

اندیش‌های
طال‌بو ف تبریزی

فریدون آدمیت

زنگنه



و ما به لفظ دانش نخواهیم جز روشنی
ویدائی وجود چیزها، و نه بدانسته جز چیز
روشن و پیداء، و نه بداننده جز علت و سبب
روشنی ویدائی چیزها، و به بی‌دانشی
نخواهیم مگر پنهانی و پوشیدگی وجود
چیزها، و نه بنادانسته مگر پوشیده و پنهان».

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

مصنفات افضل الدین کاشانی

به اهتمام: مجتبی مینوی ویحیی مهدوی

فهرست

مقدمه

بخش اول

زندگی و آثار او

۱

بخش دوم

تعقل علمی و مدنیت جدید

۱۵

بخش سوم

اندیشه‌های سیاسی

۳۱

بخش چهارم

اصلاح و ترقی اقتصادی

۶۷

بخش پنجم

انتقاد اجتماعی. ناسیونالیسم و «رستخیز آسیا»

۷۹

نام‌کسان

۹۹

این رساله فصلی است از تاریخ اندیشه‌های جدید اجتماعی و سیاسی ایران. تحقیق من در تاریخ افکار اجتماعی و سیاسی قرن گذشته که در چند کتاب انتشار یافته و باید ثلوثی نهفت مشروطیت تمام می‌شود، بر رویهم چند جهت مشخص دارد: بررسی اندیشه‌های متفکران اجتماعی به طور اخص؛ شناخت شیوه تفکر کلی روشن-اندیشان و نوآوران افکار؛ تحول فکر سیاسی درون نظام کهن؛ و ریشه‌های فکری حرکت مشروطه خواهی.

در جهت اول، به شخصیت فردی و تأثیرش در عقاید و آرای هر نویسنده اجتماعی، نگرش کلی و سرچشمه افکار او، تحول آن در گذشت زمان، و خاصه به رابطه افکار با مسائل اجتماعی و سیاسی زمانه توجه داده‌ام. در جهت دوم، سعی کردم که ترکیب کلی از رگه‌های مشترک عقاید متفکران و نویسندگان اجتماعی را به دست دهم، آنانکه ترجمان جریان‌های فکری جدید بودند و به طرد ابهامات ذهنی و تاریک اندیشی برخاستند. تأکیدم بر این بود که اندیشه‌ها در عین اینکه آفریده ذهن آدمی است زاده جامعه است. گرچه عامل تبدل افکار در سرتاسر جامعه‌های مشرق زمین تماس یا مغرب بوده است (یعنی اندیشه‌های جدید از درون آن جامعه‌ها برخاست) اما تحول جامعه‌ها تحت تأثیر همان افکار انکار ناپذیر است. در جهت

سوم، سیر تحول فکر سیاسی را درون نظام حاکم شناساندم، نظامی که تحت تأثیر فشار حوادث، شکست‌های نظامی و سیاسی، ناتوانی اقتصادی در برابر تعرض و سلطه مغرب‌زمین - گرفتار بحران گشت و هستی‌اش از درون مورد تهدید قرار گرفت. بحرانی که در نوشته‌های اهل دولت و حتی عاملان محافظه‌کار آن نیک جلوه می‌کند، و بخش بسیار مهمی از مدون‌ات انتقاد اجتماعی و سیاسی را می‌سازند. در جهت چهارم، همان اندازه به تحلیل نظری از فلسفه سیاسی مشروطگی پرداختم که خواستم تعارض عقل اجتماعی جدید را با بنیادهای سیاسی کهن، در جامعه متحول باز نمایم. اما کار مورخ فلسفی به اینجا پایان نمی‌یابد. پس از غور و بررسی همه آن جهات مختلف، باید ترکیب منسجمی از مجموع آن عقاید و آراء و جریان‌های فکری به دست بدهد، اگر از اصل انسجام پذیر باشند. از اینرو آنرا در وجه شرطی آوردم.

تاریخ افکار به عنوان رشته‌ای از فن تاریخ‌نویسی، در چند دهه اخیر در جامعه‌های مشرق رواج گرفته و به درجات پیش رفته است؛ جامعه‌هایی که جملگی تجربه تعرض و تعدی مغرب‌زمین را داشتند، به هر علت فاعلی و نحت تأثیر هر عامل با عوامل گوناگون بیدار گشتند، به حرکت آمدند، در مدارج عقل اجتماعی ترقی کردند، و کل نظام سیاسی خویش را تغییر دادند. این تحول فکری و تاریخی در همه آن کشورها موضوع تحقیق و تفکر مورخان فلسفی قرار گرفته و در وجوه مختلف گسترش یافته است. سالیان گذشته در مقدمه یکی از رساله‌ها، مفهوم جدید تاریخ‌فکر را مطرح کردم، از برجسته‌ترین تاریخ‌نویسان اندیشه‌های جدید اجتماعی و سیاسی در مشرق، از ترکیه تا ژاپن، صحبت داشتم. زمینه تاریخ‌نویسی مملکت خودمان و کاستی‌های فراوان آنرا نیز بررسی نمودم. اینکه غور و مطالعه در سیر افکار اجتماعی و سیاسی (همچون سایر رشته‌های تاریخ از جمله تاریخ اقتصادی، تاریخ دیپلماسی، تاریخ سیاسی) در مؤسسات تعلیماتی مازنی نکرد - نه تنها به این دلیل بوده که ابتکار و استقلال فکر و آزادی در بحث و نقد و سنجش و تحقیق نبوده است، همراه ناشکیبایی در عقاید ناموافق شنیدن. بلکه در درجه اول ناشی از فقر فکر و دانش بود؛ فقر دانش

سیاسی، قلم معرفت تاریخ و فهم تاریخی. بدین سبب شعبه‌های تاریخ و علوم سیاسی ما در نشر و ترقی این رشته‌ها مطلقاً عاجز و ناتوان بودند، در مانده و تخته‌بند تاریک اندیشی. از این رو در تفکر سیاسی و تحقیق افکار اجتماعی سده گذشته، چیزی نیافریدند که بتوان آنرا اثری بکر و اصیل شمرد، مگر یک رساله که اگر از آن نام نبریم در این داوری عام جانب انصاف را نگاه نداشته‌ام. و آن در افکار و زندگی سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی است که تحلیل درخشان، مضبوط و معتبری است. و به علاوه، آرای برخی مؤلفان غربی را (که کمتر علمی و بیشتر آغشته به نادانی یا بداندیشی است) درباره آن مرد باطل نموده است.^۱ مردی که یک عمر مشرق زمین را به فراگرفتن دانش و فن و به راه ترقی افکار می‌شناختند و او داعی شعار «آزادی، برادری، مساوات» بود.^۲

نگرش کلی نویسندگان و متفکران اجتماعی ما در سده گذشته به درجات (نه به اطلاق) عقلی است؛ هنرشان و خدمتشان در درجه اول روشنگری است یعنی نشر معرفت. از آن جمله میرزا عبدالرحیم طالبوف است از روشن‌اندیشان دوره بلافصل مشروطیت که به سال خوردگی حرکت مشروطه خواهی را درک کرد. او از مرزبان علوم طبیعی و افکار اجتماعی و سیاسی جدید است، و نماینده جریان‌های فکری زمان خویش: از پیروان اصالت عقل و فلسفه تجربی است، به قانون ترقی و تحول تکاملی اعتقاد دارد. او که از معتقدان لیبرالیسم فلسفی است، شیوه تفکر قسرون وسطایی را همراه نظام سیاسی‌اش سر بر سر طرد می‌کند؛ ذهنش از ابهامات و تاریک

1. Djamal-ed-din Assad Abadi, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1960.

2. W. Blunt, India Under Ripon, P. 136.

۳. آرشبو ملی هند، گزارش به «جی. کوردی» درباره «شیخ جمال‌الدین»، ۲۰،

اندیشی بالکاست. همان اندازه که اخذ اصول تمدن جدید را واجب می‌شمارد، کژی‌ها و کاستی آنرا می‌شناسد و بر «تقلید مضحك» انتقاد سخت دارد. عقاید سیاسی او ترکیبی است از لیبرالیسم سیاسی و دموکراسی اجتماعی به راه تأسیس نظام «دموکراتی». بر حقوق آزادی و حکومت قانون تأکید می‌ورزد، چنانکه لگام گسیختگی را ویرانگر می‌بیند. معتقد به حکومت نخبگان یعنی اهل دانش و فکر است که عاملان اصلاح و ترقی هستند، چنانکه به عقیده او: از «جهله و فحله در هیچ نقطه دنیا اصلاح امور جمهور به عمل نیامده؛ مگر هرج و مرج»؛ اما همه جا بر لزوم تربیت تسوده نادان تأکید دارد. منادی حاکمیت ملی و حق ملل در تعیین سرنوشت خویش است. به همین مأخذ بر تعدی و تجاوز و سلطه مغرب زمین می‌تازد، «درستخیز آسیا» را در برانداختن استعمار و استیلای مغرب نوید می‌دهد. جهان بینی او را دین انسانیت و مقام انسان می‌سازد.

آثار طالبوف قوت و ضعف دارند. خبرگی اش در ساده کردن علوم طبیعی و بشری فلسفه سیاسی است. بیان او در گفتارهای علمی انسجام دارد که در واقع خلاصه دانش طبیعی است، گرچه بودند کسانی که دانش طبیعی و ریاضی آموختند ولی در آشنایی ذهنی باقی نماندند. به هر حال، او آن توالی فکر علمی را در گفتارهای اجتماعی و سیاسی کمتر دارد، ولی بهیچ وجه مغشوش نیست. بلکه منطق سیاسی اش روشن و مشخص است و بر رویهم از تعادل عقلانی برخوردار است. به همین سبب پرداختن منظومه‌ای از مجموع نوشته‌های اجتماعی و سیاسی او دشوار نیست. اگر گاه به تناقض برمی‌خوریم باید ربط آنرا در حوادث و تجربه او جست. به هر حال، افکار و آرای طالبوف را تنها در ارتباط با مسائل اجتماعی و سیاسی زمان خودش که ویرا احاطه کرده بودند، باید شناخت و مورد سنجش قرار داد. جزاین دور از فرزاندگی است، و شناخت منطقی و درستی از او نخواهیم داشت.

این رساله بر پایه آثار طالبوف نوشته شده است.^۱ در تجدید انشار آن از چند نامه بسیار مهم طالبوف به میرزا فضلعلی آقا مولوی تبریزی، مجتهد مشروطه خواه و نماینده تبریز در دوره اول مجلس، استفاده کردم. این نامه ها آگاهی تازه ای از زندگی سیاسی طالبوف به دست می دهند؛ از جمله ابهامی را که تا کنون در قضیه نمایندگی او در مجلس بود روشن می نماید. میرزا فضلعلی آقا مجتهد طراز اول و عالم متبحر اصول از تبریز به نمایندگی طبقه علما انتخاب شد. خطابه مفصل و مستدل او در مجلس، از نظرگاه تفسیر شرعی مفهوم مشروطیت تحلیل اصولی بکرات. و تا اندازه ای که می دانیم هر کس در این مقوله مطلبی نگاشته از استدلال او بهره مند بوده است.^۲ میرزا فضلعلی آقا از دوستان طالبوف و تنها کسی بود که به دفاع او برآمد. نامه های طالبوف و برخی مدارک ارزشمند دیگر را آقای دکتر محمدعلی مولوی نوه مرحوم میرزا فضلعلی آقا، بیدربغ در اختیار من قرار دادند که مورد استفاده می باشند. از این لطف که خدمت به روشنگری است تشکر صمیمی دارم.

فریدون آدمیت

۱- این رساله نخستین بار در مجله سخن، دوره شانزدهم، از شماره خرداد ماه تا شهریورماه ۱۳۴۵ منتشر شد.

۲- زیده آنرا در ابتدای تولدش نهضت مشروطیت ایران، ص ۴۱۵، به دست داده ام. میرزا محمد حسین نائینی در نگارش رساله خود از خطابه میرزا فضلعلی آقا بهره گرفته است.

زندگی و آثار او

میرزا عبدالرحیم (۱۳۲۹-۱۲۵۰ قمری) در خانواده متوسط پیشه‌ور در محله سرخاب تبریز به دنیا آمد. خود تصریح دارد که پدرش اسناد ابوطالب نجار بود، و پدر بزرگش اسناد علی‌مراد نیز همین حرفه را داشت. به همین سبب یکجا نام «نجار زاده» را بر خود نهاده است. به فرار معلوم عبدالرحیم در شانزده سالگی به تفریس رفت، به تحصیل مقدمات دانش جدید پرداخت.^۱ اما اینکه همراه کس رفت و چه کسی از او سرپرستی می‌کرده است، نمی‌دانیم. ولی می‌دانیم در این زمان مراودات بین آذربایجان و شهرهای قفقاز برقرار بود، اهل کسب و کار و بازرگانان به آنجا رفت و آمد داشتند، کارگران ساده برای مهاجرت موسمی و یا دائمی به آن دیار روان می‌گشتند، جماعت مهاجران ایرانی کم نبودند، مدرسه و انجمن و روزنامه داشتند. لابد یکی از همشهریان اهل حرفه بر او سرپرستی داشت. به هر حال، او خود از همان اقلیت مهاجر بود.

میرزا عبدالرحیم که با استعداد بود در مدارس جدید درس خواند. ترقی کرد.

۱. محمد قزوینی، مجله یادگار، ۱۳۲۲، شماره واحد چهارم و پنجم، ص ۸۶. مأخذ

اطلاع او را نمی‌دانیم.

بعدها در تهرخان شوره مقر حکومت داغستان اقامت گزید. به مقاطعه کاری و سایر فعالیت های اقتصاد خصوصی که زمینه اش در قفقاز فراهم بود، پرداخت. در این باره آگاهی زیادی نداریم، ولی می دانیم که از مکتب نسبی و زندگی مرفه برخوردار گشت. در واقع، او که از رده پایین طبقه متوسط بود، به مدارج بالای آن طبقه ارتقاء یافت. در مورد او (همچون بسیار موارد دیگر) موقع طبقاتی اش توجه کننده نظرگاه سیاسی او نیست. چنانکه بهتر خواهیم شناخت او ترجمان فکر دموکراسی اجتماعی است؛ گرایشی به رادیکالیسم سیاسی نیز در تفکر او مشهود است. طالبوف که ذوق و قریحه فکری داشت، و در دوره تحریک فرهنگی و سیاسی قفقاز بار آمده بود - هیچگاه علم را رها نکرد، همیشه درک مسئولیت اجتماعی می کرد. در دانش و فرهنگ سیاسی جدید مایه خوبی اندوخت، و کتابخانه مفصلی ترتیب داد. از آن پس به کار نگارش دست برد. گفتنی است که همه آثارش را از حدود پنجاه و پنج سالگی به بعد نوشت. بیست و چند سال بقیه عمرش را به ترجمه و نگارش و نشر آثارش گذراند.

طالبوف مقام اجتماعی از چندی یافت؛ خودی و بیگانه به دیده احترام به او می نگریستند. سرای او انجمن اهل دانش و فکر و سیاست بود. وزیران و کارگذاران دولت ایران که از باد کوبه می گذشتند، سراغش می رفتند، و بابرخی از آنان نامه نگاری داشت. در ۱۳۱۷ به تهران آمد و به سفر عتبات و حج رفت. بعد برای درمان چشم رهسپار اروپا شد. از کم سویی چشم رنج می برد. در ۱۳۲۴ از تبریز به نمایندگی مجلس شورای ملی انتخاب شد که از آن صحبت خواهیم داشت. در ۱۳۲۹ درگذشت.

او آزادمش و گشاده دست بود، بیدار دل و با فضیلت اخلاقی. از باری دادن به هموطنان تنگدست سرگردان که در خطه قفقاز کم نبودند، دریغ نداشت. در بیان اندیشه های اجتماعی رویهم رفته دلبر بود، و در انتقادهایش گاه خویشتن دار. به توجه خودش؛ چون در خارج بودم ترس و واهمه نمی کردم، قدری بی پرده گفتم

و نوشتیم^۱. او که از گزند روزگار ایمن بود، شاید می‌توانست همیشه صریح باشد؛ گرچه هیچگاه از بحث و انتقاد بازنیاستاده است. خود را «ایرانی و ایرانی نژاد» و از طبقه «فقرا» معرفی می‌کند.^۲ به وارستگی خویش می‌بالد: «در ایران ملاک نیستیم، وظیفه خور نمی‌باشیم، حامل امتیاز واقب نبوده‌ام، استدعا و تمنایی از احدی ننموده‌ام. در این صورت از نهمت متملقی و توبیخ مغرضی بالكندارم».^۳ منبع دانش او در علوم طبیعی تألیفات روسی است به‌علاوه ترجمه‌نوشته‌های اروپایی (چنانکه کتاب هیئت فلاماریون فرانسوی را از زبان روسی به فارسی در آورد). در دانش اجتماعی و سیاسی، در درجه اول به آثار متفکران فرانسوی و انگلیسی سده هجدهم و نوزدهم توجه دارد، و به اسم و رسم از آنان نام برده است. می‌دانیم مهمترین آثار نویسندگان و اندیشه‌گران اروپایی به زبان روسی ترجمه گشته، نشر یافته بودند. طالبوف زبان و ادبیات غنی روسی را آموخته بود. بازبان و ادبیات وسیع ترکی بزرگ شده بود، اما کتابی به زبان ترکی از او سراغ نداریم. زبان فارسی را مثل هر آذربایجانی درس خوانده‌ای در مکتب یا مدرسه فرا گرفته بود. نشر فارسی او معمولاً ساده و زیاندار است. این اندازه زبان عربی می‌دانست که عبارات و احادیثی را به‌جا بیاورد که فراوان آورده است. در مجموع نوشته‌های خود اصطلاحات خارجی به‌کار برده است، کمتر فرانسوی و بیشتر به تلفظ روسی. آثار طالبوف به ترتیب تاریخ نشر بدین فرار است: نخبه‌سپهری، اسلامبول ۱۳۱۰ قمری؛ کتاب احمد یا سفینه طالبی، دو جلد، اسلامبول ۱۲-۱۳۱۱؛ ترجمه فیزیک یا حکمت طبیعی، اسلامبول، ۱۳۱۱؛ ترجمه هیئت جدید (از فلاماریون)، اسلامبول ۱۳۱۱؛ ترجمه پندنامه مارکوس قیصر روم، اسلامبول [۱۳۱۲]؛ مسالك المحسنين، قاهره ۱۳۲۳؛ مسائل الحیات، نقلیس ۱۳۲۲؛ ایضاحات در خصوص

۱. نامه طالبوف، مجله یقنا، تیر ماه ۱۳۴۱، ص ۱۷۹.

۲. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۲۳.

۳. مسالك المحسنين، ص ۲.

آزادی، تهران ۱۳۲۵؛ سیاست طالبی، تهران ۱۳۲۹. چنانکه خواهد آمد بر آن بود که «نیاتر» یا نامایشنامه‌ای هم بنویسد که موضوعش بی‌ارتباط با اعتراض بروکالت مجلس او نبود. شعر سیاسی هم سروده و آنها را نخستین «اشعار پولتیکسی» فارسی شمرده است.^۱

همه آثار نویسنده ما نخستین بار در خارج از ایران و به خرج خود به طبع رسید مگر ابیضاحات در خصوص آزادی و سیاست طالبی که در عصر مشروطه و آزادی در تهران منتشر گشت، یکی در حیات او و دومی پس از مرگش.^۲ اینهم نکته‌ایست که شهرت یا به اصطلاح نام خانوادگی نویسنده، در آثارش به صورت‌های گوناگون ثبت گشته: «طالب زاده تبریزی»، «طالبوف» و «طالب اوف نجارزاده». (دو رقم اول به سیاق فارسی صحیح تر است). اسم او در خبر رسمی انجمن انتخابات تبریز به «حاجی ملا عبدالرحیم آقا طالب اوف» آمده است. نسخه اصل چهارنامه خصوصی او را که مادیده‌ایم فقط «عبدالرحیم» امضا کرده است. نظری به آثار او بیفکنیم:

مسائلک المحسنین حاوی اندیشه‌های فلسفی و انتقاد اجتماعی است. به صورت گفت و شنود خیالی میان نویسنده، دو مهندس، طبیب و معلم شیمی نگاشته شده. این گروه در ۱۳۲۰ از طرف «اداره جغرافیای موهومی مظفری» به قله کوه دماوند رفته‌اند. در خلال پر حرفی فراوان، سخنان اندیشیده و بامغز آورده‌اند که روشنگر وجهه نظر مترقی نویسنده است.

در تفکر سیاسی، مسائل الحیات و ابیضاحات در خصوص آزادی مهمترین آثار اوست. رساله اول از قوانین طبیعی حیات، حقوق آزادی انسان، تکامل جامعه مدنی به علاوه ترقی و تحول ژاپن سخن می‌راند. برای عبرت خوانندگان ترجمه قانون اساسی ژاپن در تأسیس حکومت ملی مشروطه نیز نقل شده است. در نگارش

۱. آنچه از آثار طالبوف نقل کرده‌ایم به مأخذ چاپ اول آنهاست.

۲. سیاست طالبی به کوشش حاج سید ابراهیم نقه الاسلام شیرازی، تاجر و وکیل

فارس در ۱۳۲۹ به طبع رسید.

ایضاحات در خصوص آزادی به رساله مشهور «در آزادی» نوشته جان استوارت میل (که به زبان روسی ترجمه شده بود) توجه داشته. طالبوف روشن بین مسائل سیاسی و شرایط قوام نظام مشروطیت ایران را مورد نقد و بحث قرار داده است. آنرا در ذیحجه ۱۳۲۳، آغاز تأسیس مجلس ملی نوشت و نکته جوئی‌های اندیشه‌های دارد.

کتاب احمد را در دو جلد شامل بیست و دو «صحبت» یا گفتار، به صورت سؤال و جواب نوشته است.^۱ «احمد» فرزند خیالی نویسنده است. و تصریح دارد که در نگارش آن از «امیل» نوشته روسو الهام گرفته، و خواسته «احمد مشرقی و امیل مغربی را تطبیق نماید». اصول علوم طبیعی را بر پایه آخرین تحقیقات علمی، به زبان ساده و روشن بیان می‌کند. ضمن آن مطالب تاریخی و اجتماعی سودمندی را آورده^۲، و قصه‌های شیرینی افزوده که دلپذیر نوآموزان باشد. در مقدمه آن گوید: پیشرفت علوم و فنون جدید نتیجه آن است که دانشمندان برای شاگردان خود «مبدان مناقشه را باز کرده و فراختای سؤال و جواب را وسعت داده بودند» و شاگردانی که سخن استاد را از روی براهین و دلایل رد می‌کردند، بیشتر مورد آفرین واقع می‌شدند - چه به خوبی دانسته شده که «نخستین سبب ترقی معارف و حکمبات، آزادی افکار و افتتاح باب سئوالات است». از اینرو نویسنده از راه عملت خواهی به نگارش آن کتاب دست برد تا راه سؤال و جواب به روی مبتدیان باز و ذهن آنان روشن گردد، و برای آموختن علوم عالی آماده شوند.

طالبوف مبتکر ساده کردن دانش جدید نبود، اما این فن را که ذوق خاص

۱. طالبوف تصریح دارد که جلد اول کتاب احمد را در ۱۳۰۷ و جلد دوم را در

۱۳۱۲ نوشته است (ج ۱، ص ۱۰۱، ج ۲، ص ۷۴).

۲. از جمله: در آغاز تمدن، تشکیل جامعه انسانی، قوانین، در مفهوم قانون و وطن و نزوت و حکومت مشروطه اروپا، مکتب خانه‌های ایران، دشواری الفبای فارسی، گناه شماری و عهد ملی نودود، کاهش جمعیت ایران، ترقی ژاپن، ابطال کیمیاگری.

می‌خواست ترقی و نشر داد، و تأثیر زیاد نهاد. کتاب احمد را در مدرسه‌های جدید تبریز درس می‌دادند. پیش از او میرزا کاظم خان معلم طبیعیات مدرسه دارالفنون کتاب «صحبت ساده طبیعی و هیئت» نوشته یکی از «نسوان بافضل فرانسه» را به فارسی در آورد، و در روزنامه علمی (۹۷-۱۲۹۳) انتشار داد. سؤالها از زبان احمد و محمود (دو فرزند واقعی خود) آورده، و جواب را به نام خویش داده است. اما با تعطیل آن نشریه «چون حوادث عالم اجازه نداد که آن روزنامه امتداد یابد» آن کتاب هم ناتمام ماند. اکنون احمد جوان مرگت شد، پدرش هم دنبال آنرا نگرفت. دور نیست که طالبوف از موضوع آن ترجمه آگاهی داشته است.

پندنامه مار کوس قیصر روم از متن روسی ترجمه شده است. در واقع «پندنامه» عنوانی است که طالبوف بر آن نهاد، شاید بدین سبب که مفهوم اندر ز نامه در فرهنگ پیشینان شناخته گردیده و بخشی از نوشته‌های اجتماعی گذشته ما را می‌سازد، گرچه چیز چندان قابل نبوده‌اند. عنوان درست پندنامه «تفکرات» است. مار کوس اورایوس قیصر و حکیم روافی (۱۸۰-۱۲۱ میلادی) اندیشه‌های اخلاقی و فلسفی اش را به صورت بسادداشت نگاشته، امپراطور بزرگواری که افکارش از همه نزدیک‌تر به ایکتوس^۲ بود، فیلسوف روافی که روزگاری برده بود. قیصر برای حقوق آزادی بردگان به اصلاح نظام قضایی روم برآمد، گرچه چندان کامیاب نگشت.

طالبوف انگیزه‌اش را در ترجمه آن کتاب که به مظفرالدین میرزای ولیعهد اهدا نموده، چنین بیان می‌کند: از آنجا که سخنان فرماتر و ابان دانشمند را «روحی

۱. مقدمه کتاب چرا در صحبت ساده طبیعی و هیئت، نیمه اول به ترجمه میرزا کاظم خان و نیمه دیگر به ترجمه میرزا محمدعلی خان فروغی و نگارش میرزا محمد حسین خان ذکا، الملک، تهران ۱۳۱۸ قمری. نیمه اول که در روزنامه علمی انتشار یافته بود؛ با نیمه دوم یکجا منتشر شد. در جواب این پرسش که چرا همه مخترعان جدید فرنگی هستند و از ایرانی اسم نبردند، می‌شویم: این نیست. که ما قوه کشف و اختراع نداریم. «مانیچاره‌ها موانع برای ترقی داشته‌اند... موانع که در طرف خود خدمت به علوم و انسانیت خواهیم کرد، به شرط اینکه اول آنچه تا به حال سایرین فهمیده‌اند ما هم تحصیل کنیم... و الا همیشه به همین حال خواهیم ماند».

دیگر همراه است» برای «خدمت به بزرگان ملت خود» به ترجمه آن «همت گماشت» شاید ارباب بصیرت از آن عبارات عبرتی گیرند یا خبرتی فراهند. به علاوه نویسندگانی که به نکته‌های دقیق توجه داشته‌اند، همیشه گفتار خود را منسوب به شهریاران یا سایر بزرگان ساخته‌اند که تأثیر و قوت بیشتری بخشد. عقاید مردانی چون مارکوس می‌توانست «در عروق جسم ملی تبعه خود خون تردید و فساد و حسد و نملق را متحرک نماید یا روح استقامت نامه و محبت عامه، اعتبار کامل و آزادی مطلق را احیاء بکند.» در آن زمان که از «تحدید حقوق غیر مشروع سلاطین بلکه از تسویه بعضی حالات و خیمه آنها احدی قدرت تکلم نداشت» آن فیلسوف در نشر داد و برابری و درستی قول و نیکو کرداری و قانون تمدن اثری به یادگار گذاشت که امروز باید سرمشق و میزان عمل مدعیان تمدن و انسانیت گردد.

به عقیده طابووف: چون ترجمه تحت‌اللفظ «با منطقیّت زبان فارسی از السنه» خارج به جهت ضیق کلمات و فقدان اکثر لغات اشکالات زیاد دارد» از این رو در این ترجمه دو منظور عمده مرعی گردیده است: به حد امکان «حلاوت کلام» و دیگر «حکمت» آن. نکته‌جویی‌هایی که مترجم در حاشیه افزوده بیان کننده افکار خود اوست و در خود توجه. آن ترجمه کاری نفن آمیز است. اگر متن یکی از آثار سیاسی جدید را ترجمه کرده بود، فایده‌مندتر بود.

