

اندیشه های
طالבו ف تبریزی

فریدون آدمیت

درمورد



و ما به قسط دانش نخواهیم جز روشنی
 و ییدائی وجود چیزها، و نه بدانسته جز چیز
 روشن و ییدا، و نه بداننده جز علت و سبب
 روشنی و ییدائی چیزها، و به بهی دانشی
 نخواهیم مگر پنهانی و پوشیدگی وجود
 چیزها، و نه بنادانسته مگر پوشیده و پنهان،
 و ما به جهان عقل جهان آگهی و ییداری
 و روشنی و صفای وجود نخواهیم... جهان
 دانش و خرد جهان ییداری 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

نام کسان

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 ثلویزی 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؛ وریشه‌های 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 تعاس 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 مغرب زمین - گرفتار بحران گشت و هستی‌اش از درون مورد تهدید قرار گرفت. بحرانی که در نوشته‌های اهل دولت و حتی عاملان محافظه کار 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 مشروطی پرداختم که خواستم تعارض تعقل 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 مغرب زمین را داشتند، به هر علت فاعلی و تحت تأثیر هر عامل با عوامل گوناگون بیدار گشتند، به حرکت آمدند، در مدارج تعقل 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 تاریخ فکر 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 جست‌وجو و تحقیق نبوده است، همراه ناشکیبایی در عقاید ناموافق شنیدن، بلکه در درجه اول ناشی از فقر فکر و دانش بود؛ فقر دانش

سیاسی، فقر 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 افکاری خواند؛ در محفل دانشجویان هند ویرا «می‌پرستیدند»؛^۲ به «آزاد فکری» می‌شناختند و او داعی شعار «آزادی، برادری، مساوات» بود.^۳

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 طابوف است از روشن‌اندیشان دوره بلا فصل مشروطیت که به سال خوردگی حرکت مشروطه خواهی را درک کرد. او از مرّوجان 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. آرشیو ملی هند، گزارش به «جی. کوردی» درباره «شیخ جمال‌الدین»، ۲۰.

اندیشی بالذات است. 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 لیبرالسم 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 فعله 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 تعدادی 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 نشر مبانی 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 ماندند. 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 روی هم 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 برپایه آثار طالبوف نوشته شده است.^۱ در تجدید انتشار 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 تاکنون 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 بکراست. 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 تولد نهضت مشروطیت ایران، ص ۴۱۵، به دست داده ام.

میرزا محمد حسین تائبی 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 قرار معلوم عبدالرحیم در شانزده سالگی به تقلیس رفت، به تحصیل مقدمات دانش جدید پرداخت.^۱ اما اینکه همراه کس رفت و چه کسی از او سرپرستی می کرده است، نمی دانیم. ولی می دانیم 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 می گشتند، 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، ۱۳۲۷، شماره واحد چهارم و پنجم، ص ۸۶. مأخذ

اطلاع او را نمی دانیم.

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 وحج 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 آزادمشی 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 توجیه 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 می توانست همیشه صریح باشد؛ گرچه هیچگاه از بحث و انتقاد باز نایستاده است. خود را «ایرانی و ایرانی نژاد» و از طبقه «فقرا» معرفی می کند. ^۲ به وارستگی خویش می بالد: «در ایران ملاک نیستیم، وظیفه خور نمی باشیم، حامل امتیاز و لقب نبوده ام، استدعا و تمنایی از احدی ننموده ام. در این صورت از نهمت متملقی و توبیخ مغرضی باک ندارم». ^۳

منبع دانش او در علوم طبیعی تألیفات روسی است به علاوه ترجمه نوشته های 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. می دانیم مهمترین آثار نویسندگان و اندیشه گران 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 خوانده ای در مکتب یا مدرسه فرا گرفته بود، نشر فارسی او معمولاً ساده و زیاندار است. این اندازه زبان عربی می دانست که عبارات و احادیثی را به جا بیاورد که فراوان آورده است. در مجموع نوشته های خود اصطلاحات خارجی به کار برده است، کمتر فرانسوی و بیشتر به تلفظ روسی. آثار طالبوف به ترتیب تاریخ نشر بدین قرار است: نخبه سپهری، 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 یقین، 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 «تئاتر» یا نمایشنامه‌ای هم بنویسد که موضوعش بی‌ارتباط با اعتراض بروکالت مجلس او نبود. شعر سیاسی هم سروده و آنها را نخستین «اشعار پولتیکی» 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 ما دیده‌ایم فقط «عبدالرحیم» امضا کرده است. نظری به آثار او بیفکنیم:

