی الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا زیارت کعبه را بر لات و لوطها حرام کرده و قانون گذرانید که فقط ملیونرها حق رفتن به خانه خدا... را دارند" و می‌افزاید: "علی قربانش بروم درویش مسلک و دموکرات بود و سوسیالیست هم بود، یعنی... پیش از آنکه فرنگی‌ها مسلک‌های عجیب و غریب امروزی خود را... اختراع کنند... حضرت... تمام اینها را از برداشت... چه درد سر بدهم، حضرت گت همه را از پشت بسته و از خود ماکیاولی هم ماکیاولیس‌تر و از روسو و بیکن هم دموکرات‌تر تشریف داشتند و بعضی معتقدند که تمایلات کمونیست افراطی هم در وجود مبارکشان مشاهده می‌شد."^۱ هم او بود که "سادات را به شغل شریف گدائی تشویق کرد و مستمری نذر و نیاز و صدقه و خمس برایشان معین فرمود و بر مردم عادی واجب کرد که از بیست انگشتان دست [و پا]، انگشت بیست و یکمی از آن سادات باشد."^۲

هدایت در جای دیگر هنگام سخن از بیزاری و فرار یکی از شخصیت‌ها "توپ مرواری" از وطنش، امام سوم شیعیان را زیر ضرب می‌گیرد و با لحنی سراپا خشم و نفرت می‌گوید که او "تکیه کلامش این شعر بود که در بحر قاریت مخنث مآبون گفته بود:

میهنی داریم مانند خلا

ما در او همچون حسین در کربلا^۳

۱. ص ۸۷ توپ مرواری

۲. ص ۸۸ همانجا

۳. ص ۹۹ همانجا

و باز هم در جای دیگر از همین امام به عنوان "سوسمارخواری که چندین صد سال پیش بطمع خلافت ترکیده" نام می‌برد.^۱

سرانجام هدایت، بر خلاف بسیاری از متجددآن ترقیخواه، که نه فقط دین بطور کلی، بلکه اسلام را بنحو خاصی می‌پذیرند و تنها بر اساس سلیقه خود نسبت به خرافات دینی و دست اندرکاران ریاکار دین اظهار بی‌اعتقادی و انتقاد می‌کنند، اساس اسلام، و بالاتر از آن اساس دین و فکر دینی را مورد حمله قرار می‌دهد و در این مورد لحن او خشمگینانه تر و نفرت آمیزتر از موارد دیگر است. او از قول یکی از همین نمایندگان "البعثه الاسلامیه..."، که ذکر آن گذشت، وجوه گوناگون اسلام را چنین خلاصه می‌کند: "قرآن شامل همه معلومات دنیوی و اخروی است و هر کلمه آن صد هزار معنی دارد." تعالیم اسلامی عبارتند از "تطهیر، حیض و نفاس، غسل جنابت، شکیات، سهویات، مبطلات، واجبات، مقدمات، مقارنات، استحاضه کثیره و قلیله و متوسطه، و مخصوصاً آداب طهارت".

در آنچه نیز که مربوط به دنیای دیگر است، همه سخن از فشار قبر، نکیر و منکر، آتش دوزخ، مارهای جهنم، روز پنجاه هزار سال، سگ چهار چشم در دوزخ، حوری و غلمان و دیگر نعمات بهشت است از جمله اینکه "در آن دنیا به مرد مسلمان فرشته‌ای می‌دهند که پایش در مشرق و سرش در مغرب است، باضافه هفتاد هزار شتر و قصری که هفتاد هزار اطاق دارد."^۲

در جای دیگر از قول "دوست مردالینوس" *Dos Merdalinus* پادشاه اندلس، که پیشتر از او یاد شد، در مورد عربها و مذهب آنها اسلام نقل می‌کند که "مذهب آنها سیکیم خیاری است، معجون دل بهمزنی از آراء و

۱. ص ۳۳ همانجا

۲. ص ۲۶ البعثه الاسلامیه

عقاید متضادی است که از مذاهب و ادیان و خرافات سلف هول هولکی و هضم نکرده استراق و بی تناسب بهم در آمیخته شده است و دشمن ذوقیات حقیقی آدمی، و احکام آن مخالف با هر گونه ترقی و تعالی اقوام و ملل است.^۱ مسلمانان "از قوانین شوم هزار سال پیش تبعیت می‌نمایند... عوض اینکه به مسائل فکری و فلسفی و هنری پردازند کارشان اینست که از صبح تا شام راجع به شک میان دو و سه و استحاضه قلیله و کثیره و متوسطه بحث کنند." "تمام فلسفه اسلام روی نجاسات بنا شده، اگر پائین تنه را از آن بگیرند اسلام روی هم می‌غلند و دیگر مفهومی ندارد." "شعرشان [هم] مرثیه و آوازشان چسناله است."^۲ علمای این دین "مجبورند از صبح تا شام با زبان ساختگی عربی سر و کله بزنند و سجع و قافیه‌های بی معنی و پرطمطراق برای اغفال مردم بسازند و تحویل هم بدهند." خلاصه کنیم: "این مذهب دشمن بشریت است."^۳

دین اسلام مبشر کشتار و ویرانی و فقر و عقب ماندگی است و کتاب مبینش سرشار از آیاتی است که مسلمانان را به جنگ و کشتار کافران و منافقان دعوت می‌کند. از خطابات این کتاب آسمانی به مسلمانان یکی اینست که "اسلام مذهب فقر و ذلت است و برای آن دنیاست" پس آخرت را به دنیا ترجیح دهید. "بکشید در راه خدا" و بدانید که "هرکس در راه خدا قتال می‌کند، چه بکشد و چه کشته شود، خدا پاداش گرانی به او ارزانی خواهد داشت."^۴ وقتی منطقه‌ای از سرزمین کفر و شرک را تصرف کردید مشرکین را قلع و قمع کنید. هر کس جزیه پرداخت جانش آزاد است و آنان که از این کار

۱. ص ۳۲ توپ مرواری

۲. صفحات ۳۳ و ۳۴ توپ مرواری

۳. ص ۳۵ همانجا

۴. صفحه ۹۵ همانجا

سر باز زنند همه را از دم تیغ بیدریغ بگذرانید و همانطور که خداوند خدا در تورات در سفر اعداد باب سی و یکم گفته "از زنان هر دختری که مرد را نشناخته و با او همبستر نشده برای خود نگاه دارید".^۱ در حدیث نبوی و سنت مصطفوی نیز، حضرت ختمی مرتبت بر خود بالیده میفرماید: "هر کجا که گاو آهن رفت ننگ ببار آورد. من برای کشاورزی فرستاده نشده ام بلکه برای کشتار آمده ام. من نه یک خشت روی خشت گذاشته ام و نه یک درخت کاشته ام".^۲ "اسلام بجز چاپیدن و آدمکشی" نیست. منطق اسلام شمشیر برنده و کاسه گدائی است: "یا میکشیمتان یا خراج بدهید." بعلاوه "همه قوانین آن برای یک وجب جلو آدم و یک وجب عقب آدم وضع شده."^۳

از نتایج رواج اسلام در سرزمین‌های دیگر "خراب کردن هر چه تیاتر، موزه، تماشاخانه، کلیسا، مدرسه و غیره" و همچنین بناهای بلند چند طبقه است، چرا که "چشم نامحرم از نشیب، عورت خواتین را برفراز" می‌بینند. در عوض ساختن اتاقهای کوتاه با گل "مطابق مذهب اسلام"، "حمامها و بیت الخلاها بطرز اسلامی"، ایجاد جویهای آب برای دست به آب، "بنای مساجد، احداث امامزاده، تکیه‌ها" از ره آوردهای اسلام است.

آتش زدن کتابخانه‌ها، "شکستن آلات غنا و موسیقی، سوزاندن پرده‌های نقاشی و شکستن مجسمه‌ها" نیز از نتایج دیگر رواج این دین مبین است که جای آن را باید در حجاب کردن زنان "مکشوف العوره" و سوگواری و روضه خوانی بگیرد، و برای رؤسای کفاری که به دین اسلام مشرف می‌شوند بهترین هدیه "کفن متبرک، مهر نماز، تسبیح، حرز جواد، دعای دفع غریب گز، دعای بیوقتی، طلسم سفید بختی، حلقه یاسین، نعلین و لوله هنگ است".

۱. رجوع شود به ص ۸۳ همانجا

۲. ص ۳۹ همانجا

۳. ص ۲۶ البعثه الاسلامیه

یک نمونه از نتایج ترویج اسلام دستوراتی است که "البوقرق دخت" نماینده استعمار پرتغال در خطه هند صادر می‌کند. همانطور که گذشت، او پس از مشرف شدن به دین حنیف فرمانی صادر می‌کند که از آن جمله در آن چنین آمده است: "هر کس از انقیاد ارکان دین قویم سرپیچید سرش را بضرع عمود نابود سازند مگر آنکه به موجب آئین و قوانین شریعت جزیه پردازد و کسی که جزیه بیش دهد می‌تواند... بر سر سبیل اسلام نقاره بنوازد... و فرمود لاتینیات را در کشور خوشقدم آباد از بیخ و بن براندازند و رسالات مربوط به آداب مبال رفتن و فقه و اصول را به الفبای عربی برگردانند و بجای ویس و رامین، و الفیه و شلفیه^۱ و کتاب کاما سوترا^۲ کتاب سیره عنترو سرود "چو خوشقدم باجی نباشد تن من مباد" و شرعیات و فقهیات به اطفال نابالغ در دبستانها بیاموزند.^۳ همچنین دستور داد در همه دانسینگ‌ها را بستند، پرده‌های نقاشی را جر دادند، مجسمه‌ها را شکستند، آلات موسیقی را سوزاندند و کتابها را در آتش انداختند و کاخها و کوشکها و قصرها و باغهای عمومی و میکده و دانشکده و آتشکده و معابد هرزگی پرستی و کلیساهائی که جزیه نمی‌دادند با خاک یکسان کردند و بجایش مسجد و تکیه و امامزاده و حسینیه و منار و قاپوق و پاتوغ و شیره کشخانه و واجبی کش خانه ساختند. متخصصین اذان و مناجات و آخوندهای گردن کلفت خواب و خوراک به مردم حرام کردند و یکریز در رادیو با عرّ و تیز و چسناله عربی و روضه مردم را دعوت به مرده پرستی و روزه و گذشت از دنیا و گریه و غسل در آب روان می‌کردند و از فشار قبر روز پنجاه هزار سال می‌ترسانیدند و به شهوت رانی‌ها و شکم چرانی‌های بهشت وعده می‌دادند".

۱. کتاب منظوم فارسی شامل داستان‌ها و تصویرهای شهوانی

۲. کتاب معروف هندی شامل گفتارهای فلسفی - شهوانی بجا مانده از قرن چهارم میلادی.

۳. ص ۱۳۵ توپ مرواری

همین خوشقدم باجی برای خیرات و مبرات "از جمله داد سر راه امامزاده‌ها بیت الخلا و آب انبار و کاروانسرا ساختند و جویبهائی برای رفع قضای حاجت به عنوان کناراب در اطراف آن‌ها تعبیه کردند و مخارجش را از بلیط لاتاری سازمان اشتباهی خوشقدم آباد تامین نمودند. ملا باجی‌ها در مکتب خانه‌های شنگول و منگول مسائل مهمی راجع به شک میان دو و سه و استحاضه کبیره و متوسطه و قلیله و مبطلات روزه، وَطی و مقاربت، اِدخال حَشَفَه به قُبُل و دُبُر و ریزه کاریهای زبان دلنازک عربی مطرح می‌کردند و به هندوها حقنه می‌نمودند و در منافع تعدد زوجات و تقیه و محلل و خواص تربت اصل داد سخن می‌دادند. شیخ پشم الدین کتابی در نجاسات تالیف کرد که حاوی هزار و پانصد مساله در باب آداب خلا رفتن و کونشوئی بود. خواص آب کر و آب مضاف و جلو گذاشتن پای چپ هنگام ورود به محل تخلیه^۱.... خلاصه بازار دعانویس و جنگیر و شاخ حسینی و جیگرکی و محلل رونقی بسزا گرفت.... سگ‌ها را بباد کتک گرفتند^۲ و خونشان را مباح کردند. تنها جانور عزیز دردانه شپش شد که به او لقب "منیجه خانم" داده بودند و هر کس نداشت او را مسلمان نمی‌دانستند و "در روز عید قربان در خانه خدا به خونبهای هر شپش یک گوسفند قربانی می‌کردند." خوشقدم باجی برای پر کردن بیت المال روابط اقتصادی وسیعی با ممالک همجوار برقرار کرد "بطوری که هر سال صدها خروار چس فیل و پشکل ماچه الاغ به مملکت یمن صادر می‌کرد و به جایش تربت اصل و پشکل شتر وارد می‌نمود... و دختران هندی و عراقی را به عنوان صادرات به بلاد عربستان می‌فرستاد تا بوسیله ازدیاد نفوس مانع تجاوز کفار بشود.^۳ خلاصه... تمام هستی مردم دستخوش پائین تنه یک جوال تخم و ترکه