سیاست طالبی را در ۱۳۲۰ نوشته و شامل دو مقاله است. در مقاله اول از سیاست استعماری روس و انگلیس در ایران و دوز و کلک‌های روزمره آنان سخن می‌راند. خالی از اشتباه تاریخی نیست. اما به درستی تمیز داده که این دو دولت همسایه به خصالت استعماری‌شان همیشه متجاوز بوده‌اند و همیشه دشمن استقلال و ترقی ایران. اشاراتی هم به تحول سیاست بین‌الملل دارد، و آن در حد نوشته‌های سایر نویسندگان ماست که دانش تخصصی در این رشته نداشته‌اند. مقاله دوم انتقادنامه‌ای است بر اوضاع عمومی ایران؛ تکرار گفته‌های نویسنده در دیگر آثار اوست. از میان دولتمداران گذشته تنها میرزاتقی‌خان امیر کبیر را می‌ستاید

گفتیم طالبوف از مروّجان معارف جدید و از پیشروان ساده کردن دانش و فن طبیعی است. نوشته‌های او در فلسفه اجتماعی و سیاسی در سطح خیلی برتری قرار دارند؛ دارای تفکر فلسفی تحلیلی و نمایندهٔ سیاست عقلی است؛ افق فکری وسیع و روشن دارد. در گفتارهای سیاسی اغلب به آرای متفکران جدید استناد می‌جوید. خاصه از این کسان نام می‌برد: بنام متفکر اجتماعی و اصلاحگر قانون‌گذاری انگلیس، باکل مورخ فلسفی انگلیسی، ولتر و روسو ورنان از نامداران دانش و فکر فرانسوی. جمله‌گی از متفکرانی بودند که علیه کلیسا و ناریک اندیشی قرون وسطایی به روشنگری برخاستند. از فیلسوفان آلمانی به عقاید کانت و نیچه توجه دارد. آرای نویسندگان نامدار سوسیالیست را هم می‌شناخته، گرچه در نوشته‌هایش به نام آنان تصریح نرفته است. از نویسندگان ایرانی از میرزا حبیب اصفهانی، جلال‌الدین میرزا و ملک‌خان یاد کرده است. به آخوندزاده و سید جمال‌الدین اسدآبادی، بدون ذکر نام اشارهٔ مستقیم دارد. در بیان عقاید خویش تقریباً همه‌جا از زبان شخص سوم سخن می‌گوید. اگر خواسته از خود نام ببرد ذکر می‌کند از «میرزا عبدالرحیم مرحوم» نموده است. طالبوف را طبقات گستردهٔ اجتماعی می‌شناختند و تأثیر زیاد بخشیده بود. آثار او را از نو آموزان مدارس گرفته تا مردم طبقهٔ متوسط از رده‌های گوناگون، تا اهل دولت و واعظان و خطیبان مشروطه طلب می‌خواندند و بهره گرفتند. تا آنجا که ملا عبدالرسول کاشانی در «رسالة انصافیه» یا «اصول عمدهٔ مشروطیت» که در شهر دور افتادهٔ کاشان به چاپ رسانیده (۱۳۲۸) از او به نیکی نام برده است. طبیعی است که نوشته‌های طالبوف اعتراض‌هایی نیز برمی‌انگیخت. به گفتهٔ خودش: ناصرالدین شاه کتاب احمد را به حاج میرزا حسن آشتیانی مجتهد معتبر داد و گفت:

«بین این کافر بیدین همهٔ ایران را تمسخر کرده» است. شاه به وزارت امور خارجه دستخطی نیز فرستاده بود، اما «نمی‌دانم و نتوانستم بدانم که چه می‌خواست به من بکنند»^۱ راستش اینکه در اینگونه موارد، نه دولت و نه آن مجتهد هیچکدام

۱. ابیضاحات در خصوص آزادی، ص ۹۰-۹۱.

در پی آزار طالبوف نبودند. گفتنی است که نظر ولیمهد مخالف رأی پدرش بود. مظفرالدین میرزا به نویسنده احمد چند دستخط فرستاد: «تمجید می فرمود، تشویق می نمود» و به ناظم الدوله گفته بود: «طالبوف وطن پرست است، خوب می نویسد»^۱. در سلطنت مظفرالدین شاه طالبوف به تهران آمد، حضور شاه زفت و مورد عنایت قرار گرفت. او پایگاه اجتماعی معتبری داشت، در جرگه آزادیخواهان گرانمایه و نامدار بود.

در زندگی اجتماعی طالبوف، انتخاب او به نمایندگی مجلس ملی ماجرای در پی داشت. او سالخورده ترین و کلا بود و تنها نویسنده اجتماعی از دوره بلا فصل مشروطیت که به وکالت انتخاب گردید، تفصیل صحیح آن در استان این است: طالبوف به اکثریت پنجاه و چهار رأی از جانب طبقه تجار به وکالت تبریز برگزیده شد. دو نماینده دیگر نجار را نیز هیأت نظارت انتخابات، به طور «محقق و مشخص» اعلام داشت: محمد آقا حریری و میرزا آقا فرشی.^۲ طالبوف وکالت را با خرسندی پذیرفت، پذیرش خویش را به انجمن انتخابات تلگرافی اطلاع داد، اعتبارنامه به نام او صادر گشت، و فرستاده شد. در خبر رسمی انجمن نظارت آمده: «جواب قبولی از جانبشان دریافت شده و در پانزدهم صفر (۱۳۲۵) به تهران خواهد آمد»^۳. انجمن بار دیگر نیز همین مطلب را رسماً تأیید کرد.^۴ طالبوف خود نیز در تلگراف ششم محرّم به مجلس ملی اعلام کرد که: سر موعدا می پایتخت می شود. به گفته خودش «امیاب را چیده تهیه سفر را دیده بودم». بنا بر شرحی که به مجتهد میرزا فضلعلی آقا

۱. ابضاحات در خصوص آزادی، ص ۱۰.

۲. جریده ملی، تبریز، ۷ ذیحجه ۱۳۲۴. نمایندگان طبقه تجار فقط همان سه نفر بودند، و بنا بر مآخذ قانونی بیش از آن نمی توانست باشد. اینکه در رساله «مختصر تاریخ مجلس ملی» نام حسن تقی زاده به عنوان وکیل تجار ذکر گشته اشتباه است. بنا بر خبر رسمی انجمن انتخابات او وکیل اصناف بود (جریده ملی، ۷ ذیحجه ۱۳۲۴).

۳. جریده ملی، تبریز، ۲۲ شوال ۱۳۲۴.

۴. جریده ملی، تبریز، ۲۹ ذیحجه ۱۳۲۴.

نمایند. تبریز نگاشته: یکباره در محفل یکی از علما مورد ایراد قرار گرفت، «عون
 المجاهدین آقا سید جمال نیز از روی تقیه سکوت به معنی اضافه فرمود»، در تبریز نیز
 برخی بر او انتقاد وارد آوردند، و بالاخره «کتابی که یکسال است در انتشار است
 یکدفعه به امر شهزاده کامران میرزا از کتب ضاله شد»^۱ (اشاره اش به مسالك المحسنين
 است). کامران میرزای هزار فن حریف، حالا عابد و مسلمان شد. این قضیه بیش از
 حد بر طابوف گران آمد. به میرزا فضلعلی آقا نوشت: «از سفر طهران صرف نظر
 کردم... استدعا دارم که در این باب به هیچ نوع سؤال و جواب در مجلس یاد
 خارج نفرمایند، و اختلافی به میان نیآورند. از دور تماشا می کنم. نا خداوند ناصر
 و معین و کلا گردد و ریشه استبداد بر کنده شود»^۲.

طابوف همانجا می افزاید: «چند روز قبل از فسخ عزیمت که اسباب را پخته
 تهیه سفر دیده بودم، حاجی آخوند... که شخص عالم و تاجر بی احتیاج [است] و
 همیشه از اول احداث مسأله، سفر بنده را ممانعت می کرد و صلاح نمی دید؛ خیلی
 زود آمد پیش من. باز از دیدن صندوق های بسته و کتب ریخته و پاشیده، همان اقوال
 اولی خود را اصرار و تکرار می کرد». بالاخره استخاره کردیم که: «صلاح است
 بروم به این سفر بانه؟ استخاره راه داد و بسیار خوب آمد. «حاجی آخوند از ممانعت
 خود استغفار نمود. و بعد از سه چهار روز این اختیار از طهران و تبریز رسید. حالا
 منتظرم ببینم که حقیقت اسلام و قرآن با... [مدعی] گمراه چه خواهد کرد».

طابوف به دفاع از خویش بر نیامد. همین اندازه گفت: اگر مدعی «بنده را
 درست می شناخت به این سهولت کتب حقه را ضاله و زنادقه نمی گفت. این فزوه
 برای او تاریخی شده. به هر حال «به اسم اسلامیت از احباب استدعای سکوت
 نموده ام». اگر «میل مدافعه» داشتم ویرا «از سوراخ سوزن» می گذراندم. اما «تباوری
 خواهم نوشت... کینه صد سالها در محفل ادبا با ذکر خیر... اسباب تفریح

۱. مجموعه اسناد میرزا فضلعلی آقا (خطی) نامه طابوف به او، اول ربیع الاول ۱۳۲۵.

۲. همان مأخذ.

گردد». نامه‌ای هم به مجتهد طباطبائی فرستاد که از مضمون آن آگاهی نداریم.

در عین حال، طالبوف از «بی‌مهری» گروه و کلای آذربایجان شکوه کرد. تنها مجتهد مشروطه‌خواه میرزا فضلعلی آقا به دفاع او آمد، و شرحی در دو روزنامه ندای وطن و اسلامیه منتشر نمود. طالبوف در سپاس او نوشت: «لطف و مرحمتی است که به این بندهٔ خاکسار با آن همه مشغله و زیادی‌کار بذل نموده‌اید».^۱ به حقیقت طالبوف زود و ادا، نمایندگان آذربایجان هم به طور کلی و به هر ملاحظه‌ای همتی به خرج ندادند که حضور ویرایشه جد بخوانند، و مجلس نیز نامصم ماند. ورنه حل قضیه بسیار آسان بود و از اصل مسأله جسی نبود. کما اینکه در میان نمایندگان مجلس و اعضای انجمن ایالتی تبریز کسانی مورد انتقاد و اتهام‌های سخت‌تری بودند، و مجلس و علما نسبت به آنان کمابیش شکیبای رفتار خود طالبوف و زودرنجی او؛ سستی هم‌شهریانش به هر انگیزه‌ای (مگر میرزا فضلعلی آقا که به شهادت از او دفاع کرد)؛ و از همه مهم‌تر بی‌تصمیمی هیأت مدیرهٔ مجلس در خور ایراد است. در حال، طالبوف و کیل منتخب قانونی بود و اعتبارنامهٔ رسمی معتبر به نامش صادر گشته بود. بر آن اعتراض فردی در محفل خصوصی، هیچ اثر حقوقی مترتب نبود. تا وقتی که مجلس رأی خود را رسماً اعلام نمی‌داشت (حتی در مورد استعفای از وکالت) طالبوف در مقام نمایندگی مجلس باقی بود.

لاجرم، اسناد معتبر ما باطل می‌سازد هر روایت مغایر دیگری را از جمله اینکه: طالبوف نمایندگی مجلس ملی را از اصل نپذیرفت؛ یا اینکه سنا خوردگی و تازی چشم او علت نیامدنش به مجلس گشت. شگفت اینکه روایت دوم را دو تن از نمایندگان تبریز (صادق مستشارالدوله و حسن تقی‌زاده) آورده‌اند که بیگمان به حقیقت قضیه بی‌تا بودند، و در پرهیز از حقیقت آنرا ساخته‌اند، همچون بسیار موارد دیگر که واقعه‌ی را تحریف نموده‌اند یا حقیقتی را ناممکن گفته‌اند.

۱. مجموعهٔ اسناد میرزا فضلعلی آقا، نامهٔ طالبوف به او، ۲ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵.

۲. همان مأخذ، نامهٔ طالبوف به میرزا فضلعلی آقا، اول ربیع‌الاول ۱۳۲۵.

اما طالبوف که باتغییر نظام مطلقه به مشروطیگی یکی از آرزوهای ذربینه اش تحقق یافته بود، سرخوردگی اش از حاضر نبودن در مجلس تأبیری در شوق و بستگی معنوی اش به کار مجلس و مشروطیت نداشت؛ مذاکرات مجلس و حوادث سیاسی را با دقت دنبال می کرد، و عقیده اش را در هر فرضیه ای به میرزا فضلعلی آقا و امام جمعه خوبی می نوشت. یکجا گفت: «از جرأید چیزی نمی توان حالی شد... دور هستم اگر بخواهم حرفی بزنم پانزده روز می کشد و موقع ضایع می شود»؛ اما «تا تمام شدن قانون اساسی، هر پوست فصول مطروحه را به من اگر مرقوم نمایند با تلفرام جواب می دهم»؛^۱ همانجا از اصل «تساوی حقوق» کل افراد جامعه در قانون اساسی سخن راند. همین اوان بود که با وجود سالخوردگی و کم نوری چشم، آخرین رساله ارزشمندش را در آزادی و در ارتباط با سیاست مشروطیت نگاشت.

۱. استاد میرزا فضلعلی آقا، نامه طالبوف به او، ۲۹ جمادی الاول ۱۳۲۵.

تعقل علمی و مدانیت جدید

بنیان تفکر طالبوف بر عقل بنا نهاده شده؛ ذهن او تجربی صرف و پرداخته دانش طبیعی است؛ گرایش عقلانی او به طور کلی (اما نه به اطلاق) مادی است؛ و اعتقادش بر اینکه دانش ما از جهان خارج تنها از تجربه عینی به دست می آید. در حکمت مابعد طبیعی پیرو دانشمندانی است که گشودن راز دهر را از اندیشه آدمی بیرون می دانند. «گرداننده جهان و مدیر کارخانه امکان عزم بشری نیست، سابقه نامعلوم با تقدیر الهی است»^۱. همچون بسیاری هوشمندان به این مسئله برخورد کرده: «مگر ما می دانیم که هستیم، چه هستیم... با کجا آمدم و آمدنم بهر چه بود... این بینونت فاحش خلقت از کجاست؟ اگر منم پس چرا مختار نیستم، اگر اوست پس چرا حمال حوادث ایام هستم؟ اگر خلقت منور است این ظلمت فوق تحدید از کجاست؟»^۲ پاسخش این است: «صعوبت او هام ما همان است که خودمان برای فهم خودمان می تراشیم و بس». و الا «مگر خود بخیر و شر، نفع و ضرر، یا علم و جهل در عالم نسبت کافی نیست، که هر چیز دیگر نیز بروی بیفزاییم و معانی دیگر

۱. مآلک المحسنین ص ۱۶.

۲. همان مأخذ، صفحه ۱۰۱.

و تفصیل مکرر بنزاشیم^۱ باز می گوید: قوانین خلقت و اسرار وجود از «احصاء بشری مخفی» است^۲. اما بلافاصله به تجربه روی می آورد، و «انکشاف اکثر» قوانین و رازهای آفرینش را در آینده به دست آدمی مسلم می پندارد.^۳

جای دیگر این وجهه نظرش را روشنتر ادا می کند: بر اثر ترقی علم، آدمی «سنگر اطلاعات خود را در تسخیر فلاح معلومات» به داخل کارگاه هستی پیش می برد.^۴ پس از پنجاه سال به کشف اسرار بزرگی کامیاب می گردد و «وحدت ماهیت را می داند، عالم ارواح را در میان عالم اجساد پیدا می کند.»^۵ به عقیده او: «آنچه بر ابنای بشر تازیک می نمایند پزده چشم اوست نه ظلمت اجساد. و هر چه بنی آدم می بیند تجلیات منعکسه اجساد است نه عین اجساد.»^۶

ملاحظه می شود که در تفکر مابعد طبیعی طالیوف تعقل مادی به حد محسوسی وجود دارد، اما همینکه از دایره مابعد طبیعی پا بیرون می نهد، عقل مادی حاکم است. گوید: نمی دانیم روح چیست. اما محقق است که حیات از ترکیب قوای طبیعی و استحاله کیمیای است.^۷ قانون استحاله منشأ پیدایش اجساد و موجودات به صور مختلف است. موجودات از ترکیب ذرات اند، هر ذره متحرک و درون آن آفتابی است نهان، و تحرك مبدأ قانون تغییر و تحول^۸. در اعتقاد به فلسفه تحول، مبنای فکری او تنها فلسفه جدید غرب نیست. وقتی که می گوید «عالم

۱. مسالك المحسنين، ص ۱۰۱.

۲. همان مأخذ ص ۸۵.

۳. همان مأخذ.

۴. مسائل الحیات، ص ۲۸.

۵. همان مأخذ ص ۴۸.

۶. مسالك المحسنين، ص ۸۵.

۷. مسائل الحیات، ص ۲۴.

۸. مسالك المحسنين صفحات ۸۴ و ۸۷ و ۸۶.

حادث است و کل حادث متغیر»^۱ تأثیر فرهنگ اسلامی را می بینیم، گرچه این تصور خاص حکمای اسلامی نباشد. تسائیر فیلسوفان رواقی نیز در اندیشه های طالبوف انکارناپذیر است. مارکوس قیصر و حکیم رواقی، نظام عالم را قانون تحول و تغییر می داند و معتقد است که «وجود عالم تکوین از تغییر است»^۲ و نیز «همه وقایع عالم مطابق قانون معلوم است. در اینکه این قانون از خدا صادر شده بنا از تهیج ذرات خلقت است، فرقی نیست، این قدر باید بدانی که همه در تحت قانون بی تخلف می باشد»^۳

به پیروی از اصحاب عقل و دفاع از قانون علیت می نویسد؛ آدمی از دیگر جانوران بدان ممتاز است که «جوابی سبب می شود و از بی اکتشاف حقایق اشیاء برمی آید» و انسان آن روز انسان شد که «چون رجزا گفتن و ماهیت هر چیزی را جستن گرفت»^۴ و نیز هر کس بگوید در دایره حکمت سؤال نیست گمراه است و «آنچه قابل سؤال نیست حکمت نباشد»^۵ باید کاوش نمود و اشرار را جست و گزته «تعمد و تقلید کورانه انسان را در تاریکی جهل و ظلمت عصیت گمراه می کند»^۶ قیصر و رومی یکی از دانایان تعلیم داده بود که به هیچ چیز بیشتر از «عقل» معتقد نباشد.^۷ دیگری این اعتقاد را داشت که: میزان عمل هر کس باید بر «یقین» باشد و هرگز تقلید عمل دیگری را که «مخالف عقل» است جایز نشمرد.^۸ طالبوف نیز در توجیه سخن حکیم رواقی، تنها عقل را معیار سنجش پندار و کردار آدمی می شناسد؛ میزان

۱. مسالك المحسنين، ص ۴۳.

۲. ترجمه پندنامه مارکوس، ص ۵۲.

۳. همان مأخذ، ص ۵۴.

۴. کتاب احمد، ج ۱ ص ۲.

۵. مسالك المحسنين، ص ۸۷.

۶. همان مأخذ.

۷. ترجمه پندنامه مارکوس، ص ۸.

۸. همان مأخذ، ص ۱۱.

حرکات و علم و عمل آدمی باید بریقین باشد و یقین ما «ایقان حسیات» ماست (یعنی تجربه محسوس). پس، آنچه مایقین نامیده ایم نه ظن است بلکه «سو ظن» است.^۱ در مبحث ادیان توجه او معطوف به جوهر ادیان است. چون پیر و عقل است در نظرش اهل دیسو کشت و گبر و ترسا همه برابر اند. بیان او در یکی از السواح یزدانی این است: «اگر ناشرین ادیان مبعوثین من هستند، پس همه حق گویند و طریقه واحده بویند. واگر دیگران با عناوین مختلفه خدا می خواهند و خالق می جویند، چون جزم خدای دیگر و خالق مکرر نیست، البته مقصود و مرجع توجه آنها باز منم.»^۲

به دنبال همین سیره فکری است که در بحث مذاهب و معجزات پیامبران به متفکری چون ارنست رنان (که او را می شناسیم) تکیه می کند و عقیده او را با تأیید بدین صورت می آورد: «اگر کسی بخواهد به کتاب منزل» اعتقاد پیدا کند آن فقط قرآن است، زیرا این کتاب بی تحریف به زمان رسیده و در حضور مبعوث آن ثبت شده است. در باب معجزه نیز آن حضرت می فرماید: «من بشری هستم مثل شما». و در هیچ جا احیای اموات را دعوی نمی کند و میان زمین و آسمان خود را مصلوب نمی دارد، و بعد زنده نمی شود و دعوی الوهیت نمی کند. باز به بیان رنان استناد می جوید: «دین حق آن است که عقل او را قبول کند و علم او را تصدیق بکند». روحانیان نصاری می خواهند مسیح را «جبراً» خدا بدانند و او را گرداننده دستگاه عظیم خلقت بسازند و حال آنکه او خود «بشر عاجزی» بود. با اهل کلیسا کار ندارم که خود را وکیل خدا می دانند و از این ممر تحصیل معیشت می کنند. با پیروان «دیوانه» آنها کار دارم که چرا حق و باطل را نمی فهمند و آن هیکل ها و کلاهی «بی سند خدا» را از من و خود شریفتر می دانند، و نزدیکتر به خدا می شناسند؟^۳

۱. ترجمه پندنامه مارکوس، حاشیه ص ۱۱.

۲. مسائل المحسنین، ص ۸۶.

۳. مسائل المحسنین، ص ۱۴۰-۱۴۹.

در فکر تحلیلی طالبوف، انسان مختار است؛ او هاتف فلسفه کار و عمل آدمی است. مردانی چون امیر تیمور و نادر و امیر کبیر و بیسمارک «مرهون عزایم راسخه خود بودند»^۱. برای اینکه روح فعال در کالبد نیمه جان جامعه بدمد به کلام یکی از حکما استناد می‌جوید که: «در جنب عزم بشری محال، محال است». دیگر اینکه ناپلئون گفته بود: «غیر ممکن را باید از لغت خود اخراج نمایم»^۲. سخن ناپلئون مبتدل و ابلهانه است. معنی کتابهای آسمانی و اندرزه‌های پیمبران فقط «تحصیل معاش و حفظ وجود» است. و هیچ اندرزگری‌مارا به کاهلی و تنبلی و بی‌غیرتی، و دست روی هم گذاشته نشستن، و مثل حیوانات خوردن و خفتن رهنمونی نکرده است^۳. اگر ملت ژاپن مثل اکثر «ملل بسی غیرت آسیا» دست روی دست می‌گذاشت که روسها در سواحل اقیانوس کبیر استقرار پذیرند، سزای این کاهلی و سستی و کوری جز بندگی و نفی ملیت آن نبود^۴. همچنین تأثیر تعقل است که تطبیق و تفأل و سحر و احکام اجرام کیهانی را یکسره ابطال می‌کند، اعتقاد به آنها را از آثار مغز علیل و ناتوان آدمی زاده می‌شمارد^۵.

باز نتیجه همان فکر علمی است که فن انتقاد را از اصول تربیت عقلانی آدمی و مایه ترقی اجتماع مدنی می‌داند. گفته او هنوز هم آموزنده است: «اگر در اعمال و اقوال دایره منافع ملی «کرتیکه» یعنی تشریح معایب و محسنات نباشد در آن ملت ترقی نمی‌شود. بی تشریح در روی کره زمین يك ملت متمدنه زنده نیست. اساس ترقی و اصول تمدن منبع از تشریح معایب و محسنات دارد...»^۶.

۱. مسالك المحسنين، ص ۱۰.

۲. همان مأخذ.

۳. مسائل الحیات، ص ۶۳.

۴. همان مأخذ، ص ۷۱.

۵. مسالك المحسنين، صفحات ۱۲-۱۸ و ۱۶-۱۷.

۶. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۲۲.

برای علم ارزش و مقام والایی قائل است. کمال نفس آدمی و نیکیبختی جامعه انسانی را در ترقی و نشر علوم طبیعی می‌پندارد. از معتقدان فلسفه تحقیقی و دین انسان دوستی آگوست کنت است. شرایط مدینه فاضله‌ای که در ذهن خود پرورانده، زاده دانش و فن تجربی است. چنین می‌پندارد که: با کشف عناصر طبیعی و بسط وسایل ارتباط و کسوتاه شدن مسافتات و گسترش دامنه مراودات و آمیزش اقوام و ملل، آدمی «معنی وقت و مسعودی نشأ فیض» را می‌فهمد، از حیات خود بهره‌مند می‌گردد، به اتحاد ماهیت خود پی می‌برد، و «اختلاف صوری به اتحاد معنوی تبدیل گردد، هر کس صلاح خود را در صلاح غیرداند، و محبت دیگری را محبت خودشناسد، بساط مدنیت چیده شود و ریاست عدل و صدق استقرار یابد، قضات و اقامه شهود لازم نگردد و نفی اقوال و عهود از کسی سرزند»^۱.

در بحث قوانین حیات آشکارا از فلسفه تحول تکاملی الهام گرفته، جوهر زندگی را در قانون تنازع بقاء و انتخاب انبساط می‌داند. عالم حیات دریای بیکرانی است که جز رومدش «کشمکش دائمی» است^۲. در توجیه آن گوید: قانون «مجاهده حفظ وجود» از اصول طبیعی است. موجودات هر کدام قوی است از ضعف دیگری منتفع می‌گردد، چنانکه کرات آسمانی هر کدام بزرگ است جاذب و نافذ دیگری است، شیر گاورا می‌درد، گرگ گوسفند را می‌خورد، درخت تنومند در سایه اش نباتات دیگری را می‌خشکاند و آدمی حیوانات را شکار خود می‌کند^۳. در این میدان پیکار زندگی، انگیزه آدمی در همه اعمال روحانی و جسمانی اش همان «نفع شخصی» و «انتفاع» است. صنعت و زراعت و تجارتش همه برای سودجویی است. حتی اگر احسان می‌کند در انتظار پاداش معنوی است. پس، هیولای تکوین بشر از دو نیروی توانای «جذب نفع خود» و «دفع جذب دیگری» تشکیل یافته

۱. مسائل المحسنین، ص ۸۹-۸۸.

۲. مسائل الحیات، ص ۶۵.

۳. مسائل المحسنین، ص ۹۹.

است^۱. به این نتیجه می‌رسد که جنگ امری است «طبیعی» نه «مصنوعی و عارضی»^۲ و آنرا مولود برخورد منافع افراد و ملل تشخیص می‌دهد و پدیده‌ای می‌پندارد که همیشه بوده و خواهد بود. گوید: «صلح و سلم عالم موقتی، جنگ و مقاتله دائمی و طبیعی است»^۳. و نیز «نابشر بوده حرص غلبه بردگیری بوده و هست»^۴.

بر این عقاید طالبوف انتقادهای عمده وارداند. صیانت نفس انگیزه نیرومند حیات است، و نیز سودجویی و قدرت طلبی از عوامل بسیار مهم سازنده تاریخ بشر. اما قدرت طلبی امر طبیعی نیست، بلکه از بروزات و پدیده‌های اجتماع است. همچنین تصور طبیعی بودن جنگ خطاست بلکه آن نیز زاده هیئت اجتماع بعدی آدمی بوده است. و نیز ازلی بودن جنگ قابل قبول نیست. طالبوف از مبدأ جنگها بحثی نمی‌کند، اما پاره‌ای از علل و سیر تاریخی آن را از نظر دور نداشته. به حقایق مهمی پی برده ولی بیان و استدلالش انسجام ندارد. زبده آن این است: در نخستین مرحله تاریخ بشر کشتن و چپاول امری عادی و همه جایی بود. سپس اختلاف در معتقدات دینی، و بعد موضوع وطن و ملت پرستی عامل جنگهای خونین گردید. با پیشرفت تمدن ملل از جنگ به ستوه آمدند، دانشمندان و خردمندان مغرب زمین که به زشتی و فساد آن اعمال و لغو بودن آن تصورات پی بردند. به نکوهش جنگ و تبلیغ علیه آن پرداختند. همچنین گسترش علم و صنعت و تجارت دنیا را به سوی تمدن واقعی رهنموی کرد؛ دانسته شد که رفع نیازمندی‌های بشر در لزوم همکاری اجتماعی و معاونت افراد آدمی است. این وجود، ملل متحد را بر آن داشت که در صدد تشکیل یک «اتحاد وجدانی» بر آیند که بنیان آن اتحاد سیاسی و تجارت آزاد و «درهاگشادن»^۵ باشد. نخستین ندای آن از امریکا (اول ژوئن ۱۹۰۰) به گوش

۱. مسائل الحیات، ص ۵۶-۵۷.