مسائل 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 بامغر 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. آنسرا در ذیحجه ۱۳۲۴، آغاز تأسیس مجلس ملی نوشت و نکته جوینی‌های اندیشیده‌ای 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 حکیمات، آزادی افکار و افتتاح باب سؤالات است». از اینرو نویسنده از راه ملت 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 ثروت و حکومت مشروطه اروپا، مکتب خانه‌های ایران، دشواری‌های فارسی، گاه 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 درآورد، و در روزنامه علمی (۹۷-۱۲۹۳) انتشار داد. شوالی را 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 مرگ شده، پدرش هم دنبال آن را نگرفت. دور نیست که طالبوف از موضوع آن ترجمه آگاهی داشته است.

پندنامه مارکوس قیصر روم از متن روسی ترجمه شده است. در واقع «پندنامه» عنوانی است که طالبوف بر آن نهاده، شاید بدین سبب که مفهوم اندر ز نامه در فرهنگ پیشینیان شناخته گردیده و بخشی از نوشته‌های اجتماعی گذشته ما را می‌سازد، گرچه چیز چندان قابل نبوده اند. عنوان درست پندنامه «تفکرات» است. مارکوس اورلیوس قیصر و حکیم رواقی (۱۸۰-۱۲۱ میلادی) اندیشه‌های اخلاقی و فلسفی اش را به صورت بسادداشت نگاشته، امپراطور بزرگواری که افکارش از همه نزدیک‌تر به اپیکتوس^۲ بود، فیلسوف رواقی 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 میرزا و 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 نبرده، می‌شویم: این نیست. که ما قوه کشف و اختراع نداریم. «ما بیچاره‌ها موانع برای ترقی داشتیم... موانع کثیر طرف شود خدمت به علوم و انسانیت خواهیم کرد، به شرط اینکه اول آنچه تا به حال سایرین فهمیده اند 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 نام و محبت عامه، اعتبار کامل و آزادی مطلق را احیاء بکند.» در آن زمان که از «تجدید حقوق غیر مشروع سلاطین بلکه از تسویه بعضی حالات و خیمه آنها احدی قدرت تکلم نداشت» آن فیضریلسوف 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 طالیوف: چون ترجمه تحت اللفظ «با منطقیت زبان فارسی از اسبته خارج به جهت ضیق کلمات و فقدان اکثر لغات اشکالات زیاد دارد» از اینرو 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 خور توجه. آن ترجمه کاری نفیس 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 نمیزداده 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 میرزا تقی خان امیر کبیر را می‌ستاید

گفتیم طالبوف از مروجان 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 نمایندۀ 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: بنیامین متفکر اجتماعی و اصلاحگر قانونگذاری انگلیس، باکل مورخ فلسفی انگلیسی، والتر و روسو ورنان از نامداران دانش و فکر فرانسوی. جعلگی 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 اشاره 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 گسترده اجتماعی می‌شناختند و تأثیر زیاد بخشیده بود. آثار او را از نو آموزان مدارس گرفته تا مردم طبقه متوسط از رده‌های گوناگون، تا اهل دولت و واعظان و خطیبان مشروطه طلب می‌خواندند و بهره‌گرفتند. تا آنجا که ملا عبدالرسول کاشانی در «رسالة انصافیه» یا «اصول عمده مشروطیت» که در شهر دور افتاده کاشان به چاپ رسانیده (۱۳۲۸) از او به نیکی نام برده است. طبیعی است که نوشته‌های طالبوف اعتراض‌هایی نیز برمی‌انگیخت. به گفته خودش: ناصرالدین شاه کتاب احمد را به حاج میرزا حسن آشتیانی مجتهد معتبر داد و گفت:

«بین این کافر بدین همه 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

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 رفت 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 ماجرایی در پی داشت. او سالخورده ترین و کلاً بود و تنها نویسنده اجتماعی از دوره بلا فصل مشروطیت که به وکالت انتخاب گردید، تفصیل صحیح آن دامستان این است: طالبوف به اکثریت پنجاه و چهار رأی از جانب طبقه تجار به وکالت تبریز برگزیده شد. دو نماینده دیگر نچار 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، اعتبار نامه 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: «بر موعد راهی پایتخت می شود. به گفته خودش «اسباب را چیده تهیه سفر را دیده بودم». بنابر 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 بنابر 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. بنابر 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 هزارفن 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 تا خداوند ناصر
 و معین و کلا گردد و ریشه استبداد برکنده شود»^۲.

طابوف همانجا می افزاید: «چند روز قبل از فسخ عزیمت که اسباب زانچیده
 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 باد... [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 حق را ضاله و زنا دقه نمی گفت. این فزده
 برای او تاریخی شد». به هر حال «به اسم اسلامیت از احباب استدعای سکوت
 نموده ام». اگر «میل مدافعه» داشتم ویرا «از سوراخ سوزن» می گذراندم. اما «تباتری
 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 واداد، نمایندگان آذربایجان هم به طور کلی و به هر ملاحظه‌ای همی به خرج ندادند که حضور ویرا به جد بخوانند، و مجلس نیز نامصمم ماند. ورنه حل قضیه بسیار آسان بود و از اصل مسأله جسدی 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 شک‌پرا. رفتار خود طالبوف و زود درنجی او؛ سستی هم‌شهریانش به هر انگیزه‌ای (مگر میرزا فضلعلی آقا که به شهامت 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 سالد 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 پینا بودند، و در پرهیز از حقیقت آنرا ساخته‌اند، همچون بسیار موارد دیگر که واقعیتی را تحریف نموده‌اند یا حقیقتی را ناانعام 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.

بخش دوم

تعقل علمی و مدنیت جدید

بنیان تفکر طالبوف بر عقل بنا نهاده شده؛ ذهن او تجریمی 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 گشتودن 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 آمدم 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 مام ما همان است که خودمان برای فهم خودمان می تراشیم و بس». و الا «مگر خود خیر و شر، نفع و ضرر، یا علم و جهل در عالم نسبت کافی نیست، که هر چیز دیگر نیز بروی یغزاییم و معانی دیگر

۱. «ما لك المحسنين ص ۱۶»

۲. همان مأخذ، صفحه ۱۰۱.

و تفصیل مکرر بنر اشیم^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 دایرة 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. مسائل المحسنين، ص ۱۰۱.

۲. همان مأخذ ص ۸۵.

۳. همان مأخذ.

۴. مسائل الحیات، ص ۲۸.

۵. همان مأخذ ص ۴۸.

۶. مسائل المحسنين، ص ۸۵.

۷. مسائل الحیات، ص ۲۴.

۸. مسائل المحسنين صفحات ۸۴ و ۸۵ و ۸۶.

حادث است و کل حادث متغیر^۱ تأثیر فرهنگ اسلامی را می بینیم، گرچه این تصور خاص حکمای اسلامی نباشد. تأثیر 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 بر می آید» و انسان آن روز انسان شد که «چون زچرا گفتن و ماهیت هر چیزی را جستجی 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 اصرار را جست و گزیده تمبذ و تقلید کورانه انسان را در تاریکی جهل و ظلمت عصیت گمراه می کند»^۶ قیصر و روم را 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 و 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. و اگر دیگران با عناوین مختلفه خدا می خواهند و خالق می جویند، چون جز من 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 وکلای «می 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 ۱۴۰-۱۳۹.

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 بسی‌غیرت 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 تعفل است که تطبیر و تغال و سحر و احکام اجرام کیهانی را یکسره ابطال می‌کند، اعتقاد به آنها را از آثار مغز علیل و ناتوان آدمیزاده 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 ۱۶-۱۸ و ۷-۱۲.

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 اگوست 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 و وسایل ارتباط و کوتاه 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 خود شناسد، بساط مدنیت چیده شود و ریاست عدل و صدق استقرار یابد، قضات و اقامه شهود لازم نگردد و نفیض اقوال و عهود از کسی سرزنند»^۱.