۱. ص ۱۳۶ همانجا

۲. ص ۱۳۷ همانجا

۳. ص ۱۳۸ توپ مرواری

البوقرق سوم و یک مشت آخوند گردن کلفت شده بود".^۱

در جای دیگر هدایت از حماسه‌ای که "طارق بن صعلوک"، یکی دیگر از شخصیت‌های همین داستان، درباره نتایج و آثار تسلط اسلام بر اسپانیا سروده، و او آن را بطنز بر وزن یکی از خطابه‌های علی بن ابی طالب معروف به "شفشقیه" به نام "وق وقیه" نامیده، نقل می‌کند که در این سرزمین "همه کفار به دین مبین و آداب و عنعنات اسلامی دلالت شدند و به فقر و فاقه و جهل و گریه و مرده پرستی و تقیه هدایت گردیدند... گرمابه‌های خود را با کتاب گرم می‌کنند و تمام دار و ندار و ضیاع و عقار خودشان را به بیت المال مسلمین می‌فرستند. رقص سربندان Sarband و چویی آن‌ها به رقص شکم، و کمانچه و نی لبک و تنبک و موسیقار و سنج و مزمار و چهار پاره و دهل و عود و بربط و ارغنون و رود و دف و چنگشان به سوت سوتک و عاروق و سکسکه و دهن دره، و الحان نشاط انگیز ملی شان به زنجموره و چسناله‌های جگرخراش، و حجاری آن‌ها بر سنگ قبرتراشی، و نقاشی آن‌ها به کاشیکاری مساجد مبدل شد. باغ و بوستان‌شان ویران، شهرهایشان خراب و مسکن زاغ، و جشن Christmas آن‌ها عید قربان گردید و جشن و سرور آن‌ها مبدل به ندبه و زاری شد^۲... کتابهای علمی و ادبی و فلسفی آن‌ها سوخت، و رسالات در باب آداب خلا رفتن و کونشوئی و بنداز با یک تا نه صیغه و متعه و احادیث و اخبار و فقه و اصول جای آن را گرفت. بدرستی که بعدها هم اگر غلطی بکنند علم و هنر و فلسفه و ادبیات آن‌ها با اسم تمدن اسلامی مشهور خاص و عام خواهد شد."^۳

۱. ص ۱۳۹ همانجا

۲. ص ۳۷ همانجا

۳. ص ۲۸ همانجا

"دوست مردالینوس" Dos Merdalinus، شاه‌اندلس نیز، در مقایسه روزهای خوش دور با روزگار تسلط اسلام بر این خطه شکوه می‌کند که "ما که عادت نداشتیم دخترانمان را زنده بگور بکنیم چندین ملکه، از جمله ایزابل دخت، در آندلس پادشاهی کرده‌اند. ما برای خودمان ثروت و آزادی و آبادی داشتیم و فقر را فخر نمی‌دانستیم... در کلیسای ما بوی خوش عطر و عبیر پراکنده است و نغمه ساز و آواز بگوش می‌رسد... جشن نوئل ما با گل و گیاه و عطر و شادی و موزیک برگزار می‌شود" ولی عربهای مسلمان "همه اینها را از ما گرفتند و بجایش فقر و پریشانی و مرده پرستی و گریه و گدائی و تاسف و اطاعت از خدای غدار و قهار و آداب کونشوئی و خلا رفتن بر ایمان آوردند. همه چیزشان آمیخته با کثافت و پستی و سودپرستی و بی ذوقی و مرگ و بدبختی است". مدام با ندبه و زوزه و پرستش اموات سر و کار دارند و در تمام عمر برای مرده‌هایشان باید "به سرشان لجن بمالند و گریه و زاری کنند... در مسجد مسلمانان اولین برخورد با بوی گند خلاست که گویا وسیله تبلیغ برای عبادتشان و جلب کفار است تا با اصول این مذهب خو بگیرند. بعد حوض کثیفی که دست و پای چرکین خودشان را در آن می‌شویند و به آهنگ نعره موذن روی زیلوی خاک آلوده دولا و راست می‌شوند... عید قربان با کشتار گوسفندان و وحشت و کثافت و شکنجه جانوران انجام می‌گیرد.^۱ سر تاسر ممالکی را که فتح کردند مردمش را به خاک سیاه نشانند و به نکبت و جهل و تعصب و فقر و جاسوسی و دوروئی و تقیه و دزدی و چاپلوسی و کون آخوندلیسی مبتلا کردند، و سرزمینش را بشکل صحرای برهوت در آوردند".^۲

هدایت، البته علی رغم داوری‌های یکجته و یکجانبه و تکرار گاه خسته

۱. ص ۳۳ همانجا

۲. ص ۳۴ توپ مرواری

کننده آنها، گاه در نوشته‌هایش به اعتراضاتی که از جانب دیگران بر این داوریه‌ها می‌شود اشاره می‌کند ولی در پاسخ، باز به تکرار همان سخنان می‌پردازد. برای مثال در مورد چیزی به نام "تمدن اسلامی" که بسیار از آن سخن گفته‌اند، یکسره منکر آن می‌شود و می‌گوید: "کدام تمدن؟" "این تمدن همه اش از شیر شتر و پشگل شتر و عبا و کباب سوسمار" سخن می‌گوید: آنچه که به این نام معروف است هیچ ربطی به عرب و اسلام به معنی اخص ندارد. قرن‌ها پیش از این ابن خلدون درباره فرهنگ اسلامی نوشته بود که "بیشتر دانشوران ملت اسلام، خواه در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی، بجز در موارد نادری، غیر عرب اند و اگر کسانی از آنان هم یافت شوند که از حیث نژاد عرب اند از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ استادان عجمی هستند."^۱ اما هدایت معتقد است که سراسر مجموعه‌ای که به نام "تمدن اسلامی معروف است بدون استثنا همه را "ملل مقهور ساخته و به دم عربها بسته‌اند. و می‌افزاید اگر جز این بود "چرا همین که عرب به محیط مالوف خودش رانده شد دوباره رجوع به اصل کرد و "با چپی اگالش دنبال سوسمار دوید؟"^۲

او به کسانی هم که برای اثبات وجود به اصطلاح "تمدن اسلامی" به تالیفات و نوشته‌های "فلاسفه و علمای اروپایی در مدح اسلام" استناد می‌کنند رک و راست می‌گوید: "آنهم برای سیاست استعماری است. این کتابها دستوری است که برای [خر نگاه] داشتن ما شرقیها تالیف می‌کنند تا بهتر سوارمان بشوند... ملل استعماری برای بدست آوردن دل [مسلمانان] و یا تفرقه‌انداختن بین هندو و مسلمان به نویسنده‌های طماع زرپرست وجه نقد می‌دهند تا این ترهات را بنویسند."^۳

۱. ص ۳۲ مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی.

۲. ص ۲۷ البعثة الاسلامیه

۳. ص ۴۰ توپ مرواری

اما باید دانست که در نظر هدایت، این فقط اسلام نیست که موجب تیره بختی و عقب ماندگی مردمان است. دین‌های ابراهیمی دیگر نیز در این مورد دست کمی از اسلام ندارند. به یهودیها نگاه کنید. "طرز آداب و رسوم آنها [هم]... نزدیک و شبیه مسلمانان است." "کدام زهر، کدام افیون بهتر از فلسفه قضا و قدر و قسمت جهودها و مسلمانان مردم را بی حس و بی ذوق و بداخلاق می‌کند؟" ^۱ جهودها نیز مانند مسلمانان از جانب یهوه شان به کشتار و غارت دعوت شده‌اند. برای نمونه خدا به پیامبرش در "سفر تثنیه" دستور می‌دهد که "تمامی قومها را که یهود بدست تو تسلیم می‌کند هلاک ساخته چشم تو بر آنها ترحم ننماید..." ^۲ و این فرمان را در همین یک "سفر" چندین بار تکرار می‌کند. حتی دین مسیح نیز که به شفقت و مدارا و محبت معروف شده، دست کمی از اینها ندارد. مگر "حضرت مسیح در انجیل لوقا باب ۲۲ نفرمود:... الان هر که کیسه دارد آن را بردارد و همچنین توشه دان را، و کسی که شمشیر ندارد جامه خود را فروخته آن را بخرد." و همچنین در انجیل متی باب دهم مسیح اطرافیان خود را تهدید می‌کند که گمان مبرید که آمده ام سلامتی را بر زمین بگذارم. نیامده ام تا سلامتی بگذارم بلکه شمشیر را. ^۳ بهر حال مذهب مسیح نیز "بهانه و افزار دست یک مشت گرگ است که به لباس میش درآمد‌اند و جز تخم نفاق و کینه ثمر دیگری ببار نمی‌آورد." ^۴

باین ترتیب "ثابت می‌شود که همه اولیاء و انبیاء سامی، حتی آنهایی که به صلح جوئی و بشردوستی مشهورند، هوچی و چاقوکش بوده‌اند" و ماموریتشان

۱. ص ۲۶ البعثة الاسلامیه

۲. ص ۱۱۴ توپ مرواری

۳. صفحه ۳۹، توپ مرواری، در ترجمه فرانسه گفته می‌شود: "نیامده ام صلح را بیاورم بلکه با شمشیر دو دم [آمده‌ام]."

۴. صفحه ۱۱۸ همانجا

"تولید فقر و ویرانی و کشتار است".^۱

اینها البته وانمود می‌کنند که از خود اختیاری ندارند و فرستادگان خدائی قهار و خونریزند که بندگانش موظفند برای او "مثل جادوگران ورد و افسون" بخوانند. خدای مسلمانان در واقع همان "خدای جهودی... قهار و کین توز است که همه اش دستور کشتن و چاپیدن مردمان را می‌دهد. پیش از روز رستاخیز حضرت صاحب را می‌فرستد تا حسابی دخل امتش را بیاورد و آنقدر از آن‌ها قتل عام بکند که تا زانوی اسبش در خون موج بزند". راستش را بخواهیم "اصلاً این فتنه را جاسوسان یهودی راه‌انداختند... که تمدن ایران و روم را براندازند و به مقصودشان هم رسیدند".^۲

در مورد خدای مسلمانان، هدایت در جای دیگر با استفاده از تعریفی که بعضی از مسلمانان از آن بدست می‌دهند به انکار قطعی خدا می‌رسد. توضیح آنکه بنابراین تعریف "خدا نه مرکب است و نه جسم است و نه مرئی است و نه حال است و نه محل، نه شریک دارد، نه معانی و صفات زائد بر ذات دارد و نه به هیچ چیز و هیچکس نیاز دارد"، و او با استناد به این تعریف بطرز نتیجه می‌گیرد که چنین پدیده‌ای "مقامش عالی تر از اینست که وجود داشته باشد".^۳

هدایت خود ضمن نفی خدای قهار و خونریز اسلامی، و بطور کلی سامی، کاریکاتوری از خدای خالق ترسیم می‌کند که دم مرگ است و روزهای آخر عمرش را می‌گذراند. او در یک نمایشنامه سه پرده‌ای با عنوان "افسانه آفرینش" خدا را به صورت یک عروسک خیمه شب بازی مجسم می‌کند. چنانکه از عنوان نمایشنامه پیدا است، هدایت علاوه بر اینکه مساله آفرینش را

۱. ص ۳۹ همانجا

۲. صفحات ۳۴ و ۳۵ همانجا

۳. ص ۸۷ همانجا

یک "افسانه" می‌خواند و آفرینش آدم و در اساس کل آفرینش جهان را به صورت یک خیمه شب بازی به طنز می‌کشد، خدا را نیز، که در اینجا "خالق اف" نامیده شده، به صورت پیرمرد دمدمی‌مزاج لهیده و چرتی و دم مرگی تصویر می‌کند که مشغولیاتش فرنی خوردن و هسته هلو بازی کردن با "جبرئیل پاشا" است و علی‌رغم جلال و جبروت و ادا و اصولهای استبدادیش، مورد ریشخند فرشتگانی چون "مسیو شیطان" است و دیگران هم، که از ترس اخراج از بهشت جلو رویش تملقش را می‌گویند، پشت سر ادایش را در می‌آورند و بد و بیراه به او می‌گویند. این خدا، که آخر عمری از بیکاری خسته شده، برای گذراندن وقت و بدون توجه به آخر و عاقبت کار ب فکر خلق زمین و آسمان و جانوران می‌افتد و بعد هم تصمیم می‌گیرد که ابتدا جانوران روی زمین را خلق کند و آن‌ها را به جان یکدیگر بیندازد و خودش بنشیند فرنی بخورد و آن‌ها را تماشا کند و بخندد. بعد هم برای اینکه در ساختن آدم دستش روان بشود اول میمون را شبیه خودش درست می‌کند.^۱ اما جانورانی که خلق کرده بجای مدح و ثنا و شکرگذاری او را کلافه می‌کنند و دستش می‌اندازند، مثلاً مگس‌ها روی ریش و سبیلش، که از فرنی نوچ شده، می‌نشینند و او مجبور است برای راندن و پراندن آن‌ها از "جبرئیل پاشا" کمک بگیرد و یا وقتی در سکرات چرت است میمون بتقلید از او خودش را در آینه نگاه می‌کند و هیکلی شبیه او از گل می‌سازد. البته بعدها "خالق اف" بعلت مزاحمت‌های فراوان جانوران و بخصوص پس از نافرمانی آدم و حوا، از کار خودش سخت پشیمان می‌شود ولی دیگر کار از کار گذشته و از او جز گریه کاری ساخته نیست.^۲