۲. همان مأخذ، ص ۵۶.

۳. همان مأخذ، ص ۵۷-۵۸.

۴. همان مأخذ، ص ۶۱.

۵. مقصود سیاست open door است.

جهانیان رسید، و آن «صفیرغیبی» بود که همه مردم در انتظارش بودند مگر آنان که نور انسان دوستی در دلشان نتابیده است. با تغییر زمان، آنچه متعلق به زمان متغیر است تغییر خواهد یافت.^۱

بسیار اغلب آن مطالب انتقاد وارد است. به دو قضیه عمده توجه می‌دهیم: این عقیده برخی متفکران سیاسی پیشین (از جمله هابز) که انسان در «حالت طبیعی» با هرج و مرج و تجاوز و کشتن آمخته بود تا اینکه دولت پدید آمد و امنیت آورد. امروزه هیچ اعتباری ندارد. تحقیقات مردم شناسی جدید در احوال جامعه‌های ابتدایی کهن (که نمونه‌های آن هنوز باقی مانده‌اند) آن فرضیه ذهنی را باطل کرده است؛ و ثابت گشته که جنگ و تعرض و خونریزی خصالت «طبیعی» جامعه‌های ابتدایی نبوده است. بلکه انسان در تعاون و همکاری زندگی می‌نمود. دیگر انتقاد بر اقتصاد لیبرال‌بسم و تجارت آزاد است. در تاریخ جدید، عامل اقتصادی و رقابت در تجارت از عمل اصلی بسیاری از جنگ‌ها و کشمکش‌های بین ملل بوده است. آن «صفیرغیبی» هم بانگی بود که از ماورای بحار برخاست. البته اندیشه صلح جهانی در سده نوزدهم خیلی رواج گرفت و نقشه‌های گوناگون ریخته شد. در این جهت طالبوف نیز همه جا هاتف صلح است و نکوهش کننده جنگ و زرادخانه‌های جنگی. به تأکید گوید: همه پیشرفتی که در فن جنگ به دست آمده از «شعله آتش حرص جهانگیری» کشورها برخاسته است، کشورهایی که «اسم بی‌مسمای تمدن» را بر خویش نهاده‌اند. اگر مسأله «خلع السلاح» حل شود، ملل از به هدر دادن ثروت خلاص می‌گردند و به مدنیت حقیقی می‌رسند، و کشورهای کوچک نیز می‌توانند بی‌سایند. و گرنه تا این دستگاه وحشت ندارک جنگ در کار است، هیچ ملتی آسوده نخواهد بود. یا باید ثروتش را صرف حفظ استقلال خویش کند، یا بنده دولت دیگر گردد.^۲

۱. سیاست طالبی، ص ۱۳-۹.

۲. کتاب احمد، ص ۸۵.

در پایان دادن به چنان هرج و مرج بین ملل، بر ضرورت مؤسسه بزرگ جهانی تأکید می‌ورزد. خاصه گرایش ضمنی به محدود کردن حاکمیت دولت‌ها دارد. جهان بینی طالبوف که از مذهب انسان دوستی نشأت می‌گیرد آمیزه‌ای است از اندیشه نرقی، خوش بینی، و برخی مفروضات غیر واقعی. نخست ببینیم چه می‌آورد تا به انتقاد عناصر آن پردازیم: پیشنهاد می‌کند: کشورهایی که خود را «متمدن» می‌خوانند از نیرنگ‌های سیاسی دست بشویند؛ از دستبرد به حقوق ملل ضعیف دست بردارند و «انسان بشوند، حق را در معنی خود بشناسند»؛ کنفرانس کبیری برپا دارند و منشوری بنویسند که «اساس روابط خود را با ملل آسیا و مسلمان به راستی و صداقت و رضایت طرفین و مردم دوستی بگذارند»؛ «ممالک بی قانون را به وضع قانون اساسی مجبور نمایند»؛ اسباب خلع سلاح عمومی را فراهم آورند و اتباع را از زبیر بار مالیات که بیرون «از حوصله فقرا» است برهانند. «آن وقت روی کره زمین و ملل عالم یک فدراسیون کبیری به عنوان جمهوریت سرخ تشکیل می‌کند» که در آن جهانیان «به مثابه یک اهل بیتی می‌شود و اعضای یکدیگر گردد... آن وقت هر ملت هر چه دارد از نداشتن مضایقه نمی‌کند. و از این تداویر طبیعی، رفع مصایب تقدیری آینده... به عمل آید» و می‌افزاید: در این زمانه شاید بیشتر مردمان «به شعور بنده نویسنده بخندند، ولی در اعصار آینده گناه خنده بیجا و بال‌گردن آنها می‌ماند، و صدق این مرقومات موجب ذکر خیر مؤلف می‌شود»^۱

مانیستیم که بر آرای نویسنده بخندیم؛ به عکس حق پرستی، فراخ اندیشی و ارزش‌های انسانی او در خور ستایش است. اما ز هر خنده‌های تاریخ بر رفتار ناهنجار آدمی و واقعیات سیاست - انکارناپذیر اند. پیش در آمد همان فدراسیون کبیر «جمهوریت سرخ» (که روزگاری بهشت موعود ساده دلان بود) دوزخ واقعی زمینی را آفریده که بشریت از آن مشمئز گشته است. تردیدی نیست از زمانی که

طالبوف آن معانی را نوشت، جامعه بین ملل تحول یافته است: در جهت تنظیم روابط بین دول بر پایه حکومت قانون تلاش بسیار رفته است؛ دومیناق مهم جامعه ملل نوشته شده؛ چند منشور حقوق اساسی انسان در قوانین بین دول گنجانده شده؛ انسان در حقوق جهانی موضوعیت و شخصیت حقوقی یافته است، و حال آنکه در گذشته، حقوق بین ملل منحصرأ ناظر بر روابط دولتها بود؛ و بالاخره به راه همکاری و تعاون جهانی بنیادهای گوناگون نوی بنیان نهاده شدند. اما اینها کجا، کمال مطلوب یا حتی صلح و رفاه و عدالت نسبی جهانی کجا؟ بوم سیاست و خود-پرسی همچنان بر جهان سیاست و روابط بین ملل سایه سیاه افکنده. کته مسأله این است که عدالت بین ملل به عنوان مفروض واقعی - بامفهوم حاکمیت مطلق تعارض دارد. ودولت ها هر چه قدر تمندتر، به راه زور گویی و زورستانی در حاکمیت خویش مصرتر هستند. آنان همچنان به حقوق دیگران منجاوزاند؛ دشمن استقلال و ترقی کشورهای کوچک اند؛ و پشیمان پلیدترین دستگاه های جباری، همسراه نبرنگ و افسون که همچنان بر تبه کاری و غارتگری چند صد ساله خویش ادامه دهند. بنابراین، نظریه طالبوف که «ممالک بی قانون را به وضع قانون اساسی مجبور نمایند» - فانوس خیال است در سراب آن «جمهوریت سرخ» به سعادت موهوم سرمدی!

طالبوف به فلسفه تاریخ بی توجه نیست. در این مبحث از افکار و آرای مورخان فلسفی فرانسوی و آلمانی سخنی ندارد. تنها از اندیشه های هنری تماس با کاکل^۱ مورخ فیلسوف انگلیسی صحبت می کند. چکیده اش این است: موقع جغرافیایی، آب و هوای هر اقلیم و معتقدات هر ملت زمینه تاریخ آنرا می سازند. اولین وسیله تحریک کفایت و استعداد آدمی «احتیاج و صعوبت زندگی و معیشت اوست»؛ نخستین نتیجه اش ایجاد نظام مدنی است، «وضع قوانین و استقرار آزادی» و بالاخره ایمنی حیات یا «اطمینان مال و جان» است. پس از آن، هر مانع

۱ H. T. Buckle (۱۸۶۲-۱۸۲۱)، مورخ فلسفی و مؤلف «تاریخ تمدن

در انگلیس» است. تصنیف او شهرت فراوان یافت و به زبان روسی هم ترجمه شده بود.

و صعبیت خود به خود از میان برداشته می‌شود. اگر انگلیس در ناف افیانوس واقع نبود فن کشتیرانی اش از زورق ماهیگیری به کشتی بخار ترقی نمی‌کرد؛ و اگر معادل زغال سنگ نداشت و برای تغذیه مردم در زحمت نبود - به جلب مواد غذایی از نواحی دور دست همت نمی‌گماشت؛ به تجارت و تأسیس کارخانه و کشف جزایر و تصاحب بک چهارم خشکی روی زمین بر نمی‌آمد. همچنین تربیت استادان ماهر و رجال کاردان و دانشمندان علم اخلاق و معاش، و ایجاد مدارس و تأسیس سلطنت مشروطه و ظهور مردی چون گراموبل که «سرمشق آزادی طلبان کاردان غیور دنیا باشد» متعاقب یکدیگر انجام نمی‌گرفتند. بنابراین در پیشرفت تمدن «محرک اول همان احتیاج» است. و تفاوت ملل وحشی وتمدن نه در «استعدادمادی و فطری» است، بلکه در کمی و زیادی احتیاج می‌باشد. وحشی به پاره پوست یا کرباس قناعت می‌کند، و تمدن لباس فساخر می‌خواهد. کوشش هر دو در راه نیازمندی‌هایشان صرف می‌گردد.

چنین نتیجه می‌گیرد: اگر ایرانیان به راز مدنیت پی‌نبرند، و قدرت محرکی که آنان را به ترقی رهنمون گردد در خود ایران تولید نگرند، وطن ما راه انقراض در پیش خواهد داشت.^۱

با کل که از معتقدان عصر روشنگری و حکمت عقلی است به تفصیل از تحول عقلانی انسان سخن می‌راند. آزادی را نیز پدیده عقلی می‌شمارد؛ آفت عقل جهل و ابهامات ذهنی است. پیکار او با دستگاه کلیسا از همین رهگذر است. آخرین مطلب، برداشت کلی طالبوف در اخذ مدنیت جدید است. تمدن جدید را جهان شمول می‌داند؛ خواهان اخذ دانش و فن و اصول بنیادهای اجتماعی و سیاسی جدید است. اما معتقد به تسایم مطلق در برابر تمدن غربی نیست، خاصه از تقلیدهای مضحک باید پرهیز جست. اینجا سه مفهوم را می‌آورد: «مدنیت»، «کلتور» و «سولزاتسیون». می‌نویسد: «معنی مدنیت معاونت، معنی کلتور

تربیت، معنی سوزاتسبون تهذیب اخلاق» است. این سه لفظ «از پسندیدن و نپسندیدن ایرانی تغییر به معانی خود نمی دهند»^۱. اما راستش اینکه هیچکدام از سه تعریف او دقیق نیست. در هر صورت، «امکان زیستن» بسته به اخذ اصول آنهاست. در ضمن تأکیدش بر اینکه: «از هیچ ملت جز علم و صنعت و معلومات مفیده چیزی قبول... و جز نظم ملک چیزی استعاره نکنیم». و «مبادا تمدن مصنوعی یا وحشت واقعی آنها ترا پسندافتد» بلکه باید «در همه جا و همیشه ایرانی باشی»^۲. در ذکر این نکته‌ها، سرمشق او دقیقاً جامعه ژاپن و شیوه این کشور در اخذ مبانی تمدن جدید است، جامعه‌ای که هویت ملی خویش را همواره حفظ کرده است.

با آن معیارها به انتقاد می پردازد: در این پنجاه ساله «دوره تقلید» بساطی در ایران چیده ایم که در تشخیص آن خردمندان عالم حیران‌اند. مثلاً به حکم تغییر اوضاع جهان، هیئت وزراء برپا ساخته ایم ولی آن اسم بی مسامت. نه دستگاه وضع قانون داریم، نه مدرسه تعلیم قانون، اداره مملکت نه بر پایه شرع است نه بر اساس قوانین موضوعه، تجارت ما اقتضای داشتن وزارت تجارت نمی کند، نه معارف ما وزارت معارف می خواهد و نه قشون ما احتیاج به وزارت لشکر دارد. صدارت ما «مسند بی سند» است و دستگاه ظلم و استبداد همچنان بر جا. پس سالی پنجاه هزار تومان خرج این «تقلید مضحک» نمودن چه معنی دارد؟^۳ پیش از این «مغرب» بودیم، حال به دوره «تقلید فرنگان» رسیده ایم. اما «مغربی» ما اجباری بود، و «فرنگی مآبی» ما اختیاری و برای خاطر پول است. آنانکه از فرنگستان باز گشتند، مگر معدودی، به نشر از اجیف و تفبیح سنت‌های نیاکان روی آوردند، و «مردم را اسباب تنفر از علم و معلومات شدند». گروه تربیت یافتگان جدید هم که به وطن آمدند یا «معلم احمق» شدند، و یا بیکار و سرگردان در کوچه‌های پایتخت پرسه

۱. مسائل الحیات، ص ۶۸-۶۷.

۲. مسائل المحسنین، ص ۱۵۱-۱۵۰.

۳. همان مأخذ، ص ۱۵۴-۱۵۱.

زدند و غصه مرگت گشتند. «برای مملکت اشخاص عالم لازم است» و برای تربیت آنان، باید مدارس عالی تربیت داد که نوباوگان «به فرنگستان نروند و فرنگی مآب برنگردند» بلکه «در خیال ترقی ملت، خود را مسئول» بشناسند.^۱ همچنین شایسته است که «از خارجه‌دانایان عمل را استخدام نماییم» ولی از «کسان مفلوب خارجه» احتراز جویم. در ضمن هشیار باشیم که آدم خارجی «روز می‌شمارد و پول می‌شمارد، باشد و نشدکار ندارد».^۲ پس، در نهایت باید سر رشته امور را خودمان به دست گیریم اگر خواهان استقلال و ترقی هستیم.

جوهر استدلال نویسنده ما صحیح است. نیروی انسانی ما به هدر رفت و استعدادها مجال پرورش نیافتند؛ در اخذ بنیادهای اجتماعی و سیاسی ادا و اصول در آوردیم و تصرفات بیجا کردیم؛ درس خواندگان جدید معمولاً (نه همیشه) نه خویشان خویش را یافند - نه استقلال رأی داشتند - نه درک مسئولیت اجتماعی کردند بلکه در مکتب ما کم مستهلك گردیدند؛ و آنانکه معلم گشتند همچنان معلم احمق باقی ماندند، حتی در روشنگری یعنی نشر معرفت، اولین و آخرین تکلیف خویش فروماندند.

۱. مسائل المحسنين، ص ۱۱۴ و ۱۳۰. مسائل الحيات، ص ۶۶-۶۷.

۲. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۲۲ و ۴۳.

بخش سوم

اندیشه‌های سیاسی

اگر بتوان مجموع نوشته‌های سیاسی طالبوف را در نظام فکری مضبوطی گنجانند، باید گفت وجهه نظرش را دموکراسی اجتماعی می‌سازد. و آن ترکیبی است از دو عنصر اصلی: لیبرالیسم سیاسی و سوسیالیسم (به مفهوم عام). از اینرو همان اندازه بر مقام و حقوق آزادی انسان و حاکمیت ملی که از فلسفه لیبرالیسم سرچشمه می‌گیرند، تأکید می‌ورزد که بر حقوق مساوات اجتماعی تکیه می‌کند. اینکه آزادی را از «حقوق طبیعی» می‌داند و آنرا «متحد مساوات» می‌شناسد، از همان وجهه نظر برمی‌خیزد. اینکه از یکسو لیبرالیسم اقتصادی را طرد می‌کند و به «علم سوسیالیسم» (سوسیالیسم) یا به تعبیر او «علم اصلاح حالت فقرا و رفاهیت محتاجین» روی می‌آورد. و از سوی دیگر دخالت مستقیم دولت را در تنظیم و تعدیل ثروت و مالکیت لازم می‌شمارد، روشنگر منطق دموکراسی اجتماعی است. به همین مأخذ، بر طبقه سرمایه‌داران جدید و ملاکان عصر کهنه فئودالیسم متساویاً می‌تازد. و تا اندازه‌ای که آگاهی داریم نخستین طرح منظمی را در برانداختن نظام ارباب و رعیت، و اجرای تقسیم اراضی (که مسأله عمده جامعه ما بود) پیشنهاد کرد. به عنوان مرد «دیموکرات» خواهان «اداره دیموکراتی» است؛ مدافع مشروطگی و دموکراسی و حقوق انسان. انقذانامه مفصلی هم به منظور تکمیل قانون اساسی

اول نوشت. تفکر سیاسی طالبوف منظومه‌ای از این اندیشه‌هاست. تحلیل آن افکار و شناخت عناصر مختلف آن موضوع این گفتار است.

نظرگاه کلی طالبوف «علم» و «آزادی» است. این دو را عوامل اصلی ترقی مدنیت می‌شناسد. آزادی یعنی «مختاری قید، و تحرر». لفظ «حر» را زائد آورده زیرا مترادف با «آزاد» است و در مفهوم سیاسی دلالت بر معنای دیگر ندارد. اینکه آزادی نبودن قید و مانع است، در بحث کلی صحیح است و یکی از تعریف‌های آزادی است گرچه تعریف جامعی نیست. اما نکته‌ی بامعنی‌تر تأکید اوست بر اینکه آزادی باید «متحد با مساوات» باشد. مساوات یعنی «برابری، بی‌تفاوتی و بی‌امتیازی»^۱. در واقع خواسته بگوید برابری عنصر اصلی آزادی است و بدون آن آزادی تصور ناقص است، و دیگر اینکه افراد در حقوق برابرند. از پیروان کسانی است که آزادی را از «حقوق طبیعی» می‌دانند نه از «حقوق مثبت» یا موضوعه. عقیده خود را در این باره همه‌جا و به صورت مختلف می‌آورد: آزادی فرد «ودیعه طبیعی مصون از تصرف و تغییر خود و دیگران است». و حقیقت آن «تعظیم شرف نفس، احساس علویت وجدان آدمی است»^۲. مقصود از کلمه «مجرده» آزادی همان «آزادی طبیعی» است که «عموم اینای بشر بالطبع والخلقه در جمیع افعال و احوال خود آزاد و مختار است، و جز امر یعنی اراده او مانع قول و فعل او نیست»^۳. به گفته یکی از حکما: آدمی آزاد خلق شده و منکر آن «کافر طبیعت» است^۴. از قول ارنست رنان گوید نظام طبیعی بشریت برابری، برادری و آزادی است؛ برادریم برای اینکه همه اولاد آدمیم، برابریم چون امتیازی در تولد و مرگ نداریم، و آزادیم به جهت آنکه

۱. مسائل الحیات، ص ۹۳-۹۲. واضح است که لفظ «بی‌تفاوتی» به معنای عدم تبعیض

و تفاوت نگذاشتن است نه به اصطلاح رایج امروزی.

۲. همان مأخذ.

۳. توضیحات در خصوص آزادی، ص ۳-۴.

۴. مسائل الحیات، ص ۱۱۲.

اقتضای طبیعت مانع نیافریده و شخصیت آدمی آزاد و از تحت ریاست خود و دیگران بیرون است.^۱ از قول ولتر در برابری افراد و نفی ارزش اجتماعی نَسَب و تبار می نویسد: فقرا از مادر با پالان نژائیده‌اند، و اشراف با مهمیز آفریده نگردیده‌اند. آنانکه برای این هیأت کثیف «روابط آسمانی نشان بدهند جوابش باز بان شمشیر است».^۲ در محدودیت آزادی فرد گوید: در آدمی «روح خدائی» است و نباید مباشر عملی گردد که در نزد «علویت خود منفعل گردد».^۳

در آنچه گفته بعضی نکته‌ها قابل بحث است: اینکه آزادی را از حقوق طبیعی می‌داند از نظر فلسفه اصالت طبیعی موجهی باشد. همچنین وجود عنصر اخلاق در نهاد فلسفه سیاسی معتقدان بزرگ دارد. و نیز کسانی هستند که اخلاق را از مبانی عدالت می‌دانند. به هر حال، نمی‌توان اخلاق را از مقوله سیاست طرد کرد. اخلاق از پایه‌های رفتار انسانی و اصول اساسی آن جهان شمول است. اصل مطلق بودن آزادی فرد در عصر لیبرالیسم منادیان نامدار داشت. همینکه مفهوم لیبرالیسم تحول یافت، از قوت تصور مطلق آزادی کاسته شد اما آزادی بر جای بماند و آن از اصول دموکراسی سیاسی است. اینکه طالبوف عامل محدودیت آزادی فرد را «امر» نفس می‌داند و از آن به «اراده» شخص تعبیر می‌کند قابل قبول نیست. گویا مقصودش از اراده در این مورد همان وجدان اخلاقی آدمی باشد. (ابن تأویل را می‌توان از این استنباط کرد که می‌گوید آدمی نباید مرتکب کاری گردد که نزد «علویت» خود منفعل باشد). بديك معنى اگر اراده یا وجدان آدمی را معیار تحدید آزادی او بدانیم، در واقع پسند و ناپسند فردی را مبنای مسئولیت مدنی شناخته‌ایم. هر قدر به آزادی معتقد باشیم، و حتی اگر عقیده جان استوارت میل را در وجوب حداکثر آزادی و حداقل دخالت اجتماع بپذیریم، باز پسند فردی نمی‌تواند ضابطه محدودیت آزادی

۱. مسائل المحسنين، ص ۱۴۱-۱۴۰.

۲. مسائل الحيات، ص ۱۱۴.

۳. ايضاحات در خصوص آزادی، ص ۱۱.

قرار گیرد. نهایت این است که نظر میل مقبول باشد که «فرد در آن قسمت اعمال خود که تنها به خود او مربوط است آزادیش مطلق است و حدی بر آن متصور نیست»^۱. در ضمن، طالبوف که چند مفهوم مختلف آزادی را بهم آمیخته، تصور می‌رود اندیشه آزادی اخلاقی را از کانت گرفته باشد. اوست که ضمیر اخلاقی انسان را پایه آزادی و اختیار او می‌شناسد.

در بساره عناصر اصلی آزادی از «آزادی هویت» (یعنی آزادی شخصی) و «آزادی عقاید» و «آزادی قول» یا آزادی بیان نام می‌برد. و از شقوق آن آزادی انتخابات، آزادی مطبوعات و آزادی اجتماع را می‌شمارد، درباره هر کدام توضیحی می‌دهد^۲ سخن او در آزادی گفتار به نقل می‌آورد: حکمت این شعر را که:

کم گوی و بجز مصلحت خویش مگو،

چیزی که نپرسند نو از پیش مگو،

سر بسر نخطئه می‌کند: منطق این شعر شایسته جهان مدنیت نیست، بلکه تعلق به دوران تاریکی و اهریمنی دارد که زبان هر کس را که «صلاح غیر می‌گفت» می‌بریدند و دنیا و مافیها «تیول مقتدرین» و تبه کاران بود. حال سخنوران به آزادی سخن می‌رانند و «بک کلمه صلاح شخصی نمی‌گویند؛ هر چه می‌گویند یا معلومات مفیده یا مطالبه اصلاح امور جمهور است». آن شعر و آن «نصایح مندرسه» مال ایران است که رجال آن «جز صلاح خویش کاری نکنند، حرفی نزنند، بی‌مزد مباشر کار ثواب نمی‌شوند، جز افسانه و دروغ کتابی ننویسند، جز تملق بی‌ادبانه شعری نیاوند... ملت ستم‌دیده را به ترحم خدا و شفاعت ائمه هدا حواله می‌نمایند... و تحمل ظلم و فساد و استبداد، را ترغیب می‌نمایند، خرابی بلاد را به آبادی و اشاعه داد جلوه می‌دهند، هر خبط قبیح را آفرین می‌گویند. گوئی «منابع و مواد شرف و تکریم بشری از هیولای تکوین ایرانی معدوم شده، و نفوس جامده آنها از نفخت فیمن

۱. آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه محمود صنایعی، ص ۲۶۵

۲. مسائل الحیات، ص ۹۷-۱۰۰.

جای دیگر گوید: «این دیوانگی است که شخص در اعمال روحانیه دیگران تصرف نماید، و عقاید مردم را مقیاس و ظایف مسئول عنه اعمال جسمانی و تمدن آنها بداند»^۲.

فلسفه حقوق موضوع یکی از گفتارهای هوشمندانه طالبوف است. از ماهیت و منشأ حق، رابطه حقوق فردی و نفع اجتماع، تعارض حقوق ملی و حقوق بین ملل سخن می‌راند. برهان دیالکتیکی او ترکیبی که به دست می‌دهد درخور توجه است. قانون فیزیک را هم به کار گرفته که باز نمای تأثیر فکر علمی بر تعقل اجتماعی اوست. با حق ذاتی انسان آغاز می‌کند، با مقام انسان پایان می‌دهد. با حذف همه شاخ و برگها، جوهر عقایدش را می‌شناسانیم: -

حق «قائم به ذات» آدمی است که با حیات و هستی او به وجود می‌آید. منبع آن «قانون طبیعی» یعنی «منیت» انسانی است - «منی من، نوئی تو، اوئی او». حقوق فردی از «خصوصیت به عمومیت» می‌رسد؛ و عمومیت از بسط «ارتباط و اتحاد افراد» که در واقع «وجود واحد» را می‌سازند ناشی می‌گردد. به تعبیر دیگر: «وجود جماعت مثل شخص واحد منبع تولید حقوق است، یعنی منیتی دارد و تولیدچنان حقوق می‌کند». بر همین روال از «چندین جماعت که وجود واحد ملت را تشکیل نمود» حقوق ملت پدید می‌آید. و آن از «منبع منیت وجود ملت» است و تحت همان «قانون طبیعی» حقوق انسان.

اما تعارض حقوق شخصی با حقوق جمعی چه صورتی دارد؟ در اصل «حق قائم به ذات یعنی مصون از محو و زوال است... ولی در تصادف با [حق] دیگری می‌تواند تعطیل گردد- یا از ترکیب دو حق، حق ثالثی تولید بکند». به قول خود: «مثل علمی» می‌آورد که مطلب درست حالی بشود: اگر سرسبم‌های چند منبع

۱. مسالك المحسنين، ص ۲۳-۲۲.

۲. كتاب احمد، ج ۱۲، ص ۴۷.

«قوة الكترك» را بهم نزدیک کنیم، شراره می‌جهد و جریان برق محسوس می‌گردد. اما اگر سرهمان سیم‌ها را بهم متصل نمودیم «قوة الكترك بهم تصادف نموده و محو می‌شود». به تجربه تا وقتی که سر مفتول‌ها بهم پیوند خورده باشند «هی قوة آنها تجدید می‌شود و هی محو می‌گردد». به حقیقت «دوقوة جذب و دفع، یا محو و اثبات از خواص همان قوة واحدة الكترك است لا غیر». بنا بر همین قاعده طبیعی «محو شدن حقوق نیز از خواص حقوقی خود حق می‌باشد». اما باید دانسته شود که «فضای تولید حقوق چون فضای محرومه حقیقت بی‌انتهاست، سرحدی ندارد. [به هر حال] همه حقوق در وجود محدود انسانی، منتهی به يك حق واحد حفظ وجود یعنی بقای نوع انسانی است». در عین حال «حامل حقوق وقتی از حقوق خود استفاده سعادت می‌کند که وجوب حفظ او را بداند، و بفهمد که از حق گذشتن ناحق را تشویق و تقویت نمودن... و بی حقیقت زیستن است». از اینرو «حفظ حقوق از وظایف مقدسه انسانی» است زیرا «اشخاص مسلوب الحقوق فی الواقع معدوم الوجود اند». به همین دلیل «اشد حدود مقصرین را سلب حقوق مدنیت ایشان قرار داده‌اند».