در بحث قوانین حیات آشکارا از فلسفه تحول تکاملی الهام گرفته، جوهر زندگی را در قانون تنازع بقاء و انتخاب انطباق 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 گاوا می‌درد، گرگ گوسفند را می‌خورد، درخت تنومند در سایه‌اش نباتات دیگر را می‌خشکاند و آدمی حیوانات را شکار خود می‌کند.^۳ در این میدان پیکار زندگی، انگیزه آدمی در همه اعمال روحانی و جسمانی‌اش 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 نفع 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 «تابش برده حرص غلبه بردگری 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 نكوهش 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 وجوه، ملل متمدن را بر آن داشت که در صدد تشکیل يك «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 «صفرغیبی» 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

بسر 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 ناینکه 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 لیبرالسم و تجارت آزاد است. در تاریخ جدید، عامل اقتصادی و رقابت در تجارت از علل اصلی بسیاری از جنگ‌ها و کشمکش‌های بین ملل بوده است. آن «صفرغیبی» 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 بیاسایند. و گرنه نایب دستگاه وحشت ندارد 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 آموزه‌ای است از اندیشه ترقی، خوش بینی، و برخی مفروضات غیر واقعی. نخست ببینیم چه می‌آورد تا به انتقاد عناصر آن بپردازیم: پیشنهاد می‌کند: کشورهایی که خود را «متمدن» می‌خوانند از غیر ننگ‌های سیاسی دست بشویند؛ از دستبرد به حقوق ملل ضعیف دست بردارند و «انسان بشوند، حق را در معنی خود بشناسند؛ کفرانس 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؛ «ممالك بی قانون را به وضع قانون اساسی مجبور نمایند؛ اسباب خلع سلاح عمومی را فراهم آورند و اتباع را از زیر بار مالیات که بیرون «از حوصله فقر» است برهانند. «آن وقت روی کره زمین و ملل عالم يك فدراسیون کبیری به عنوان جمهوریت سرخ تشکیل می‌کند» که در آن جهانیان «به مثابه يك اهل بیتی می‌شود و اعضای یکدیگر گردد... آن وقت هر ملت هر چه دارد از نداشته مضایقه نمی‌کند. و از این تدابیر 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 بال کردن 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 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 حنی 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. و دولت ها هر چه قدر تمندتر، به راه زورگویی 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 «ممالك 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 باکل^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 ائمنی حیات با «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 می شود. اگر انگلیس در ناف افغانوس واقع نبود فن کشتیرانی اش از زورق ماهیگیری به کشتی بخار ترقی نمی کرد؛ و اگر معادل زغال سنگ نداشت و برای تغذیه مردم در رحمت نبود - به جلب مواد غذایی از نواحی دوردست همت نمی گماشت؛ به تجارت و تأسیس کارخانه و کشف جزایر و تصاحب بک چهارم خشکی روی زمین بر نمی آمد. همچنین تربیت استادان ماهر و رجال کاردان و دانشمندان علم اخلاق و معاش، و ایجاد مدارس و تأسیس سلطنت مشروطه و ظهور مردی چون گراموویل که «سرمشق آزادی طلبان کاردان غیور دنیا باشد» متعاقب یکدیگر انجام نمی گرفتند. بنابراین در پیشرفت تمدن «محرك اول همان احتیاج» است، و تفاوت ملل وحشی وتمدن نه در «استعدادمادی و فطری» است، بلکه در کمی و زیادی احتیاج می باشد. وحشی به پاره پوست یا کرباس قناعت می کند، و تمدن لباس فاسخ می خواهد. کوشش هر دو در راه نیازمندی هایشان صرف می گردد.