در این خیمه شب بازی، هدایت علاوه بر اینکه آخرین روزهای تسلط و

۱. رجوع شود به ص ۱۸ افسانه آفرینش، خیمه شب بازی در سه پرده، پاریس، ۱۹۴۶

۲. ص ۲۶ افسانه آفرینش

فرمانروائی خدا را بر اذهان انسان‌ها پیش بینی می‌کند یک قلم بطلان هم بر تمامی وعده‌های شیرین ادیان درباره آخرت و زندگی پر از شادی و رفاه دنیای دیگر و بهشت آن می‌کشد. او از قول بابا آدم "زندگی تنبلی و بخور و بخواب" و "یکنواخت و بی مزه" بهشت را دست می‌اندازد و زندگی در روی زمین را با همه "دوندگی و زد و خورد"ش به زندگی خفه کننده در بهشت ترجیح می‌دهد. زیرا در آنجا عشق ورزی، که بقول صادق هدایت، تنها "مقصود آفرینش" است، گناه شمرده می‌شود و "اسرافیل بیگ" کشیکچی و خیرچین خدا مامور است که هر گاه آدم و هوا قصد نزدیک شدن به یکدیگر را داشته باشند در شیپورش بدمد و آن‌ها را از ارتکاب گناه عشق ورزی باز دارد. به همین دلیل است که ننه حوا نیز از زندگی در روی زمین اظهار خوشحالی می‌کند و در تکمیل سخنان بابا آدم می‌گوید: "خیلی خوب شد که ما را از بهشت بیرون کردند. اقلأً اینجا کشیکچی نداریم و اسوده با هم خوش هستیم." آنجا تو بهشت "آسوده نبودیم. همیشه اسرافیل بیگ با آن دک و پوز بدترکیش موی دماغ می‌شد. تا با هم حرف می‌زدیم، شوخی باردی می‌کردیم بوق می‌کشید نمی‌گذاشت ما با هم خوش باشیم."^۱

در پایان این بحث‌ها و بگو مگوها صادق هدایت در تفسیر فلسفه خیام مبحث دین را چنین خلاصه می‌کند که "دین عبارتست از مجموع احکام جبری و تکلیفاتی که اطاعت آن بی چون و چرا بر همه واجب است و در مبادی آن ذره‌ای شک و شبهه نمی‌شود بخواه راه داد، و یکدسته نگاهبان از آن احکام استفاده کرده و مردم عوام را اسباب دست خودشان می‌نمایند." بعد هم خوش بینانه می‌افزاید: "امروزه اگر کسی بطلان افسانه‌های مذهبی را ثابت بنماید کار مهمی نکرده است، زیرا از روی علوم خودبخود باطل شده است." و

۱. ص ۳۲ همانجا

هیچ انسان اندیشمندی که "فکر آزاد و خرده بین" داشته باشد نمی‌تواند "گورکورانه زیر بار احکام تعبدی، جعلی، جدی و بی منطق فقهای زمانه خودش برود و به افسانه‌های پوسیده و دام‌های خر بگیری آن‌ها ایمان بیاورد".^۱ و بالاخره پس از این گفتار آخرین سخن خویش را درباره خدا و هر نوع دینی در قضیه "توپ مرواری" بی هیچ پرده پوشی بر زبان می‌آورد. او در سخنان خود که شبیه "بیان نامه" یک روشنفکر طغیانگر و شورشی و پیرو مکتب آزادگی است اصول معتقدات خود را به عنوان مرام "مذهب لینگم" از زبان "البوقرق دخت نماینده محترم پرتغال در پرکنه هند" چنین اعلام می‌کند:

"حنای هیچ مذهبی پیش ما رنگ ندارد...

"اگر خدا وجود داشت، دیگر احتیاجی به کشیش و آخوند و خاخام و مسجد و کلیسا و کنیسه نبود. مظهر پرستش ما محسوس و در دسترس همگی است و میانجی لازم ندارد...

"اگر مذهب راست می‌گفت، این همه زندان و پاسبان و بیمارستان و تیمارستان و قشون و کینه و جنگهای صلیبی و مذهبی وجود نداشت زیرا دین و مذهب از ابتدای پیدایش تاکنون جز موجبات بدبختی و تبه روزی مردم را فراهم نساخته و جز دکانداری و آلت خر کردن مردم چیز دیگری نبود چه آنکه از پایه و اساس موهوم بود.

"کدام مذهب است که توانسته باشد پنج دقیقه از شرارت بشر بکاهد؟ بر عکس می‌بینیم همیشه تعصب و خرافات و حماقت بشر را برای پیشرفت مقاصد خود دست آویز قرار داده و یک میانجی کشیش یا آخوند لازم دارد که کلاه مردم را به امید بهشت و بیم دوزخ بردارد و به ریششان بخندد.

"اساساً تمنای تهذیب آدمی از راه مذهب جز از قبیل تمنای دفع فاسد به

۱. ص ۲۸ ترانه‌های خیام

افسد نیست. از بدمنشی‌ها و کثافتکاریهای آدمی از همه فاسدتر همان ایمان مذهبی است. ایمان مذهبی بزرگترین دروغهایی است که بشر برای تبرئه خود قالب زده و گشادترین کلاهی است که به سرخودش گذاشته است".^۱

و باین ترتیب صادق هدایت به عنوان یک روشنفکر آزاده و آزاد اندیش و دردمندی عاصی به نفی آخرت و خدا و خالق و مذهب، از هر نوع و شکل آن می‌رسد.

۵ بهمن ۱۳۷۶

۱. صفحات ۱۱۹ و ۱۲۰ توپ مرواری

روشنفکر و بازگشت به اصل
از نظر علی شریعتی

یکی از مقولاتی که علی شریعتی چند بار به تفصیل به آن پرداخته، مساله روشن فکر و نقش او در جامعه ایران است. او در یکی از سخنرانی‌های خود در تاریخ ۳۰ و ۳۱ مرداد ۱۳۴۹ در تالار حسینیه ارشاد، با عنوان "روشن فکر و مسئولیت او در جامعه" در تعریف روشن فکر، ابتدا میان روشن فکر اروپایی و شرقی - یا عبارت روشن تر ایرانی و یا دقیق تر شیعه - تفاوت و اختلاف جدی و اساسی قائل می‌شود باین معنی که روشن فکر اروپایی اصل است و روشن فکر ایرانی، و بطور کلی شرقی، کپیه و بدل و مجعول، و در نتیجه مردود است. بعلاوه در تعریف روشن فکر به تفاوت میان روشن فکر و تحصیل کرده اشاره می‌کند و صرف داشتن تحصیلات و تصدیق‌های تحصیلی و مقام علمی بالا و یا صرف کار مغزی و فکری را دلیل روشن فکری نمی‌داند. می‌گوید: آدم‌هایی که محدود و متوقف نیستند و منجمد نمی‌اندیشند، روشن و باز فکر می‌کنند و زمان و موقعیت خودشان را و موقعیت مملکتشان را و مسائلی را که در جامعه شان مطرح است تشخیص می‌دهند و می‌توانند تحلیل کنند، می‌توانند استدلال کنند و به دیگری بفهمانند، این آدم‌ها روشن فکرند و روشن بین، خواه تحصیل کرده باشند و خواه عامی.^۱ یک روشن فکر در عین حال ضمن داشتن این خصوصیات، بخصوص به مسائلی که در جامعه و در زندگی مطرح می‌شود حساسیت دارد، آن‌ها را به خودش مربوط و در ارتباط علت و معلولی با خودش می‌داند؛ و اگر تعریف او را بسط دهیم و باز کنیم به این نتیجه می‌رسیم که یک روشن فکر موجودی است دردمند که علاوه بر تفکر درباره مسائل و حوادث

۱. ص ۵۴ مجموعه آثار جلد ۲۰، دکتر علی شریعتی، چه باید کرد؟

دوروبرش نسبت به آنها موضعگیری هم دارد. و این مطلب هم مطلقاً ارتباطی به میزان تحصیل و نوع کار و معیشت او ندارد.

شریعتی در مورد پیدایش روشنفکر، یا بقول خودش "طبقه انتلکتوئل بمعنای اخص"، در اروپا می‌نویسد این "طبقه" ایست که در قرن ۱۷ یعنی بعد از قرون وسطی در برابر علمای دینی قرون وسطی - یعنی علمای دین کاتولیک - برخاستند و جدا از مدرسه‌های دینی و حوزه‌های علوم قدیمه، و برخلاف میل و اراده علمای مذهب کاتولیک در مدرسه و دانشگاه‌های غیر دینی - مخالف با کلیسا - علوم جدید و فلسفه جدید را خواندند و با اندیشه جدید شروع به فکر کردند و علم را در خدمت زندگی قرار دادند و بعد این علم برخلاف علوم دینی، که فقط صرف تبلیغ حقایق دینی می‌شد، وارد زندگی جامعه شد.^۱ باین ترتیب اولین مشخصه "طبقه" روشنفکر اروپایی اینست که "در برابر علمای مذهبی قرون وسطی تشکیل شد".^۲

نکته دیگر اینکه در قرون وسطی علوم قدیمه و فلسفه اسکولاستیک یونان، که با آموزش‌های مسیحیت کاملاً آمیخته شده و کلیسا آنها را از آن خود کرده بود، مانع کشفیات تازه و حرکت و تغییر در زندگی فکری و اجتماعی بود؛ به همین دلیل "علما و عقلای اروپا ناچار شدند که حساب زندگی و اندیشه را از حساب دین جدا کنند. دین را کنار نگذاشتند - برای اینکه دین یک نیاز بود - اما دیدند به نام دین زندگی دارد منجمد می‌شود و می‌پوسد".^۳ باین ترتیب دومین مشخصه روشنفکری در اروپا اعتقاد به جدائی "حساب دین"، بقول شریعتی، از "حساب زندگی و اندیشه" بود که در عین حال به مذهب گریزی منجر می‌شد. شریعتی این مذهب گریزی را نه تنها "منطقی میدانند بلکه اظهار

۱. صفحات ۵۷ و ۵۸ همان کتاب

۲. ص ۶۱ همین کتاب

۳. ص ۶۲ همانجا

عقیده می‌کند که این مذهب گریزی هم به نتایج درستی رسید و هم تجربه تاریخی صحت آن را تایید کرد.^۱

"اروپا گذشته درخشانی داشته است، اروپا ۲۵۰۰ و ۲۶۰۰ سال پیش سقراط و افلاطون، ارسطو، لوسیوس، دموکریتوس، گزنفون و توسیدید داشته؛ نویسندگان و شعرا و ادبا و فلاسفه بزرگ داشته است... کاتولیک و مذهب مسیح که آمد... اروپا دیگر خفه شد." اما وقتی "روشنفکر و طبقه روشنفکر بوجود آمد [و] مذهب را به داخل کلیسا راند و درش را هم بست، باز رشد کرد." شریعتی که قبلاً در توضیح مشخصه دوم روشنفکر اروپایی، یعنی مذهب گریزی، بسیار جلو رفته و آن را امری طبیعی خوانده و مورد تایید قرار داده در جایی دیگر سخن خود را تعدیل می‌کند و در مورد خصوصیت دیگر این روشنفکر توضیح می‌دهد که او به انتخاب کفر در برابر مذهب نرسیده، بلکه فقط کوشیده است تا خرد و دانش را از سلطه کلیسا نجات دهد. به این ترتیب خصوصیت عمده دیگر روشنفکران که جنبه عملی دارد لائیک بودن، یعنی غیر مذهبی بودن آنهاست، به این معنی که آنها "دانشکده لائیک (غیر مذهبی) درست کردند."^۲ از خصوصیات "نهضت روشنفکری" این بود که با توجه به مخالفت‌های کلیسای کاتولیک با پیشرفت و تحول جامعه، به مذهب و قید و بندهای مذهبی هیچ نیندیشد و تسلط کلیسا را از اندیشه و عقلش بردارد و آزاد رشد کند. او آزادی را بجای قید انتخاب کرد نه کفر را بجای مذهب."^۳ شریعتی طوری سخن می‌گوید که گوئی "آزادی" و "قید" کلماتی مجرد هستند و اگر بفرض آزادی را بمعنای آزادی از "قید مذهب" هم تلقی کنیم از نظر او دامنه آن محدود است و افراد را میان "انتخاب کفر و دین" مخیر و

^۱ رجوع شود به صفحه ۶۳ همان کتاب

^۲ ص ۶۴ چه باید کرد

^۳ ص ۶۵ همان کتاب

مجاز نمی‌شناسد و حال آنکه بسیاری از روشنفکران اروپایی نه تنها "غیر مذهبی" بلکه بقول خود او "مذهب گریز" و "ضد مذهبی" بودند.