نتیجه‌ای که از آن رشته استدلال گرفته اینکه: «حقوق شخصی و جماعتی یا ملتی به دو خصوصیت مساوی اساس» تقسیم می‌شوند. نظم اجتماعی منوط به ترکیب این دو رشته اصلی حقوق است، ترکیبی که دست یافتن به آن همیشه آسان نیست؛ ولی «عقل» و «اعتدال» رهگشای مسأله می‌باشند. می‌نویسد: گرچه حق در اصل «در همه نفوس مساوی است» ولی همواره مورد تعرض «بی رحمانه اقویا» بوده است. این حالت همه‌جا «مناقشه و منازعه» برانگیخته است. از اینرو عقلای جهان برای «نظام عالم» و «آسایش عمومی» به «تنظیماتی به عنوان قوانین» برآمدند که هم «تشخیص حقوق» گردد و هم «تعیین حدود» بشود. بدیهی است که اختلاف طبایع و منافع همچنان وجود دارد، ولی «عقل انسانی» از این سنگلاخ به سلامت بیرون آمد. بدین معنی که پایه انتظام اجتماعی را بر «اکثریت آرای عموم ملت که

قوانین برای سعادت ایشان وضع می‌شود» نهاد. حال اگر «مجرای حق در بستر اعتدال است، محو و اثبات او در صلح و سلّم دیده می‌شود». اما اگر «تکلیف ملت» (یا خواست‌های آن) پذیرفته نگشت «آشوب و غوغا بر خیزد، ملت برای استقرار حقوق خود استعمال قوه اجباریه می‌نماید».^۱ در واقع، منطبق انقلاب را به دست داده است.

در توجیه آن بحث فلسفی انتزاعی دو نمونه عینی آورده: یکی در تعارض حقوق فردی و نفع عمومی، و دیگری در تصادم حقوق ملی و حقوق بین‌الملل. در مورد اول می‌نویسد: از جمله حقوق فردی حق مالکیت است، و از حقوق مالکیت یکی اینکه اراده مالک شرط اصلی سلب مالکیت شناخته شده است. اما اگر قرار شد راه آهن بسا تونلی بنا کنند، به حکم «حقوق ملتی» آن حق فردی از مالک سلب می‌گردد، یعنی قیمت ملک او را می‌پردازند و آنرا به نصف درمی‌آورند. در مورد دوم نیز به عقیده او حقوق ملی در تعارض «حقوق ملل» دیگر باطل می‌گردد. اما مثالی که آورده مصداق دقیق و کامل آن نیست.^۲ به هر حال به محدودیت حاکمیت دولت توجه می‌دهد که بحث دیگری دارد.

پیشتر دانستیم که تأکید طالبوف بر حقوق آزادی فردی است. اینجا تعارض حقوق فردی را با نفع عمومی مطرح ساخته، و نمونه درستی که آورده همان قضیه محدودیت حق مالکیت است. این نظر خود را جای دیگر بسط داده، الفای نظام

۱. نگاه کنید به: مسائل الحیات، ص ۸۴-۷۳.

۲. در باره وضع بین‌المللی کانال سوئز گویند: دولت عثمانی و مصر هیچکدام نمی‌توانند جلو آزادی کشتیرانی را در آنجا بگیرند. یعنی «حقوق دو دولت با حقوق ملل دیگر تصادم می‌کند و محو شود». (مسائل الحیات، ص ۷۹). باید توجه نمود که حق حاکمیت عثمانی یا مصر (که جانشین آن شد) بر کانال سوئز باطل نگشت. کما اینکه در دوره اخیر دولت مصر با اعمال حق حاکمیت به ملی کردن تأسیسات آن برآمد. آزادی کشتیرانی از اصول حقوق بین‌الملل و ناظر بر آزادی دریاهاست.

ملاکی و تقسیم اراضی را پیشنهاد نموده است که اعتقادش را به حقوق دموکراسی اجتماعی و تعادل ثروت می‌رساند.^۱ از اینکه بگذریم، از سایر اصول حقوق آزادی دفاع می‌کند از جمله: حق آزادی فکر، عقیده، بیان و تشکل سیاسی و اجتماعی. البته حدود آنرا نیز می‌شناسد. به حقیقت، حقوق آزادی منظومه‌ای است که پایه دموکراسی سیاسی را می‌سازد؛ نفی آن نفی دموکراسی است. طالبوف که همه‌جا خود را «دموکرات» می‌خواند، همیشه به آن اصول وفادار بماند؛ نکتبه‌گاه او حیثیت انسانی و حقوق انسان است.

در مفهوم حکومت، دولت، مملکت و جامعه اشاراتی دارد. گویی علاقه او به ساده کردن این معانی مایه خلط آنها گشته است. می‌نویسد: «سلطنت یا دولت عبارت از يك یا چند مملکت و ملت است. ملت یعنی هیئت جامعه بشری، مملکت یعنی وطن یا مسکن محدود و المسافه آن هیئت جامعه».^۲ حقیقت اینکه سلطنت، دولت نیست، مملکت غیر از ملت است و ملت غیر از جامعه بشری، و وطن با مملکت و ملت و جامعه تفاوت دارد. اما در فلسفه سیاسی جدید درست است که قدرت دولت «ودیعه» ملت می‌باشد.^۳ در این مطلب اساسی یعنی حاکمیت ملی، بحث مبسوطی ندارد. ضمن شرح تحولات سیاسی ژاپن گوید: «حق تعیین سرنوشت ژاپن «ودیعه» ای بود در دست زمامداران آن و هرگاه آنان «جان و مال ملت مودوعه» را صرف نجات کشور نمی‌کردند گرفتار ذلت و «مستول و ملعون» ابدی می‌گردیدند».^۴ همچنین از امپراطور ژاپن پرسیدند: چرا حقوق خود را «مشروط» ساختی؟ گفت: «بیاکنم آزادی مردم را به وام گرفته بودند، چون وارث حقشناس هستم قرض

۱. در بخش اصلاح اقتصادی از آن صحبت داشته‌ایم.

۲. کتاب احمد، ج ۲، ص ۸۰.

۳. مسائل الحیات، ص ۷۲.

۴. همان مأخذ، ص ۷۲.

موروثی را ادا نمودم»^۱. همین مفهوم را (با تفاوتی) در مورد تأسیس حکومت مشروطه ایران تکرار می‌کند. با اعلام مشروطیت از بازگرداندن «ودایع الهی» به ملت، و اعاده این «رهن طبیعی» و «حریت مغضوبه» به مردم ایران یاد می‌نماید.^۲ تفاوت در ذکر پایه‌ها بعد طبیعی و دایع است که انعکاسی است از تصور «حقوق ربانی پادشاهان» و آن در فلسفه حکومت مشرق و مغرب هر دو تأثیر داشت اما نباید پنداشت که طالبوف در واقع معتقد به آن بوده است. عقیده او را از این بیان بهتر درمی‌یابیم: مگر طغرای حکومت فرمانروایان زمین از «آسمان نازل شده، مگر خدای بزرگ صد سابه بی وجود دارد؟» ظاهراً در اشاره به دولت فاجار گوید: مگر نمی‌دانی که مؤسس آن «چپاولچی، آشوب‌انگیز و دلیر، و با رجال کافی صائب‌الندبیر بودند؟»^۳. از حکومت مطلقه و مشروطه نسبتاً به تفصیل بحث می‌کند. او مخالف نظام مطلقه است، و بنیادش را محکوم می‌سازد. در حکومت مطلقه امر وضع قانون و اجرای آن هر دو در قبضه افتدار سلطان است، و حدود مجازات قبل از تفصیر معین نگردیده.^۴ سلطنت مطلقه را دو نوع است: یکی حکومت مطلقه‌ای که اداره مملکت با قانونی است که پادشاه وضع کرده است، و وزیران در برابر او مشغول هستند، و دستگاه وضع قانون و اجرای آن در یکجا متمرکز یافته است.^۵ روسیه را مثال می‌آورد. آنجا قانون نمره اراده فردی است، و اگر هم دستگاه قانون از دستگاه اجرای آن جدا باشد باز چون منبع هر دو دستگاه قدرت واحد است معیوب می‌باشد.^۶ این نوع قوانین که واضع آنها ملت نیست در واقع «تنظیمات است

۱. همان مأخذ، ص ۱۱۸.

۲. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۱۰۱-۱۰.

۳. مسائل المحسنین، ص ۷۷.

۴. کتاب احمد، ج ۲، ص ۸۰.

۵. مسائل الحیات، ص ۱۱۱.

۶. سیاست طالبی، ص ۵۲.

نه قانون»^۱. باید افزود قوانینی که در «عصر تنظیمات» عثمانی یعنی مرحلهٔ بلافصل مشروطیت در آنجا وضع گردیدند، از همان قبیل بود.

نوع بدتر حکومت مطلقه این است که اساساً در آن قانونی وضع نگردیده است. بلکه ادارهٔ کشور بر اصول سنن قدیمی و آئین کهنه قرار دارد، و اجرای دولت به اراده و دلخواه فرمانروایان است. ایران (قبل از مشروطیت) و عربستان و افغانستان را به عنوان نمونه ذکر می‌نماید.^۲

همه جا آثار استبداد را نکوهش می‌کند: در ایران حکومتها را می‌فروشند، مالیاتها را به اجاره می‌دهند، هر کس برای خود حقی می‌تراشد، بیرون از دایرهٔ اختیاراتش ریاست می‌کند، مظلومین به کشورهای بیگانه مهاجرت می‌نمایند، و اجامر و اوباش به اسم نوکر باب و فراش به چاپیدن مردم می‌پردازند. خلاصه اینکه روح حکومتهای مطلقه ظلم است و خودسری و حرکات وحشیانه. دیده‌ایم که با بر افتادن یا مرگ ستمگری، ستمگری دیگر جای او را گرفته و رشتهٔ بیدادگری را امتداد داده است. «اجداد ما با این زحمت و مصیبت زندگی می‌نمودند»^۳. مارکوس قیصر روم می‌گوید: یکی از دانایان مرا تعلیم داد و معتقد نمود که «خودسری تولید حسد و بیشرمی و تملق می‌کند. از این جهت در سلسله‌ای که خود را نجبا می‌شمارند خواص ممدوحهٔ آدمی کمتر از سایرین است»^۴. به گفتهٔ یکی از فیلسوفان: گوشه‌نشینی خردمندان و قدرت بیخردان و ارادل از آثار حکومت مطلقه است.^۵ باز از سخنان مارکوس است: از پدر و الا گهرم آموختم که در «بارگاه سلطنت بی‌قراول خاصه، و تجملات و شکوه و خواجه و نسیم و پیشخدمتهای قشنگ، و حرمخانهٔ

۱. سیاست طالبی، ص ۳۷.

۲. مسائل الحیات، ص ۱۱۱.

۳. کتاب احمد، ج ۲، ص ۸۲-۸۰.

۴. ترجمهٔ پندنامهٔ مارکوس، ص ۱۰.

۵. مسائل الحیات، ص ۱۱۷.

مبسوط، ... بی چراغانی و بی مجسمه و بی تکلفات می توان زیست»^۱. می گفت : پیروی از عقل در «استقرار قانون یا تنظیمات باطنی بالسویه از وظایف عمومی است. فرض بکن همه عالم يك شهر بزرگی است و همه مخلوق بی استثناء متمدن یا سکنه مساوی او»^۲. و نیز گوید: «چقدر سلاطین مقتدر بی شعور از سوء استعمال ریاست ظالمانه جان و ملل تبعه خود را به هدر تلف نموده، و چنان پنداشته اند که خود دائم الحیات است، و امروز فقط ذکرى از مصائب سیئات آنها باقی است». ندانستند که سبوی عمرچه زود شکن است. پس «خود را محدود کن و برای خود سرحدی قرار بده»، و راهی پیش گیر که به راستی و عدل قدم برداری تا از دروغ و حيله و تزویر آسوده بمانی»^۳.

اصول حکومت ملی محور بحث طالبوف در فلسفه سیاسی جدید است. دانستیم که مشروطیت را همه جابه معنی قانون اساسی (کنستیتوسیون) استعمال می کند، اعم از اینکه سلطنت مشروطه موروثی باشد یا دولت جمهوری انتخابی^۴. تصریح دارد که مقصودش از لغت «مشروطه» همان «مشروطی بودن» قدرت حکومت است^۵. به عبارت دیگر کلمات «مشروطه» و «مشروطی بودن» (و «کنستیتوسیون» و «کندسیونل») را به يك معنی و در واقع مترادف یکدیگر به کار می برد.

می نویسد: فضیلت تقدم این بنای مقدس یعنی «مشروطه بودن حقوق سلاطین»

۱. پندنامه مارکوس، ص ۱۴.

۲. همان مأخذ، ص ۱۷-۲۶.

۳. همان مأخذ، ص ۳۱-۳۲.

۴. مسائل الحیات، ص ۱۰۱ همچنین نگاه کنید به کتاب احمد (ج ۲ صفحات ۱۰۸-۹۲)

همه جا می گوید: «قانون اساسی یا سلطنت مشروطه» و نیز می نویسد جمهوریست سويس با «قانون اساسی یعنی حکومت مشروطه» است.

۵. مسائل الحیات، ص ۱۰۲.

زیب افتخار ملت انگلیس است.^۱ از فرمان ماگنا کارتا به اختصار یاد می کند. به این نکته توجه می دهد که شأن قانون اساسی انگلیس نه تنها در سبقت اوست، بلکه در روح اوست که در ملل دیگر نباشد.^۲ اشاره ای ندارد که در انگلستان قانون اساسی بدون در کار نیست، بلکه اصول آن بر سنی استوار است به مراتب خلل ناپذیرتر از قوانین اساسی بدون بسیاری از کشورهای دیگر. در ضمن، در اهمیت سیاسی ماگنا کارتا نباید گزافه گفت.

بنیاد قانون اساسی بر «قبول عمومی» قرار گرفته؛ تفکیک دستگاه وضع قانون و هیئت مجریه، و انتخابی بودن مقننین از شرایط اصلی آن است.^۳ در سلطنت مشروطه شخص پادشاه «خارج از تحت قضاوت و سیاست و استخفاف و استنطاق» است. یعنی شاه مسئولیت ندارد. وضع قانون و تعیین بودجه و اعلان جنگ و تدابیر مصالح جمهور به عهده دو مجلس است: مجلس «سناتور» یا نجبا که اعضای آن را پادشاه تعیین می کند، و «مجلس و کلا» که اعضای آن را ملت انتخاب می نماید. حدود دقیق اختیارات این دو مجلس را تعیین نمی کند و از هیئت دولت سخن نمی گوید، ولی وزیران در برابر مجلس «مبعوثان» مشول هستند. (مجلس مبعوثان) مترادف با مجلس ملی به کار می برد).

در نظام جمهوری ریاست مملکت موروثی نیست، موقتی است و به عهده «رئیس جمهور» یا «پره زیدانت» است. او به مدت معین از طرف کنگره مخصوص مرکب از اعضای مجلس مبعوثین یا و کلا و مجمع سناتورها به اکثریت آراء انتخاب می گردد.^۴ به روسته امریکا که رئیس جمهوری مستقیماً از طرف مردم انتخاب می گردد اشاره ای ندارد. می نویسد: هنگام تدوین قانون اساسی امریکا از واشتگتن

۱. مسائل الحیات، ص ۱۵۲.

۲. همان مأخذ، ص ۱۵۳.

۳. مسائل الحیات، ص ۱۱۱.

۴. کتاب احمد، ج ۲، ص ۸۱.

خواستند که برای ریاست جمهوری حقوق و امتیازاتی قائل گردد. گفته بود: حرفی نداشتم و ناخود این مقام را به عهده داشتم به آن حقوق و امتیاز خیانت نمی کردم. اما معلوم نبود کسانی که بعد این مسئولیت را به دست می گیرند از آن سوءاستفاده نکنند. از اینرو هیچ امتیاز «مخالف مساوات برای رئیس نمی توانم بنویسم». بلکه مقام رئیس جمهوری باید «فقط صدراعزین و امضای او امر مجلس ملت باشد». به حقیقت، این سنخ فکری «جفرسن» مغزمتفکر قانون اساسی امریکا بود. بعلاوه حدود قدرت رئیس جمهوری امریکا خیلی بیشتر از مقام صدراعزین و اجرای دستور و مصوبات کنگره است، چه ریاست کشور و ریاست قدرت مجریه هر دو در دستگاه ریاست جمهور تعبیه یافته است.

به دنبال آن صحبت دلکشی در احزاب سیاسی مغرب و مرام هر کدام دارد که در مجموع نوشته‌های نویسندگان پیش از مشروطیت در این حد سراغ نداریم. برداشت کلی او درست است بدون اینکه به دقایق آن پردازیم. می نویسد: بانامیس قانون اساسی در کشورهای مغرب زمین - مردم از برکت آزادی عفاید و آرای خویش را نسر دادند و فرقه‌های مختلف پیدا شدند زیرا به هر حال «آرای مردم بالطبع مختلف است». فرقه‌ای که «رسوم اجدادی را به اصلاح جزئی پسندیدند... و خیالشان فقط منحصر به تزبید اقتدار و نفوق به دیگران» است «کنسرواتور» گویند. آنان «بیشتر جنگجو و غلبه خواه» هستند. در برابر آنان فرقه‌ای به وجود آمد «منکر رسوم قدیمه و طرفدار اصلاحات جدیده، طالب آزادی و مساوات کامله، حافظ حقوق خود و مصدق حقوق سایر ملل». آنانرا «لیبرال» خوانند که عنوان کلی است: برخی «سیتسو آلیست» که خواهان «رفاهیت فقرا و مزدورین... و اصلاح و تسهیل امور معاش» می باشند. فرقه دیگر «سیتسو آل دیموکرات» که «جمهوری طلب و طالب تسویه ثروت و زحمت، مخالف خیال متمولین و صاحبان مکنت» هستند. از آن گذشته دسته «رادیکال» می خواهند «قانون اساسی را هر وقت اقتضا نموده تغییر

کلی بدهند و از نو بسازند، زبر همه عواید و رسوم باقوانین گذشته اسلاف بزنند. بالاخره گروه «آنارشیز» که «طالب برافکندن همه نظم و ترتیب، و طرفدار آشوب و هرج و مرج» می باشند.^۱

جملگی این گروه ها روزنامه و نشریه دارند، هر کدام صد کتاب در «حقانیت» عقاید خویش نوشته اند، و «چند رئیس معروف و عالم دارند که سایرین مقلد دعوت آنها می باشند، و مطبع صوابدید ایشان هستند». آنان اجتماع می کنند، مطالباتشان را از دولت ها اعلام می دارند، «اگر مطالبه آنها ناپایل اکثریت ملت است مقبول می شود، و گرنه مردود بماند». به هر حال «از برکت تقسیم آراء» و آزادی به پارلمان راه می یابند؛ هر کدام اکثریت یافتند رشته امور به دست می گیرند؛ فرقه دیگر همیشه مخالف آنها می ماند، آنها را فرقه مخالفه» گویند. از اینرو مدار کارها بر «عقل و کفایت و علم» است.^۲

اما در حکومت قانون به تفصیل سخن می راند، لابد برای اینکه ضد آن یعنی بی قانونی مشخصه حکمرانی ایران بوده است. قانون عبارت است از «فصول مرتب

۱. مسائل الحیات، ص، ۱۲۴-۱۲۲.

۲. همان مأخذ، ص ۱۲۶-۱۲۴. اینجا حکومت حزبی در نظام پارلمانی انگلیس را نیز تشریح نموده است: از دو فرقه «کنسرواتوز» و «لیبرال» هر کدام در انتخابات پارلمانی غالب گشت، سرکار می آید، رئیس آن فرقه به عنوان «صدرالوزراء» تعیین می شود، او فهرست وزیران منتخب خود را به پادشاه می دهد، و «بی تحریف تصدیق و تعیین می شوند». اما در سالک المحسنین (ص ۱۸) به صورتی دیگر عنوان نموده که در معنی چندان هم بی پایه نیست: در انگلیس «فرقه مخالف» را در مجلس معوثان برای روز بد و مبادا تشکیل داده اند. بدین معنی که هر گاه وزیرانی که سر رشته کارها را در دست دارند خطائی کنند، فرقه دیگر جای آنان را بگیرد و خطای وزیران معزول را اصلاح نماید. و گرنه در اموری که «نفع ملت» در آنها باشد، هرگز اختلافی میان فرقه ها نیست.

احکام مشخص حقوق و حدود مدنی و سیاسی متعلق به فرد و جماعت نوع^۱. مقصودش از «جماعت نوع» هیأت جامعه است. بر پایه ضابطه‌های قانونی هر فرد «کاملاً مال و جان خود مطمئن و از حرکات خلاف خود مسئول بالسویه می‌باشد»^۲. قانون را در منطق فایده‌مندی و انتفاع که انگیزه فعالیت انسانی در جستجوی خوشی و نیکبختی است، توجیه می‌نماید. در این باره مستقیماً متأثر از عقاید بنیام متفکر قانون‌گذاری انگلیس است که از او نام می‌برد. «بشریت بالطبع در تحت اداره دو ریاست فائزۀ راحت و زحمت خلق شده؛ فقط در اقتدار راحت و زحمت است [که] نشان بدهد که چه بکنیم و چه نباید کرد. زیرا نمونه نیک و بد یا سبب و فعل مسلم‌آدر قبضه اقتدار این دو قوه تعبیه شده. راحت و زحمت در همه احوال و افعال و خیال بشری مدیر اول اند. همه مساعی انسانی از استخلاص تبعیت این دو ریاست مطلقۀ ادله اثبات عبودیت خود می‌باشد... اعتراف این تبعیت اساس منافع انسانی است، و اساس منافع زمینه آن نقشه و ترسیمات است که مهندس عقل عمارت باشکوه سعادت تمدن را از مصالح تشخیص یفین از نردید، صدق از کذب، عدل از ظلم، نور از ظلمت، و عقل از دیوانگی در آن زمینه برافراشته و او را قانون نام نهاده» است. و نتیجه می‌گیرد: «هر جا قانون نیست اساس منافع نیست، و هر جا اساس منافع نیست تمدن نیست، هر جا تمدن نیست و حشمت است، هر جا و حشمت است سعادت و برکات نیست، پس هر جا قانون نیست سعادت و برکات نیست»^۳.

می‌رسد به منبع اقتدار قانون‌گذاری و آن اراده ملت است: باید مشخص و معین باشد که «واضع قانون ملت است»^۴. اما به چه مأخذی؟ به مأخذ «اکثریت آرای عموم ملت که قوانین برای سعادت ایشان وضع می‌شود» منظورش اینک

۱. مسالك المحسنين، ص ۴۲.

۲. همان مأخذ.

۳. کتاب احمد، ج ۲، ص ۸۰-۷۹.

۴. ابصاحات در خصوص آزادی، ص ۵۵.

قانونی که سعادت گروه محدودی را تأمین نماید، مطرود است. اینجاست که آرای
بنتام توجه دارد که معیار قانونگذاری نیکو را تأمین بیشترین سعادت برای بزرگ
ترین اکثریت جامعه می‌شناخت. متن عبارت پخته طالبوف شایسته نقل است: «عقل
انسانی... اساس وضع قانون را به اکثریت آرای عموم ملت کسه قوانین برای
سعادت ایشان وضع می‌شود، مخصوص نمود. چنانکه در هر جا حقوق طرف قلیل
یا طرف کثیر تصادف بکند، حقوق قلیله محومی شود. یعنی در شور رد یا قبول قانون،
اگر طرفدار رد بیشتر از قبول است مردود، و اگر طرف قبول بیشتر است مقبول
می‌شود»^۱.

لازم است به دو نکته ظریف توجه دهیم: یکی اینکه قانون اکثریت در نظام
دموکراسی «محو» کننده «حقوق» اقلیت مخالف نیست. بیان او به يك معنى انعكاسی
است از آنچه در دموکراسی به‌سنجگری اکثریت تعبیر می‌شود. دوم اینکه مکانیسم
دموکراسی پرداخته بحث و انتقاد و توافق جویسی است. اقلیت مخالف می‌تواند
در رأی اکثریت تأثیر مستقیم بخشد و موضع آنرا تعدیل نماید. از عمده مسئولیت
های گروه «اپوزیسیون» همین است. از سوی دیگر اکثریت نیز در پی آن است که
قانون موضوعه مورد تأیید بیشترین اکثریت باشد تا از پشتیبانی وسیع‌ترین بخش
افکار عام برخوردار گردد. این کیفیت در تجربه دموکراسی - راه توافق و هم‌آهنگی
میان اکثریت و اقلیت را باز نگاه می‌دارد. دموکراسی معیار عقلانی دیگری را
سراغ ندارد. اما آنجا که دموکراسی نیست، طرح این معانی ظریف فلسفه سیاسی
موضوعیت ندارند. طالبوف برای جامعه‌ای چیز می‌نوشت که در تعقل اجتماعی
عقب مانده بود، و این لطائف شاید نفن آمیز می‌نمود.

راز ترقی و بهبود جامعه، به نظر نویسنده ما، در نشر دانش و فن و حکومت
قانون است. امنیت مالی و جانی، نوع پروری، برابری، انتشار معارف، وطن‌دوستی،
ترقی صنعت، افزایش ثروت عمومی، رونق بازرگانی، پیشبندی نفوذ و سلطهٔ جانب

و تحدید قدرت زبردستان همه از آثار حکومت قانون است. از مجموع آنها «برکات کلیه ملی» پدید آید و گورستان گلستان گردد. هر کس در عظمت حکومت قانون تردید نماید و مخالف آن باشد «خائن دولت و ملت و وطن» است. در نکوهش استبداد آسیائی گوید: باید هشیار گردیم که مرض مهلك خود کامگی و بیقانونی بنای «ملیت» ما را ویران می گرداند.^۱ ابن حقیقت ساده‌الرود سالسبوری، رئیس الوزرای انگلیس در ضیافت بیگلربیگی لندن چنین تشریح کرد: هر چند مملکت بیقانون می تواند مدتی خود را در رقابت دولتهای ذینفع محفوظ دارد، سرانجام «بالطبع و بالخاصه یا به حکم تقدیر، هر طور بخواهید بفهمید» چون درخت پوسیده منلاشی خواهد گردید. بدترین مصائب مشرق زمین این است که فرمانروایان آن به «فوائد و قدرت قانون» معتقد نیستند، هر استقراری که از روی عقیده نباشد بسی فایده و بی ثمر است.^۲ اشاره او به سخن سالسبوری است در سفر ناصرالدین شاه به لندن. می افزاید: رومیان قدیم مثلی داشتند، می گفتند: «بی نظمی داخله غلبه خارجه را تسهیل می کند». حکمای ما می گویند: «کثرت ظلم و فساد داعی غضب خدا یعنی نفرت عمومی، و تولید نفاق می کند» و نتیجه آن «انقراض دولت و فقدان استقلال و اعدام ملیت» ما خواهد بود.^۳ رومیان کهن ضرب المثل مناسب دیگری هم داشتند که طالبوف نیآورده بدین مضمون: «آنچه راجع به همگان است باید به تصویب همگان باشد». به هر حال، جوهر کلام او سخن «والتر رالغ»^۴ است که در مقدمه «تاریخ» می نویسد: استبداد آسیائی که مردم در آنها آزادی ندارند تسلط خارجی را آسان و مسلم می گرداند.

طالبوف از استدلال خود چنین نتیجه می گیرد: هر شهریار مستقل که خواهان

۱. کتاب احمد، ج ۱۲، ص ۸۹.

۲. همان مأخذ، ج ۲، ص ۸۹.

۳. مسالك المحسنين، ص ۲۳۵.

۴. Wlatar Ralagh

نیکبختی ملک و ملت است، باید مردم را در اداره امور مملکت دعوت کند و گفته
«بی دعوت در آیند. آنوقت نغمه دیگری سر آیند»^۱ یعنی کلك پادشاه و پادشاهی
را خواهند کند. در این باره ژاپن سر مشقی کامل برای ملل آسیا است. امپراطور به
تربیت مردم همت گماشت، سلطنت مشروطه را برقرار ساخت، و مملکت را به کمال
ترقی رساند.

این کار بزرگ بر اثر «نفی غرض شخصی، و اثبات غرض نوعی» تحقق
پذیرفت.^۲ امپراطور خود گفته بود که: معایب سلطنت مطلقه و ثمرات آن را فهمیدم،
و اصلاح آن را قبل از وقوع حادثه های بد لازم دانستم.^۳ برعکس تزار روس به آن
معنی پی نبرد، هر کس علیه استبداد سخن به زبان آورد کشته شد و یابه زندان رفت.
نمره اش این شد که در جنگ بین آن دو کشور «علم و آزادی» ژاپن بر «جهل و ظلم
سلطنت مطلقه» روس پیروز گشت.^۴

برای آشنا کردن مردم به نظام مشروطگی، شرحی درباره کشورهای مشروطه
اروپا می دهد.^۵ خاصه برای عبرت ایرانیان ترجمه قانون اساسی ژاپن را نقل
می کند.^۶ در قانون اساسی ژاپن می نویسد: حقوق مهمی که برای امپراطور شناخته
شده دیگر رؤسای کشورهای مشروطه ندارند و نباید داشته باشند. آن امتیازات
اولا نتیجه اوضاع کشور ژاپن و خصوصیات ملی آن است. ثانیاً ناشی از این است
که امپراطور ژاپن به میل و دلخواه خود حقوق ملت و اصول مشروطیت سلطنت را

۱. مسائل الحیات، ص ۱۲۱.