چنین نتیجه می گیرد: اگر ایرانیان به راز مدنیت پی نبرند، و قدرت محرکی که آنان را به ترقی رهنمون گردد در خود ایران تولید نگردد، 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 می راند. آزادی را نیز پدیده عقلی می شمارد؛ 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 می داند؛ خواهان اخذ دانش و فن و اصول بنیادهای اجتماعی و سیاسی جدید است. اما معتقد به تسلیم مطلق در برابر تمدن غربی نیست، خاصه از تقلیدهای مضحک باید پرهیز جست. اینجا سه مفهوم را می آورد: «مدنیت»، «کلتور» و «سولزاتسیون». می نویسد: «معنی مدنیت معاونت، معنی کلتور

تربیت، معنی سوزاتسیون تهذیب اخلاق^۱ است. این سه لفظ «از پسندیدن و نپسندیدن ایرانی تغییر به معانی خود نمی دهند»^۲. 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 پسند افتد» بلکه باید «در همه جا و همیشه ایرانی باشی»^۳. در ذکر این نکته ها، سرمشق او دقیقاً جامعه ژاپن و شیوه این کشور در اخذ مبانی تمدن جدید است، جامعه ای 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 حیران اند. مثلاً به حکم تغییر اوضاع جهان، هیئت وزراء برپا ساخته ایم ولی آن اسم بی سماست. 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؟^۴ پیش از این «مغرب» بودیم، حال به دوره «تقلید فرنگان» رسیده ایم. اما «معربی» 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 سنت های نیاکان روی آوردند، و «مردم را اسباب تنفر از علم و معلومات شدند». گروه تربیت یافتگان جدید هم که به وطن آمدند یا «معلم احق» شدند، و یا بیکار و سرگردان در کوچه های پایتخت پُرسه

۱. مسائل الحیات، ص ۶۷-۶۸.

۲. مسائل المحسنین، ص ۱۵۱-۱۵۰.

۳. همان مأخذ، ص ۱۵۴-۱۵۱.

زدند و غصه مرگ گشتند. «برای مملکت اشخاص عالم لازم است» و برای تربیت آنان، باید مدارس عالی ترتیب 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 خارجه دانایان عمل را استخدام نماییم» ولی از «کسان مقلوب خارجه» احتراز جوییم. در ضمن هشیار باشیم که آدم خارجی «روز می شمارد و پول می شمارد، باشد و نشد کار 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 در 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 خویشن خویش را یافتنند - نه استقلال رأی داشتند - نه درک مسئولیت اجتماعی کردند بلکه در مکانیسم حاکم 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. ايضا حات در خصوص آزادی، ص ۲۲ و ۴۳.

اندیشه‌های سیاسی

اگر بتوان مجموع نوشته‌های سیاسی طالبوف را در نظام فکری مضبوطی گنجانند، باید گفت وجه 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 وجه 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 مشروطیتی و دموکراسی و حقوق انسان. انتقادنامه 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 نکته بامعنی‌تر تأکید اوست بر اینکه: آزادی باید «متحد با مساوات» باشد. مساوات یعنی «برابری، بی تفاوتی و بی امتیازی».^۱ در واقع خواسته بگویند 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 همه جا 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 انبای بشر بالطبع والخلقه در جمیع افعال و افعال 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 گویند 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 «بی تفاوتی» به معنای عدم تبعیض

و تفاوت نگذاشتن است نه به اصطلاح رایج امروزی.

۲. همان مأخذ.

۳. توضیحات در خصوص آزادی، ص ۴-۳.

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 نزائیده اند، و اشراف با مهمیز آفریده نگردیده اند. 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 نکته ها قابل بحث است: اینکه آزادی را از حقوق طبیعی می داند 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 می دانند. به هر حال، نمی توان اخلاق را از مقوله سیاست طرد کرد. اخلاق از پایه های 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 «آمر» نفس می داند و از آن به «اراده» شخص تعبیر می کند قابل قبول نیست. گویا مقصودش از اراده در این مورد همان وجدان اخلاقی آدمی باشد. (ابن تأویل را می توان از این استنباط کرد که می گوید 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 شناخته ایم. 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 نمی تواند 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 باره 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 می‌ارزد: 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. حالا 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 اشاعة 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 فیهمن

۱. آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه محمود صناعی، 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 وظایف 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 می راند. برهان دیالکتیکی او ترکیبی که به دست می دهد 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 می کند، با مقام انسان پایان می دهد. با حذف همه شاخ و برگها، جوهر عقایدش را می شناسانیم: -