خصوصیت دیگری که شریعتی برای روشنفکر اروپایی ذکر می‌کند "ناسیونالیسم" اوست. او این ناسیونالیسم را بکار بردن زبان مادری در مدارس و آموزش می‌داند و اظهار عقیده می‌کند که این امر عکس العمل تحمیل زبان لاتین بر محیط آموزشی اروپا بوسیله پاپ است که به صورت "ناسیونالیسم" روشنفکر در برابر انترناسیونالیسم و جهان وطنی پاپ قرار دارد. این ناسیونالیسم ناشی از اینست که روشنفکر می‌خواهد آزادی علم وجود داشته باشد و حال آنکه "پاپ و کلیسا این آزادی‌ها را بنام دین در بند کرده‌اند".^۱

در اینجا نیز شریعتی به تحریف اصطلاح ناسیونالیسم دست می‌زند و آن را به کاربرد زبان غیر لاتینی و محلی یا "ملی" برای آموزش علم و فلسفه و متون دینی محدود می‌کند و حال آنکه همه می‌دانند که مفهوم رایج ناسیونالیسم دلبستگی شدید به تمام وجوه حیات یک ملت و تکیه بر آنهاست و نه فقط دلبستگی به زبان "خودی" و کاربرد آن در امر آموزش. ولی حتی بنا به تعریف من درآوردی شریعتی هم زبان برای روشنفکران کشورهای مختلف اروپا وسیله و ابزار آموزش علم و فلسفه جدید بوده و علم و فلسفه جدید هم بهیچوجه جنبه "ملی" نداشته و این روشنفکران می‌خواسته‌اند در برابر آموزش تعالیم مذهبی به زبان لاتین در سراسر دنیای مسیحیت و تمامی اروپا و مبارزه با آن، علم و فلسفه جدید را به کمک زبان‌های محلی به میان مردم عادی ببرند و آن را بین المللی کنند، و باین معنی هم آن‌ها حتی از پاپ هم "انترناسیونالیست" ترند.

از خصوصیات دیگر روشنفکر اروپایی، باعتقاد شریعتی ضد اشرافیت و ضد

۱. ص ۶۶ همانجا

حکومت یک طبقه خاص و ضد فئودالیسم بودن اوست^۱ زیرا "مذهب طرفدار... اشرافیت" و "طرز انتخاب پاپ" هم اشرافی است و "پاپ منتخب برگزیده‌هاست نه منتخب مردم"! شریعتی هیچ علت و دلیل دیگری برای این تعارض ذکر نمی‌کند و شنونده یا خواننده به این نتیجه می‌رسد که روشنفکر قرن هفدهم اروپا فقط بعلت لجبازی با پاپ و کلیسای کاتولیک، ضد اشرافی و طرفدار دموکراسی است و این موضعگیری‌های او به هیچوجه ارتباطی به تحولات عینی جامعه و فی‌المثل پیدایش سرمایه داری و اندیشه‌های تازه متناسب با آن و موقع طبقاتی روشنفکر ندارد. در واقع اندیشه‌های علمی و فلسفی جدید و جنبش روشنگری، اگر نه محصول مستقیم پدیده تازه سرمایه داری است لاقلاً، همزاد آن و در ارتباط مستقیم و لاینفک با آنست، و از آنجا که مذهب و کلیسای کاتولیک بطور طبیعی مدافع تمامی نظامات عینی و فکری حاکم موجود و از جمله نظام اشرافی فئودالی است سرمایه داری و عوامل ذهنی آن ناگزیر با نظام فکری کلیسایی درگیر می‌شوند و باین ترتیب مبارزه روشنفکران با مذهب یا کلیسای کاتولیک به علت وجود دلایل تاریخی و واقعی امری کاملاً طبیعی و ناگزیر است نه دلخواه.

شریعتی خود یکبار خصوصیات روشنفکر اروپایی را در قرن هفدهم و علل آن را اینطور خلاصه می‌کند:

"در شرایطی که اروپا فئودالی است و حکومت سزار [؟] به نام مذهب بر همه حاکم است بنابراین طبقه روشنفکر اروپایی، ضد مذهب یا غیر مذهبی می‌شود؛

"بخاطر اینکه از زیر تسلط جابرانه استبداد روحانی نجات پیدا کند و آزاد شود مخالف با خداپرستی نوع کلیسا و پاپی می‌شود برای اینکه خدائی که پاپ

۱. همانجا

معرفی می‌کند بزرگترین نگهبان اشرافیت است و به آن‌ها عزت می‌دهد و به دیگران ذلت؛

"اعلام حکومت دموکراسی می‌کند بخاطر اینکه جهان وطنی پاپ را ضعیف کند؛

"به آزادی مطلق اندیشه علمی و به مادیت علم معتقد می‌شود بخاطر اینکه دستگاه کلیسا به نام معنویت، علم و اندیشه را از خدمت زندگی مرخص کرده و به خدمت دستگاه خودش استخدام کرده بود."^۱

درست است که او پس از این فرمول بندی، این خصوصیات روشنفکر اروپایی را گاه "معلول منطقی و درست شرایط... و معلول منطقی و عقلی اوضاع و احوالی" "که بر اروپا حکومت می‌کرده" می‌نامد و گاه آن‌ها را "زائیده شرایط عینی جامعه شناسی و مذهبی و تاریخی اروپا" معرفی می‌کند اما کمترین توضیحی درباره اصطلاحات "منطق"، "عقل"، "شرایط عینی"، "جامعه شناسی" و "تاریخی" اروپا نمی‌دهد. او در سراسر نوشته‌هایش در مورد شرایط ذهنی اروپا، یعنی مسیحیت و کلیسای کاتولیک توضیحی نمی‌دهد و در بقیه موارد هم کاملاً ساکت است. در حقیقت روشنفکر اروپایی و خصوصیات او از نظر شریعتی صرفاً محصول شرایط ذهنی افراد در قرن هفده است. بنظر می‌رسد که در این قرن ناگهان عده‌ای - بدون هیچ دلیل و علت عینی و واقعی و صرفاً به دلیل مخالفت و بخاطر لجبازی با پاپ، و البته در یک مورد هم با "سزار" - پدیدار می‌شوند و هر چه او می‌گوید بضر آن حجت می‌آورند. در نتیجه نهضت روشنفکری اروپا در قرن هفدهم محصول لجبازی عده ایست که عشقشان کشیده با هر چه پاپ بگوید مخالفت کنند:

روشنفکر اروپایی مذهب گریز و ضد مذهب است برای اینکه پاپ مروج

۱. ص ۶۷ چه باید کرد؟

مذهب است، طرفدار لائسیته و آزادی علم است برای اینکه علم در اختیار پاپ و کلیسا است، ناسیونالیست است برای اینکه پاپ و کلیسا انترناسیونالیست و جهان وطن است، طرفدار دموکراسی و ضد فئودال و ضد اشرافیت است برای اینکه پاپ طرفدار اشرافیت است و انتخابات کلیسا هم شکل اشرافی دارد!

بهر حال پیدایش روشنفکر اروپایی و طرز تفکر او امری منطقی و طبیعی است و به نتیجه درست، یعنی احیاء علوم و پیدایش و بسط علوم جدید هم منجر شد، و بقول شریعتی کارش هم "منطقی و طبیعی بود".^۱

اما در مورد روشنفکر جامعه اسلامی و جوامع شرقی، بزعم شریعتی، وضع مطلقاً اینطور نبوده و نیست. روشنفکر در این جوامع "همه این خصوصیات را گرفت اما پیدایش هیچیک از این خصوصیات در طبقه روشنفکر جامعه شرقی و بخصوص جامعه اسلامی منطقی نبود" و همه چیزش عاریتی و تقلیدی بود. چرا؟ برای اینکه این روشنفکر "در شرایط تاریخی دیگر، در برابر مذهب و علمای دیگر، در برابر شرایط اجتماعی کاملاً متفاوت و در برابر خصوصیات مذهبی بی که... هیچ شباهتی با وضع مذهب کاتولیک... نداشت بوجود آمده بود". در اینجا شریعتی ناگهان و برای اولین بار بیاد "جامعه شناسی" و "شرایط اجتماعی" می افتد که به موجب آن ها پیش می آید که "یک حقیقت که در یک منطقه [؟] صد در صد درست و منطقی است در یک شرایط اجتماعی دیگر صد در صد زیان آور و فاجعه آمیز و زشت و باطل است". او بدون کوچکترین توضیحی درباره اختلاف "منطقه ای" و تفاوت "شرایط اجتماعی" روشنفکر اروپایی و اسلامی، ادعا می کند که مبارزه با مذهب که در اروپا نتیجه اش "آزادی اندیشه، رشد فکر و تمدن درخشان و پیشرفت های عجیب و سریع علمی در همه وجوه زندگی بود" "در جامعه های اسلامی و حتی

۱. ص ۶۴ همانجا

غیر اسلامی شرقی تنها و بزرگترین و فوری ترین نتیجه‌ای که داد برداشتن سدی بود که در برابر نفوذ امپریالیسم، نفوذ و هجوم مصرف و هجوم انحطاط و انحراف اندیشه در جامعه‌های شرقی و امثال این هجوم‌ها قرار داشت^۱ و این سد لابد همان اسلام و "حوزه علمیه" آن بود.

شریعتی وقتی به پیدایش روشنفکران و نتایج کار آن‌ها در اروپا اشاره می‌کند مدام در عالم ذهنیات سیر می‌کند و "شرایط تاریخی" هم برای او صرفاً تاریخ پیدایش روشنفکری است نه تحلیل علل و عوامل عینی و واقعی آن، که همان تحولات اقتصادی - اجتماعی است اما هنگامی که به روشنفکر غیر اروپایی و کار او می‌پردازد بیاد "شرایط اجتماعی" و "منطقه‌ای" می‌افتد. او با توسل به اصل درست "نسبیت اجتماعی" که به قول او به موجب آن "یک عامل و یک عمل و یک حقیقت در دو نقطه و در دو شرایط اجتماعی دو نتیجه کاملاً متناقض و متضاد می‌دهد"^۲ دست به مغلطه می‌زند و روشنفکر شرقی و ایرانی را باستناد این اصل تخطئه می‌کند و حال آنکه درباره اختلاف شرایط اجتماعی یا شرایط تاریخی و منطقه‌ای که بتواند اروپا و شرق، و از جمله ایران، را چنان در برابر یکدیگر قرار دهد که روشنفکران این یکی ناگزیر باشند درست بر ضد و در جهت مخالف روشنفکران آن یکی عمل کنند، کوچکترین توضیحی نمی‌دهد. او در عین حال تمام جهان اسلام را - اگر نگوئیم تمام شرق را - یک کاسه می‌کند چنانکه گوئی تمام جهان اسلام یک "منطقه" واحد و دارای یک "شرایط اجتماعی و تاریخی" یکدست است، و چون این "منطقه" و این "شرایط اجتماعی" با "شرایط تاریخی" - و لابد شرایط ذهنی - اروپا فرق دارد پس نتیجه کار روشنفکر جامعه اسلامی، که با دعای او "کپیه" روشنفکر

۱. ص ۶۸ چه باید کرد؟

۲. ص ۶۹ همانجا

اروپایی است، صد در صد منفی است.

اما در حقیقت آنچه را هم که شریعتی به عنوان نتایج منفی کار روشنفکر جامعه اسلامی، یعنی "برداشتن سد نفوذ امپریالیسم" ذکر می‌کند کمترین ارتباطی با این روشنفکر ندارد و یک نگاه کاملا سطحی و گذرا هم می‌تواند نشان دهد که نفوذ امپریالیسم و استعمار اقتصادی و عواقب آن مربوط به مکانیسم‌های رشد سرمایه داری در کشور امپریالیستی و کشورهای استعمار شونده است و روشنفکران اسلامی، درست بر عکس ادعای شریعتی، افشا کنندگان این مکانیسم‌ها و سرسخت ترین مبارزان علیه استعمار بوده‌اند. در اینجا شریعتی نشان می‌دهد که با "جامعه شناسی" و "شرایط اجتماعی" و "شرایط تاریخی" - البته منظور شرایط عینی تاریخی است - یا مطلقا آشنائی ندارد و یا به صرفه اش نیست که با این مقوله‌ها اظهار آشنائی کند زیرا به محض کوچکترین اشاره جامعه شناسانه به شرایط تاریخی جوامع مختلف اسلامی - و از جمله ایران - تمام نتیجه گیری‌های او یکسره باطل می‌شود.