۲. همان مأخذ، ص ۱۱۷.

۳. همان مأخذ، ص ۱۱۸.

۴. همان مأخذ، ص ۷۲.

۵. نگاه کنید به کتاب احمد، ج ۲، از صفحه ۹۲ تا ۱۰۸.

۶. مسائل الحیات، ضمیمه کتاب.

شناخت^۱. از نهضت آزادیخواهی ایتالیا، خدمات گاربالدی پیشوای آزادیخواهان، دانائی و کاردانی کاوور مردسباسی بزرگ، و شرافت و یکتور امانوئل پادشاه ایتالیا سخن می‌راند. از قدمت مدنیت رم در «وضع قسوانین و تأسیس مشورتخانه» و «ترقی و تجدید شئونات تاریخی» آن یاد می‌کند^۲. شرح بامزه‌ای هم در همزیستی سلطنت ایتالیا و دستگاه پاپ دارد که نشانه شوخ طبعی طالبوف است:

سعدی فرماید: ده درویش در گلیمی بخشند و دو پادشاه در اقلیمی نگنجند. اما حالا بر اثر ترقی عالم و نشر معرفت و انصاف در یک شهر دو پادشاه بزرگ در کمال اطمینان و آسودگی زیست می‌کنند. یکی «سلطنت روحانی» سیصد میلیون نصرانی را به عهده دارد، و دیگری «سلطنت جسمانی» سی میلیون تبعه‌ها را. اما دولت ایتالیا مترصد است هر وقت وسیله‌ی سهلی پیدا کند تخت و تاج اعلیحضرت پاپ را به مرکز دیگر تحویل دهد و گویا به حدوث این «واقعه‌ی عجیبه» چیزی نمانده است. دولت پاپ غیر از ممالک کاتولیک، به اعتقاد خودش «همه‌ی دنیا و مافیها» است - زیرا اونایب حضرت مسیح است و همانطور که «نایب السلطنه نصف سلطان است البته نایب خدا نیز باید نصف خدا باشد». به همین جهت مقر حکومتش نصف شهر رم است^۳. از اندیشه‌های بسیار مهم طالبوف حق طغیان مردم بر علیه ستمگری است؛ و آنرا تا نقطه‌ی نهایی اش یعنی ستمگر کشی امتداد می‌دهد. چنین برهان می‌آورد: تعالیم آسمانی راه راست، عدل و نصف‌را نشان داده‌اند. هر کس بخواهد این اعتدال را بر هم بزند و به حقوق مردم تعدی کند باید نخست او را بایند و اندرز، بعد با تعذیر و بالاخره اگر نشد «بانفی و قتل و اعدام» دفع کنیم. این میزان جمیع امور روحانی و دنیوی ماست؛ نه اینکه هر ستمگر طراری بر خیزد، حقوق ما را از دستمان برباید - و ما متحمل شویم، شکر به جا آوریم، و او را به پروردگار سپاریم.

۱. مسائل الحیات، ص ۱۰۲.

۲. مسالك المحسنين، ص ۲۱.

۳. كتاب احمد، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۰.

وصایای پیمبران سعی و تلاش است و با متجاوزان «جنگ و پرخاش». باید آگاه گردیم که اگر تحصیل معاش نیست وجود نیست، و اگر وجود نیست حیات نیست، و اگر حیات نیست «حقوق خودشناسی و خداشناسی از ما معدوم است»^۱.

نویسنده ما به روح تاریخ زمانه توجه دارد، و سیر تحول تاریخ را محتوم می‌شمارد. در این باره به آرای برخی متفکران اجتماعی تکیه می‌کند. یکی گوید: تاریخ زمان ما «اجتماع ضدین» را نمی‌پذیرد. به گفته دیگری: حکومت ظلم موقتی است و سرانجام سبیل مکافات شدت پذیرد و ریشه ستمگری را بسوزاند،^۲ به پیروی این نظریه‌ها، دوره‌ای را که ایران در زمره «ملل نیم‌وحشی» به‌شمار آید و روش مملکتداری آن «اداره ظالمه یا حکومت بی‌قانون»^۳ باشد الزاماً سپری شدنی می‌داند، چه هیچ فشار مصنوعی به سد «جریان سبیل اقتضای طبیعی» قادر نتواند بود.^۴ سرانجام «ممالک بی‌قانون را به وضع قانون اساسی مجبور نمایند»^۵.

در انتقاد آن معانی همین اندازه به اجمال خاطر نشان شود که تاریخ نه فقط «اجتماع ضدین» بلکه جمع اضداد را می‌پذیرد؛ در عصر ما دو سوم نفوس کره زمین در زیر سلطه هولناک‌ترین نظام‌های جباری بسر می‌برند. «جبر تاریخ» نیز به هر مفهومی در شمار مصطلحات مبتدلی است که پایه تجربی و علمی ندارد؛ «جبر» نفی‌کننده اختیار و تصرف آدمی در سرنوشت خویش است. و حال آنکه به تجربه مشهود عنصر اختیار و مسئولیت انسانی در مدار امور دخالت دارد. بالاخره در حرکت تاریخ هیچ قانون مطلق طبیعی یا مادی در کار نیست؛ حتی قانون ترقی اعتباری است نه مطلق. جامعه انسانی خیلی پیچیده‌تر از آن است که بتوان قوانین فیزیک یا

۱. مسائل الحیات، ص ۶۵-۶۳.

۲. مسائل الحیات، ص ۱۱۴.

۳. کتاب احمد، ج ۲، ص ۷۸.

۴. مسائل المحسنین، ص ۲۵۱.

۵. مسائل الحیات، ص ۹۱-۹۰.



اینک می‌رسیم به گفتمانی طالبوف در سیرقانون خواهی در ایران تاجنیش مشروطیگی: مورخان مغرب قرن نوزدهم را عصر «ترقی و کولتور» نام نهاده‌اند. پرنوآن در افق ایران با زمامداری امیر کبیر نمایان‌گشت که «دری به سوی علم و ترقی باز کرد» او سعی در «وضع و اجرای قانون» داشت.^۱ این اشاره طالبوف بازمی‌گردد به عبارت خود امیر که گفته بود: «خیال کنستیطوسیون‌داشتم... مننظر موقع بودم».^۲ به گواهی رابرت واتسون نماینده سیاسی انگلیس: امیر در پی «قانون و عدالت» بود. این مطلب را جای دیگر شکافته‌ایم که لفظ «کنستیطوسیون» در آن زمان دلالت داشت بر «دولت منتظم» یعنی حکومت با اصول درمقابل دستگاه بیقاعدگی و خودکامگی کهن. نظرگاه امیر کبیر هم تأسیس حکومت با اصول بود نظیر آنچه در عثمانی استقرار یافته بود. ماهیت چنین نظام سیاسی با مشروطیت به معنای دموکراسی و حقوق آزادی تفاوت کلی داشت. نماینده انگلیس در یکصد و سی سال پیش و طالبوف در هشتاد سال قبل، وجهه نظر آن دولتمدار را درست شناخته است. اما معلم عقاید سیاسی زمان ما مفهوم ساده و روشن دولت منتظم و تفاوت آنرا با آیین مشروطیگی، به درستی تمیز نداده و از عبارت امیر کبیر (که آنرا نقل کرده) درک صحیحی ندارد.^۳

۱. سیاست طالبی، ص ۹۲ و ۱۰۲ - مسالك المحسنين، ص ۱۱۳.

۲. اصل روایت را میرزا یعقوب‌خان در کتابچه اصلاحات از زبان خود امیر کبیر آورده است (در مقالات تاریخی، چاپ دوم، ص ۱۰۶-۱۰۵ نقل کرده‌ایم).

۳. بر پایه همان خلط ذهنی گوید: «به شخصیت امیر کبیر و اصلاحات او در پی جویی علل انقلاب مشروطه اهمیت زیادی قائل هستند». این استنباط خلط نشانه کج فهمی و کم‌هوشی نویسنده است. به علاوه می‌نویسد: هر چه در آثار طالبوف و میرزا آقاخان و دیگران «جستجو کنیم» سخن تازه‌ای در «آزادی و دموکراسی که پیش از اینان، به وسیله اندیشمندان

باری، طالبوف از وزیران دیگر که در پی حکومت قانون بودند نام می برد: میرزا جعفر خان مشیرالدوله کتابچه سفیدی به پادشاه عرضه داشت و در صفحه اولش نوشته بود: «قانون، قانون، قانون». مشیرالدوله های آخری (اشاره به میرزا حسین خان، میرزا محسن خان، و میرزا یحیی خان) هیچ کدام در لزوم وضع و اجرای قانون بی خبر نبودند. اما بی اثر ماندند. قانون نامه میرزا ملکم خان سی سال است در دست رجال اسباب «مسخره و استهزاء» شده است. امین الدوله نیز در وجوب قانون اصرار ورزید، مقبول نیفتاد. اتابک هم نویدها داد، مجلس ها چیدند ولی نتیجه نگرفتند.

غریبی ارائه نشده باشد، نمی یابیم». (سخنرانی حمید عنایت در مؤسسه وزارت امور خارجه، ص ۳ و ۵). کاری نداریم که او خود هیچگاه در این رشته به «جستجو» بر نیامد و همان مطلب هم عاریتی است و دنباله اش را از قلم انداخته. اما درک این معنی ساده را ننموده: ما که در گذشته تاریخ تجربه آزادی و دموکراسی نداشتیم و از جهان معرفت جدید چند قرن عقب افتاده بودیم، مگر قرار بود آن کسان در فلسفه سیاسی جدید مخترع باشند؟ ابتکار ایشان در این بود که پیشروان نسر دانش و فکر بودند؛ علیه کل نظام حاکم غلط به اعتراض برخاستند؛ در حد خویش ایدئولوژی اعتراض را پروراندند؛ روشن اندیش بودند و به روشنگری برآمدند؛ در ایفای مسئولیت مدنی و انزدند؛ و در حرکت فکری و اجتماعی تأثیر نهادند. امام علم عقاید سیاسی دونسل بعد (و حتی شعبه علوم سیاسی ما) چه سهمی در ترقی فلسفه اجتماعی و تاریخ فکر داشت؟ و چه فکر بدیعی آورد که به تعبیر خود «اندیشمندان غربی» نیاورده باشند؟ به خاطر دارم، او حتی این صداقت دانشگاهی را نداشت که امضایش را پای اعلامیه اعتراضی بگذارد، از آنکه سخت ناتوان بود. او مترجم شایسته ای بود. اما در فهم تاریخی و دانش سیاسی اندک مایه بود؛ هیچ تحقیق بکر و اصیلی از او سراغ نداریم. خمیرمایه فکری او را مانوسات ذهنی می ساخت؛ ذهن او از ابهامات و تاریک اندیشی زهایبی نیافت. نوشته های معلم عقاید سیاسی ما در حد متوسط و در سطح تألیفات جماعت موسوم به «ایران شناسان» است که در خدمت دستگاه های «تحقیقات خاورمیانه» کشورهای انگلوساکسون هستند؛ کمتر محقق و دانشمند بلکه مروج تفکر استعماری و قرون وسطایی.

در آن عهد چندین بار به وضع قانون برآمدند. ولی چیزی نمی گذشت که هر کس به نحوی القاء شبهه میکرد، و شاه از تصمیم خود باز می گشت. يك وقت دشمنان را خبر کردند و هنگامه چیدند؛ زمانی شاه خواست تربیت یافتگان جدید را مشیر و مشار قرار دهد، سفیر روس فساد برانگیخت و قتل الکساندر دوم را گوشزد کرد. لاجرم، هر کوششی برای وضع قانون بی ثمر افتاد. اگر آتش منجمد شد و یخ سوخت در ایران هم حکومت قانون سر گرفت^۱. امانویسنده نمی گوید که در تمام آن موارد عامل عمده بی اعتقادی و ناستواری ناصرالدین شاه بود که مانع تأسیس نظم قانونی گردید.

حالا میرزا حسن خان مشیر الملک (مشیرالدوله بعدی پیرنیا) قانون نامه های سودمندی تنظیم کرده، و ایجاد مدرسه سیاسی نیز از خدمات پسندیده ابن «جوان عالم وطن دوست» است^۲. در پیشرفت اندیشه قانونگزاری، پالکفطرتی مظفرالدین شاه را (که از زمان ولیعهدش می شناخت و با او مکانبه داشت) موهبتی می داند. می گوید: او همیشه مترصد بود روزی «ودایع الهی» سپرده سلطنت را به ملت بازگرداند، و این «رهن طبیعی» و «حریت مقصوبه» را به مردم ایران اعاده دهد. مسالك المحسنین با این رؤیا پایان می پذیرد: شاه به تشکیل «شورای کبیر» و تدوین «بئاسای مظفری» همت گماشت. وزیران و امنای مملکت مأمور تهیه آن گردیدند، و از استادان خارجی که در خدمت دولت بودند باری جستند. خطاب به وزیران و رجال فرمود: گذشته ها گذشته، وقت آن رسیده که اداره مملکت بر اصول قانون بنا گردد، هر کس به غرض ورزی و مثل گذشته به کارشکنی و دفع الوقت بر آید، مطرود خواهد گشت. آرزوی ما همیشه سعادت ملت و نشر آزادی و مساوات مردم، و تعیین حقوق و حدود بوده است. حمد پروردگار را که به نیل این آرزو کامیاب شدیم؛ بر شماست که در

۱. مسالك المحسنین، ص ۲۵۱-۲۵۰.

۲. همان مأخذ، ص ۱۳۳.

استقرار این بنای خیر یا دباچه «ترقی و سنگر حفظ استقلال» ایران کوشا باشید^۱. نکته دیگر شرحی است که در انفعال نفسانی میرزا علی اصغرخان اتابک و گرایش او به اصلاح طلبی و حکومت قانون دارد. از قول اتابک چنین می آورد: شاه شهید چندین بار به وضع قانون اقدام کرد. اما بعد از دو روز پشیمانش کردند و جوانان تربیت یافته ما را در نظرش به سوءنیت و فساد متهم ساختند. «من نیز به علت جوانی، صدقش را می گویم، که تقصیر کردم، پاپی نشدم. فاکار به جانی رسید که اگر این تغافل را اندکی امتداد بدهیم به قول حاجی میرزا عبدالرحیم مرحوم اجانب برای ما قانون وضع می کنند». در این راه باید خودمان همت کنیم و رایت قانون برافرازیم. «من نیز وجدان خود را در سرعت اجرای این سعادت ملی محصل خود قرار داده ام»^۲. آن معانی را از زبان اتابک در سفر او به بادکوبه به زمان معزولی اش از صدارت، شنیده بود. اعتقادی که طالبوف حالا به امین السلطان یافته بود از همین بابت بود. این قضیه هیچ ابهامی ندارد.

با اعلام مشروطیت و تأسیس مجلس ملی، آرزوی زندگی طالبوف برآورده شد. اما مسئله عظیمی در پیش بود، یعنی استوارگشتن حکومت ملی. در این باره رساله بامفروضات در خصوص آزادی را نوشت (۱۳۲۴) که از نظر گاه انطباق عملی افکار طالبوف خیلی مهم است. در این نقد سیاسی از مسئله آزادی در ایران سخن می گوید، ضعف و قوت «نظام نامه» یا قانون اساسی اول پنجاه و یک ماده ای را تشریح می نماید، و کارنامه نخستین مرحله دوره اول مجلس شورای ملی را مورد نقد و سنجش قرار می دهد. مقصودش از این «کرتیکه» همان «تشریح معایب و محسنات» به منظور نشان دادن راه «اصلاح» و قسوام اصول مشروطیت است^۳. به راستی گوید: «بنده هر چه فهمیدم نوشتم، دیگری هر چه در رد احوال بنده مستند

۱. مسالك المحسنين، صفحات ۲۳۰ به بعد.

۲. مسالك المحسنين، ص ۲۵۵.

۳. ايضاحات در خصوص آزادی، ص ۲۳.

است نشان می‌دهد، و رفته رفته کارها قولا و فعلا مکمل گردد. و گرنه به قول بیسمارک معروف اگر این تشریح و کربیکه نباشد ما با از حرارت خودپسندی محامد خود می‌سوزیم، با از برودت تکرار معایب خویش منجمد می‌شویم»^۱. نکته‌سنجی‌های طالبوف بر رویهم حکایت از روشن بینی نویسنده دارد، گرچه انتقادی چند بر آرای او وارد می‌باشند.

نخست بینیم درباره «نظامنامه» یعنی قانون اساسی اول پنجاه و یک ماده‌ای چه می‌گوید. در سنجش کلی آن می‌نویسد: «نظیر ندارد. و چنان دقیق و مکمل تألیف شده که در هیچ نقطه دنیا، در میان هیچ ملتی که هیچگونه قانون عرفی و جز اسم بی‌مسمای قانون شرعی چیزی نبود» بهتر از آن «اکت»^۲ یعنی «سند مشروطیت یا تعیین حقوق ملت» به وجود نیامده است. اگر بعضی الفاظ مبهم در آن دیده می‌شود آنها طوری ترکیب شده‌اند که در وقت لزوم همه آنها به نفع حقوق ملی مصرح یا قابل تأویل است^۳. وصف او مبالغه آمیز است و خالی از تناقض هم نیست. اگر دقیق و مکمل است مبهم نمی‌تواند باشد و به طریق اولی بی‌نظیر نخواهد بود، مگر اینکه آنرا در ربط جزء دوم عبارت او بسنجیم یعنی در ارتباط با احوال جامعه‌ای بی‌قانون. اما به انصاف باید گفت که نظامنامه مزبور در عالم خود و در شرایطی که پرداخته شد روی هم رفته خوب بود. مؤلف آنرا می‌ستاید: جوان عالم و دانای فلسفه و حقوق بین الملل است. باید «به او ببالیم و فخر کنیم. بنده عقاید او را مثل عقاید خود آشنا هستم، و صداقت او را مدتی است معتقدم» چنانکه در نامه‌اش مرقوم داشته که: «این نظامنامه نسالی قانون اساسی است»^۴. اشاره‌اش به میرزا حسن مشیر الملک (مشیرالدوله بعدی، پیرنیا) است. طالبوف در نامه‌ای هم که

۱. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۲۴-۲۳.

۲. Act.

۳. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۲۵-۲۴.

۴. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۲۵.

به مجتهد مشروطه خواه میرزا فضلعلی آقا تبریزی نماینده مجلس نگاشته، از مشیرالملک به عنوان مردی یاد می کند که «در امر مشروطیت اول بلا اول» است^۱. می دانیم میرزا حسن خان و همیاران او (برادرش میرزا حسین خان مؤتمن الملک و میرزا محمد خان صدیق حضرت) در نگارش قانون اساسی اول و قانون انتخابات به شایستگی خدمت کردند. سهم ایشان در این کار بیش از هر کسی است. آنان از معلمان مدرسه علوم سیاسی و در زمره تحصیل کردگان جدید بودند که در ایفای مسئولیت اجتماعی خویش فروماندند. در دوره های بعد هم در دفاع از حقوق اساسی و مشروطگی در تقابل زور و قلندری ایستادند.

مجموع انتقادهای طالبوف را می توان چنین خلاصه کرد، انتقادهایی که منطق کلی آنها تکمیل قانون اساسی است:

۱. مهمترین فضیه ای که مطرح ساخته اعلام حاکمیت ملی و بنیان نهادن «اداره دیموکراتی» است: این «نظامنامه که الآن در دست ماست قانون اساسی نیست ... مسلماً حقوق ملت تا یکدرجه معین گشته» ولی حقوق سلطنت «به فرار سابق مبهم مانده» است. از اینرو باید «مشخص و معین و مبرهن باشد که واضح قانون ملت است و اجراکننده دولت». تأکید دارد که «در یک مملکت دو حکومت نمی شود، کوسه و ریش پهن در عالم نیست. سلطنت مشروطه و استقلال [پادشاه] داعی خنده داخله و خارجه است». قانون اساسی الزاماً باید حدود سلطنت، حقوق مجلس و کلا و مجلس سنا، مسئولیت وزرا و «استقلال دستگاه عدلیه» را نیز بطور روشن مشخص گرداند. در تعیین حقوق سلطنت، طالبوف بصیرانه به احتمالات آینده توجه می دهد از آنکه «جالسین ... عصر آتی معلوم نیست که طبعاً به وظیفه خویش چگونه عمل خواهند کرد». بدین سبب «صلاح ملک و ملت را در تشبید اصول قوانین مشروطه و کمال تألیف قانون اساسی» می شناسد. یعنی اصولی که پایه «اداره دیموکراتی» ایران را بسازند، دانشمندان «سیتسو آل» یا علم اجتماع بر

۱. مجموعه اسناد میرزا فضلعلی آقا، نامه طالبوف به او، ۲۱ جمادی الاول ۱۳۲۵.

آن صححه گذارند، و بر «استعداد» قوم ایرانی آفرین خوانند؛ بنابراین «اولین کاری که برای وکلای ملت واجب است تألیف قانون اساسی است».

۲. مظفرالدین شاه هنوز نظامنامه «منعقد و امضاء نشده» در امر افتتاح مجلس شتاب کرد تا قبل از مرگ این «سند افتخار» را خود امضاء نماید. بدین سبب انتخابات دوره اول به نحو مطلوب صورت نگرفت. درست است که انتخابات مجلس اول کاستی‌هایی داشت. ولی وضع زمانه و بی تجربگی مردم را در نخستین تجربه انتخابات پارلمانی نمی‌توان نادیده گرفت. انتخابات در هر حال بعد از امضاء نظامنامه صورت یافت. و اگر در تشکیل مجلس تعجیل نمی‌گشت معلوم نبود با مرگ نابهنگام پادشاه، محمدعلی میرزا چه درسر داشت.

۳. اساس قانون انتخابات «موهومی» است. زیرا قانون تصریح ندارد که آیا همه افراد حق رأی دارند؟ انتخابات به چند دایره اخذ رأی تقسیم شده است؟ و حدود دوائر انتخابات چیست؟ این نکات همه به حدس و قیاس واگذار شده و حال آنکه باید بعد از سرشماری نفوس ایالات معین گردد تا انتخاب درست و دقیق انجام گیرد و در «بنای عمارت توحید ملت» خللی روی ندهد. انتخابات الزاماً طبقاتی بود، و گرچه کامل نبود اما موهوم نبود.

۴. همانطور که نظامنامه مجلس شهابتی به نظامنامه‌های دیگر مجالس دنیا ندارد، نمایندگان نیز «خسارج از وظیفه خودکار می‌کنند». و اموری را عنوان می‌سازند که موجب تحریک اذهان و اختلاف می‌گردد. بدون وضع قوانین و تعیین حقوق و حدود، این عین استبداد قدیم است که هر وزیری را بدون تحقیق متهم به خیانت کنیم و عزل او را بخواهیم، و املاک دیگران را بگیریم، و اجازه‌نامه‌ها را فسخ کنیم. بعلاوه در نطفه‌های خود نظم و انضباطی ندارند. البته وضع مجلس در آغاز کار سخت آشفته بود. اکثریت نمایندگان نه به آئین پارلمانی آشنا بودند و نه پایبند آداب آن. پس از انتخاب احتشام السلطنه به ریاست مجلس، نظم پارلمانی برقرار گشت و مجلس ترقی خیره‌کننده‌ای یافت. طالبوف وقتی آن رساله‌اش را

نوشت که پارلمان در آشفتگی و پریشانی سر می کرد. انتقاد او از روش تحریک آمیز تندروان نیز بجاست. به هر حال این نکته جویی ها و خیلی مسائل بسیار مهمتر مربوط می شوند به سیاست مشروطیت.

۵. برخی و کلاً آنچه را مناسب احوال و منضمن منافع باشند نمی پذیرند. قانون اساسی می خواهند ولی تقلید فرنگی را جسایز نمی شمارند. کسی نیست بگوید آخر خود این مجلس از صنایع کدام کارخانه است؟ و قانون اساسی از کدام زبان ترجمه شده؟ مگر همه این بساط از فرنگستان نیامده است؟ هزار سال «گمراه... جهالت بودیم» و حالا اگر از علم تقلید کنیم چه زبانی به جهل ما وارد می سازد؟ این حرف طالبوف بی کم و کاست درست است.

۶. در مجلس از مسئولیت وزراء صحبت می کنند ولی گناه معنی آن را نمی دانند. مسئولیت وزیران این است که اگر وزبری از حدود خود تجاوز کرد آن وزیر باید عزل گردد و هیئت دولت نیز بواسطه اهانت او استعفا دهد. اما این مسئولیت را وقتی می توان تثبیت کرد که قوانین لازم وضع گردد. در این مورد نیز باید وزیر معزول گردد نه هیئت دولت. در کشور ما که افراد قابل وزارت کم دارد اگر دوبار هیئت دولت معزول شد، باز باید سراغ معزولین اولی رفت. اینجا موضوع مسئولیت فردی و دسته جمعی وزیران را در تصمیم گیری هیئت دولت به میان کشیده است. باید افزود در آغاز کار، وزیران از اعلام مسئولیت پارلمان تن می زدند. سرانجام مجلس به رهبری سعدالدوله مسئولیت فردی و مشترک دستگاه اجرایی را در برابر مجلس، بر دولت قبولاند. و این کامیابی مهمی در اعتلای مقام مجلس بود. نکته دیگر این که استعفای وزیران مابۀ هراس نبود، و بهیچ وجه لازم نبود سراغ «معزولین» اولی بروند. وزیران و رئیس الوزراهای آن دوره (منهای چند وزیر جوان تحصیل کرده) از رده دزدان سرگردنه بودند مانند فرمانفرما، مشیرالسلطنه، نظام السلطنه و امثال آنها. دست آنانرا می بایستی از اصل از سیاست عصر حکومت ملی کوناه کرد، گرچه با اختیارات سلطنت این امر آسان نبود. طالبوف خود نیز در نامه ای که به

مجتهد میرزا فضلعلی آقا نماینده تبریز نگاشته، بر حضور «اطفال شصت ساله شکم گنده پاگنده‌ها ... که حالا بر سر امورات می‌باشند» اعتراض داشت.^۱

جای دیگر گفتم: «به ابران يك مجلس كافی است بسا يك كابينهٔ وزرای ديموكرات»^۲.

در قضیهٔ مسئولیت باز می‌نویسد: وزیران در پارلمان‌های اروپا مسئولیت دیگری نیز دارند و آن «مسئولیت فرقه‌بازی» یعنی مسئولیت حزبی است. «حمد خدا را» که این مسئولیت فرقه‌بازی در پارلمان ایران «حالا و استقبالا» نیست و نخواهد بود. «ایران يك مملکت، يك ملت، يك مذهب است که احتیاج و منافعشان واحد و واحد است». نظر گاه مثبت او را دربارهٔ احزاب و نظام پارلمانی پیشتر شناختیم. انتقاد او اینجا انعکاسی است از اعتراض برخشونت رفتار «فرقهٔ مجاهدین قفقازی» که در شهر «طپانچه بازی» راه انداخته بودند. اما تشکیل احزاب سیاسی و به قول او «فرقه‌بازی» هیچ ربطی به وحدت ملت ندارد. نظام حزبی از اصول حکومت پارلمانی است، مرام احزاب نمایندهٔ خواسته‌های طبقات مختلف اجتماع و ایدئولوژی سیاسی آنهاست. بعلاوه تغییر دولتها بر پایهٔ آیین حزبی روح تازه‌ای در دستگاه حکومت می‌دمد و از فرسودگی چرخ گردش ادارهٔ مملکت جلوگیری می‌نماید. اگر می‌گفت مردم ایران در آغاز تأسیس مشروطیت تربیت حزبی ندارند، اما شالودهٔ نظام حزبی باید از هم اکنون ریخته شود، باز معقول بود. باید دانست انجمن‌هایی که پس از اعلام مشروطیت همچون علف هرزه رویدند و بانسیم مخالف خشک شدند - خصلت حزب سیاسی نداشتند؛ و اغلب خلاف آداب مشروطیتی عمل کردند. در همسایگی ایران، در عثمانی و به دنبال آن در ترکیهٔ جمهوری، اصول حکومت جدید پایه‌های رشد دستگاه حزبی ترقی کرد. کشورهای آسیایی دیگری

۱. مجموعه اسناد میرزا فضلعلی آقا، نامهٔ طالبوف به او، ۶ ژوئن [۱۹۰۷].