حق «قائم به ذات» آدمی است که با حیات و هستی او به وجود می آید. منبع آن «قانون طبیعی» یعنی «منیت» انسانی است. «منی من، نوئی تو، اوئی او». حقوق فردی از «خصوصیت به عمومیت» می رسد؛ و عمومیت از بسط «ارتباط و اتحاد افراد» که در واقع «وجود واحد» را می سازند ناشی می گردد. به تعبیر دیگر: «وجود جماعت مثل شخص واحد منبع تولید حقوق است، یعنی منیتی دارد و تولیدچنان حقوق می کند». بر همین روال از «چندین جماعت که وجود واحد ملت را تشکیل نمود» حقوق ملت پدید می آید. 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 می تواند تعطیل گردد- یا از ترکیب دو حق، حق ثالثی تولید بکند. به قول خود: «مثل علمی» می آورد که مطلب درست حالی بشود: اگر سرسبم های چند منبع

۱. مسالك المحسنين، ص ۲۳-۲۲.

۲. كتاب احمد، ج ۲، ص ۴۷.

«قوة الكترك» را بهم نزدیک کنیم، شراره می جهد و جریان برق محسوس می گردد. اما اگر سر همان سیم ها را بهم متصل نمودیم «قوة الكترك» بهم تصادف نموده و محو می شود. به تجربه تا وقتی که سر مفتول ها بهم پیوند خورده باشند «هی قوة آنها تجدید می شود و هی محو می گردد». 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 می باشد». اما باید دانسته شود که «فضای تولید حقوق چون فضای محروسة حقیقت بی انتهاست، سر حدی 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 می کند 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 مقدسة انسانی» است زیرا «اشخاص مسلوب الحقوق فی الواقع معدوم الوجود اند». به همین دلیل «اشد حدود مقصرین را سلب حقوق مدنیت ایشان قرار داده اند».

نتیجه ای که از آن رشته استدلال گرفته اینکه : «حقوق شخصی و جماعتی یا ملتی به دو خصوصیت مساوی اساس» تقسیم می شوند. 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 می باشند. می نویسد: گرچه حق در اصل «در همه نفوس مساوی است» ولی همواره مورد تعرض «بی رحمانه اقویا» بوده است. این حالت همه جا «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 سلم دیده می‌شود». اما اگر «تکلیف ملت» (یا خواست‌های آن) پذیرفته نگشت «آشوب و غوغا بر خیزد، ملت برای استقرار حقوق خود استعمال قوهٔ اجباریه می‌نماید».^۱ در واقع، منطق انقلاب را به دست داده است.

در توجیه آن بحث فلسفی انتزاعی دو نمونهٔ عینی آورده: یکی در تعارض حقوق فردی و نفع عمومی، و دیگر در تصادم حقوق ملی و حقوق بین‌الملل. در مورد اول می‌نویسد: از جمله حقوق فردی حق مالکیت است، و از حقوق مالکیت یکی اینکه ارادهٔ مالك 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 مالك سلب می‌گردد، یعنی قیمت ملك او را می‌پردازند و آنرا به نصف درمی‌آورند. در مورد دوم نیز به عقیدهٔ 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 نمونهٔ درستی که آورده همان قضیهٔ 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 بارهٔ 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 دورهٔ اخیر دولت مصر با اِعمال 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 تعدیل ثروت می‌رساند.^۱ از اینکه بگذریم، از سایر اصول حقوق آزادی دفاع می‌کند از جمله: حق آزادی فکر، عقیده، بیان و تشکیل 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 همه جا خود را «دموکرات» می‌خواند، همیشه به آن اصول وفادار بماند؛ نکیه گاه 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: «نیاکانم» 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 مقصوبه» به مردم ایران یاد می‌نماید.^۲ تفاوت در ذکر پایه‌های 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 سابه‌یی وجود دارد؟» ظاهراً در اشاره به دولت فاجار گوید: مگر نمی‌دانی که مؤسس آن «چپاولچی، آشوب‌انگیز و دلیر، و با رجال کافی صائب‌الذندیر 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 افتداری 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 ثمره 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 ۱۶۸.