شریعتی در تخطئه روشنفکر جامعه اسلامی، طبق معمول درد مذهب دارد و از خاستگاه مذهب اسلام - آنهم مذهب شیعه - سخن می‌گوید، اما در اینجا به کلی فاقد صراحت است و اصل قضیه را مطلقا ناگفته می‌گذارد، با این همه از خلال سخنان و اشارات او می‌توان به درد اصلیش پی برد. همانطور که گفته شد او نتیجه منفی وجود و کار روشنفکر دنیای اسلام را "برداشتن سدّی" اعلام می‌کند که جلوی نفوذ و رسوخ امپریالیسم را می‌تواند بگیرد. اگر چه در اینجا راجع به این "سدّ" هیچ توضیحی نمی‌دهد اما از اشارات او در متن و حاشیه گفتارش می‌توان فهمید که غرض از این سد اسلام و روحانیت اسلامی - و بعبارت بهتر روحانیت شیعه - است که روشنفکر جامعه اسلامی با مبارزه خود علیه اینها در واقع سد نفوذ در برابر امپریالیسم و استعمار اقتصادی را از میان بر می‌دارد. برای مثال یکجا در اشاره به کسروی و کار او با بزرگواری تصنعی

عالمانه‌ای می‌گوید بفرض درستی حرفها و مطالب او، "در مواقعی و در دوره‌ای و در شرایط اجتماعی‌ای این مسائل [؟] را طرح کرد که هنگام طرح مسائل دیگری بود" و ما می‌دانیم که حرفها و مطالب کسروی که مورد اعتراض شریعتی است چیزی جز انتقاد از شیعیگری نبود. و در جایی دیگر ضمن سخن گفتن از آمیختگی فلسفه و علوم قدیم یونان با مسیحیت قرون وسطائی و اینکه کلیسا دانشمندان و اندیشمندان را از نقد این فلسفه و علوم، و نوآوری در برابر آنها ممنوع می‌داشت، حاشیه می‌رود و با انکار تمام واقعیات تاریخی با قاطعیت می‌گوید: "مسلماً اکثریت علمای ما از این تعصبات بری بودند" و ادعا می‌کند که اگر انعکاسی هم از اینگونه تعصبات در جامعه ایران یا جامعه اسلامی می‌بینیم صرفاً مربوط به "جهال" است و بهترین مثالی هم که برای اثبات این ادعا می‌آورد اینست که این "جهال" بودند که اصرار داشتند زنان بهنگام طواف کعبه باید صورت خود را بپوشانند نه "علما".

باین ترتیب از نظر شریعتی، چون در "موقع" و "دوره" و "شرایطی" که "مسائل دیگری" مطرح بوده کسروی از مذهب شیعه انتقاد می‌کرده، و چون علمای اسلام بر خلاف جهال به پوشش کامل صورت زنان در موقع طواف کعبه اصرار نداشته‌اند پس روشنفکران ایران، برخلاف روشنفکران قرن هفدهم اروپا - که بر اثر مبارزه با مذهب و کلیسا سبب پیشرفت علم و فلسفه در جامعه اروپا شدند - در مبارزه خود با مذهب و علمای مذهب بخطا رفتند و با برداشتن هر گونه "سد و بندی" در برابر نفوذ استعمار و در نقش "راه بلد" آن راه را بر "هجوم مصرف و هجوم انحطاط و انحراف اندیشه" باز کردند.

شریعتی هر قدر از مبارزه روشنفکران اروپایی علیه مذهب مسیح و نتایج آن ستایش می‌کند بر عکس از روشنفکران ایران و مبارزه آنان بحد مذهب به بدترین شکلی بدگوئی می‌کند:

"روشنفکران اروپایی که در قرون ۱۷ و ۱۸ با ارتجاع و کلیسا مبارزه

می‌کردند سردمداران و بنیانگذاران و قهرمانانشان گالیله، کپرنیک، کپلر، کانت، دکارت، دیدرو، ژان ژاک روسو، ولتر، نویسندگان دائرةالمعارف، آزادیخواهان، روشنفکران و کسانی [بودند] که جان و زندگی و حیاتشان را بخاطر آزادی مردم دادند و نوابع فکری و اندیشمندان بزرگ بودند.^۱ اینها "زیباترین و انسان‌ترین چهره‌هایی بودند که آزادی و بزرگی و قدرت و ثروت و نعمت و شخصیت توده و رشد علم و فداکاری را بقیمت جان و زندگی و محاکمات و تفتیش عقاید و همه بدبختی‌ها و حتی به آتش در انداختن، سوزاندن و پوست‌کندن پذیرفتند".

اما بر عکس "طبقه روشنفکر" ایران و "کسانی که در جامعه‌های اسلامی و کشورهای شرقی با مذهب [اسلام] مبارزه کردند... همه یا اکثریت چهره‌های مشکوک و دستهای آلوده" دارند. این "طبقه" "بدستور رنه لابوم^۲ و با طرحهای جامعه‌شناسان مرموز وابسته به شرق شناسی با همان کپی‌تتشکیل شد"^۳ و کارش هم درست نتیجه معکوس داد. نمونه والگو هم میرزا ملکم خان، یعنی "همان صاحب لاتاری"؛ و البته صد البته هم روشنفکران ایران همه شان "میرزا ملکم خان‌ها" و همه هم "همان صاحبان لاتاری" هستند.

نتیجه اینکه روشنفکران اروپا، که روشنفکران اصل بودند، مسیحیت را به درون کلیساها راندند و باعث ترقی و پیشرفت جامعه شان شدند و اینها، که روشنفکر بدلی بودند، چون بنظر و ادعای شریعتی تشیع را در درون مساجد و زیارتگاه‌ها حبس کردند مملکت را بروز سیاه نشانند.

شریعتی با مسخ تاریخ خیلی راحت تمام تلاش‌ها و فداکاری‌های

۱. ص ۱۰۲ چه باید کرد؟

۲. بنا به کشفیات شریعتی این شخص که نامش در هیچ فرهنگی نیامده «یکی از بزرگترین متفکران فرانسه در شمال افریقا است»؟!

۳. ص ۱۰۲ چه باید کرد؟

روشنفکران قرن نوزدهم ایران را در مبارزه علیه استبداد و عقب ماندگی کشور در مبارزه علیه اسلام خلاصه می‌کند و از آنجا که درد دین دارد همه آن‌ها را به لجن می‌کشد. اوغل و زنجیرهائی که بر دست و پا و گردن امثال یوسف مستشارالدوله و حاج سیاح بسته شده نمی‌بیند و سرهای بریده امثال میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی و خبیرالملک‌ها را نادیده می‌گیرد، و ابداً بروی خود نمی‌آورد که بر خلاف ادعای او اولی‌ها تمام زندگی خودشان را در تلاش برای آشتی و سازش میان مبانی اسلام و اصول حقوق بشر نهاده بودند و دومی‌ها سال‌هائی از عمر خود را بر سر ایجاد "اتحاد اسلام" صرف کردند، و در میان آنان طالبوف‌های مسلمانی وجود داشتند که حتی یک وعده نماز و روزه شان ترک نمی‌شد و با وجود طواف کعبه و رجم شیطان و هروله میان صفا و مروه - و با اینکه در خارج از وطن هم میزیست - به تکفیر مجتهدان گرفتار آمد. جالب اینجاست که هیچ یک از این روشنفکران یک لحظه هم به ذهنشان خطور نکرد که با اسلام و "حوزه علمیه" و "علمای دین" در افتند بلکه بیشتر نیروی خود را در این راه صرف کردند که ریشه و مبانی علم و فلسفه و تمدن جدید را در اسلام بیابند و میان این دو آشتی برقرار سازند و در هرکار و اظهار نظری هم می‌کوشیدند تا فتوای مجتهدان را بدست آورند. حتی همان ملکم خان "صاحب لاتاری" نه تنها کوچکترین مبارزه‌ای علیه اسلام و علمای اسلام نکرد بلکه مدام کسانی مثل میرزا فتحعلی آخونده زاده را، که تنها کسی بود که تا حد ایجاد پروتستانتیسم در اسلام پیش رفت، بشدت و بکرات از نقد مذهب اسلام بر حذر می‌داشت و خود علاوه بر اینکه در راه آشتی اسلام و اصول افکار جدید به سختی می‌کوشید، در جلب مجتهدان و علمای شیعه به سازمان "فراموشخانه" خود نیز از هیچ اقدامی دریغ نمی‌ورزید.

امروزه دیگر باندازه کافی، و شاید هم بیش از اندازه کافی، در ادبیات ما در مورد این روشنفکران پیشتاز جامعه ایران سخن رفته است و از همین تحقیقات

تاکنونی می‌توان فهمید که اینان هم مانند روشنفکران عهد رنسانس اروپا، برای مردم وطنشان دل می‌سوزاندند و به تقلید از آنان و در حد دانش و آگاهیشان، پیام آور و تبلیغگر علم و ترقی، دموکراسی، ناسیونالیسم و مخالف استبداد سلطنتی و نظام اشرافی خانخانی و ملوک الطوائفی و عقب ماندگی کشور بودند. اما اکثریت قریب باتفاق اینان، بر خلاف روشنفکران اروپایی و بر خلاف ادعای کاملاً مجعول شریعتی نه ضد مذهب، و نه حتی مذهب گریز بودند و نه اصرار داشتند که حساب دین را بطور قطع از حساب زندگی جدا و اسلام را در مسجدها و حجره‌های مدارس مذهبی زندانی کنند؛ نه بصراحت لائیسیته را تبلیغ می‌کردند و نه با عالمان دین سر ستیز داشتند. بر عکس، اشکال کارشان در این بود که اعمال و نوشته‌های آنان، برخلاف روشنفکران پیشتاز اروپایی، از احترام و اعتقاد به مذهب اسلام - شیعه و علما و مجتهدان شیعه حکایت دارد، و اکثریت قریب باتفاق آنان حتی در برابر حکمران‌های مستبدانه روحانیان سکوت و مماشات می‌کردند. آن‌ها حداکثر در بعضی زمینه‌ها به مبارزه با خرافات موضعگیری می‌کردند و از نوآوری‌های فکری و اجتماعی و استفاده از دست آوردهای جدید علمی، که با مقاومت شدید عده‌ای از روحانیان مواجه می‌شد، دفاع می‌کردند، و خیلی بعدتر بود که بعضی از آنان برای ایجاد مدارس جدید در کنار مدارس مذهبی اظهار عقیده و اقدام کردند که البته مورد مخالفت شدید علمای مذهب قرار گرفت. آن‌ها برای پیشرفت و ترقی جامعه خود و بیرون آمدن از قفس تنگ دنیای محدود قرون وسطائی، تماس با دنیای خارج را، که بسیاری از عالمان دین را به وحشت می‌انداخت، و همچنین اخذ و اقتباس دست آوردهای دانش و صنعت را تبلیغ می‌کردند ولی بر خلاف ادعای مجعول شریعتی و علی‌رغم دشنام‌ها و ناسزاهایش، در سراسر نوشته‌های اینان یک کلمه هم در ستایش استعمار و امپریالیسم نمی‌توان یافت. بر عکس، اغلب آن‌ها هشدار می‌دادند که باید هر چه زودتر خودمان جامعه را در مسیر ترقی

بیندازیم و گرنه دیگران خواهند آمد و این کار را بزور و به صورتی انحرافی و بسود خود و بزیان ما انجام خواهند داد.

در واقع با اندکی دقت می‌توان دریافت که شریعتی این روشنفکران را از موضع عقب مانده ترین ملاحای شیعه اواخر قرن نوزدهم مورد اتهام و حمله قرار می‌دهد زیرا گناه بزرگ آنان خواستن حکومت قانون بر اساس دموکراسی و مساوات حقوقی و ترویج فرهنگ در میان توده مردم و گشودن راه ترقی ملت و ملک از طریق کاربرد دست آوردهای تازه صنعتی و علمی رایج در کشورهای اروپایی بود و این خواست نه تنها حاکمیت سیاسی را در زمینه قدرت استبدادی محدود و تهدید می‌کرد روحانیت موجود را نیز، که حاکمیتی موازی و هماهنگ با استبداد سلطنتی داشت، هم از جهت قدرت مادی و هم از جهت قدرت معنوی و سلطه روحی آن بر جامعه در خطر می‌انداخت و به همین دلیل قدرت روحانی، که ذاتا با دموکراسی در تعارض بود، بر خلاف حاکمیت سیاسی استبدادی که برای بقای خود به پدیده پیشرفت علمی و صنعتی و اقتصادی و اجتماعی بنوعی و در حدی موافقت داشت، با هر نوع نوآوری در این زمینه‌ها نیز بسختی مخالفت می‌کرد و از همین موضع است که اینک شریعتی تصور می‌کند که این روشنفکران سبب تضعیف اعتقاد مذهبی مردم شده‌اند، و به همین دلیل است که آنان را بباد ناسزا می‌گیرد، و برای مبارزه با تفکرات لائیک حاکم بر جامعه است که وظیفه اصلی روشنفکر مذهبی را در شرایط کنونی تلاشی برای بازگشت به گذشته آرمانی اسلامی می‌داند.