۲. نامهٔ طالبوف به امین‌السلطان، ۱۹۰۷ (۵ ربیع الثانی ۱۳۲۵)، اسناد سیاسی،

که طعم تلخ استعمار مغرب زمین را چشیده بودند - چون به راه تحول و ترقی سیاسی جدید افتادند، همان تجربه حزبی را به کار گرفتند، در ایران، از آغاز عصر مشروطه بر اثر فترت‌های سیاسی پی‌درپی هیچگاه احزاب دموکراتی قوام نیافتند. احزاب خلق‌الساعه هم چیزی جز کم‌دی‌های سفاقت نبودند، احزاب دست‌نشانده اجنبی هم از اصل نه در خدمت مردم بودند و نه به دموکراسی اعتقاد داشتند، بلکه با آن در ستیز بودند.^۱

۷. مجلس شورای ملی روزنامه ثبت صورت مذاکرات خود را ندارد. آقایان و کلامی فرمایند: مردم بیابند، گوش بدهند و بروند و جریان کار را منتشر نمایند. «مگر ایران عبارت از سکنه تهران است» که آنچه می‌گذرد بدانند و قضیه تمام شود؟ بعلاوه اگر هر کس برای خود چیزی بنویسد نتیجه‌اش «نشر ارجیف» خواهد بود، و مایه بی‌اعتباری مقام مجلس. نکته‌جویی طالبوف صحیح است. با تأسیس روزنامه مجلس تا درجه‌ای منظور حاصل گشت. اما این روزنامه فقط خلاصه‌ای از مذاکرات مجلس را منتشر نموده است، با حذف خیلی نکته‌های مهم. متن کامل مذاکرات دوره اول مجلس را نداریم.

بررسی عقاید سیاسی و آن منظومه ایرادهای طالبوف را با سخنی در انتقاد او از تجربه آزادی در آغاز عصر مشروطگی به پایان می‌بریم. بیشتر بحث انزاعی او را در مفهوم آزادی باز نمودیم. همین اندازه یادآور شویم که او از معتقدان «آزادی طبیعی است که عموم ابنای بشر بالطبع و الخلقه در جمیع افعال و اقوال خود آزاد و مختار» آفریده شده‌اند. این بدان معنی است که آزادی انسانی را احدی

۱. در واقع این هست‌ترین تجارب حزبی ایران بود، حزبی که منطبق وجودی‌اش از اصل مملکت فروشی بود؛ مملکت را به زیر سلطه بیگانه در آوردن. آن رسواترین حزبی بود در تاریخ احزاب سیاسی. اغلب رهبران و بسیاری از اعضای شناخته شده‌اش (از قدیم و جدید) در شمار ناگس‌ترین، دغلاک‌ترین و بی‌همه چیزترین افراد بودند. آنرا حزب توده نام نهاده بودند.

حق «تصرف نمودن ندارد چه رسد به گرفتن و دادن». بدین تعبیر، عنوان آزادی دادن را (که آن زمان زبانزد عموم بود) از اصل سخنی نابخردانه و باطل شمرده است. در عین حال، حیات مدنی که آدمی نیکبختی خویش را در آن می‌جوید، در برابر مفهوم «مجرده» آزادی، تکالیفی را مقرر می‌دارد. و افراد جامعه برای اینکه خود را «قابل عنوان کبیر حریت» بدانند، بایستی حقوق آزادی و «اجرای وظایف مقدسه آنرا» تماماً بشناسند. به دنبال آن در وصف اوضاع زمانه گوید: اینکه هر کس هر فضولی می‌خواهد بکند، هر نادانی هر چه دلش می‌خواهد از تهمت و بهتان بنویسد، رجاله و او باش هر کاری می‌خواهند بکنند، و دیگران «هر چه به عقلشان گنجید ... واجب الاذعان شمارند» - این آزادی نیست - بلکه «بی لجامی و حوش و هرج و مرج دهشت‌انگیز» است.

در تفکر دموکراتی طالبوف، آزادی دودشمن عمده دارد: استبداد کهن و هرج و مرج نازه. باید به دفع هر دو برخاست. اهل استبداد «می‌خواهند مثل قدیم فعال مایژید باشند». اگر آنان به آزادی مانتصرف نمودند «اعدام این طبقه خبیثه» واجب است. باید شرافت آزادی را شناخت و شهامت اخلاقی در دفاع آنرا داشت. «ضعف ایمان آینه وجدان ما را مکدر نموده... احساس علویت مایکجا محو و نابود گشته، در واقع زنده مرده یا جماد متحرک شده... مبتلای این همه نکبت و ذلت ظلم و پامالی استبداد بوده ایم». در جهت دیگر، اگر آزادی را به ایندال هرج و مرج برسانیم «قابل حفظ آزادی خود نخواهیم بود». بلکه «این موهبت کبری به همان سهولت که آمده بود، با همان سهولت خواهد رفت». مشارکت و معاونت تمام طبقات مردم لازم است که نگذارند کارها به مجرای آشوب و هرج و مرج بیفتند، و بهانه به دست دشمنان داخلی و بدخواهان خارجی ندهند که «کلامتنهز این بهانه هستند» - بلکه اجانب بفهمند که «دستگاه کبیری» در مملکت استوار گشته است.

همان چند عبارت هوشمندانه که بیان کننده موضع گیری قاطع او می‌باشند، باطل می‌سازند هر اتهامی را از این قبیل که طالبوف در این زمان وا داده با نسبت به

حرکت مشروطه خواهی کم اعتنا بود. به عکس، نگارش رساله ایضاحات در آزادی دلیل روشنی است بر درک مسئولیت اجتماعی نویسنده، و بستگی معنوی اش به جنبش آزادیخواهی. نامه های خصوصی او نیز که حاوی برخی نکته جویی های دقیق در اصول طرح قانون اساسی می باشند، تأیید کننده همان معناست. مجموع انتقادهای او از اعتقادش به «اداره دیموکراتی» برمی خاست. از اینرو بردستگاه استبداد همان اندازه می تاخت که هرج و مرج سیاسی را طرد می کرد؛ هرج و مرج را نوع دیگر استبداد و خودسری می شمرد که ریشه آزادی و مشروطگی را می سوزاند. ابراد او بر کردار «مجاهدین» قفقازی که به ایران آمده بودند، از همین رهگذر بود. در بیان «حالت بحران» به میرزا فضلعلی آقا نماینده تبریز نوشت: «از رجاله و جهله و فعله در هیچ نقطه دنیا اصلاح امور جمهور به عمل نیامده مگر هرج و مرج. همانست که عرض کرده ام: از گاو دو شاخه استبداد خلاص می شویم، به گاو هزار شاخه مجاهدین با رؤسای حاجی الله یار یا قاری اوغلی محمد یار ایشان دچار می شویم»^۱.

جای دیگر روش دموکراتی انجمن های عثمانی را با خشونت رفتار انجمن های «مجاهدین قفقاز» مقایسه می کند: «انجمن های ترابوزان و اسلامبول از انجمن های مجاهدین قفقاز نبوده که اسباب مداخل يك مشت رجاله گردد. آنها در کوچه و بازار طلبانچه بازی نمی کردند، می نشستند حرف ملت خود را می زدند...»^۲. در استدرک تاریخی طالبوف نه توده بی سروپایان عامل ترقی امور جمهور بوده اند، نه دانش و فکر آفریده ذهن آن جماعت بوده است.

به خاطر بیاوریم طالبوف وقتی رساله در خصوص آزادی را نوشت (ذیحجه ۱۳۲۴) که به عنوان یکی از نمایندگان آذربایجان، هنوز مصمم بود به مجلس بیاید. اگر مانعی پیش نمی آمد و پای او به مجلس می رسید، با تفکر «دیموکراتی» اش ناگزیر

۱. اسناد میرزا فضلعلی آقا، نامه طالبوف به او، ۲ ربیع الثانی ۱۳۲۵.

۲. همان مأخذ، نامه طالبوف، ۲۱ جمادی الاول ۱۳۲۵.

همان اندازه با عاملان استبدادی به مخالفت برمی خاست که در برابر افراتیان موضع می گرفت. او عقیده اش را در مقابله با دستگاه استبدادی و عناصر افراتی در همان رساله اعلام داشته بود. باید دانسته شود که عناصر تندرو همین اوان به «جبهه سازی» بسر آمدند. آن امتزاج سیاسی نامتجانسی بود از چند دسته مختلف: جماعت «مجاهدین» ففقازی که به ایران روانه گشته بودند؛ حیدرخان و تروریست های او که خودش وابسته به تشکیلات کمونیستی روسی بود؛ «اجتماعیون عامیون» وابسته به سازمان انقلابی باد کوبه؛ چند انجمن تندرو در تهران و تبریز با دسته ششلول بندان خود؛ به علاوه دوتن از وکلای آذربایجان (از همان اجتماعیون) به عنوان «افراطیون» مجلس. جبهه افراتی ماورای تندروی عمل می کرد، دور از فهم سیاسی و واقع اندیشی. این گروه که افق فکری وسیع و روشنی نداشت، به جای اینکه در مشارکت مشروطه خواهان به تقویت نظام پارلمانی نو بنیاد بر آید - تبلیغ قهر و خشونت رفتار کرد، به خشونت عریان دست برد، کرداری پیش گرفت سر بر ضد دموکراتی و خلاف مشروطگی. تا آنجا که حقوق مصونیت پارلمانی نمایندگان مورد تعرض واقع گشت؛ چند لایحه در اعتراض به محیط «خوف و ارعاب» عرضه گردید و مجلس بر آشفست. بر اثر آن، مجتهد مشروطه خواه طباطبایی طرحی پیشنهاد کرد مبنی بر: تصفیه مجلس از وکلای «مفسد»؛ انحلال انجمن های «مخرب»؛ و توقیف و تبعید عناصر «آشوب طلب» - تدابیری که به عقیده او بدون آن کار مجلس و مشروطیت سامان نمی گرفت. تحلیل و ارزیابی این فکر که در سیر سیاست مشروطیت اهمیت بسزایی دارد، بیرون از گفتار فعلی ماست. نهادن شریح نظر گاه رساله آزادی به آن اشاره ای گذران رفت.

مدار حوادث سیاسی گویا به مرام نویسنده رساله آزادی نگشت، شاید مایه سرخوردگی او به دوره سالخوردگی اش هم شده باشد. نظام «اداره دیموکراتی» که درباره اش آن همه نوشت و آرزوی عقلی و عاطفی اش هر دو بود، بنیان استواری نیافت که از گزند روزگار ایمن باشد. مجلس و مشروطیت به زور اصحاب چکمه و

اصلاح و ترقی اقتصادی

دردانش اقتصادی، طالبوف گفتار مستقل و مبسوطی ندارد. و به خلاف فلسفه سیاسی که پایه‌های فکری آنرا بررسی نموده است - فرضیه‌های اقتصاد جدید مورد بحث او نیستند. از اشارات کلی و اغلب سنجیده و بامغز او در اقتصاد سرمایه - داری و سوسیالیستی که بگذریم - توجه او در درجه اول معطوف به نقشه اصلاح اقتصادی و مسائل عملی است. البته هیچ نقشه ترقی اقتصادی بدون فرضیه سیاسی و اقتصادی نمی‌تواند باشد.

گرایش نظری او به فلسفه سوسیالیسم است که از چند عبارت کوتاه و پراکنده اومی توان شناخت. در آغاز مسالك المحسنين می‌نویسد:

«بعد از اینکه علم سوسیالیسم - علم اصلاح حالت فقر و رفاهیت محتاجین منتشر گشت، و مردم فهمیدند که تکالیف نفوس باید در خور استطاعت و استعداد آنها باشد - کارهای عالم صورت دیگر گرفت، مخاطرات و محظورات از میان برخاست»^۱. منظور از «علم سوسیالیسم» همان اصطلاح «سوسیالیسم علمی» است. البته نه مفهوم ژرف سوسیالیسم «علمی» در آن عبارت بگنجد، نه در خصلت

«علمی» آن گزافه باید گفت. برخی اصول آن چیزی جز فرضیه نیست، صفت مطلق «علمی» اش هم افسانه‌ای است. همینطور «سوسیالیسم خیالی» بهیچ وجه «خیالی» نیست؛ سوسیالیسم منطقی نیرومند و روشنی دارد.^۱ در ضمن، تصور می‌رود طالبوف در این عبارت که «مردم فهمیدند» تکالیفشان باید «درخور استطاعت و استعداد - آنها باشد» از دو شعار مهم الهام گرفته است: «به هر کس بنا بر نیازمندی اش» و «به هر کس بنا بر شایستگی اش»؛ شعارهایی که پایه عدالت اجتماعی را در سوسیالیسم می‌ساختند. به هر حال فکر سوسیالیسم (به مفهوم عام) در سیر تحول تاریخ جدید تأثیر عمیق و گسترده‌ای داشته‌است - گرچه «مخاطرات و محظورات» بهیچ وجه از میان برنخاست.

در تعریف طالبوف از مفهوم «ثروت» تأثیر همان تفکر به چشم می‌خورد: به عقیده دانشمندان «پولتیک ایکاتوم» سیم وزر، سرمایه، وجه نقد، مستغلات نه اینکه منفرداً بلکه همه در یکجا معنی ثروت را نمی‌فهماند؛ و همه اینها چون صفر بی رقم فی نفسه تهی، و لاشیتی و هیچ است. ثروت یعنی: «استعداد»، «زحمت»، «محل» و «عملیات». استعداد یعنی «علم»؛ زحمت یعنی «مساعی یدی و خیالی» (به مفهوم کاربدنی و فکری)؛ محل یعنی «ناف زمین»؛ عملیات یعنی آنچه از زمین به دست می‌آید خواه محصول نباتی خواه معدنی. «پس، ثروت باید چیزی باشد که روح و مدیر عالم تمدن باشد».^۲ البته اقتصادشناسان دیگری هم بودند که سیم وزر سرمایه را صفر بی رقم نمی‌پنداشتند. برخی از تعاریف او هم استعاره‌ای است، شاید به خاطر تفهیم ساده مطلب.

به هر صورت، با آن برداشت کلی خاصه با توجه به اینکه خود ناظر حرکت سوسیال دموکراسی قفقاز بود، قاعدتاً می‌بایستی درباره جنبش‌های سوسیالیستی و

۱. زمینه سیر تحول فلسفه سوسیالیسم را در کتاب دیگر به دست داده‌ام (فکر

دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت، قسمت دوم).

۲. کتاب احمد، ج ۲، ص ۸۶.

دست کم تلاش‌هایی که برای تأمین حقوق مزدوران و رنجبران در جهان می‌رفت (که خوب آگاهی داشت) سخنی به میان آورده باشد. همین اندازه ضمن طبقه - بندی احزاب سیاسی، درهویت فرقه‌های سوسیالیست می‌گوید: آنان «همیشه در خیال رفاهیت حالت فقرا و مزدورین هستند، قول و فعلشان همیشه راجع به اصلاح و تسهیل امور معاش ایشان است».^۱ نویسندهٔ دیگر همزمان او که محیط سوسیال دموکراسی آلمان را درک کرده بود، از حقوق اجتماعی طبقهٔ کارگرو فواین موضوعهٔ کارگری تفصیل بیشتری می‌دهد.^۲ البته در همدلی طالبوف نسبت به جماعت رنجبران و دفاع از حقوق اجتماعی این طبقه تردید نیست، همان اندازه که بر تأمین حقوق بزرگان پافشاری می‌ورزید.

در انتقاد بر اقتصاد نظام سرمایه داری گوید:

«رجال اروپا را برای آن مخاطب کردیم که باعث و علت گمراهی ملل متمدنه ایشان هستند؛ مردم را از زندگی طبیعی بیرون کرده‌اند؛ عوض قناعت به احتیاج آنها افزوده‌اند. و در این میان يك فرقهٔ متمولین احداث گشته که زمام ادارهٔ ملت فی الواقع در قبضهٔ اقتدار ایشان، و سلاطین و رجال تابع رأی ایشان است. طمع ایشان را سرحدی نیست، و خمار مستی غرور دولت آنها را جز بخرق و خون دل فقرای عالم شرابی نباشد. این بساط و وحشت تاکی می‌باید؟ ظلم را به اسم عدل، و ظلمت را به جای نور تاکی می‌توان فروخت»^۳

انتقاد او بر اقتصاد مصرفی بجاست؛ سنجش او در نفوذ اقتصاد سرمایه‌داری در کل دستگاه سیاسی هوشمندانه است. اما دولت‌مداران نبودند که مردم را از

۱. مسائل الحیات، ص ۱۲۳.

۲. رسالهٔ «سیاست تمدن» در اصلاح و ترقی، نوشتهٔ خان‌خانان. زبدهٔ آن در کتاب «افکار سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در آثار منتشر نشدهٔ دوران قاجار»، تألیف فریدون آدمیت و همانا طاق، ص ۲۶۵-۲۴۸ آمده است.

۳. مسائل الحیات، ص ۹۲.

«زندگی طبیعی» دور ساختند، بلکه این حالت از عوارض اقتصاد صنعتی و گسترش تکنولوژی بود. در این تحول اگر حدی قائل می‌گشتند نیکوتر بود. ولی اگر منظور طرد مطلق تکنولوژی در حیات انسانی است، لابد می‌بایستی سراغ دیسوجانوس حکیم رفت و ویرا سرمشق قرارداد. خود طالبوف هم چنین اعتقادی را نداشت. اما اگر منظورش از جزء اول آن عبارت این باشد که جماعت سیاستمداران آسیای طبیعی را از مردم سلب کرده و فتنه‌وجنگ رادرسر می‌پروراندند - حق با طالبوف بود. این معنی را می‌توان از عبارت دیگر او که همانجا افزوده استنباط نمود که گوید: مردان سیاسی غرب در پی «خیالات فاسدهٔ جهانگیری، تجاوز غیر مشروع و پولتیک‌های توبرتو» هستند.^۱ از نیرنگ و رذالت آن رجال که در کارنوطه چینی جنگ جهانی (اول) بودند - هر چه بگویند کم گفته است. نکتهٔ دیگری که در ربط انتقاد کلی طالبوف باید افزود اینکه در این زمان، تحول مهمی در درون دستگاه سرمایه‌داری غرب کاملاً مشهود بود. این تحول تحت تأثیر مستقیم سوسیالیسم، نفوذ روز افزون احزاب سوسیالیست غرب که عرصه را بر دولت‌ها تنگ کرده بودند - پیش می‌رفت. و چنین نبود که سرمایه‌داران فاعل مایشاء باشند. اما «ظلم را به اسم عدل و ظلمت را به جای نور» فروختن - تقریباً در هر نظام سیاسی کمابیش جاری بوده است، خواه بورژوازی و خواه سوسیالیستی. فقط قضیهٔ نسبت مطرح است. عقل سلیم و شعور متعارفی می‌خواهد که حد آنرا تمیز بدهیم و به قیاس تاریخی درست برآیم.

رادیکالیسم طالبوف در آخرین رساله‌اش (ایضاحات در خصوص آزادی) نیز انعکاسی دارد. می‌دانیم آنرا وقتی نوشت که به نمایندگی مجلس برگزیده شده بود. آنجا شهانمندانه گفت:

«وقتی که سلاطین ایران نجبارا می‌ستودند و آنها را به تبعهٔ خود حاکم مطلق می‌کردند، دنیا مقتضی نشر این سطوت مصنوعی بود. و نفوذ نجبا و اقاماً در

امورات دولتی حکم قطعی داشت. ولی حالا در همه روی زمین حکم قطعی مجاری امور دولتی در رأس فقرا است. هر تبعه فقیر حاصل دسترنج خویش را به خزانه دولت می‌دهد. از اینرو «البته رأی او مقدم و صدای او بلندتر از آن نجیب است که مایه شرفش فقط چاپیدن مردم و دزدی خزانه و خیانت در اداره مملکت است. پادشاه بهتر می‌داند که آنها معدودی بیش نیستند. یقین می‌داند که حالا استقلال پادشاه در اجتماع اهل جلیل قوانلو و دولتی نیست، در اجتماع طبقه فقرا است»^۱.

کاری نداریم که در نظام شبه فئودالیسم ایران طبقه «نجبا» یا اشراف (به مفهوم آریستوکراسی) در کار نبود. به هر حال، طبقه حاکم بسیار بدی داشتیم، به همان نسبت که بنیادهای سیاسی مافرون و سطایی بودند، و از تعقل اجتماعی منرفی دور افتاده بودیم. اما طبقه‌ای که در جامعه مغرب روی کار آمد و به درجات «مجاری امور دولتی» یعنی سیاسی را قبضه کرد، طبقه متوسط بود نه «طبقه فقرا». در واقع و نفس الامر، کل نهضت فکری و اجتماعی جدید مغرب زمین - از درون آریستوکراسی و بورژوازی برخاست. منادیان آزادی و حقوق اجتماعی ستمدیدگان نیز از همان کسان بودند. اگر طالبوف اصطلاح «طبقه فقرا» را استعاری به کار نبرده باشد (چنانکه خودش را نیز از «فقرا» می‌خواند و حال آنکه از طبقه مرفه متوسط بسود) و صف او دور از واقعیت تاریخ است. بازی، طبقه‌ای بی‌فرهنگ و بدون هشیاری اجتماعی نه «در همه روی زمین» به قدرت رسید، و نه هیچگاه عامل ترقی و تحول تکاملی جامعه بوده است. خود او به معنی توجه داشت که نوشت: از «جهله و فعله در هیچ نقطه دنیا اصلاح امور جمهور به عمل نیامده» است.^۲ همه آن ملاحظات به کنار، کل جامعه را به گروه نجبای «معدود» و توده عظیم «فقرا» تقسیم کردن - همان اندازه موهوم است که فرضیه پیچیده مارکسیسم یا «سوسیالیسم علمی» دایر بر دو قطبی شدن جامعه (بک طرف سرمایه داران گنده معدود، بک طرف توده عظیم

۱. ابضاحات در خصوص آزادی، ص ۷۱-۷۰.

۲. از نامه طالبوف به میرزا فضلعلی آقا که بیشتر نقل کردیم.

پرولتاریا) غیر علمی و غلط از کار درآمد. طالبوف ظاهراً با الهام گرفتن از همین فرضیه بود که آن قطعه را پروراند. آنچه مهم است تأثیر فلسفه سوسیالیسم است در نگرش عمومی او.

اماد در خصوص فکر اقتصاد عملی طالبوف: نقشه ترقی اقتصادی او ترکیبی است از اقتصاد اجتماعی، اقتصاد بورژوازی، و دخالت دولت در تعدیل ثروت به راه مساوات اجتماعی. در این جهت عمومی - الفای نظام ملاکی و اجرای تقسیم اراضی؛ برگرداندن املاک خالصه و برانداختن دستگاه تبولداری؛ ملی کردن منابع طبیعی، تأسیس صنایع جدید و پشتیبانی دولت از اقتصاد ملی؛ و محدود ساختن تجارت آزاد خارجی را پیشنهاد کرد.

نظام ارباب و رعیت و نفوذ ملاکان بزرگ باید از ایران برافند، و «رعیت مالک باشد» یعنی بزرگ مالک زمین زیر کشت خود گردد. در این خصوص «سری» را فاش و سفارش می کند: «به کسی نگوئید تا وقت آن برآید». نقشه نسبتاً معتدلی ریخته مبنی بر اینکه: به وسیله «هیأت موثقی ای اراضی ملاکان ایران قیمت شود؛ آنها را به تبعه تقسیم نمایند که در عرض سی سال هر کس سهم خرید، قسمت خود را به ضمانت دولت ایران به صاحب ملک ادا کند؛ اگر کسی بخواهد نقد بگیرد، با تنزیل صدوسه هروقت مختار است از بانک پادشاهی پول خود را اخذ کند. بعد از این نباید در ایران ملک باشد، همه اراضی شخصی یا خالصه دیوانی باید به تبعه فروخته شود که خود تبعه مختار و مالک باشد... و دست اجحاف متنفذین بسته شود». ^۱ پیشتر، ملک خان فقط طرح فروش «املاک خالصه دیوان» را به دهقانان «نه به ملاکین» پیشنهاد کرده بود. به هر حال، طالبوف پیشرو فکر تقسیم اراضی است، فکری که اجراش اقدام رادیکال و فاطح تری را می طلبد.

اصلاحات عمومی باید «از شعبه مالیه ابتدا شود». می نویسد: «بنده اطلاع

ندارم که مالیات ایران چقدر است، چطور می گیرند... چطور خرج می کردند. این قدر می دانم که چیزی هست که اسمش مالیات است». از مهمترین کارهایی که مجلس ملی در پیش دارد، اصلاح نظام مالیاتی و تنظیم بودجه عمومی مملکت است. تعیین میزان صحیح عایدات، وضع مالیات جدید بر اموال غیر منقول و مالیات غیر مستقیم، الغای «سیستم تیول»، «استرداد املاک خالصه از غاصبین بلاحق» و «استرداد اموال منهوبه ملت» از مواد اصلی اصلاحات مالی باید باشد. در تنظیم مخارج مملکتی مسأله اصلی قناعت و رهائی از «قیودات تبذیر و اسراف بیشعورانه که جزو اعظم سوء اخلاق وطن ما شده» می باشد. باید بگویم «این همه ظلم و استبداد فوق العاده ایران هرگز بنده را مثل اسراف و تبذیر ایرانی مؤثر نبود». مأخذ وضع مالیات باید مداخل باشد نه از «رئوس تبعه یا نفوس دهاتی فقیر» گرفته شود. مواردی که مالیات بر آنها تعلق می گیرد عبارت اند از: مستغلات، منافع تجارتنی و صرافتی، صنایع و کارخانه و آسیاب، باغها و مزارع و مراعات و ایلخی، مواجب مأموران دولت و وکلا و مستمری. های دیوانی، دفینه ها، انتقال اموال موروثی، و معادنی که در املاک شخصی پیدا می شوند. معادن موجود در اراضی دولتی البته «همه مال ملت است».^۱

به کار انداختن ثروت ملی، استخراج کانهای طبیعی از جمله نفت، تأسیس صنایع جدید، محدود کردن بازار کالای خارجی از عوامل پیشرفت حیات اقتصادی است. به تأسف گوید: پایه روابط تجارتنی ایران با همسایگان بر سیاست «درها گشا»^۲ یعنی آزادی بازرگانی قرار دارد، و دیگر کشورها نیز از آن منتفع می گردند.^۳ اگر امتعه خارجی را «بایکوت» کنیم یعنی نخریم و نفروشیم، آن دولتها مدعی ما می شوند.^۴ از این بابت در دل هراس دارد، اما پیشنهاد می کند که: دست کم می توان

۱. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۳۵-۲۹. و ص ۶۳-۶۲.

۲. مقصود سیاست Open door است.

۳. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۴۸.

۴. همان مأخذ، ص ۵۲.

در خرید اشیاء غیر لازم خارجی امساک کرد. مثلاً قدک اصفهان را بپوشیم، از شال یزد و کرمان لباس بدوزیم، به جای ماهوت ادبار اجانب از پوست شیراز کلاه درست کنیم، عوض ظروف چینی خارجه ظرفهای مس نقره نمای مملکت را استعمال نمایم، غلیان گلی خود را به شیشه دیگران ترجیح دهیم و در یک مهمانی پانصد شمع کافوری اجانب را نسوزانیم، مصنوعات آنها را نخریم و محسود فقرا نیز نگردیم^۱. تاجر خوب می‌داند که مال اجانب را به مملکت آوردن گناه است، و مردم را با اسباب‌های بی‌وجه و قماش قلب فریفتن، و محصول وطن را از قرب انداختن «شرط اسلامیت» نیست. محنکرین می‌دانند که خون مردم را به شیشه گرفتن، گندم و زغال را انبار کردن و به فقرا فروختن کفر است. «این جور اندوخته‌ها در حکم مجهول المسالك است که مردم حق دارند جمع شوند و تاراج کنند»^۲.