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 بلا فصل 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 اختیار اتش 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 قبصر 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 اراذل 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 ندیم 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 باقى است». ندانستند که سبوى 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 ۳۲-۳۱.

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 جمهوریت سويس با «قانون اساسی یعنی حکومت مشروطه» است.

۵. مسائل الحیات، ص ۱۰۲.

زیب افتخار ملت انگلیس است.^۱ از فرمان ماگناکارنا 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 مدون در کار نیست، بلکه اصول آن بر سنی استوار است به مراتب خلل ناپذیرتر از قوانین اساسی مدون بسیاری از کشورهای دیگر. در ضمن، در اهمیت سیاسی ماگناکارنا 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 وکلا» 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» مشغول 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 وکلا و مجمع سناتورها به اکثریت آراء انتخاب می گردد.^۴ به روبره امریکا که رئیس جمهوری مستقیماً از طرف مردم انتخاب می گردد اشاره ای ندارد. می نویسد: هنگام تدوین قانون اساسی امریکا از واشنگتن

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 صدراعظمی و امضای او امر مجلس ملت باشد»^۱. به حقیقت، این سنخ فکری «جفرسن» مغز متفکر قانون اساسی امریکا بود. علاوه حدود قدرت رئیس جمهوری امریکا خیلی بیشتر از مقام صدراعظمی 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 نوشته های نویسندگان پیش از مشروطیت در این حد سراغ نداریم. برداشت کلی او درست است بدون اینکه به دقایق آن پردازیم. می نویسد: با تأسیس قانون اساسی در کشورهای مغرب زمین - مردم از برکت آزادی عفاید و آرای خویش را نشر دادند و فرقه های مختلف پیدا شدند زیرا به هر حال «آرای مردم بالطبع مختلف است». فرقه ای 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 فرقه ای به وجود آمد «منکر رسوم قدیمه و طرفدار اصلاحات جدید، طالب آزادی و مساوات کامله، حافظ حقوق خود و مصدق حقوق سایر ملل». آنان را «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 مکتد» هستند. از آن گذشته دسته «رادیکال» می خواهند «قانون اساسی را هر وقت اقتضا نموده تغییر

کلی بدهند و از نو بسازند، زیر همه عواید و رسوم یا قوانین گذشته اسلاف بزنند». بالاخره گروه «آنارشیز» که «طالب برافکندن همه نظم و ترتیب، و طرفدار آشوب و هرج و مرج» می‌باشند.^۱

جملگی این گروه‌ها روزنامه‌ونشریه دارند، هر کدام صد کتاب در «حقانیت» عقاید خویش نوشته‌اند، و «چند رئیس معروف و عالم دارند که سایرین مقلد دعوت آنها می‌باشند، و مطبع صوابدید ایشان هستند». آنان اجتماع می‌کنند، مطالباتشان را از دولت‌ها اعلام می‌دارند، «اگر مطالبه آنها ناپایل اکثریت ملت است مقبول می‌شود، و گرنه مردود بماند». به هر حال «از برکت تقسیم آراء» و آزادی به پارلمان راه می‌یابند؛ هر کدام اکثریت یافتند رشته امور به دست می‌گیرند؛ فرقه دیگر «همیشه مخالف آنها می‌مانند، آنها را فرقه مخالفه» گویند. از اینرو مدار کارها بر «عقل و کفایت و علم» است.^۲

اما در حکومت قانون به تفصیل سخن می‌راند، لابد برای اینکه ضد آن یعنی بی‌قانونی 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 «کنسرواتوره» و «لیبرال» هر کدام در انتخابات پارلمانی غالب گشت، سرکار می‌آید، رئیس آن فرقه به عنوان «صدرالوزراء» تعیین می‌شود، او قهرست وزیران منتخب خود را به پادشاه می‌دهد، و «بی‌تحریف تصدیق و تعیین می‌شوند». اما در سالک‌المحسنین (ص ۱۸) به صورتی دیگر عنوان نموده که در معنی چندان هم بی پایه نیست: در انگلیس «فرقه مخالف» را در مجلس مبعوثان برای روز بد و مبادا تشکیل داده‌اند. 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 فرقه‌ها نیست.