ما "روشنفکران" بر خلاف روشنفکران اروپایی، "بدون تکیه به زمان و تکیه به جامعه خودمان، تکیه به فرهنگمان، و بدون شناخت شرایط اجتماعی و دوره تاریخی و اوضاع و احوال مردمان، فقط و فقط یکی از آن خصوصیات را گرفتیم و عمل کردیم و همه جا نیز نتیجه معکوس داده بخاطر اینکه مسائل اجتماعی

و مسائل عینی منطقه‌ای است و کلی نیست".^۱

اما "منطقه" ما کجاست و مسائل اجتماعی و "مسائل عینی" ما چیست و چه تفاوت اساسی با منطقه و مسائل اجتماعی و عینی روشنفکر اروپایی در قرن هفده و هژده دارد که گرفتن خصوصیات آن‌ها ما را به نتیجه معکوس رسانده است؟ دریغ از یک کلمه توضیح! مگر اینکه خواننده خود متوجه شود که چون آن‌ها مسیحی بوده‌اند - و مسیحیت هم دین ما که نیست - پس آن خصوصیات و اقدامات هر بلایی بر سر مسیحیت آورده خوب و مثبت است و ما چون مسلمان و بخصوص شیعه هستیم هر نگاه چپ و اشاره کوچکی به اسلام باید به عنوان امری منفی با "نتیجه معکوس" تلقی شود.

شریعتی در جای دیگر تمام خصوصیات روشنفکران اروپایی را خصوصیات واکنشی در برابر کنش کلیسا و روحانیت مسیحی می‌داند و مدعی می‌شود که "روشنفکر اروپایی درست مستقیماً از جامعه خودش برای تغییر و هدایت جامعه اش این خصوصیات را به عنوان عکس العمل گرفته و همه این خصوصیات، خصوصیات مورد نیاز جامعه اش، برای نجات و ترقی و پیشرفت و آزاد شدنش بود"^۲: "ماده گرائی" او "عکس العمل منطقی آخرت گرائی افراطی قرون وسطی یعنی جامعه خودش است؛ علم پرستی طبقه روشنفکر عکس العمل مخالفت طبقه روحانی قرون وسطی با علم است"، در برابر کلیسا و مذهب کاتولیک و "زهدگرائی انحرافی" و محروم کننده انسان از مواهب این جهانی است که "فلسفه جهان گرائی، ماده گرائی و اصالت زندگی اقتصادی را انتخاب" می‌کند و "برای قدرت ملت خودش و بالا بردن سطح زندگی مردم خودش" می‌کوشد.^۳ و البته شریعتی کار این روشنفکر را نه تنها "منطقی" و

۱. ص ۷۴ چه باید کرد؟

۲. ص ۸۵ چه باید کرد؟

۳. رجوع شود به صفحات ۸۲ و ۸۳ همانجا

"برحق" می‌داند بلکه نتایج مثبت آن را هم می‌ستاید.

اما کار روشنفکر ایرانی که از او "تقلید" می‌کند نه منطقی و نه برحق است و نه نتیجه مثبت ببار آورده است. چرا؟ برای اینکه منطقه و شرایط اجتماعی و تاریخی او فرق می‌کند اما اینکه این شرایط چه هستند که یک عمل واحد در این دو "شرایط" به نتایج کاملاً متضاد می‌رسند و چرائی آن، هیچ توضیحی وجود ندارد. لابد خواننده خود باید به این نتیجه برسد که چون مذهب و کلیسایی که با علم، رفاه و فلسفه جهان گرائی، ترقی و پیشرفت و آزادی مخالف باشد در ایران وجود نداشته که روشنفکر ایرانی در برابر آن واکنش نشان دهد و به تقلید از روشنفکر اروپایی و به بیهوده با نظامات فکری و مذهبی و اجتماعی حاکم بر جامعه خود مخالفت کند با "دور شدن و بیگانه شدن از شرایط اجتماعی که در آن زندگی می‌کرد و با فاصله گرفتن از تاریخ خودش" و اخذ و کاربرد اندیشه‌های عصر روشنفکری اروپا جامعه خودش را دچار مصیبت می‌کند.^۱ آخر "تمدن و فرهنگ کالای صادراتی نیست" که مثل "رادیو و تلویزیون و یخچال... از آنجا به اینجا بیاورند و به برق وصل کنند تا کار کند".^۲ معلوم نیست چطور فرهنگ و تمدن هزار و چهار صد سال پیش عرب را، که او اینهمه شیفتگی و تعصب به آن نشان می‌دهد و خود را از آن و آن را از خود می‌داند، می‌توان به سرزمین اهرام و تخت جمشید صادر کرد و این کار را منطقی و برحق و ثمر بخش شمرد ولی استفاده و کاربرد فرهنگ رنسانس اروپا، که بر خلاف تصور و ادعای او نه صرفاً عکس العمل روشنفکران در برابر کلیسای مسیحی بلکه نتیجه تمامی تمدن بشری است، برای پیشرفت جوامع عقب مانده قرن نوزده و بیست کاری غیر منطقی، نادرست و زیانبخش است.

۱. ص ۸۵ همانجا

۲. ص ۸۶ همانجا

شریعتی در یک جا خود می‌گوید: "ما ایرانیها قبل از اسلام تمدن داشتیم و سازنده تمدن و فرهنگ بودیم." "تمدن خود ما تمدن ایران باستان، تمدن ساسانی، اشکانی و هخامنشی است، تمدن بومی همین آب و خاک است، مال خودمان است؛" و معلوم نیست با وجود داشتن چنین اعتقاد و علاقه‌ای چگونه نشانیدن زورکی مذهب اسلام بر این زمینه کاملاً ناسازگار را امری معقول و موجب پیشرفت و سعادت جامعه ایران می‌داند ولی اخذ و اقتباس تمدن و فرهنگ پیشرفته امروزی جهان را امری غیر منطقی و زیانبخش می‌شمارد. البته باید پذیرفت که شریعتی کاملاً حق دارد وقتی می‌گوید کاربرد بدون تامل و حوصله تمدن و فرهنگ به صورت مونتاز نتیجه‌ای بدست نمی‌دهد و "جامعه‌های بدون ریشه و بدون آمادگی، بدون تغییر اندیشیدن و تغییر تفکر، و بدون سوار کردن تمدن بر پایه‌ها و ریشه‌ها و عمق خاک فرهنگی و تاریخی قومی خودشان... دارای تمدن نمی‌شوند"^۱ ولی این امر چه ربطی به روشنفکران ایران قرن نوزدهم دارد که بیش از نیم قرن در راه آماده کردن زمینه برای پذیرفتن فرهنگ و تمدن پیشرفته بر زمینه فرهنگ ملی موجود خودشان فداکاری‌ها کردند و در راه پیشرفت جامعه و آزادی ملت خویش عمرها و جان‌ها تباه کردند. شاید باید پذیرفت که اساساً و مطلقاً ایران ما و جامعه اسلامی ما به چنین تلاش‌ها و فداکاری‌ها نیازی نداشته زیرا علمای شیعه، بر خلاف پاپ و پیروانش، مخالف "استبداد روحانی"، ضد اشرافیت، مخالف خدائی که عزت و ذلت را بدلخواه خود به مردمان می‌دهد، طرفدار حکومت دموکراسی، ناسیونالیست، معتقد به آزادی مطلق اندیشه علمی و استخدام آن در خدمت خلق هستند.

حقیقت اینست که تمام این گفته‌ها و نوشته‌ها حاشیه روی است و لُبّ

^۱ ص ۸۸ همانجا

لباب حرف شریعتی اینست که پیشرفت واقعی نه ربطی به اصالت دارد و نه به تقلید، بلکه پیشرفت بشری مدیون و مرهون ظهور یک پیغمبر و آوردن یک مذهب است، و البته پیغمبر هم فقط پیغمبر اسلام و مذهب هم همان مذهب اسلام است. نگاه کنید که یثرب - یا مدینه - با همه بینوایی و بی فرهنگی با ظهور و وجود محمد، و فقط چهار پنج سال اقامت او در آن شهر به جایی می‌رسد که امپراتوری‌های عظیم ایران و روم و تمامی فرهنگ و تمدن و مذهب آن‌ها را از میان برمی‌دارد و مذهب و تمدن اسلام را جانشین آن‌ها می‌کند.

"یثرب... یک ده است که چند خانواده یهودی در آن زندگی بسیار ابتدایی دارند. دو تا قبیله اوس و خزرج هم با فقر و پریشانی و بدبختی زندگی می‌کنند و ثروت هر کدامشان هم چند تا درخت خرماست. نه تجارت و نه کشاورزی و نه صنعت و نه سرمایه دارند... در این محل چند تا خانه... و بزرگترین ساختمان عظیم و با شکوهی که متعلق به تمام یثرب بوده، ساختمانی است که بزرگترین فضیلتش این بوده که سقف داشته و به همین خاطر است که اسمش را "سقیفه" (یعنی ساختمان سقف دار که خیلی مهم بود!) گذاشته‌اند" برای اینکه خانه‌ها معمولا عبارت بوده‌اند سقفی از پوشال و شاخه خرما بر پایه‌هایی از تنه درخت خرما. در این شهر، یا ده - "کسی خط بلد نبوده است". "کار وجود ندارد و فقط چند زن یهودی هستند که صاحب چند بز و گوسفندی هستند که برای دوشیدنشان کارگر می‌گیرند". "این چگونگی ثروت و هنر معماری و سرمایه و تولید و سطح تمدن و فرهنگ مدینه بود".^۱

"ده یا پانزده سال بعد می‌بینید که در این مدینه که تمدن در آن صفر بوده... آدم می‌جوشد؛ نبوغ، معنویت، چهره‌های بزرگ، روحهای نیرومند و شخصیت‌هایی که در تاریخ الهام بخش انسان‌های بزرگ بوده‌اند، می‌جوشند. از

۱. صفحات ۹۲-۹۴ چه باید کرد؟

کجا؟ از درون کالبدهای بدوی لخت آدمهای بزرگ، پای برهنه، با لباس مندرس و در قیافه ظاهری یک بدوی صحرا گرد تجلی میکنند. ده سال بعد، حتی از بین همین بدهایش (خوبه‌اش را کار ندارم!)، همین بدوی‌ای که دو شتر را نمی‌توانسته بچراند [!] آدمهایی بوجود می‌آیند که ایران عظیم ساسانی و یا مصر عظیم را اداره می‌کنند... یکی دیگر از همین آدمها روم و دیگری اسپانیا و مدیترانه را می‌گیرد، و یکی از جبل الطارق عبور می‌کند و دیگری به آفریقا می‌رود. یکمرتبه درست مثل آبی که از گوشه‌ای جوش کند... همچون یک سیل عالمگیر چهره منطقه و بخش بزرگی از زمین و چهره سه قاره را در خود فرو برد از این مدینه خشک بدوی ابتدائی بدون صادرات و واردات می‌جوشد. چه چیز می‌جوشد؟ چه شده مگر؟ آیا تقلید شده، و یک شعبه از دانشکده گندی شاپور ایران را در مدینه تاسیس کرده‌اند و چند تا استاد از ایران برای تدریس آورده‌اند؟... آیا آمدند از روم مهندس و کارشناس و متخصص و فیلسوف آوردند و کتاب ایرانی و رومی ترجمه کردند؟... آیا ادبیات رومی و ساسانی در آنجا ترجمه شده است؟ چه شد که اینها بدون اینکه اقتباس کنند فرهنگ‌ها را دگرگون کردند و مذهب‌ها را برچیدند؟ "مذهب کهن و عظیم زرتشت، "مذهب فلسفی بی‌نهایت عمیق و تازه نفس" مانی، مذهب عدالت خواه و طرفدار مردم ستم‌دیده، مسیحیت تازه نفس در غرب، مذهب بودا در شمال شرقی "همه با آمدن برهنه سپهبد، برهنه سپاه... یکمرتبه در هم می‌ریزد".