از تدابیر عملی دیگر تشکیل شرکتهای تولیدی است که امتنع اروپائی را در کشور خود بسازیم، و مانع گردیم که بیگانگان ثروت مارا به تاراج ببرند. به قانون چهاردهم رمضان ۱۲۹۹ قمری اشاره کرده گوید: با وضع همین قانون «موسیوهای اجامر تمدن نمای خارجه یعنی امراض مسری ملت ما، دندان طمع را از قاپیدن برکات وطن ماشکستند.» از احصائیه رسمی وزارت داخله معلوم می‌شود که با متداول گردیدن مصنوعات داخلی در سال ۱۳۱۲ چهار کروور تومان «مال قلب فرنگی» کمتر به ایران وارد شده و یک کروور تومان بر صادرات ما افزوده شده است. همانطور که حکام ما منکر علم اداره‌اند، و قضات مانیز معتقد به علم حقوق نیستند، تجار ما هم علم تجارت را قبول ندارند.

تاجر ایرانی یعنی «حمال فرنگی». منتظر نشسته تا آنان «مال قلب و خوش ظاهر و جاهل پسند» خودشان را بیاورند، او دلال فروش گردد و از این راه سودی ببرد. هزار تقلید می‌کنیم اما حاضر نیستیم این تقلید سودمند را از تاجر باد کوبه‌ای یا

۱. کتاب احمد، ج ۲، ص ۸۸.

۲. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۴۳-۴۲.

امریکائی بکنیم که برای استخراج معادن نفت خودبه تأسیس شرکتی همت نمائیم تا هم خود نفع ببریم و هم وطنمان را از نفت بادکوبه مستغنی گردانیم - و بر ثروت مملکت بیفزائیم. همچنین بایسنن سد اهواز، زراعت نیل و شکر را که در گذشته رواج داشتند احیا کنیم، و دست کم از وارد کردن آنها بی نیاز گردیم. اگر رود کارون را به زاینده رود وصل نماییم، به یغین بر میزان زراعت و ثروت خود چند برابر می افزاییم.^۱ البته ایمنی و آسودگی خاطر، شرط «توسیع زراعت و تزئید ثروت» است. «با این عدم اطمینان و دستگاه استبداد، اگر کسی معدن طلا پیدانماید خاکریزی کند» که گرفتارستم حکومت نگرردد و به اسناد ساختگی برای او وارث های جعلی نتراشند.^۲

نا اندازه ای که می دانیم، اندیشه منع کشت خشخاش و تولید تریاک هم از نوآوری های اوست. به گواهی خودش: این را «به تقلید احکام آخری مملکت ختا نمی گویم؛ سی سال است در همه مجالس و محافل عرض کرده ام ... و مکتوباً نوشته ام». با همه تنگدستی مالی، باید از تجارت سالیانه یک کرو تومان تریاک چشم پوشیم، کشت خشخاش را ممنوع بداریم. در عوض، بایسن تدبیر سالی سی هزار تن بر نفوس مملکت می افزاییم.^۳ تجارت تنباکو هم بایسد در انحصار دولت قرار گیرد.

درفکر تاریخی نوبسنده ما، دولتمداری که نقشه ترقی اقتصادی ایران را ریخت و با «سرعت و ثبات در استقرار و توسعه» آن کوشید - وزیر بود که کارخانه های نخریسی و قندسازی برپاداشت و زراعت پنبه آمریکایی را رواج داد، و به دیگر کارهای «نافعه محیی وطن» برخاست. «تاریخ می شناسد که آن شخص بزرگوار شهید راه وطن که بود». خدمات آن مرد تدبیرگر «مدفون خاک فراموشی

۱. کتاب احمد، ج ۲، ص ۶۲-۶۱ همچنین ص ۸۸.

۲. مسالك المحسنين، ص ۱۲۳-۱۲۲.

۳. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۳۱ و همچنین ص ۵۹-۶۰.

و حق شناسی ما گر دید. می توان گفت که سرنوشت وطن... به حکم تقدیر تغییر یافت.^۱ آن مرد میرزاتقی خان بود. اما بر لוח «تقدیر» چیزی مرتسم نبود؛ هر چه بر او و ایران گذشت علل واقعی تاریخی داشت. حکومت استبدادی، توطئه درباری، نیرنگ و همدستی نماینده سیاسی انگلیس با دشمنان اصلاح و ترقی - سه عامل فاعلی در تعیین سرنوشت او بودند. و این قضیه بی کم و کاست، تکرار پایان کار قائم مقام فراهانی بود.^۲ انگلیسیان - تالی روسیان - که در سیاست بین الملل درزمره تبه کاران تاریخ اند - همیشه علیه هر مزدترقیخواه وطن دوست و هر جنبش استقلال طلبی به توطئه چینی بر آمدند، تا سیاست پلید استعماری شان را پیش ببرند و حرکت ترقی را سد کنند.

۱. کتاب احمد، ج ۱۲، ص ۸.

۲. اسناد رسمی در دیسه های نماینده سیاسی انگلیس علیه قائم مقام را در «مقالات

تاریخی» به دست داده ایم.

انتقاد اجتماعی

ناسیونالیسم و «رستخیز آسیا»

نوشته‌های طالبوف، خاصه مسالك المحسنين، سرشار از انتقاد اجتماعی است، آمیخته به طنز و لطیفه ادبی. فقر دانش و بینش علمی، جمود فکری، انحطاط اخلاق مدنی، فساد اهل سیاست و عاملان حکومت، دنیاپرستی برخی از اهل دین، رفتار ناهنجار فرهنگی مآبان، حقه‌بازی بازاربان و محتکران، «تقلید مضحك» از فرنگستان، نقص تعلیم و تربیت، عیب‌الفبای فارسی، فقدان حفظ‌الصحة عمومی، خرافه‌پرستی توده نادان، سایر آداب دوران جهالت از جمله فالگیری و جادو و جمل - و بسیاری از منفرعات آنها را در برمی‌گیرد.

این موضوع‌ها را در ارتباط با کل بنیادهای اجتماعی و سیاسی و در منطق نرقی بررسی می‌کند. عصر ماعهد «ترقی» و «کولتور» است - اما ملك ما «همان ولایت کیخسرو است و ملك قباد»؛ با این تفاوت که آن زمان نصف جهان از آن‌ها بود و از نصف دیگر باج می‌گرفتیم، حالا فل‌مرو ما چند شهر ویرانه است و از اتباع خراج می‌ستانیم. «عواید و قواعد هزاران سال قبل به اقتضای امروزی ما، نسبت

بینا و کور و ظلمت و نور» است.^۱ محور بحث او بهبود و پیشرفت و نجات از
واماندگی است. فقط زمینه انتقادهای او را به دست می دهیم.

فقدانش ماعلت در ماندگی ماست. جای افسوس است که از هر عامی راجع
به عالم ناسوت و لاهوت پرسید، اطلاعات بسیط خواهد شنید و «فلك اطلس را
چون کف دست خودشان می شناسند». ولی در میان ملت ما هرگز رساله نازه‌ای در
علم زراعت، کار انداختن معادن و عراده‌ی آسی‌نوشته‌اند. در همسایگی ما به تربیت
و تعلیم مردم پرداخته‌اند، توجه «به معلومات زمینی و تربیت لایدمنه امروزی ابنای
وطن معطوف داشته‌اند». و کشور دیگری که به اندازه مانفوس دارد، سی هزار مکتب
و مدرسه دارد. ولی ما ده «مکتب مقدمات» و ده کتاب مفید اطفال نداریم. ایجاد
مدرسه از نان شب واجب تر است. چنین می پندارد که «هر کس به آنجا قدم نهد یعنی
داخل مدرسه شود، در سال هفتم پرده از چشم او برداشته، مقام شرف و علویت خود
را که عبارت از معرفت نفس است می بیند». همچنین مدارس عالییه لازم داریم.
«همان مدارس عالییه است که وحوش و بهایم یعنی متعصبین و جهال از او به مسافات
بعیده می گریزند». بر عهده دانایان قوم است که مردم را از گمراهی برهانند.

اگر مردی «مجنون دعوی بابی کند، کافر دیگر قرآن جدید بیاورد، مردم را
فریب دهد» و در جزیره العرب «عبدالوهابی در آید... طایفه وهابی تشکیل دهد،
مواضع متبر که را غارت نماید - مسئول کیست؟ پس باعث گمراهی هر قوم همان
هدایت کنندگان است لا غیر». ناصحان خیر خواه همه جا و همه وقت مشوق تحصیل
معارف و معلومات هستند و گرنه هر روز «فسادی بروز می کند و به جایی رسد که
حالا هستیم».^۲

در جوهر اذیان می نویسد: «اساس همه مذاهب خدا پرستی است... معرفت
نفس، حفظ وجود، محبت نوع، مساوات تمامی خلقت». باز گوید: «همه شرایع

۱. مسالك المحسنين، ص ۴۸.

۲. مسالك المحسنين، ص ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۸۶. کتاب احمد، ج ۱، ص ۱۱۲.

آسمانی و قوانین زمینی فقط برای سهولت زندگانی بشر وضع شده. وقت است که ماقدری خدا و رسول را بشناسیم، معنی احکام را بدانیم، بدعت و تحریف را از اصلاح و تکمیل فرق بدهیم، و معتقد باشیم که همه شرایع و قوانین برای هدایت یعنی ارائه ضراط مستقیم زندگی نوع انسانی است، نه برای تراشیدن صعوبت و تردید و اشکال و نادانی. البته اصول شرایع به جای خود محفوظانند، اما هر دوره‌ای به مقتضیات زمانه تغییر می‌پذیرند. (گو با منظور منطقی اجتهاد است). آنچه به دور آن خلفای عباسی به کار می‌رفت، در این عصر ترقی از حیث ارتفاع افتاده است. باید هزار مسأله جدید بیفزاییم و احکام تازه وضع کنیم تا قادر به اداره امروزه شویم. آن احکام دوره عباسیان را که بر اثر «تغییر زمان پیر و علیل و نحسته شده آسوده می‌گذاریم، و احکام جدید و مقنضیه را به کار کردن وامی‌داریم. اخلاف ما می‌آیند، بر طبق اقتضای عصر خود احکام بیوجه موضوعی (موضوعه) ما را آسوده در مخزن می‌چینند، می‌گذارند، و از آن خودشان را وضع و اجرا می‌نمایند. بدیهی است که عالم حادث است و کل حادث متغییر»^۱ (اینجا بیفزاییم در مجاس اول که اصل «عشریه» مطرح شد، مجتهد بهبهانی به عقل عرفی برهان آورد که اداره مملکت مستلزم وضع مالیات ملکی است، بدون آن نمی‌شود. آن دور از هم تفکیک کرد).

وصف او در انحطاط اخلاق مسدنی سخت گزنده است، بدین تصور که خواننده را متنبه گرداند: یکی از مورخان هندی «انیر بونچهوان» جامعه ما را برای اثبات وجود «اهرم» شاهد می‌آورد. علما باید جمع شوند و «الفاظ جدید به جهل و ظلمت و نکبت تنزل ملت وضع نمایند، و گرنه با کلمات امروزی صدیک ابن حالت خارج از تصور را نمی‌توان تحریر یا تقریر نمود». جهل کرو و نفوس «باروح انسانی و احساس وجدانی» خود را زنده پنداشته‌اند و حال آنکه «جسد ملیت ایشان... کمتر از نقطه ذره بینی» شده است. مفهوم «تهذیب اخلاق» مزاج‌گویی، تعلق سرایی،

دروغزنی و مداحی می باشد. و ثمره اش همین «اخلاق فاسده عمومی است که غیر از سکنه این خاك، هوای محیط و جماد و نبات این مملکت را فاسد و مسموم ساخته»^۱. اگر این مفروضات را بپذیریم که خلق و خوی مدنی ساخته فرهنگ اجتماعی و بنیادهای سیاسی است؛ و معیار سیاست نیکو را درجه فضیلت اتباع جامعه بدانیم در این صورت نازل و تدنی اخلاق مدنی، نتیجه منطقی آن عوامل و روشنگر سرشت بنیادهای اجتماعی و سیاسی است.

تأکید طالبوف نیز بر نظام سیاسی و مسئولیت طبقه حاکم است. به طعن و طنز می نویسد: در یکصد سال گذشته «از میان سی کرور اطفال ایرانی که بیشتر شصت هفتاد سال دارند، ده نفر مرد بالغ بیرون نیامد» مگر یکی دو نفر که آنان هم «مغلوب اکثریت غالبین و منکوب ارجل ظالمین» شدند. (روشن است که لفظ «ارجل» را بروزن «ارذل» و به جای آن آورده). بدین جهت «محور مرکز همیشه محصور دوایربی فضل متملقین و خائنین گردید». و به قول قائم مقام مرحوم: «شعور و کفایت به چه کار؟! فقط گاه به ضرورت در دستگاه امور خارجه شخص قابلی می نشست ولی «هرج و مرج کلیه اوضاع اورانیز در مدار نفع شخصی صدوری نور، متحرک می نمود. معلوم است اگر خرنمی داد قاضی نمی شد». سرانجام «مخزن ملت تا ذره آخری تاراج بر بریان گردید». در این احوال اسباب اصلاح امور مملکت «از اغراض نفسانی و بی کفایتی رجال» فراهم نمی آید. فساد اخلاق همه جا را فرا گرفت. تا آنجا که عاملان خود را در بند رازداری و حفظ امور «کونفیدنسبال» ملکی نمی دانند. هر اطلاع مخفی به گوش دستفروشان شهر می رسد، و نسخه هر سند دولتی را می توان از میرزاها خرید. هیچکدام از این منشیان اسرار نیستند که دستخطهای شاه را به پول و یا یک نشان مرصع خارجی نفروشد. وزیران و اعیان هر شب امور دولتی را با نوکران خاص خود به میان می گذارند، و اهل دیوان بایند این «وظیفه دیانت انسانی» نیستند که ودیعه را باید نگاهداری کرد و خیانت

نمود. هنرشان این است که اسرار را پس از انتشار مخفی دارند.^۱

از رفتار و رویه‌گرایی از علما انتقاد می‌کند؛ خاصه از این بابت که طالب شأن دنیوی‌اند، دربار دارند، پدک می‌کشند، به حساب محصول املاک خویش می‌رسند. (ظاهراً اشاره‌اش به امام جمعه تهران داماد ناصرالدین شاه، و حاج ملاعلی کنی است). یکجا ضمن نامه خیالی و در اشاره به سال وبایی و خشکسالی ۱۲۸۸ می‌نویسد: گندم‌بهای خون‌مردم شده، «از آسمان احنکار برای زهاد گندم‌پرست اوراد جدید نازل گشته: اللهم ارزقنا قرية واسعة ومزرعة ناسعه الخ». از خود چنین یاد می‌کند: خدا رحمت کند حاج میرزا عبدالرحیم تبریزی را که در کتاب خود راجع به سال قحطی ۱۲۸۸ می‌نویسد: دین و ایمان کجا، محتکران ایران کجا؟ «گندم آدم را از جنت بیرون آورد که آدمیزاده را به جهنم ببرد»^۲. می‌دانیم کسان دیگری هم بودند مانند شیخ‌های نجم‌آبادی، مجتهد و ارسته روشن‌بین که نه در پی جیفه دنیوی بود، نه وابستگی به دستگاه دولت داشت. طالبوف به این تفاوت توجه داده نوشت: برماست که «پیش‌آهنگان ... هادی و مضل را فرق دهیم»^۳.

قرینه‌آلایش معنوی ما ناپاکی جسمانی است. زندگی روزمره تقریباً تمام طبقات، دارا و ندار، در کثافت‌کده می‌گذرد. علنش فقر نیست؛ فرهنگ اجتماعی است. گویی طالبوف خواسته تصویری ترسیم کند کرامت انگیز: حمام که برای نظافت ساخته شده کانون کثافت است؛ خزینه حمام که برای پاکی است محفل نشو و نما می‌میکرب‌های همه‌گونه امراض؛ مطبخ کثیف‌تر از «تون» حمام؛ مسافرخانه همسایه طوبله دواب است پر از عقرب و رطیل و ساس و شپش که جست و خیز می‌کنند. از پوشاك بگوئیم؛ پیراهن سفید تا سجااف چرك و سیاه‌نگردد عوض کردنش جایز

۱. مسائل الحیات، ص ۱۰۰. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۸. مسائل المحسنین،

ص ۱۳۸ و ۲۳۷-۲۳۵.

۲. مسائل المحسنین، ص ۱۴۱ و ۲۳۰.

۳. کتاب احمد، ج ۱۲، ص ۸۹.

نیست؛ جوراب تانگندند نباید از پای بیرون آورد، دستمالی که صدبار دماغ را پاک کرده اند لفافه میوه و سبزی است که از بازار می‌خرند. خیال می‌کند اگر وصف دستمال کله‌پزی را بنویسد هر کس «دلش بهم می‌خورد» و دیگر کسی هوس کله‌پاچه نمی‌کند. تصور بفرمایید نیم ذرع کرباس یکسال است که «غیر از غساله دیگک و ظروف» آبی به خود ندیده، هر روز به دیگک و بشقاب و پاتیل سوده شده، و در دهر معلم هندسه‌ای نمی‌تواند «وزن چرک و عدد میکروب‌های» آنرا تخمین بزند. اعیان و تجار ایوان منقش می‌سازند و چلچراغ آویزان می‌کنند اما از ده قدمی‌اش عفو نت صادر می‌شود؛ روزی بیست من برنج می‌پزند اما صابون در مطبخ حکم اکسیر است؛ لحاف مخمل و اطلس می‌دوزند اما بوی عرق آن خواب را بر هر جنبنده‌ای حرام می‌کند. مردگان را هم سوار کجاوه می‌کنند، خلقی به دنبال آن روان می‌گردند، راه‌ها را می‌گندانند. و چاوشی می‌خوانند. به گواهی تاریخ: «دستگاه حفظ الصحه و نظافت اجداد ما معروف آفاق بود» و آداب آنرا فرنگان از ما آموختند. حالا در شهر ما پاکیزگی یکسره مفقود است.^۱

طالبوف که مسأله عقب‌ماندگی ایران را در ربط بنیادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بررسی کرده است - و خواهان اصلاح یا تغییر بنیادهای کهن به راه ترقی می‌باشد - موضوع اصلاح الفبا و بسط زبان فارسی را هم ناگفته نگذاشته است. ما که امروزه همه گفت و شنودها و تجربه یکصد و پنجاه ساله تاریخ اخیر را در اختیار داریم - خیلی ساده و آسان است که حکم بر بطلان این نظریه بدهیم که خط و الفبا بهیچ وجه مانع عمده ترقی یا علت عقب‌ماندگی جامعه‌های مشرق از مدنیت جدید نبوده است. اما قضیه شایان توجه اینکه اصلاح یا تغییر الفبا، ذهن برخی از نویسندگان نامدار عثمانی و ایران را در سده گذشته رهوده بود. آنرا افسون تحول و ترقی می‌پنداشتند؛ تا آنجا که سرانجام ترکیه جمهوری به اقدام برآمد و

۱. کتاب احمد، ج ۶، ص ۲۹ و ۵۸. مسالك المحسنين، ص ۱۳۲-۱۲۹. همین‌جا در شرح سفرش در ۱۳۱۷، چند نکته جالب توجه دیگر هم دارد.

طالبوف از طرفداران اصلاح خط بود نه تغییر الفبا. در این باره استدلال پیشروان اصلاح را تکرار نموده، به رساله «شیخ و وزیر» نوشته ملکم خان اشاره ای دارد. «این خیال عالی اگر اول از من سر می زد ... از اشخاص تاریخی می شدم». به عقیده او: «علت اصلی جهالت ملت اسلام، الفبا یا ابجد مندرس ماست». و اصلاح خط «روح ترقی ملت» است، ولی تغییر آن مصلحت نیست. بلکه باید کاری کرد که خط فارسی «ده يك سهولت» القبای سایر ملل را پیدا کند. یعنی نقطه را از حروف برداریم، اعراب را داخل کلمه بکنیم، زوایا را قائمه بسازیم و اطفال دبستان را از «مرض مهلك استعداد» وقت که نزد ایرانی هیچ معنی ندارد، آسوده نماییم». به علاوه او می پنداشت که با اصلاح «معجز مأل» خط، دوگانگی جهان تسنن و تشیع و «عصبیت مصنوعی که سلاطین صفویه و آل عثمان برای پولتیک جهانگیری» خویش به راه انداختند، از میان بر خواهد خاست. و «محبت طبیعی آسیایی و مشرقی» جای آن خواهد نشست.^۱ لابد منظورش این است که اصلاح خط مایه گسترش فرهنگ می گردد. و این خود عامل نوافق و تفاهم میان ملل است.

در پیرامون اصلاح خط، فارسی سره نویسی راهم که هوادارانی داشت عنوان کرده است. او «تصفیه زبان» را از لغت های عربی و به اصطلاح «فارسی بی غش» نوشتن را پاک بیهوده می داند. نظر گاهش از تعصب و افراط عاری است، عقل سلیم عملی دارد. می نویسد: شهزاده دانشور جلال الدین میرزا (نویسنده نامه خسروان) عشق غربی به نگارش «فارسی تمیز دارد» و اینکه ملت باید زبان خود را «از آلاش السنه غیر پاک کند... این خود جهادی است که چون حفظ وطن و مذهب و حیثیت و استقلال واجب عمومی است». به علاوه از تشکیل هیأت دانشمندان و نشر روزنامه مخصوص برای «وضع لغات جدید» صحبت می داشت.

پاسخ طالبوف و جهة نظرش را روشن می نماید: البته زبان هر قوم «بخش

۱. مسالك المحسنين، ص ۵۲-۵۰. كتاب احمد، ج ۱، ص ۱۱-۱۰.

طبیعی» آن است و باید در حفظ آن کوشید. ولی زبان فارسی کنونی با الفاظ عربی ترکیب گشته است. وانگهی زبانی که از خود ده هزار لغت ندارد از اصل «قابل استغفال نیست»، و با تصفیه آن از کلمات عربی «میدان ادبیاتش تنگ می شود». هر زبانی که امروزه چهارصد هزار لغت ندارد «گنجایش علوم این عهد» را ندارد. وضع کردن لغات جدید هم «محال و ممتنع» است، بلکه باید الفاظ خارجی را (از لفظ پولتیک گرفته تا بارومتر، تلفن و انومبیل) همانطور نوشت و خواند. فقط برای کلمات خارجی باید کتاب لغت بنویسیم و مردم را به معنی و روش به کار بردن آنها آشنا نمائیم. از قضا چند سال پیش در روسیه «آنسیکلوپیدی» از زبان آلمانی ترجمه کردند، از خودشان آنچه داشتند افزودند و انتشار دادند. برخی به دندریوسکی رئیس دارالترجمه ایراد گرفتند که: «چرا مستقلاً لغت جامعه روس نمی نویسند؟» آن دانشمند جواب مختصری داد بدین مضمون: «فقط حرص و وطن ستایی کفایت نمی کند کتاب لغت مخصوص روس داشته باشیم» زیرا در هیچ رشته ای از علوم و دانش مدنی لغات روسی نداریم که «یک کتاب جامع اللغات [روسی] ترتیب و تألیف نماییم». از این رو کتاب لغت ترجمه شد و هر چه داشتیم بر آن افزوده گشت «تا که اسباب بزرگی همه آماده شود». نواب جلال الدین میرزا هم در این قضیه «از آرزو گذشته به محرومیه افراط عصبیت داخل شده» است. در ضمن آگاه باشیم که مجاهدان «ترقی و اتحاد نوع انسانی می خواهند یک لسان واحد عمومی اختراع بکنند که همه مخلوق دنیا متکلم زبان واحد باشند، به دینار و درهم واحد بیع و شرا کنند»^۱ موضوع هایی که طالبوف و پیش از او دبگران عنوان کرده اند - بعدها از جانب خبرگان ادب فارسی شکافته شده اند، گرچه کمتر اندیشه نوی آورده اند. چند نکته بر پاسخ طالبوف به اجمال بیفزاییم: بدیهی است که هیچ زبانی پالکوبی آرایش نیست و این زاده برخورد فرهنگ ها و تمدن هاست؛ همچون بهم آمیختن اقوام و ملل که تصور نژاد خالص را باطل می کند. برای اسم های معنی و مفاهیم نودر تمام

رشته‌های علوم انسانی، نه فقط ناگزیر به وضع لغات جدید با استفاده از فرهنگ کهن فارسی هستیم، بلکه ساخت و منطق زبان فارسی تدریجاً امکان این گسترش را می‌دهد. خاصه اینکه ترکیب الفاظ برای ادای مفاهیم نو، و به خصوص وضع لغات جدید با الفاظ پیشینیان را به معانی تازه به کار بستن، امر قراردادی و سماعی است. مؤلفان و مترجمان ما به درجات در این راه تلاش کرده‌اند، زبان‌همه‌رشته‌های علوم انسانی را تا حدی ترقی داده‌اند، و اغلب کمابیش سهمی دارند. چند فرهنگ خوب هم تدوین شده است. با این برهان و تجربه، نظر جلال‌الدین میرزا در برپاداشتن انجمنی از اهل دانش و ادب برای وضع لغات جدید، هوشمندانه بوده است. پیشنهاد طالبوف هم دایره بر تدوین لغات علمی و فنی خارجی، و آموختن روش صحیح به کار بردن آنها فکر پخته‌ای بود. اما قضیهٔ زبان جهانی «اسپراتو» افسانه‌ای است در شمار سایر افسانه‌های روزگار ما مثل حکومت جهانی. ولی اگر مقصود این است که فکری برای آسان کردن «بیع و شرا» در بازار معاملات جهانی بشود، به عقل طالبوف نرسیده بود که نسل پس از او همهٔ قاچاقچیان و دلالان بین‌المللی زبان انگلیسی را فرا خواهند گرفت؛ نکند بازار داد و ستد جهانی کساد گردد و بساط مغربیان برچیده شود.

آخرین گفتار، در ناسیونالیسم و حرکت مشرق‌زمین بر ضد سلطهٔ مغرب است. در فرهنگ اصطلاحات سیاسی شاید کمتر مفهومی باشد که به اندازهٔ «ناسیونالیسم» مورد تعبیر یا در واقع سوء تعبیرهای گوناگون قرار گرفته باشد، خواه در دفاع و خواه در نخطئه‌اش. و در هر دو حال آغشته به افسانه‌های عاطفی بالفاظی جدلی، و در هر دو حال دور از دانش و فرزنگی. شاید تنها الفاظ «آزادی»، «دموکراسی» و «دموکراتیک» باشند که از بابت تأویل و تحریف‌های خنک و یاوهای که نویسندگان دولتی در حکومت‌های جباری «سوسیالیستی» از آنها می‌نمایند - وجه مشترکی با لفظ ناسیونالیسم داشته باشند. آنان و نوچگان آنان در همه جا، آن مفاهیم را به بازی

می‌گیرند گرچه در قلمرو روشن‌اندیشی اعتباری کسب نکرده‌اند.

در تحلیل استوار و روشن، پایهٔ اصیل و حقیقی ناسیونالیسم حاکمیت ملی است؛ شناختن ارادهٔ ملت به‌عنوان منشأ قدرت دولت. ناسیونالیسم بدین معنی، مفهومی است عقلانی محض که در منشور «حقوق انسان» قرن هجدهم منعکس است. وجههٔ نظر مؤسسان انقلاب بزرگ فرانسه، و بسیاری متفکران پیش‌از آن و بعد از آن نیز بوده است. مفهوم «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»^۱ هم‌جلوه‌ای است از فرضیهٔ حاکمیت ملی، حقی که ایدئولوژی تمام‌نهضت‌های آزادی‌واستقلال طلبی آسیا و آفریقا را برضد استیلای خسارچی و استعمار مغرب زمین پروراند. ناسیونالیسم در یک جهت عمومی در مغرب و مشرق رشد یافت؛ و در جهتی دیگر انحراف بزرگی داشت که بهیچ وجه عمومیت نداشت: (۱) رشد آن در جهت هشیاری ملی بود که از فرهنگ و پیوندهای معنوی جامعه سرچشمه می‌گرفت، همراه ادراک وطنخواهی و گاه بسا عواطف شاعرانه و رمانتیک. (۲) انحرافش در جهت تعصب در ملت‌پرستی (شوینیسیم) بود، آغشته به تصور موهوم نژادپرستی و یا برتری نژادی-انحرافی که به حقیقت بیگانه از فرضیهٔ اصیل ناسیونالیسم بود، و عاری از هر پایهٔ علمی و عقلانی. هولناک‌ترین پدیده‌های آن ثبت تاریخ سیاسی و فرهنگی قرن بیستم اروپاست. نمود دیگرش را در خاورمیانه می‌شناسیم.^۲ بهم آمیختن آن معانی، به‌هر علت تاریخی با انگیزهٔ سیاسی، مایهٔ کژاندیشی‌ها و سوء تعبیرهای گوناگون از ناسیونالیسم گشته است. واضح است هر کدام از آن مفاهیم و مسائل، تفصیلی در آثار فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی دارد؛ موضوع غوررسی رساله‌های فراوانی است. فقط برای شناخت عقاید و آرای نویسندهٔ ما، به منطق

1. Self-Determination

۲. از فرضیه‌های مردهٔ «پان‌اسلاویسم»، «پان‌ژرمنیسم» و «پان‌تورکیسم» گرفته تا نظریهٔ «ناسیونال سوسیالیسم» آلمان هیتلری و «صهیونیسم» جعلگی پدیده‌های گوناگون همان تعصب و جنون نژادپرستی هستند.

ناسیونالیسم توجه داریم که زمینه سخن روشن باشد، خالی از ابهامات و ناهمی‌های مفسران.

طالبوف همزمان رشد ناسیونالیسم در مشرق زمین بود. نه تنها در ایران و مصر و عثمانی بلکه در هندوستان و چین و ژاپن، حرکت محسوس داشت. هنوز هم با وجود جریان‌های فکری نیرومند دیگر، ناسیونالیسم در اغلب جامعه‌های آسیا و آفریقا نیرومندترین ایدئولوژی سیاسی است. این واقعیت است. ظهور ناسیونالیسم در مشرق و نمو تدریجی‌اش به صورت پدیده هر تحریک اجتماعی، زاده دو عامل اصلی بود: ۱) تجربه ملموس و عملی از تعرض و ستم، استعمار و غارتگری اقتصادی مغرب زمین. به علاوه، روس نیز که دوران نوحش و عقب افتادگی را بر اثر تماس با مغرب زمین پشت سر گذارد، به خیل همان متعدیان غربی پیوست. ۲) در اقلیم آسیا، خاصه سه کشور بودند (ایران، عثمانی و چین) که طعم هر دو استعمار و تعرض اروپایی و روسی را چشیدند، و هر دو را دشمن حاکمیت و استقلال و آزادی خویش یافتند. ۳) نشر اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی جدید عقلی که همراه آن ناسیونالیسم را آورد. و بنیان نظام سیاست کهنه و به طور کلی سایر بنیادهای اجتماعی کهن را در جامعه‌های آسیایی اوزاند، و سپس به درجات در هم فرو ریخت. ۴) در همان سیر تاریخی بود که ناسیونالیسم ایرانی پدید آمد؛ به علاوه اینکه فرهنگ سیاسی گذشته ما، آمادگی ذهنی خاصی را برای رشد سریع فکر ناسیونالیسم

۱. خلاصت امپریالیسم و توسعه طلبی روس از آغاز «حرص زمین خوارگی» (Land - Hungry) بود. روس در سیر عمومی توسعه طلبی خویش، به هر منطقه‌ای که در حول و حوش خود توانست دست بپندارد، آنرا باهید و در دولت متمرکز روس مستهک گردانید. نقطه‌ای نیست که به زیر سلطه او درآمده باشد و مجال آزادی و استقلال یافته باشد. جنبش‌های ناسیونالیستی را به هر کجا سبانه سرکوب کرده است. فطرت ددمنش دولت در نظام سیاسی روس، خواه در حکومت «ابوان مخوف» و خواه در حکمرانی حزب کمونیست هیچگاه تغییر نیافت. نوچگان او هر چه می‌خواهند بگویند. واقعیت همان است.

فراهم می‌ساخت. بدین معنی که برخی عناصر و مواد اصلی ناسیونالیسم مانند تصور ایران زمین، ملت ایران، زبان و فرهنگ فارسی، دلبستگی به پیوندهای کهن تاریخی (حتی پیش از ظهور ناسیونالیسم اروپایی) وجود داشتند - که در مجموع بدون مبالغه، نوعی هشیاری تاریخی می‌بخشید.^۱ نوشته‌اند: مفهوم سیاسی جدید «وطن» و «ملت» از عثمانی به ایران راه یافت. ^۲ این عقیده خطای محض است. فکر ناسیونالیسم غربی، بیشتر و مستقیماً از فرانسه به ایران رسیده بود. پیش از آنکه نویسندگان فرقه «عثمانیان جوان» از جمله ابراهیم شناسی و نامق کمال، سخنی از وطن و ملت (به معنای سیاسی جدید آنها) به میان آورند، شاگردان ایرانی در پاریس با مفهوم ناسیونالیسم اروپایی دقیقاً آشنایی یافته بودند. این حقیقت تاریخی را در تصنیف دیگر باز نموده‌ایم. در شرحی که کنت دو گوینو راجع به «آزاد اندیشان ایرانی» نگاشته، اندیشه ناسیونالیستی یکی از شاگردان ایرانی را به دست می‌دهد که در انقلاب ۱۸۴۸ پاریس شرکت داشته بود، عقاید انقلاب بزرگ فرانسه و تحول سیاسی و اجتماعی آنرا نیک می‌دانست. او همفکرانی هم در میان شاگردان ایرانی داشت.^۳ در منظومه تفکر سیاسی طالبوف، ناسیونالیسم عنصر بسیار نیرومندی است. او از روشن اندیشان دوره بلافصل حرکت مشروطه خواهی است که در نشر و گسترش اندیشه ملی سهم بسزایی دارد. علاوه بر پایه‌های سیاسی فلسفه ناسیونالیسم، شاید روزگار هجرت و غربت خاصه زندگی اندوهبار مهاجران ایرانی (که بارها به آن

۱. در آنها جامعه دیگر مشرق زمین که چنین هشیاری تاریخی وجود داشت چین بود.

۲. حسن تقی زاده، خطابه در اخذ تمدن خارجی، ص ۳۰. او تحقیق بکری در تاریخ اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی نداشت، دانش او در فلسفه اجتماعی و سیاسی غربی هم در حد مقدمات بود. نه فقط هیچ تحلیل تازه و درخشانی در نوشته‌های اجتماعی و سیاسی اش سراغ نداریم، مجموع آنها در حد خیلی متوسط است. اشتباهات تاریخی و سیاسی هم کم ندارد. او در یکی نوشته دیگر بصیرت و خبرگی علمی داشت که ربطی با گفتار ما ندارد.

۳. اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۲۴۹ به بعد.

اشاره دارد) عامل عاطفی دروجه نظر کلی او باشد، یادست کم تأثیری در ذهن او بخشیده است. درعین حال، چنانکه خواهیم شناخت جهان بینی او فراسوی افکار ملی صرف است؛ به جهان آسیا می اندیشد و به کل جهان انسانیت. این نشانه فراخ اندیشی و سعه ذهن و منش اوست که خصلت هر نویسنده اجتماعی شایسته ای می باشد. طالبوف همه جا «وطن» و «ملت» را در ربط اصول ناسیونالیسم به کار می برد. الفاظ: ملیت، ملت خواهی، ترقی ملتی، منافع ملی، جسم ملی، تنسیج ملیه، حب وطن از اصطلاحات متعارفی بلکه ورد زبان او می باشند. شهر سیاسی ملی هم سروده است. می نویسد: در کشورهای مغرب جمهور مردم از «قبر و غنی معنی حب وطن را در مسلک واحد فهمیده اند، و استغنائی شرف... را مساوی مالک می باشند». کودکان در مدرسه می آموزند که «غیرت و منیت و عصبیت بشری فقط در حفظ سربستگی وطن و ناموس وطن و ازدیاد ثروت وطن... و احترام مذهب و رسوم وطن است و بس». ما ایرانیان جزو هزارید بختی دیگر از «محبت مقدسه وطنی» بیگانه گشته ایم. باید هوشیار گردیم که «وقت فلسفی» و عرفانی قدیم به سر آمده که می گفتند:

ابن وطن مصر و عراق و شام نیست،

ابن وطن شهری است کو را نام نیست.

باید به خود آیینم. ابن سرزمینی که «وظیفه ما در حفظ او و ترقی... اوست ایران است». از طریق بسط معارف مردم را به حقوق خویش بینا کنیم، به پیشرفت صنایع وطنی تشویق نماییم تا «در میان ملت بک وحدت کامله و تنسیج ملیه به عمل آید، و سعادت افراد به بک هیأت جامعه برکات عمومی مبدل گردد». به فرزند خیالی خود، احمد هم همه جا درس وطن دوستی می دهد. و بالاخره: «محبت وطن را با اعمال پست اهل دولت نمی توان از دل زدود»^۱.

شکست های تاریخی ایران و زبونی آن در برابر تجاوز بیگانگان عواطف

۱. ایضاحات در خصوص آزادی، ص ۷. کتاب احمد، ج ۲، ص ۳ و ۴۶ و ۴۷.

ملی‌اش را برانگیخته، شکایت دلفکار دارد: باز دست‌رفتن سرزمین قفقاز و از آن همه‌کشتن و تاراج و اسارت هموطنان ما، ذره‌ای «رشته غیرت ما متنبه نشد». دوبار «ملک موروثی» خود (شهره‌رات) را به‌تصرف آوردیم، ولی در برابر زور مجبور به تخلیه‌اش گشتیم. همچنین نیمی از خاک بلوچستان را «به وساطت یک دوست» از سرزمین ماقطع کردند. مگر نه این است که اگر بیگانگان به خاک ما تجاوز کنند، حقوق ما را پایمال نمایند و سنت‌های ما را براندازند - باید به «حفظ استقلال وطن یعنی حفظ حقوق و وجود خود» برخیزیم؟ باینکه همچون مردمان «بی‌عصب» به‌زبونی سرفروود آوریم، به‌ستایش آنان برآییم، و در انتظار رحمت غالیین متعدی بنشینیم؟! از تعرض روس و انگلیس، حرص و سیاست استعماری‌شان همه‌جاسخن می‌راند. حتی رساله مستقلی در این موضوع نوشته است. می‌گوید: از دست این دو همسایه به‌ستوه آمده‌ایم، هر روز بهانه‌ای می‌تراشند و مطالبه تازه‌ای در نفی حقوق ما دارند. ایران باید دوستان شبرده داشته باشد، یکی را به‌دهان این و یکی را به‌دهان آن بگذارد. (تابه تعبیر ما سگان از پارس بیفتند). وزیران ما باید مدام در تدبیر مدارا نمودن با این دو مدعی قلدر باشند، و محکوم مترجمان «کثیف» سفارتخانه‌های روس و انگلیس. هر روز که وزیران به‌زبان شکایت حضور پادشاه می‌رسند، این عبارت را می‌شنوند: «برو مدارا کن، اسباب دل‌آزردگی نچین، هر چه می‌خواهند بده، هر چه می‌خواهند بکن». چه مصیبتی است!

در باره پیمان ۱۹۰۷ میان روس و انگلیس و منطق سیاست استعماری می‌نویسد: روس و انگلیس بر سر تعیین مرز حوزه نفوذ خود در کشمکش هستند. روس می‌کوشد به جنوب ایران‌رنخه باشد، انگلیس تقرب روس را به خلیج فارس مسأله «موت حیات» خویش می‌داند. این «مجاورین مقتدر جسور» سیاست خود را بر پای‌بند و رفرار داده‌اند. در این میانه، وزیران ما در غفلت «خطر عظیم» می‌گذرانند، و با این «افسانه» که: «انگلیس چه حق دارد، روس چه حق دارد - دل خوش

می‌دارند، و نمی‌دانند که انگلیس و روم مدتی است ایران را مسلوب‌الحقوق می‌دانند. «باید آگاه بود که اگر «رشته استقلال و اقتدار ملی» از هم بگسلد، احیای آن پس از شش قرن هم شاید میسر نباشد. درس شهادت و دفاع از حقوق وطن را باید از مقاومت بوئرها آموخت، در جنگ ترانسوال (۱۹۰۲) بر علیه دولت منجاولز انگلیس. در میان بوئرها حتی یک نفر منافق و جاسوس بیگانه یافته نشد. «رجال خائن و ملت فروش» مشرق زمین که حیثیت خویش و ملل خود را می‌فروشدند، از بوئرها سرمشق بگیرند و بیاموزند که «ملت بی وطن بشر نیست».^۲

با آن وجهه نظر ملی است که از دولتمداران ژاپن گذشته، تنها از یک مرد در ایران ستایشی به سزا دارد. گویی آرزوهایش را در شخصیت او منجم می‌بیند. آن مرد «امیر کبیر شهید» است. با وزیران پیش از او کاری نداریم، «تاریخ داند و آنها». اولین وزیر «مستعد فوق العاده‌ای» که نقشه ترقی ایران را ریخت و ندایبر سیاسی بزرگ به کار بست او بود. روزگارش در «احیای خیال عالی خود و خوشبختی ملت ایران» مساعد نگردید. هر کس از میرزا حسنعلی خان امیر نظام گروسی داستان مراجعتش را از خراسان، و از علی خان پسر نظام الدوله قضیه گسبل سفیری را به ترکستان، و سخن ملای خانون آبادی، و مطلب نیکلای اول امپراطور روس را دریابنا درباره آن مرد شنیده باشد. به روح او فاتحه می‌خواند.^۳ اگر «سپهر بی مهر» (اشاره به لسان‌الملک سپهر) برای خاطر کسب مواجش ساخت کفایت او را شسته، و دفتر خدمات ویرابه نام میرزا آقاخان نوری نوشته، یا قآنی شاعر پیشه هجوش کرده است، آبروی خودشان را برده‌اند. روزی خواهد رسید که هیکل آن مرد «کبیر آسیا» را از زیر بزنند و در موزه ملی ایران برپا سازند. پس از او مرد تاریخی دیگری ظهور نیافت. نه اینکه نسل او یکسره قطع شده باشد بلکه

۱. مسائل الحیات، ص ۸۷.

۲. سیاست طالبی، ص ۳۱-۳۲. کتاب احمد، ج ۲، ص ۷۷.

۳. از آن چهار روایت که به اشاره گذشته، آگاهی نداریم مگر درباره سفارت رضا

قلی خان هدایت به ترکستان.

«تراکم اظلال مانعه، افق طلوع این جور شمس رجالیه را مکدر نموده» است.^۱ یعنی مردان تاریخی پرورده احوال و کیفیات تاریخی هستند که دلالت بر فهم تاریخی طالبوف دارد.

اما در حرکت آسیا:

گفتیم که «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» ناشی از حاکمیت ملی و فلسفه ناسیونالیسم است. این حقی است که از یکسو در تعارض مطلق یکی از اصول کهن حقوق بین الملل قرار می گرفت. و از سوی دیگر ایدئولوژی سیاسی تمام جنبش های استقلال طلبی آسیا و آفریقا را بر ضد سلطه و استعمار مغرب زمین ساخت. در جهت اول، حقوق بین الملل بنا بر سنت دیرین، به زور و تعرض مشروعیت می بخشید؛ استیلا و تصرف عدوانی را منشأ حقوق قانونی می شناخت. به عبارت دیگر آنچه در روابط بین الملل نفاذ قانونی داشت وضع بالفعل بود، نه حقوق بالقوه. نخستین بار جامعه مال اعلام کرد که: هیچ عمل غیر قانونی، و هیچ تغییری در تمامیت خاکی و استقلال کشوری نمی تواند منشأ حق قانونی گردد.^۲ در جهت دوم، مغرب زمین که به تعبیری یکی از فیلسوفان تاریخ: در چهار صد و پنجاه ساله اخیر نسبت به جهان غیر مغربی «متعدی» بوده است^۳ - ناسیونالیسم را پروراند و نهضت های

۱. نگاه کنید به سیاست طالبی، ص ۱۰۳-۹۰.

۲. قطعنامه جامعه ملل (۱۶ مارس ۱۹۳۲) که از «دکترین استیمسون» سرچشمه می گرفت، بیان کننده افکار عمومی جهانی نسبت به تعرض نظامی ژاپن به خاک منچوری چین بود. درباره آن تصمیم جامعه ملل نگاه کنید به مأخذ زیر (جلد اول، چاپ ششم، از صفحه ۱۳۶ به بعد):

L. Oppenheim و International Law

۳. p.4 و The World And The West و A. Toynbee آرنولد توینبی در

آخرین اثرش، «تجربه ها» (Experiences) که فقط متعهد به محبت انسانی و جهان انسانیت است، شرح حافظ را که بر سنگ قبر او حک شده نقل کرده است. امامی نویسد: «ناسیونالیسم تقریباً نود و پنج درصد مذهب بود و پنج درصد کل نژاد آدمی است». در کل جامعه ها، خواه کمونیستی خواه کاپیتالیستی «منافع ملی» مقدم بر تمام ایدئولوژی هاست.

استقلال‌طلبی را علیه مغرب در جهان به وجود آورد. کشورهای که مستقیم یا غیر مستقیم تجربه تعرض، ستمکاری و استعمار غربی را داشتند به‌پا خاستند و خواهان حقوق سیاسی خود و تعیین سرنوشت خویش گشتند.

در این سیر و سلوک، طالبوف مسأله حق آزادی ملل را به میان کشیده است؛ «در سنخین آسیا» را علیه مغرب زمین در چشم انداز تاریخ می‌جوید. این ادراک او روشن‌گر فکر تاریخی اوست. باید توجه داشت اوزمانی حقوق سیاسی و استقلال خواهی ملل را عنوان کرد که مشروعیت زور و غلبه، در فرضیه حقوق بین‌الملل هنوز متزلزل نگشته بود؛ بلکه دولت‌های زورمند ابدأ اکراهی و تأملی نداشتند که به حربه تجاوز عربان دست یازند، و سرزمین‌های غیر را به تصرف در آورند. بسا اراده خود را برد بگران تحمیل گردانند. (مشتبه نشود، آنچه گفتیم ابدأ بدین معنی نیست که زور و تعدی از صحنه روابط بین ملل رخت بریست؛ سخن بر سر تحول فلسفه حقوق بین‌الملل است. زور به عنوان عامل تعیین‌کننده، آن‌گاه نفی خواهد شد که حاکمیت لگام‌گسیخته دولت‌های بزرگ در سیاست جهانی مهار گردد). باری، طالبوف در گفتگوی خود بر سر حق آزادی ملل و حرکت استقلال‌طلبی کشورهای زیر سلطه بیگانه به‌منطق بی‌پروای «غالبیت و مغلوبیت» توجه می‌دهد. وبدون ذکر نام نتیجه، عقیده داروینیسم اجتماعی آن فیلسوف را هم خاطر نشان می‌نماید. گرچه آنرا ساخت ناخوش آیند می‌داند، به واقع‌نگری و واقعیت زهر بار سیاست بین‌الملل را نمیزی‌دهد. آرمان او تحقق حقوق طبیعی آزادی ملل است؛ بر افنادن بساط استعمار و استیلای مغرب زمین را محتوم سیر تاریخ می‌شمارد. او به «محبت طبیعی آسیایی و مشرقی»^۱ بستگی عاطفی دارد؛ برای نیروی انگیزش و بالقوه جهان آسیا «قدرت مدهشه» ای تصور می‌نماید که چون به کار گیرند می‌توانند مغرب زمین را به زانو در آورند. اما به تحلیل خون‌سرد عفلانی که می‌رسد هشیار است که احیای آسیا منوط به این است که آسیائیان «اوطان خود را از احتیاج صنایع اروپا مستغنی» بسازند، و در فکر

و دانش و تأسیسات سیاسی ترقی کنند. ورنه همین آش است و همین کاسه.^۱
با زبده گفتار خود طالبوف به پایان می‌بریم:

«در حقوق بین‌الملل حق را در معنی حقیقت استعمال می‌نمایند؛ و حقوق دولتی که بک کشور تبعه دارد با دولتی که ششصد کشور است، مساوی است... اما دول مقتدره باز صرفه خود را می‌برند». برخی دانشمندان آلمان «منبع تولید حقوق را در غالبیت و مغلوبیت می‌دانند، و در حقوق پولتیکی غالب را دارای حقوق و مغلوب را مسلوب‌الحقوق می‌گویند». به تعبیر یکی از حقوق‌دانان: «تولید و اجرای حقوق برای نظام عالم و بقای نوع است. هر مملکت که در آنجا حقوق مشخص و محفوظ نیست، تصرف آنجا حق و اجبی» یعنی ضروری است. به عبارت دیگر: «حق آن است که با قوه اجبار به استقرار یابد». کنه مسأله این است: دولت‌های اروپایی حقوقی را ادعا می‌نمایند که «منبع تولیدش، غالب و مغلوبی یا ضعف و اقتدار است». این عقاید را «محض یادآوری» ذکر کردیم.

۱. درست نیم قرن پس از نوشته طالبوف «کنفرانس کشورهای آسیایی و افریقایی» از بیست و نه دولت که بسیاری از آنها تازه به استقلال رسیده بودند، در باندونگ تشکیل شد (آوریل ۱۹۵۵). آن محبت «آسیایی و مشرقی» در عبارت پردازی‌های سیاسی جلوه داشت، اما راستش اینکه همبستگی معنوی و حقیقی چندان محسوس نبود. دولت‌ها بیشتر در پی کارو کاسبی و منافع آتی خویش بودند، و کمتر به آرمان بلندی می‌نگریستند، مگر «اونو» نخست وزیر بزرگوار برمه که شاعر بود. (گواه من تجربه من است که در آن مجمع نماینده ایران بودم). به دنبال آن‌هم که جامعه کشورهای «نامتمد» به وجود آمد - برخی از متمه‌ترین و سرسپرده‌ترین دولت‌ها به آن جرگه پیوستند؛ و برخی که تعدی و اهانت استیلای غربی را بیشتر تحمل کرده بودند (مانند هند) جای پای همان دولت‌های متجاوز گام نهادند و در سیاست جهانی همان دغلکاری انگلیسی را به کار گرفتند؛ همان‌طور که برخی دیگر به صورت پیچ و مهره‌های بیجان سیاست‌های دو «بلوک» شرق و غرب درآمدند و استعمار توهم مجال جلوه‌گری یافت. در این تحول تاریخی، جهان سوم بر رویهم (اما نه به اطلاق) چندان ترقی نصیب نگشت، دورمانده از آرمان‌های گذشته.

اما به وقایع سیاسی نظری بیندازیم : انگلیس ممالک مصر و سودان را «مطابق کدام حق از دولت عثمانی قاپید»؟ حالا می‌خواهد نیت را هم به زیر سلطه خویش در آورد؛ فرانسه می‌خواهد به اسناد «حق جاراالجیبی» مراکش را بخورد؛ امیر ماداگاسکار راهم وظیفه‌خوار خویش ساخته است؛ ژاپن همان حقوق را از امپراطور کره مطالبه می‌نماید. همچنین چهارده کرور مردم جنگاور افغان از ترس انگلیس «محصور و مقفل» گشته، استقلالش در گرو سالی دو کرور تومان فرار گرفته است. با این پول «در معنی، حقوق ملیت خود را، ترقی خود را، تجارت خود را، کسب معارف خود را سلب نموده» اند. بالاخره «از حوادث متراکمه سلب حقوق ... قول معتقدین ذی حقوق بودن غالب، و بی حقوق بودن مغلوب» چون آفتاب چشم «رجال بی ناموس آسیا» را خیره کرده است. در این روزگار «حق وقتی حق و منتج سعادت است که صاحب او وجوب حفظ او را بداند، و آلا نه حق موجود است نه صاحب او. و بی تردید امروز غالب ذی حقوق، و مغلوب بی حقوق است.» ملل اروپایی «فساد این عقیده را وقتی می‌دانند و می‌فهمند» که بیش از ششصد کرور مردمی که از مغرب آسیا تا مقطع آسیا، در هزار و دویست فرسخ مسافت مسکون هستند «به حس آیند و قدرت مدهشه خود را دریابند، به همدیگر بسافته شوند و از غاصبین به مطالبه حقوق مقصوبه خود بر آیند، وجوب حفظ او را می‌فهمند، و قدرت اتحاد را حالی شوند، و اوطان خود را از احتیاج صنایع اروپا مستغنی می‌سازند.» آن زمان است که مغرب زمین به خود آید و ناگزیر «حقوق غالبیت» را مبدل به حقوق «انسانیت» گرداند. و اینکه گفته‌اند: هر چیز به اصل خویش بازمی‌گردد، مصداق می‌یابد. این قضیه در شمار تصورات واهی نیست؛ بلکه «از قضایای آسمانی و تقدیرات» است که «باید بشود و می‌شود. هیچگونه تدابیر مغربیان پیش بندی جریان سیل این واقعه را قادر نیست.»^۱ محتوم حرکت تاریخ است.

فهرست نام کسان

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی ۸
 آشتیانی، حاجی میرزا حسن ۸
 آقاخان نوری، میرزا ۹۳
 ابوطالب نجار ۱
 اپیکتوس ۶
 احتشام السلطنه، میرزا محمودخان ۵۷
 اسدآبادی، سید جمال الدین ۸
 امیر کبیر، میرزا تقی خان ۱۹، ۷۶، ۹۳
 امیر نظام، حسنعلی خان ۹۳
 امین الدوله، میرزا علی خان ۵۲
 امین السلطان، میرزا علی اصغر خان ۵۴
 انیریونچه وان ۸۱
 اونو ح ۹۶
 ایوان مخوف ح ۸۹
 باکل ۸، ۲۴، ۲۵
 بننام ۸
 بهبهانی، سید عبدالله ۸۱
 بیسمارک ۱۹، ۵۵
 پیرنیا، میرزا حسن خان ۵۳، ۵۵، ۵۶
 تقی زاده، حسن ۱۱
 توبینی، آرنولد ۹۴
 نقه الاسلام شیرازی، سید ابراهیم ۴
 جلال الدین میرزا ۸، ۸۵، ۸۶
 جمال اصفهانی، سید ۱۰
 حاجی آخوند ۱۰
 حبیب اصفهانی، میرزا ۸
 حریری، محمد آقا ۹
 حیدر خان (حیدر عمواوغلی) ۶۳
 خاتون آبادی، ملا ۹۳
 خوبی، حاج میرزا یحیی ۱۲، ۹۹

کنت ۲۰	دندریوسکی ۸۶
لسان الملک، محمدتقی سپهر ۹۳	رنان ۱۸، ۱۸، ۳۲
مارکوس اورلیوس ۳، ۶، ۱۷	روسو ۵، ۸
مستشار الدوله، صادق ۱۱	سعدالدوله، میرزا جوادخان ۵۸
مشیرالدوله، میرزا جعفرخان ۵۲	شناسی، ابراهیم ۹۰
مشیرالدوله، میرزا حسین خان ۵۲	صدیق حضرت، میرزا محمدخان ۵۶
مشیرالدوله، محسن خان ۵۲	طالبوف میرزا عبدالرحیم
مشیرالدوله، یحیی خان ۵۲	(اغلب صفحات)
مشیرالسلطنه، میرزا احمدخان ۵۸	طباطبایی، سید محمد ۱۱، ۶۳
مشیرالملک = پیرنیا	عبدالرسول کاشانی، ملا ۸۳
مظفرالدین میرزا (شاه) ۶، ۹، ۵۳، ۵۷	علی خان ۹۳
ملکم خان، میرزا ۸، ۸۵	علیمراد نجار ۱
مؤمن الملک، میرزا حسن خان ۵۶	عنایت، حمید ح ۵۲
میرزا آقا فرشی ۹	فرمانفر، عبدالحسین میرزا ۵۸
میل ۳۳، ۳۴	فضلعلی آقا، میرزا ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲
ناپلئون ۱۹	۵۶، ۵۹، ۶۲
نادرشاه ۱۹	فلاماریون ۳
ناصرالدین شاه ۸، ۸۳	قاآنی ۹۳
ناظم الدوله، میرزا اسدالله خان ۹	قائم مقام، میرزا ابوالقاسم ۸۲
نجارزاده (طالبوف) ۴	کاظم خان، میرزا، ۶
نجم آبادی، شیخ هادی ۸۳	کامران میرزا، ۱۰
نظام السلطنه، حسینقلی ۵۸	کانت ۸، ۳۴
نیچه ۸، ۹۵	کمال، نامق ۹۰
نیکلا (اول) ۹۳	کنتی، ملاعلی ۸۲

ولتر، ۸، ۳۳

هابز، ۲۲

هدایت، رضاعلی خان ۹۳

دیگر آثار فارسی نویسنده:

امیر کبیر و ایران

فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت

اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده

اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی

اندیشه ترقی و حکومت قانون

فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت

ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران

شورش بر امتیازنامه رژی

آشناختن در فکر تاریخی

مقالات تاریخی