شریعتی بلافاصله پس از این داستانسرائی‌ها و رجزخوانی‌ها از مخاطب خود می‌پرسد: "خوب برای چه اینطور شد؟" اما پیش از آن که خواننده یا شنونده فرصت جواب دادن بیابد به او یادآور می‌شود که برای روشنفکر دنیا این تجربه [بشری] بزرگی است که چگونه تمدن زائیده می‌شود؛ چگونه یک جامعه فاقد مدنیت، یک جامعه عقب افتاده و فاقد سرمایه معنوی، عقب افتاده از مرحله

پیشرفته تمدن جهانی می‌تواند خودش را نه تنها به مرحله تمدن برساند بلکه جلو هم بیندازد".^۱

خوب، ایها الناس، حالا به این سوال جواب بدهید. بدون تقلید از دیگران، بدون ثروت، بدون دانش، بدون تمدن و فرهنگ، بدون تلاش و کوشش، چطور شد که یک عده برهنه بر دنیا غلبه کردند؟ حقیقت اینست که "اینها مسائل سوپر هیستوریک است" و "روشنفکر کسی است که همین چیزها را می‌فهمد... یعنی کسی که احساس و شعور و درک دارد و زیبایی و عظمت را" در دین می‌فهمد.^۲

واقعا آدمی باید بسیار ابله و حتی بی مغز باشد که بعد از اینهمه توضیحات شریعتی باز هم به دنبال تجربه‌های "هیستوریک" برود، زیبایی و عظمت را در دین نبیند و برای دستیابی به دانش، سعادت، تمدن و فرهنگ به تقلید و اقتباس از دیگران دست بزند، برای کسب علم و تمدن دست بسوی خارجی دراز کند و استاد و مهندس و کارشناس از خارج بیاورد، دانشکده تاسیس کند، به ترجمه کتابهای خارجی بپردازد، فلسفه و علم بیگانه را بیاموزد. آخر مگر نمی‌بینید بدوی‌های شترچران که حتی دوتا شتر را هم نمی‌توانستند بچرانند چگونه به اوج فرهنگ و تمدن گام نهادند، امپراتوری‌ها را تسخیر کردند و "چهره سه قاره را در خود فرو بردند"؟ مگر نمی‌بینید همان دهی که فقط چند خانواده زن یهودی با چند بز و گوسفند در آن زندگی بسیار ابتدائی داشتند به مرکز الهام تمدن جهانی تبدیل شد؟ اینقدر بیهوده به خود زحمت ندهید، برای دستیابی به تمدن خود را در لابلای تاریخ سرگردان نکنید، "اینها مسائل سوپر هیستوریک است"، به خوشه چینی از فرهنگ و تمدن باسماه‌ای صادراتی

۱. ص ۹۷ چه باید کرد؟

۲. ص ۹۴ همانجا

نروید. کافی است مثل مردم یثرب منتظر بنشینید تا پیامبری بیاید و چند سالی در شهر شما اقامت کند آنوقت ده پانزده سال بعد می‌بینید که خودبخود نبوغ، معنویت، چهره‌های بزرگ، روحهای نیرومند از میان شما می‌جوشد و بعد خیلی ساده و خودبخود می‌بینید که یکی تان از ایران عظیم ساسانی و یا مصر عظیم سردر آورد، دیگری روم را تصرف کرد، و یکی دیگر تان اسپانیا و مدیترانه را در چنگ گرفت، یکی دیگر هم از جبل الطارق گذشت و به افریقا رفت و خلاصه در یک چشم زدن سه قاره را در خود فرو بردید. مگر شما از بدوی‌های شتر چرانی که حتی دو تا شتر را هم نمی‌توانستند بچرانند چه کم دارید؟

اما حقیقت اینست که روشنفکر شرقی و ایرانی به چنین انتظاری هم نیازی ندارد زیرا پیامبر مورد نظر ما در چهارده قرن پیش ظهور کرده و پیروان خود را به چنین اوج تمدن و فرهنگی رسانده است و او این سعادت را دارد که حامل چنین تمدنی است. امروزه کافی است که این روشنفکر به اصل خویش، که همان دین مبین است، رجوع کند و به همان یثرب یا مدینه‌ای باز گردد که "بخاطر پیامبر کوچه به کوچه و خانه به خانه... هر گوشه‌ای و هر نقطه‌ای" از آن را "بهتر از تهران و مشهد و امثال اینها" می‌شناسد.^۱

این شبهه روشنفکران باسماه‌ای مستفرنگ اصالت ما را از ما گرفته‌اند، باید به اصل خودمان برگردیم، نه به ۱۰۰ سال و ۲۰۰ سال پیش، به ۱۴۰۰ سال پیش. اما آهای روشنفکر ایرانی، فیلت یاد هندوستان نکند، منظورم ۱۴۰۰ سال پیش تیسفون و اصل ایرانیت نیست، منظورم ۱۴۰۰ سال پیش یثرب و اصالت همان بدویان شترچرانی است که حتی دو تا شتر را هم بلد نبودند بچرانند.

اما معلوم نیست چه می‌شود که شریعتی پس از اینهمه توضیحات و استدالات ناگهان همه حرفهای خود را پس می‌گیرد و می‌نویسد نمی‌گوییم در

۱. ص ۹۲ همان کتاب

گذشته "مترقی بودیم، ولی اصیل بودیم... متوقف بودیم اما اصیل بودیم". البته "اصالت غیر از مترقی بودن است"، اما ترقی و تمدن به چه درد می‌خورد، آنچه مهم است اصالت است. و باین ترتیب شریعتی بخاطر پای بندی به اصالت فاتحه ترقی و پیشرفت را می‌خواند.

اما فاجعه شریعتی و امثال او در اینست که در وضعی قرار دارند که حتی در بازگشت به اصل خویش هم فاقد اصالتند. او هنگامی که در آینه به خود نگاه می‌کند خود را با همان کت و شلوار و فکل و کراوات فرنگی می‌بیند و وقتی به غربزدگی حمله می‌کند و از بازگشت به اصل حرف می‌زند متوجه می‌شود که طوطی وار حرفهای همان غربی‌ها را تکرار می‌کند منتها نه از قول ولتر و رو سو و دکارت و گالیله و روبسپیر که آینده سازان بشریت بودند، بلکه از "قول [امه سزر] و فانون و سارتر صحبت می‌کند"، روشنفکران دوران انحطاط غرب و شرقیان خود گم کرده‌ای که در بن بست گیر کرده‌اند و راه پیش و پستشان بسته است، از خود بیزارانی که نه به اصالت دسترسی دارند و نه راه ترقی بر آن‌ها باز است. اما آئینه باید بشکند و تصویر روشنفکر مرتجع با خرده ریزه‌های آن فرو ریزد، فاجعه به پایان رسد و راه بر آینده گشوده شود. و چنین باد!

۱۷ مرداد ۱۳۷۴

اندیشمندان عصر روشنگری ایران

انقلاب مشروطیت یا انقلاب بورژوازی ایران (۱۹۰۶-۱۹۱۲)، مانند تمام انقلابات بورژوازی اروپا، پیش از تحقق خود، یک دوره طولانی تدارک فکری داشته است. این دوران که آن را عصر روشنایی ایران می‌توان نام داد قریب پنجاه سال طول کشید. در جریان این دوران متفکران بزرگی مانند آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا، میرزا ملکم خان، یوسف خان مستشارالدوله، میرزا حبیب اصفهانی، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف تبریزی، حاج زین‌العابدین مراغه‌ای پیدا شدند که همه آن‌ها در تدارک جنبش مشروطیت ایران نقش عمده‌ای بازی کردند.

این روشنفکران که به طور عمده پیرو مکتب عقل بودند از نظر نوع فعالیت فکری کم و بیش با یکدیگر تفاوت‌هایی داشتند و هر کدام به یکی یا بعضی از رشته‌های فرهنگی علاقه بیش‌تری نشان می‌دادند ولی در مجموع می‌توان آن‌ها را اصحاب دایره‌المعارف ایران خواند. مثلاً ملکم که به طور عمده به عنوان یک انتظاماتچی یا متخصص تشکیلات شناخته شده و از پایه‌گذاران فراموشخانه در ایران است اولین خط تلگرافی ایران را که از چند ده متر تجاوز نمی‌کرد به وجود آورد و به واسطه چشم‌بندی‌هایی که بر اساس ریزه‌کاری‌های فیزیک و شیمی انجام می‌داد در میان عوام زمان خود به عنوان شعبده باز معروف بود، مستشارالدوله که به واسطه رساله یک کلمه‌اش که در واقع یک قانون اساسی بود شهرت داشت در زمینه تلگراف و راه‌آهن و زمین‌شناسی رسالاتی نوشت، عبدالرحیم طالبوف که بیشتر به علوم اجتماعی و فلسفه گرایش داشت در نوشته معروف خود به نام کتاب احمد تمام رشته‌های علوم دقیقه و علوم طبیعی و تجربی را نیز مورد بحث قرار داد.

آن‌ها در عین حال اکثراً متفکران فعالی بودند که برای تغییر افکار توده‌ها و نظام اجتماعی و سازمان حکومتی موجود فعالیت می‌کردند و بیشتر آنان

سرگذشتی جز مردم عادی داشتند: پلیس تزاری خانه آخوندزاده را در آخرین دم حیات برای توقیف نوشته‌هایش مورد هجوم قرار داد و هیچ آخوند مسلمانی حاضر نشد بر جنازه او نماز بگذارد، میرزا آقاخان را در جوانی سر از تن جدا ساختند، ماموران ناصرالدین‌شاه خانه مستشارالدوله را غارت کردند و رساله یک کلمه را آن قدر بر سرش کوفتند که بینایی خود را از دست داد و سرانجام به دنبال شکنجه‌ها و زندان‌ها و تبعیدهای مکرر جان سپرد و زین‌العابدین مراغه‌ای در غربت و در گمنامی مطلق درگذشت.

متفکران عصر روشنگری ایران غالباً هر یک تحت تاثیر مکتب فکری خاصی بودند: ملکم با اینکه در مدرسه پلی تکنیک پاریس درس خواند و قسمتی از زندگی خویش را در عثمانی گذراند به طور عمده در انگلستان زیست و تحت تاثیر فرهنگ این کشور بود، مستشارالدوله مدت زیادی در فرانسه به سر برد و با متفکران این کشور تماس داشت و به طور عمده از فرهنگ این مملکت بهره گرفت، میرزا آقاخان در عثمانی می‌زیست و فعالیت می‌کرد، آخوندزاده و طالبوف در قفقاز و در قلمرو روسیه زیستند و به طور عمده از افکار دکابریست‌ها الهام گرفتند.

اما از آن جا که افکار رنسانس و فرهنگ بورژوازی در سراسر اروپا در این زمان در هم آمیخته بود این اندیشمندان نیز که عطشان افکار مترقی بودند تمام مرزهای فکری را در هم می‌آمیختند و چرنیشفسکی و ولتر و جان استوارت میل را به هم گره می‌زدند.

روشنگران عصر خرد ایران در عین حال از نظر موضع و وابستگی‌های اجتماعی با یکدیگر اختلاف داشتند: جلال‌الدین میرزا پسر فتحعلی‌شاه بود، ملکم و مستشارالدوله سال‌ها سفیر و وزیر دستگاه حکومت استبدادی بودند و بارها معزول شدند، آخوندزاده کارمند حکومت تزار بود، طالبوف در داغستان باغ و آسیاب داشت و میرزا آقاخان یک روشنفکر انقلابی رزمنده بود که

زندگیش با تعلیم زبان فارسی و مقاله‌نویسی و محرری می‌گذشت. این مواضع اجتماعی طبعاً نمی‌توانست در نحوه تفکر آن‌ها، تحلیلشان از جامعه و رفتارشان در جریان تدارک فکری انقلاب اجتماعی آینده ایران نشان خاص خود را به جا نگذارد، با این حال همه آن‌ها در یک اندیشه شریک بودند: تغییر در اساس حکومت و ارتقاء کشور و جامعه به سطح تمدن موجود اروپا، و همه آن‌ها نیز در این راه کم و بیش فعال بودند.

مجموعه آثار اینان که در واقع به صورت طیفی از افکار گوناگون بورژوازی درآمد میراث عظیمی بود که ایدئولوژی انقلاب مشروطیت تماماً از آن مایه می‌گرفت با این همه بعضی از این افکار آن چنان پیشتاز و جسورانه بود که حتی هنوز هم پس از هفتاد سال از استقرار حکومت مشروطه امکان تحقق نیافته است.

روشنگران این عصر در تمام وجوه فرهنگی و فکری ایران قلمفرسایی کرده‌اند: فلسفه، اخلاق، علوم دقیقه و تجربی، نظام‌های اجتماعی، سازمان‌های کشوری و بالاخره همه نهادهای فرهنگی و مدنی. آن‌ها همگی یک زبان لزوم تجدید نظر در تمام نهادها را یادآور شده‌اند و پیش از همه در برابر هرج و مرج استبدادی یک نظام منظم قانونی را پیشنهاد کرده‌اند، نهایت هر کدام برای رسیدن به این هدف راه‌های مختلفی در پیش گرفتند که می‌توان به طور عمده دو راه رفورمیستی و انقلابی را در میان آن‌ها از یکدیگر متمایز ساخت. مثلاً ملکم و مستشارالدوله بیشتر به گروه‌هایی از رجال و نخبگان لیبرال اشرافی دل بسته بودند و برای تغییر اوضاع بیشتر به جانب آنان رو می‌آوردند ولی آخوندزاده و میرزاآقاخان مستقیماً به مردم تکیه می‌کردند و می‌کوشیدند آنان را از غیرطبیعی بودن نابسامانی‌های موجود آگاه سازند و راه تغییر را پیش پای آنان بگذارند. گروه اول برای تغییر اوضاع، تحول نهادهای موجود را از درون خود آن‌ها پیشنهاد می‌کرد و حال آن که دسته دوم به شکستن و زیر و رو

کردن آن نهادها اعتقاد داشت. گروه سومی نیز بودند که مانند طالبوف و زین‌العالدین مراغه‌ای می‌کوشیدند تا شاید این دو را به هم پیوند دهند. باین ترتیب مسایل بسیاری وجود داشت که این متفکران را از هم جدا می‌کرد ولی در عین حال "کلمه واحده" ای به نام "قانون" نیز وجود داشت که همه آنان را در یک صف قرار می‌داد، و ترقی اجتماعی و ملی هدفی بود که همه به سوی آن راه می‌سپردند.

آن‌ها همه معتقد بودند که برای بیرون آوردن توده‌ها از دایره بسته عقب‌ماندگی قرون وسطایی باید آن‌ها را با جهان خارج و ترقیات و نظامات آن آشنا سازند، در نتیجه، گسترش سواد و آموزش عمومی برای آن‌ها هدفی عمده را تشکیل می‌داد و بسیاری از آنان برای رسیدن به این هدف پیش از همه تغییر الفبای عربی را به صورتی ساده‌تر و یا حتی به شکل الفبای لاتین پیشنهاد می‌کردند.^۱

برای تغییر حکومت استبدادی سلطنتی و صورت هرج و مرج قدرت اظهار عقیده می‌کردند که نهادهای بورژوازی اروپایی مانند مجلس مشورت و هیات وزیران مسوول و پادشاه مشروطه به تدریج و یا به صورت انقلابی به جای تاسیسات گذشته نهاده شود و خودسری حکام و قدرتمندان جای خود را به حکومت قانون بدهد به نحوی که همه کس و همه چیز تابع قوانین موضوعه باشد.

آن‌ها خواهان الغای امتیازات طبقاتی اشرافی، تامین آزادی فردی و مساوات در برابر قانون بودند و حتی برخی از آنان آزادی و مساوات اجتماعی برای زنان را مطرح می‌ساختند.

^۱ آخوندزاده برای این کار بیست سال تلاش کرد. ملکم چند رساله با خط اختراعی خود چاپ کرد و طالبوف بارها در نوشته

هایش از ضرورت تغییر الفبای موجود فارسی سخن گفت.

بسیاری از متفکران عصر روشنایی ایران در عین حال با مناسبات و نظریات تازه اقتصادی - اجتماعی آشنایی کامل داشتند و حتی برخی نظرات سوسیالیستی در نوشته‌های آنان انعکاس داشت.

ترقیات بورژوازی اروپا، کارخانه، بانک، راه و راه آهن، سپاه نو، مدارس جدید و بسیاری از این قبیل، پیشنهادهای جاری و مکرر این متفکران را تشکیل می‌دهد.

وجوه گوناگون فرهنگ و اندیشه دنیای کهن مورد هجوم روشنگران نیمه دوم قرن نوزدهم قرار می‌گرفت و به جای آن، افکار و شیوه‌های تحلیل متفکران عصر خرد اروپا تبلیغ می‌شد. در نتیجه علم و فلسفه و ادبیات نو و همچنین تحلیل تازه از انسان و جامعه جای عناصر و شیوه‌های کهن را گرفت. در زمینه گسترش علم و ادبیات نو همگی این اندیشمندان هم‌رای بودند و در زمینه فلسفه اکثراً به مکتب عقل پیوستند و برخی از آنان با تبلیغ آشکار فلسفه مادی پیش رفتند.

انتزاع مذهب از حکومت تقریباً شعار همگی آنان بود و جملگی بر آن بودند تا در تمام وجوه زندگی، حکومت عرف جای تسلط شرع را بگیرد و قلمرو مذهب در حد مسایل دینی و علایق شخصی محدود گردد. در نتیجه پروتستانیسیم در افکار و مناسبات مذهبی اسلام به طور پنهان و آشکار تبلیغ می‌شد و حتی بعضی‌ها به مرحله تبلیغ آشکار الحاد رسیدند.

ناسیونالیسم که یکی از تظاهرات فکری بورژوازی است، در فکر و ادبیات این دوران جای نسبتاً برجسته‌ای اشغال کرد اما با آن که امپریالیسم روس و انگلیس در این زمان تهاجم خود را به ایران بسط داده و حتی قسمت‌هایی از این کشور را ضمیمه خود کرده بودند، این ناسیونالیسم در نزد بعضی از متفکران به طور عمده به صورت تمایل به بازگشت به عظمت باستانی ایران

تجلی کرد و چون این عظمت باستانی مقهور فرهنگ اسلامی عربی شده بود بیشتر شکل ضد اسلامی و ضد عربی به خود گرفت.

اما روشنفکران نیمه دوم قرن نوزدهم ایران تنها به طرح مسایل تازه در زمینه‌های گوناگون فرهنگی اکتفا نکردند بلکه در نحوه آرایه افکار نیز راه‌های کاملاً تازه‌ای گشودند: بیش از همه زبان نگارش تغییر یافت و زبان بی‌پیرایه مردم کوچه جای زبان فاخر درباری را در نوشته‌ها اشغال کرد، ژورنالیسم و مقاله‌نویسی، رمان، نمایشنامه، نقد اجتماعی و فرهنگی شکل‌های تازه‌ای از ادبیات بود که به دست آنان بر فرهنگ غنی و کهن ایرانی اسلامی افزوده شد، شیوه کار در بسیاری از رشته‌های موجود ادبی تغییر کرد.

سفرنامه‌ها یا رمان‌های سفر نامه‌ای به وجود آمد که به شرح احوال و مناسبات اجتماعی مردم و ملل اختصاص یافت، تاریخ‌نویسی از صورت خودنمایی هنری در آمد و به شرح و تحلیل وقایع بدل شد، منظومه‌های سیاسی و اجتماعی عرصه را بر غزل و قصیده تنگ ساخت، زبان وعظ و نصیحت جای خود را به بیان انتقادی سپرد و رئالیسم تخیل و فانتزی را از میدان بیرون راند.

باین ترتیب پدیده روشنگری در مجموع خود سرپای نظام حکومتی، اجتماعی و فرهنگی موجود را چه از نظر محتوی و چه از نظر شکل به زیر سوال کشید و مورد حمله قرار داد و مفاهیم و شکل‌های تازه‌ای در برابر آن نهاد.

تمام روشنگران نیمه دوم قرن نوزدهم ایران هر کدام کم و بیش در زمینه‌های گوناگون که نام برده شد قلم آزمایی کرده‌اند ولی غنی تر و متنوع تر از همه آنان، که در عین حال پیشروترین آنان نیز بود- میرزا فتحعلی آخوندزاده بود. هم او بود که نقد ادبی و هنری، فلسفی و اجتماعی را به شیوه اروپایی آن در ایران بنیان نهاد، در زمینه‌های شعر، تاریخ نویسی، روزنامه نگاری

نقدهایی نوشت، برای اولین بار به نوشتن نمایشنامه و رمان دست زد (حتی در چند قطعه شعر که سروده در دو سه مورد از نظر مضمون نو آوری‌هایی کرد)، اولین پیشنهاد کننده تغییر خط بود و قریب بیست سال - بی نتیجه - بر سر این نظر تلاش کرد، اندیشه ماتریالیسم را در فلسفه ترویج کرد، مستقیماً به ضد مذهب و به خصوص مذهب اسلام به پا خاست و انتزاع مذهب از حکومت و همچنین پروتستانتیسیم در اصول اسلام را پیشنهاد کرد، مبلغ و مبشر آزادی اجتماعی و مساوات حقوقی^۱ و به ویژه آزادی زنان بود، در ضرورت تغییر حکومت از سلطنت مطلقه به سلطنت مشروطه کتاب و مقاله‌ها نوشت، اعتقاد به تحول زیرین جامعه را تبلیغ کرد و در تحول اجتماعی توده‌ها را به جای نخبگان گذاشت، مروج پر قدرت ناسیونالیسم بورژوازی ایران بود بی آن که "عظمت باستانی" او را به اشتباه بیاندازد، اندیشه‌های بسیاری از انسیکلوپدیست‌ها و روشنفکران مترقی اروپا و دکابریست‌های روسی را در تمام زمینه‌های فکری و فرهنگی در ادبیات فارسی و ترکی آذربایجانی رواج داد و در اثبات فضیلت علم و عقل بر اعتقاد و نقل تلاشی جانانه کرد، حتی در زمینه اقتصاد قلم زد و در باب بحران اقتصادی ناشی از تولید بی بند و بار مقاله نوشت، مهمتر از همه این که او تمام سخنان خود را از موضع یک ترقی خواه انقلابی بیان می‌کرد و با هرگونه لیبرالیسم و رفورمیسم به سختی مخالف بود.

با این ترتیب می‌توان گفت که میرزا فتحعلی آخوندزاده متفکری انقلابی بود که تمام موازین فکری و فرهنگی انقلاب بورژوازی ایران را برای نخستین بار - گاه به تفصیل و گاه با اشاره - پی‌ریزی کرد و در حقیقت همه روشنگران

^۱ آخوندزاده به مساوات مالی نیز اشاره کرد ولی البته تحقق آن را با وجود همین اوضاع و تراکیب ملل و با وجود همین اخلاق و طبایع مردم امکان پذیر نمی‌دانست.

معاصر او و پس از او در این زمینه‌ها چندان از او جلوتر نرفتند بلکه به طور عمده اندیشه‌های مطروحه در آثار او را بسط دادند.

اگر چه بعضی از این اندیشه‌ها بر صفحه کاغذ باقی ماند ولی بسیاری از آن‌ها در میان مردم ریشه دواند و در جریان انقلاب مشروطیت صورت خارجی به خود گرفت.

هرکس بگوید در حکمت سوال نیست گمراه است. آنچه قابل سوال نباشد حکمت نباشد. باید اعمال حکیم را کاوش نمود و اسرار او را پیدا کرد و حالی شد و گرنه تعبّد و تقلید کورانه انسان را در تاریکی جهل و عصبیت گمراه می‌کند. [در اعصار آینده] روی کره زمین و ملل عالم یک فدراسیون کبیری به عنوان جمهوریت سرخ تشکیل می‌کند و هزاروپانصد کرور سکنه دنیا بمثابه یک اهل بیته می‌شود و اعضای یکدیگر گردد.

عبدالرحیم طالبوف

خدائی مردم را نیافریده بلکه این مردم خدائی را آفریده‌اند، یعنی خیالی تراشیده‌اند. خدا چیست و کیست و کجاست؟ اگر جسم و ماده بود مرئی بود و اگر جوهر و عاقل بود روا نمی‌داشت که بدبختان در روی زمین باشند.

میرزا آقاخان کرمانی

ایران مملو از نعمات خدا داد است. چیزی که همه این نعمات را باطل گذاشته نبودن قانون است. هیچکس در ایران مالک هیچ چیز نیست زیرا که قانون نیست. حکمرانی بی‌قانون روزگار همه ما را تباه کرده [چاره همه خرابی‌ها و کاستی‌ها] منحصر است به این دو کلمه: قانون و قانون.

میرزا ملکم خان

اختیار و قبول ملت اساس همه تدابیر حکومت است و این کلمه از جوامع الکلم است و در نزد صاحبان عقول مرتبه صحتش را حاجت تعریف نیست.

میرزا یوسف مستشارالدوله

علاج کار در نصیحت کردن و وعظ گفتن و مصلحت نمودن نیست. باید این اساس ظاهر بالکلیه از بیخ و بن برکنده شود؛ یعنی ملت باید خودش صاحب بصیرت و صاحب علم شود و وسایل اتفاق و یکدلی را کسب کند. بعد از آن به حاکم رجوع کرده بگوید از بساط سلطنت و حکومت گمشوا! بعد از آن خودش مطابق اوضاع زمانه قانون وضع نماید و کنستتسیون بنویسد و برآن عمل کند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده