

اگرچه نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

شماره ویژه احمد کسروی

پیشگفتار

مقاله ها:

م. ع. همایون کاتوزیان	کسروی و ادبیات
محمد توکلی طوقی	تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی
محمد رضا قانون پرور	پاکدینی در آراء کسروی: نگرشی عقلانی به دین
فرزین وحدت	بن بست تجدد در اندیشه احمد کسروی
اصغر فتحی	کسروی چه می گوید؟
فریدون فرخ	تصویر کسروی در اذهان جوانان
مهرداد بروجردی	روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دو گانه
گزیده ها:	
ناصر ناطق	«سخنانی در باره احمد کسروی»
مجله سخن	«حادثه قتل کسروی»
احمد کسروی	«من چه می گویم؟»، «نامه ای به دولت»، «زندگانی من
نقد و بررسی کتاب:	
رضا شیخ الاسلامی	قتل کسروی (ناصر پاکدامن)
ویلم فلور	یزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی)
شاپور شهبازی	«ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن)
نسرين رحیمیه	«فرزندان استر» (هومن سرشار)

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

دبیران دوره بیستم:

شاهرخ مسکوب

محمد توکلی طرقي

محمدعلی همایون کاتوزیان

نقد و بررسی کتاب:

نسرین رحیمیه

مدیر:

هرمز حکمت

گروه مشاوران:

گیتی آذرپی

احمد اشرف

غلامرضا افخمی

علی بنوعزیزی

سید حسین نصر

هاشم پسران

پیتز چلکووسکی

ریچارد ن. فرای

راجر م. سیوری

احمد کریمی حکاک

فرهاد کاظمی

سید حسین نصر

ویلیام ل. هنوی

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحد آمریکا است.

نوشته ها معترف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل از نوشته های مندرج در ایران نامه با یادآوری مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هریک از نوشته ها موافقت کتبی مدیر فصلنامه لازم است.

Editor, *Iran Nameh*

4343 Montgomery Ave.

Bethesda MD 20814

USA

Tel.: (301) 657-1990

Fax: (301) 657-1983

بهای اشتراک:

در ایالات متحد آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۵۰ دلار، دانشجویی ۳۰ دلار، مؤسسات ۸۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۷/۵۰

با پست هوایی: کانادا ۱۶ دلار، اروپا ۲۵ دلار، آسیا و آفریقا ۳۲ دلار

تک شماره: ۱۵ دلار

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Ahmad Kasravi

Ahmad Kasravi on Literature

Homa Katouzian

Inventing Modernity, Borrowing Modernity

Mohammad Tavakoli Targhi

Kasravi's Rationalist Approach to Religion

M. R. Ghanoonparvar

The Concept of Modernity in Ahmad Kasravi's Writings

Farzin Vahdat

The Quintessential Iranian Intellectual: Ahmad Kasravi

Asghar Fathi

Kasravi's Evolving Impact on Iranian Youth

Faridoun Farrokh

The Ambivalent Modernity of Iranian Intellectuals

Mehrzad Boroujerdi

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XX):

Shahrokh Meskoob
Mohammad Tavakoli-Targhi
M. A. Homayoun Katouzian
Book Review Editor:
Nasrin Rahimieh
Managing Editor:
Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholamreza Afkhami
Ahmad Ashraf
Guity Azarpay
Ali Banuazizi
Simin Behbehani
Peter J. Chelkowski
Richard N. Frye
William L. Hanaway Jr.
Ahmad Karimi-Hakkak
Farhad Kazemi
Seyed Hossein Nasr
Hashim Pesaran
Roger M. Savory

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (C) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 1998

by the Foundation for Iranian Studies
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor

Annual subscription rates (4 issues) are: \$50 for individuals, \$30 for students
and 80 for institutions

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$7.50 for surface mail.
For airmail add \$16.00 for Canada, \$25.00 for Europe, and \$32.00 for Asia and Africa

single issue: \$15

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

- | | | |
|-----|-----------------------|---|
| ۱۷۱ | م. ع. همایون کاتوزیان | کسروی و ادبیات |
| ۱۹۵ | محمد توکلی طوقی | تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی |
| ۲۳۷ | محمدرضا قانون پرور | پاکدینی در آراء کسروی |
| ۲۴۵ | فوزین وحدت | بن بست تجده در اندیشه کسرو |
| ۲۶۱ | اصغر فتحی | کسروی چه می گوید؟ |
| ۲۷۷ | فریدون فزح | تصویر کسروی در اذهان جوانان |
| ۲۸۵ | مهرداد بروجردی | روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|------------|---|
| ۳۰۱ | ناصر ناطق | «سخنانی در باره احمد کسروی» |
| ۳۱۳ | مجله سخن | «حادثه قتل کسروی» |
| ۳۱۵ | احمد کسروی | «من چه می گویم؟»، «نامه‌ای به دولت»، زندگانی من |

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|------------------|---|
| ۳۵۳ | رضا شیخ الاسلامی | قتل کسروی (ناصر پاکدامن) |
| ۳۵۹ | ولیم فلور | بزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) |
| ۳۶۳ | شاپور شهبازی | «ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن) |
| ۳۶۹ | نورین رحیمیه | «فرزندان استر» (هومن سرشار) |
| ۳۷۵ | | کتاب ها و نوشته های رسیده |
| | | خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی |

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published :

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال بیستم، شماره ۳-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۱

پیشگفتار

امانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، «روشنگری» را «جرات اندیشیدن» تعریف کرده است. احمد کسروی نمونه بارز روشنگری بود که نه تنها به نیندیشیدنی ها می اندیشید بلکه باشهامتی کم نظیر اندیشیده هایش را بی پرده با همگان در میان می گذاشت. در پی کسب وجاهت و محبوبیت نبود، به ویژه در میان عوام که آنان را مرعوب خرافات و مجذوب افسانه های قرون می دانست. نه از سرزنش خواص باک داشت و نه از خشم خلائق هراس. هرچه به ذهن بارورش می رسید برزبان و قلم می آورد تا دیگران را نیز، نه به تصدیق و تحسین که، به تأمل و اندیشیدن برانگیزد. اشتیاقش به این کار او یا اطمینان اش به درستی داوریهایش در هر مرحله چنان بود که به اصلاح برخی خرده گیری های ناروا یا توضیح پاره ای تضادهای آشکار که به برخی نوشته هایش راه یافته بود نمی پرداخت.

کسروی با همه اطمینانی که به درستی اندیشه های خود داشت پژوهشگری زمانمند بود و همراه با تحولات روزگار و رویدادهای جهان به بازانديشي دانسته‌های خویش می‌پرداخت و نظرها و داوری‌های تازه اش را با قاطعیت و بی‌پروائی همیشگی خود بیان می‌کرد. آنان که استمرار در اندیشه‌ها و داوری‌ها را می‌پسندند این بازانديشي را به تناقض‌گویی او تعبیر کرده‌اند.

اختصاص این شماره ویژه *ایران نامه* به آراء احمد کسروی تنها از آن رو نیست که به معنای اخص کلمه وی از معدود روشنفکران و آینده‌نگران تاریخ معاصر ایران بود که در زمینه نقد اجتماعی و فرهنگی افق‌هائی تازه گشودند. وی در کار تاریخ‌نگاری، واژه‌سازی و پیراستن زبان فارسی نیز پژوهشگری خلاق و پربار بود و در این باره‌ها دانش و آگاهی‌های بسیار داشت.

باورها و یافته‌هایش را در شماره‌های دو مجله و نزدیک به نود مقاله و رساله و کتاب منتشر کرد. کسروی تقلید و اقتباس یکپارچه و پیروی کورکورانه را برنمی‌تابید. در زمانی که جلوه‌های فرهنگ اروپا همه را شیفته کرده بود و تقلید از اروپا نشانی از متجدد بودن به شمار می‌آمد، به مقابله با «اروپایی‌گرایی» پرداخت. اگرچه کار برخی از شرقشناسان را ارج می‌نهاد، اما زودتر از دیگران رابطه‌ای نزدیک بین شرقشناسی و سیاست‌های استعماری یافته بود و از همین رو بزرگداشت بی‌چون و چرای آنان را جایز نمی‌دانست. در همان حال او گرایش متعارف به سلب مسئولیت ملی و انتساب‌علل شکست‌ها و عقب‌ماندگی‌های جامعه ایران به بیگانگان را «نوعی بیماری» می‌پنداشت و به توانائی بالقوه ایرانیان در حفظ استقلال کشور و پیشرفت جامعه در راه تجدد و رفاه اعتقادی راسخ داشت. این اعتقاد به همت و استعداد ایرانیان و اشتیاق آنان به حفظ استقلال بانگش تاریخی‌او نیز عجین بود. برخلاف بسیاری از نویسندگان و متفکران همدوره‌اش که اعراب را مسبب شوربختی و عقب افتادگی ایران می‌پنداشتند، کسروی برخی از ایرانیان را نیز مسئول می‌دانست و می‌گفت «نباید فراموش ساخت که در این گناه کسانی هم از خود ایرانیان شریک تازیان بودند. . . اگر برتازیان در این دعوی بیجا یک نكوهش سزاوار است براین فرومایگان صد نكوهش می‌باید کرد. . . هم نباید فراموش کرد که کسانی که پیشه ساخته و اروپاییان را بر ایرانیان و دیگر شرقیان برتری می‌نهند جانشین آن فرومایگان می‌باشند.»

کسروی گرچه ایرانیان را از گرایش کورکورانه به اروپا برحذر می‌داشت، هرچه را که شرقی بود نیز ارزنده نمی‌دانست. آنگاه که همدوره‌هایش

سرایندگان نامدار ایران چون حافظ و سعدی و مولوی را می ستودند او به مستی برخی از سروده ها و آثار فکری این بزرگان ادب پارسی خرده می گرفت. آموزش و پرورش نسلی خردمند و پرشور را خواهان بود و از همین رو گنجاندن بخش‌هایی از آثار این بزرگان را که به گفته او «هیچ و پوچ بودن جهان و بی‌پروایی به زندگی و در بند گذشته و آینده نبودن» را رواج می داد در کتاب‌های درسی نادرست می شمرد. همین اعتقاد و اصرار به پیراستن فرهنگ آموزش در ایران بود که کسروی را به کار نمادین و ناشایست کتاب سوزاندن کشانید.

در زمانی که علماء شیعه اغلب ظهور حضرت مهدی را تنها راه بهروزی مردم می پنداشتند، کسروی آینده را در گروه کار و کوشش برای ساختن فردایی بهتر می دانست. به اعتقاد او این امید که با ظهور امام زمان «به یکبار جهان دیگر گردد و بدی ها از میان برخیزد و داد جای ستم گیرد بی پاست. چنین چیزی بیرون از آیین خدا و بیرون از خواست اوست. در این جهان هر کاری جز در نتیجه کوشش و کم کم نتواند بود.» این نظر کسروی اگرچه در دهه های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ بدعت شمرده می شد، اما در عمل از شالوده های نظری انقلاب اسلامی و استقرار جمهوری اسلامی بر پایه ولایت فقیه گردید.

کسروی، به ویژه در سال‌های واپسین زندگی اش، در بررسی منتقدانه فرهنگ دینی ایران توجهی خاص به ادعای حکومت علمای شیعه داشت. او معتقد بود که «مشروطه با مذهب شیعه سازگار» نیست و باید بین «سررشته داری توده یا حکومت ملایان» یکی را انتخاب کرد. بیان و نشر بی پروا و بی پرده همین نظر و متهم شدنش به دعوی پیغمبری و سوزاندن قرآن بود که سرانجام به قتل کسروی در ۲۰ بهمن ۱۳۲۴ و آزادی قاتلانش انجامید. به همین دلیل نیز چگونگی و ابعاد تأثیر کسروی بر گرایش های فکری در ایران نیمه دوم قرن بیستم، خصوصاً بر جنبش اسلامی، همچنان مسکوت مانده است. بدون شکستن این سکوت تلاش برای شناخت تاریخی از پیوستگی گرایش های متفاوت سیاسی و اجتماعی آن قرن ناموفق خواهد ماند.

محمدعلی همایون کاتوزیان در «کسروی و ادبیات» پس از مقدمه ای در باب جدل دیرینه در اروپا بین دو مکتب متباین در باره ارتباط هنر با جامعه، به شرح نظریات متحول کسروی در باره رسالت ادبیات در تعالی جامعه ایران می پردازد و معتقد است که کسروی آراء خویش را نه تنها در باره ادب و ادبیات بلکه در باب دیگر مقولات اجتماعی نیز جهان شمول می پنداشت. در «تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی» محمد توکلی طرقی، ضمن مروری تاریخی بر تحول

اندیشهٔ تجدد و اروپاگرایی در ایران دوران مشروطیت، به مقایسهٔ آراء کسروی با متفکران همروزگار او می‌پردازد و بر تأثیر اندیشه‌های کسروی بر افکار تجددطلبان دینی و عرفی همانند احمد فردید، فخرالدین شادمان، غلامرضا سعیدی و علی شریعتی تأکید می‌کند. آراء و اندیشه‌های کسروی در بارهٔ دین در «پاکدینی در آراء کسروی: نگرشی عقلانی به دین» به قلم محمدرضا قانون‌پرور بررسی شده‌اند. به اعتقاد نویسندهٔ مقاله، گرچه کسروی با آن گروه از رهبران شیعه که مدعی ولایت و رهبری جامعه بودند به شدت مخالفت می‌کرد اما «مذهب مدنی» او واجد بسیاری از ویژگی‌های نظام دین سالار کنونی ایران بود. فرزین وحدت در «بن بست تجدد در اندیشهٔ احمد کسروی» با تکیه بر مقولهٔ ذهنیت در گفتمان تجدد عناصر گوناگون نظریهٔ کسروی دربارهٔ تجدد را برمی‌رسد و معتقد است که در جهان بینی منظم و خردمدار کسروی فضای چندانی برای رشد ذهن مستقل و خودگردان به چشم نمی‌آید.

فشرده‌ای از آراء کسروی در بارهٔ دین، آموزش و پرورش و حکومت مشروطه در نوشتهٔ اصغر فتحی، «کسروی چه می‌گوید؟» بازتاب یافته است. به اعتقاد نویسندهٔ این مقاله، از آنجا که بسیاری از اندیشه‌های کسروی با راه و رسم‌های کهن در زمینه‌های گوناگون سازگاری نداشت پذیرفتن آن‌ها برای کسانی که خود در این زمینه‌ها دستی داشتند و نوآوری را برنمی‌تابیدند آسان نبود. فریدون فرخ در «تصویر کسروی در اذهان جوانان» بر خاطرات خود از دوران نوجوانی تکیه می‌کند و بر این اعتقاد است که جوانان آن دوران بیشتر از آن که مجذوب آراء کسروی باشند شیفتهٔ شخصیت مبارز و بت‌شکن وی بودند. در «روشنفکران ایرانی و مدرنیته: رویکردی دوگانه»، مهرزاد بروجردی به بخشی تاریخی و تطبیقی در بارهٔ روند روشنفکری در ایران می‌پردازد و با اشاره به پیامدهای ناخواسته و ناگوار تمدن و تجدد غربی تنش میان غرب‌گرایان و سنت‌طلبان ایران را پدیده‌ای مثبت در راه شکل‌گیری و تثبیت نهادهای دموکراتیک جامعه می‌شمرد.

انتشار این شمارهٔ ویژه بدون همکاری بی‌دریغ و رایزنی‌های ارزندهٔ محمد توکل‌طرقی که در گردآوری نوشته‌ها نقشی اساسی داشت و بسیاری از نوشته‌های کمیاب کسروی را از سر لطف در اختیار ایران نامه گذاشت میسر نمی‌شد.

کسروی و ادبیات

اگرشاعری را تو پیشه گرفتی
 یکی نیز بگرفت خنیاگری را
 من آنم که دریای خوکان نریزم
 مرابین قیمتی دژ لفظ دری را
 ناصر خسرو

احمد کسروی بی‌گمان یکی از برجسته‌ترین و دانشورترین پژوهندگان و اندیشمندان ایران در قرن بیستم است. دکتر غلامحسین صدیقی می‌گفت که سید حسن تقی زاده پس از خواجه نصیرالدین طوسی، دانشمند بزرگ قرن سیزدهم میلادی، بزرگ‌ترین دانشمند ایرانی بوده است. این گونه قیاس‌ها طبیعتاً در همه موارد نمی‌تواند دقیق علمی داشته باشد، و منظور صدیقی هم گمان می‌کنم جز این نبود که مرتبه ارزش و اهمیت کار علمی تقی زاده را برساند. به این معنا، مشابه چنین قیاس‌هایی در مورد کسروی نیز بجا خواهد بود. به عنوان نمونه، فقط در مورد کار تاریخی‌نگاری‌اش می‌توان گفت که پس از خواجه رشیدالدین فضل‌الله، صاحب *جامع التواریخ* در قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی، تا قرن بیستم تاریخ‌نگاری در ایران به ارزش کسروی پدید نیامده بوده، اگرچه بی‌گفتگو در مورد آثار تاریخی‌اش هم جای حرف و سخن و بحث و انتقاد کم نیست. تقی زاده به

* آخرین اثر دکتر کاتوزیان با عنوان زیر انتشار یافته است:

Iranian History and Politics: The Dialectic of State and Society. London and New York, Routledge-Curzon, 2003.

عنوان یک شخصیت سیاسی- و اساساً به دلایل واهی- مورد اختلاف، یا به قول متأخرین «بحث انگیز» بود، اما درکار علمی خیلی کمتر، چون پژوهش هایش در تاریخ و ادبیات قدیم بود- و از جمله به همین دلیل- خوانندگان آثارش تقریباً همه اهل فن و اهل اصطلاح بودند. اما کارهای کسروی در باره تاریخ معاصر- به ویژه *تاریخ مشروطه ایران و تاریخ هجده ساله آذربایجان*- را بیشتر کسانی می خوانند که از تاریخ و تاریخ نگاری بهره ای نداشتند. در باره این آثار با ارزش کسروی هم، گذشته از بحث و انتقاد، جدل و مناقشه کم نشده. اما بحث انگیزترین کارهای او خاصه در باره دین و مذهب و سیاست روز و ادبیات فارسی ست، که این آخری موضوع اصلی این مقاله است.

شاید بحث و انتقاد جدی و متعارف، و بی تعارف، در باره بسیاری از آراء و آثار کسروی در زمینه های گوناگون، به ویژه زمینه هایی که نام بردیم، به یک معنا دور از انصاف باشد. نه فقط به این دلیل که دست بسیار نیرومند او امروز از بحث و جدل کوتاه است؛ نه فقط به خاطر این که مرد دانشمند و تیزبین و جامع الاطرافی بود؛ نه تنها به این دلیل که آدمی درست و صدیق و در نظرات و اظهارات خود صمیمی بود؛ و نه همان به این جهت که به خاطر بیان بی باکانه و بی امان بخشی از آن نظرات به قتل رسید- که همه دلایل خوبی ست تا ناقد امروزی را از سخت گیری زیاد در باره وجوه نپذیرفتنی آراء و آثارش دچار تردید سازد. بلکه علاوه بر اینها، و مهم تر از اینها، به این جهت ممکن است بی انصافی شود که اگر دایره را تنگ بگیریم خیلی از آن آراء و آثار تاپ نقد و بررسی- دست کم نقد و بررسی مدرن- را نداشته باشند؛ حتی بی آنکه لازم باشد- به خلاف شیوه ای که خود او در آثار جدلی اش روا داشته- بکوشیم تا جزء به جزء آن مطالب را بی پایه و اساس نشان دهیم.

کسروی طلبه مدرسه طالبیه تبریز- و از جمله شاگرد شیخ محمد خیابانی- بود. در عنفوان جوانی، و سپس در مدرسه آمریکایی آن شهر همزمان عربی درس می داد و انگلیسی می آموخت. بعدها قاضی شد و دو سه سالی وکیل عدلیه و باز قاضی، که بار دیگر، به دلایل مبهمی، از آن کار کنار رفت و به وکالت پرداخت و در همان شغل هم مرد. یعنی همانجا در عدلیه، در دادسرا، بود که کشته شد، در ۵۴ سالگی و هنگامی که به دادسرا احضار شده بود. عربی را از مدرسه شروع کرده بود ولی پیش خود آن را چنان یادگرفت که ماهنامه مهم *العرفان* چاپ قاهره مقالات و ترجمه های او را به عربی چاپ می کرد.

زبان آذری را- که البته منظور از آن ترکی آذربایجانی نیست بلکه یکی از

زبان‌های ایرانی قدیم است که پیش از ترکی در آن جا زبان مادری بوده کشف کرد، و چون برای این کار به دانستن زبان های ارمنی قدیم و جدید نیاز داشت، اینها را به یاری دو مرد ارمنی آموخت. زبان "اسپرانتو" را نیز به کلی خودآموزی کرد. مقدمات زبان پهلوی را نزد هرتسفلد شرق شناس آلمانی که یک سال در ایران بود فراگرفت و آنگاه خود به تکمیل آن پرداخت و از آن در پژوهش هایش در قلمرو تاریخ باستان بهره برد.

و این «سید ترک»^۳ چنان به زبان فارسی، دستورش، واژگانش و شیوه های نگارش قدیم و جدیدش استیلا یافت که از حدود سی سالگی به «پیرایش» آن پرداخت. نثری که بالاخره از این میان در آمد، یکی *زبان تاریخ مشروطه و تاریخ هجده ساله* است. و این زبانی است که درس‌خواندگان امروز (حتی از نسل من) به زحمت آن را می خوانند، گرچه از آثار هزارسال پیش، مثلاً *تاریخ بیہقی*، خواندندش آسان تر است. نثر دیگری که به دنبال این از «پیرایش» زبان فارسی به دست کسروی درآمد، زبان کارهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۴ او است، از جمله آثارش در باره ادبیات و تصوف. روان‌ترین آن‌ها را در *جزوه سرنوشت ایران چه خواهد بود؟* می‌توان خواند. واژگانی هم یا از زبان‌های باستانی یا خودساخته و بر مبنای آن‌ها وارد زبان کرد که برخی -مانند همین «واژگان»، «انگاشتن»، «انگیزه»، «خودکامه»- مانند، و بعضی دیگر- مانند «امیغ»، «کاجال»، «سپش» و «آخشیج»- فراموش شدند. اما گمان نمی‌کنم حتی یک‌تن از اهل ادب و زبان باور داشته باشد که اگر کسروی نبود، نثر امروز، به ویژه نثر پژوهشی‌امروز، تا این‌درجه پیراسته و پرداخته می‌بود. کاری که دهخدا و جمال‌زاده و هدایت و دیگران در نثر طنز و قصه و داستان کردند، کسروی و خانلری و یارشاطر و دیگران برای نثر رسمی و پژوهشی انجام دادند، اگرچه این دو کار با هم بی ارتباط نبود. آل احمد نثری اختراع کرد که تنها به درد کارخودش می‌خورد، چه در داستان‌نویسی چه در نقد و جدل. به همین جهت آن دو سه تنی هم که خواستند از آن تقلید کنند نتوانستند. همین یک کار کسروی کار بزرگی بود، اگرچه امروز عین شیوه نگارش او را نمی‌توان به دست گرفت. *تاریخ مشروطه و تاریخ هجده ساله* سخت مشهور و مورد استفاده اند، اگرچه طبعاً در باره آنها، گُلّاً و جُزئاً، حرف و سخن کم نیست. *تاریخ پانصد ساله خوزستان* برای دوره نگارشش حرف تازه و مهم زیاد دارد. ولی شاید برای اهل تحقیق کارهایی مانند *شهریاران گمنام* و *شیخ صفی و تبارش* از نظر نکات و یافته های تازه ای که در آنهاست ارزش بیشتری داشته باشند. از جمله در همین تک نگاری دوم است که کسروی به اثبات این نکته می‌پردازد که اولاً

سیادت صفویه که حتی دشمنان سرسختشان (عثمانیان و ازبک‌ها) در آن شک نمی‌کردند حقیقت نداشته؛ ثانیاً آنها - شاید تازمان شیخ جنید و حتی پسرش شیخ حیدر (پدر شاه اسماعیل) - سنی شافعی بوده‌اند. بیشتر به خاطر این گونه تحقیقات بود که کسروی، ناخواسته و نادانسته، در میان شرق شناسان نامدار و به عضویت انجمن سلطنتی مطالعات آسیایی (The Royal Asiatic Society) انتخاب شد. آنچه می‌ماند چیزهایی است که شهرت کسروی بیشتر به خاطر آنهاست: جدل‌های مذهبی؛ بحث و جدل بر ضد شعر و شاعران فارسی و - بیشتر در ارتباط با همین - کشمکش با مقامات دولتی در باره برنامه درسی مدارس و دانشکده ادبیات. و به دنبالش، زد و خوردهای لفظی ای که برای همین کارها در این جزوه و آن جزوه با این "دکتر" و آن "آخوندک" پیدا کرد؛ و حتی اعلام کتک خوردن جانانه چند تن از بدگویانش به دست هوادارانش؛ و بالاخره - دو سه سال آخر عمر - کشیده شدنش به میدان سیاست، با اینکه زمانی خودش نوشته بود «ای پدر سیاست بسوزد».

اما چه در زمینه‌های تاریخی، چه اجتماعی، چه مذهبی و چه ادبی - حتی نگارشی - دین کسروی را به پیشتازانش، به خصوص به ملکم خان، به فتحعلی آخوندزاده، به جمال الدین اسدآبادی (معروف به افغانی) و به میرزا آقاخان کرمانی، نباید از یاد برد. اما، این یادآوری ابدأ از نوآوری‌های بارزی که در کارهای کسروی هست نمی‌کاهد. تأثیر نظریات ملکم خان در باره حکومت قانونمند و دولت مشروطه که بر همه آن دیگران هم تأثیر بزرگی داشت - کاملاً روشن است. اما ندیده‌ام که در باره اهمیت نثر ساده و روان ملکم بر تحولات بعدی کاری شده باشد. ملکم *کتابچه محیی* را در حدود سال ۱۸۶۰ نوشت. نثر مقالات *صور اسرافیل* (چاپ ۱۹۰۶) - به استثناء نثر ستون "چرند پرند" دهخدا - از آن جلوتر نیست؛ و نثر نشریه *مسوات* (۱۹۰۶) - که مبلّغ مشروطه خواهی تندرو بود - از آن به مراتب عقب‌تر است.

تأثیر آخوندزاده و آقاخان - که پیرو او و مرید ملکم بود - نیز آشکار است: در مشروطه خواهی؛ در برخورد انتقادی با دین و مذهب؛ در بسط دادن ایدئولوژی ناسیونالیسم آلمانی آن دوران به تاریخ و سیاست ایران؛ در یادگرفتن چیزهایی از فرنگ و فرنگیان و روان‌شناسی اروپایرستی؛ در کوبیدن شعر و ادب قدیم ایران. اگرچه، برخورد کسروی با دین و مذهب دقیقاً مثل آنان نبود - که برخلاف کسروی یکیشان لامذهب بود و دیگری دست آخر لامذهب شد - گرایش اش به آن گونه ناسیونالیسم - دستکم در ظاهر، ولی حتی بیشتر از آن - آرام‌تر و پخته‌تر بود.

نگرش کسروی به اروپاگرایی هم ضد اروپاپرستی بود هم کاملاً از آن خالی نبود. کسروی با شدتِ آنان - به خصوص آخوندزاده (در جزوه *میرتیکا*) - شعر و ادب قدیم را کویید، اما آشنایی او با این موضوع گسترده تر از آنها بود و در هر حال باید با اهل ادب و تحقیق زمانِ خودش عرضِ مقابله می‌کرد، و این مشکل را آن دو تن نداشتند.

تأثیر جمال الدین اسدآبادی، گذشته از مشروطه خواهی‌اش، بیشتر از این جهت بود که نگرش‌اش - چه از لحاظ شخصی، چه از نظر اعتقادی - اروپایی‌پرستانه نبود، هرچند آموختن از آنها را در صنعت و در سیاست و حکومت لازم می‌دانست. و نیز از این جهت گسترده تر، که سابقه اش مانند کسروی درس مذهبی، نوعی اصلاح طلبی مذهبی، عربی‌دانی و تماس با روشنفکران و اصلاح طلبان عرب بود که بعضی از آنان - که شیخ محمد عبده نامدارترین آنهاست - مریدش بودند. تا جایی که می‌دانم کسی به تأثیر آراء و انتشارات پیشروان و روشنفکران عرب - خاصه مصری - در آراء کسروی توجه نکرده، در حالی که خود او می‌گوید که دست کم در اوائل، مثلاً از بیست و دو سه سالگی تا سی و دو سه سالگی - او از طریق خواندن نشریات عربی، بخصوص همان ماهنامه *العرفان* که بیشتر از آن نام بردیم با دانش‌های جدید فرنگی آشنا شده بود. در این باره می‌نویسد: «درسال ۱۳۰۱ درمآوند [سرگرمی که پیدا کرده بودم نوشتن تاریخ شورش‌های آذربایجان می بود که به نام «آذربایجان فی ثمانیه عشر عاماً» برای فرستادن به مهنامه *العرفان* آغاز کرده بودیم. و نیز می‌گوید: «چون روزنامه‌های بغداد خوزستان را «امیرنشینی عربی» می‌ستودند [می‌خواندند]. . . من گفتاری در پاسخ آن نوشته بودم که خوزستان بخشی از خاک ایران است و شیخ خزعل گمارده‌ای از دولت ایران می‌باشد. . . این گفتار. . . در *العرفان* [چاپ قاهره] چاپ شده بود.» این نکته بسیار مهمی است چون ریشه‌های آگاهی کسروی را از دانش‌های اروپایی نشان می‌دهد و ضمناً می‌رساند که این دانش‌ها از طریق برداشت پژوهندگان و روشنفکران مصر به دست او آمده بوده است.

نگرش او به فرنگ و فرنگی نیز یکی از وجوه رویارویی او با ادبیات است. انقلاب مشروطه - طبق معمول انقلاب‌ها - از جمله نوعی رنسانس فرهنگی پدید آورد که گذشته از نثر جدید و داستان نویسی مدرن و شعر نو - سبب بازیابی و تصحیح و انتشار متون مهم قدیم شد. از سویی ایران شناسان جدید فرنگی به پژوهش‌های تازه‌ای دست زدند، و از سوی دیگر، برخی از آنان - خاصه ادوارد براون - به پشتیبانی مالی و علمی از این گونه پژوهش‌های محققان ایرانی

پرداختند. حضور تقی زاده، قزوینی، عیسی صدیق و لطفعلی صورتگر، در سال‌های گوناگون، در کمبریج انگلستان همه به همت براون بود. به عنوان مثال، تا وقتی که قزوینی کتاب *المعجم فی معانی اشعار الفخیم* شمس قیس رازی را در سال ۱۹۰۹ و چهار مقاله نظامی عروضی را در سال ۱۹۲۷ از همین مجرا تصحیح نکرده بود این کتاب‌ها فقط به شکل خطی در دسترس معدودی از کسان مرّقه بود. کسروی چنین می‌پندارد که این توطئه ای بود. پس از تعطیل مجلس در سال ۱۹۱۱ - برای فرونشاندن شور و شوق آزادیخواهی:

بایستی مردم را از آن شور پائین آورند، خون‌ها را از جوش بیندازند. . . این کار باید با دست خانواده [محمدعلی و ابوالحسن] فروغی و همداستان شدنشان با پرفسور [ادوارد] براون و همراهان او از اروپا انجام گیرد. و برای فریبکاری می‌گفتند که در اروپا ما را با سعدی و حافظ و خیام و فردوسی می‌شناسند. باید ما نیز هرچه می‌توانیم به آن اهمیت دهیم. [عیسی صدیق پس از بازگشت به ایران گفته بود که] "به همین جهت من در اروپا با پرفسور براون همدست می‌بودم و به نشر ادبیات ایران می‌کوشیدم." "یک بار هم من [کسروی] این سخن را از زبان فروغی شنیدم. . . از اروپا براون «تاریخ ادبیات ایران» می‌فرستاد، کتاب‌ها چاپ می‌کرد. . . خیابان‌ها به نام شاعران نامیده می‌شد، به سعدی و حافظ و خیام و فردوسی نام «مفاخر ملی» داده شد. کتاب‌هاشان پیاپی به چاپ می‌رسید."^{۱۲}

کسروی از "هایپوی" و "دلک بازی" جشن هزاره فردوسی که «سال‌ها نقشه آن را کشیده و بسیج کار را دیده بودند» نام می‌برد. اگرچه فردوسی را کم یا بیش می‌پذیرد. در این باره می‌گوید که «پس از آن جشن‌هایی به نام هریکی از سعدی و حافظ و خیام خواستندی گرفت و نقشه‌ها کشیده بودند. ولی چون ما پشت سر هزاره [فردوسی] آواز بلند کرده، بُرد خود را با آن هیاهو آغاز کردیم نقشه‌ها نا انجام ماند.»^{۱۳} آخوند زاده نیز برای هیچ شاعر دیگری جز فردوسی ارجحی نمی‌شناخت.

کسروی اساساً اهل تئوری توطئه نبود در حالی که چه در زمان او و چه در زمان ما این تئوری رایج‌ترین طریق شرح و تحلیل حوادث اجتماعی و سیاسی بوده است. دلیل این که کسروی در این مورد - و گمان می‌کنم فقط در این مورد - دچار این مقدار سوء ظن شده به خاطر نفرت او از شعر و شاعران قدیم است. بر اثر این نفرت، هنگامی که پی بُرد که براون «تاریخ ادبیات فارسی» نوشت و قزوینی و فروغی و دیگران نیز با او در تماس بودند و به تصحیح و انتشار

ادبیات قدیم نیز کوشیدند نتیجه گرفت که قطعاً توطئه ای در کار است تا به قول خودش ملکت ایران را از شور و شوق انقلابی بیندازند. از جمله در جای دیگر در *پیرامون "ادبیات"* با اشاره به شهرت خیام در انگلیس و آمریکا می گوید که ستایش هایی که فرنگی ها از خیام کرده اند «همه برای فریفتن مردم بیچاره شرق است» و گرنه اگر شاعری چون خیام «جبری گری» تبلیغ کند و «جوانان را به مستی و تنبلی و بی غیرتی وادارد، هرآینه او را به دادگاه کشند و حکم بند و زندان دهند و شعرهایش را همه به آتش کشند.»^{۱۴}

کسروی هنگامی نسبت به ادوارد براون خوش بین بود که او کتاب *انقلاب ایران* را در باره تاریخ مشروطه نوشت و سپس با اولتیماتوم روس در سال ۱۹۱۱ و عواقب آن مبارزه کرد. اما با انتشار *تاریخ ادبیات* براون گمان برد که این همه ناشی از توطئه است زیرا شعر و ادب مرسوم را زشت و زانیار می دانست. مرتبط با همین اندیشه توطئه است که می گوید «لیتراتور» در فرنگ معنای گسترده تری دارد و از جمله تاریخ و جغرافی را در بر می گیرد، در حالی که در ایران آن را به ادبیات ترجمه کرده اند و «ادبیات در فارسی تنها به معنای شعر و چیزهای وابسته به شعر است».^{۱۵} این کار را «دسته بدخواهان یا خائنان کشور» در اوایل مشروطه آغاز کردند و «به همدستی برخی شرق شناسان هایموی در ایران به نام "ادبیات" برانگیخته، رواج شعر و یاهه گویی را بالا برده، مردم را به سوی کتاب های شاعران و دیگران کشیده اند.»^{۱۶}

البته «لیتراتور» در فرنگ به هر دو معنا یعنی هم به معنای گسترده تر آن و هم به معنای شعر و داستان و غیره است. در ایران هم به همین دلیل دانشکده ادبیات رشته های تاریخ و جغرافیا - حتی فلسفه و منطق - را دربر می گرفت. از سوی دیگر، اهمیت و استیلای شعر بر ادبیات به معنای محدودتر آن - چنان بود که در دوره جوانی کسروی، در عمل، ادبیات را - در این معنای محدود - با شعر یکسان می گرفتند. و بهترین شاهد در این مورد بحثی بود که در سال ۱۹۲۰ درباره «انقلاب ادبی» بین نشریه *دانشکده*، به رهبری ملک الشعراء بهار، و روزنامه *تجدد* تبریز به رهبری رضا رفعت در گرفت که به رغم عنوان «انقلاب ادبی»، درباره انقلاب در شعر فارسی بود. این بحث ایرج را برآن داشت که با آن طنز تقلید ناپذیرش در شعری بگوید: انقلاب ادبی خواهم کرد / فارسی را عربی خواهم کرد. البته این مشاهدات مزید بر توضیح است، چون آنچه کسروی می خواهد کوبیدن شعر فارسی است و این هم یکی از راه های آن است. هنگام بحث در باره تأثیر آراء آخوندزاده بر کسروی اشاره کردم که کسروی،

به خلاف او، اروپاپرست نشد، سهل است، از جمله نخستین انتقاد کنندگان به اروپا پرستی نیز بود گرچه خود او هم کاملاً از آن مبرا نبود. در توضیح باید گفت که نگرش کسروی از یک نظر شبیه به نگرش سید جمال الدین است که - به زبان ساده - می گفت ما باید علوم و فنون صنعت و حکومت و سیاست اروپای غربی را با جامعه اسلامی تطبیق دهیم ولی به نحوی که اساس فرهنگ و هویت اسلامی مان محفوظ بماند. اما، کسروی براین باور بود که دین و آئین هم باید در جهت آراء و نظرات خود او تغییر یابند.

بنابراین وقتی که کار فرنگ پرستی در اوایل دهه ۱۳۱۰ (۱۹۳۰ م) بالا گرفت، کسروی به انتقاد از آن پرداخت، و ضمن اذعان به پیشرفت های فرنگ و نیاز ایران به بهره گیری از آنها، عشق به تقلید سطحی از فرنگ و احساس شرمساری و حقارتی را که ملازم بآن بود رد کرد. به این ترتیب، او و چندتن دیگر پیشتاز نظریه پردازان بعدی در این زمینه، به ویژه سید فخرالدین شادمان و، از همه مؤثرتر جلال آل احمد، شدند. دیدگاه علی شریعتی در این باره از همه به سید جمال الدین نزدیکتر بود، اگرچه طبعاً ویژگی های خود و زمان خود را داشت.

این بخش از آراء و مواضع کسروی پس از شهریور ۱۳۲۰ و در دوران اشغال ایران تا اندازه ای تغییر کرد. این تغییر به ویژه در نگرش او نسبت به ادبیات محسوس است. همین باور او که توجه شرق شناسان و سایر اروپائیان به ادبیات فارسی از سر توطئه است این نکته را می رساند. زیرا به نظر او اگر غرض اصلی آنان گمراه کردن جوانان ایرانی نبود اصلاً به این گونه "یاوه گویی" ها ارج نمی گذاشتند. مثلاً وقتی می بیند ترجمه فیتزجرالد را از رباعیات خیام در ایران جدی گرفته اند می گوید: «من پیش خود شرمنده گردیدم. به یاد آوردم که آن انگلیسی رازدان به این ایرانی فریب خورده خام با چه نگاهی می نگرد و زیر لب به نافهمی او چه خنده ای می کند.»^{۱۷} حتی روشن تر از این، در چند جا می گوید که شعر و ادبیات در فرنگ چیز دیگریست و از جمله ویکتور هوگو را می ستاید که «هوس سخن بازی گریبانگیر او نبوده که بنشیند و شعر بگوید تنها برای این که می خواهد شعر بگوید. او در زمان خود چیزهایی را دیده و دریافته و در باره آن کتاب هایی نوشته یا شعرهایی گفته. ما به هوگو ایرادهای دیگر توانیم گرفت. ولی یاوه گو نمی بوده»، در حالی که همه شعرای ایران «بافنده» و یاوه سرا بوده اند: «اگر مردم فرانسه به هوگو ارج می گذارند بجاست. ولی او کجا و سعدی و حافظ کجاست. . . . هوگو مرد بسیار غیرتمندی می بوده . . . یکی از نمایندگان مجلس فرانسه می بوده که چون ناپلئون ستودن خواسته جمهوری

را از میان برداشته امپراتوری برپا گرداند، هوگو از کسانی می‌بوده که ایستادگی سختی نشان داده‌اند. . . .^{۱۸}

هوگو نه فقط یکی از برجسته‌ترین - شاید حتی برجسته‌ترین - شاعر رمانتیک فرانسه در قرن نوزدهم، بلکه از نخستین مبلغان شعار «هنر به خاطر نفس هنر» بود. اما هم مکتب رمانتیسم و هم تأکید بر «هنر به خاطر نفس هنر» با نظر کسروی نسبت به ادبیات تضادی آشکار دارد. درست است که کسروی فقط به اشاره‌ای - مبارزه هوگو را با دیکتاتوری ناپلئون سوم ملاک قرار می‌دهد و می‌ستاید. اما این به شعر او ربطی ندارد، بلکه مربوط به آراء و عقاید و مواضع سیاسی اوست. از آنچه کسروی در چندین کتاب و جزوه درباره ادبیات می‌گوید برمی‌آید که به ادبیات فقط به عنوان ابزار ارائه و اشاعه ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی می‌نگرد، آن هم ارزش‌هایی که خود او درست و سودمند می‌داند: «یک رشته آمیغ [حقیقت] . . . که باید هر خردی پذیرد»^{۱۹}

دعوی «هنر به خاطر اجتماع» و «هنر به خاطر نفس هنر» اساساً موضوع کهنه‌ای است، یعنی تقریباً به دوران نخستین تاریخ ادبیات جهان باز می‌گردد، اگرچه در مراحل گوناگون و جاهای متفاوت به اشکال مختلف مطرح شده است. در مجموع، هواخواهان اصل «هنر به خاطر اجتماع» نظرات خود را از دیدگاه دین و مذهب، اخلاق و عفت فردی و اجتماعی، سود و زیان مردم و جامعه و در نهایت امر ایدئولوژی‌های سیاسی عنوان کرده‌اند. باید اضافه کنیم که در برخی موارد، این دیدگاه الزاماً با اصل آفرینش هنری مغایر نیست، چنانکه برخی از بهترین آثار ادبی جهان ادبیات مذهبی و اجتماعی‌ست و نیز هنرهای دیگر، از جمله نقاشی و موسیقی مذهبی در اوایل دوره رنسانس در اروپا.

اما دعوی این دو دیدگاه به صریح‌ترین شکل آن در دو قرن گذشته در گرفت. هنگامی که خردگرایی افراطی و آرمان‌گرایانه انقلاب فرانسه در قیاس با واقعیت سرخورد و فرو کشید واکنش‌های فلسفی و هنری و سیاسی‌ای را به دنبال آورد. وجه ادبی آن به موازات وجه فلسفی به شکل نهضت رمانتیسم نمودار شد. نهضت رمانتیسم در فلسفه - تا اندازه‌ای در ادبیات - اندکی پیش از این در جنبش معروف به ضد روشنگری در آلمان پدید آمده و حتی بر اندیشه‌های کانت و گوته اثر گذاشته بود. اما وقتی که این جنبش به انگلیس و فرانسه رسید نتایجش با آلمان یکسان نبود. در یک کلام می‌توان گفت که رمانتیسم آلمانی اساساً به مسیحیت قرون وسطی گرایش داشت در حالی که نهضت انگلیس و فرانسه، روی هم‌رفته به دوران کلاسیک یونانی. رمانتیسم کالریج

(Coleridge) و - کمتر از او- وردزورث (Wordsworth) (درانگلیس) و شاتوبریان (درفرانسه) به ارزش های ژمانتیک های ناب آلمانی مانند فیخته (Fichte) و شلینگ (Schelling) نزدیک بود. ولی پیشتازان نسل دوم انگلیس و فرانسه - مانند بایرون، شلی و هوگو- را به زحمت می توان در قالب ژمانتیسیم آلمانی یا تصویری که معمولاً از ژمانتیسیم در اذهان هست- گنجانند. اینها- برعکس آن دیگران- جوان و یاغی و سنت شکن بودند.^{۲۰}

هوگو در رساله معروفی، که آن را می توان نخستین تئوری مدون ژمانتیک های فرانسه دانست، گفت که شاعر باید از قیود شعر کلاسیک فرانسه و انگلیس قرون شانزده و هفده و هجده رها گردد و در انتخاب لغت و شکل و صورت و مضمون آزاد باشد. عبارت «آزادی در هنر» [Liberté dans l'art] او مشهور است. عبارت «هنر به خاطر نفس هنر» [L'art pour l'art] پیش از او به کار برده شده بود، ولی پیرو و مریدش، تئوفیل گوئیته، آن را شایع کرد.^{۲۱}

هم افراط در رمانتیسیم و هم تغییرات اجتماعی سبب شد که رئالیسم در نیمه دوم قرن نوزدهم آن را کنار بزند. ولی افراط در رئالیسم -خاصه در روندهای ناتورالیستی که زولا مشهورترین نماینده آن است- به نوبه خود سبب شد که موضوع تمیز و تشخیص بین روزنامه نگاری و تاریخ نگاری و جامعه شناسی، از یکسو، و ژمان و شعر و داستان کوتاه، از جانب دیگر، پیش آید. روزنامه نگاری و تاریخ نگاری و جامعه شناسی در نیمه دوم قرن نوزدهم به تدریج توسعه یافتند و دیری نگذشت که از ادبیات به معنای اخص کلمه جدا شدند. مشابه این تأثیر را پیشرفت عکاسی بر هنرنقاشی گذاشت و دیری نگذشت که روندهای مدرنیستی در ادبیات و نقاشی و موسیقی پدید آمدند. در این میان ظهور روان شناسی تحلیلی فروید و یونگ و دیگران نیز نقش عمده ای ایفا کرد. این بود که ادب و هنر پیشرو بازهم از واقعیات عادی و ملموس که هرکس می تواند آن را تجربه و مشاهده کند دور شد و به سوی ذهنیات و محتوای ناخود آگاه و تجارب رؤیا رفت. این پدیده را در آثار سوررئالیست ها از جمله برتون (Andre Breton) و آراگون (Louis Aragon) و مدرنیست های دیگر، مانند جیمز جویس و ویرجینیا وولف (Virginia Woolf) به شکل ها و شیوه های گوناگون می توان دید.^{۲۲} و فقط از این نقطه نظر- دنباله آن را در سبک هایی در زمان ما که «رئالیسم سحرآمیز» می خوانند، و در ایران بیشتر به «سبک مارکزی» معروف است می توان مشاهده کرد.^{۲۳}

سبک ها و اسلوب های مدرنیستی در ادبیات در دو مقوله کلی با وجوهی از رمانتیسیم سنتی قرابت داشت: یکی آزادی در انتخاب مضمون و بدایع و تکنیک، و

از جمله توجه به تجارب ذهنی و عاطفی؛ دیگری شکستن قیود رسمی در کاربرد زبان و نظم منطقی حوادث و زمان و مانند اینها. و از همین جا بود که آن دعوی قدیمی مربوط به غرض و کارکرد اصلی هنر به شکل تازه ای مطرح شد. یعنی به این شکل ایدئولوژیکی که هنرمند باید رئالیست و در خدمت اجتماع باشد، به واقعیات ملموس بپردازد، و این واقعیات - و به ویژه مسائل و مشکلات و دردها و محرومیت های اجتماعی، و شیوه های برخورد با آنها را - در آثار خود منعکس کند. به نظر معتقدان به این مکتب، مُدرنِست ها به «واقعیات عینی» و به اجتماع و مسائل آن توجهی نداشتند و آثار آنان اساساً بازتابی از تخیلات ذهنی و مسائل شخص آنان بود.

همراه و مرتبط با این دعوا، بحث دیگری نیز در باره فرمالیسم و «محتواگرایی» مطرح شد به این تعبیر که ارزش یک اثر هنری به مضمون و محتوا و غرض آن است و نه چندان به فرم آن و ابزار و بدایع و تکنیک هایی که در آن به کار رفته. آنچه مسئله را بزرگ و پیچیده کرد و در نتیجه کار را به انکار و نفی، و حتی توهین و استخفاف و هتاک و تمهت زنی کشاند، این بود که موضوع در چارچوب های قرص و محکم و «انکار ناپذیر» ایدئولوژیکی مطرح شد و با اعتقادات پرشور و آشتی ناپذیر و شبه مذهبی سیاسی گره خورد.^{۲۴}

احمد کسروی به احتمال قوی از این تاریخچه - حتی به همین اختصار که بیان شد - خبر نداشت. اگر هم چیزهایی درباره این دعوی آخری - یعنی کشمکش بین رئالیسم سوسیالیستی و آزادی هنر - شنیده بود در حدود شایعاتی بود که پس از شهریور ۱۳۲۰ از سوی حزب توده پراکنده می شد. اما، اصل دعوا، به معنای عام کلمه، دعویایی کهنه و قدیمی است که در قرون و دهور گذشته به شیوه های گوناگون سابقه داشته. و کافی است که کسی مانند کسروی صاحب مکتب و پیام فراگیری باشد تا - حتی بدون اینکه از سوابق قدیم باخبر باشد - نه فقط «هنر به خاطر نفس هنر» بلکه هنر را تقریباً به خاطر هر چیز دیگری جز بیان آسبغها^{۲۵} روا نماند. و پیش از این دیدیم که حقایق همان است که صاحب آن مکتب و پیام می شناسد: «یک رشته آسبغ است که باید هر خردی بپذیرد».

نظرات و آراء کسروی در باره شعر و ادب فارسی و در باره ادبیات به طور کلی، به درجات، در آثار وی عنوان و مطرح شده اند از جمله در: *در پیرامون ادبیات*، *فرهنگ چیست؟*، *صوفی گری*، *حافظ چه می گوید؟*، *ورجواند بنیاد*، *دین و جهان*، *در پیرامون خورد و ده سال در عدلیه*. ولی در واقع همان سه کتاب و جزوه اول همه عقاید او را در این باره می پوشانند. این آراء ساده و بی پیرایه اند و با صراحت

و قاطعیت، و حتی خشم و خشونت، بیان شده اند. آنچه از آنها برمی آید این است که کسروی با برخی یا بسیاری از غزلیات حافظ، و گلستان سعدی به ویژه باب پنجم آن- بخش هائی از مثنوی مولوی و نیز مقداری از رباعیات خیام آشناست. از نظامی گنجوی هم فقط یکی دو بیت نقل می کند و به هجویات انوری و سوزنی ایرج و عشقی نیز گریزی می زند.

دو سه نمونه از مضمون آراء او را در صفحات پیش طرح کردیم. در اینجا، فقط برای این که ملاک و معیاری از ایرادهای او به شاعران طراز اول فارسی به دست داده باشیم مثال های زیر را نقل می کنیم:

در فرهنگ چیست؟ می گوید:

... آیا خیام و حافظ با آن اندیشه های زهرآلود خراباباتیگری، مولوی با آن گمراهی های صوفی گری، و سعدی با آن درهنگویی های زیانمند و با آن بی شرمی های باب پنجم گلستانش کسان نیک و بزرگ می بوده اند یا مردانی پست و بی ارجمند؟ اگر می گوئید کسان نیک و بزرگ بوده اند این خود ناهمی بزرگی از شعاست. آری ناهمی بزرگی است که کسانی را با آن گمراهی ها و نادانی ها نیک و بزرگ شمارید آیا این از نیکی و بزرگی کسی است [یعنی خیام و حافظ] که جهان را هیچ و پوچ شمارد، و کوشش و کار را بیهوده داند و به مردم درس تنبلی و سستی و مستی دهد؟ آیا از نیکی و بزرگی کسی است [یعنی مولوی] که زندگانی را خوار گیرد و بیکاری و تنبلی و گوشه گیری و مفتخواری را نیک شمارد؟ آیا از نیکی و بزرگی کسی است که هرچه شنیده [یعنی سعدی]، راست و کج، به رشته شعر کشد و برای تردامنی و بی ناموسی بانی در کتابش باز کند؟^{۲۰}

در در پیرامون خود نقل می کند که زمانی به وزیر معارف وقت گفته بوده:

... آن همه ستایش های گزافه آمیز از باده که حافظ کرده، آن همه پافشاری که به بیهوده بودن کوشش و تلاش نشان داده ... آن بی شرمی که در بچه بازی از خود می نماید از چه رو بوده؟! از این شعر چه معنای بخردانه ای توان درآورد: دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند / گل آدم بسرشتند و به پیمان زدنند. . . در آن روزها قانون استادان دانشگاه تازه از مجلس گذشته بود که من نیز بایستی استاد باشم. . . آقای وزیر چون در پاسخ درمانده بود چنین گفت: به حال ما شما را به استادی با این شرط خواهیم پذیرفت که این سخن هاتان را پس بگیرید. گفتم در آن حال من از استادی چشم پوشیدم.^{۲۱}

در ده سال در عدلیه شاعری به زبانی ارمنی را هم نکوهش می‌کند:

پیش بارون هایر اپت [قازاپت] ارمنی زبان ارمنی می‌آموختم: کم کم با بارون دوستی پیدا کردیم، این مرد افتاده و پاکدل . . . جز شاعری آلودگی نمی‌داشت. . .^{۳۷}

در حافظ چه می‌گویند؟ می‌نویسد:

بیشتر غزل‌های حافظ. . . معنایی ندارد و پیداست که برای گنجاندن قافیه سروده شده . . .^{۳۸} یک تن خراباتی که جهان را هیچ و پوچ می‌شمارد و می‌گوید باید پروای گذشته و آینده نکرد آیامی‌توان چشم‌داشت که غیرت‌کند و در راه توده و کشور جان‌بازی نماید. . . آیا می‌توان امید بست که شمشیری بگیرد و به جنگی بشتابد؟^{۳۹}

در در پیرومون "ادبیات" در این باره باز چنین می‌گوید:

این ناهمسی که شعر را خواستی جداگانه شناسند و بی‌نیازانه به آن پردازند. می‌باید نامش را "یاوه‌گویی" گذاریم. از دیرترین زمان گریبانگیر شاعران ایران بوده. از همان روزی که شعر رواج یافته بیشتر شاعران از این دسته یاوه‌گویان بوده‌اند. بهار آمده شعر گفته‌اند، پائیز رسیده شعر گفته‌اند، عید بوده شعر گفته‌اند، سوگواری پیش آمده شعر گفته‌اند. . . اگر شاعری مانند خیام در انگلستان پیدا شود که به مردم درس جبری‌گری دهد و جوانان را از کوشش و تلاش دلسرد گردانیده به مستی و تنبلی و بی‌غیرتی وادارد هرآینه او را به دادگاه کشند و حکم بند و زندان دهند و شعرهایش را همه به آتش کشند. . .^{۳۱}

زبان‌گفته‌های سعدی از چند راه است: ۱- نخست از راه جبری‌گری که در آن پافشاری بسیار از خود نشان می‌دهد و رسوایی‌ها باز می‌آورد. . . ۲- اندیشه‌های صوفیانه. . . ۳- اندیشه‌های پست و بی‌خردانه‌ی زمان خود را به رویه "پند" یا "حکمت" انداخته. . . ۴- زشت‌ترین گفته‌های سعدی باب پنجم گلستان اوست. . . «سعدی خُط سبز دوست دارد / نه هر الف جوالدوژی». . . ببینید چه پستی‌ها در این یک داستان پدیدار است. . .^{۳۲}

و باز در همان جا:

مولوی از تیپ خیام است. به این معنی که بد آموزی بوده که از شعر سود می‌جسته. شما می‌دانید که مولوی از سران صوفی‌گری به شمار می‌رفته. باز می‌دانید که

صوفی گری یکی از گمراهی های بزرگ می بوده. [او] . . . در همه شعرهای خود چندچیز را دنبال می کند. ۱- یکی بودن هستی یا وحدت وجود. ۲۰۰- مولوی و همچنان دیگر صوفیان از سخنان خود این نتیجه را می گیرند که ما همه خدائیم و کارهای ما همه از سوی خداست: ما همه شیریم شیرانِ عَلم / حمله مان از باد باشد دمدم . . . ۳۰۰- مولوی چون صوفیان دیگر جهان و زندگی را خوار می دارد و پرداختن به آن را بد می شناسد: اهل دنیا از کَپین و از بَپین / لَعنة الله عَلَیْهِمْ أَجْمَعین.^{۳۳}

در *ورجورند بنیاد* می نویسد:

آری تنها نیمی از آدمیان است که به کشتن و درویدن و خرمن کوفتن. . . و پارچه بافتن و رخت دوختن و خانه ساختن. . . و خریدن و فروختن و مانند اینها که بَهر بسیج نیازاک هاست می فهند. بازمانده یا دزد و راهزن. . . و فال گیر و دعائوس و گدا و ملّا و روضه خوان و شاعر و ژمان نویس و دیه دار، و آن دسته از بازاریان و بازرگانند که کالا را دست به دست می گردانند که همگی اینها با توده در بُردند و نان از دستای آنان می ربایند. . .^{۳۴}

اشاره ام به این که شاید نقد و بررسی متعارف از آراء کسروی در باره ادبیات دور از انصاف باشد با توجه به چنین شواهد بود. منظورم این نیست که با توجه به این اظهارات و استدلال ها «البته واضح و مبرهن است» که ایرادهای کسروی وارد نیست، هرچند اگر به نظر برخی کسان «واضح و مبرهن» باشد در شگفت نمی شوم، بلکه از این نظر واضح و مبرهن است که کسروی از شعر و ادب فارسی-حتی از آنها که صدها سال پیش از زمان او شعر گفته اند-انتظار دارد که مُبلغ آمیغ ها^{۳۵}ی او باشند؛ خواه برضد تصوف و برضد باده نوشی؛ خواه به سود جنگجویی یا به سود پاکدینی.^{۳۶} و در نتیجه ادبیات را حداکثر جُز به عنوان ابزاری برای تبلیغ آن آمیغ ها نمی داند. به این ترتیب، ما با سه مشکل روبرویم. یک مشکل، همین تعیین تکلیف برای ادبیات براساس آمیغ ها^{۳۷}ست، که گفتیم سابقه ای طولانی دارد، جُز اینکه آمیغ این با آمیغ آن متفاوت است، و درست روشن نیست که شاعر باید به ساز کدامیک از این آمیغ ها برقصد، چون هر آمیغی را که برگزیند صاحبان آمیغ های دیگر از او دمار می کشند و این نکته ای است که در دم به آن باز خواهیم گشت.

مشکل دیگر این که پیداست کسروی نه به ادبیات به عنوان ادبیات علاقه ای داشته، و در نتیجه نه از آن اطلاع چندانی، وگرنه باید می پذیرفت که هم سعدی

غیر از باب پنجم گلستان و هم مولوی غیر از چند بیت از مثنوی هریک چند صد غزل دارند، و اگرچه از بهترین شاعران تاریخ ادب فارسی اند. غیر از آنان در عرصه ادب قدیم و جدید ایران بسیار بوده اند. و مشکل آخر اینکه کاملاً روشن و کاملاً قابل فهم است که به رغم احترامی که کسروی برای درک فرنگی ها از آمیغ ها متصور است، به حدی که گمان می کند شعرهای شاعری مثل خیام را اگر انگلیسی بود آتش می زدند. بازهم «دزد و گدا و ژمان نویس» را یکسان می پندارد. یعنی احکامی که او روا می دارد از نظر خودش جهانشمول است و فقط منحصر به شعر قدیم فارسی یا ادبیات ایران نیست.

به این ترتیب، اگر بخواهیم نگرش کسروی به ادبیات را با محک نقد ادبی، بویژه نقد ادبی و تئوری ادبی جدید بسنجیم، از نقطه نظر ادبی بار چندانی بر آن نیست ولو اینکه هنوز هم از جهت تبلیغ «آمیغ ها» معنایی داشته باشد. رئالیسم سوسیالیستی نوع ژدانوفد که قانونگذار هنر و ادبیات پرولتاریایی در زمان استالین بود، و از جمله موسیقی دان بزرگی چون شوستوکویچ را به خطری جدی افکند و او را مدتی ناگزیر به تن دادن به برخی احکام آن کرد. به سرعت کارش به ابتذال و حتی افتضاح کشید. بسیاری از آراء و احکام کسروی در تبلیغ ارزش های برگزیده اش از این نوع رئالیسم هم، به سبب سادگی این ارزش ها، مطلق تر است زیرا، با توجه به پیشرفت هایی که در اروپا در فلسفه و زیبایی شناسی و نقد و تئوری ادبی، و هنری شده بود، حتی احکام ژدانوفی هم ناگزیر به حدودی محدود و مقید می شد.

از دیدگاه نقد ادبی و تئوری جدید ادبی. از فرمالیست های روسی و «نقد نو انگلیسی-آمریکایی» گرفته تا آراء و نظریات «محفل پراگ»، ساختارگرایان قدیم و بعدی، و بالاخره تئوری های پُست مدرنیستی. عقاید کسروی در باره ادبیات یکسره ادبیات را حذف می کند. در واقع اگر با استفاده از این روش ها و نظریات، جزئیات نظرات سلبی و ایجابی کسروی را درباره ادبیات به نقد گذارند چیزی، جز آنچه به ادبیات ربطی ندارد، از آن باقی نمی ماند. بنابراین، فقط برای دادن ملاک و معیاری از این نوع برخورد، به چند نکته بسنده می کنم. طبق تئوری «فرمالیست های روسی» اصالت ادبیات در وهله نخست در ادبیت (literariness) آن است. به عبارت دیگر یک اثر ادبی پیش از آنکه چیز دیگری

باشد همان اثر ادبی است، نه یک مورد روان شناختی یا اعلامیه سیاسی یا نظریه اجتماعی. اگرچه ممکن است که چنین مقولاتی در آن جایی داشته باشند. فرم یک اثر ادبی نه فقط زبان. یعنی ویژگی های نثر آن. بلکه بخصوص بدایع و

«ابزارهای ادبی» (literary devices) و تکنیک ادبی نیز هست. «ابزارهای ادبی» اصطلاح فرمالیست‌های روسی برای «ناآشناکردن» (defamiliarization) یعنی متمایز کردن آثار ادبی از آثار غیرادبی‌ست، و در نتیجه بسیاری از بدایع قدیم و جدید را در برمی‌گیرد. و این بدایع - یعنی تصاویر، رموز، تلمیحات، کنایات، تمثیلات، استعارات، تشبیهات و مجز آن - حتی در شعر فارسی، در تعیین ارزش فرم شعر از عروض مهم‌تر است. مثلاً ساختن وزن یک بیت شعر، از آوردن استعاره‌ای در آن آسانتر است؛ و ساختن قافیه آن از آن هم آسان‌تر. و اینها همه از نوع چیزهایی است که کسروی با کلماتی چون «یاوه‌گویی»، «بافندگی»، «قافیه بازی» و غیره توصیف می‌کند.^{۳۰}

تسخیر و تحقیر فرم‌ها و ابزارهای ادبی برای کسروی دقیقاً به دلیل معنا و محتوای ادبیات است. ولی پیش از این که همه جوانب دیدگاه او را در این زمینه در نظر بگیریم، اشاره به یک نکته کلی در باره آن دعوای قدیمی «فرم و محتوا» بی‌مناسبت نیست. این دعوا اساساً غلط طرح شده بوده. هنر هم به خاطر نفس هنر هست، هم نیست؛ به خاطر هنر هست، زیرا در غیر این صورت هنر نیست؛ به خاطر هنر نیست، زیرا شناخت هنر نیاز به مخاطب دارد، یعنی این خواننده و بیننده و شنونده‌اند که هنر را هنر می‌کنند. به همین قیاس، هنر هم به خاطر اجتماع هست هم نیست؛ به خاطر اجتماع هست، زیرا نه فقط مخاطب دارد، بلکه از نظریات و مقولات و پدیده‌های اجتماعی، ولو از طریق ذهنیات آفریننده خود، متأثر است؛ به خاطر اجتماع نیست، زیرا ویژگی‌های آن با صرف روزنامه‌نگاری، تبلیغات سیاسی، تاریخ‌نویسی، جامعه‌شناسی و مجز آن تفاوت دارد.^{۳۱}

گذشته از این، به دو نکته دیگر نیز باید اشاره کرد. یکی این که ارزش ادبی و اجتماعی عشق و عرفان و مقوله‌های دیگری را که کسروی موضوع اصلی شعر فارسی می‌داند خوانندگان - یعنی اجتماع - تعیین می‌کنند و اقبال یا عدم اقبال همین اجتماع است که سرنوشت نهائی هر اثر ادبی را رقم می‌زند. این رقم هم اضافه کنیم که برداشت هر خواننده از یک اثر ادبی و ارزش‌ها و تم‌های نهفته در آن اغلب تابعی از زمان و مکان است. از همین رو، نفس این تصور خطاست که ادبیات و یا مفاهیمی که در آن بازتاب یافته پیوسته و بی‌توجه به زمان و مکان و ذهنیت و اخلاق و عواطف خواننده، معنا و ارزشی کاملاً یکسان دارند ... بخصوص همان معنایی که کسروی به آن می‌دهد. دیگر این که، به همان قیاس، داوری در باره نوع و شیوه زندگی انسان بدون توجه به ویژگی‌های زمان و مکان بی‌معنا و بی‌نتیجه است. این حکم به ویژه در باره شاعر و ادیب و هنرمند روزگاران

گذشته صادق است که بدون حمایت مالی بزرگان و هنردوستان امکان پرورش استعداد خود یا خلاقیت هنری و ادبی نمی یافت. بی چنین حمایتی بیشتر کارهای ادبی و هنری پدید نمی آمد. از همین روست که شاعر و مورخ و موسیقیدان و نقاش چنان دوران هائی را نمی توان به "گدائی" و "مفتخواری" متهم کرد. رساندن نکته آخر بدون آنچه تاکنون گفته ام تقریباً ممکن نمی بود و آن این که نگرش ویژه کسروی به ادبیات و اهل ادبیات، از این نظر که مورد بحث ماست، مشابه نگرش او به سایر مفاهیم و مقولات اجتماعی است. به عنوان نمونه، نظرانش درباره شیوه درست برخورد با چند زبانی بودن جامعه ایران، با اداره کشور، با اقتصاد،^{۲۷} با آموزش و پرورش، با پدیده اروپایی گری، با نگارش فارسی و یا دینداری و پاکدینی، وی در آثارش دست کم در کارهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۴ - اساس آئین و اندیشه های خود را جهانشمول نیز می داند و معتقد است که تنها به یاری مجموعه آنها می توان "نادانی ها" و "گمراهی ها" و "بدآموزی ها" را از میان برد و به زندگی فردی و اجتماعی نیکبختانه رسید.

برای این که در حق کسروی انصاف دهیم باید یادآوری کنیم که هردین و آئین و مذهب و ایدئولوژی که هدفش نجات بشریت در این و آن جهان است جز این در حق خود نمی پندارد. در واقع، معتقدان به هر ایدئولوژی و کیشی که خود را راه منحصر به فرد رهایی بشر از جهل و ظلم و محرومیت و رسیدن به آسایش و نیکبختی در یک یا دو دنیا بدانند، به کتاب سوزاندن که سهل است به فداکردن هزاران شهید هم تن در می دهند. نمونه های این گونه اعتقادات در چند هزار سال از تاریخ بشر مستند است.

در پاره ای از آراء، و بویژه در شیوه بیان و طرز برخورد با "گمراهان"، ناصر خسرو از پیشنانان کلاسیک کسروی است. او هم عقیده دارد که راه رستگاری فقط و فقط از طریق حقایقی است که او می داند و می گوید. اما، فرق بزرگش با کسروی در این زمینه این است که آئین و حقایق او - به خلاف آمیغ های کسروی - ساخته خود او نیست بلکه از مذاهب موجود به دست آمده است. او نیز چون کسروی عقاید خود را تنها ابزار رسیدن به آمیغ ها می داند، و هر که را که طبعاً از طریق خرد - به حقیقت آراء او پی نبرد، یا بدانند و عمل نکنند، خر و گاو نادان می نامد:

چیست، کجا مانده ای نژد و شکمخوار
عقل و سخن نیست جز که هدیه جبار

گر تو بدانستی ای که فضل تو بر خر
فضل تو بر گاو و خر به عقل و سخن بود

عقل و سخن مر تورا به کار کی آید / چون تو همی مست کرده‌ای دلِ هشیار. . .

* * *

از خر به دین شُدتست جدا، مردم / شین راسه نقطه کرد جدا از سین
گندی مکن، بکن چو خردمندان / صفرای چهل را به خِرْد تسکین
علم است کیمیای همه شادی / ایدون همی گُند خِرْدم تلقسین. . .

* * *

تا مرد خِرْد کور و کر نباشد / از کار فلک بی خسر نباشد. . .
من رازِ فلک را به دل شنودم / هشیار به دل، کور و کر نباشد. . .

* * *

خردمند را می چه گوید خرد؟ / چو گویدش گوید خَدَر کن زِ بد
اگر بدکنی، چون دَد و دام تو / جدا نیستی هم تو از دام و دَد. . .

جالب این که ناصر خسرو در باره ماهیت شاعر و آنچه شاعران باید و نباید بکنند نیز آراء مشابهی با کسروی دارد. گذشته از این او هم مانند کسروی "جبری گری" را از معاصی کبیره می داند و رد می کند و باطل می شمارد:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را / برون کن ز سر باد خیره سری را
بری دان ز افعال چرخ برین را / نشاید نکوهش ز دانش بری را. . .
چوتو خود کنی اخترخویش را بد / مدار از فلک چشم نیک اختری را. . .
درخت تو گر بار دانش بگیرد / به زیر آوری چرخ نیلوفری را. . .

در باره شعر و شاعری نیز همان می گوید که کسروی:

صفت چند گویی ز شمشاد و لاله / رُخ چون نه و زلفک عنبری را؟
به علم و به گوهر کنی بدخت آن را / که مایه ست مرجهل و بدگوهری را
به نظم اندر آری دروغ و طمع را / دروغ است سرمایه سرکافری را. . .
من آنم که در پای خوکان نریم / سرین قیمتی دَرُ لفظ دَری را*
* مسیح در موعظه‌ای به امتش گفت: «آنچه را پاک و مقدس است به سگان ندهید و سروریدهای خود را دریای خوکان نریزید. . .» انجیل متی، سوره ۷، آیه ۶ (ترجمه نگارنده از روایت انگلیسی).

ممکن نیست کسروی از ناصر خسرو و آثار و آراء او و شباهت هایش به خود بی‌خبر بوده باشد. پس چرا حتی یک بار هم نام او را نمی‌برد؟ شرح و تحلیل این مسئله مفصل و پیچیده است. و امیدوارم در جای دیگری به آن بپردازم.

دانشکده شرق شناسی دانشگاه آکسفورد

مه ۲۰۰۲

یادداشت ها و منابع:

۱. در نیمه دوم قرن نوزدهم یک اهل فن لهستانی زبان اسپرانتو را به امید آن که زبان بین‌المللی شود ساخته بود. در زمان کسروی و پس از آن باشگاه‌های کسانی که این زبان را آموخته بودند در اروپا و امریکا رونقی داشت.
۲. برای اطلاع بیشتر از زندگی و آموزش و تحصیلات کسروی نگاه کنید به برخی از آثار وی به ویژه: *زندگانی من*، تهران، ۱۳۲۳؛ *ده سال در علمیه*، تهران، ۱۳۲۳. و نیز ن. ک. به: احمد کسروی *قیام شیخ محمد خیابانی*، با مقدمه محمدعلی همایون کاتوزیان، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۸. در باره پهلوی آموختن او نزد هرتسفلد ن. ک. به: *ده سال در علمیه*، صص ۱۱۸-۱۱۹.
۳. این قول بهار است که از دست کسروی بر سر همین دعوی شعر و شاعری و ادبیات خشمگین بود و می‌گفت «ای سید ترک، کسروی از چه شدی؟» یعنی تو که تبارت به مردم عرب می‌رسد و زبانت هم ترکی است، چه شد که «کسروی» (خسروی) شدی که نشان از پارسی‌تباری دارد.
۴. کشف زبان آذری قدیم دست اورابه منابعی رساند که بدون آنها شناختن تبار و مذهب واقعی اجداد شاه اسماعیل برایش ممکن نمی‌بود. در این باره می‌گوید: «در میان جستجو از زبان آذری به یک داستان شگفت برخوردیم و آن اینکه صفویان سید نبوده‌اند و تبار «سیادت» در باره آنها راست نیست. . . از این رو کوتاه شده دانسته‌های خود را در این باره . . . گفتارهایی کردم و به [مجله] *آینه* [که دکتر محمود افشار منتشر می‌کرد] دادم، که چون چاپ شد آوازه اش تا به اروپا رسید و برخی‌های و هویها پدید آورد. ولی کمی نگذشت که همه پذیرفتند.» *ده سال در علمیه*، ص ۱۱۱.
۵. «پسر . . . که در روزنامه خود بی‌فرهنگی‌های پستی می‌کرد و یک بار هم کتک خورده بود . . . و باز دیده شد در روزنامه *آفتاب* تگه بسیار لوس و پستی نوشته. این بود روز یکشنبه یک دسته از جوانان جلو پسر . . . را گرفته کتک بسیار زده‌اند، چندان که اگر جلوگیری مردم نبود زیر لگد و مشت کوفته شدی. . .» در *پیرامون ادبیات*، تهران، ۱۳۲۳، پشت جلد.
۶. ن. ک. به: *مجموعه آثار میرزا فتح‌خان*، تدوین و تنظیم محمد محیط طباطبایی، تهران،

۱۳۲۷. جملات نخستین *کتابچه عیبی* (ص ۲) خطاب به میرزا جعفرحاج مشیرالدوله نمونه ای از این نثر شگفت انگیز برای آن زمان (۱۸۶۰) است:

اشخاصی که شما را شناخته اند تأسف دارند که شما پیر شده اید. ولی تأشیف من در این است که چرا خسته شده اید. قلبی که به غیرت و تعصب سرشته باشند پیری ندارند. پیری این نوع قلوب در خستگی و مایوسیست. دولت ایران بلاشک ناخوش خطرناک است و خستگی مثل شما طیب: دلیل بر نهایت خطر است. . . (ص ۲)

۷. نمونه نثر مساوات (شماره اول، ۱۳ اکتبر ۱۹۰۷): «... تحریرت و مساوات وقتی که در مالک متمدنه استعمال می شوند معانی مخصوصه تأمه واضحه ای از آنها مفهوم است که به مرور قرون و اعصار و رسوخ در اذهان، آن معانی متبادر گشته. . .»

۸. اشاره ام به کارهای انتقادی آخوندزاده است تا کارهای خلّاقه اش. و از جمله سه مکتوب *شاهزاده هندی کمال الدوله به شاهزاده ایرانی جلال الدوله و جواب این به آن پاسخ به فیلسوف بوم، ملای روسی و مشوی او، قرینکا* (که تحریف شده واژه فرنگی "کریستیکا"ست) و عقیده جان استوارت میل در *بارة آزادی* در مورد میرزا آقاخان، ن. ک. از جمله به: *جنگ هفتاد و دو ملت، نامه باستان، آئینه استنبری، صد خطابه*.

۹. ن. ک. به: احمد کسروی، ده سال در عتبه، ص ۲۳. برای آشنایی کسروی با *المعرفان* و آموختن علوم جدید از آن، ن. ک. به: احمد کسروی، *زندگانی من*. ۱۰. همان، ص ۶۹.

۱۱. در *پیرامون ادبیات*، ص ۱۴. ادبیات در گیومه به شکل "ادبیات" در عنوان اصلیست. از متن کتاب بر می آید که چون کسروی معنای دیگری از ادبیات را در نظر داشته است ادبیات به معنای فروغی و تقی زاده و حکمت و دیگران را در گیومه گذاشته.

۱۲. همان، ص ۱۶. در اواخر کتاب درباره آشنائی اش با آثار و افکار براون چنین می گوید: «نخست چیزی که من از کتاب های براون خواندم تاریخ مشروطه او بود. خشنود گردیدم که کسی در لندن نشسته و به پیشامدهای کشور ما تا این اندازه دلبستگی نشان داده. همچنان کتابچه های او در باره اولتیماتوم روس و کشاکش ایرانیان با آن دولت، مرا سخت سبباید. . . لیکن یک روزی هم یکی از جلدهای *تاریخ ادبیات ایران* او را دیدم و به شگفت افتادم که. . . به جستجو از شعرهای شاعران و از تاریخچه زندگانی آنان پرداخته. در باره براون نیز بدگمان گردیدم. بویژه که دانستم او را با فروغی و همدستان او همبستگی نزدیک بوده و میرزا محتدخان قزوینی را به یاری براون از تهران فرستاده اند. سپس دیدم پروفوسور براون به همدستی شاگردش کتاب *تدمرة الاولیاء* شیخ عطار را به چاپ رسانیده [که] کتابی ست در باره صوفیان و پُر است از داستان های دروغ و رسوا. . . چرا یک انگلیسی پولی از خود بیرون ریزد که کتاب های شرقی به چاپ رسانند؟. . . دَوَم، آیا پروفوسور براون زبان صوفی گری را (به ویژه به شرقیان) نمی دانسته؟! . . . به هر حال بدگمان گردیدم که این شرق شناس که خود

را دوست ایران نشان داده جز بدبختی ایران را نمی خواسته و خود با فروغی و تقی زاده و دیگر بدخواهان ایران همدست می بوده.» در باره ادبیات، صص ۱۱۰-۱۱۱.

۱۳. همان، ص ۱۶. و نیز می نویسد: «فردوسی به زبان فارسی نیکی بزرگی کرده. فردوسی همچون دیگران یاهه گویی نکرده. . . شاهنامه امروز ارج تاریخی نمی دارد ولی آن روز می داشته. آن گاه فردوسی در شعرهای خود بیش از همه به جنگجویی و دلیری و مردانگی ارج می گذارد و خوانندگان را به آنها می خواند ولی از بدآموزی های دیگران دوری نموده.» همان، ص ۱۳۱. این نظرات کم و بیش عیناً نظرات آخوندزاده است که هفتاد سال پیش از کسروی ابراز داشته، هم در بدگویی از شعر و شعرای قدیم فارسی و هم در استثناء کردن شاهنامه. جالب این است که برخی از پیروان بعدی اینان فردوسی را هم -باز به دلایل سیاسی- به دیگران ضمیمه کردند، و اگر استثنایی قابل می شدند، حافظ بود نه فردوسی.

۱۴. همان، ص ۴۸.

۱۵. همان، ص ۱۱.

۱۶. همان، ص ۱۷.

نیز ن. ک. به: احمد کسروی، در پیرامون خرد، تهران، ۱۳۲۲، صص ۱۱-۱۳.

۱۷. در پیرامون ادبیات، صص ۷۳-۷۴. و نیز می گوید: «به هرحال باور کردنی نیست که مردم انگلیس و آمریکا به بدآموزی پست و بی خردانه خیام ارج گذارند. . . آن ستایش ها که شما از خیام در کتاب های اروپایی می بینید همه برای فریفتن مردم شرق است.» همان، صص ۴۴-۴۷.

۱۸. همان، ص ۱۳۰.

۱۹. ن. ک. به: احمد کسروی، فرهنگ چیست، تهران، ۱۳۲۲، ص ۳۰.

۲۰. برای تفصیل بیشتر، ن. ک. به: محمدعلی همایون کاتوزیان، «طنز در ادبیات فارسی و اروپایی»، ایران شناسی، تابستان ۱۹۹۹. برای بحث کوتاهی در باره رمانتیسم در فلسفه و ادبیات ن. ک. به:

Homa Katouzian, "European Liberalisms and Modern Concepts of Liberty in Iran," *Journal of Iranian Research and Analysis*, February 2000, reprinted in Homa Katouzian, *Iranian History and Politics*, London and New York, Routledge-Curzon, 2003.

و ترجمه آن «گونه های لیبرالیسم اروپایی و مفاهیم جدید آزادی در ایران»، در محمدعلی همایون کاتوزیان، تضاد دولت و ملت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، ۱۳۸۰. برای آگاهی های بیشتر در این باره ن. ک. به:

Isaiah Berlin, "The Romantic Revolution" and "Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism," in *The Sense of Reality, Studies in Ideas and Their History*, Henry Hardy, (ed.), London, 1997; "The Apotheosis of the Romantic Will" in *The Crooked Timber of Humanity*, Henry Hardy, (ed), London, 1990; R. Bolster, "Chateaubriand and the French Revolution," Hans Reiss, "Goethe and the French Revolution", S. Kroner, "On Rousseau's, Robespierre's and Kant's Criteria of Moral Action," in H. T.

Mason and W. Doyle (eds.), *The Impact of the French Revolution on European Consciousness*, Gloucester, 1989.

۲۱. مبانی شعار «هنر برای نفس هنر» به زیبایی شناسی آلمانی اواخر قرن هیژدهم-مقارن ظهور رمانتیسم فلسفی در آن کشور- باز می گردد. اما این مبانی در اوائل قرن نوزدهم به دست بنژامین کونستان (Benjamin Constant) و ویکتور کوزن (Victor Cousin) ریخته شد، و سپس ویکتور هوگو و توفیل گوتیه با انرژی و قاطعیت آن را شایع کردند. عین عبارت «شعار به خاطر نفس هنر» را نخستین بار کونستان در باره زیبایی شناسی کانت به کاز برد، اما کاربرد وسیع تر آن در گفتارهای درسی ویکتور کوزن در مدرسه سوربن (در سال ۱۸۱۸) در باره «ماهیت هنر، و کمال در زیبایی» دیده شده است:

"Il faut de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, comme de l'art pour l'art ... la beau ne peut être la voie ni de l'util, ni du bien, ni du saint; il ne conduit qu'a lui-même.

[لازم است که دین به خاطر نفس دین و اخلاق برای محض اخلاق باشد، چنانکه هنر به خاطر نفس هنر است. زیبایی نه راه وصول به فواید اجتماعی یا به خوبی و نیکوکاری یا به قدوسیّت است؛ بلکه فقط راه به خود می بزد و ماهیت خود را می رساند.]

۲۲. برای بحثی در باره روندها و تکنیک های مدرنیستی اواخر قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم در اروپا و آمریکا ن. ک. به: محمدعلی همایون کاتوزیان، *بوف سمور هدایت*، تک نگاری، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷، به ویژه فصل ۴؛ و *صادق هدایت و مرگ نویسنده*، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴. و نیز ن. ک. به:

Homa Katouzian, *Sadeq Hedayat, The Life and Legend of an Iranian Writer*, paperback edition, London and New York, 2002.

و ترجمه آن، *صادق هدایت، از افسانه تا واقعیت*، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷. ۲۳. برای بحث گسترده ای در باره سبک «رنالیسم سحرآمیز» (magic realism)، ن. ک. به: «سبک مارکزی و رنالیسم سحر آمیز» در محمدعلی همایون کاتوزیان، *چهارده مقاله در ادبیات اجتماعی، فلسفه و اقتصاد*، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵.

۲۴. برای شرح و تفصیل بیشتر ن. ک. به: محمدعلی همایون کاتوزیان، «طنز در ادبیات فارسی و اروپایی» و *بوف سمور هدایت*

۲۵. احمد کسروی، *فرهنگ چیست*، صص ۸-۹.

۲۶. احمد کسروی، *در پیرامون خرد*، ص ۱۷.

۲۷. احمد کسروی، *ده سال در عتبه*، ص ۱۳۵.

۲۸. ن. ک. به *حافظ چه می گوید؟*، تهران، ۱۳۲۲، ص ۴.

۲۹. همان، ص ۱۲.

۳۰. احمد کسروی، *در پیرامون ادبیات*، ص ۲۰.

۳۱. همان، ص ۴۸.

۳۲. همان، صص ۵۴-۵۵.

۳۳. همان، صص ۵۸-۵۹. تعبیر کسروی از بیت «ما همه شیریم شیرانِ عَلم / حمله مان از باد باشد دمدم» درست نیست. این بیانی از همان چبری‌گری ست که کسروی در جای خود می‌گوید.
۳۴. ن. ک. به: احمد کسروی، *ورجاوند، بنیاد، بخش یکم*، تهران، ۱۳۲۲، ص ۲۶. در بالای صفحه روی جلد، این عبارت دیده می‌شود: «کتابی ست سراسر آمیغ ها، سراسر پاکی» و در زیر همان صفحه، این عبارت: «این کتاب بنیاد پاکدین ی‌ست».
۳۵. برای تفصیل بیشتر، و کار بُردِ تئوری ادبی در نقد آثار فارسی، ن. ک. به: محمدعلی کاتوزیان «در چگونگی شاعر و شعر او» در *چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد*؛ «صادق هدایت و مرگ نویسنده» در *صادق هدایت و مرگ نویسنده*. نیز ن. ک. به: تک نگاری *بوف سور هدایت*، بویژه فصل های ۴ و ۸ و ۹.
۳۶. برای تفصیل بیشتر ن. ک. به: کاتوزیان، «طنز در ادبیات فارسی و اروپایی».
۳۷. در مورد اقتصاد ن. ک. به: احمد کسروی، *کار و پیشه و پول*، تهران ۱۳۲۳؛ محمدعلی همایون کاتوزیان «احمد کسروی: *کار و پیشه و پول*»، در *تحقیقات اقتصادی*، سپتامبر ۱۹۷۱.

IRANIAN HISTORY AND POLITICS

The dialectic of state and society

Homa Katouzian

 **RoutledgeCurzon**
Taylor & Francis Group
LONDON AND NEW YORK

ایوان نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

- ۱۷۱ م.ع. همایون کاتوزیان کسروی و ادبیات
- ۱۹۵ محمد توکلی طوقی تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی
- ۲۳۷ محمدرضا قانون پرور پاکدینی در آراء کسروی
- ۲۴۵ فرزین وحدت بن بست تجدد در اندیشه کسرو
- ۲۶۱ اصغر فتحی کسروی چه می گوید؟
- ۲۷۷ فریدون فرخ تصویر کسروی در اذهان جوانان
- ۲۸۵ مهرداد بروجردی روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه

گزیده ها:

- ۳۰۱ ناصح ناطق «سخنانی در باره احمد کسروی»
- ۳۱۳ مجله سخن «حادثه قتل کسروی»
- ۳۱۵ احمد کسروی «من چه می گویم؟»، «نامه ای به دولت»، زندگانی من

نقد و بررسی کتاب:

- ۳۵۳ رضا شیخ الاسلامی قتل کسروی (ناصر پاکدامن)
- ۳۵۹ یزد در استاد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) وایلم فلور
- ۳۶۳ شاپور شهبازی «ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن)
- ۳۶۹ نسرين رحیمیه «فرزندان استر» (هومن سرشار)
- ۳۷۵ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی

پیشگفتار

«ایران باید ظاهراً و باطناً جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس.»^۱ این فراخوان صریح سید حسن تقی زاده در ۱۲۹۹ ش/۱۹۲۰م، آینده سازی و تجدد را که بیش از یک قرن در «افق انتظارات» سیاسی ایرانیان حضور داشت به موضوعی بحث انگیز و پرهیجان در فرهنگ سیاسی ایران تبدیل کرد. در واکنش به این فراخوان طرح های متفاوتی از آینده پرداخته شد. پنج سال پس از نشر آن، مرتضی مشفق کاظمی بکار بستن این «سخن بزرگ» تقی زاده را راهی برای مقابله با «سیاست استعماری ممالک اروپا در عصر حاضر» دانست و باور داشت که «باید قبل از هرچیز روحاً خود را شبیه به اروپائی کرد، یعنی با درک اخلاق، حالت روحیه، طرز فکر کردن، استقامت در کار، ایجاد حس ابداع و ابتکار خود را تغییر داد.»^۲ در این مسیر، او «نهضت و تجدد آخوند» و تجدید نظر در «عقاید موروثی» را لازمه گشودن «ابواب سعادت بر روی ایران» شمرد.^۳

* سردبیر مجله: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* و استاد تاریخ شناسی و تاریخ خاور میانه در دانشگاه ایالتی ایلینوی. آخرین تألیف دکتر توکلی طرفی با عنوان *تجدد بومی و بازنمایی تاریخ* از سوی نشر تاریخ ایران در تهران انتشار یافته است.

علی نوروز نیز، که با نگرش های منتقدانه به تمدن اروپا آشنا بود، باور داشت که «اگر شرق منتظر رستاخیزی است از راه غرب است و بس» و «با ازدواج قریحه آسیایی و اروپایی» ممکن است که «باز شرق جانشین غرب گردد و تاریخ بازی خود را از سر گیرد.»^۱ از سوی دیگر، برخلاف کسانی که ایران را «فقط از حیث صنعت و تجارت» عقب مانده می دانستند، احمد فرهاد گمان داشت که «عقب ماندگی ایران عقب ماندگی روحانی است» و برای زنده کردن «قلوب خموده ایرانی» باید به آموزش ورزش و موسیقی روی آورد.^۲ در پی «واقعه سقاخانه» که در تیرماه ۱۳۰۳ به کشتن کنسول امریکا در تهران انجامید، حبیب‌الله پور رضا «تفکیک خرافات از مذهب» را لازمه ترقی شمرد و «تنها راه علاج و خلاص از این وضع ننگین امروزه را منحصر به تهیه زمین» یک «انقلاب مذهبی مقدس» دانست. او «انقلاب مذهبی» را نه حاصل یک دگرگونی تدریجی بلکه «انقلاب خونینی» دانست که با آن «گفتار بزرگترین فلاسفه امروز... که ما بین خدا و بشریت واسطه لازم نیست» به ایرانیان فهمانده شود.^۳ همچون پوررضا، «خونخوار» نیز عقیده داشت که برای تجدد «خون لازم است... دارها باید برپا کرد.» ولی میرزا حسین طوطی مراغه‌ای اینگونه خونخواهی را «به استخوان پوسیده و لتر و امثالش سجده کردن» تشبیه کرد. وی نه تنها آن هایی را که دست دادن با «فرنگی مآب‌ها و فوکلی‌ها» را غیرمجاز می دانستند، بلکه کسانی را نیز که «شیفته ظاهری اروپا» بودند مقلدانی بیش ندانست. در باور او «هیچ ملتی با تمدن عاریه ای به سر منزل ترقی و ارتقا نرسیده است. تمدن عاریه چون قبا و پیراهن عاریه می‌ماند یا فراخ است یا تنگ، یا دراز است یا کوتاه.»^۴ طوطی مراغه ای اگرچه اروپاییان را «استادهای ما» می شمرد اما برآن بود که وظیفه شاگردی آنست که «از تحصیل عاریه یا خود تمدن عاریه ای قدم بالاتر گذاشته آنچه که تحصیل کرده ایم به زیر تحقیق و تجزیه آورده نواقضش را کامل کنیم تا به این واسطه تمدن ملی که اروپایی ها در آن حق یا ادعایی نداشته باشند تشکیل دهیم.»^۵ رضازاده شفق نیز، همچون طوطی مراغه ای، برآن بود که در پی هیچ کار و هدفی «کورکورانه» نباید رفت.^۶ حسین کاظم زاده تبریزی نیز برای «حفظ استقلال روحی» ایران و پی انداختن آینده و تمدنی ایرانی گزینش و اجتهاد فرهنگی را ضروری دانست: «قهرماً باید ترقی کرد ولی در دائرة فضیلت و حقیقت؛ قطعاً باید ترقیات و تمدن فرهنگ را قبول کرد، لیکن نه با تمام مفاسد و معایب آن! حتماً باید ایران کهن را زنده و جوان ساخت ولی نمونه فرنگستانش نباید کرد! بلکه باید اساسی نو ریخت و تمدن خاصی که حاوی مزایای تمدنات شرق و غرب باشد ایجاد نمود و آنرا تمدن ایران نامید.»^۷

ساختن آینده بدیعی که نمونه فرنگستان نباشد، آرمان بسیاری از اندیشه‌ورزان و کوشندگان قرن بیستم ایران بود. احمد کسروی از جمله

آینده‌پردازانی بود که چون حسن تقی زاده جنجال‌زا و همچون کاظم زاده خواهان فرا افکندن آینده ای بدیع و دین‌بنیان برای ایران بود. در کتاب *آئین* (۱۳۱۰ش / ۱۹۳۱م) که آمیزه ای از نگرش های متفاوت به آینده در دهه ۱۳۰۰ش / ۱۹۲۰م بود، کسروی مبنای فلسفی گفتمان «رشد / توسعه» را به نقد کشید، «دعوی پیشرفت و برتری اروپا» را «مفت ترین سخن»، «یکجا فریب» و «دامی که قرن ها از آن نتوان رست» دانست و ناشران این دعوی را «دلدادگان فرومایه اروپا» و «نگ زمان خود» شمرد.^{۱۱} با نقد «اروپایی گرایی» و شرق شناسی، او «شرق» را که «عقب مانده» و درمانده قلمداد می شد، معنی و باری اخلاقی و روحانی بخشید و اسلام را مبنای گفتمانی آینده ساز ساخت که در نهایت امر رهگشای نوگرایی دینی و نهضت اسلامی در نیمه دوم قرن بیستم شد. او همچون مشفق کاظمی به «تدقیق عقاید موروثی» دینی و ادبی پرداخت، همچون کاظم زاده دین را به جهان نگرى اخلاقی متجددانه ای تبدیل کرد و همانند طوطی سراغه ای به نوسازی «تمدن ایرانی» پرداخت.

نوشته های کسروی در باره اروپا و اروپایی گرایی در شکل گیری نظریات کسانی چون احمد فردید، عطاءالله شهاب پور، فخرالدین شادمان، غلامرضا سعیدی، جلال آل احمد، علی شریعتی و رهبران جنبش اسلامی از جمله روح‌الله خمینی تأثیری انکار ناپذیر داشت. آثار او، که متأثر از نوشته های اندیشه‌ورزان انقلاب مشروطیت و دو دهه پس از آن انقلاب بود، گفتمانی را پی انداخت که سرانجام در انقلاب اسلامی متجلی شد. اما یادزدایی از احمد کسروی این پیوستگی گفتمانی و آرمانی را ناآشنا کرده است. با این یادزدایی تاریخ روشنفکری مدرن ایران همچون زنجیره وقایع ناپیوسته جلوه می کند آن چنان که می توان آن را، به گفته ادیبی، وقایع نگاری (episodic history) خواند. نام آوری کسانی چون جلال آل احمد، علی شریعتی و دیگر محققان و اهل قلم دهه های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ بر همین یادزدایی از کسانی استوار است که چند دهه ای پیشتر تقلید از اروپا را ناشایست و بازسازی تمدن ایرانی را راهگشای تجدید اجتماعی، سیاسی و دینی می انگاشتند.

این یادزدایی ها به پیدایش روایت های پاره پاره ای از تاریخ تجدید ایران انجامیده است که در آن برخی شخصیت ها قهرمانان ملی و منادیان استقلال و آزادی شمرده می شوند و برخی دیگر خودفروختگان اسارت طلب. در این گونه تاریخ پردازی‌ها، روند گفتگوهای عمومی که «قهرمانان» و «خیانتکاران»، دنیاورزان و دین‌ورزان را در کنار یکدیگر به طرح مسائل ملی و دینی و صیقل

دادن نگرش‌های فرهنگی ی‌یکدیگر واداشت جایی ندارد. انکار گفتگوهای عمومی و تأثیر متقابل دیدگاه‌های متفاوت و متخاصم بر یکدیگر به زمان‌زدودگی و گسستگی تاریخ روشنفکری ایران انجامیده است. به سخن دیگر، تاریخ غنی تجددخواهی در ایران گرفتار تاریخ زدایی شده است. این تاریخ زدایی در بسیاری از نوشته‌های اخیر در باره تجدد آشکار است. صاحب‌نظران ایرانی مدرنیته اغلب تبخیری خاصی در تاریخ اروپا و نگرش‌های متفاوت مدرنیته دارند، اما آشنایی آنها با تاریخ تجددخواهی در ایران بیشتر کلیشه وار، زمان زدوده (detemporalized) و تجویزی به نظر می‌رسد.^{۱۳} افزون براین، آنان همچنان گرفتار دوگانگی سنت و تجدد و «توسعه» و «توسعه نیافتگی» اند، دوگانگی‌هایی که زمان زدودگی ازتاریخ ایران را در پی داشته است. این نوشته کوششی برای فراگذشتن از وقایع نگاری به تاریخنگاری جنبش تجددخواهی در ایران است.

«طرز و رسم» جدید

با آغاز سده نوزدهم میلادی آینده پردازی و تجدد ایرانی پیوندی ناگسستگی با فرنگ‌شناسی یافت. در مشاهدات و گزارش‌های فارسی زبانان و ایرانیان، اروپا به آرمان شهری مطلوب تبدیل شد که می‌بایست به تدریج جایگزین ناکجا آبادهای فکر دینی شود. بدین ترتیب حال اروپا افق آینده ایران گشت و آینده نگری در باره ایران با نگرانی و بازنگری به اروپا در آمیخت. با این درآمیختگی، آینده پردازی سیاسی همزمان بومی و جهانی شد: آنهایی که خواهان همسان سازی ایران با ناکجاآباد فرنگ بودند منادیان انقلاب روحانی و دینی و تجدد بومی شدند و آنهایی که ناهمسازی ایران با فرنگ را می‌خواستند به پی ریزی تحولاتی پرداختند که در نهایت همسان سازی با اروپا را در پی داشت. این آمیزش خویش و دگر و تقلید و نوآوری جریان‌های ظاهراً متضاد و ناهم‌ساز را در مسیری مشترک قرارداد و به درهم‌تنیدن فکر دینی و دنیایی انجامید. در این روند آرمان‌های دینی دنیوی و نگرش‌های دنیوی دینی-بنیان شدند و دین معنی و مفهومی نو یافت.

تجدد و تجددخواهی آغازه‌ای تطبیقی داشت و آشنایی با تجدد اروپا، پیشینه تجدد ایران شد. میرزا ابوطالب اصفهانی از نخستین فارسی زبانانی است که به مشاهده و بررسی تجدد اروپایی پرداخت. او در سفرنامه اش «فضایل و رذایل انگلش» را که اغلب «جدید العهد» بودند شرح داد. از جمله فضایل را یکی «اقبال ایشان به طرز جدید» برشمرد و به وصف چگونگی «تجدید اوضاع لباس و اسباب خانه و سایر ضروریات» پرداخت.^{۱۴} در این قالب «طرز جدید» همان معنی

و مفهوم تجدد را داشت. میرزا ابوطالب «رسومات قبیحة انگلند» را نیز برشمرد و از «تجدید اوضاع در هر اندک وقت، علی‌الراجح، که ایشان "فشن" [fashion] گویند» یاد کرد.^{۱۵} در شناخت «طرز جدید»، او بیشتر از بسیاری از اندیشمندان اروپایی نه تنها به اهمیت "مد" بلکه به پیدایش مفهوم تکاملی "کمال" نیز پی برده بود. «در زعم ایشان لفظ کمال و رسیدن به حدی برای انسان، به طریق مجاز نسبت به ماقبل است، نه به حقیقت. چه گویند: هرگاه انسان از درجه حبشی وحشی مردمخوار، خود را به مرور و تدریج به مرتبه نیوتن [Newton] فیلسوف رساند، می‌تواند که در زمان آینده آن قدر تکمیل خود کند که نیوتن نسبت بدو، چون حبشی مذکور بوده باشد.» میرزا ابوطالب دریافت که به جای حرکتی عمودی، روند صعودی «طی مدارج پستی به بلندی» بنیان برداشتی نو از کمال شده بود.^{۱۶} زمانمندی مفهوم کمال آنچه که امروز پیشرفت خوانده می‌شود، از مهم‌ترین جلوه‌های تجدد در اروپا بود. آگاهی میرزا ابوطالب به این دگرگونی‌ها بیانگر نگرش متجددانه و زمان آگاه او در آغاز قرن نوزدهم است.

همچون بسیاری از اروپائوردان دیگر، میرزا ابوطالب از سوئی ناظر دگرگونی و تجدد اروپا و ازسوی دیگر خواهان دگرگونی وطن خویش بود. بدین سان مشاهدات و گزارش‌های دگرگونی فرنگستان به شکل‌گیری توقعات و انتظارات هندیان و ایرانیان آینده نگر انجامید. میر عبداللطیف شوشتری، دوست و هم‌دوره میرزا ابوطالب که با دگرگونی‌های اروپا آشنا شده بود، در سال‌های نخستین قرن نوزدهم، این دگرگونی را در مورد روسیه در دوره پترکیبر چنین شرح داد: «هفتاد سال قبل از این اروسیه مردمان جنگلی و از قبیل حشرات الارض بود. پتر نام پادشاهی که با پادشاه قهار نادر شاه معاصر بود، با چند کس از مخصوصان از ملک خود برآمده بیست سال کمایش در اطراف عالم خاصه در یورپ سیاحت نمود و هر جا هرچه پسندیده دید فراگرفت.»^{۱۷} وی، پس از شرح نوآوری‌های پترکیبر، نوشت: «دراین هنگام ملک او در رونق و وفور و نعمت و فراهم آمدن حکما و دانشمندان از سایر ممالک فرنگ ممتاز است. . . . گویند اگر سلاطین فرنگ مانع پادشاه اروس نبودند تا حال تمامی ملک عثمانلو را از اسلامبول و غیره تسخیر کرده بود.»^{۱۸} پس از گزارش تبدیل روس‌ها از «حشرات الارض» به مقامی برجسته در بین اروپاییان، شوشتری به درگیری‌های روس و انگلیس و سنجش موقعیت ایران پرداخت: «افسوس و صد هزار دریغ که در سلطنت این کشور انتظامی نیست. اگر امر ریاست در این قطعه زمین منتظم گردد، پادشاه قزلباش برکل سلاطین جهان فایق آید و احدی را مجال برابری با او نماند.»^{۱۹} او

در پایان این گزارش که در ۱۲۱۶ ق/ ۱۸۰۱م نوشته بود، «سلاطین دین پرور» و «آیندگان با خرد پیوند» را به «فراگرفتن عادات نیکو و اخذ حالات پسندیده» فرنگیان فراخواند.^{۲۰} همین روایت و تفسیر در گزارش آقا احمد کرمانشاهی بهبهانی که در همان اوان نوشته شده بود، نیز آمده است. همچون شوشتری، کرمانشاهی که از علمای شیعه بود «در ذکر احوال و ممالک سلاطین فرنگ» امید داشت که «صاحبان هوش و نظر» به مضمون «خُذ مَاصِفَا وَ دَع مَآگَدِرَ وَ آنچه را که در سیاست مدن مستحسن دانند انتخاب و از قبیح اجتناب فرمایند، فاعتبروا یا اولی الابصار!»^{۲۱} شوشتری و کرمانشاهی هردو با شرح دگرگونی های پرشتاب روسیه، دگرگونی ایران بر سیاق مستحسنة فرنگ را انتظار داشتند.

دگرگونی پرشتاب اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران در نیمه اول قرن نوزدهم به نگرشی دوباره از اروپا انجامید. پاره ای که منادی دگرگونی خویش بودند، با اشتیاق از دگرگونی های فرنگ یاد کردند و پاره ای که این تحولات را نمی پسندیدند، منادیان احتراز از «این قوم بدسگال» شدند.^{۲۲} اما پیشتازان هردو رهبرد برای پیشبرد آینده مطلوب خویش از تاریخ اسلام و ایران مدد می جستند. در همان دهه ای که مدرسه دارالفنون ایجاد شد و نوسازی دولتی پرشتاب تر شد، حاج محمدکریم کرمانی، در جهادیه ای در ۱۲۷۳ق/ ۱۸۵۶م،^{۲۳} طالبان «رسم جدید» را که «خود را به شکل و صورت فرنگی بیاریند» و به سیرت فرنگی راه می روند،^{۲۴} و «تدارک فرنگ شدن می گیرند» دشمنان اسلام شمرد.^{۲۵} برخلاف او، میرزا یوسف مستشارالدوله تبریزی نویسنده رساله *یک کلمه* (۱۲۸۷هـ) هاتف غیبی را مشوق خود برای یافتن «راه ترقی» دانست: «ای سالکان سبیل شریعت سید انام و ای پیشوایان با غیرت اهل اسلام. . . چرا این طور غافل و معطل نشسته اید و چرا از حالت ترقی سایر ملل اندیشه نمی کنید؟» در پاسخ به این فراخوان، او خود به کشف اهمیت قانون در برپا کردن «جمعیت انتظامات فرنگستان» پرداخت و تمامی آن قوانین را «با قورن مجیدمطابق» یافت.^{۲۶} نیم سده ای بعد از حاج محمد کریم کرمانی، ذکاء الملک نیز «منفعت عمومی» را در آن دید که «آخرالامر هرکس غیرت اسلامی دارد و عزت ایران را می خواهد باید بداند واجب تر از همه کارها این است که به زودی تمدن وقت در این مملکت منتشر گردد و مدار کارها عدل و داد و حرف حسابی شود و تخم فضل و دانش بکارند و فاضل دانا به عمل آرند»^{۲۷} برخلاف فرنگ ستیزانی که تجدد را دشمنی با اسلام می انگاشتند، ذکاء الملک باور داشت که «تمدن جدید یا به عباره اخری تمدن فرنگی با دین منافات ندارد بلکه حالا دین اسلام بواسطه ضعف تمدن در انتظار خارجه

بی وقع و عظیم شده و اگر دول اسلامی خدای نخواستہ مضمحل شوند دین اسلام چگونه محفوظ می ماند؟»^{۲۷} دو دهه‌ای پیشتر از تقی زاده، فروغی در پایان *تاریخ ایران* هشدار داد که: «هرمملکت و ملتی که بخواهد در عالم فرنگی‌ها مستهلک نشود و از میان نرود و اسم و رسمی او باقی بماند باید. . . عجله در قبول تمدن وقت نماید زیرا که عمده بهانه دست اندازی اروپائی‌ها به ممالک، ادخال تمدن است در آنها. اگر ملت بالطیب خاطر متمدن نشد به زور خواهد شد و در این صورت فایده را دیگری می‌برد.»^{۲۸} بدین سان پاره ای تجدد را حمایت از اسلام و پاره ای دیگر دشمنی با اسلام خواندند. انقلاب مشروطیت نقطه عطف این دو کار برد سیاسی متضاد از اسلام بود. برخی برآن بودند «قانون اساسی و اسلامی مختص به دینی نبوده، فرق ندارد»^{۲۹} و «مشروطیت و انتخابی بودن حکومت و غیرها و طرفداری آن با تشیع منافاتی ندارد»^{۳۰} برخی دیگر آنرا «فتنه بزرگ آخرالزمان» نام نهادند.^{۳۱} اما در مقایسه با فرنگستان، منادیان هر دو نگرش به تنزل و پس رفت تاریخی ایران و دیگر کشورهای اسلامی باور داشتند.

در اسباب تنزل و تقهقر ایران

در قرن نوزدهم «تاریخ» که پیشتر شامل روایات ناپیوسته وقایع اتفاقیه مرتبط با خاندان‌های سلطنتی محلی و منطقه ای بود، مفهومی جهان شمول یافت. در این جهان نگری تاریخی برخی چون ملل اروپایی با شتاب به پیش تاخته بودند و برخی دیگر همچون ایران به «خواب غفلت گرفتار» و از کاروان تمدن عقب افتاده شناخته شدند. شتاب حرکت تاریخی در اروپا و کندهی آن در ایران و دیگر کشورهای آسیایی و مسلمان نگرشی بود که ایرانیان از شرق شناسان فرا گرفتند. در این نگرش دو زمانه، فرنگ و ایران همزمان متعلق به دو زمانه متفاوت، یکی مدرن و دیگری پیش از مدرن شناخته شد. در این نگرش، تجدد یا مدرنیته هم «طرز نو» بود و هم یک دوره تاریخی. جوامعی که در آن‌ها «طرز نو» شایع شده بود «معاصر» و جوامعی که «طرز جدید» در آن‌ها رایج نبود «متاخر» یا «متقدم» تاریخی پنداشته شدند. بدین منوال تفاوت طرز زندگی به تفاوت زمانی و تاریخی و تفاوت زمانی نیز به تفاوت مکانی تقلیل داده شد. در این فاصله تاریخی، حال ایران گذشته اروپا و حال اروپا آینده ایران به نظر می‌رسید. برخلاف سیر تکاملی تاریخ در اروپا، همچنان که میرزا آقا خان کرمانی و هم دوره هایش دریافته بودند، تاریخ ایران «ترقی معکوس» کرده بود.^{۳۲} این نگرش تاریخی را رضا قلی خراسانی بدین سان بیان کرد: «اروپا ترقی کرده و ما واترقدیده ایم!»^{۳۳}

در دوره انقلاب مشروطیت این «عقب ماندگی» ایران از کاروان تمدن به بیماری و ناتوانی «مادر وطن» تشبیه شد.^{۳۴} در ریشه یابی این ناتوانی اغلب به دوره استیلا اعراب بر ایران بازمی گشتند و آن دوره را آغاز «ترقی معکوس» ایران فرض می کردند.^{۳۵} برخی دیگر نیز «سست عنصری در دیانت» را عامل اصلی تنزل ایران می دانستند. بسیاری از کسانی که پاسخ را روی آوردن به اروپا می شمردند، اسلام را ریشه عقب ماندگی ایران می پنداشتند. جمعی دیگر همچون شیخ محمد حسن نائینی برآن بودند که «گرگان آدمی خوار ایران چون برای ابقاء شجره خبیثه ظلم و استبداد... دست آویزی بهتر از اسم حفظ دین نیافتند لهذا... شایع عهدضحاک و چنگیز را تجدد و دینداری اش خواندند».^{۳۶}

پرس وجود درباره چگونگی و علت «سیر قهقرائی و گرفتاری مسلمین»^{۳۷} در دهه های پیش از انقلاب مشروطیت آغاز شد و در سال های پس از آن بالا گرفت. به عنوان نمونه، *نشریه الاسلام* که به مدیریت شیخ عبدالعلی مازندرانی لاریجانی در رمضان ۱۳۳۱ / آگوست ۱۹۱۳ در تهران منتشر شد، پرسید: «آیا چه باعث شده و چه مطلبی سبب گردیده است که ملت اسلام در این قرن بیستم که قرن تمدن و عصر نورانی است رو به نقطه اضمحلال سیر می کند و علت این تنزل و تقهقر چیست [؟]»^{۳۸} محمدحسن ابن فضل الله مازندرانی از نجف اشرف در پاسخ نوشت که «عمده سبب تنزل اسلام همان سست عنصری در دیانت است که اگر این فتور دیانتی قبل از تأمینات کامله باشد مرگ آن ملت بیچاره نزدیک و هیچ وقت به اندام خویش قبای رسای سعادت را نخواهد دید».^{۳۹} اما مدیر *الاسلام* در سلسله مقالات آینده نگر «مسلمانان به کجا می روند» در ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م برآن بود که «قوای مادی و معنوی صلیب چه قدر در سیر و جریان خود سرعت و شدت داده و حیات ما را تا چه درجه در تضعیف و انحطاط بلکه رو به نقطه زوال و اضمحلال سیر می دهد» در ادامه این گفتار او از «پروگرام اساسی» «غلاستون» (William Ewart Gladstone, 1809-1898) برای «محو و اضمحلال عالم اسلام و محو قرآن» یاد کرد و با اشاره به پیامدهای انقلاب مشروطیت براین عقیده بود که «یگانه سبب عدم موفقیت ایرانیان همانا حلول روح افکار منحوسه آن مغرب زمینی است که از زوایای دماغ شقاوت کارانه اش برای تقسیم و تجزیه اوطان مسلمین طراوش کرد».^{۴۰} شیخ عبدالعلی لاریجانی نیز برای «استخلاص چهارصد کرور نفوس اسلامی از اسارت صلیب»، مسلمانان را به «چنگ زدن به جبل المتین جامعه اسلامی» و «تأسیس یک هیئت منتظمه به نام اسلامیت مطلقه که دارای تمام خواص و مزایای اجتماعی باشد» فراخواند.^{۴۱} وی ضمن سرزنش ایرانیانی که بجای

یادگیری عربی و ترکی و فارسی به ترویج «لغت ترسایان» و «تقویت ترسایی و اروپایی» پرداخته اند، نوشت که «اگر خواهان تمدن شویم فرنگ مآب می گردیم غافل از آنکه زبان دانی علم نیست و تمدن اروپایی بی رحمی و تاراج و غارت است.»^{۴۲} او «بر هر مسلمان و ایرانی واجب» دانست که «از آلودن دهن به زبان اروپایی پرهیزند و از نشر زبان و اخلاق آنان منع کنند تا ریشه اسلامیت و ایرانیّت از بیخ کنده نشود.»^{۴۳}

پاسخ های دیگر به پرسش عقب ماندگی ایران را یکی از نویسندگان مجله *کاهو* در حین بررسی رساله «راه نو» حسین کاظم زاده تبریزی که برای «سهولت تعلیم و طبع» به زبان آلمانی نوشته بود چنین برشمرد:

متفکرین بزرگ مشرق علل اساسی و یا علة العلل تأخیر ممالک و ملل شرقی را به حسب اختلاف آراء در چندین چیز یافته اند. جمعی شکل حالیه اسلام را مبداء خرابی قرار داده و روح کهنه پرستی و خلاف بدعت و تجدد، بیعت قهقرائی، تعصب شدید زهرآمیز و حمله وحشیانه بر هر انقلاب فکری و فلسفی و علوم عقلی را که در تشکیلات حالیه آن دین و روسای روحانی آن موجود است تنقید کرده و اصلاح دینی را مقدم بر هر اصلاح تصور کرده اند و گمان کرده اند که تا ملت های مسلمان بلاقید و شرط تسلیم مطلق به تمدن فرنگی نشوند و مقلد صرف آن دنیای روشن نگردند از ظلمت و جهالت و ذلت اسیری رها نخواهند شد. بعضی دیگر حجاب و اسیری زنان و حالت پست آنان را در زندگانی اجتماعی اساس معایب مدنی ما شمرده و به اصلاح آن پرداخته اند. برخی هم شکل حکومت و اصول اداره شرقی را که تا این اواخر به روح استبدادی سلاطین آشوری و ساسانی هنوز اداره می شدند سبب اصلی نواقص ممالک آسیای وسطی و غربی و آمریکای شمالی فرض کرده اند. پاره ای نیز دشواری آلت کسب علم یعنی یادگرفتن خط و کتابت را که الفبای عربی مانع بزرگ آن است مایه بدبختی پنداشته و چون آنرا سد حایل برای رسیدن به علم و عمومی شدن آن دانسته و بی علمی را که سبب متفق علیه فساد امور است از آنجا ناشی شمرده اند به صدد دفع آن عیب برآمده اند.^{۴۴}

دراین نقد نویسنده پاسخ خاص خود را به پاسخ های دیگر افزود و نوشت:

اگر مقصود تجدد پرستان ما واقعاً هدایت قوم خود به شاهراه تمدن حقیقی فرنگستان باشد باید با کمال جرئت همه گونه قیود قدیمه را دور انداخته و بدون هیچ قیدی تمدن فرنگی و اسباب آنرا بلاشرط بگیرند تا داخل جاده معرفت بین المللی و جریان انسانیت امروزه شوند وگرنه اقدامات و تشبثات نیمه کاره هیچ

نتیجه ای ندارد و به عقیده ما بهتر است که همین ترتیب قدیمی محفوظ بماند تا آنکه یک تجدد اختراعی به عقول ناقص خود بکنیم.^{۴۵}

اگرچه نگرش نویسنده به «تجدد اختراعی» بیانگر نگرش غیر بدیعی به تجدد بود، اما او نظریه بدیعی را در مورد «آداب ملی» ارائه کرد: «ما باید به یک کلمه قبول کنیم که غیر از زبان ملی و بعضی عادات ایرانی بکلی مجرد و بی ضرر که از عصر نیاکان ما مانده و دخالتی در امور مدنی ندارد هیچ چیزی جزو آداب ملی نیست که تعصب جاهلانه موجب حفظ آن باشد و از زوال آن رخنه ای به اساس ملیت وارد آید. . . این نگرش جدید، که «آداب ملی» را نه بازتولید سنن نسل های درگذشته بلکه آداب نوساخته معاصران می دانست، آشکارا در شماره های بعد از جنگ جهانی اول *کاووه*، که «مسئولیت» «جزء و کل» آنرا «منحصراً» سید حسن تقی زاده برعهده داشت، نمایان است. تقی زاده روش «دوره جدید» *کاووه* را چنین شرح داد: «مسلک و مقصدش بیشتر از هرچیز ترویج تمدن اروپایی است در ایران، جهاد برضد تعصب، خدمت به حفظ ملیت و وحدت ملی ایران، مجاهدت در پاکیزگی و حفظ زبان و ادبیات فارسی از امراض و خطرهای مستولیه برآن و به قدر مقدور تقویت به آزادی داخلی و خارجی آن»^{۴۶}

تقی زاده، پس از جنگ جهانی اول، ایران را در «وضع و موقع بکلی تازه و جداگانه ای» یافت و «فرق وضع سابق و حالیه را به فرق میان مرض حاد و مزمن» تشبیه کرد. وی در تشریح حال ایران در سال ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م، نوشت که: «امراض سابق بیشتر تندجنبیدن و دست‌وپازدن و پی‌طیب و دوا دوییدن و جنگیدن شدید بامرض لازم داشت و مرض حالیه بیشتر پرهیز و مواظبت دائمی و حزم و عقل با استقامت و ثبات می‌خواهد و حوصله و دنبال کار گرفتن لازم دارد. هیجان حاد و زود گذر و شور و غلیان موقتی نتیجه زیاد ندارد برعکس مبارزه دائمی و آرام و مجاهدت متین و عاقلانه منتج کامیابی می‌خواهد.» به اعتقاد او در شرایط پس از جنگ که عثمانی و روس از معرکه بدر رفته بودند، ایران با خطر دخالت و تجاوز انگلیس روبرو بود: «ولی خطر انگلیس در ایران خطری از نوع دیگر [است] یعنی علم، عقل، تدبیر، حیل، پرفنی و حکمت همان قدر در آن دخیل است که قشون، توپ، تفنگ، و سرنیزه.»

پس از تشریح این شرایط، تقی زاده که از چهره های مبارز انقلاب مشروطیت و استقلال کشور بود، برای ساختن ایران آینده پیشنهاد زیر را ارائه داد:

به عقیده نویسنده سطور امروز چیزی که به حد اعلا برای ایران لازم است و همه وطن دوستان ایران با تمام [قوا] باید در آن راه بکوشند و آنرا بر هر چیز مقدم دارند سه چیز است که هرچه در باره شدت لزوم آنها مبالغه شود کمتر از حقیقت گفته شده: نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگانی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا (جز از زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی معنی که از معنی غلط وطن پرستی ناشی می شود و آنرا «وطن پرستی کاذب» توان خواند. دوم اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی و ترقی و توسعه و تعمیر آن، سوم نشر علوم فرنگ و اقبال عمومی به تأسیس مدارس و تعمیر تعلیم و صرف تمام منابع. . . در این خط. . . این است عقیده نگارنده این سطور در خط خدمت به ایران و همچنین رأی آنان که بواسطه تجارب علمی و سیاسی زیاد بانویسنده هم عقیده اند: ایران باید ظاهراً و باطناً جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس.^{۴۷}

به اعتقاد تقی زاده «اگر عقلای ایران این طریقه را اختیار کرده و در آن راه جداً کار نکنند نه تنها ایران آباد و خوشبخت می شود بلکه از خطرات حالیه که در آن واقع است و از خطرات آینده که از دوباره زنده شدن روس و تأثیر کارکردن میکروب فسادى که عثمانی ها در ممالک مجاوره ما و بعضی از ولایات ایران پاشیدند [و] قویاً محتمل است ظهور کند خلاص می شود».^{۴۸}

با این رهنمود صریح و روشن برخی به جانبداری از راهبردی پرداختند که آینده ایران را همچون حال اروپا سازد. به عنوان نمونه، نامه *فرنگستان*، در شماره نخستین خود (۱۳۰۳ ش/۱۹۲۴ م)، در پاسخ به پرسش «ما چه می خواهیم»، نوشت: «ما می خواهیم ایران را اروپائی نمائیم؛ ما می خواهیم سیل تمدن جدید را به طرف ایران جریان دهیم؛ ما می خواهیم باحفظ مزایای اخلاقی ذاتی ایران این سخن بزرگ را به کار بندیم: «ایران باید روحاً، جسماً، ظاهراً، باطناً فرنگی مآب شود.»^{۴۹} مرتضی مشفق کاظمی، از بنیان گذاران *نامه فرنگستان*، در باره این هدف نوشت:

اشتباه نشود از اروپائی شدن تنها مقصود این نبود که باید لباس را به شکل اروپایی ترتیب داده و یا در موقع ملاقات آشنایان اروپائی وار دست داده احوالپرسی کرد. منظور این بود که بایدقبل ازهرچیز روحاً خود را شبیه به اروپائی کرد یعنی با درک اخلاق، حالت روحیه، طرز فکرکردن، استقامت در کار، ایجاد حس ابداع و ابتکار خود را تغییر داد تا شاید بتوان در مقال عملیات همان اروپائی مقاومت پیدا کرد و با وسائل مأخوذه از خود او سدی برای پیشرفت مقاصدش تشکیل داد.^{۵۰}

به تعبیر مشفق کاظمی «روحیه اروپائی» به معنی وطن دوستی و وطن مداری بود که «باید در اول مرتبه نفع ایران در نظر باشد»^{۹۱} در باور او بدون باز اندیشی در نجس بودن فرنگی، آزار زنان و حرام دانستن موسیقی، «اروپائی جز این که بگوید ایران قدیم متمدن بوده ولی امروز عقب مانده و در ردیف وحشی های افریقاست، چیز دیگری نخواهد گفت»^{۹۲}.

همانند مشفق کاظمی، نویسندگان *فروغستان* اغلب برآن بودند که ایران پیش از هرچیز «ششۀ انقلاب ادبی و اخلاقی است»^{۹۳} علی نورو، اگرچه می دانست که «امروز در خود اروپا هم اشخاصی هستند که از این تمدن امروزی مغرب شکوه می کنند» اما باور داشت که «ما شرقیان. . . نباید نقطه نظرمان در این خصوص مانند آنان باشد. چه اگر شرق منتظر رستخیزی است از راه غرب است و بس»^{۹۴} اما برخلاف گوینو (Arthur Comte de Gobineau) که نسبت به تأثیر مثبت غرب بر شرق خوش بین نبود، نورو اعتقاد داشت که «از ازدواج قریحه آسیایی و اروپایی ممکن است تجدد و نهضتی برپا شود و . . . باز شرق جانشین غرب گردد و تاریخ بازی خود را از سر گیرد»^{۹۵}.

برای چنین پیوندی نویسندگان *فروغستان* سیاست های متفاوتی را طرح کردند. ابراهیم مهدوی پیشنهاد کرد که «مدارس قدیمه را باید بست» و بجای آنها «مدارس جدیده، مدرسی که بر روی اصول علم و تربیت ساخته شود» تأسیس کرد^{۹۶} احمد فرهاد نوشت که «اشخاص مادی سطحی تصور می نمایند [که] ایران فقط از حیث صنعت و تجارت عقب است. ولی اگر از من سؤال نمایند خواهم گفت: عقب ماندگی ایران عقب ماندگی روحانی است.» از همین رو، وی زنده کردن «قلوب خموده ایرانی» را در گرو آموزش موسیقی و ورزش دانست.^{۹۷}

در سال ۱۳۰۳/۱۹۲۴ که چالش سلطنت طلبی و جمهوری خواهی در اوج خود بود و طرفداران سلطنت برانداختن آن نظام را دشمنی با اسلام برنمودند،^{۹۸} «واقعۀ سقاخانه» منجر به قتل میجر ایمبری، کنسول امریکا شد.^{۹۹} در پی این حادثه، انتقادهای گسترده ای از عقاید خرافی عامه که منجر به این فاجعه شده بود منتشر شد. روزنامه *حبل المتین* تهران عاملان آن حادثه را «میکروب ویای ترقی» و «جراثیم طاعون تعالی و دانش ملت» خواند و تفکیک دین از سیاست را تنها راه رستگاری ایران دانست.^{۱۰۰} مرتضی یزدی زاده نیز در *فروغستان* نوشت: «تا این خارها در جلو راه هستند در اجرای مقاصد حسنه پیشرفتی نخواهد شد، تا این پوسیده های قدیمی آن عقاید سخیف زنده هستند افکار جدید ترقی نمی کند»^{۱۰۱} مشفق کاظمی نیز نوشت: «هرکس که رشد خود را در جامعه ننمود، و یا

نمی‌خواهد بنماید محکوم به فناست. آخوند متعصب که پیشرو یک مشت جاهل شده و این قبیل ننگ‌ها را برای ایران باعث می‌شود. . . باید در زیر پای متجدد لگدمال شده و تحت ارادهٔ جوانان فعال باسواد مطلع به اوضاع ایران قرار گیرد. . .^{۱۲} حبیب‌الله قزل‌ایاغ پور رضا نیز، در پی واقعهٔ سقاخانه و در پاسخی به طرح کاظم زادهٔ ایرانشهر برای اصلاحات دینی، نوشت: «فقط یک دماغ مصلح و متفکر نظیر لوتر و کالوین می‌توانند از نقطهٔ نظر احتیاجات امروزه خرافات را از مذهب تفکیک و احکام مذهبی را با احتیاجات تمدن امروزه موافقت دهند.» او که روحانیان را مخالفان سرسخت چنین اصلاحات دینی می‌دانست، اعلام کرد: «آری! من به لزوم این انقلاب مقدس مذهبی معتقدم و تنها راه علاج و خلاص از این وضع ننگین امروزه را منحصر به تهیهٔ زمینهٔ یک انقلاب مقدس می‌دانم. مقصود من از کلمهٔ انقلاب بفرمایش جنابعالی تبدیل حالی بحالی نیست بلکه مقصود من انقلاب خونینی است که اول آن به قتل آخوند و آخر آن به قتل آخوند خاتمه پیدا نماید.»^{۱۳} او چنین انقلابی را برای اجتهاد همگانی لازم دانست: «باید از پرتو یک انقلاب خونین گفتار بزرگترین فلاسفهٔ امروز را عملی نمود و به ایرانی فهماند که ما بین خدا و بشریت واسطه لازم نیست و مضرت روحانیان جاهل به دین بیشتر از نفع ایشان است.»^{۱۴} او این انقلاب را «هدیهٔ خدائی» دانست و بر آن بود که «باید باتمام قوا زمینهٔ یک انقلاب مذهبی را در ایران تهیه نمود.»^{۱۵}

«انقلاب مذهبی» بی‌را که پوررضا درآینده پیش‌بینی می‌کرد با انقلاب مذهبی ۱۳۵۷، که اکنون گذشتهٔ ایران است، شباهت‌چندانی نداشت. اما این دواژهٔ مشترک نشانی از پیوستگی و هم‌آموزی جریان‌های آخوندستیز نیمهٔ اول و «جنبش روحانیون ایران» در نیمهٔ دوم قرن بیستم است. به دیگر سخن، انتقادهای روشنفکران به اعتقادات دینی و علمای شیعه زمینهٔ بازسازی اندیشه و کردار دینی را فراهم آورد. چگونگی این پیوستگی فراموش شده پرسش تاریخ‌نگاران است که پاسخ بدان تنها با فراگذشتن از واقعهٔ نویسی، توطئه‌نگاری، و قهرمان‌پروری، که شالودهٔ فکر سیاسی و تاریخی معاصر را فراهم ساخته است، امکان‌پذیر خواهد بود.

تجدد بومی

در مقابل جریان آخوندستیز دو دههٔ پس از انقلاب مشروطیت که علما را عامل اصلی «عقب‌ماندگی» ایران می‌پنداشت، گرایش دیگری قوام یافت که خواهان اجتهاد فرهنگی و سیاسی بود. از جمله چهره‌های کمابیش گمنام این جریان یکی میرزا حسین طوطی مراغه‌ای بود که «تقلید و کهنه‌پرستی» را عیب عمده

و «علت اساسی خرابی کار ایرانیان» می‌شمرد. او که در سال ۱۳۰۵ش/۱۹۲۶م ساکن «جزیره مندناو» فیلیپین بود، کهنه پرستانی را که «ملاقات با دست مرطوب با فرنگی مآبها و فوکلی‌ها» را جایز نمی‌دانستند در باطن همچون مقلدانی دانست که «به استخوان‌های پوسیده و لُتر و امثالش سجده کرده انقلاب خونین خواسته و می‌خواهند طلبه و آخوند را با اعظم اهالی ایران در دریای مازندران غرق کنند.» طوطی «جوانان تحصیل‌کرده و اروپادیده» را که «موزونی قامت را دربرش مقرض خیاط و زیبایی دلربایی را درغازه و سفیداب دانسته شیفته جلوه‌های ظاهری اروپا شده و از تمدن معنوی و روحانی اروپا بهره نبرده» مخاطب قرار داد و نوشت: «هیچ ملتی با تمدن عاریه‌ای به سر منزل ترقی و ارتقاء نرسیده است. تمدن عاریه چون قبا و پیراهن عاریه می‌ماند یا فراخ است یا تنگ، یا دراز است یا کوتاه.»^{۶۶} درمقابل با کسانی که خواهان انقلابی خونین برای نوسازی ایران بودند، او پرسید: «سه هزار سال است که... ما ایرانیان همدیگر را می‌کشیم، آیا بس و کافی نیست که هنوز سیر نشده انقلاب خونین می‌خواهیم؟»^{۶۷} او تقلید از خودی و غیرخودی در این زمینه را هر دو ناشایست دانست:

آیا برای حفظ شئون و ترویج دین مصطفی و برای ارتقاء به... تعالی و ترقی ملی به جز از کشتن و خون مظلومان یا ظالمان ریختن علاجی و راهی نیست، اگر و لُتر و امثالش خونریزی را برای ترقی مالی جایز دانستند یا خود فرانسه‌ها در شورش ملی فلان مقدار آدم کشتند ما را مجبور به تقلید آنها می‌کند؟ آیا مهندس دانشور هستی ایرانیان را از مغز و خرد بهره نبخشیده تا بتوانند دوی درد خود را دریافته و بنای تمدن و ترقی خود را روی سنگ عاریه‌ای از همسایه نگذارند؟^{۶۸}

طوطی مراغه‌ای اگر چه اروپاییان را «استادهای ما» می‌دانست، اما باور داشت که وظیفه شاگردی ایجاب می‌کند که «از تحصیل عاریه یا خود تمدن عاریه‌ای قدم بالاتر گذاشته آنچه که تحصیل کرده ایم به زیر تحقیق و تجزیه آورده نواقصش را کامل کنیم تا به این واسطه تمدن ملی تشکیل دهیم.»^{۶۹} او فراگذشتن از «تعصب و تقلید» را لازمه «تشکیل تمدن ملی» دانست و خطاب به «علمای جوان ایران» نوشت: «فساد اخلاق و بی‌دینی دارد در مملکت ما روز بروز زیادتیر می‌شود و این مسئله استقلال ظاهری و معنوی ملت ایران را متزلزل می‌سازد چنانکه اوهام و خرافات مذهبی آئینه عقل را مکدر و غبار آلود کند، همان طور هم فساد اخلاق بی‌قیدی یا لامذهبی جسد یک ملت و مملکت را بی‌روح و روان کند.»^{۷۰}

حسین کاظم زاده (ایران‌شهر)، مدیر مجله *ایران‌شهر*، از دیگر منادیان اجتهاد فرهنگی بود که نقش مهمی در تجدد پژوهی و آینده پردازی داشت. کاظم زاده، چون رسول زاده، تقی زاده و مشفق کاظمی، برآن بود که «ایران باید قهراً تمدن غرب را قبول بکند زیرا قانون تکامل او را بدین کار مجبور خواهد ساخت». اما برای پیشبرد این امر انقلاب‌های سه گانه ای-«انقلاب در تشکیلات سیاسی، انقلاب در عقاید و افکار و انقلاب در قلمرو ادبیات»- را ضروری دانست: «در هریک از این انقلاب‌های سه گانه مجبور خواهیم شد که بسیار چیزها را اساساً از ریشه براندازیم، بعضی از آنها را اصلاح و ترمیم بکنیم و بسی دیگر را از نو بیفزائیم و یا بیافرینیم.»^{۷۱} برای «بیدار کردن» روح افسرده ایرانی، کاظم زاده بیش از هرچیز «تولید حس ملیت» و دانستن آنکه «کی بوده و چه شده است» را لازم دانست: «هر فرد ایرانی باید آثار و مفاخر خود را عزیز و محترم بدارد و از یادگارهای تاریخی نیاکان خود نگهداری بکند و هر فرد را که صدمه به ملیت او بزند و یا خیال تحقیر ملیت او را در دماغ خود بیند، دشمن بی امان خود بداند.»^{۷۲} او «حس غرور ملی» را بنیان اصلی تجدد شناخت. با این بنیان اصلی، پذیرش تمدن غرب نه امری تقلیدی بلکه گزینشی خردمندانه بود: «باید دانست که تمدن غرب با این همه ظاهر دلخریب و روحبخش خود نیمه دار سعادت بشر نیست. این تمدن دارای بعضی معایب و مضرات است که از نفوذ و قبول آن باید پرهیزیم.» برای «خلق کردن ایران جوان و آزاد»، کاظم زاده گفته معروف تقی زاده را چنین بازپرداخت: «ایرانی نباید روحاً و جسماً بلاقید و شرط یک فرنگی بشود.»^{۷۳}

برای پی انداختن «ایران جوان و آزاد» کاظم زاده «انقلاب فکری و دینی» را از انقلاب سیاسی لازم‌تر شمرد. از آن جهت که «زمام عقول و افکار و حسیات ملت» را دردست «روحانیان و ملاها» می‌دانست، باور داشت که «پس اصلاح حال ملت و جماعت و تولید یک انقلاب حقیقی فکری و سیاسی که ضامن استقلال و ترقی ایران باشد بسته به اصلاح حال و افکار و تغییر اوضاع روحانیان ایران است که آن هم فقط با یک انقلاب فکری و دینی به عمل خواهد آمد.»^{۷۴} در شرح برداشت خود از چنین انقلابی توضیح داد که منظورش «برخلاف آنچه بعضی کوتاه نظران و بیخردان تصور می‌کنند، نه تغییر و تبدیل دادن دین اسلام و تأسیس یک دین تازه است و نه تشویق و تحریک به بی دینی و لامذهبی.» اگرچه او خواهان ابداع دین جدیدی نبود، اما به تعبیر او «دین محصول ایمان است و ایمان یک امر وجدانی و یک رابطه قلبی است که میان فرد بشر و آفریدگار او حاصل می‌شود.» براساس ارزیابی کاظم زاده، این مفهوم جدید دین «مدتی است

در ممالک غرب منتشر و جایگزین شده و روز به روز به دائرة انتشار خود می افزاید و یقیناً ممالک شرق و ایران را هم استیلا خواهد کرد و دین از آلت بغض و دشمنی و زجرشدن خلاص گشته مقام قدسی خود را از نو احراز خواهد نمود.^{۷۵}

کاظم زاده این تعبیر انسان مدار را «معنی حقیقی دین» فرض کرد و باور داشت که «امسال دشمنی دین در عالم منتهی است»^{۷۶}

«انقلاب دینی» کوششی برای پی انداختن درکی انسان مدار و متجددانه از دین بود که شامل مواد زیر می شد: «۱. تمیز دادن احکام و قوانین دین از خرافات و اوهام؛ ۲. جدا کردن شئون روحانی از شئون جسمانی یعنی تفریق امور شرعی از امور دنیوی؛ ۳. سرانجام این تکامل دینی با ایجاد نوعی تمدن و ترقی در تمدن»^{۷۷} کاظم زاده می پنداشت که اگر «این سه اصلاح با متانت و تعقل اجرا

مطابق را می بینند»^{۷۸}

او این باز اندیشی در فکر دینی را «استقبال کردن قانون تکامل» و تنها راه جلوگیری از انقلاب خونینی دانست که «دین را مانع ترقی و تمدن و سبب اصلی انحطاط و بدبختی ایران می داند»^{۷۹} در این نگرش، مذهب تشیع دارای ویژگی هایی

تجدد و تمدن می سازد. یکی از دو جنبه کشاده بودن باب اجتهاد است که

ششمین ترقی دین است تکامل دین است که در ایران بسیار متلاطم

که بیش از هزار سال است مال ایران شده و در شکل تشیع تکامل کرده یک نوع دین ملی ایران گشته یعنی روح ایرانی مُهر خود را بدان زده و آنرا تا یک درجه از عربیت درآورده لباس ایرانیت برایش پوشانده است و یک اندازه اصلاحات و تبدیلاتی داده موافق مزاج و روح ملی خود ساخته است.^{۸۰}

همچون طوطی مراغه ای، کاظم زاده نیز اعتقاد داشت که: «ایران نه روحاً و فکراً و ظاهراً و باطناً فرنگی باید بشود و نه در حال ناگوار امروزی خود. . . بماند بلکه ترقی باید کند و تمدن مخصوص به خود که آنرا تمدن ایرانی بتواند نامید تحصیل و ایجاد نماید»^{۸۱}

اگرچه کاظم زاده تشیع و تجدد را هماهنگ شدنی یافت، اما در مقایسه ایران

و عثمانی بدین نتیجه رسید که علمای شیعه بجای گسترش باب اجتهاد به تحکیم اصل تقلید پرداخته بودند:

با اینکه در میان عثمانی ها و اهل سنت باب اجتهاد مسدود است باز آنان احکام مذهبی را با قواعد و احکام مدنی مطابق و موافق ساخته مقتضیات تمدن جدید را

به سخن دیگر، عثمانی شیعه بجای آنکه باب اجتهاد را گشاید و احکام جدید را بر این اساس وضع کند، به تقلید از احکام اهل سنت و فقه حنفی متوسل شد. در این کار، ایرانیان را به تقلید و اقتداء از سوی اهل سنت و فقه حنفی و بر سر راه اطاعت و انقیاد را عبادت می بیندازند و فروتنی و زیردستی و عجز و راحت

برد. همچون کانت، کاظم زاده آگاه بود که «باید جریانات فکری و انقلاب های

بصیرت ما نمایان گردد.» بدین منظور او بررسی «سه موضوع» را ضروری می دانست: «۱. محور افکار امروزی که فردای بشر را حاضر می کند چیست؟ ۲. علایم و آثاری که از حالا دلالت به چگونگی دور جدید می کند کدام است؟ ۳. دور جدید ما یعنی آینده نزدیک بشر در چه شکلی ظهور خواهد کرد و صفات بارز آن چه خواهد شد؟»^{۸۵} او به یادآورد که در نیمه قرن گذشته «متفکرین روشن بین» اروپا و آمریکا «نخستین ضربه های تنفر را به پیکر فلسفه ماده پرستی نواخته اند یعنی صدای خود را بر ضد شکل حاضر تمدن غرب بلند کرده و مضرات آن را توضیح و مردم را به احتراز از آفات این تمدن دعوت نموده اند.»^{۸۶}

سیاهی به رخسار تمدن غرب» شناخت و متذکر شد که سخن از «انقراض جدید»، «افکار نو»، و «زنان صلحجو» است. او این جریان های فکری در اروپا و آمریکا را نشانی از جهت گیری آینده و راهنمای شایسته ای برای گزینش مجدد ایرانی دانست:

پس ما که می خواهیم زندگی خود را تغییر دهیم و به حیات جدیدی داخل شویم نباید به قبول و تقلید آثار ظاهری و ترقیات مادی و معنوی تمدن غرب اکتفا کنیم. بلکه باید آن انقلابات و تجدیدات فکری و معنوی را که دارد در مشیمة این تمدن تشکل می یابد پیش نظر بیاوریم و ببینیم چه بهره می توانیم از این

او برآن بود که ایرانیان باید طالب "مغز" و "حقیقت" تمدن جدید باشند: «چنان که یک مرد نادان و بی اصالت با تغییر لباس شخص فاضل و نجیب نمی شود، همین طور یک ملت ضعیف و جاهل، به محض تقلید ترقیات مادی و فنی و

ثروت در سینه همین تمدن تخم های یک آینده روشن پاشیده و رو به نمو گذاشته است.^{۱۲}

در پایان این آینده سنجی جهانی، کاظم زاده به ارزیابی آینده ایران پرداخت و در نگرشی مقایسه ای با ژاپن و عثمانی، او ادامه حرکت کجدارو مریز «کنونی» را باعث گسیختگی امور سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی کشور دانست:

چون [ملت ایران] نه مانند ملت و دولت ژاپن آن قدرت فکری و روحی را دارد که عناصر صالحه تمدن اروپا را انتخاب و قبول کند. . . و نه مانند جمهوری ترکیه آن شجاعت و جسارت را دارد که یک مرتبه. . . تمام علایق خود را از حیات و تاریخ گذشته خود بریده و همه شرایط تجدد و فرنگی شدن را به قوه جبریه بقبولاند و خود را هم رنگ و هم ترازوی ملل اروپا سازد و یک استقلال سیاسی و اقتصادی حاصل نماید.^{۱۳}

همچون کانت، که اجتهاد همگانی، خصوصاً در امور دینی، را شیرازه عصر روشنگری می دانست، کاظم زاده نیز حال ناگوار ایران را پیامد اطاعت و تقلید دانست: «اگر ملت ایران را ده میلیون فرض کنیم نه میلیون آن فرمانبر و مطیع صرف بوده حکم گوسفند و اسیر را دارند که بهر کجا می برند می روند و هرطور بچرانند می چرند!» او یک میلیون دیگر را که حاکم و فرمانروا بودند، دچار یک مرض اخلاقی دانست که «فکراً، قولاً و عملاً نفع شخصی را بر نفع عمومی مقدم می دارند.» در این تحلیل "نفس" ایرانی، کاظم زاده برآن بود که:

امروز در نتیجه فساد اخلاق، هر ایرانی برای خود ضحاک شده است که چندین مار مانند دروغ و خیانت و شهوترانی و مظلوم کشی و بی شرفی و تملق و چاپلوسی و دورویی و ریاکاری و دزدی و مردم فریبی و لاشخوری و بی حمیتی و حرص و حسد و بغض و طمع و غیره در سینه خود می پرورد و تا هر روز این مارها را سیر نکند راحت ندارد و خوابش نمی رود.^{۱۴}

به گمان کاظم زاده، برای نجات ایران نخستین قدم «کشتن این مارهای خانگی است که در ته قلب های ما جاگرفته اند. . . برای برانداختن این ضحاک های نفسانی کاوه آهنگر لازم داریم اما نه یکی دو تا بلکه به عدد نفوس ایران. . . تا ما را از دست ظلم و غداری این ماردوش ها نجات دهند!»^{۱۵} به اعتقاد او «ضحاک

و کاوه، شیطان و مُلک، اهریمن و یزدان، ظلمت و نور، نفس اماره و نفس مطمئنه و دیو و فرشته هر دو در سینه ما جا دارند و ظفر یافتن یکی بر دیگری هم در دست ماست. تا روزی که کاوه را بر ضحاک، مُلک را بر شیطان، یزدان را بر اهریمن، نور را بر ظلمت، نفس مطمئنه را بر نفس اماره و فرشته را بر دیو غالب نسازیم نه روی آسایش خواهیم دید و نه از ذلت و بدبختی نجات خواهیم یافت.^{۱۱} برای دگرگونی اوضاع و حفظ استقلال ملی، در کنار تعلیم و تربیت پسران و دختران، او اشاعه اخلاق متین و پرورش «قوای عزم و اراده و شجاعت و شهامت و عزت نفس و غیرت و حمیت ملی و عشق آزادی و استقلال شخصی و اعتماد به نفس»، آنچه را که می توان «نفس مشروطه» نامید، ضروری دانست. در این شناسایی، اخلاق دینی بنیان تجدد شخصیت ایرانی را فراهم می ساخت. اما در این گفتمان اخلاق دینی نه مفهومی شرعی بلکه مفهومی مدنی و انسان مدار به خود گرفته بود.

کسروی و «درد اروپایی گری»

آراء و دیدگاه های یادشده درباره اسباب انحطاط ایران و نقش تمدن غرب در آینده سازی کشور شیرازه و شالوده کوشش های احمد کسروی را فراهم آوردند. کسروی با نشریات *کاوه* و *ایران شهر* و نوشته های رسول زاده، تقی زاده و کاظم زاده آشنا بود و نوشته هایش متأثر از این نوشته ها و معرّف گفتگو و مجادله با آن هاست. نه تنها مقاله های کسروی در *کاوه* و *ایران شهر* به چاپ رسید، بلکه نوشته های آن دو نشریه نیز که در برلن منتشر می شدند در آثار او حضوری آشکار داشتند. این حضور در *آیین*، نخستین آفریده مهم و انتقادی کسروی، بیشتر از هر جای دیگر متجلی است. *آیین*، که نخست در ۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م منتشر شد، گفتمان جدیدی را پی انداخت که اجزای آن همگی در دهه های پیشتر طرح شده بودند. «تجدد» و «تدین» محورهای اساسی این گفتمان را تشکیل می داد. اما این هر دو مفهوم خاصی داشتند که در سنجش ناقدانه او از «درد اروپایی گری» نمایان است. در *آیین*، کسروی بیش از هر چیز به نقد ادعای برتری اروپا پرداخت، برتری ای که از نگرشی تک خطی به تاریخ و تجدد برگرفته شده بود. در این نگرش تجدد هم یک دوره تاریخی و هم یک سبک جدید زندگی بود که «وطن اصلی» آن اروپا پنداشته می شد. بدین سان دوره جدید و سبک جدید به مفهومی مکانی تقلیل یافت. در نتیجه این تقلیل مکانی، سبک و روند تاریخی تجدد، اروپایی گرایی پنداشته شد. بدین سان نوآوری و زمان آگاهی که شیرازه تجدد بود اهمیتی ثانوی

یافت. در این نگرش مکانی، تاریخ همچون جاده ای فرض شد که اروپاییان با شتاب بر آن به پیش تاخته اند و دیگران یا در خواب غفلت مانده و یا کندتر در پس اروپاییان افتاده اند. در این تصوّر تاریخی، اروپاییان و ایرانیان همزمان،

پیشین پس ماند. به دیگر سخن، تفاوت های اجتماعی و اقتصادی به تفاوت های مکانی و زمانی تعبیر شدند. یعنی آنچه که اروپایی بود "نو" و آنچه که ایرانی و شرقی بود "کهنه" و "قدیمی" فرض شد. این معانی همه در ادعای برتری و بهتری اروپا که کسروی به رد آن پرداخت نهفته بود.

او ادعای برتری اروپا را لافی بیش نمی ندانست و می پرسید: «آیا این لاف و پندار درست است؟ آیا راستی جهان در این دو سه قرن آخر پیش رفته است؟»^{۱۷} در پاسخ، او نخست به شکافتن غایت موعود نهفته در مفهوم "پیشرفت" پرداخت: «باید دید جهان در جستجوی چیست؟ به عبارت دیگر از کلمه پیشرفت پیداست که روی به مقصدی داریم و می کوشیم تا بدان نزدیکتر شویم. آیا آن مقصد چیست؟» کسروی در این جستار جهانیان را همه در پی مقصدی مشترک یافت: «سخن ما با اروپا یکی است و همگی برآنیم که مایه نیکی جهان و یگانه آرزوی جهانیان آسایش و خورسندی است.»^{۱۸} به اعتقاد او «آسایش و خورسندی» مقصد یگانه همه پیامبران، آئین ها، پادشاهی ها، قانونگذاری ها، و دستاویز جنگ ها و شورش ها بوده است. در این غایت جهانی و همگانی، «مقصود آسایش همه مردم است از توانگر و درویش، کارگر و کارفرما، زورآور و کم زور که هر خاندانی از هر نژاد و گوهر که هست و در هر کجا که زیست می کند و هر حالی که دارد آسوده زیسته تا آن اندازه که می تواند از زندگانی خود خرسند باشد.»^{۱۹} پس از شناسایی هدف غایی و مقصد همگانی جهانیان، کسروی به طرح این پرسش غایت سنج پرداخت:

آیا از این اختراع های نوین اروپا که از چند قرن پیش آغاز شده برآسایش و خورسندی مردم افزوده؟ آیا از سوار شدن بر اتومبیل و راه آهن، از پریدن با هواپیما، از سخن گفتن با تلفن، از پیام فرستادن با تلگراف، از دیدن سینما، از گوش دادن به رادیو، زحمت آدمیان در زندگی کمتر گردیده؟

پاسخ او بدین پرسش غایت سنج، «فسوسا که نه! دریغا که نه!» بود: «در نتیجه این اختراع ها و تبدیل هایی که ناچار در زندگی پدید آمده زحمت آدمیان روز افزون

گردیده و دسته انبوه جهانیان آن سختی و رنج را که امروز دارند هرگز نداشته‌اند.^{۱۰۰} کسروی برآن بود که با پیروی از آیین نوری اروپا، «سختی و گرفتاریمان چندین برابر خواهد شد.»^{۱۰۱} بر اساس این نگرش چند بُعدی به تحول تاریخی، ایرانیان لزوماً نمی‌بایستی همان مسیر رنج افزای اروپاییان را پیش گیرند.

برخلاف شیفتگان اروپا که پیشرفت علم را دلیل برتری اروپا می‌شمردند، کسروی، همچون رسول زاده، علم را متعلق به قاره و مردم خاصی ندانست بلکه آن را پدیده ای «جهانروا» [global] شناخت که «هرزمان نزد گروهی خیمه زده توشه می‌اندوزد.» به اعتقاد او «علمی که به دست اروپاست بخشی از آن نتیجهٔ کوشش های مردمان باستان است و بخش سترگی را هم اروپا برآن افزوده است.» اما او در عین حال معتقد است که از زمانی که علوم به دست اروپا افتاد، «زیانش فزونتر» از سودش شد. او پیشرفت «ابزارهای دوزخی»^{۱۰۲} را چندین برابر بیشتر از طب و ستاره شناسی و تاریخ دانست: «آیا علمی که از آن بمب و تانگ و گازهای آدمکش پدید آمده می‌توان از پیشرفت آن‌ها به خود بالید؟!»^{۱۰۳} با پاسخ منفی به این پرسش، او باور داشت که «اروپا با همه دانش‌ها و هنرهایی که دارد و با همه اختراعات و کشف‌هایی که کرده از دیدهٔ سود و زیان جهان‌آهنگری بیش نیست. چرا که از همه اختراعات او بیش از این نتیجه بدست نیامده که افزارهای زندگی تغییر یافته است.»^{۱۰۴} در این شناسایی، برداشتی اخلاقی نهفته بود که کسروی را از بسیاری هم‌دوره‌هایش متمایز می‌ساخت.

در این بررسی اخلاقی اساساً دو چیز مایهٔ زحمت انسان‌ها شناخته شد: «یکی حاجت به خوراک و پوشاک و خانه و دیگر اسباب زیستن. دوم نبرد و کشاکش که در میان مردم به نام دشمنی و همچشمی همیشه برپاست.» درنگرش کسروی، کشف‌ها و اختراع‌های اروپاییان، نبرد با طبیعت را آسان تر ولی نبرد انسان‌ها با یکدیگر را سخت تر کرد. «اگر این پتیاره نبرد آدمیان نبود جهان بهشت برین بود!»^{۱۰۵}

کسروی با شگردهای سرمایه داری نوین برای زایش نیازهای نو نیز آشنا بود. او انجمن‌های رسمی و غیررسمی را در جستجوی راه‌های جدیدی برای فروش کالا یافت و هرگاه «مالی را مردم حاجت نداشته باشند کارخانه داران زیرک اروپا راهی را می‌اندیشند که چنین حاجتی پیدا شود.» جنگ افروزی نمونه ای این گونه برای فروش اسلحه بود. او سیاست مصرف‌افزایی در اروپا را به آشپز و طبیبی تشبیه می‌کرد که با دعوت مردم به پرخوری و مصرف داروهایی که بدان

نیاز نداشتند، کالاهای خود را به فروش می رساندند. پس از بررسی این گونه «گرفتاری های اروپا»، کسروی پرسید: «پس چگونه است که اکنون که می بینیم سیاست سوداگری اروپا درست مانند آن کار آشپز و طبیب بلکه بیمناک تر و پریزان تر از آنست هرگز لب به خرده گیری نگشاده بلکه به گفته های آن یک دسته فرومایگان که هواداری اروپا را پیشه خود ساخته اروپاییان را به اوج شرافت می رسانند سر تسلیم فرو می آوریم؟»^{۱۰۶}

کسروی ابزار سازی اروپاییان و دستاوردهای آنها در علوم پزشکی را ستود و باور داشت که «اگر موضوع را از نظر فن میکانیک و شیمی و دیگر فنون بسنجیم راستی استادان اروپایی هنرهای شگفتی نموده اند. ولی اگر از دیده سود و زیان جهان بنگریم دعوی پیشرفت یاوه ترین سخن است.»^{۱۰۷} در این بررسی، پیشرفت علوم دلیلی بر برتری اروپاییان نبود: «اگر مقصود پیشرفت علوم است ما انکار نداریم. ولی این چه ربطی به موضوع برتری جهان دارد؟ چنانکه گفته ایم اروپاییان هم می گویند برتری و بهتری جهان نیست مگر با آسایش و خورسندی جهانیان کو پیشرفت علوم هرگز مباد.»^{۱۰۸} او که در بحرانی ترین دوره تاریخ جدید اروپا و آمریکا به این بررسی غایت شناسانه پرداخته بود، نتیجه گرفت: «با همه اختراعات حیرت انگیز اروپا. با همه رواج بسیار علوم. با همه لاف هایی که از برتری و بهتری جهان زده می شود. خود آن سرزمین امروز حال بسیار بدی دارد.»^{۱۰۹}

سال های آخرین دهه ۱۹۲۰ و آغازین ۱۹۳۰ در واقع دوره بحران زا برای اروپا و آمریکا بود. همچون منتقدان اروپایی و آمریکایی، کسروی ماشین سازی را علت اصلی میلیونها بیکاری و بیخانمانی دانست: «از این ماشین هاست که مزد کارگران چندان کمی یافته که بیشتر از اندازه نان و پنیر شام و ناهار خود او نیست. از آنهاست که در هر گوشه اروپا بیکاران با ملیون ها شمرده می شوند که هر یکی با پنج و شش سر زن و فرزند از خانه و خوراک و پوشاک و از همه اسباب زندگی بی بهره اند. . .»^{۱۱۰} این نابسامانی به پیدایش احزابی انجامید که «دشمن جان توانگران هستند و همواره پی فرصت می گردند که ریشه آنان را بکنند.»^{۱۱۱} «ولی کیست که از دخل های گزاف سرشار چشم پوشیده رضا به این کار بدهد؟»^{۱۱۲}

در آن شرایط بیکاری و نبردهای طبقاتی، موقعیت آسیا که هنوز زیاد ماشینی نشده بود از اروپای پُربحران بهتر بود: «آن گونه تقسیم کارها که پیش از پیدایش ماشین در همه جا بوده و اکنون در بیشتر شهرهای آسیا هست سودهای بسیاری

در بردارد سودهایی که جز با خود آن ترتیب یا چیز دیگری به دست نخواهد آمد. در آن تقسیم‌پتیاریه بیکاری نیست و هرکس به اندازه جریزه ای که دارد و به قدر کوششی که می کند بهره می یابد. توانگر و بی چیز هر دو هست و بی چیزان ناچار از روزگار خود ناخشنود هستند، ولی بیگانگی و دشمنی میانه دو دسته نیست و برادرانه با هم زیست می کنند.^{۱۱۳} او کار دستی را بهترین ابزار خوشی، خورسندی و پاکدلی مردم می دانست و اعتقاد داشت که «ماشین نه تنها راه روزی کارگران را می برد، آنان را از خوشی و خورسندی و پاکدلی نیز بی بهره می سازد.»^{۱۱۴} افزایش ماشین، در بررسی کسروی، مازاد تولید، فزونی بیکاری، و جنگ افروزی رابه دنبال داشت:

زیان دیگر ماشین ها و کارخانه ها این که مال تجارت بیش از اندازه حاجت مردم ساخته گردیده ناچار کسادی در بازارها پیدا می شود. این است که کارخانه های هرملکتی می خواهد بازارهای گیتی را خاص خودشان ساخته به دیگر کارخانه های بیگانه راه ندهد و از اینجا همچشمی و دشمنی پدید آمده به خونریزی می انجامد. چنان که جنگ بزرگ ده واند سال پیش و آن خونریزی های بی شمار به همین جهت بود و اکنون دوباره بیم جنگ به همین جهت می رود.^{۱۱۵}

در آن دوره پُر بحران، کسروی تقلید شرقیان از اروپا را شبیه به کاروانی دانست که در «لجن زاری گیر کرده و رها شدن نتواند کاروان دیگری بر شاهراه سیاهی آنان را از دور دیده چنین می پندارد که شاهراه آن است که آنان زیر پا دارند و به همین پندار بی خردانه راه را رها کرده و به بیابان می زنند و شتاب زده می دوند که بدان کاروان گمراه برسند.»^{۱۱۶} در این تعبیر، تجدد اروپایی نوع ناشایسته از رهبرد تجدد بود.

در آیین، کسروی «برچیدن» ماشین را راه حل مشکلات اقتصادی اروپا و امریکا در دهه پُر بحران ۱۹۳۰ دانست.^{۱۱۷} اگرچه او از دستاوردهای صنعتی اروپا غافل نبود، باور داشت که: «اروپا با همه دانش ها و هنرهایی که دارد و با همه اختراعات و کشف هایی که کرده از دیده سود و زیان جهان استاد کارگری بیش نیست. چرا که از همه اختراعات او بیش از این نتیجه به دست نیامده که افزارهای زندگی تغییر یافته است.»^{۱۱۸} اگرچه در آیین کسروی کاهش ماشین را راه حل بحران ها دانست، اما ده سال بعد در این برداشت تجدید نظر کرد. این بازنگری در سرمقاله «نگاهی به هندوستان» در تابستان ۱۳۲۱ در پاسخ به پرسشی در باره

گاندی و چرخ چوبین ریسندگی اش مستتر بود:

درموضوع ماشین اندیشه پیشوای هند در خور پذیرفتن نیست. زیرا راست است که ماشین با حال کنونی اش زیان آور می باشد، به این دلیل که در هرکجا رواج گرفته زندگی رو به سختی آورده. . . چیزی که هست ما باید این حال را از میان برداریم، نه آنکه از ماشین چشم ببوشیم. . . ماشین یا دیگر اختراع های اروپایی نتیجه پیشرفت جهان است و نمی توان و نمی باید از آن به جلوگیری برخاست. اگر خواسته شود که ماشین به کار نرود آن چرخه چوبین پیشوای هند خود یک گونه ماشین است و آن نیز از اختراع های آدمیان می باشد که باید از آن هم چشم پوشید.^{۱۱۱}

دگرگونی نگرش کسروی نسبت به آثار ماشین را باید متأثر از دگرگونی اوضاع و احوال اقتصادی و سیاسی اروپا و ایالات متحده آمریکا در دهه ۱۳۱۰/۱۳۲۰ دانست. افزون براین، چنین دگرگونی خود حاکی از زمانمندی افکار کسروی و بسیاری دیگر از روشنفکران قرن بیستم ایران است. به دیگر سخن، شاید بتوان گفت که برخی از آراء و اندیشه های کسروی در هر مرحله از زندگانی او براساس تجربیات و آگاهی های تازه ای که به دست آورده به گونه ای محسوس دگرگون شده است.

در تبارشناسی نگرش های اروپامدارانه، کسروی به آغاز و چگونگی گسترش اروپایی گرایی پرداخت. او مازاد تولید پس از انقلاب صنعتی را علت «دست اندازی» اروپاییان به ممالک آسیا و آفریقا شمرد. این حرکت، به اعتقاد او، نخست به بهانه «پیشرفت سیاست سوداگری» با گسیل سیاحان به شرق آغاز شد. «لیکن هنگامی بخت به ایشان روی آورد که درخود شرق جنبش هایی به نام آزادی خواهی یا اروپایی گری پدید آمده است.»^{۱۲۰} اما برخلاف برخی که انقلاب مشروطیت را برآیند سیاست های استعماری می پندارند، کسروی به عوامل درونی این جنبش توجه داشت: «پیشروان این شورش از ستمکاری دولتیان و زورمندان و از بی نظمی مملکت به جان آمده بودند و جز از عدالت و نظم نمی خواستند و از اروپا جز از چند چیز گرفتن لازم نداشتند. به هر حال اروپایی گری هرگز مقصود نبوده است.»^{۱۲۱} با این همه در باور وی «از همان روز نخست دست اروپا در کار بوده و چند تن از سردستگان شورش را با غرض خویش همراه ساخته، گروهی نیز از نادانی به آنان پیوسته اند. این است که عدالت خواهی که بنیاد شورش بوده و همه تلاش ها و جان بازی ها به نام آن می شده ناگهان اروپا خواهی گردیده است.»^{۱۲۲}

پس از «خوابیدن شورش»، به روایت کسروی، به یکباره «در هرگوشه ایران نویسندگان و گویندگانی برخاسته که از مردم جز اروپایی‌گری نمی‌خواستند و در ستایش اروپا از دروغ و گزافه چیزی فرو نگذارده‌اند.»^{۱۲۳} به اعتقاد او، از دیدگاه اروپاگرایان به تجدد:

اروپا معدن هر نیکی و بهی است و اروپاییان از مرد وزن فرشتگان روی زمین‌اند. سراسر جهان از تمدن بی بهره و این نعمت زندگانی خاص اروپاست که باید از آنجا همراه اتومبیل و سینما و تیاتر به دیگر سرزمین‌ها پا بگذارند. هرچه در اروپا هست از قوانین و اخلاق و عادات ایرانیان باید بگیرند. . . سرانجام سخن بدانجا رسیده که هرچه در اروپاست ستوده و نیکو و هرچه در شرق است نکوهیده و بد. یکی هم پرده از روی مقصود برداشته و بی باکانه گفته: ایرانیان باید از تن و جان و از درون و بیرون اروپایی شوند!^{۱۲۴}

همچنان که پیشتر به آن اشاره شد، اروپاگرایانی چون تقی زاده آن چنان که کسروی و دیگران وانمود کرده‌اند، دشمن ایران و یار اروپایی‌ها نبودند، بلکه اروپاوار ساختن را راهکار پایداری ایران در دورهٔ سروری اروپا می‌دانستند. اما برخی از اروپاگرایان، آن چنان که کسروی به درستی دریافته بود: «آغاز تاریخ شرق را از روزی می‌گیرند که جنبش اروپاخواهی پیدا شد و زمان‌های درخشان پیش را زمان‌هایی که چشم جهان را خیره ساخته به هیچ نمی‌شمارند.»^{۱۲۵} این نگرش اروپامدارانه که پیامد پذیرش تاریخ تک خطی بود زمینهٔ احساس حقارت و عقب‌ماندگی را فراهم آورد. این احساس حقارت فرهنگی درمقابل اروپای امروزی به «ریشخند و سرکوفت» و «نکوهش» «هرچیز خوب و بد» ایرانی انجامید. کسروی این نکوهش‌ها را «زهرناک‌ترین حربه» برای «رام» کردن مردم دانست:

بیچاره ایرانیان ساده دل ناگهان خود را در میان هیاهویی یافتند چشم باز کرده مردمانی دیدند که سخت در تلاش و تکاپویند و همگی صدا به صدا داده بر همه چیز اینان از دین و اخلاق و عادات و گفتار و رفتار خرده گرفته می‌خندند. گوش فرا داده شنیدند که می‌گویند: سرزمینی است اروپا نام که بهشت روی زمین است و مردمانش همچون فرشتگان‌اند. ایرانیان نیز اگر آسایش و خورسندی می‌خواهند، اگر در آرزوی بهتری و برتری هستند، باید که از درون و بیرون اروپایی گردند.^{۱۲۶}

به اعتقاد کسروی، «اگر دولت های اروپا کرورها سپاه به آسیا فرستاده، کرورها پول خرج می کردند، بدین سان نمی توانستند شرق را تکان داده سوی زندگی اروپا بکشند.»^{۱۲۷} کسروی در عجب بود که چرا «برعکس شرقیان که هرچه از اروپا می بینند ستایش آغاز می کنند، اینان هرچه از شرق دیده اند نکوهش آغاز نموده اند؟» عقده حقارتی را که کسروی در سال ۱۹۳۱م شناسایی کرده بود، فرانس فانون (Frans Fanon) در اوان دهه ۱۹۶۰م دوباره مطرح ساخت. بدین سان، نقش کسروی در پیدایش اصالت گرایی در دهه های پیش از انقلاب عامدانه محو شد. این نقش زدایی را در مقایسه آیین کسروی با غریزدهی جلال آل احمد و بازگشت علی شریعتی به آسانی می توان دید.^{۱۲۸}

تمدن اروپایی

در گفتمان مشروطیت، «تمدن» مفهومی زمانمند و آینده گرا داشت. در این گفتمان، بی تمدن پنداشتن ایران شگردی کلامی برای شتاب بخشیدن به کار ساختن آینده ای نو بود. در آن تعبیر، تمدن تنها به معنی سرمایه فرهنگی نبود بلکه مجموعه ای از خودآموزی و خودسازی، خشونت زدایی، و آداب معاشرت و احترام متقابل افراد به یکدیگر قلمداد می شد. در این معنا، ادب اجتماعی (civility) و تمدن (civilization) پیوندی نزدیک داشتند. کسروی با پرداختن به ریشه لاتین واژه فرهنگی تمدن (civilization) آن را به «شهرگری» تعبیر کرد و نوشت: «پیداست که تمدن چیز نوی نیست بلکه از باستان زمان با زندگانی آدمیان توأم بوده است. خاص اروپا نیست بلکه شامل همه جاست.»^{۱۲۹} اما از دید وی «اروپایی گرایان» تمدن را خاص اروپا می دانستند «که از آنجا باید همپای اتومبیل و تیتر و سینما و روزنامه و مانند اینها به دیگر سرزمین ها برسد.»^{۱۳۰} در مقابل این تعبیر، کسروی با تکیه بر مفهوم آغازین تمدن که در مقابل «زندگی سخت و توانفرسا» در جنگل ها و کوه ها طرح شده بود و «پشتیبانی و یآوری از یکدیگر» را در برمی گرفت،^{۱۳۱} ادعا کرد که:

اگر از راستگویی باک نکنیم، اروپا در یکی دو قرن در نتیجه اختراعات خود مغز تمدن را از دست داده است. زیرا در آن سرزمین اختراعات است که دسته های انبوه مردم از هرگونه آسایش بی بهره اند و با آن که روز به روز به سختی کارشان می افزاید توانگران و زورمندان که رشته کارها را در دست دارند هرگز به ایشان نپرداخته تنها در پی آرزوهای سرمایه داری خودشان هستند.^{۱۳۲}

با توجه به کارزارهای طبقاتی و درگیری احزاب کارگری و سوسیالیستی با سرمایه‌داران، کسروی برآن بود که: «درجایی که مردم باید دسته بندی بکنند و این دسته ان دیگران را دزد دانسته تشنه خونشان باشند و آن دیگران این دسته را زیر پا گرفته بی رحمانه لگدمال کنند در چنین جایی آنچه هرگز پیدا نشود تمدن است.»^{۱۳۳} دراین نگرش آنجایی را که اروپاگرایان "وطن" تمدن می‌پنداشتند کسروی بی بهره از تمدن پنداشت: «درجایی که توانگران سوداگری و سرمایه داری را اصل و زندگی مردم را فرع آن بگیرند، در جایی که میلیون میلیون جوانان نیرومند بیکاره و ولگرد باشند و زنان به کارهای مردانه پردازند، در جایی که دستور زندگانی این باشد که باید به گردآوردن پول کوشید و پروای کسی را نکرد و از هیچ کاری باز نایستاد، از چنین جایی تمدن فرسنگ ها گریزان است.» وی با مقایسه دوره «بحران بزرگ» (Geart Depression) با عصر انقلاب‌ها در اواخر قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم، نوشت:

در یک قرن پیش اروپا پس از یک رشته شورش هایی قانون های عادلانه داشته و روزگار خوشی پیدا کرده. درآن روز اروپا همه مردم را آزاد و برابر و برادر می دانسته و خود جای آن بوده که به تمدن بالیده و دم از برتری و بهتری بزند. ولی اکنون از آن خوشی ها و نیکی ها کمتر نشانی مانده و حال امروزی اروپا در خور آن است که مایه سرافکنندگی هر اروپائی باشد.^{۱۳۵}

برخلاف تقی زاده و دیگر کسانی که اروپایی شدن را تجویز می کردند، کسروی برآن بود که «باید چشم از اروپا باز دوخت. وبه زندگانی کهن شرقی بازگشت.»^{۱۳۶} همین پیام کسروی در دهه های بعد در کشف الاسرار روح الله خمینی، در تسخیر تمدن فرنگی و تازیدی فرنگ فخرالدین شادمان، غریزگی جلال آل احمد، در غربت عرب و آنچه خود داشت احسان نراقی، و بازگشت به خویش علی شریعتی جلوه گر شد. خمینی اگرچه کسروی را «آن تهی مغز مدعی پیغمبری» خواند، اما همچون کسروی باور داشت که در اروپا «تمدن به معنی خود حقیقت ندارد» و در واقع «کلمه توحش به اروپا نزدیک تر است از تمدن.»^{۱۳۷}

با این همه، کسروی ارتباط با اروپا را ضروری می‌دانست: «دولت‌ها ناچارند. . . از نیت اروپاییان درباره شرق آگاه باشند تا بتوانند مملکت های خود را نگهداری کنند و افزارهای جنگ که تازه اختراع می‌یابد و هرچیزی که در زمینه مملکتداری سودمند است از اروپا بگیرند، نیز قانون هایی که در بایست است بگزارند.»^{۱۳۸}

آنچه او شایسته نمی دانست پیروی همگان از آداب اروپاییان بود:

این که امروز همگی از زن و مرد از کپتر و مهتر دیده بر اروپا باز کرده اند و از رخت پوشیدن گرفته تا خوراک خوردن، در سراسر عادات و اخلاق پیروی از اروپاییان می کنند و آمیزش با اروپاییان را فخر دانسته هر که را که به عادات آنان بیشتر آگاه است بهتر و برتر از دیگران می شمارند و هر زمان سخنی از یک اروپایی پیدا کرده دنباله آترامی گیرند. . . و داستان مردان و زنان مشهور غرب را نقل انجمن‌ها ساخته‌اند

و برخی بی سرمان پیوسته علوم را در غرب تنها نگاه می‌دارند و در میان ریشخند و سرکوفت دریغ نمی سازند همه اینها نشانه آن درد اروپایی‌گری است.

«درد اروپاگرایی» همان «طرح یک بیماری» است که سه دهه پس از کسروی جلال آل احمد در غرب زدگی به بررسی آن پرداخت.^{۱۴۰} اما شگفت‌انگیز است که نه تنها آل احمد بلکه بسیاری از محققانی که درباره «غرب زدگی» پرنگاشته‌اند، نامی از کسروی و این نوشته بنیادینش نبرده‌اند. گویا غرب زدگی جلال آل احمد تنها زمانی متنی پراهمیت شد که همانندی آن به آثار پیشینیان به عمد از یادها رفت. بدین‌سان غرب زدگی را بیش از هر چیز باید پیام‌آور نوعی فراموشکاری تاریخی دانست.

دین و تمدن

در شناسایی «درد اروپایی‌گری»، کسروی بر آن بود که شرقیان اخلاق ناپسندیده اروپایی را جایگزین آیین پسندیده شرق می‌کنند: «آنچه یقین است و ما با دیده خود می بینیم دین و پارسایی و دهش و غمخواری بینوایان و دستگیری افتادگان و قناعت و دیگر این گونه اخلاق ستوده شرقی از روح خود کاسته بحای آنها بی دینی و ناپارسایی و خودخواهی و خوش گذرانی و آزمندی و تنگ دیدگی و ستیزه جویی در جهانان روح فراوان می‌یابند.» کسروی می‌بنداشت که ادعای

درستکاری و پارسایی را «کنده» و «هردی» و «دستکاری روز به روز روح بینش» یافته است.^{۱۴۱} اروپا کشاکش و پیکار میان انسان‌ها را افزایش داده و «هرکس سود خود را در زیان دیگران می‌داند.»^{۱۴۲} به اعتقاد او «بهترین چیزی که از سختی این کشاکش می‌کاهد و کمک بر آسایش مردم می‌کند دین است. کاری

آسایش جهانیان است.» در زمانی که بسیاری از هم‌دوره هایش اسلام را علت عقب ماندگی از اروپا می‌پنداشتند، کسروی اندیشه تازه‌ای را برای تجدید ایرانی طرح کرد. او ایمان داشت که دین بنیاد اخلاقی یک زندگی مدرن را فراهم می‌آورد. به همین دلیل آیین مقبولیت خاصی در میان دیندارانی همچون غلامحسین سعیدی (م. ۱۳۱۴ق) و روح الله خمینی پیدا کرد.^{۱۴۳}

کسروی دین را تنها نظامی عبادی نمی‌دانست بلکه آنرا «آدمی‌گری» (humanism) می‌دانست. ^{۱۴۴}

ادمیان چون... باهم زیست می‌کنند شرط این زندگی آن که هرکسی نه تنها در بند آسایش خود بلکه در بند آسایش همگان باشد و دروغ و نادرستی را که مایهٔ

در این دیدگاه، دین راه آسایش و کریر از نابسامانی‌های اروپا در دهه‌های پس از جنگ جهانی اول پنداشته شد: «کسانی اگر به راستی در آرزوی آسایش جهانند باید دین را که پاسبان آدمی از دروغ و نادرستی است گرامی داشته بر جهان فرمانروایش سازند که هم از پستی و بلندی بی‌اندازه زندگی جلوگیری سنده و هم کار و پیشه آزاد بوده جریزه ادمیان بیموده نگردهد.»

قانون و تجدید بومی

کرایشی قانون‌مدار داشت و به همین دلیل بود که شریک را «سین قانون‌گذاری» می‌انگاشت. با این شناخت، او «عاریت» گرفتن قوانین اروپا را «زیانکاری» می‌شمرد: «ما اگر قانون نداشتیم یا قانون‌های اروپا بهتر بود جای ایرادی نبود. ولی سخن این است که شرفیاق قانون‌های آزموده و سنجیده را که داشته‌اند از دست داده بجای آنها قانون‌های بی‌خردانه‌ای را می‌گیرند. این خود زبونی است»^{۱۴۷} او نظام اداری جدیدی را که توسط مستشاران اروپایی پس از انقلاب مشروطیت بنا گذاشته شد، کاری نامعقول می‌پنداشت و معتقد بود که نظام اداری جدید طویل، وقت‌گیر، و پُرخرج‌تر از نظام پیشین است. کسروی برگرفتن ناسنجیده

قانون‌های اروپا را «مونه روشنی از سیرکی‌های اروپایی کربایی» می‌دانست:

اروپاییان دم از ناتوانی و کارندانی شرق می‌زنند و به همین دستاویز بر پاره ای سرزمین‌ها قیومیت کرده و بر بسیاری از کشورها دست اندازی می‌کنند. دلیلشان هم یکی این است که در شرق قانون نیست و کارها آشفته و نابسامان است. به عبارت دیگر اروپاییان از این که شرقیان در هرکجا قانون‌های غرب را می‌پذیرند بهانه‌^{۱۴۸} سیاسی بدست آورده‌اند.

برای سنجش قانون‌های اروپایی، کسروی به بررسی قانونگزاری در اسلام پرداخت: «کسانی که از تاریخ اسلام آگاهند می‌دانند که فقه که بجای علم حقوق اروپاست چه جایگاهی نزد مسلمانان داشته و فقیهان چه مایه دانشی می‌اندوخته‌اند...»^{۱۴۹} او ایران و دیگر کشورهای اسلامی را دارای «بهترین آیین قضایی» دانست و «آسانی و سادگی» اجرای حکم در برابر پیچیدگی آن در اروپا را «به خرد نزدیک‌تر یافت».^{۱۵۰} او عقیده داشت که بجای عاریت از اروپا می‌بایستی که از روی فقه قانونگزاری کرد: «در ایران قانون مدنی را از روی فقه نوشته‌اند و خود بهترین قانون است. اگر در چگونگی قاضی و دستور قضاوت نیز فقه را بنیاد گرفته قانونی می‌گذارند، این کشور بهترین عدلیه را داشت که پس از زمانی، دیگر کشورهای اسلام نیز پیروی می‌کردند. شاید اروپاییان نیز پیروی می‌نمودند».^{۱۵۱} کسروی «قانون عدلیه» اروپا را «بی‌خردانه‌ترین قانون» دانست^{۱۵۲} و باور داشت که «اروپاییان جریزه قانونگزاری ندارند. . . و برآنان چه بهتر که از قانون‌های شرقیان پیروی نمایند».^{۱۵۳}

این نظر کسروی نیز شباهت بسیار با نظر روح‌اله خمینی در دهه‌های بعد داشت که می‌گفت: «ما گواه از خرد داریم براینکه قانون اسلام امروز هم برای تمام بشر قانون است و باید همه برآن به ناچار گردن نهند».^{۱۵۴} وی، همچون کسروی، در کشف الاسرار خاطر نشان ساخت که «زندگی امروز اروپا از بدترین زندگانی‌ها است که با هیچ قانونی آن را نمی‌توان وفق داد. لکن شما بیچاره‌های ضعیف العقل یکسره خود را در مقابل آنها باخته بطوری که قانون خرد را نیز فراموش کردید و آنچه اروپایی کند خوب و میزان تمدن را همان می‌دانید و این بزرگ‌ترین خطاهای شما است».^{۱۵۵}

بخش‌هایی از آراء کسروی در تدوین ولایت فقیه نیز تأثیر داشته است.

خمینی معتقد بود که «حقوق اسلام یک حقوق مترقی و متکامل و جامع است.» همچون کسروی، او معتقد بود که شیفتگان اروپا:

گاهی وسوسه می کنند که احکام اسلام ناقص است، مثلاً آئین دادرسی و قوانین قضایی آن چنان که باید باشد نیست. به دنبال این وسوسه و تبلیغ، عمال انگلیس به دستور ارباب خود اساس مشروطه را به بازی می گیرند و مردم را نیز طبق شواهد و اسنادی که در دست است فریب می دهند و از ماهیت جنایت سیاسی خود غافل می سازند.^{۱۵۶}

همچون کسروی که از گندی کار نظام دادگستری جدید شکایت داشت، خمینی نیز براین عقیده بود که «دعوائی که آن وقت ها قاضی شرع در ظرف دو سه روز حل و فصل می کرد، حالا در بیست سال هم تمام نمی شود.»^{۱۵۷} چون کسروی که توجه را به سیاست های استعماری اروپا و تقلید اروپاگرایان جلب کرده بود، خمینی نیز در کنار تبلیغات استعماری، از «خودباختگی» برخی از «افراد جامعه خودمان»، یعنی کسانی که کسروی اروپایی گرایان نامیدشان، نام برد: «وقتی کشورهای استعمارگر با پیشرفت علمی و صنعتی یا به حساب استعمار و غارت ملل آسیا و آفریقا ثروت و تجملاتی فراهم آوردند، اینها خود را باختند. فکر کردند راه پیشرفت صنعتی این است که قوانین خود را کنار بگذارند.»^{۱۵۸} خمینی اگرچه در عصر دیگری به بیان این مطالب پرداخت اما شیرازه گفته هایش همچون کسروی بود:

آنها به کرة مریخ هم بروند، به کهکشان ها هم بروند باز از سعادت و فضایل اخلاقی و تعالی روانی عاجزند، و قادر نیستند مشکلات اجتماعی خود را حل کنند. چون حل مشکلات اجتماعی و بدبختی های آنها محتاج راه حل های اعتقادی و اخلاقی است و کسب قدرت مادی یا ثروت و تسخیر طبیعت و فضا از عهده حل آن بر نمی آید. ثروت و قدرت مادی و تسخیر فضا احتیاج به ایمان و اعتقاد و اخلاق اسلامی دارد تا تکمیل و متعادل شود و در خدمت انسان قرار گیرد نه این که بالای جان انسان بشود. و این اعتقاد و اخلاق و این قوانین را ما داریم، بنابراین، تا کسی حاضر رفت یا حزم ساخت ما نباید فداش کنیم. قوانین که مربوط به زندگی بشر است و مایه اصلاح حال بشر در دنیا و آخرت است دست برداریم.^{۱۵۹}

کسروی در این و دیگر نوشته هایش از جانبی «اروپایی گرایی» را بدیل

ناپسندیدی برای آینده ایران معرفی کرد و از جانبی دیگر شرق و ایران را به میهن اخلاق و معنویت تبدیل ساخت و آنرا آینده جهان خواند. با نقد برتری مادی اروپا او گزارش تاریخی دیگری را بر ساخت که حکایت از برتری اخلاقی شرق می داشت.

سخن پایانی

حضور برخی از آرای کسروی در نوشته های خمینی بیانگر تاریخ ناگفته و نانوشته تجدد ایرانی است. همسانی این دو چهره به ظاهر متضاد، معرّف تجانس دوگرایشی است که به نادرستی روشنفکری دینی و غیردینی نام نهاده شده. این نامگذاری، که جریان های فکری و اجتماعی در زمان و همزمان را یکسره جدا و مستقل از یکدیگر فرض کرده، نوعی فراموشکاری تاریخی را در پی داشته است. قتل کسروی آغاز جریان فراموش کاری عامدانه ای بود که «نهضت روحانیون ایران» را پدیده ای منحصر به فرد فرض می کرد. پس از این قتل بود که یافته های کسروی درباره دین، خرد، اروپایی گرایی، رمان و سینما بنیان گفتمان دینمداری ای را فراهم آورد که روحانیون مدعی ابداع آن شدند. اما بازکاوی گفتمان اسلامگرا که در دهه ۱۳۲۰ش به شکل سازمان یافته ای تبلور یافت، به ناگفته ها، فراموشکاری ها و سکوت های عامدانه راه می برد و حکایت از آمیزش «اسلام ناب محمدی» با افکار و آراء کسانی دارد که بدعت گزار، ملحد و محارب قلمداد شده اند. در این بازکاوی، آثار احمد کسروی همچون کلید گمشده تاریخ روشنفکران قرن بیستم ایران نمایان می شود. این آثار را باید از سویی تبلور اندیشه های اجتماعی دو دهه پس از انقلاب مشروطیت دانست و، از سویی دیگر، آفریننده زمینه پیدایش اسلامگرایی و اصالت گرایی در دو دهه پیش از «انقلاب اسلامی».

همچنان که در این نوشته به تفصیل بیان شده، «انقلاب مذهبی» در آغاز از جانب متجددان برای نوسازی فکر دینی و تضعیف روحانیت طرح شده بود. در سال های پس از کودتای محمدعلی شاه که روحانیت به پایگاهی برای حراست از سنت تبدیل شد و هرگونه نواندیشی بومی بدعت قلمداد گردید، بازسازی فکر دینی دغدغه اصلی متجددانی شد که خواهان نوسازی و تجدید عظمت ایران بودند. آنان قصد داشتند که با تفکیک خرافات از دین، دین را به ارزشی اخلاقی و مدنی برای ساختن «ایران نو» تبدیل سازند. این خواسته بیش از هر گرایش دیگری در نوشته ها و عملکرد کسانی به چشم می خورد که منادیان «غربزدگی»

یا اسلام ستیزی پنداشته شده اند. اما در جرگه این کسان مُعَمَّمانِ بسیار چون حسن تقی زاده، عبدالرحمن سیف آزاد، و احمد کسروی بودند که از خیل روحانیان جدا شدند و به جرگه مُکَلایان پیوستند. سیاست های آخوندستیز رضاشاه نیز از جمله تبلور خواسته های شماری از نواندیشانی بود که از عرصه روحانی به ساحت روشنفکری سفر کرده بودند. کسروی نمونه بارز معمم مکلا شده ای بود که هم دغدغه بازاندیشی فکر دینی داشت و هم خواهان بازسازی عظمت ایران بود.

وی گفتمانی را پی انداخت که ریشه در آراء و باورهای نامتجانس داشت. این گفتمان هم متجدد بود و هم متدین؛ هم آخوند ستیز بود و هم مخالف «اروپایی گرایایی»؛ هم مشروطه خواه بود و هم خواهان وحدت دینی؛ هم مدافع زبان و ادب فارسی بود و هم محارب با اندیشه های جبرگرای سرایندگانی چون حافظ، سعدی و مولانا. با پیوند تجدد و تدین و مقابله با «اروپایی گرایی»، این گفتمان راهنمای کسانی چون علی اکبر حکمی زاده، غلامرضا سعیدی، هادی سعیدی، عطاءالله شهاب پور، شریعت سنگلجی، محمد تقی شریعتی و روح الله خمینی شد. اگرچه برخی از این کسان از مخالفان سرسخت کسروی شدند، اما علی رغم این مخالفت، برخی از آرای او را برگرفتند و برای پیشبرد رهبرد اسلامگرایی به کار بردند. احمد فردید (میمنی یزدی)، فخرالدین شادمان، جلال آل احمد، مهدی بازرگان و علی شریعتی از دیگر کسانی هستند که آثارشان پیوستگی خاصی با نوشته های کسروی در باره اروپایی گرایی و اسلام دارد. چگونگی تأثیر پذیری و تأثیرگذاری کسروی را باید بخش مشکل و پیچیده ای در تاریخ روشنفکری قرن بیستم دانست.

پانوشت ها:

۱. سید حسن تقی زاده، «دوره جدید» *ماه*، سال ۵، شماره مسلسل ۳۶، غره جمادی‌الآخر ۱۳۳۸/۲۲ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۲.
۲. مرتضی مشفق کاظمی، «سیاست استعماری ممالک اروپا در عصر حاضر» *نامه فرنگستان*، شماره ۹-۱۰، ژانویه/فوریه ۱۹۲۵، صص ۴۶۰-۴۶۱.
۳. مرتضی مشفق کاظمی، «زندگانی اروپائی و زندگانی ایرانی» *مهرشهر*، سال ۲، شماره ۱۵، رمضان ۱۳۴۲/۲۱ آوریل ۱۹۲۴، صص ۴۶۲ و ۴۶۶.
۴. علی نوروز، «گوینو و ایران» *فرنگستان*، شماره ۱۲، مارس/آوریل ۱۹۲۵، صص ۵۸۶ و

۵. احمد فرهاد، «یک فصل از تربیت روحانی: موسیقی، *فوتگستان*، ۵، ۱ سپتامبر ۱۹۲۴، صص ۲۱۹ و ۲۲۵.
۶. حبیب الله قل ایاغ پوررضا، «لزوم تکمیل خرافات از مذهب»، *ایران‌شهر*، سال ۳، شماره ۶، ۲۶ رمضان ۱۳۴۳/۲۰ آوریل ۱۹۲۵، صص ۳۴۴ و ۳۴۶.
۷. پور رضا، «لزوم تکمیل خرافات از مذهب»، صص ۳۴۴-۳۴۵.
۸. میرزاحسین طوطی مراغه ای، «دین یا اساس علم و تمدن»، *ایران‌شهر*، ۱ شهریور ۱۳۰۵/۲۴ اوت ۱۹۲۶، صص ۳۵۳، و ۳۵۱-۳۵۲.
۹. طوطی مراغه ای، «دین یا اساس علم و تمدن» صص ۳۵۱ و ۳۵۲.
۱۰. رضا زاده شفق، «تمدن دارد می میرد» *ایران‌شهر*، سال ۴، شماره ۹/۸، ۱ آذر ۱۳۰۵/۲۳ نوامبر ۱۹۲۶، ص ۴۷۳. شفق از جمله منادیان اجتهاد فکری و فرهنگی بود. این پیام او را در بسیاری از نوشته ها و سخنرانی هایش می توان دید. برای نمونه ن. ک. به: «ابتکار، اقتباس، تقلید»، در چند بحث اجتماعی: سخنرانی های آقای دکتر رضا زاده شفق در رادیو ایران، تهران، زوار، ۱۳۴۰، صص ۱۴۰-۱۶۵؛ —، جامعه ما و جامعه مغرب زمین» در چند بحث اجتماعی، صص ۱۶۶-۱۸۶. درباره رضا زاده شفق ن. ک. به: فرخ کیوانی، «دکتر رضا زاده شفق، سخنران بزرگ، نویسنده و نماینده مجلس»، *امید*، سال ۱۴، شماره ۴۴۲، ۴ بهمن ۱۳۳۲، ص ۴.
۱۱. کاظم زاده، «نگاهی به آینده»، *ایران‌شهر*، سال ۳، شماره ۹، ۱ مرداد ۱۳۰۶/۲۳ ژوئیه ۱۹۲۵، صص ۵۶۹-۵۷۰.
۱۲. احمد کسروی، *آیین*، تهران، جار، ۲۵۳۶، صص ۵۷، ۳۴، ۳۳.
۱۳. از جمله ن. ک. به: صادق زیبا کلام، *سنت و مدرنیسم: ریشه های علل شکست کوشش های اصلاح طلبانه و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار*، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۷؛ کاظم علمداری، *چرا ایران عقب مانده و غرب پیش رفته*، تهران، نشر توسعه، ۱۳۷۹.
۱۴. میرزا ابوطالب اصفهانی، *مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان*، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ ۲، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۳.
۱۵. میرزا ابوطالب، *مسیر*، ص ۲۷۴.
۱۶. میرزا ابوطالب، *مسیر طالبی*، ص ۲۶۴.
۱۷. میر عبداللطیف شوشتری، *تحفة العالم و ذیل التحفة: سفرنامه و خاطرات*، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۶۳، ص ۳۳۶.
۱۸. شوشتری، *تحفة العالم*، ص ۳۳۷.
۱۹. شوشتری، *تحفة العالم*، ص ۳۳۹.
۲۰. شوشتری، *تحفة العالم*، ص ۳۳۹.
۲۱. آقا احمد کرمانشاهی بهبهانی، *مرآت الاحوال جهان نما: سفرنامه و تراجم احوال معاصران*، مقدمه و تصحیح علی دوانی، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۳۹۱.
۲۲. میرزا فتح گرمودی، *شب نامه*، ص ۹۸۳.

۲۳. حاج محمدکریم کرمانی، رساله ناصریه، کرمان، انتشارات فرهنگ و هنر، ۱۳۴۸، ص ۳۸۳. برای تحلیلی از این نگرش ن. ک. به: محمد توکلی طرقی، «نگران زن فرنگ: به آزادی تفاخر دارند و به خودسری تشکره نیمه دیگر، دوره ۲، شماره ۳، زمستان ۱۳۷۵، صص ۱-۷۱، به ویژه صص ۶۶-۶۸.
۲۴. کرمانی، رساله ناصریه صص ۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۲. برای تحلیلی از این نگرش ن. ک. به: توکلی طرقی، «نگران زن فرنگ» صص ۶۶-۶۸.
۲۵. میرزا یوسف خلف میرزا کاظم تبریزی، رساله موسومه به یک کلمه، تهران، ۱۸۷۱/۱۲۸۷، صص ۶، ۴-۵، ۱۵-۱۶.
۲۶. میر محمد حسین ذکاء الملک، دوره ابتدائی از تاریخ عالم؛ جلد اول، تاریخ ایران، تهران، ۱۳۱۸، صص ۴۰۴-۴۰۵.
۲۷. ذکاء الملک، دوره ابتدائی از تاریخ عالم، ص ۴۰۴.
۲۸. ذکاء الملک، دوره ابتدائی از تاریخ عالم، صص ۴۰۳-۴۰۴.
۲۹. آقا میرزا یوسف شمس الافاضل کاشمیری ترشیزی، کلمه جامعه شمس کاشمیری در معنای شوری و مشروطه و مجلس شورای ملی و توافق مشروطیت با قانون اسلامی، تهران، کارخانه استاد آقا میرزا علی اصفهری، ۱۳۲۹، ص ۵.
۳۰. شیخ رضا دهخوارقانی، «رساله توضیح مرام تشیع با مشروطیت منافی نیست» در رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۴، ص ۶۶۸.
۳۱. شیخ فضل الله نوری، «رساله حرمت مشروطه یا پاسخ به سؤال از علت موافقت اولیه با مشروطیت و مخالفت ثانویه با آن» رسائل مشروطیت، ص ۱۵۲.
۳۲. میرزا آقاخان کرمانی، آئینه سکندری، [تهران]، بی ناشر، ۱۳۲۴ق، صص ۵۲۳-۵۲۲؛ —، مکتوب شاهزاده کمال الدوله به شاهزاده جلال الدوله (سه مکتوب)، به کوشش بهرام چوبینه، پاریس، مرد امروز، ۱۳۷۰، ص ۱۶۶.
۳۳. رضا قلی خراسانی، «لادا اعیان من الجهل» شمس، ۱: ۱۷، ۸ ذیحجه ۱۳۲۶، ص ۳.
۳۴. ن. ک. به: محمد توکلی طرقی، «تو وطن بشناس ای خواجه نخست».
۳۵. کرمانی، آئینه سکندری، صص ۵۲۳-۵۲۲؛ —، مکتوب شاهزاده کمال الدوله، ص ۱۶۶.
۳۶. محمدحسین نائینی نجفی، تبیة الامة و تنزیة المللة، تهران، کارخانه مشهدی خداداد باسمه چی، ۱۳۲۸ق، ص ۳.
۳۷. نائینی نجفی، همان، ص ۲.
۳۸. «باب سؤال و جواب» الاسلام، سال ۱، شماره ۷، ۱۸ ربیع الاول ۱۳۳۳، ص ۳۲.
۳۹. محمدحسن ابن فضل الله المازندرانی، «جبهه ترقی اسلام و تنزل کنونیش» الاسلام سال ۱، شماره ۷، ۱۸ ربیع الاول ۱۳۳۳، ص ۳۴.
۴۰. «مسلمانان به کجا می روند» الاسلام، سال ۱، شماره ۸، ۱۱ ربیع الثانی ۱۳۳۲، صص ۵ و ۴.
۴۱. «مسلمانان به کجا می روند» نمره ۵ الاسلام، سال ۱، شماره ۱۲، ۱۱۱۵ شعبان

- ۱۳۳۲، صص ۳، ۴، ۵.
۴۲. «مسلمانان به کجا می روند» نمره ۵، ص ۱۱.
۴۳. «مسلمانان به کجا می روند» نمره ۵، صص ۱۲-۱۳.
۴۴. «راه نو»، *کاو*، ۳۳، ۱۰ صفر ۱۳۳۷/۱۵ نوامبر ۱۹۱۸، ص ۹.
۴۵. «راه نو»، *کاو*، ۳۳، ص ۱۰.
۴۶. حسین تقی زاده، «دوره جدید»، *کاو*، ۵، سال ۵، شماره مسلسل ۳۶، غره جمادی الاخر ۲۲/۱۳۳۸ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۱.
۴۷. تقی زاده، «دوره جدید» ص ۲.
۴۸. تقی زاده، «دوره جدید» ص ۲.
۴۹. «ما چه می خواهیم؟ ایران از خواب دراز چندین قرن بیدار شود»، *نامه فرنگستان*، ۱، ص ۲.
۵۰. مرتضی مشفق کاظمی، «سیاست استعماری ممالک اروپا در عصر حاضر»، *نامه فرنگستان*، ۹-۱۰، ژانویه/فوریه ۱۹۲۵، صص ۴۶۰-۴۶۱.
۵۱. مشفق کاظمی، همان، ص ۴۶۹.
۵۲. مرتضی مشفق کاظمی، «زندگانی اروپائی و زندگانی ایرانی»، *ایران‌شهر*، سال ۲، شماره ۸، ۱۵ رمضان ۲۱/۱۳۴۲ آوریل ۱۹۲۴، صص ۴۷۲ و ۴۶۶-۴۶۷.
۵۳. «پس از یک سال»، *فرنگستان*، ۱۱-۱۲، مارس/آوریل ۱۹۲۵، ص ۵۰۸.
۵۴. علی نوروز، «گویینو و ایران»، *فرنگستان*، ۱۲، مارس/آوریل ۱۹۲۵، ص ۵۸۶.
۵۵. علی نوروز، «گویینو و ایران» ص ۵۸۷.
۵۶. ابراهیم مهدوی، «مدارس قدیمه را باید بست»، *فرنگستان*، ۳، ۱ ژوئیه ۱۹۲۴، ص ۱۳۶.
۵۷. احمد فرهاد، «یک فصل از تربیت روحانی: موسیقی»، *فرنگستان*، ۵، صص ۲۱۹ و ۲۲۵.
۵۸. سید حسن مدرس در جواب این سخن حائری زاده در مجلس که «بله من طرفدار جمهوری هستم.» گفت: «این مجلس مشروطه است هرکس عقیده اش مخالف قانون اساسی و طرفدار جمهوری است باید چشمش کور شود از در برود بیرون»، *مذاکرات مجلس شورای ملی*، دوره ۵، جلسه ۴۰، ۲ اسفند ۱۳۰۳ برابر ۲۱ ذیحجه ۱۳۴۲، ص ۲۴۸.
۵۹. در این باره ن. ک. به: «حادثه ننگین» *حبل المتین*، سال ۳۲، شماره ۶، ۲۵ ذی الحجه ۲۸/۱۳۴۲ ژوئیه ۱۹۲۴، صص ۱-۱۴؛ معزز الدوله، «ترجمه مکتوب آقای معزالدوله» *حبل المتین*، سال ۳۲، شماره ۶، ۲۵ ذی الحجه ۲۸/۱۳۴۲ ژوئیه ۱۹۲۴، صص ۲۲-۲۳؛ «ترجمه تلگراف وزیر خارجه به آقای منیع الملک قونسول بمبئی»، *حبل المتین*، سال ۳۲، شماره ۷، ۲ محرم ۱۳۴۳/۴ اوت ۱۹۲۴، ص ۱؛ مشفق کاظمی، «لکه ننگین: در اطراف جریانات اخیر»، *فرنگستان* شماره ۵، سپتامبر ۱۹۲۴، صص ۲۰۵-۲۱۰.
۶۰. «قدر باید صافتر بیان کنیم»، *حبل المتین*، سال ۳۲، شماره ۶، ۲۵ ذی الحجه ۱۳۴۲/۲۸ ژوئیه ۱۹۲۴، ص ۵.

۶۱. مرتضی یزدی زاده، «ایران در نظر اجانب پس از فاجعه جمعه ۲۷ سرطان»
فروغستان، شماره ۵، ۱ سپتامبر ۱۹۲۴، ص ۲۳۸.
۶۲. مشفق کاظمی، «لکه ننگین» صص ۲۰۹-۲۱۰.
۶۳. حبیب الله قزل ایاغ پور رضا، «لزوم تفکیک خرافات از مذهب» *ایران‌شهر*، سال ۳، شماره ۶، ۲۶ رمضان ۱۳۴۲/۲۰ آوریل ۱۹۲۵، ص ۳۴۴.
۶۴. پور رضا، همان. صص ۲۴۴-۲۴۵.
۶۵. پور رضا، همان. ص ۳۴۶.
۶۶. میرزا حسین طوطی مراغه ای، «دین یا اساس علم و تمدن» *ایران‌شهر*، ۱ شهریور ۱۳۰۵/۲۴ اوت ۱۹۲۶، صص ۳۵۱-۳۵۲.
۶۷. طوطی مراغه ای، همان، ص ۳۵۳.
۶۸. طوطی مراغه ای، همان، ص ۳۴۵. «دین یا اساس علم و تمدن» ص ۳۵۴.
۶۹. طوطی مراغه ای، همان، صص ۳۵۱ و ۳۵۲.
۷۰. طوطی مراغه ای همان، ص ۳۵۱.
۷۱. حسین کاظم زاده، «پایان سال نخستین و خلاصه عقاید ما» *ایران‌شهر*، ۱۲، غره ذیحجه ۱۳۴۱/۱۵ ژوئن ۱۹۲۳، ص ۳۱۴.
۷۲. کاظم زاده، «پایان سال نخستین و خلاصه عقاید ما» ص ۳۱۵.
۷۳. کاظم زاده، «پایان سال نخستین و خلاصه عقاید ما» ص ۳۱۵.
۷۴. کاظم زاده، «دین و ملیت»، *ایران‌شهر*، سال ۳، شماره ۲/۱، دی ۱۲۹۳ شمسی، ص ۲.
۷۵. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص ۵.
۷۶. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص ۴.
۷۷. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص ۵.
۷۸. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص ۵.
۷۹. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص ۶.
۸۰. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص ۷.
۸۱. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص ۳۱.
۸۲. کاظم زاده، «جمهوریت و انقلاب اجتماعی» *ایران‌شهر*، سال ۲، شماره ۵-۶، ۹ رجب ۱۳۴۲/۱۵ فوریه ۱۹۲۴، ص ۲۶۷.
۸۳. کاظم زاده، «راه نو در تعلیم و تربیت» *ایران‌شهر*، سال ۳، شماره ۷، ۲۶ شوال ۱۳۴۳/۲۰ مه ۱۹۲۵، ص ۳۹۴.
۸۴. کاظم زاده، «آینده بشر» *ایران‌شهر*، سال ۶، شماره ۶، ۱ شهریور ۱۳۰۵/۲۴ اوت ۱۹۲۶، ص ۳۲۴. همچنین ن. ک. به:
- Immanuel Kant, "The Contest of Faculties", in *Kant's Political Writings*, ed., Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp 177-190.
۸۵. کاظم زاده، «آینده بشر» *ایران‌شهر*، سال ۴، شماره ۶، شهریور ۱۳۰۵/ژوئیه ۱۹۲۶، ص

۲۶۰. ۸۶. کاظم زاده، «آینده بشر»، *ایران‌شهر*، سال ۴، شماره ۵، مرداد ۱۳۰۵/ اوت ۱۹۲۶، ص ۲۶۰.
۸۷. کاظم زاده، «آینده بشر»، *ایران‌شهر*، سال ۴، شماره ۵، مرداد ۱۳۰۵/ ژوئیه ۱۹۲۶، ص ۲۶۵.
۸۸. کاظم زاده، «آینده بشر»، ص ۲۶۵.
۸۹. کاظم زاده، «آینده بشر» ۲، ص ۲۶۱.
۹۰. کاظم زاده، «آینده بشر»، *ایران‌شهر*، سال ۴، شماره ۴، تیر ۱۳۰۵/ ژوئن ۱۹۲۶، ص ۲۰۲.
۹۱. کاظم زاده، «آینده بشر»، صص ۲۰۶-۲۰۷.
۹۲. کاظم زاده، «آینده بشر» ۳، *ایران‌شهر*، سال ۴، شماره ۶، شهریور ۱۳۰۵/ اوت ۱۹۲۶، ص ۳۲۵.
۹۳. حسین کاظم زاده، «آینده بشر، ۴ بقیه و ختام»، *ایران‌شهر*، سال ۴، شماره ۷، ۱ مهر ۱۳۰۵/ سپتامبر ۱۹۲۶، ص ۳۹۲.
۹۴. کاظم زاده، «آینده بشر، ۳» صص ۳۲۶-۳۲۷.
۹۵. کاظم زاده، «آینده بشر، ۳»، ص ۲۶۰.
۹۶. کاظم زاده، «آینده بشر»، سال ۴، شماره ۵، مرداد ۱۳۰۵/ اوت ۱۹۲۶، ص ۳۲۷.
۹۷. احمد کسروی، *آئین*، تهران، بی ناشر، ۱۳۱۲، ص ۵.
۹۸. کسروی، *آئین*، ص ۵.
۹۹. کسروی، *آئین*، ص ۶.
۱۰۰. کسروی، *آئین*، ص ۶.
۱۰۱. کسروی، *آئین*، ص ۶.
۱۰۲. کسروی، *آئین*، ص ۳۸.
۱۰۳. کسروی، *آئین*، ص ۳۷.
۱۰۴. کسروی، *آئین*، ص ۴۰.
۱۰۵. کسروی، *آئین*، ص ۷.
۱۰۶. کسروی، *آئین*، ص ۲۱.
۱۰۷. کسروی، *آئین*، ص ۱۰.
۱۰۸. کسروی، *آئین*، ص ۱۱.
۱۰۹. کسروی، *آئین*، ص ۱۷.
۱۱۰. کسروی، *آئین*، ص ۱۹.
۱۱۱. کسروی، *آئین*، ص ۱۹.
۱۱۲. کسروی، *آئین*، ص ۲۲.
۱۱۳. کسروی، *آئین*، ص ۲۲.
۱۱۴. کسروی، *آئین*، ص ۲۲.

۱۱۵. کسروی، آئین، ص ۱۹.
۱۱۶. کسروی، آئین، ص ۱۸.
۱۱۷. کسروی، آئین، ص ۲۳.
۱۱۸. کسروی، آئین، ص ۴۰.
۱۱۹. کسروی، «نگاهی به هندوستان» پرچم، سال ۱، شماره ۱۷۱، ۲۸ مرداد ۱۳۲۱، ص ۱؛ همچنین ن. ک. به: حجت الله اصیل، سیری در اندیشه سیاسی کسروی، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶، ص ۱۵۶.
۱۲۰. کسروی، آئین، ص ۲۸.
۱۲۱. کسروی، آئین، ص ۲۸.
۱۲۲. کسروی، آئین، صص ۲۸-۲۹.
۱۲۳. کسروی، آئین، ص ۲۹.
۱۲۴. کسروی، آئین، ص ۲۹.
۱۲۵. کسروی، آئین، ص ۲۹.
۱۲۶. کسروی، آئین، ص ۳۰.
۱۲۷. کسروی، آئین، ص ۳۰.
۱۲۸. شریعتی ضمن اقرار به این که بارها از او نظرش را درباره آراء کسروی پرسیده‌اند از پاسخ مستقیم سرباز می زند، به حواشی می پردازد و تنها به این بسنده می کند که: «انتقاد من به کسروی، قبل از این که وارد متن آراء و آثارش شوم، به زمانی است که برای طرح این مسئله انتخاب کرد.» علی شریعتی، بازگشت، بازگشت به خویش، بازگشت به کدام خویش؟، تهران، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۷، صص ۲۷۷ و ۲۸۲.
۱۲۹. کسروی، آئین، ص ۳۵.
۱۳۰. کسروی، آئین، ص ۳۴.
۱۳۱. کسروی، آئین، ص ۳۶.
۱۳۲. کسروی، آئین، ص ۳۶.
۱۳۳. کسروی، آئین، ص ۳۶.
۱۳۴. کسروی، آئین، ص ۳۶.
۱۳۵. کسروی، آئین، ص ۳۷.
۱۳۶. کسروی، آئین، ص ۴۷.
۱۳۷. روح الله خمینی، کشف الاسرار رد بر اسرار هزارساله حکمی زاده، تهران، بی ناشر، ۱۳۶۳ قمری، ص ۸.
۱۳۸. کسروی، آئین، ص ۴۷.
۱۳۹. کسروی، آئین، ص ۴۷.
۱۴۰. جلال آل احمد، عرب زدگی، تهران، انتشارات رواق، ۱۳۵۶.
۱۴۱. کسروی، آئین، ص ۳۱.

۱۴۲. کسروی، آئین، ص ۱۲.

۱۴۳. غلامرضا سعیدی (ت. ۱۳۱۴ق)، یکی از چهره های مهم جنبش اسلامی ایران در سال های قبل از انقلاب، در مصاحبه ای با *میهان فرهنگی* از آشنایی خود با کسروی چنین یاد کرد: «با او در سال ۱۳۱۴ شمسی دوسال مکاتبه داشتم، در تهران عاشقانه به هم رسیدیم. سه روز متوالی به دیدن من آمد و گفت آمدن آقای سعیدی به تهران برای ما جشن است. یک روز راه افتادیم از محله پانچنار. پشت منزل مرحوم آیت الله: کاشانی- و به طرف منزل مرحوم نراقی می رفتیم. در این بین صحبت و تبادل فکری کردیم و این خاطره را از او دارم- آن وقت که مسلمان داغی بود- گفت: آقا این چه کسی بود آمد توی این دنیا؟ پیامبر اسلام مردانی تربیت کرد که اگر خطیب بودند اول خطیب، اگر سردار جنگی بودند اول سردار. این نیرو از کجا بود؟ او چه کسی بود که چنین شخصیت هایی تربیت کرد؟ تا این حد در شخصیت رسول اکرم گپیچ شده بود. ولی بعد مرض حسادت به تحقیق و خود پسنندی و البته نقیصه هایی که از اطراف در کارها دیده بود او را وادار کرد که جهان آفرینش بالاتر از این است که بر سر چهار تن و سه تن بگردد.» «استاد سید غلامرضا سعیدی حضور هفتاد ساله در مسیر تحقق احیای تفکر دینی،» *میهان فرهنگی*، شماره ۷ (۱۳۶۴)، تجدید چاپ در میراث ماندگار: مجموعه مصاحبه های سال اول و دوم *میهان فرهنگی*، چاپ ۲، تهران، موسسه کیهان، ۱۳۶۹، صص ۱۰۴-۱۱۵.

۱۴۴. کسروی، آئین، صص ۵۶.

۱۴۵. کسروی، آئین، ص ۵۷.

۱۴۶. کسروی، آئین، ص ۵۹.

۱۴۷. کسروی، آئین، ۲، ص ۴۰.

۱۴۸. کسروی، آئین، ۲، ص ۴۳.

۱۴۹. کسروی، آئین، ۲، ص ۴۴.

۱۵۰. کسروی، آئین، ۲، ص ۴۵.

۱۵۱. کسروی، آئین، ۲، ص ۴۶.

۱۵۲. کسروی، آئین، ۲، ص ۴۶.

۱۵۳. کسروی، آئین، ۲، ص ۴۸.

۱۵۴. روح الله خمینی، *کشف الاسرار*، ص ۳۹۰.

۱۵۵. خمینی، *کشف الاسرار*، ص ۳۴۴.

۱۵۶. احمد کسروی، آئین، ۲، ص ۱۲.

۱۵۷. خمینی *ولایت فقیه*، ص ۱۸.

۱۵۸. خمینی *ولایت فقیه*، ص ۱۹.

۱۵۹. خمینی *ولایت فقیه*، ص ۲۰.

Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East

<http://www.cssaame.ilstu.edu>

Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East (CSSAAME) is an interdisciplinary journal dedicated to critical and comparative analyses of the histories, cultural productions, social relations, politics, and economies of Africa, South Asia, and the Middle East. It particularly seeks to foster theoretically innovative scholarship that is simultaneously engaged with the global and grounded in the local. CSSAAME, which merged with the former South Asia Bulletin in 1995, is distinguished by its commitment to scholarship that brings together the breadth of comparative studies, the depth of area studies, and the theoretical sophistication of postcolonial and cultural studies. The editorship, authorship, and readership of CSSAAME are among the most international of scholarly journals. A peer-reviewed, semi-annual journal containing both scholarly articles and book reviews, CSSAAME is published by Duke University Press.

The editors welcome submissions from multiple theoretical perspectives, regions, and disciplines. Essays should be formatted in Chicago style, 14th edition, and use the Library of Congress transliteration system for romanization, without diacritical marks. The editors strongly encourage the use of electronic means for correspondence and submission. Please send your formatted submission to Mohamad Tavakoli-Targhi, mtavakol@ilstu.edu. If you do not have access to an email attachment function, manuscripts may be mailed to:

Mohamad Tavakoli-Targhi, Editor
Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East
Department of History
Illinois State University
Normal, Illinois 61790-4420, USA
Phone: 309-438-8580; Fax: 309-438-5607

Subscription Information

Individual: US \$25.00 (add US\$6.00 for surface and \$16.00 for air-mail postage outside the U.S.).

Library and Institutional: US \$45.00 (postage rates as above).

Single Issues: \$15.00 (plus \$3.00 postage).

To place your journal order using a credit card, call toll-free within the US, 888.DUP.JRNL (888.387.5765). Outside the US, call 919-687-3617, Monday-Friday, 8:00-4:00 EST or mail your order to:

Comparative Studies of South Asia, Africa & the Middle East
c/o Duke University Press
Journals Division, Box 90660
Durham, NC 27708-0660
USA

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

- ۱۷۱ م.ع. همایون کاتوزیان کسروی و ادبیات
- ۱۹۵ محمد توکلی طرقي تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی
- ۲۳۷ محمدرضا قانون پرور پاکدینی در آراء کسروی
- ۲۴۵ فرزین وحدت بن بست تجدد در اندیشه کسرو
- ۲۶۱ اصغر فتحی کسروی چه می گوید؟
- ۲۷۷ فریدون فوخ تصویر کسروی در اذهان جوانان
- ۲۸۵ مهرزاد بروجردي روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه

گزیده ها:

- ۳۰۱ ناصح ناطق «سخنانی در باره احمد کسروی»
- ۳۱۳ مجلة سخن «حادثه قتل کسروی»
- ۳۱۵ احمد کسروی «من چه می گویم؟»، «نامه ای به دولت»، زندگانی من

نقد و بررسی کتاب:

- ۳۵۳ رضا شیخ الاسلامی قتل کسروی (ناصر پاکدامن)
- ۳۵۹ بزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) ویلم فلور
- ۳۶۳ شاپور شهبازی «ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن)
- ۳۶۹ نسرين رحيميه «فرزندان استر» (هومن سرشار)
- ۳۷۵ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

پاکدینی در آراء کسروی: نگرشی عقلانی به دین

باخواندن یکی از نوشته های جدلی کسروی خواننده اغلب چنان مجذوب و مرعوب آراء و باورهای مکررش می شود که حتی اگر با زبان و واژگان بکر و مختص وی نیز ناآشنا باشد هنگامی که به نوشته دیگری از او می پردازد پی بردن به بنیان استدلال و منطقش را دشوار نمی یابد. نوشته های گوناگون کسروی معرفت ذهنی است که بر جهان صادقانه و خردمندانه و بی واسطه می نگرد. چنین نگرشی به ویژه در مورد دیدگاه او نسبت به دین، به طور کلی، و در انتقادات او از فرقه ها و آئین های اسلامی آشکار است. وی دین را «آئین زندگی» می پندارد؛ آئینی مرکب از مجموعه ای از قوانین، مقررات و تعلیمات که بر پایه آن انسان به دانشی دست می یابد که در پرتو آن بتواند خردمندانه و بی پیرایه زندگی کند، دیگر اعضای اجتماع را یاری دهد و در پیش بردن جامعه به سوی رفاه و نیکیبختی نقشی ایفا کند. کسروی دین را در *ورجاوند بنیاد* چنین تعریف می کند:

*استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه آستین تکزاس. آخرین اثر منتشرشده دکتر قانون پرور

عبارت است از: *Translating the Garden, Austin, University of Texas Press, 2002*

دین آنست که مردمان، جهان و آیین آنرا نیک شناسند، و آمیغ های زندگی را دریابند، و گوهر آدمی گری را بدانند، و زندگی از راه خرد کنند؛
 آنست که هر چیزی را: از پیشه و داد و سند و بازرگانی و کشاورزی و افزارسازی و زناشویی و زیست توده ای و سررشته داری و مانده اینها- به معنی راستش شناسند، و به معنی راستش به کار بندند؛
 آنست که به آراستن جهان کوشند و تا توانند آن را از بدی ها بیبرایند؛
 آنست که روان ها نیرومند، و جان ها در زیردست، و زندگی از روی روان و خواهاک های آن باشد؛
 آنست که هرکسی در خواهاکها و کناکهای خود در بند آسایش همگان باشد؛
 آنست که آدمیان از آفریدگار و خراست او نا آگاه نمانند و پی خواست های بی ارج خود را نگیرند.

به این اعتبار، کسروی ضمن تمیز دادن بین پیامبران دروغین و راستین، تفاوتی بین رسالت پیامبران نمی بیند. افزون بر این، چنین استدلال می کند که دین های گوناگون در طول سده ها با باورها و خرافه های زیانبار چنان آلوده شده اند که بیشتر از آن که راهنمای پیروان خود برای زندگی درست و نیک باشند آنان را به بیراهه می کشند. در پرتو همین اعتقاد است که کسروی در بسیاری از نوشته ها و گفتارهای خود می کوشد تا مریدان و هم میهنانش را با آنچه آلودگی های ادیان می نامد آشنا سازد. در واقع، این روشنگری هدف اصلی نوشته های محبوب و بحث انگیز او، از جمله در *پیروان اسلام، بخوانند و دآوری کنند*، یا *شبهه گری*، و *صوفی گری* است.

«خرد» را باید از مفاهیم اصلی در تعریف کسروی از دین شمرد. در باور او دین باید با خرد سازگار باشد و انسان باید بر پایه قوای عقلانی خود به دین روی آورد و نه بر اساس ایمان کور. در این جا اشاره به این نکته بجاست که یکی از ایرادات اصلی او بر تشیع دامنه رواج خرافات، مانند اعتقاد به مهدی و امام غایب، در این مذهب بود. وی چنین باورهائی را، از آن جمله اعتقاد به این که انسانی بتواند عمری به درازای بیش از هزار سال داشته باشد، خلاف خرد و منافی با نظم عقلانی و طبیعی جهان می دانست. در واقع، او معتقد به سازگاری دین و دانش بود، چه هدف این هردو را یافتن حقیقت و بهتر کردن زندگی بشر در جهان می شمرد:

دین و دانش هریک از راهی جدا برای رسیدن به هدف یکسان بهره می جوید.
 هردو حقیقت را هویدا می کنند و مردمان را برای سامان بخشیدن به زندگی

خود یاری می‌دهند. دین باید هر آنچه دانش عرضه می‌کند بپذیرد مگر آنچه در قلمرو دین است و یا آنچه در آن به راه خطا رفته است. در این صورت کار دین است که خطا را به درستی اصلاح کند.^۳

در نگرش کسروی به دین مقولاتی چون خدا، وحی، و پیامبری بیشتر از آن که جنبه فراطبیعی داشته باشند بار و معنایی طبیعی و جهانی دارند. وی برای خدا واژه آفریننده یا آفریدگار را به کار می‌برد و برای اثبات این باور که جهان نمی‌توانست به خودی خود پدیدار شود استدلال می‌کند که:

چنین انگارید که شما در بیابانی راه می‌پیمایید، و ناگهان بر سر راه بنیادی می‌بینید: سرابی برای آسودن، آب پاکیزه، روشنایی برای شب، جا برای ستوران. آیا نه آنست که سنجید و اندیشید و این دریابید که مرد نیکوکاری آنرا پدید آورده و آسایش رهگذران را خواسته؟ . . . نه آنست که این را باور کنید و پندار دیگری بخود راه ندهید؟ . . . نه آنست که چون باز گشتید آنرا بدیگران باز گوید و اگر شنونده ای گفت: "باشد که بخود پیدا شده، یا از نخست همچنان می‌بوده، او را نادان شمارید؟ . . . نه آنست که تا زنده اید از باور خود باز نگردید؟ . . .

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

- ۱۷۱ م. ع. همایون کاتوزیان کسروی و ادبیات
- ۱۹۵ محمد توکلی طرقي تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی
- ۲۳۷ محمدرضا قانون پرور پاکدینی در آراء کسروی
- ۲۴۵ فرزین وحدت بن بست تجدد در اندیشه کسرو
- ۲۶۱ اصغر فتحی کسروی چه می گوید؟
- ۲۷۷ فریدون فرخ تصویر کسروی در اذهان جوانان
- ۲۸۵ مهرزاد بروجردي روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه

گزیده ها:

- ۳۰۱ ناصح ناطق «سخنانی در باره احمد کسروی»
- ۳۱۳ مجله سخن «حادثه قتل کسروی»
- ۳۱۵ احمد کسروی «من چه می گویم؟»، «نامه ای به دولت»، زندگانی من

نقد و بررسی کتاب:

- ۳۵۳ رضا شیخ الاسلامی قتل کسروی (ناصر پاکدامن)
- ۳۵۹ بزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) ویلم فلور
- ۳۶۳ شاپور شهبازی «ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن)
- ۳۶۹ سرین رحیمیه «فرزندان استر» (هومن سرشار)

۳۷۵ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

پاکدینی در آراء کسروی: نگرشی عقلانی به دین

باخواندن یکی از نوشته های جدلی کسروی خواننده اغلب چنان مجذوب و مرعوب آراء و باورهای مکررش می شود که حتی اگر با زبان و واژگان بکر و مختص وی نیز ناآشنا باشد هنگامی که به نوشته دیگری از او می پردازد پی بردن به بنیان استدلال و منطقش را دشوار نمی یابد. نوشته های گوناگون کسروی معترف ذهنی است که بر جهان صادقانه و خردمندانه و بی واسطه می نگرد. چنین نگرشی به ویژه در مورد دیدگاه او نسبت به دین، به طور کلی، و در انتقادات او از فرقه ها و آئین های اسلامی آشکار است. وی دین را «آئین زندگی» می پندارد؛ آئینی مرکب از مجموعه ای از قوانین، مقررات و تعلیمات که بر پایه آن انسان به دانشی دست می یابد که در پرتو آن بتواند خردمندانه و بی پیرایه زندگی کند، دیگر اعضای اجتماع را یاری دهد و در پیش بردن جامعه به سوی رفاه و نیکیبختی نقشی ایفا کند. کسروی دین را در *ورجاوند بنیاد* چنین تعریف می کند:

*استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه آستین تکزاس. آخرین اثر منتشرشده دکتر قانون پرور

عبارت است از: *Translating the Garden, Austin, University of Texas Press, 2002*

دین آنست که مردمان، جهان و آیین آنرا نیک شناسند، و آمیغ های زندگی را دریابند، و گوهر آدمی گری را بدانند، و زندگی از راه خرد کنند؛ آنست که هرچیزی را: از پیشه و داد و سند و بازرگانی و کشاورزی و افزارسازی و زناشویی و زیست توده ای و سررشته داری و مانند اینها- به معنی راستش شناسند، و به معنی راستش به کار بندند؛ آنست که به آراستن جهان کوشند و تا توانند آن را از بدی ها بپیرایند؛ آنست که روان ها نیرومند، و جان ها در زیردست، و زندگی از روی روان و خواهاک های آن باشد؛ آنست که هرکسی در خواهاکها و کناکهای خود در بند آسایش همگان باشد؛ آنست که آدمیان از آفریدگار و خواست او نا آگاه نمانند و پی خواست های بی ارج خود را نگیرند.^۱

به این اعتبار، کسروی ضمن تمیز دادن بین پیامبران دروغین و راستین، تفاوتی بین رسالت پیامبران نمی بیند. افزون بر این، چنین استدلال می کند که دین های گوناگون در طول سده ها با باورها و خرافه های زیانبار چنان آلوده شده اند که بیشتر از آن که راهنمای پیروان خود برای زندگی درست و نیک باشند آنان را به بیراهه می کشند. در پرتو همین اعتقاد است که کسروی در بسیاری از نوشته ها و گفتارهای خود می کوشد تا مریدان و هم میهنانش را با آنچه آلودگی های ادیان می نامد آشنا سازد. در واقع، این روشنگری هدف اصلی نوشته های محبوب و بحث انگیز او، از جمله *در پیروان اسلام، بخوانند و دآوری کنند*، یا *شبه گری*، و *صوفی گری* است.

«خرد» را باید از مفاهیم اصلی در تعریف کسروی از دین شمرد. در باور او دین باید با خرد سازگار باشد و انسان باید بر پایه قوای عقلانی خود به دین روی آورد و نه بر اساس ایمان کور. در این جا اشاره به این نکته بجاست که یکی از ایرادات اصلی او بر تشیع دامنه رواج خرافات، مانند اعتقاد به مهدی و امام غایب، در این مذهب بود. وی چنین باورهائی را، از آن جمله اعتقاد به این که انسانی بتواند عمری به درازای بیش از هزار سال داشته باشد، خلاف خرد و منافی با نظم عقلانی و طبیعی جهان می دانست. در واقع، او معتقد به سازگاری دین و دانش بود، چه هدف این هردو را یافتن حقیقت و بهتر کردن زندگی بشر در جهان می شمرد:

دین و دانش هریک از راهی جدا برای رسیدن به هدف یکسان بهره می جوید. هردو حقیقت را هویدا می کنند و مردمان را برای سامان بخشیدن به زندگی

خود یاری می‌دهند. دین باید هر آنچه دانش عرضه می‌کند بپذیرد مگر آنچه در قلمرو دین است و یا آنچه در آن به راه خطا رفته است. در این صورت کار دین است که خطا را به درستی اصلاح کند.^۴

در نگرش کسروی به دین مقولاتی چون خدا، وحی، و پیامبری بیشتر از آن که جنبه فراطبیعی داشته باشند بار و معنایی طبیعی و جهانی دارند. وی برای خدا واژه آفریننده یا آفریدگار را به کار می‌برد و برای اثبات این باور که جهان نمی‌توانست به خودی خود پدیدار شود استدلال می‌کند که:

چنین انگارید که شما در بیابانی راه می‌پیمایید، و ناگهان بر سر راه بنیادی می‌بینید: سرامی برای آسودن، آب پاکیزه، روشنایی برای شب، جا برای ستوران- آیا نه آنست که سنجید و اندیشید و این دریابید که مرد نیکوکاری آنرا پدید آورده و آسایش رهگذران را خواسته؟ . . . نه آنست که این را باور کنید و پندار دیگری بخود راه ندهید؟ . . . نه آنست که چون باز گشتید آنرا بدیگران باز گویند و اگر شنونده ای گفت: "باشد که بخود پیدا شده، یا از نخست همچنان می‌بوده،" او را نادان شمارید؟ . . . نه آنست که تا زنده اید از باور خود باز نگردید؟ . . . همین داستانست درباره آفرینش و آفریدگار: جهان‌یست آراسته، نیازاکها در آن بسیجیده، آفریدگان پیایی می‌آیند و می‌زیند و می‌روند. آیا نه آنست که باید گفت: آفریدگاری آنرا پدید آورده، و همین آمدن و زیستن و رفتن آفریدگان را خواسته؟ . . . آیا جز این، باور دیگری توان داشت؟^۵

کسروی آفریدگار را پدیده ای طبیعی و عقلانی می‌شمرد. با این همه، به نظر نمی‌رسد که حتی آفریدگار جهان نیز در نظام اعتقادی وی عنصری اساسی باشد. در دید او اعتقاد به وجود آفریدگار امری عقلانی و سازگار با خرد بشری است، اما تلاش برای یافتن پاسخ به پرسش‌هایی چون آفریدگار کیست و چیست و خود از کجا آمده بیهوده است و سبب اتلاف وقت.

از همین رو کسروی واژه فرهنگش را به جای واژه وحی، که معنایی گسترده‌تر دارد، به کار می‌برد. فرهنگ معرّف مفاهیمی است که کسروی از "برانگیخته" و "برانگیختگی"، در مقابل پیامبر و پیامبری، در نظر دارد. وی در *واژه نامه زبان پاس* برانگیخته را معادل راهنما یا کسی که به راهنمایی برانگیخته شده می‌شمرد.^۶ اما حتی در این معنا نیز وی برای "برانگیخته" یا "راهنما" خصلتی فراطبیعی قائل نیست و از این لحاظ تفاوتی بین او و یک دانشمند

مبتکر نمی بینند. با چنین تعریفی از پیامبر باید دید چرا کسروی منکر پیامبری خود بود. به گفته محمدعلی جزائری، کسروی در آغاز در برابر شایعه ادعای پیامبری اش بی‌اعتنا و ساکت ماند. اما دیری نگذشت که ضمن ابراز تردید در باره اعتقاد همگان به اعجاز پیامبران یا وجود فرشتگان از آنان که او را متهم به این ادعا می کردند می پرسید که کجا به چنین ادعائی برخورد کرده اند.^۱ وی حتی به سبب بیزاری که از القاب و عناوین داشت عنوان مصلح را نیز برای خود بر نمی‌تابید. سرانجام، اما، هنگامی که مریدانش او را «راهنما» لقب دادند آن را با این سخنان پذیرفت:

من از لقب پیغمبر بیزارم. این واژه از آغاز نادرست بود و درک مردمان از آن نادرست تر. اگر مرا نامی باید واژه راهنما را بر می‌گزینم که پارام دیری است آن را به کار می‌برند. هیچ کس نباید مرا با عنوان دیگری بنامد.^۲

به این ترتیب، به نظر می‌رسد که کسروی واژه مصطلح پیغمبر را، که معادل فارسی واژه عربی "رسول" است، خوش نمی‌داشت. با این همه، با توجه به تعریف او از "برانگیخته" به نظر نمی‌رسد که به انکار پیامبری خود اصراری ورزیده باشد. عبدالعلی دستغیب، مؤلف یکی از معدود بررسی‌های گسترده در باره کسروی، باورهای کسروی و نیز دیدی که از نقش خویش داشت چنین خلاصه می‌کند:

چکیده سخن کسروی در این است که مادی‌گری و خداناشناسی از سوئی و باورهای بی‌بنیادکیشی از سوئی "دین" را در خطر افکنده اند، پس راهنمایی لازم است که راستی‌ها را روشن و بدآموزی‌های کهنه و نو را آشکار و محکوم کند. اکنون این پرسش پیش می‌آید که این راهنما کیست؟ پاسخ احمد کسروی: این راهنما منم. (۲) او می‌گوید راه تازه‌ای در جهان گشوده است و چه زیانی دارد که این بار هم غربیان پیروی از شرقیان نمایند؟ (۳) پس باید بنیادهای دین را زنده کرد، و مردم را به سوی خداناشناسی راهنمایی کرد.

دستغیب، با همه ارجی که برای آراء و اهداف کسروی قائل است، بر تضادی که بین دو سخن او در مورد تکذیب یا تأیید ادعای پیامبری اش مشهود است اشاره‌ای دقیق دارد. کسروی، از سوئی، انکار می‌کند که دعوی پیامبری کرده و دینی نو بنیاد نهاده و، از سوی دیگر، به صراحت پاک دینی را به عنوان کیشی

نو عرضه می کند. به عنوان نمونه، در فصل پایانی کتاب *دوباره اسلام* با عنوان «پاک دینی و اسلام» پس از این ادعا که اسلام در بنیاد با پاک دینی یکی است، در مورد ضرورت آوردن دینی نو چنین استدلال می کند:

در این جا نکته ارجدار دیگری هست، و آن این که دینی چون از میان دین دیگری برمی خیزد باید دنباله آنرا گیرد. بدینسان که آن دین را به گوهرش باز گرداند و استواری بنیاد آنرا به مردمان باز نماید و آنگاه راه خود را آغازد و کاری که می خواهد به انجام رساند.^۱

در جای دیگر همین اثر، با اشاره به این واقعیت که اسلام نیز پدیده ای مشابه بود می نویسد:

آن دین چون درمیان عرب پدید آمد و در عربستان از دیر زمان گروهی به نام "حنفاء" خداشناس و خداپرست می بودند و "تحف" خود دینی در میان عرب شمرده می شد، بنیادگزار اسلام در گام های نخست به یاد آن می پرداخت و عرب را به پیروی از آن می خواند، و چون این کار، اگر، اسلام را به روی آن بنیاد گذاشت.

در باره پاکدینی همان کرده شده، پاکدینی دنباله اسلام است و پایه هایش جز بنیاد آن دین نمی باشد. پاکدینی در زمان دیگری پدید آمده و از این باره با اسلام جداست. ولی بنیادش همان خواست های ششگانه است که اسلام و دیگر دین ها را بوده است. جدایی میانه اسلام و پاکدینی به همان اندازه است که جدایی میانه اسلام و "تحف" را بوده است.^۲

کسروی این فصل، و در واقع کتاب، را با این سخنان به پایان می برد:

در این جا سخن پایان می یابد و بار دیگر می نویسم: پاکدینی جانشین اسلام است، دنباله آنست، در گوهر و بنیاد جدایی در میانه نمی باشد. جدایی در راه و برخی پایه گذاری هاست، و این بایستی باشد، خواست خدا چنین می بوده، آیین او این می باشد.^۳

اما آنچه کسروی به تبلیغ و دفاعش برخاسته به نظر نمی رسد دین به معنای سنتی و متعارفش باشد. اعتقاد به پرستش و به جهان فراطبیعی نقشی اساسی در پاک دینی ندارد. آنچه او آئین های بیسوده و باورها و رفتارهای خرافی و

زیان بار می‌پنداشت به آموزه هایش راه نیافته است. به این ترتیب، می‌توان «پاک‌دینی» را «دین عرفی» و یا به تعبیر اصغر فتاحی «دین مدنی» دانست؛^{۱۲} دینی معطوف به ایجاد جوامع انسانی برپایه احکام خرد و با اعضائی که این احکام را دریافته اند، به آن‌ها باور دارند و در زندگی خویش از آن‌ها پیروی می‌کنند.

کسروی از طبقه روحانی به طور عام و از رهبران شیعی بخصوص به خاطر بی‌اعتنائی آنان به مسائل جامعه و شکست آنان در عرصه سیاسی و اجتماعی خرده می‌گیرد. در واقع، او در موارد بسیار روحانیان ایران را که حکومت عرفی را غاصب می‌شمارند به چالش می‌طلبد و برای گرفتن زمام امور به میدان می‌خواند بی آن‌که آنان را قادر به چنین کاری بدانند. با انتقاد از رهبران سیاسی ایران نیز، که به اعتقاد او در مجموع خودرأی و مستبداند، به دفاع از دموکراسی یا «سررشته داری توده» به عنوان نظام سیاسی ایده آل بر می‌خیزد. طرفه این‌که با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار حکومت اسلامی در ایران روحانیان سرانجام به چالش کسروی پاسخی مثبت دادند.

چندی است که بحث در باره سازگاری یا ناسازگاری اسلام با دموکراسی در ایران بالا گرفته. در سال‌های اخیر و در قالب این بحث هواداران نظریه دموکراسی دینی که خود جمع اضعاد است نیز به شهرتی گذرا دست یافتند. اما، این گونه دموکراسی هنوز تعریفی دقیق و روشن نیافته است و از این رو مقایسه آن با مفاهیمی که کسروی در این زمینه به میان آورده بود مفید فایده‌ای نمی‌تواند شود. با این همه، در نوشته‌های کسروی به آسانی می‌توان به برخی شباهت‌ها بین آنچه وی «سررشته داری توده» می‌نامد و آنچه امروز «دموکراسی دینی» لقب یافته، پی برد. درست است که او به شدت به آن گروه از رهبران شیعه که مدعی ولایت و رهبری جامعه بودند خرده می‌گرفت و از همین رو به احتمال قوی با ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی نیز به مخالفت بر می‌خاست. اما، بر پایه آراء متباینش در باب «دموکراسی» از سوئی، و در باره نظام اجتماعی، از سوی دیگر، می‌توان به این نتیجه رسید که «مذهب مدنی» او واجد بسیاری از ویژگی‌های نظام دین سالار کنونی ایران است. اعتقاد او به نابرابری زنان و مردان، و هواداری‌اش از کتاب‌سوزی و باورهایش در باب شاعران و نویسندگان «هجوپرداز» و ضرورت تأدیب و کیفرآنان را می‌توان از زمره این گونه ویژگی‌های مشترک دانست.^{۱۳}

پانوشته ها:

۱. احمد کسروی، *ورجواند بنیاد*، چاپ سوم، تهران، چاپخانه برادران علمی، ۱۳۴۰، ص ۷۰.
۲. احمد کسروی، *در پیرامون اسلام*، تهران، پیمان، ۱۳۲۲، _____، شیخری، تهران، چاپخانه پیمان، ۱۳۲۲.
۳. احمد کسروی، *خدا با ماست*، تهران، ۱۳۴۳، پشت جلد، نقل به مضمون.
۴. احمد کسروی، *ورجواند بنیاد*، ص ۸.
۵. احمد کسروی، *زبان پاک*، تهران، ۱۳۲۲.
۶. ن. ک. به:

M.A. Jazayeri, "Kasravi, Iconoclastic Thinker of Twentieth-Century Iran," in *Ahmad Kasravi On Islam and Shi'ism*, translated by M.R. Ghanoonparvar, Costa Mesa, California, Mazda Publishers, 1990, PP. 42-43.

۷. هفته نامه *پرچم* شماره ۴، آوریل ۱۸، ۱۹۴۴، ص، ۷، ترجمه از:

M.A. Jazayeri, "Kasravi, Iconoclastic Thinker of Twentieth-Century Iran," note no. ۱.

۸. عبدالعلی دستغیب، *نقد آثار احمد کسروی*، تهران، انتشارات پاوند، ۱۳۵۷، ص ۱۶۰.

۹. احمد کسروی، *در پیرامون اسلام*، صص ۸۴ و ۸۵.

۱۰. همان، ص ۸۵.

۱۱. همان، ص ۹۴.

۱۲. ن. ک. به: M.A. Jazayeri, "Kasravi, Iconoclastic Thinker of Twentieth Iran," p.44.

۱۳. برخی از این آراء عبارت اند از: «هر پسری ۱۶ ساله زن تواند گرفت و ۲۵ ساله باید گرفت» («*خواهران و دختران ما*، بتزدا (مریلند) کتابفروشی ایران، ۱۹۹۴، ص ۵۱) «باید زناشویی ناچاری باشد که مردی که به سال زناشویی رسیده زن گیرد، وگرنه بزهکار شناخته گردد و کیفر ببیند.» (همان، ص ۳۴) «خدا زنان را برای کارهایی آفریده و مردان را برای کارهایی. . . نمایندگی در پارلمان و داوری در دادگاه و وزیر و فرماندهی سپاه و این گونه چیزها کار زن ها نیست، به دو شوند: یکی آنکه اینها به دوراندیشی و راز داری و خونسردی و تاب و شکیبا بسیار نیازمند است و اینها در زن ها کم است. زن ها چنان که از ساختمان تنی نازک و زود رنجند درسش ها نیز چنان می باشند. دیگر آنکه اینها با خانه داری و بچه پروری که بایاهای ارجمندتر زن هاست نتواند ساخت. زنی که هر دو سال و سه سال یکبار بارور خواهد شد و بچه خواهد آورد چه سازش دارد که داور دادگاه یا نماینده پارلمان یا وزیر کابینه باشد؟ آنگاه درآسدن در سیاست و کوشش در راه نمایندگی از زنان آنان را به آمیزش ها خواهد کشانید و چه بسا ناستودگی ها که رخ خواهد نمود. اگر این در را باز نمایم زنان خودآرا و خودنما میدان خواهند یافت. رویمرفته کاری ناپسندیده است. زنان زود توانند فریفت و زود توانند فریفته گردند. پای ایشان از کارهای کشورداری هرچه دورتر بهتر.» (همان، صص ۳۵-۳۶) «باید کشنده را کشت. با این کشتن از کشتن های بسیار جلو توان گرفت. . . همچنان کسی که با توده خود ناراستی و بدخواهی کرده باید او را کشت.

کسی که با پسری به کاری زشت برخاسته، باید او را کشت. به بدآموز و گمراه گردان، و همچنان به فالگیر و جادوگر و هرکسی که لاف از کارهای نبودنی می زند، باید کهرایید، که اگر باز نگشتند باید کشت. به چاه گویی که به هجو پرداخته و به نویسندگی که دشنام نوشته و به نگارنده ای که کسی را به حالی زشت نگاهشته، باید کیفرهای سختی داد و در بار دوم کشت. باید به دشنام گو کیفری سخت داد. باید دروغ و دغل را از هرگونه که باشد و درهرکاری که باشد بزه شناخت، و بی کیفر نگذاشت.» (احمد کسروی، *ورجواند بنهاد*، ص ۲۰۰)

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

- | | | |
|-----|-----------------------|---|
| ۱۷۱ | م. ع. همایون کاتوزیان | کسروی و ادبیات |
| ۱۹۵ | محمد توکلی طوقی | تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی |
| ۲۳۷ | محمدرضا قانون پرور | پاکدینی در آراء کسروی |
| ۲۴۵ | فرزین وحدت | بن بست تجدد در اندیشه کسرو |
| ۲۶۱ | اصغر فتحی | کسروی چه می گوید؟ |
| ۲۷۷ | فریدون فزح | تصویر کسروی در اذهان جوانان |
| ۲۸۵ | مهرزاد بروجردی | روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|------------|---|
| ۳۰۱ | ناصر ناطق | «سخنانی در باره احمد کسروی» |
| ۳۱۳ | مجله سخن | «حادثه قتل کسروی» |
| ۳۱۵ | احمد کسروی | «من چه می گویم؟»، «نامه‌ای به دولت»، زندگانی من |

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|------------------|---|
| ۳۵۳ | رضا شیخ الاسلامی | قتل کسروی (ناصر پاکدامن) |
| ۳۵۹ | | بزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) و ولیم فلور |
| ۳۶۳ | شاپور شهبازی | «ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن) |
| ۳۶۹ | نسرین رحیمیه | «فرزندان استر» (هومن سرشار) |
| ۳۷۵ | | کتاب ها و نوشته های رسیده |

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

بن بست تجدد در اندیشه احمد کسروی

آراء احمد کسروی تأثیر قابل توجه ای بر گفتمان ملت گرایی در ایران داشته است. این تأثیر در روزگار ما نیز ادامه دارد. نوشته های گوناگون کسروی و شخصیت پیچیده و متحول او از زوایای بسیار مورد ارزیابی مورخان و محققان ایرانی و خارجی قرار گرفته است. برخی وی را نمونه بارز یک نظریه پرداز تجدد در ایران دانسته اند. برخی دیگر وی را بت شکنی (iconoclast) خطرناک شناخته اند که برآن بود تا بنیاد سنت گرایی را در ایران از ریشه برکند. از نظر برخی دیگر کسروی را باید تاریخ نگار بی همتای نهضت مشروطیت و از زمره معتقدان به هویت ملی ایرانیان شمرد.^۱ در واقع، می توان کسروی را مورخ عمده این نهضت و آشنا با آرمان ها و اهداف آن دانست. افزون براین، وی از نظریه پردازان معتقد به اتحاد و تمامیت ارضی ایران در دوران نابسامانی و پر هرج و مرجی بود که متعاقب انقلاب مشروطیت و به ویژه در جنگ جهانی بر کشور سایه افکند. با توجه به موج تازه احساسات ملی و گرایش به نوگرایی در ایران پس از انقلاب، مهم ترین سویه گفتمان کسروی، بویژه در مراحل دیرینش، را باید در اختلاط جنبه های ملی گرایی آرمانی و فکر تجدد گرایی در اندیشه او جستجو کرد.

* مدزس مطالعات اجتماعی در دانشگاه هاروارد. اثر زیر به قلم دکتر وحدت اخیراً منتشر شده است.
God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity. Syracuse, Syracuse University Press, 2002.

با این همه، هنوز ارتباط اندیشه های کسروی با پدیده و گفتمانی که ما آن را تجدد می خوانیم، مورد بررسی دقیق و جامعی قرار نگرفته است.^۱ هدف اصلی این نوشته بررسی اندیشه های کسروی در باره برخی مفاهیم مربوط به این پدیده است با توجه به به بنیادهای فلسفی و هستی شناسی اندیشه های اجتماعی-سیاسی وی. نگرش نامتعادل کسروی به تجدد در این بررسی مورد توجه خاص قرار دارد. نظر به این که اندیشه ها و آراء وی در فضای فکری دوران نابسامان پس از انقلاب مشروطیت نضج گرفته، نگاهی به آراء متفکران این دوران، به ویژه حسین کاظم زاده ایرانشهر، می تواند در روشن کردن برخی از گوشه های مبهم اندیشه هایی کسروی سودمند واقع شود. انا، پیش از پرداختن به بحث اصلی بی فایده نیست اگر به نکاتی چند در باره پدیده تجدد اشاره کنیم.

«ذهنیت» و «کلیت» در تجدد

به اعتقاد هابرماس (Jurgen Habermas) هنجارهای دنیای جدید را بی تکیه بر اصل ذهنیت (subjectivity) - در برابر «کلیت» (universality) - دشوار بتوان شناخت: «رکن اصلی جهان جدید آزادی ذهنیت است؛ این آزادی همه عناصر متشکله ذهن را در جایگاه راستین خود می نشاند».^۲ هگل نیز در کتاب فلسفه حقوق خود با پرداختن به این مبحث و ضمن تأکید بر اصل خودگردانی (autonomy) انسان، ذهنیت را پایه و اساس موجودیت و هویت فرد دارای حقوق می شمرد. با توجه به این تعاریف، ذهنیت را به عنوان یکی از ارکان تجدد می توان دارای ویژگی هایی چون خودگردانی، خودخواستگی و خودآگاهی دانست. در این دیدگاه، که ریشه در مکتب انسانگرایی دارد، انسان ها چه در شکل انفرادی و چه در جمع، عامل تعیین سرنوشت و زندگی خود به شمار می آیند و صاحب حق و توانائی تصرف در محیط پیرامون خوداند. در این تعبیر، ذهنیت در همان حال که رابطه ای نزدیک با مقوله هایی چون حق، آزادی و اختیار، اراده، آگاهی، خرد، فردیت، دارد، قابل تقلیل به هیچ یک از آنها نیست.

از ویژگی های اساسی ذهنیت این است که همزمان عامل رهایی و آزادی، از یکسو، و بسترسلطه جوئی و سلطه گری، از سوی دیگر، است. به سخن دیگر، «اندیشگر» دکارتی، یا ذهن انتزاعی مدرن، درعین آن که منبع رهایی و بنیاد حقوق شهروندی به شمار می آید،^۳ انگیزه تسلط بر طبیعت و «غیر» است. به این ترتیب، ویژگی دیالکتیکی تجدد در نیروی بالقوه آزادی بخش و در همان حال سلطه گر آن نهفته است. با فرادستی این بُعد سلطه گر، ذهنیت مدرن خردناب را از طبیعت

(چه طبیعت‌برونی، چه طبیعت‌درونی) متنوع می‌سازد و طبیعت را شیئی و "غیر" می‌انگارد که باید بر آن سلطه راند. پیامد این فرایند اغلب تهی شدن جامعه از عواطف هنرمندان و گرایش به زیبایی، افراط در عقلانیت، افسون‌زدایی (disenchantment) گستردهٔ فرهنگی و در نهایت امر از دست رفتن «معنا» در جامعه است.

از همین روست که شماری از فلاسفه و منتقدان اجتماعی، از هگل تا هابرماس، کوشیده‌اند تا ذهنیت دنیای مدرن را با "غیر" خویش آشتی دهند. در واقع، هگل از نخستین کسانی بود که موفق شد این آشتی را در قالب یک تلفیق تحقق بخشد به این معنا که در عین تثبیت عنصر رهایی بخش ذهنیت، بُعد سلطه‌گر آنرا در حصار کلیت مهار کند. در عرصهٔ جامعه‌شناسی، تلفیق ذهنیت و کلیت را می‌توان به عنوان جمع‌بندی بین فرد و اجتماع و یا خاص و عام انگاشت و در عرصهٔ فرهنگی آن را به صورت جمع‌بندی بین عقل و احساس، خرد و عاطفه، و دانش و تخیل بیان کرد. هماهنگ ساختن روح و جسم، ذهن و شیئی، و آگاهی و طبیعت وجههٔ دیگر این تلفیق است.^۶

همانگونه که آدرنو (Theodor Adorno) و هورکهایمر (Max Horkheimer) در آثار خود به تفصیل بیان کرده‌اند، جدایی میان دو رکن تجدد، یعنی ذهنیت و کلیت، و گسترش جنبه‌های سلطه‌گرا و در پی آن بُعد «شئی‌انگاری» (reification) ذهنیت مدرن، در قرن نوزدهم و بیستم، منجر به پیدایش مکتب‌ها و پدیده‌هایی چون اثبات‌گرایی (positivism)، خرد ابزارگرا، دیوانسالاری خودکامه، فاشیسم، و آنچه آنان «صنعت فرهنگ» (culture industry) خوانده‌اند، شده است. تازه‌ترین و شاید جامع‌ترین کوشش برای تلفیق ذهنیت و کلیت، در سطح سیاسی-اجتماعی، را می‌توان در آثار هابرماس یافت. در این آثار وی کوشیده است تا بنیاد متافیزیکی تجدد را از ذهنیت صرف به میان-ذهنیت (inter-subjectivity)، در قالب نظریهٔ «گنش ارتباطی» (communicative action) منتقل سازد.^۷ بدینسان، هر نوع اندیشه در بارهٔ حاکمیت ملی مدرن و دموکراتیک می‌تواند از نظریه میان-ذهنیت، که در آن فرد و گروه هر دو از اعتبار و شأنی یکسان برخوردارند مدد گیرد.

به سخن دیگر، اصل ذهنیت، از سوئی، سبب پیدایش ایدهٔ آزادی و خودگردانی فردی و جمعی و از سوی دیگر، عامل تضعیف هنجارهای اخلاقی و سیاسی و رواج انواع سلطه‌گری بر «غیر» و نهایتاً از دست رفتن «معنا» در برخی از جوامع معاصر، شده است. از همین رو، بسیاری از متفکران کوشیده‌اند تا به طریقی این ذهن «جان زوده» (disembodied)، متنزع، و خودمدار (self-same) را در قالب بزرگ تری گذارند و به آن «جان» دهند.^۷

ایران نیز در راه پُرپیچ و خم خود به سوی تجدد، مانند بسیاری از جوامع دیگر در دو سده اخیر، غالباً از تلفیق مطلوب بین دو قطب مدرنیته بازمانده و در نتیجه به راه افراط و انحراف کشیده شده است. به عبارت دیگر، ایرانیان در قرن بیستم از سوئی اغلب به قطب اثبات گرایی و خردگرایی تندرو گرایش داشته و از توجه به عناصر احساسی فرهنگ غافل مانده اند. و از سوی دیگر، در واکنشی نسبت به افراط پیشین، به قطب مخالف گرویده و خود را غرق در احساسات (عموماً تصعید شده) کرده اند. در واقع، گاه این دو روند همزمان، اما به گونه ای مجزا، جریان داشته است بی آن که کوششی برای تلفیق بین آن‌ها انجام گیرد یا در نهایت ثمری به بار آید.

با توجه به تجربه پرآشوب ایرانیان در دو دهه اخیر، گفتمان کسروی ممکن است در نظر برخی به عنوان یک نسخه اصیل ایرانی برای ورود به عرصهٔ تجدد جلوه کند. اما، به دلیل خردگرایی افراطی کسروی و گرایش‌اش به قربانی کردن استقلال فرد در مسلخ مصلحت جمع به نظر می رسد که گفتمان وی تنها به بن بست دیگری در راه پیچاپیچ ایران بسوی تجدد ختم می شود.

ایران‌شهر و گفتمان ملت گرا

همانگونه که نادر انتخابی به تفصیل توضیح داده، کاظم زاده ایران‌شهر در روند گذار از گفتمان کمابیش دموکراتیک و لیبرال دوران مشروطه بر مقولاتی از قبیل ضرورت تکیه بر وحدت کشور و احیای هویت ملی بر مبنای افتخارات پیش از اسلام ایران، نقش اساسی ایفا کرد.^۸ گرچه وی در نوشته هایش به مفاهیم و مقولات دیگر نیز پرداخت، اما در این نوشته تنها به بررسی این بخش از آراء او که تأثیری قابل توجه بر اندیشه های کسروی داشته است بسنده می کنیم.

حسین کاظم زاده (۱۹۶۲-۱۸۴۴) که بعدها نام مجله *ایران‌شهر* را که خود در برلن منتشر می کرد به نام خانوادگی برگزید، در یک خانواده مذهبی در تبریز متولد شد. پدر و برادرش هر دو از پزشکان سنتی بودند و خود وی نیز در جوانی برای آموختن دانش پزشکی جدید روانه استانبول شد. اما دیری نگذشت که متأثر از وقایع انقلاب مشروطه تغییر رأی داد و به فراگیری دانش حقوق در همان شهر و سپس علوم سیاسی و اجتماعی در بلژیک پرداخت. آن گاه عازم فرانسه شد و پس از اقامتی چند ساله در پاریس به انگلستان رفت و در شهر کمبریج به تدریس فارسی پرداخت. در سال ۱۹۱۵ راهی برلن شد، تا به مهاجران ایرانی، که برای سازماندهی یک نیروی نظامی به قصد بیرون راندن

بیگانگان از ایران برنامه ریزی می کردند، ملحق شود. آنگاه به ایران رفت و پس از اقامتی کوتاه و شرکت در تلاش برای بیرون راندن اجنبیان از کشور، کاظم زاده بار دیگر به برلن بازگشت و از سال ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۷ به انتشار مجله *ایران‌شهر* همت گماشت. در سال ۱۹۳۶ برلن را ترک کرد و تا پایان عمر در سویس اقامت گزید و به تدریج از جریانات و اندیشه های سیاسی و اجتماعی وطن‌اش دور افتاد.^{۱۰}

همان‌گونه که اشاره رفت، حسین کاظم زاده را باید از پیشگامان نوعی ملت‌گرایی دانست که مبتنی بر اعتقاد به ارزش های دوران گذشته ایران بود. اما برخلاف بسیاری از دیگر ملت‌گرایان این دوره، گفتمان وی با مایه ای از «انتقاد» از غرب عجین شده بود. هرچه بردوران اقامتش در اروپا افزوده می‌شد به جهان اروپائی و به ویژه آن چه «مادی‌گرایی» آن می‌نامید با دیدی انتقادی‌تر می‌نگریست. در مقاله ای که به سال ۱۹۲۶ در مجله‌اش انتشار داد، در عین آنکه به نقش اساسی روشنگری اروپا در تکوین حقوق بشر و آزادی فکر اذعان کرد، غلبه مادیات و جسمانیت و غربت از روحانیت و موهبت الهی در این «روشنگری» را به باد انتقاد کشید.^{۱۱} حتی پیش از این نیز *ایران‌شهر* به درنده صفتی و منش سلطه‌گر تمدن جدید غرب سخت خرده گرفته و در باره این تمدن که «با سرنیزه و به بهای خون جوانان ایرانی» در شرف وارد شدن به ایران است، به هموطنان خود هشدار داده بود.^{۱۲}

بدینسان، دلزدگی *ایران‌شهر* از «مادیگری» غرب وی را برآن داشت که به فکر چاره افتد و در آراء خویش قائل به نوعی دوگانگی بین روان و روح از یکسو، و جسم و جان از سوی دیگر شود. به اعتقاد وی «خطای ما ناشی از این است که نمی‌دانیم ما مرکب از روح و بدن هستیم و روح اصل است و بدن فرع، او آمر است و بدن مأمور و او مخدوم است و بدن خادم و لهذا همیشه برای تحصیل آمال و حظوظ جسم خود می‌کوشیم و سعادت را در آن می‌پنداریم و روح خودمان را بکلی فراموش می‌کنیم.»^{۱۳} در همین زمینه، *ایران‌شهر* موضوع «مراحل عروج» را پیش کشید و قائل به تکامل از مرحله جماد به مرحله نبات و از آنجا به مرحله حیوان شد. در باور او، پس از این مرحله است که درجه انسانیت حاصل می‌شود و پس از آن انسان به ساحت روح (ملکوت) و سپس به مرحله قدرت (جبروت) می‌رسد و سرانجام به حیطة معنی یا لاهوت دست می‌یابد.^{۱۴} اما، از نظر *ایران‌شهر*، تمدن جدید غربی در جهت خطا راه پیموده است. به اعتقاد او گرچه غرب نیروی عقلانی خود را اعتلا بخشیده و در این راه از دیگر

ملت ها پیشی گرفته است، ولی بدان جهت که از این نیرو به ضدیت با سیر طبیعی «مراحل عروج» استفاده می کند و نیروی حیوانی خود را برای غارت و چیرگی برضعفا به کار می برد، دست مقتدر مشیت غرب را عقوبت می دهد و آنرا دچار انقلابات و خونریزی می کند. از همین روست که در باور او برخی از دانشمندان غربی به اوضاع وخیم تمدن جدید پی برده اند و قصد آن دارند که آگاهی مردم خود را توسعه دهند و حتی برآن باورند که نابودی این تمدن امری ناگزیر می نماید.^{۱۴}

به این ترتیب، چنین به نظر می رسد که بنیان متافیزیکی ملت‌گرایی آرمانی ایرانشهر، که متشکل از دو عنصر جدا و کمابیش متضاد است، و در آن عنصر مادی را ارزشی چندان نیست، امکان ترکیب و تلفیق ذهنیت و کلیت را فراهم نمی‌آورد. افزون براین، شکی باقی نیست که در گفتمان وی ذهنیت فرد باید قربانی مصلحت جمع شود. به عنوان نمونه، ایرانشهر در سال ۱۹۲۳، در مقاله‌ای چنین نوشت:

هریک از افراد و طبقات و حتی فرقه های سیاسی یک ملت، نصب العین های مختلف و انفرادی می تواند داشته باشد چنانچه در تمام ملت های دیگر نیز این طور است ولی ملت ها علاوه بر نصب العین های فردی و خصوصی یک نصب العین مشترک و عمومی یعنی اجتماعی و ملی دارند که برنصب العین های فردی غالب و مستولی است و نصب العین های فردی در آن مستهلک می شوند و این همان است که ما از آن به «هدف آمل ملی» تعبیر می کنیم و همان هدف آمل ملی است که مقدرات ملت را اداره می کند. افراد یک ملت می توانند منافع و مقاصد شخصی مخالف با یکدیگر داشته باشند و همچنین مسلک های متضاد تعقیب بکنند، چنانچه اساساً همه جا این طور است ولی علاوه براین دارای یک هدف آمل ملی و نصب العین اجتماعی هستند که در مقابل آن تمایلات و آمل فردی معدوم می شود و به تحلیل می رود.^{۱۵}

ایرانشهر این مقاله را با این اندرز به ایرانیان که می بایست مانند پروانه، که خود را در شعله شمع فنا می کند، باشند و عشقی جز محبت به ملیت و ایرانیت ندانند، به پایان می برد.^{۱۶}

خردگرایی جان تهی و ملت گرایی

تأثیر اندیشه ایرانشهر، پس از دوره انتقالی که منجر به تنگ شدن عرصه تفکر و تضعیف نهادهای دموکراتیک در ایران گشت، نسبتاً محدود ماند. اما،

اندیشه‌های کسروی تا به امروز تأثیری قابل ملاحظه در گفتمان هویت ملی در ایران گذاشته است بیشتر از آن رو که این اندیشه‌ها دامنه‌ای بس گسترده داشت و شامل ملاحظات تازه و بحث‌انگیز در باره مسائل و مقولات گوناگون بود از جمله تاریخ نهضت مشروطیت و پایه‌گزاران و کوشندگان آزادی‌خواه آن. افزون‌براین، کسروی کمر همت بر آن بسته بود که نهاد تشیع و در نهایت امر سنت‌گرایی در ایران را سست کند و بانی پدید آمدن یک ایران متجدد براساس «پالایش» زبان فارسی شود. از این رو، رواست که وی را در زمره مهم‌ترین نظریه‌پردازان تجدد و ملت‌گرایی در قرن بیستم ایران به شمار آوریم.^{۱۷}

پیش از پرداختن به بررسی گفتمان کسروی در این باره، باید سخنی کوتاه در زمینه برخی از ویژگی‌های اوضاع سیاسی و فکری ایران و جهان در زمان تکوین اندیشه وی به میان آورد. دلزذگی و سرخوردگی از دموکراسی لیبرال در اروپا که به شکل روی آوردن به نظام‌های فاشیستی تجلی یافت و نیز افزایش نومی‌دی نسبت به استقرار و بقای سوسیالیسم دموکراتیک که با گسترش استالینیزم و بلشویکی شدن اندیشه و نهضت‌های چپ در سراسر جهان مشهود شده بود، نمی‌توانست در کشوری مانند ایران بدون تأثیر باشد. با توجه به این واقعیت که آراء و گرایش‌های تازه فلسفی، سیاسی و اجتماعی با تأخیر به ایران و جوامع مشابه می‌رسند، آثار اولیه کسروی متأثر از گفتمان نهضت مشروطیت بود و از این نظر ریشه در دموکراسی لیبرال داشت، ولی در آثار بعدی خود، کسروی از مواضع نخستین خویش فاصله گرفت.

وی در *ورج‌آوند بنیاد* که برای اولین بار در سال ۱۹۴۳ انتشار یافت و حاوی بسیاری از آرای فلسفی اوست، تجدد غربی را به دلائل گوناگون، به ویژه خشونت مستولی بر اروپا و خونریزی و ویرانی جنگ دوم، به شدت مورد انتقاد قرآن داد. در نظر وی «جنبش دانش‌ها» و «پیشرفت» باعث خرابی و تباهی بسیار در زادگاه خود، یعنی اروپا، شده است:

چیزی که هست، این جنبش [دانش‌ها] یا پیشرفت، به تنهایی هوده درستی نداده و نتوانستی داد و چنان که گفته‌ایم تا امروز بجای سود زیان از آنها برخاسته است. اروپا که گاهواره این جنبش است از روزی که دانش‌ها رواج یافته و افزارهای نوینی برای زندگانی - از ماشین‌های ریستندگی و بافندگی و دوزندگی و از راه آهن و تلگراف و تلفن و اتومبیل و هواپیما و رادیو و بسیار مانند اینها - به کار افتاده، زندگی رو به دشواری نهاده و روز به روز دشوار تر گردیده و تا بجایی

رسیده که انبوهی از مردمان از دانش‌ها، بلکه از خود شهری گری بیزاری می‌جویند و در آرزوی آنند که به زندگانی ساده زمان بیابانگردی بازگردند. در اروپا باید یا جنگ باشد که ایمنی از میان برخیزد، و کشتارگاهها بهر جوانان برپا گردد، و یا انبوهی از مردم هر کشوری بیکار باشند و راه روزی برویشان بسته باشد.^{۱۸}

کسروی مردی مذهبی به معنای متعارف کلمه نبود و در واقع به سبب حملاتش برتشیع جان خود را باخت. با این حال، «مادی‌گری و بی‌خدائی» را بر نمی‌تابید و بر آن می‌تاخت.^{۱۹} همانند ایرانشهر، قایل به دوگانگی جان و روان بود. به اعتقاد او «روان» نمایندهٔ «فهم و اندیشه و خرد و آزم و این گونه چیزهای بسیار ستوده» است و «جان» مظهر صفت‌های اهریمنی همچون، «هوس و آز و رشک و خشم و کینه و خودنمایی و برتری فروشی و چاپلوسی و ستمگری و دیگر خوی های ناستوده»^{۲۰} افزون براین، روان و جان از این دیدگاه رویاروی یکدیگرند و همواره در حال کشاکش و از همین رو مانند دو کفه ترازو، هنگامی که یک طرف نیروی بیشتری بیابد، دیگری سست خواهد شد. فردی که روانش نیرومند و جانش تحت فرمان روان و خرد است، از صفات اهریمنی ایمن است و از هوس برحذر. برعکس، آن هنگام که جان مسلط می‌شود، صفات پست چیره می‌شوند و نیکی‌ها و راستی به دور.^{۲۱} و این داستان اروپا و غرب است که در آن جسم «جان» و مادی‌گری چیره شده است:

در اروپا چون دانش‌ها پیش رفت لفظش مادی‌گری به میان آمد، و این لفظش یک گمراهی بزرگی گردیده، دنباله‌ها پیدا کرد. دانشمندان که جهان را جز همین دستگاه سترسای [محسوس] مادی نمی‌شناختند، آدمی را نیز جز همین تن و جان سترسان‌شماردند، و سرچشمه‌خواهاکها [آرزوها] و کناکهای [اعمال] او را (همچون جانوران) خودخواهی دانسته او را ناگزیر از نبرد و کشاکش پنداشتند. به گمان آنان آدمی ناگزیر است که جز در پی سود و خوشی خود نباشد و با دیگران با نبرد و کشاکش زید.^{۲۲}

برای چیره شدن براین معضلات دنیای جدید و اصلاح فلاکت‌هایی که کسروی مسبب نهایی آنرا "مادی‌گری" می‌دانست، وی به نوعی جهان‌بینی روی آورد که به فلسفهٔ دادارباوری (Deism) غربی در سده‌های هفدهم و هجدهم شباهتی بسیار داشت. بدین سان، بخش نخستین *ورجواند بنیاد* با این ادعا آغاز می‌شود که دنیا

منظم و سازمان یافته است: «این جهان یک دستگاه درچیده و بسامانی است.» در واقع، چنین به نظر می آید که بنیاد جهان بینی کسروی بر این دو اصل استوار است:

جهانی است آراسته، نیازاکها در آن بسیجیده می گردد و نمی آساید، هیچگاه رخنه نمی یابد. ما اگر گردش زمین و ستارگان را بیندیشیم، اگر در زایش آدمیان و جانوران نگریم، اگر رویش درخت ها و گیاه ها را بسنجیم، سراسر از روی سامانی است و هرچیزی جای خود را می دارد. دانش ها که آن همه پیشرفته و هرکدام زمینه بزرگی برای خود باز کرده بیش از همه گفتگو از سامان و آراستگی جهان می دارند، و هرچه پیشتر روند، بزرگی و آراستگی جهان روشن تر خواهد گردید.^{۲۲}

به مجرد آنکه کسروی مسئله نظم را پیش می آورد، به ناچار مفاهیم مرتبط با آن یعنی "معنی" و "مقصود" نیز مطرح می شود. بدون آنکه توضیح روشنی در این باب ارائه کند، کسروی مدعی می شود که این جهان معنی و مقصودی معین دارد: «باید پذیرفت که یک خواستی [مقصودی] در میان است، یک خواست بزرگ و ارج داری. این چیزی است که ما می بینیم و در می یابیم، اگر آغاز و انجام جهان دانسته نیست نباید از اینها نیز چشم پوشیم.»^{۲۴} مفاهیمی چون نظم، معنی و مقصود درگفتمان کسروی مستلزم وجود عامل فعالی است که پیدایش جهان از اوست.^{۲۵} در نظر کسروی، نوع انسان بی گمان در رأس هرم خلقت قرار دارد، هرچند که ازاده نهایی متعلق به آفریدگار است. از این رو، کسروی برای انسان نقش "جهان بان" قائل است و او را مدیر این دنیای منظم مخلوق پروردگاری می شمرد:

در این جهان که ماییم خدا آدمیان را جهانبان گردانیده. بدانسان که یک باغبان در باغ گیاهان هرزه را از ریشه کند و درخت ها را پیراید و گل های زیبا را بپرورد، آدمیان باید با زمین آن رفتار کنند. . . . این مایه سرافرازی است که خدا آدمی را در روی زمین جانشین خود گردانیده. مایه سرافرازی است که بخشی از کارهای خود را به او سپارده. این خود جایگاه والی برای آدمیان است.^{۲۶}

کاربرد دنیوی جهان بینی منتظم کسروی را می باید در دین و مقوله های مربوط به آن چون نظم و همبستگی اجتماعی جستجو کرد. از این رو، با همه شهرتی که وی به بت شکنی و دشمنی با دین یافته، دین را جزء لازم همبستگی اجتماعی

به شمار می آورد: «بسیاری به دین نیازی نمی بینند، ولی نیاز بسیار هست. دین شاهراه زندگانی است، اگر نباشد مردمان هر گروهی راه دیگری گرفته گمراه گردند و از هم پراکنند، اگر [دین] نباشد هرکسی سود خود جوید و کشاکش پدید آید و رشته باهمی گسیخته گردد.»^{۲۷}

وسواس افراطی کسروی در مورد نظم و همبستگی اجتماعی، که به گمان وی به بهترین وجه در دین متجلی می شود، به تدوین یک نوع خردگرایی مذهب وار و بنیادگرایانه انجامید که در آن «خرد» به معنی نظم اهمیت و اعتباری فراوان می یابد. از همین رو، سبب اصلی مقابله و دشمنی کسروی با برخی تجلیات فرهنگ ایرانی را که از دیدگاه وی در تضاد با این «خردگرایی» و نظم اند- می باید در این پدیده جستجو کرد. وی با عزمی که زیانزد همگان است به دشمنی با عناصری از ادب و فرهنگ و فلسفه ایران، از جمله عرفان، شهود، تفزل و سرمستی، به این دلیل پرداخت که با «خردگرایی» افراطی وی در تضاد بودند. در چنین دنیای «افسون زدایی» شده ای که کسروی خواهان برپایی آن بود، حتی جایی برای نیروی تصور و یا آنچه او «پندار» می نامید وجود نداشت:

پندار یکی از نیروهای پست آدمیان است، یکی از آسیب های جهان است. این همه گمراهی ها بیش از همه از پندار برخاسته. باید هیچگاه پی آن را نگرفت. هیچگاه چیزی را از پندار خود به مردم نیاموخت. . . . گفته ایم و باز می گوئیم: دانش ها بهرکجا رفت باید از پی اش رفت و بهر هوده ای رسید باید پذیرفت. . . . اینها- این پیروی از پندار و گمان و سخنرانی از چیزهای راه بسته مردم را به گمراهی کشانیدنست. باخدا دشمنی ورزیدن است. به کسانی که از این راه می آیند باید کهرایید [نبی کرد] که اگر باز نگشتند و پافشارند سزاشان کشتن خواهد بود.^{۲۸}

مشکل بتوان تردید کرد که در چنین جهان بینی منظمی که کسروی به هواداری اش برخاست، فضای چندانی برای رشد ذهن مستقل و خودگردان، و در نهایت برای میان ذهنیتی که متکی به ترکیبی از اراده آحاد و افراد جامعه است، باقی نمی ماند.

از همین روست که کسروی، مانند بسیاری دیگر از اثبات گرایان، چه در غرب و چه در شرق، ذهنیت انسان متجدد را به یک نوع «عمران زدگی» (developmentalism) فاوستی تنزل می دهد:

خدا آدمیان را آفریده و این زمین را به آنان سپارده. سپارده که بپیرایند و بیارایند

و آبادش گردانند. سپارده که شهرها از کوچک و بزرگ بنیاد گذارند، باغ‌ها و کشتزارها پدید آورند، آب‌ها روان گردانند، راه‌ها بسازند، با بیماری‌ها و بدی‌ها در نبرد باشند. سپارده که جانوران سودمند یا بی‌آزار را از چرا و پرا پیرورند و جانوران بد نهاد و زیانمند را از گزا و خزا و دزا و هرگونه که هست از میان بردارند. سپارده که به آسایش و خرسندی زیند و نیروهای خدادادی خود را در آبادی و نیکی جهان به کار برند و همواره رو به پیشرفت باشند.^{۲۹}

در اندیشه کسروی، اما، مسائل اجتماعی، بخصوص آنجا که پای حقوق شهروندی در میان است، از پیچیدگی بیشتری برخوردارند. در نوشته‌های گوناگون وی، از آن دوره که مربوط به تاریخ مشروطیت می‌شود، تا آخرین نوشته‌های وی در در اندیشه کسروی، اما، مسائل اجتماعی، بخصوص آنجا که پای حقوق شهروندی در میان است، از پیچیدگی بیشتری برخوردارند. در نوشته‌های گوناگون وی، از آن دوره که مربوط به تاریخ مشروطیت می‌شود، تا آخرین نوشته‌های وی در دهه ۱۹۴۰، کسروی مدافع بسیاری از حقوق دمکراتیک شهروندان و برخی آزادی‌ها بود. برای مثال، سالی پیش از آن که کشته شود در مقاله «امروز چاره چیست؟» وی حکومت مشروطه را به عنوان بهترین شکل حکومت معرفی کرد.^{۳۰} مهم‌تر آنکه وی در همان مقاله بر این واقعیت تأکید گذاشت که مشروطیت تنها با تدوین قانون و تشکیل پارلمان شکل نمی‌گیرد بلکه تحققش نیازمند عنصر دیگری نیز هست: «مشروطه تنها بودن قانون و مجلس شورا نیست. مشروطه به یک معنی عالی‌تر دیگری است. مشروطه معنایش آن است که یک توده می‌خواهد خودش کارهای خود را اداره کند. می‌خواهد کسی به او فرمان نراند.»^{۳۱} در این جا نیز، با همه تأکید بر حقوق دمکراتیک، آنچه وی در نظر دارد مصلحت و ذهنیت «جمع» است، و به تصریح یا تلویح اصرار می‌ورزد که ذهنیت‌فردی نقشی در نظام دمکراتیک و حقوق شهروندی ندارد.

گرایش کسروی به محروم کردن فرد از حقوق شهروندی ریشه در فلسفه او در باره جامعه دارد. وی بنیاد جامعه را همسان بنیاد خانواده می‌انگارد، که در آن ذهنیت فرد محکوم به شکست و تسلیم در برابر ذهنیت جمع است.^{۳۲} کسروی معادل همین اندیشه را به صورت دیگری در صفحات دیگر *ورجواند بنیاد*، آنگاه که دربارهٔ وجوب ایدئولوژی برای «توده‌ها» سخن می‌گوید به میان می‌آورد:

آدمیان چون با هم می‌زیند و سود و زیانشان بهم بسته است ناچار باید راهی

باشد که همگی پیروی کنند و مرز خود شناسند، و اگر نباشد هرکسی سود خود جوید و کشاکش پدید آید و رشته باهمی گسیخته گردد. این چیزی است که در خورد چون و چرا نیست. شما اگر دبستانی بنیاد نهید یا انجمنی برپا کنید ناچار باشید دستوری بهر آن نویسید. پس چگونه تواند بود که صد میلیون ها مردمان با هم زیند و به یک دستوری یا راهی نیاز ندارند. بی گمان باید راهی باشد. اکنون سخن در آن است که آیا خود مردمان آن راه را توانند گذاشت؟ باید گفت: نتوانند گذاشت. مردمان اگر نیک وبد و سود و زیان را شناختندی به راه چه نیاز افتادی، و چون نمی شناسند، پیداست که خود راهی نیز نتوانند گذاشت.^{۳۳}

بی شک، نامعقول ترین بخش آراء و اندیشه های سیاسی- فلسفی کسروی را باید گفتار وی در باره حقوق زنان دانست. هرچند وی هوادار برخی از آزادی ها و حقوق زنان، از قبیل آزادی در تحصیل و حق رأی دادن بود، ولی اساساً زنان را به صورت شهروندان طبقه دوم می دید که خداوند آنان را برای پرورش فرزندان و نگهداری آنان برای مردان آفریده است.^{۳۴} از این رو، وی منکر برابری زنان و مردان بود و اعتقاد داشت که «نمایندگی در پارلمان و داوری در دادگاه و وزیری و فرماندهی سپاه و این گونه چیزها کارزن ها نیست.»^{۳۵} می توان گفت که باور به ساختار مردسالاری و انکار حقوق زنان در گفتمان کسروی، مانند بسیاری دیگر از گفتمان های «ملت گرا»، ریشه در اعتقاد به حقوق «توده» و «ملت» به عنوان یک موجود جمعی، اشتراکی و مرد-محور دارد. و از این قرار است که کسروی «پرستش» میهن را برای تک تک ایرانیان امری واجب می شمارد.^{۳۶}

فشرده سخن

گفتمان کسروی در مجموع اهمیتی شایان توجه در تاریخ اندیشه اجتماعی و سیاسی ایران در قرن بیستم داشته است. شاید بتوان گفت که اندیشه های او چون پلی راه عبور بسیاری از جوانان اسلام گرا را در دهه های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ به سوی ایدئولوژی های عرفی چون سوسیالیسم و مارکسیسم هموار کرد.^{۳۷} با توجه به گستردگی بحث های عمومی و کنکاش های اندیشورانه در ایران پس از انقلاب اسلامی، گفتمان کسروی می تواند، اگر نه یکسره مبنای تقلید، دست کم منبع الهامی برای واکنش های شدید علیه «خردستیزی» در دو دهه و اند اخیر باشد. در واقع، گفتمان کسروی را باید اقتباسی -و آن هم اقتباسی مبتکرانه که اصیل می نماید- از یکی از عناصر اصلی تجدد، یعنی ذهنیت، نامید. با این همه،

این عنصر اصلی در اندیشه وی وزنی بیش از حد یافته و در نتیجه سبب نفی رکن دیگر تجدد، یعنی «کلیت»، و در نهایت امر، تجدد به طور کلی شده است. خرد جان تهی و صوری گفتمان کسروی و همچنین آن گروه از نظریه پردازان معاصر که خواسته و یا ناخواسته راه وی را دنبال می کنند، به احتمال بسیار تنها راه گشا به سوی خودکامگی و فرد تک بُعدی و تکنوکراتیک خواهد بود. به سخن دیگر، این راه به ایجاد شرایط مساعد به پیدایش میان‌ذهنیتی نخواهد انجامید که بر بنیادش بتوان حقوق شهروندی را برای مردم ایران در یک جامعه مدنی استوار ساخت.^{۳۸}

پانوشت ها:

۱. ن. ک. به:

Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran," In Elie Kedourie and Sylvia Haim, eds., *Toward a Modern Iran: Studies in Thought, Politics, and Society*, London, Frank Cass, 1980.

۲. با همه اهمیت آراء کسروی در تاریخ معاصر ایران، به نظر نمی رسد که این آراء تا کنون مورد تجزیه و تحلیل دقیق و جامعی قرار گرفته باشند. برای پژوهش تازه ای در باره کسروی و نهضت مشروطیت ن. ک. به: سهراب یزدانی، *کسروی و تاریخ مشروطه ایران*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.

۳. ن. ک. به:

G.W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford, Oxford University Press, 1976 P.286, cited in Jurgen Habermas, *On Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge, MIT Press, 1987, P.16.

۴. برای تحلیلی از مفهوم ذهنیت به عنوان بنیاد حقوق شهروندی، ن. ک. به:

Alain Tourane, *What is Democracy?*, Boulder, Westview, 1998.

۵. درباره ارتباط دیالکتیک بین دو مقوله ذهنیت و کلیت و کوشش هگل برای تلفیق آن

دو، ن. ک. به:

Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; Lawrence E. Cahoon, *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture and anti-Culture*, Albany, State University of New York Press, 1987; David Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, Chicago, University of Chicago Press, 1986; and Fred Dallmayr, *G. W. F. Hegel: Modernity and Politics*, Newbury Park, CA, Sage, 1993.

۶. ن. ک. به:

Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1. *Reason and The Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press, 1981; _____, *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2. *Lifeworld and the System; Critique of Functionalist Reason*, Boston, Beacon Press, 1984.

۷. برای آگاهی بیشتر از بحث های مربوطه به تلاش برای مهار کردن ذهن لجام گسیخته دوران تجدد و در عین حال تثبیت آزادی برخاسته از ذهنیت ن. ک. به:

Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986; _____, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.

۸. نادر انتخابی، «ناسیونالیسم و فرهنگ سیاسی ایران»، *ایران نامه*، ش ۲، بهار ۱۳۷۲.

۹. برای آگاهی بیشتر از شرح حال ایرانشهر ن. ک. به: کاظم ایرانشهر، *آثار و احوال ایرانشهر*، تهران، اقبال، ۱۳۶۳.

۱۰. حسین کاظم زاده ایرانشهر، «آینده بشر»، *ایرانشهر* (برلن)، ش ۴، جون ۱۹۲۶.

۱۱. حسین کاظم زاده ایرانشهر، «معارف و ارکان سه گانه آن»، *ایرانشهر* (برلن)، ش ۸،

آوریل ۱۹۲۴، ص ۴۴۹.

۱۲. حسین کاظم زاده ایرانشهر، *رهبر نژاد نو*، تهران، اقبال، ۱۳۳۵، ص ۲۴.

۱۳. همانجا.

۱۴. همان، صص ۵۱-۵۲.

۱۵. حسین کاظم زاده ایرانشهر، «معارف و معارف پروران ایران»، *ایرانشهر* (برلن)، ش ۲،

اکتبر ۱۹۲۳، صص ۶۸-۶۷.

۱۶. همان، ص ۷۶.

۱۷. در شرح احوال کسروی ن. ک. به: احمد کسروی، *زندگی من* (بدون محل چاپ)

۱۳۳۹.

۱۸. احمد کسروی، *ورچاوند بنیاد*، تهران، علمی، ۱۳۴۰، صص ۸۷-۸۶.

۱۹. احمد کسروی، *شبه سوری*، کالیفرنیا، توکا (بدون تاریخ) ص ۷۹.

۲۰. کسروی، *ورچاوند بنیاد*، ص ۳۱.

۲۱. همان، ص ۳۲.

۲۲. همان، ص ۳۷.

۲۳. همان، ص ۳.

۲۴. همان، ص ۵.

۲۵. همان، ص ۸.

۲۶. همان، صص ۲۵-۲۴.

۲۷. همان، ص ۷۵.

۲۸. همان، صص ۶۵-۶۴.

۲۹. همان، ص ۲۲.
۳۰. احمد کسروی، *امروز چاره چیست؟* کالیفرنیا، توکا (بدون تاریخ)، ص ۵۱.
۳۱. همان، ص ۴۱.
۳۲. کسروی، *ورجاند بنیاد*، ص ۴۵.
۳۳. همان، ص ۷۶.
۳۴. کسروی، *امروز چاره چیست؟* صص ۵۵ - ۵۴.
۳۵. احمد کسروی، *خواهران و دختران ما*، بتزدا (مریلند) کتابفروشی ایران، ۱۹۹۴، ص ۳۵.
۳۶. همان، ص ۱۲۶.
۳۷. ن. ک. به:

Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University Press, 1993, P. 46.

۳۸. هرچند به نظر می رسد که تاکنون پژوهشی جامع در باره اندیشه های کسروی انجام نگرفته است، معیناً، گفتمان وی برای بسیاری از ایرانیان به نوعی منبع الهام برای نوگرایی تبدیل شده. به عنوان نمونه ن. ک. به:

Asghar Fathi, "Ahmad Kasravi and Seyyed Jamal Vaez on Constitutionalism in Iran," *Middle Eastern Studies*, 29: 4 (October 1993); and Idem; "Kasravi' Views on Writers and Journalists: A Study in the Sociology of Modernization," *Iranian Studies*, 14: 2 (Spring 1986).

دانشنامه کوچک ایران

تألیف

ژاله متحدین

با ویراستاری

محمد جعفر محبوب

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۹۹۸

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

کسروی و ادبیات

۱۷۱ م. ع. همایون کاتوزیان

تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی

۱۹۵ محمد توکلی طوقی

پاکدینی در آراء کسروی

۲۳۷ محمدرضا قانون پرور

بن بست تجدد در اندیشه کسرو

۲۴۵ فرزین وحدت

کسروی چه می گوید؟

۲۶۱ اصغر فتحی

تصویر کسروی در اذهان جوانان

۲۷۷ فریدون فرخ

روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه

۲۸۵ مهرزاد بروجردی

گزیده ها:

«سخنانی در باره احمد کسروی»

۳۰۱ ناصح ناطق

«حادثه قتل کسروی»

۳۱۳ مجله سخن

«من چه می گویم؟»، «نامه‌ای به دولت»، زندگانی من

۳۱۵ احمد کسروی

نقد و بررسی کتاب:

قتل کسروی (ناصر پاکدامن)

۳۵۳ رضا شیخ الاسلامی

بیزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) ویلم فلور

۳۵۹

«ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن)

۳۶۳ شاپور شهبازی

«فرزندان استر» (هومن سرشار)

۳۶۹ سرین رحیمیه

کتاب ها و نوشته های رسیده

۳۷۵

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

کسروی چه می گوید؟

احمد کسروی در روز ۲۰ اسفندماه ۱۳۲۴ (برابر ۱۱ مارس ۱۹۴۶) در کاخ دادگستری تهران، هنگام بازپرسی در باره نوشته هایش راجع به اسلام، به دست چند تن از گروه فدائیان اسلام کشته شد. اکنون که نزدیک به شصت سال از مرگ او می گذرد بجاست نگاهی به نوشته های او بیفکنیم و وضع دیروز و امروز ایران را از دیدگاه اندیشه هایش بسنجیم.

کسروی در حدود هفتاد سال پیش به نویسندگی در باره گرفتاری های ایران و جهان پرداخت. او دریافت های خود را در مهنانه پیمان و روزنامه پرچم و کتاب های بسیار باز نموده و یک ایدئولوژی که اصل و فرع هایش با هم ارتباط منطقی دارند پدید آورده است که برای کسانی که در باره این موضوع ها از راه تجزیه و تحلیل علت و معلولی می اندیشند جالب به نظر می رسد.

اندیشه های کسروی بر پایه بررسی های علم های اجتماعی و آماری نیست. او درس خوانده دانشگاه های غربی نبود. مردی بود «خود ساخته» و دریافتش از مسئله های اجتماعی بیشتر بر پایه کنجکاوی، هوشمندی، تفکر منطقی و حس همدردی و نوع دوستی قرار داشت. آگاهی های تاریخی او نیز بینش ویژه ای به او از زندگی اجتماعی داده بود و با دانستن زبان های ترکی و عربی از اندیشه های غربی که به این زبان ها در آمده بود نیز آگاهی داشت.

* استاد بازنشسته جامعه شناسی در دانشگاه کالگری، کانادا.

برای آشنائی با کسروی به عنوان یک متفکر اجتماعی باید نگاهی هم به تحوّل فکری او انداخت و ویژگی هائی که او را از مصلحان دیگر در دوست سال اخیر تاریخ ایران جدا می کند بررسی کرد. کسروی در آغاز کار با بیشتر مصلحان ایرانی که از پس ماندگی و زبونی ایرانیان در برابر غربیان دلتنگ بودند و چاره را در گرفتن ابزارها و دانش ها و حتی راه و روش های اروپائی می دانستند - مانند عباس میرزا، نایب السلطنه فتحعلی شاه قاجار، میرزا تقی خان امیر کبیر، میرزا حسین خان سپهسالار و میرزا ملکم خان - هم اندیشه بود. اما با آنها تفاوت هائی هم داشت. برای نمونه، کسروی، برخلاف حسن تقی زاده، با تقلید کورکورانه از اروپا و صد درصد اروپائی شدن - به گفته خودش «اروپائیگری» - مخالف بود. او گرفتن تکه هائی را از فرهنگ اروپائی، مانند روزنامه و حکومت مشروطه، سودمند می شمرد. اما برخی دیگر را، مانند اقتصاد سرمایه داری (ماشین های بزرگ) زیانمند می دانست. از سوی دیگر کسروی نگاهداری باورهای دینی (اسلامی) ایرانیان، که آنها را پایه های اخلاقی مردم و مایه دوام جامعه ایرانی می شمرد، لازم می شمرد.

اما پس از چند سال نویسنده گی و اندیشه درباره پا نگرفتن حکومت مشروطه در ایران، به وارونه کسانى که سیاست های کشورهای غربی (امپریالیسم) را علت گرفتاری های ایران می دانستند، کسروی سرانجام به این نتیجه رسیده بود که جلوگیری های بزرگ پیشرفت ایران همانا برخی باورها و عادت های ریشه دار چند صد ساله (بلکه هزارساله) در جامعه و فرهنگ ایران است. وی در این مورد به ویژه بر کیش شیعی - و کیش های وابسته به آن مانند شیخی و بهائی - و صوفی گری و نیز اندیشه های زیانمندی که از شعرهای شاعرانی مانند سعدی، حافظ و مولوی می تراود، خرده می گرفت.^۱ به عقیده کسروی در آغاز سده بیستم میلادی گرفتاری دیگری هم به نام مادی گری همراه با اندیشه هائی مانند «زندگی نبرد است و ناتوان خوراک تواناست» - از اروپا به ایران رسید و در میان برخی از درس خواندگان رواج یافت.^۲ از نظر کسروی این بد آموزی های گوناگون نه تنها با زندگی اجتماعی ناسازگار است بلکه مایه چندتیرگی میان ایرانیان نیز شده، زیرا هر دو سه راهی پیش گرفته و بادیگران به دشمنی پرداخته است.

این تحول در اندیشه های کسروی در باره علت های گرفتاری های ایرانیان و در نتیجه زبونی و ناتوانی آنها در برابر غربیان سبب شد که در سال های آخر زندگانی اش او به تلاش برای پیراستن توده ایران از این آلودگی ها بپردازد. به گفته کسروی زندگانی ایرانیان را باید با خرد (عقل) سازگار کرد و نخستین

گام در راه چاره به گرفتاری های ایرانیان نبرد با همین باورهای زیانمند و بی‌خردانه است.^۴

برای آشنائی بیشتر با اندیشه های کسروی بجاست که در این گفتار به نوشته‌های او در بارهٔ دین، آموزش و پرورش و حکومت مشروطه در ایران، که از دیدهٔ کسروی با همدیگر همبستگی دارند، پردازیم. در پایان گفتار هم اشاره ای به «دسته بدخواهان»، که به عقیده کسروی سود خود را در زبونی و درماندگی ایرانیان می دانستند خواهیم کرد.

* * *

نخست از دین آغاز کنیم. پیش از مرگ کسروی کسان بسیاری، مانند دانشمندانی که امروز اسلام و شیعی گری را به همه چیز مربوط می دانند و در باره آنها کتاب ها و گفتارها می نویسند، باورهای دینی ایرانیان را یک مسئله اجتماعی در خور توجه نمی دانستند. حزب های گوناگونی که در ایران پیدا می شدند هم اغلب دین و سیاست را از هم جدا می دانستند و به دین اعتنائی نداشتند. اما پیش آمدهای بیست و چهار سال گذشته به خوبی نشان داده که توجه کسروی به دین و ایرادهای او به باورهای دینی ایرانیان بی پایه نبود. به گفتهٔ کسروی، دین یعنی زیستن به آئین خرد. او از بررسی های خود به این نتیجه رسیده بود که باورهای دینی توده انبوه ایرانیان با خرد سازگار نیست و معنی درست زندگی را به آنها نشان نمی دهد و سبب گمراهی و گرفتاری های بیشتری برای آنها در آینده خواهد شد.^۵ گواه درستی این نظر کسروی را حکومت ولایت فقیه باید دانست که با سودجویی رهبران مذهبی از باورهای دینی توده انبوه ایران برپا شد. در بیست و چهار سال گذشته این حکومت ویرانی ها و کشتار بسیار به بار آورده و حقوق و آزادی های زنان و مردان ایران را پایمال کرده است.

به نظر کسروی درس خوانده های ایرانی مغزهاشان آلوده تر و در نتیجه پراکندگی اندیشه ها در میان ایشان بیشتر از درس ناخوانده و بی سوادهاست. برای نمونه، او معتقد بود که هواداران حکومت دینی تنها یک آلودگی دارند و آن هم باورهای بی خردانهٔ دینی ایشان است. اما درس خوانده ها و "روشنفکران" ایرانی چندین جور اندیشه های گوناگون مانند مادیگری غربی، شیعی گری، صوفیگری و هواداری از دموکراسی در مغزهایشان انباشته شده است و به علت ناهماهنگی میان این اندیشه ها باور درست و پابرجائی به هیچ راهی نمی توانند داشت.^۶

بنا به نوشته های کسروی، امید به فردای ایران، پس از فرو ریختن حکومت ولایت فقیه سرابی بیش نیست. به عبارت دیگر، تا باورهای مردم ایران دیگر نشود و جهان بینی آنان خردمندانه نباشد حکومت ملی (دموکراسی) و بهبود اقتصادی و دیگر پیشرفت‌ها شدنی نخواهد بود. تنها راه چاره نبرد با باورهای بی خردانه و اندیشه‌های زیانمنداست. باید به مردم، بویژه کودکان و نوجوانان، این چیزها را آموخت.

* * *

اکنون بپردازیم به این که به نظر کسروی درباره فرهنگ یا آموختن راه درست زندگی در ایران پس از جنبش مشروطه، به ویژه در دوره پهلوی چه کارهائی شده است. به عقیده او آنچه به نام فرهنگ یا آموزش و پرورش در این دوران شده اغلب به وارونه آن بوده که باید بشود. نه تنها درس های سودمندی که کودکان و نوجوانان را به پیروی از خرد وامی‌دارد به آنها نیاموخته ایم، بلکه به وارونه آن به رواج اندیشه های زیانمند در میان آنها پرداخته ایم.^۷ از نظر کسروی، در این کار ادبیات سهمی بزرگ داشته است.^۸

کسروی در رابطه ادبیات با چگونگی اندیشه های ایرانیان بررسی هائی کرده و به نتیجه های با ارزشی دست یافته است. او به وارونه بیشتر درس خوانده‌ها که آراستگی و خوش آهنگی سخنان شاعران و ادیبان را نشانه درستی و سودمندی اندیشه‌های ایشان می‌شمرند، شاعران و نویسندگانی را که گفته‌ها و نوشته‌هایشان را برای جامعه زیانمند می‌دانسته نام برده و زیان باورهای نادرست و بی خردانه آنها را با دلیل نشان داده است.^۹

به وارونه اتهام‌هائی که هواداران شعر و شاعری به کسروی می‌بندند او دشمن شعر و ادبیات نبود. او نیکی و بدی هر شاعر و نویسنده را در ترازوی خرد سنجیده و بی آن‌که پروا از کسی بکند دریافت‌های خود را نوشته است. برای نمونه، با آنکه کسروی بدآموزی‌های بسیار در نوشته‌های سعدی یافته او را در زبان فارسی استاد شناخته و گفته است که دیگران هم باید فارسی‌نویسی را از او بیاموزند.^{۱۰} کسروی منکر این نیست که شعرهای سعدی و حافظ شیوا و روان است. انتقاد کسروی از اندیشه‌ها و باورهای است که از شعرهای ایشان می‌تراود. ایراد کسروی به کسانی است که سعدی، حافظ و مولوی را، که شعرهایشان پراز ستایش از زورمندان، جبری‌گری، لابلالی‌گری، و خوار داشتن زندگی است، «مفاخر ملی» می‌نامند و با بزرگ داشتن آن‌ها، چه دانسته و چه نادانسته، به رواج اندیشه و باورهای که در شعرهایشان آمده می‌کوشند.^{۱۱}

برای روشن شدن موضوع خوب است که نمونه ای بیاوریم. دکتر قاسم غنی، که در دوره پهلوی نماینده مجلس و وزیر فرهنگ و از آنها را سرکردگان هواخواهان حافظ بوده و به همراه محمد قزوینی دیوان حافظ را چاپ کرده، در یادداشت های خصوصی خودش از نادرستی و دغل کاری و دیگر خوی های زشت ایرانیان شکایت می کند.^{۱۲} جدائی کسروی با کسانی مانند دکتر غنی در این است که دکتر غنی تنها به انتقاد پرداخته. ائمه کسروی دلیرانه و آشکارا نه تنها کتی های ایرانیان را بر شمرده بلکه یک گام هم پیش رفته و به جستجوی علت های این خوی های ناپسند و زیانمند برخاسته و رابطه آن هارا با کیش های رایج و ادبیات فارسی نشان داده است ادبیاتی که در کتاب های درسی دبستانی و دبیرستانی وزارت فرهنگ دوره پهلوی نمونه های فراوان دارد.^{۱۳}

دکتر غنی از دورویی و چاپلوسی هم میهنانش می نالد. کسروی انگشت بر شعرهایی مانند این ها می گذارد:

خلاف رای سلطان رای جستن	به خون خویش باشد دست شستن
با هرکه خصومت نتوان کرد بساز	دستی که به دندان نتوان برد بپوس

(سعدی)

دکتر غنی از تنبلی و بی بندوباری ایرانیان انتقاد می کند. کسروی این شعرها و نمونه های فراوان دیگر آنها را از حافظ و سعدی و مولوی نشان می دهد:

غلام همت آتم که زیر چرخ کبود	ز هرچه رنگ تعلق پذیر آزاد است (حافظ)
گر زمین را به آسمان دوزی	ندهندت زیاده از روزی (سعدی)
پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی تمکین بود (مولوی)

امروز که سال ها از مرگ کسروی می گذرد منقدان او بجای آنکه ایرادهای او را یک به یک بررسی کنند تنها به اظهار نظرهای کلی پرداخته و یا با تعبیر و تفسیر نوشته های شاعران و ادیبان از آنها دفاع می کنند.^{۱۴} در این میان اندیشه های زیانمند بادست آموزگاران در میان کودکان و جوانان هم چنان پخش می شود.

برای نمونه، چهارده سال پیش در ماهنامه *روزگار نو* زیر عنوان «نه فقط شهرها که جبال و صحراها هم مسخر حافظ است»، داستانی از یک آموزگار دبستان عشایری آمده که در کلاس شاگردان خردسال را وا می داشته تا غزل های حافظ را از بر کنند و در برابر همکلاسان خود با صدای بلند بخوانند. نویسنده

داستان بر این عقیده است که این آموزگارخدمتی شایسته به شاگردان خود و ایران کرده.^{۱۵} باید از این نویسنده پرسید که آیا کسی از این کودکان پرسشی در باره معنی شعرهای حافظ کرده؟ آیا آموزگار آنها هرگز به این فکر افتاده که شاگردان وی چه معنی هائی در باره زندگی و مسئله های اجتماعی از شعرهای «لسان الغیب» فرا می گیرند و چه اندیشه هائی در مغزهای نارس آنان پس از این همه ستایش از حافظ جای گیر می شود؟

* * *

کسروی نزدیک به هفتاد سال پیش نوشت که سی سال از جنبش مشروطه می گذرد اما یک از هزار ایرانی هنوز معنی حکومت مشروطه را نمی داند.^{۱۶} چرا؟ برای این که کتاب های درسی پُر است از اندیشه های زیانمند و ناسازگار با زندگی اجتماعی امروزی. باید از نویسنده داستان بالا پرسید که آیا بهتر نمی بود که شاگردان دبستان ها و دبیرستان ها و دانشکده ها در هفتاد سال پیش از حکومت ولایت فقیه به جای شعرهای سعدی و حافظ معنی حکومت مشروطه را می آموختند و تاریخ جنبش مشروطه را از بر می کردند؟

در ژاپون حکومت مشروطه در سال ۱۹۴۶ میلادی، پس از شکست آن کشور در جنگ جهانی دوم، برپا شد. امروز یکی از مسئله هائی که در آن کشور به گفتگو گذاشته شده مسئله روگردانی جوانان ژاپنی از سنت های باستانی آن کشور مانند نیایش و پرستش امپراتور و برتری مردان بر زنان در جامعه است. به عقیده جامعه شناسان ژاپنی یکی از علت های مؤثر روگردانی از سنت های باستانی در نسل زیر پنجاه سال رواج درس و بحث قانون اساسی ۱۹۴۶ در دبستان ها و دبیرستان هاست که در آن آزادی فردی و برابری همگانی در برابر قانون و چگونگی حکومت مشروطه برای دانش آموزان در هر سن به اندازه فهم و دریافت آنها شرح داده می شود.^{۱۷} در این جا باید پرسید، با آنکه قانون اساسی ۱۹۰۶ در ایران قدیمی تر از قانون اساسی ژاپن است، چرا توده های انبوه ایرانیان از حقوق خود و برتری حکومت مشروطه بی خبرند؟ باید پرسید که اگر قانون اساسی مشروطه ایران در این نودسالی که از عمر آن می گذرد در دبستان ها و دبیرستان ها و روزنامه ها و رادیوها و حتی زیر چادرهای عشایری در کوه و بیابان ها بحث شده بود و در نتیجه مردم ایران با آن آشنا شده بودند آیا باز هم حکومت ولایت فقیه می توانست در ایران برپا شود؟

برای آنکه نمونه ای از طرز فکر فرهنگیان ایران را در باره جنبش مشروطه

و ارزش آن، در آن هنگام که ژاپنی ها با پذیرفتن رژیم مشروطه دگرگونی بزرگی در جامعه خود پدید می آورند، داده باشم داستانی در باره یکی از نام آوران فرهنگ آن دوران ایران در اینجا می آورم. هنگامی که در پنجاه و اند سال پیش محمد قزوینی درگذشت، حسن تقی زاده، رئیس مجلس سنای آن زمان، در گفتاری که در صفحه یکم روزنامه اطلاعات چاپ شده بود، مرگ وی را یکی از «ضایعات خطیر» شمرد و در رثای او این شعر رودکی را آورد: «از شمار دو چشم یک تن کم / از شمار خرد هزاران بیش.»

محمد قزوینی که همراه دکتر قاسم غنی دیوان حافظ را تصحیح کرده و در سال های پیش از آن هم از همکاران ادوارد براون مستشرق انگلیسی بوده، در آن روزها نامش بر سر زبان همه دانشگاهیان بود و او را علامه خطاب می کردند. اکنون ببینیم که وی در باره یکی از رهبران مشروطه، میرزا ملکم خان، چگونه داوری کرده و برای نوشته های او که در آنها گرفتاری های ایرانیان را بر شمرده و مردم را بر حکومت خودکامه وقت شوراننده، چه ارزشی قائل بوده است. میرزا ملکم خان در یکی از کتابچه های خود به عنوان *فوقه سحج بینان* شیوه نویسندگی پیچیده و درازگوئی نویسندگان آن زمان را انتقاد کرده است. علامه قزوینی در باره این کتاب چنین می نویسد: «فصلی دارد در استهزای انشای مغلک که در آنجا نهایت عامیت خود را به اقصی درجه ثابت نموده. . . ابتدا خواستم این صفحات را برای اینکه نمونه عامیت و جهل مطلق این ارمنی بامبول زن طرآر. . . باشد نقل کنم. . . این مرد عامی ارمنی فرق میان دو اصطلاح سجع و قافیه را نمی داده و قافیه را علی السوا با سجع در مورد نشر استعمال می کرده است.» علامه قزوینی سپس چند بخش از رساله ملکم را، که آن را «قافورات» نامیده آورده و می نویسد برای اینکه «این فقرات یادم نرود و باز او را یکی از رجال سیاسی. . . نشمرم چنان که بعضی از عوام از همه جا بی خبر گویا در حق او این طور عقیده دارند» نوشته ای از محمدعلی فروغی (نخست وزیر پیشین و یکی دیگر از گرداندگان وزارت فرهنگ آن روزی) را یاد می کند که: «تمام مطالبی را که او [میرزا ملکم خان] در نوشتجاتش راجع به سیاست و مطالب اجتماعی و اقتصادی و غیره می نوشت عین ترجمه تحت اللفظی کتب ولتر و مونتسکیو بود. . .» و از خود میرزا ملکم خان نبود.^{۱۸}

جای شگفتی است که دانشمندی چنین نام آور تا این اندازه از تاریخ مشروطه، که کم و بیش تاریخ دوره خود او بود، نا آگاه باشد که ارزش نوشته های ملکم خان را درنیابد. خواست ملکم خان این بود که چشم و گوش ایرانیان آن

زمان را باز کند و با روان‌گردانیدن اندیشه‌های نو با خودکامگی بجنگد، نه اینکه "صنایع شعری" درس دهد. اما از دید علامه قزوینی، از ستارگان درخشان فرهنگ آن روز، ملکم خان یک ارمنی جاهل مطلق بیش نبود و فرهنگ نیز یعنی «علوم ادبیه» مانند عروض، قوافی، بیان و بدیع. . . و نه آشنائی با حکومت قانون، آزادی قلم و استقلال ملی و آموختن دانش‌های سیاست و اقتصاد.^{۱۱}

باشد که کسانی پس از خواندن این داستان محمد قزوینی چنین بیندیشند که پس از شورش ۱۳۵۷ و برقراری حکومت ولایت فقیه، که دوره دردناکی از تاریخ ایران بشمار میرود، وضع دیگر شده و فرهنگیان ایران به فکر چاره جوئی افتاده و برای یافتن علت‌های رفتاری‌های ایرانیان به راه و رسم‌های کهن ایرانی و سرچشمه باورهای ایرانیان، از آن میان ادبیات، با دیده انتقادی بیشتری می‌نگرند. افسوس که چنین نیست.

برای نمونه، محمد جعفر محبوب درباره مرگ شه‌ریار شاعر نوشته که کسروی در کتاب *در پیرومون ادبیات* خود از اینکه این شاعر پس از سال‌ها آموزش در دانشکده پزشکی از آن رشته دست کشیده و به شاعری پرداخته، انتقاد کرده. سپس هم به طعنه می‌نویسد، «این هم نوعی داوری است.»^{۱۲} سبب این گونه «داوری» را کسروی البته خود در بخش «نشست دوم» بیان کرده. به اعتقاد وی در کشوری که بیشتر مردم آن بی سوادند و بی نوا و دچار بیماری‌های گوناگون، در ترازوی سود و زیان به این سرزمین و به داوری خرد، به یک پزشک بیشتر نیاز هست تا به یک شاعر که بیکار در خانه نشسته، چشم به دست این و آن دوخته و عمر خود را به قافیه پردازی می‌گذراند.

* * *

کسروی هواداری کسان از شعر و شاعری را از این می‌دانست که ایشان عمری را در این راه گذرانده و اندیشه‌های کهن در مغزهایشان ریشه دوانده. اما در گفتگو درباره ایران زمان خودش عقیده داشت که کسانی هم در نگاهداری آلودگی‌های ایرانیان دانسته و فهمیده کوشا هستند. به گفته کسروی این کسان برای اینکه رشته کارها همیشه در دست خودشان و خویشان‌شان و همدستان‌شان باشد، سود خود را در این می‌دانستند که ایرانیان همیشه نادان و زبون بمانند. یک علت پایداری شیعی‌گری، صوفی‌گری و باورهای بی‌خردانه دیگر، مانند جبری‌گری، لابلای‌گری و نکوهش از خرد و چند تیرگی در میان ایرانیان کوشش‌های همین دسته بدخواهان است.

برای روشن تر کردن موضوع کسروی می نویسد که پس از شورش های بزرگ تاریخی مانند شورش ۱۷۸۹ در فرانسه و شورش ۱۹۱۷ در روسیه، کسانی که پیش از شورش در آن کشورها سررشته دار بودند نه خودشان ماندند و نه مردم گذاشتند. اما در بررسی از جنبش مشروطه یک چیستان بزرگ برای کسروی این بود که همان کسانی که در دوره خودکامگی بر سرکار بودند همانها باز هم سررشته دار در دوره مشروطه شدند. کسانی که پس از به توپ بستن مجلس به دست محمدعلی شاه از پیرامونیان او بودند و به کشتن و حبس آزادیخواهان می پرداختند، پس از شکست محمدعلی شاه از آزادیخواهان و برافتادن او، باز بر سر کار ماندند. در زمان رضا شاه پهلوی باز همان درباریان و سرکردگان دوره های پیشین وزیر و وکیل می شدند. پس از شهریور ۱۳۲۰ و پایان دوران اقتدار رضاشاه، باز همان دسته کشور را راه می بردند.^{۲۱}

کسروی سپس می نویسد که آشنائی با جنبش مشروطه و سرگذشت کسانی از مردگان و زندگان او را به داستان دسته بدخواهان راهنما شد. در این گفتار کوتاه گنجایش گفتگو در باره این داستان نیست. تنها بخش بسیار کوچکی از نوشته های او را در این باره در این جا می آوریم:

همه می دانیم رضا شاه با بدی هائی که می داشت به نیکی هائی کوشیده در زمان او چند رشته کار سودمند بزرگی انجام گرفته بود. یک سپاه به سامانی پدید آمده، کشور آسوده و ایمن گردیده، خان خانی برافتاده و ایل های بیانگرد و تاراچگر دیه نشین (تخته قاپو) شده، ملاها از نیرو افتاده، زن ها از چادر و رویند بیرون آمده، قمه زنی و زنجیر زنی از میان رفته، گل مولاها و درویش ها از بازار و خیابان ها پا کشیده. این ها چند رشته کارهای سودمندی است که انجام یافته بود. کسی نخواهد توانست که نیکی این ها را انکار کند. وزیرانی که پس از برافتادن رضا شاه به روی کار آمدند بایستی اینها را نگاهدارند و کتی های آنرا جبران کنند. ولی ما با چشم خود دیدیم که آن دسته بدخواه همه آنها را بهم زدند و آشکاره از میان بردند.^{۲۲}

سپس کسروی در باره یکمین نخست وزیر پس از سوم شهریور ۱۳۲۰ می نویسد که گردنکشان ایل ها را که در شهرها نشیمن داده بودند به سرچایشان باز گرداند. در نشست نخستینی که روزنامه نویسان را پذیرفته بود وی گفت: «در بیست سال گذشته یکی هم دین از میان رفت.» از فردای آن روز برخی از روزنامه ها به مقاله نویسی در باره دین برخاستند. در همان روزها بود که در رادیوی تهران آخوند یاهه گوئی را مزدور گرفتند. آقاحسین رضوی یکی از ملایان

در پیشامد "رفع حجاب" به نجف رفته بود. در این هنگام شنیده شد که به تهران بازمی‌گردد. رادیوی تهران تا مرز ایران به پیشواز او شتافت و گام به گام او را پیش آورد. سپس هم دولت درخواست های او را در نشست رسمی در باره چادر و چیزهای دیگر به گفتگو گذاشت.

در باره این نخست وزیر کسروی می گوید که نماز نمی خواند، روزه نمی گرفت، با آن دارائی هنگفت به مکه نرفته بود. با این همه هواداری از صوفیگری هم می نمود و در سایه هم اندیشگی با یکی دیگر از همدستان خود درس درباره صوفیگری هم در دانشسرا گذاشتند.^{۲۳}

کسروی داستان هائی هم از کسان دیگر از دسته بدخواهان دارد. درباره رضاشاه می نویسد:

آری او شاه می بود و همه مردم او را اختیار دار می شناختند. ولی گروهی نیز از وزیران و سرلشکران و دیگران می بودند که خود دسته بندی دیگری می داشتند و چندان حساسی از او نمی بردند. این خود رازی است و داستان درازی می دارد. در اینجا همین اندازه باید گفت که آنچه مردم درباره رضاشاه و کارهای او فهمیده اند چندان راست نیست.^{۲۴}

* * *

گرچه مخالفان کسروی پاسخ او را با گلوله و خنجر دادند، اما او کسی بود که می خواست با مخالفان خود به بحث و گفتگو بپردازد. کسروی همیشه کسانی را که با او همراه نبودند دعوت می کرد که نظرهای خودشان را بنویسند و حتی خود و یارانش پیش قدم می شدند که نوشته های مخالفان با فهم خود را چاپ کنند. برای نمونه فاطمه سیاح استاد دانشگاه تهران نوشته های کسروی را در باره رمان انتقاد کرد و کسروی در سه شماره مهنامه پیمان به آن پاسخ داد. در چند شماره از روزنامه کیهان هم کسروی و سیدنورالدین شیرازی نظرهای خود را در باره دین به گفتگو گذاشته، به ایرادهای یکدیگر پاسخ دادند.^{۲۵} اما چنان که پیش از این هم نوشتیم بیشتر مخالفان کسروی هنوز هم از بحث جدی در باره انتقادهای او خودداری می کنند و اگر گاهی هم چیزی در این باره نوشته می شود بر پایه بررسی دقیق و جامع نوشته های کسروی نیست.^{۲۶} کسان دیگری هم نادانسته رفتارهای نادرستی را به او نسبت می دهند.^{۲۷}

در این گفتار ما تنها بخشی از اندیشه های کسروی را به گفتگو گذاشتیم. او در باره مسئله های اجتماعی دیگر هم اندیشه های نوری داشت که با راه و رسم های کهن سازگار نبود و به همین علت پذیرفتن آن اندیشه ها برای کسانی که در آن رشته ها دست اندرکار بودند آسان نمی نمود و سبب کینه توزی آنها با کسروی می شد و هنوز هم می شود. برای نمونه در باره مالکیت زمین و داوری در دادگاهها، رسا و توانا گردانیدن زبان فارسی و دیگر کردن خط، نوشته های او هنوز هم در خور بحث و گفتگو است.^{۲۸}

نکته دیگری نیز در پایان این گفتار در خور یادآوری است. انتقاد از باورها و سنت هایی که ریشه های کهن دارند در هر جامعه (به ویژه جامعه های سنتی) خشم و کینه مردم را (به ویژه کسانی که این انتقادهای را به سود خود نمی دانند) برمی انگیزد و آنها را به آزار و حتی نابودی نوآوران وامی دارد. یکی از نمودارهای این دشمنی، بدگوئی و شایعه هائی است که در باره این نوآوران رواج پیدا می کند. از سوی دیگر، از دیدگاه جامعه شناسی، انتقاد این نوآوران به خودی خود، و گذشته از اینکه ما پیشنهادها را پذیرفتنی بدانیم یا نه، سودمند است زیرا در یک جامعه پیشرو این انتقادهای مردم را وامی دارد که هرچند گاه سود و زیان رسم و سنت های کهن را با نیازمندی های زندگی در زمان خودشان بسنجند.^{۲۹}

پانوشت ها:

۱. ن. ک. به: احمد کسروی، آئین، تهران، بی ناشر، ۱۳۱۲.
۲. در این باره ن. ک. به: احمد کسروی، شبی مری، ۱۳۲۲؛ بهانی مری، ۱۳۲۲؛ صوفی مری، چاپ دوم، ۱۳۲۳؛ در پیرامون ادبیات، ۱۳۲۳ و پنداره، چاپ دوم، ۱۳۲۴.
۳. در باره آراء کسروی در باره مادی گری و فلسفه ماتریالیسم ن. ک. به: احمد کسروی، دین و جهان، ۱۳۲۳.

۴. تکیه کلام در این جمله بر واژه خرد (عقل) است. چون معنی این واژه یکی از پایه های اساسی اندیشه های اوست، کسروی بارها در آن باره به گفتگو پرداخته و معنی روشنی به آن داده. برای درست فهمیدن اندیشه های کسروی آشنائی به این معنی ناچاری است. اما کسان بسیار به این معنی عنایتی نکرده اند. برای نمونه، احسان یارشاطر می نویسد: «اینکه برخی مانند کسروی تصوف را موجب کاهلی و بیکارگی و از عوامل انحطاط شرق شمرده اند به گمان من نظری سطحی است.» سپس اضافه می کند که، «حکمت اشراق و شهود مآلاً همان قدر عقلانی است که همه فلسفه هائی که براساس تفکر و غرض قرار دارد. . .» *ایران نامه*، سال

هفتم، شماره ۱، ۱۳۶۷، ص ۵۶. برای گفتگو در باره خرد ن. ک. به: احمد کسروی در *پیرامون خرد*، تهران، ۱۳۲۲. در باره نظر کسروی بر اینکه چگونه در زبان فارسی بیشتر واژه ها در دست ادیبان و شاعران پیشین، که به گزافه گوئی پرداخته و بیش از هر چیز در بند سجع و قافیه بوده اند، معنی های گوناگون و رنگارنگی گرفته، ن. ک. به: احمد کسروی، در *پیرامون ادبیات*، صص ۹۳-۹۰ و —، *زبان فارسی و راه رسا و تواناگردانیدن آن*، گرد آورنده یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۴، صص ۳۳-۳۲.

۵. ن. ک. به: احمد کسروی، *دولت به ما پاسخ دهد*، تهران، ۱۳۲۳، صص ۱۸-۲۲.

۶. احمد کسروی، *فرهنگ چیست؟* تهران، ۱۳۲۲، ص ۱۲ و —، در *پیرامون ادبیات*، صص ۲۹-۱۲۷.

۷. ن. ک. به: احمد کسروی، *فرهنگ چیست؟* در باره شناسائی روان و خرد، که به عقیده کسروی باید پایه اساسی آموزش و پرورش باشد، ن. ک. به: احمد کسروی، در *پیرامون روان*، تهران، ۱۳۵۳.

۸. کسروی میان معنی literature در زبان های غربی و "ادبیات" در زبان فارسی جدائی گذاشته، نخستین را به معنی «همه چیزهای نوشته» آورده و دومین را "به معنی شعر و چیزهای وابسته به شعر" و در نوشته های خود در باره ایران معنی دوم را خواسته. ن. ک. به: کسروی، در *پیرامون ادبیات*، ص ۱۳۴. بسیاری از منتقدان کسروی متوجه تفاوتی که او قائل شده نیستند.

۹. همانجا. نیز ن. ک. به: احمد کسروی *حافظ چه می گوید؟* تهران، ۱۳۲۲ و —، *فرهنگ است با نیرنگ*، تهران، بی تاریخ.

۱۰. کسروی در *پیرامون ادبیات*، ص ۵۶ و — *زبان فارسی و راه رسا و تواناگردانیدن آن*، تهران، ص ۲۱.

۱۱. کسروی، در *پیرامون ادبیات*.

سال ۱۳۶۷ سال بزرگداشت حافظ بود و کسان بسیاری، از آن میان کسانی وابسته به حکومت ولایت فقیه، در این باره گفتارها نوشتند و سخنرانی ها کردند. برای نمونه، محمدعلی ندوشن در گفتاری نوشته که کلام حافظ «... ممکن است در استدلال و فرض ننگجد ولی روح را انباشته می کند.» سپس در باره محبوبیت حافظ چنین می گوید: «حافظ نه تنها سخنگوی وجدان آگاه بلکه وجدان ناآگاه قوم ایرانی می باشد. این است سر توفیق حافظ. . . که میان عارف و عامی و بی دین و دیندار مقبولیت پیدا کرده.» ن. ک. به: *روزگار نو*، دفتر یازدهم (سال هفتم) دی ۱۳۶۷، ص ۵۹.

به عقیده کسروی، از سردمی که مغزهایشان با اندیشه های بی خردانه مانند باور به غیبگوئی و سعد و نحس و بخت و اقبال و جادو انباشته شده و درگیره گشائی از دشواری های زندگی به جای آنکه خردمندان به علت و معلول کارها بیندیشند، به نذر و دعا و فالگیری می پردازند، شگفت نیست که هرگاه کارشان به بن بست برسد رو به دیوان حافظ بیاورند تا «لسان الغیب» از آینده به ایشان خبر داده و راه چاره به ایشان بنماید، بویژه که شعرهای

حافظ پُر است از باورهای سردرگم و استدلال های پا در هوا و غزل هائی که بیت های آن با همدیگر ارتباطی از دیده معنی و منطق ندارند. ن. ک. به: احمد کسروی، *حافظ چه می گوید؟* ۱۲. ن. ک. به: گفتار سید محمدعلی جمال زاده، «دسی چند با شادروان دکتر قاسم غنی»، *ایران نامه*، سال اول، شماره ۴، صص ۶۴۸-۶۲۷، سال دوم، شماره ۱، صص ۲۰۲-۱۷۸ و سال دوم، شماره ۲، صص ۲۷۲-۲۵۴؛ ۱۳۶۲.

۱۳. برای نمونه، نویسنده این گفتار هنوز هم شعرهای زیر را از کتاب های فارسی دبستانی دوره رضاشاه پهلوی به خوبی به یاد دارد:

یوسف گم گشته بازآید به کنعان غم مخور کلبه احزان شود روزی گلستان غم مخور (حافظ)

* * *

صبر و ظفر هر دو از دوستان قدیم اند بر اثر صبر نوبت ظفر آید (حافظ)

* * *

قناعت توانگر کند مرد را خبر کن حریص جهان گرد را (سعدی)

* * *

مخور هول ابلیس تا جان دهد هر آن کس که دندان دهد نان دهد (سعدی)

۱۴. عباس اقبال در مجله *مادگار*، سال پنجم، شماره ۳، ۱۳۲۷، صص ۵-۱، در زیر عنوان «بلای تعصب و بی ذوقی»، به پاسخ کسروی پرداخته و چون او را نه «اهل ذوق» شناخته و نه «اهل زبان فارسی» (چون زبان مادری اش ترکی بوده)، ایرادهای او را وارد ندانسته است. ایرج پارسی نژاد هم در گفتاری در دفاع از حافظ می نویسد که، شعر این شاعران می تواند به عنوان بازتاب تمایلات آزاد فکری و روشن اندیشی آنان در مقابل قشریت مذهبی حاکم تعبیر شود. ایرج پارسی نژاد، «احمد کسروی و نقد ادبی»، *ایران نامه*، سال یازدهم، شماره ۳، ۱۳۷۲، ص ۴۸۵. در باره سعدی هم می گوید که او به صداقت و بی ریا ثمره تجارب خویشتن را در طول حیات با خواننده در میان می نهد. همان، ص ۴۸۹.

۱۵. ن. ک. به: *روزگارنو*، دفتر یازدهم (سال هشتم) دی ۱۳۶۷، صص ۶۸-۶۲.

۱۶. ن. ک. به: احمد کسروی، *سوره سیاست*، تهران، ۱۳۲۴، ص ۲۴. و — فرهنگ چيست؟

ص ۲۲.

۱۷. ن. ک. به:

Nakano Osamo, "A Sociological Analysis of the 'New Breed'", *Japan Echo*, Vol. XV, Special Issue, 1988, pp 12-16.

۱۸. ن. ک. به: فرشته نورائی، *تحقیق در افکار و آثار میرزا ملکم خان ناظم الدوله*، تهران، ۱۳۵۲، ص ۳۳. به وارونه گفته قزوینی، نورائی معتقد است که میرزا ملکم خان، «در همه آثارش تأکید می کند که عقاید او حاصل اجتهاد عقلا و حکمای غربی است». همان، صص ۵۹-۵۸.

۳۴.

۱۹. این هم شنیدنی است که تقی زاده که مرگ قزوینی را از «ضایعات» خطیر دانسته است، در بحث از «تاریخ اوائل انقلاب و مشروطیت ایران» میرزا ملکم خان را «از اشخاص مؤثر درجه اول در بیداری ملت ایران و پاشیدن تخم نهضت انقلابی» شمرده و در باره «نوشتجات ملکم» می نویسد: «من خود همه را داشتم و به خط خودم استنساخ کرده بودم». ن. ک. به: ایرج افشار، *مقالات تقی زاده*، جلد اول، ۱۳۴۹، صص ۲۷۱ و ۳۸۰.

این را هم البته باید نوشت که پول پرستی ملکم خان و داستان امتیاز لاتاری نام اول را لکه دار کرده. با این همه کوشش های او را در بیداری ایرانیان نمی توان انکار کرد. درباره داستان لاتاری ن. ک. به: نورائی، همان، و نیز به: فریدون آدمیت، *فکرآزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۴۰، صص ۱۱۰-۱۰۷.

۲۰. ن. ک. به: *روزگار نو*، دفتر نهم، سال هفتم، آبان ۱۳۶۷، صص ۵۱-۴۴.

۲۱. ن. ک. به: احمد کسروی، *دادگاه*، تهران، ۱۳۲۳، صص ۴۴-۴۰.

۲۲. همان، صص ۵۲-۵۱.

۲۳. همان، صص ۵۸-۵۲.

۲۴. همان، ص ۴۶. درباره نظر کسروی درباره کارهای دیگر رضا شاه در ایران ن. ک. به:

احمد کسروی، *سرنوشت ایران چه خواهد بود؟*، چاپ دوم، تهران، ۱۳۲۴، صص ۲۴-۲۴.

ده سال پس از مرگ کسروی کتابی در باره نخبگان قدرتمند در آمریکا نوشته شد که ماندگی با داستان «دسته بدخواهان» کسروی دارد. به گفته نویسنده این کتاب، این دسته با نفوذ همیشه در پیش آمدهای سیاسی و اقتصادی جامعه دست اندرکارند و به سود خود می کوشند. ن. ک. به: C. Wright Mills, *The Power Elite*, Oxford, Oxford University Press, 1956.

۲۵. درباره پاسخ به فاطمه سیاح ن. ک. به: *بیمان*، سال یکم، شماره ۷، صص ۲۲-۱۸،

شماره ۸، صص ۲۳-۱۹ و شماره ۹، صص ۲۰-۱۷؛ ۱۳-۱۳۱۲.

۲۶. ن. ک. به: یادداشت های ۴، ۱۲ و ۱۵ همین گفتار.

۲۷. برای نمونه، منگول بیات می نویسد که در دهه های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ کسروی (و کسان دیگری) که از زورآزمائی شهربانی در زمان رضا شاه به تنگ آمده بودند به مخالفان او پیوستند. این سخن درست نیست. کسروی از رضا شاه انتقاد کرده، اما از مخالفان او نبود. گواه براین سخن پرچم روزانه ۲۵ شهریور ۱۳۲۱، شماره ۱۹۱، سال یکم است که در صفحه نخست آن کسروی عکسی از رضاشاه چاپ کرده، کارهای او را ستوده و می نویسد که در زمان رضاشاه او از رضاشاه ستایش نکرده برای اینکه در آن زمان این کار چاپلوسی شمرده می شد. برای نوشته بیات ن. ک. به:

Mangol Bayat, "Islam in Pahlavi and Post Pahlavi Iran," in J.L. Esposito, ed., *Islamic Development*, 1980, pp. 87-106.

۲۸. ن. ک. به: احمد کسروی، *کار و پیشه و پول*، تهران، ۱۳۳۶، حسین یزدانیان، *نوشته های*

کسروی در زمینه زبان فارسی، تهران، ۲۵۳۷؛ و «گام هائی در راه الفبا خواهیم برداشت»، *پرچم*

روزانه شماره ۱۳۸، ۱۴ تیر، ص ۳، شماره ۱۴۰، ۱۶ تیر، ص ۳ و شماره ۱۴۱، ۱۷ تیر، ص ۳، ۱۳۲۱.

۲۹. درباره زندگی کسروی ن. ک. به: دو کتاب از خودش: *زندگانی من*، ۱۳۲۳ و *ده سال در عتباته*، ۱۳۲۳ که به چاپ های گوناگون رسیده است. همچنین ن. ک. به: یحیی آریان پور از *نیما تا روزگار ما*، جلد سوم، تهران، ۱۳۷۳، برای کوتاه شده ای از زندگی کسروی و فهرستی از نوشته هایش (باید یادآور شد که این فهرست افتادگی هائی دارد). درباره داستان کشته شدن کسروی ن. ک. به: ناصر پاکدامن، *قتل کسروی*، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

آسیا
در برابر
غروب

داریوش شایگان

چاپ دوم
بنیاد مطالعات ایران

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

- ۱۷۱ م. ع. همایون کاتوزیان کسروی و ادبیات
- ۱۹۵ محمد توکلی طرقي تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی
- ۲۳۷ محمدرضا قانون پرور پاکدینی در آراء کسروی
- ۲۴۵ فرزین وحدت بن بست تجدد در اندیشه کسرو
- ۲۶۱ اصغر فتحی کسروی چه می گوید؟
- ۲۷۷ فریدون فزح تصویر کسروی در اذهان جوانان
- ۲۸۵ مهرزاد بروجردي روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه

گزیده ها:

- ۳۰۱ ناصح ناطق «سخنانی در باره احمد کسروی»
- ۳۱۳ مجله سخن «حادثه قتل کسروی»
- ۳۱۵ احمد کسروی «من چه می گویم؟»، «نامه‌ای به دولت»، زندگانی من

نقد و بررسی کتاب:

- ۳۵۳ رضا شیخ الاسلامی قتل کسروی (ناصر پاکدامن)
- ۳۵۹ بزد در استاد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) ویلم فلور
- ۳۶۳ شاپور شهبازی «ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن)
- ۳۶۹ سرین رحیمیه «فرزندان استر» (هومن سرشار)
- ۳۷۵ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

تصویر کسروی در اذهان جوانان

هنگامی که کسروی در سال ۱۳۲۴ به دست تندروان مذهبی کشته شد، در جامعه آن زمان ایران شخصیتی سرشناس و پُر سر و صدا بود، با دشمنان و طرفداران پرو پا قرص و آوازه ای در حد شهرت رهبران و نخبگان سیاسی و اجتماعی آن زمان. عقایدش که در مجموعه چشم‌گیری از کتب و مقالات متنوع در باره مذهب، تاریخ، حقوق، ادبیات، فلسفه و زبان شناسی در دسترس عموم قرار داشت و اکنش‌های تند و گوناگونی در گروه‌های موافق و مخالف او، به ویژه در میان اهل اندیشه و قلم، به وجود آورده بود. در این میان، مقامات و مسئولان دولتی نیز که آراء او را از عوامل برانگیختن احساسات تند به خصوص در میان رهبران و شخصیت‌های مذهبی می‌دانستند نگران تأثیر نامطلوب گفته‌ها و نوشته‌هایش در جامعه متلاطم آن روز ایران بودند.

از همین روست که کشته شدنش، آن هم به نحوی فجیع، بر شهرت او در اذهان عمومی و در میان روشنفکران افزود. به این ترتیب، نام کسروی تا حدود ده سال پس از مرگش کمابیش بر سر زبان‌ها بود و از آن پس به تدریج، همراه با نایاب شدن نوشته‌ها و کتاب‌هایش، رنگ باخت و به هر حال از موضوع داوری در عرصه احساسات و عواطف عمومی به مقوله‌ای برای بحث و بررسی محققانه تبدیل شد.

*استاد زبان و ادبیات انگلیسی در دانشگاه ایالتی تکزاس در لارگو.

از بسیاری جهات می‌توان کسروی را به عنوان پیشرو و بدعت‌گذاری شاخص در طرز تفکر و مشی فلسفی آن زمان یاد کرد. اما، در این مقاله وی را نه به عنوان یک شخصیت متنفذ در عرصه تاریخ تحول فکری ایران بلکه بیشتر به عنوان یک نماد فرهنگی و یک نقطه تحول در مسیر حرکت اجتماعی و روحیه ملی ایرانیان بررسی خواهیم کرد. این بررسی بیشتر بر پایه برداشت‌ها و تجربیات شخصی نگارنده در عنوان شباب و سال‌های تأثیرپذیر دوره اول دبیرستان، در سال‌های پس از قتل کسروی است. اشاره کوتاهی به برخی از مشخصات اجتماعی و سیاسی این دوران، یعنی نیمه نخستین دهه ۱۳۳۰، پیش از ورود به نکات اصلی این نوشته، ضروری به نظر می‌رسد.

آگاهی‌ها و آراء سیاسی و اجتماعی این نویسنده و هم‌روزگاران‌ش در سال‌های اولیه دهه ۱۹۵۰، بر بستر تحولات مرتبط با دوران زمامداری دکتر محمد مصدق و احساسات ملی ناشی از نهضت ملی شدن صنعت نفت نضج گرفت. این دوره به گفته چارلز دیکنس در جمله نخست رمان معروفش *داستان دوشهر* برای بسیاری از ایرانیان، و یا لاقبل برای جوانان آن دوره «بهترین و بدترین» دوران تاریخ معاصر کشور بود. در مرحله آغازین این دوران، برای نخستین بار پس از انقلاب مشروطه، با افزایش تأثیر افکار و اراده عمومی در روند تصمیم‌گیری سیاسی، از میزان نفوذ پایگاه‌های سنتی قدرت چون دربار، ملاکین بزرگ، و سیاست‌گران و رهبران مذهبی محافظه کار کاسته شد. در نتیجه این دگرگونی‌ها برخی از حقوق و آزادی‌های عمومی، از جمله آزادی بیان و نشر عقاید از قید محدودیت‌های پیشین رها شدند. اما، با سقوط دولت دکتر مصدق مرحله تازه‌ای آغاز گردید که در آن آزادی‌های سیاسی به شدت محدود و راه بر بحث و تبادل نظر آراء، به ویژه آراء نامتجانس با عرف سیاسی و مذهبی روز، بسته شد. بدیهی است که در چنین اوضاع و احوال، عقایدی از آن قبیل که کسروی بیان می‌داشت مخفیانه و با احتیاط بسیار در میان خوانندگان و متفکران مبادله می‌شد. محل این گونه مبادلات اغلب حاشیه خیابان‌ها و شوارع عام، پارک‌ها، و گاه برخی کتابفروشی‌ها و کافه‌ها بود.

وجود تهدیدی مستمر نسبت به آزادی‌های سیاسی، از جمله آزادی بیان و نشر عقیده، همراه با ضرورت بحث و انتقاد در باره مشکلات ملی و چاره‌یابی برای آن‌ها منجر به پیدایش نوعی مجمع مباحثه [discourse community] در شهرها شده بود که از سوئی کمابیش آراء مندرج در مطبوعات را منعکس می‌کرد و از سوی دیگر - به ویژه از نظر فرهنگی و سیاسی - اثری خاص بر روحیه عمومی می‌گذاشت.

در مشهد، زادگاه این نویسنده، این نوع گردهمائی‌ها بدون قرار قبلی و به صورت کاملاً طبیعی در کتابفروشی‌ها، پارک‌های عمومی و گاهی در حاشیه خیابان‌ها به وجود می‌آمد. شرکت‌کنندگان در این مباحثات اغلب دانش‌آموخته و گاه دارای درجات دانشگاهی بودند. این گروه بیشتر شامل آموزگاران، کارمندان دولت، و اعضای خرده‌بورژوازی بود. اکثریت را کارگران، دستفروشان، مفازه‌داران و محصلین مدارس تشکیل می‌دادند. نمی‌توان گفت که شرکت‌کنندگان در این گروه‌ها در تمام زمینه‌ها متفق‌القول بودند. در واقع، تنوع قابل ملاحظه‌ای در دید سیاسی و اجتماعی آنان دیده می‌شد. اما، نکته قابل توجه این بود که مباحثات تقریباً همیشه بدون ابراز خصومت و یا رفتار خشونت‌آمیز و در محیطی آرام و دوستانه صورت می‌گرفت. آن چه به این گردهمائی‌ها می‌انجامید غالباً اعلامیه‌ای نصب به دیوار یا سر صفحه روزنامه‌ای در بساط روزنامه فروشان بود. گاه گفتگوها در قهوه‌خانه در تعقیب پخش اخبار رادیو سر می‌گرفت.

در این گونه اجتماعات بود که برای اولین بار نام کسروی را شنیدم و با برخی از افکار او آشنائی شدم. حتی در آن زمان، در اوضاع و احوال نسبتاً آزاد و مساعد به ابراز عقیده، بحث در باره کسروی و آراء اش تفرقه افکن بود و به برانگیختن احساسات تند موافقین و مخالفین افکارش می‌انجامید و یا لاقلاً این خاطره‌ای است که از آن ایام در ذهن نگارنده نقش بسته است. دستیابی به نوشته‌ها و نشریات کسروی نیز در آن دوران در شهر ما آسان نبود. با این همه، نخستین اثری که از او بدستم رسید *اسلام و شیعیگری* بود که به احتمالی یکی از بحث‌انگیزترین آثار اوست. چندی بعد نوشته‌های دیگری از او در اختیارم قرار گرفت و از آن راه به شرح زندگی پُر تشنج او و جریان تحوّل و تکامل فکری او آشنایی پیدا کردم. واقعیت آن است، که من و سایر همسالانم که از نظر رشد عقلانی و وابستگی طبقاتی مشابه بودیم هیچگاه به مکتب کسروی نگرویدیم. آشنائی ما با آراء و اندیشه‌های او زمانی صورت گرفت که ما با افکار و عقاید نیچه، هگل، و به ویژه مارکس آشنایی پیدا کرده بودیم و روش‌های تحلیلی و منطقی‌گرای آنان را برای تعلیل و توجیح پدیده‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که با آن روزانه در تماس بودیم به برداشت‌های احساسی و در عین حال جزمی کسروی ترجیح می‌دادیم. در واقع، در آن دوران در میان نوجوانانی که در مدارس عمومی به تحصیل اشتغال داشتند نوعی سرخوردگی از ایدئولوژی‌های بومی از زردشتی‌گری گرفته تا اسلام به وجود آمده بود و این

باعث می شد که به کسروی به عنوان مفتری از آن ایدئولوژی ها بنگریم. از نظر اکثر ما ایدئولوژی ها و مسلک های بومی دیواری بین عامه ایرانیان و دنیای خارج برپا کرده بود که مانع به پیدایش و گسترش یک جهان بینی نوین و پیشرفته در جامعه ایران می شد. فرق کسروی با سایر هم روزگاران متفکرش این بود که او بر این دیوار حائل نقش های جالب و تفکرانگیزی رسم کرده بود بدون این که تأثیر چندانی در فروریختن این دیوار کرده باشد. حتی در دید کم تجربه و تا حدی ساده لوحانه ما در این نقوش هم آثار تحریف و نامورونی هایی به چشم می خورد. با این همه، گمان اغلب ما این بود که شاید این تحریف ها و نامورونی ها در نوشته های کسروی ناشی از این بود که وی دانش و بینش خود را بیشتر از راه مطالعه فردی و مستقل در خلوت حجره های مدارس علوم قدیم به دست آورده بود و نه از طریق بحث و مجادله در یک محیط آزاد تحقیقی و دانشگاهی و به همین جهت نیز افکارش به صورت مطلق و جزمی و یک جانبه در نوشته هایش بازتاب می یافت. به همین دلیل ما همیشه احترام خاصی برای شخص کسروی قائل بودیم و بسیاری از ما او را به عنوان سرمشق کوشش های خود در راه کسب علم و دانش می پنداشتیم و این آمادگی را داشتیم که به موارد کوتاه بینی او به دیده اغماض بنگریم.

یکی از جنبه های عقیدتی کسروی که جوانان آن دوره را به تعجب وامی داشت خصومت بیکران او با نتایج انقلاب صنعتی و گسترش صنعت ماشینی در اروپا و سایر نقاط جهان بود. از همین رو برخی حتی افکار او را مشابه افکار آن گروه ضدماشینی (Luddites) می دیدند که در اوائل قرن نوزده در انگلستان دست به اقدامات تروریستی برای تخریب کارخانجات و انهدام ماشین آلات می زدند. این شگفتی از این پرسش سرچشمه می گرفت که چرا کسروی با همه احاطه اش به تاریخ تمدن بشر، چه در شرق و چه در غرب، به خصوص به چگونگی دگرگونی های که در جوامع اروپائی رخ داده، به اصل جبر تاریخ و تحولات اقتصاد سیاسی و آنچه که در آن سال ها به عنوان «ژئوپلیتیک» شناخته شده بود بی توجه مانده است. به این ترتیب، در حالی که جوانان آن روز انتقادهای تندی را که کسروی نسبت به اوضاع اجتماعی و اقتصادی جهان غرب داشت می پسندیدند اما شیوه های تحلیل او از وضع موجود برایشان رضایتبخش نبود، به ویژه از آن رو که اغلب نوشته هایش در انتقاد از تمدن غرب مبتنی بر طنز و ضرب المثل بود و کمتر از صلابت علمی و منطقی بهره می برد. به عنوان نمونه، می توان به بخشی در گفتار دهم در نشریه آئین روی آورد.

در این گفتار کسروی به پدیده غرب گرایی در آن قسمت از جهان که به زعم او شرق خوانده می شود اشاره می کند و مدعی می شود که غرب در واقع در راه رسیدن به اهدافش از ابزار و وسایل غیرمستقیم و موزیانه بهره می جوید و در واقع با پنبه سر می برد. در اثبات این ادعا وی اشاره به افسانه ای به شرح زیر دارد:

در اینجا باید یاد کرد آن افسانه ای را که در کتاب های خود اروپا است. بدینسان که روزی خورشید و باد با هم به پیکار برخاستند و هریکی می پنداشت که زور او بیشتر است. در این میان راهروی را سوار اسب تنها در بیابانی دیدند و پیمان نهادند که زور خود را بر سر آن راهرو بیازمایند. هرکدام توانست جُتّه را از تن او درآورد زور او بیشتر باشد. نخست باد زورآزمایی آغاز نهاد. خورشید در پس ابرها روی نهفت و هوا به پیکار سرد شد، باد تند وزیدن گرفت. راهرو از سرما به خود پیچیده تکمه های جُتّه را انداخت و هرچه باد برتندی می افزود که مگر جُتّه را از تن او بریاید او در نگهداری جُتّه و استوار کردن آن بر تن خویش بیشتر می کوشید. باد از میدان در رفته نوبت خورشید آمد که از پس ابرها نمایان شده و هوا را بار دیگر گرم ساخت و دمام بر گرمی و تابش خود می افزود. راهرو تکمه های جُتّه را باز کرد و کم کم گرمی را بیشتر دریافته جُتّه را از تن خود درآورده بر ترک اسب انداخت. بدین سان خورشید پیکار را برد. دانسته شد که از نرمی و گرمی آن برمی آید که از تندی و سختی برنیاید.

از این داستان کسروی چنین استنتاج می کند که: «اروپائیان نیز با شرق این کار را کرده اند. با آنکه مقصود ایشان جز پیدا کردن بازار برای مال های خود نیست و به عبارت دیگر ربودن دارائی شرق را می خواهند برای این کار علم و تمدن و برتری و بهتری را دستاویز ساخته اند و با این دستاویزها و به دست یک مشت مردم فرومایه بنیاد آسایش شرقیان را کنده و زندگانی ساده را از دستشان می گیرند.»

یکی دیگر از جنبه های عقیدتی کسروی که مورد پرسش قرار می گرفت این بود که او اغلب سوسیالیزم را با مسلک بلشویکی مترادف می دانست و توجهی به این اصل نداشت که سوسیالیزم در واقع یک نظریه اقتصادی است در حالی که کلمه «بلشویک» به یک فرقه سیاسی در روسیه اطلاق می شد که معتقد به ایجاد یک نظام حکومتی براساس کمونیزم-یاسوسیالیزم افراطی-بود. به علاوه او به خطا تصور می کرد که به صرف اعتقاد به ماتریالیزم و کاربرد دیالکتیک

ماتریالیستی در مباحث اجتماعی و تجزیه و تحلیل امور انسانی، نیچه و مارکس هر دو به یک نوع فلسفه در باره روابط سیاسی و موازین اعمال قدرت معتقدند. در یک بررسی جامع در مورد افکار کسروی، عبدالعلی دستغیب توضیح قانع کننده ای در این باره به دست می دهد:

این خطای کسروی است که گمان می کند ماتریالیست‌ها همه به دانش اخلاق، پشت پا زده اند و زندگانی را میدان نبرد زورآزمایی دانسته اند و از این رو می نویسند "پیروان مادی‌گری... آدمی را نیکی پذیر نمی دانند و کوشش های نیکخواهان را از راه سودجویی می شناسند." ما نمی خواهیم بگوئیم کسروی به عمد مسائل را قاطی می کند تا نتیجه های دلخواسته بگیرد. این کار از آن مرد بزرگ دور است. پس ناچار باید - همانطور که خود او گفته - بگوئیم دانش فلسفی او بسیار اندک بوده و در زمینه ای وارد شده که در آن هزاران "اما" و "چرا" و "شاید" وجود دارد.^۲

دستغیب گفته دیگری از کسروی را نیز گواه این نظر خود می گیرد: «من درباره پیدایش این فلسفه و چگونگی رواج آن در اروپا و آمریکا جستجویی نکرده و آگاهی به اندازه ای که می بایست بدست نیاورده ام»^۳ مورد سؤمی که نسل جوان آن زمان و تاحد چشمگیری شرکت کنندگان در مباحثات حاشیه خیابان را دچار دودلی درباره اعتبار و حقانیت آراء کسروی می کرد نظرات او در باره ادبیات و به ویژه شعر کلاسیک فارسی بود. بدیهی است که بسیاری از ایرادات و انتقادات او از روش های تحقیق ادبی و تعبیر متون بجاست و نمی توان آنرا انکار کرد. ولی تعمیم تمثیلات غلوآمیز و اندرزه های نادرست برخی از نویسندگان و شعرای کلاسیک گذشته به کلیت گنجینه ادبی زبان فارسی باعث شد که بین کسروی از یک طرف و جوانان و مردم کوچه خیابان از طرف دیگر، فاصله ای به وجود آید.

به عنوان نمونه، کسروی به استهزاء می گوید: «اگر شما به شعرهای ایرانی نگرید خواهید دید که در تشبیهات آن چیز را از هر باره، این چیز دانسته اند. مثلاً ابرو را به راستی شمشیر شناخته و خود را گشته آن نشان داده اند. گودی زنج را به راستی چاه دانسته "یوسف" دلی را در آنجا به زندان انداخته اند»^۴ چنین دیدی نسبت به صنایع شعری معرّف بی عنایتی به نکته سنجی ادبی و شرایط تاریخی و فرهنگی و اجتماعی در به وجود آمدن این گونه صنایع و

سنت‌ها است. در روزگار ما، بسیاری از جوانان غزل‌های سعدی و حافظ و ابیات خیام و قصائد منوچهری دامغانی و فرخی و نظامی گنجوی و مانند آن‌ها را به عنوان شعارهای سیاسی علیه فشار حاکمان و جلوه نمایی‌های متظاهرين مذهبی از حفظ داشتند و از آن راه با گذشته ملی خویش در ارتباط بودند. با این همه، آنان به استدلال‌های کسروی در تعلیل وجود ابیات رخوت‌انگیز و اندرز به تسلیم در برابر زور در ادب فارسی توجه داشتند و آنرا می‌پذیرفتند. از جمله، کسروی معتقد بود که موج‌های پی در پی حملات مغولان و قبائل ترک به فلات ایران و سرزمین‌های مجاور، و همدستی آنان با خلفای عباسی باعث فرو رفتن فرهنگ ملی در ورطه تاریکی و بی‌رونقی تفکر و تعقل شده بود که تا زمان قاجار دوام یافت. در این مورد کسروی اشاره‌ای خاص به اشاعه خرافات مذهبی و نفوذ بسیاری از احکام دینی در عرصه سیاست و امور دولتی داشت و آنرا باعث تضعیف روح اجتماعی و مانع توسعه قوانین و حکومت و جامعه مدنی در میان مردمان جهان اسلام می‌دانست. از آن جا که کسروی این گونه عقاید خود را بی‌پرده و بی‌پروا می‌نوشت و بیان می‌کرد به تدریج در ذهن بسیاری از ایرانیان، بالاخص جوانان آن دوره، به صورت مظهر و نمادی از مقاومت ملی و قیام برعلیه وضع موجود درآمد بی‌آن که خود را مدعی‌ی قدوسیت مذهبی یا پیشوایی فکری و رهبری سیاسی بداند.

در زمینه استحاله شخصیت‌های سرشناس به یک شمایل [icon] در فرهنگ عامه، برندا سیلور، جامعه‌شناس و مورخ ادبی، ویرجینیا وولف، نویسنده انگلیسی اوائل قرن بیستم، را به عنوان نمونه مورد بررسی قرار داده است. ویرجینیا وولف در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به عنوان نمادی در جنبش فمینیسم شناخته شده بود. برخی شرکت‌های تبلیغاتی و تولیدکنندگان کالاهای تجارتي تصویری از وی را بر برخی از کالاهای مصرفی خود، ترسیم کردند. این گونه کالاهای به تدریج مورد استقبال کانون‌های فرهنگی و هنری و دانشجویان دانشگاه‌ها قرار گرفت و دیری نگذشت که این تصویر به تدریج بیش از آن که معرّف ویژگی‌های ظاهری و جسمانی ویرجینیا وولف بماند به یک شمایل فلسفی-سیاسی تبدیل شد. چنین پدیده‌ای، به دعوی برندا سیلور، در دهه‌های پس از این ماجرا عمومیت یافت و هنوز هم رواج بسیار دارد. سیلور، با توجه به این پدیده، معتقد است که: «دید اجتماعی ما از توجه به جزئیات جسمانی یک چهره به عنوان ویژگی‌های اجتماعی صاحب تصویر منتقل به کلیت آن تصویر می‌شود و شناسائی آن توسط عامه در حد یک تمثیل و استعاره صورت می‌گیرد.»

شاید بتوان از این نظریهٔ سیلور برای پی بردن به نگرش آن گروه از جوانانی که یک دهه پس از قتل کسروی در سطح کوچه و بازار با آراء او آشنایی پیدا کرده بودند، بهره برد. ما کسروی را به صورت نمایندهٔ نوعی تفکر و بازتابندهٔ شرایط اجتماعی آن زمان می دیدیم و از همین رو جزئیات و دقایق آراء و افکار او در مقابل این دید در حد ثانوی قرار می گرفت. به سخن دیگر، واکنش ما نسبت به کسروی و عقایدش بیشتر جنبه شخصی و خصوصی داشت تا عقلانی و اجتماعی، شاید بیشتر به این علت که بررسی احوال و افکار و عقاید کسروی از دهه ۱۳۳۰ به بعد در بوته اجمال افتاد و مورد بی عنایتی محققان و مفسران قرار گرفت.

با توجه به این احوال، نظر شادروان دکتر علی جزائری در این باره صائب به نظر می رسد. وی در معرفی نامهٔ خود در سرآغاز ترجمه انگلیسی *در پیرامون اسلام و شیعیگری* چنین می نویسد: «آن چه هر نوع تحقیق و بررسی دربارهٔ کسروی در این زمان به آن نیاز دارد همان است که در چهل سال پیش به آن نیاز بود. به این معنی که نباید افکار او را بی تأمل و فقط براساس ایمان مذهبی قبول یا رد کرد. بلکه باید نوشته های او را با دقت علمی بررسی کرد تا بتوان به یک داوری سنجیده در بارهٔ او و آثارش دست یافت.»^۷

پانویس ها

۱. احمد کسروی، *آئین*، تهران، نشر و پخش کتاب، ۱۳۳۷، صص ۳۰-۳۱.
۲. همان، صفحه ۳۱.
۳. عبدالعلی دستغیب، *نقد آثار کسروی*، تهران، انتشارات پازند، ۱۳۵۷. ص ۱۱۴.
۴. همانجا.
۵. احمد کسروی، *در پیرامون ادبیات*، تهران، ۱۳۲۵، ص ۳۱.
۶. ن. ک. به:
- Brenda Silver, *Virginia Woolf Icon*, Chicago, Chicago University Press, 1999, p. 142.
۷. ن. ک. به:
- Mohammad Reza Ghanoonparvar, *Islam and Shiism*, Costa Mesa, 1990, p. 47.

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

- کسروی و ادبیات
تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی
پاکدینی در آراء کسروی
بن بست تجدد در اندیشه کسرو
کسروی چه می گوید؟
تصویر کسروی در اذهان جوانان
روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه
- م.ع. همایون کاتوزیان ۱۷۱
محمد توکلی طوقی ۱۹۵
محمدرضا قانون پرور ۲۳۷
فرزین وحدت ۲۴۵
اصغر فتحی ۲۶۱
فریدون فرزخ ۲۷۷
مهرداد بروجردی ۲۸۵

گزیده ها:

- «سخنانی در باره احمد کسروی»
«حادثه قتل کسروی»
«من چه می گویم؟»، «نامه‌ای به دولت»، زندگانی من
- ناصری ناطق ۳۰۱
مجله سخن ۳۱۳
احمد کسروی ۳۱۵

نقد و بررسی کتاب:

- قتل کسروی (ناصر پاکدامن)
بزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) ویلم فلور
«ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن)
«فرزندان استر» (هومن سرشار)
- رضا شیخ الاسلامی ۳۵۳
۳۵۹
شاپور شهبازی ۳۶۳
نسرین رحیمیه ۳۶۹

کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

۳۷۵

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

روشنفکران ایرانی و مدرنیته: رویگردی دوگانه

جعفرخان از فرنگ آمده را حسن مقدم به سال ۱۳۰۱ش منتشر ساخت. گرچه این نویسنده‌ی هوشمند در آن هنگام بیست و هفت ساله بود اما نمایشنامه اش که به طعن و تمسخر به منش و رفتار ایرانی‌ی فرنگی مآبی به نام جعفرخان می پردازد هنوز مورد توجه و علاقه‌ی عامه‌ی ایرانیان است. جعفرخان که پس از اقامتی نه چندان طولانی و آشنائی با دستاوردهای مادی و فنی فرنگان به دیار خویش بازگشته است، در فرهنگ سنتی و آداب و ارزش های بومی به چشم حقارت می‌نگرد و اروپا را مهد شکوه و پیشرفت و برتری و سروری می‌یابد. جعفرخان گرچه در ظاهر به شخصیت بازازف (Bazarov) در *پدران و فرزندان* می‌ماند اما در اساس با این بازیگر ژمان تورگنیف (Ivan Turgenev) متفاوت است. هردو برآمده‌ی نسلی سخت مغرورند که به داوری در کار پدران خویش می‌نشینند، از درک همگنان و هموطنان خویش ناتوانست، ارزش های بومی را به هیچ می‌انگارد، غرب را به سبب پیشرفت فنی و علمی اش می ستاید و پدران خود را به خاطر نادیده انگاشتن یا مخالفت کورکورانه با غرب نکوهش می کند. جعفرخان،

*استاد علوم سیاسی دانشگاه سیراکیوز، نیویورک. روایت انگلیسی این نوشته به زودی در مجموعه
زیر منتشر خواهد شد: Negin Nabavi, ed., *Intellectual Trends in Twentieth Century Iran*.

اتا، بهره ای از خوی خودآموختگی، سنت شکنی و خود اتکائی بازارف نبرده است. او "ابله مقلدی" را می‌ماند که طوطی صفت به تقلید فرنگان پرداخته است بی آنکه به معرفتی راستین از چیستی "غرب" راه برده باشد. چنین است که خواننده اثر تورگنیف می‌تواند از در همدلی با بازارف در آید و هیچ انگاریش را به تیزبینی اش ببخشد اتا غرور ونخوت جعفرخان به هیچ رو تحمل کردنی نمی‌نماید. پس باید پرسید که به راستی پس از هشتاد سال سر دلربائی جعفرخان از فرنگ آمده در چیست و دلیل اقبال روشنفکران به آن کدامست؟

شاید بتوان جاذبه‌ی این کتاب را به شخصیت افسانه آمیز پدید آورنده اش گره زد: نویسنده ای دانش آموخته سوئیس که در عنفوان جوانی در حالی که بیش از سی سال نداشت بدرود حیات گفت. شاید به خوی و خصلت ایرانیان اشاره کرد که از خنده بر ناتوانی‌ها و کاستی‌های خود لذت می‌برند. و شاید بتوان طعن مقدم را در نگاه تحقیرآمیز جعفرخان به فرهنگ بومی، بازتاب نگاهی دانست که پیش تر در سخن نیشدار آن دولتمرد عثمانی نیز جلوه کرده بود. همو که رهاورد دانشجویان باز آمده از فرنگ را "سفلیس" و نه «تمدن» اروپائی خوانده بود. باری، به نظر نگارنده این نمایشنامه هنوز به دو شیوه از ایرانیان دلربائی می‌کند: نخست آنکه هنرمندانه از «هویت» و «بی‌ریشگی» که پیوسته روشنفکران ایرانی را به خود نگران داشته، سخن می‌گوید و دیگر اینکه ماهرانه احساس دوگانة ایرانیان را نسبت به اندیشه مدرنیته^۱ و فرآیند مدرن شدن (modernism) باز می‌نماید.^۲

نوشتار کنونی به بررسی نکته دوم خواهد پرداخت و پس از نگاهی کوتاه به تاریخچه غربگرائی^۳ در ایران بر این فرض تکیه خواهد کرد که در طی سده گذشته روشنفکران ایرانی از یکسو راه را بر ورود اندیشه مدرنیته به ذهن خویش باز کرده اند اتا از دیگر سو همواره در فاصله معینی از این مهمان سترگ نشسته‌اند، زبان به نقد آن گشاده اند و در هر دوره از تفکر خویش به تماشای چهره ای از آن چشم گشوده اند که با وضع و حال سیاسی ایران در آن دوران سازگار می‌افتاده است. طبیعت ناهمگون و همواره متحول اوضاع و احوال داخلی و سیاست خارجی ایران در طول این یکصد سال، روشنفکران را برآن داشته که پیوسته پذیرش اندیشه مدرنیته را با اتا و اگر همراه کنند و به روشی سودانگارانة (utilitarian) نسخه ای ویژه از آن را برگزینند و آنگاه به ارزیابی و گزینش از میان آن برخیزند و در یک‌کلام، در فرهنگ فلسفی و فنی-علمی فرنگان به چشم خریداری احتیاط پیشه نظر کنند. به سخن دیگر، می‌توان چنین گفت که بطور

کلی روشنفکران ایرانی دادوستد با مدرنیته غربی را نوعی معامله با شیطان (Faustian bargain) قلمداد کرده و بیم خویش از سرانجام آنرا پنهان نساخته اند. بجاست که در معنی این دعوی تأمل بیشتری روا داریم.

ریشه های تاریخی غربگرایی در ایران

سررشته روابط ایران با اروپا را می‌توان از دوران شاه عباس صفوی در قرن شانزده میلادی پی گرفت. در این دوران ایران در آستانه پیوستن به جامعه جهانی بود، گرچه اندیشمندانش هنوز از انقلاب هائی که بین سال های ۱۶۰۰ تا ۱۸۰۰ میلادی در اندیشه اروپائیان رخ داده بود و در آثار کسانی چون بیکن، دکارت، گالیله، هابز، هیوم، کانت، منتسکیو، نیوتن، پاسکال، روسو و ولتر جلوه می‌کرد بهره ای نبرده بودند. ایرانیان دانش آموخته در سده های هفدهم و هجدهم، غرب را نه همچون رقیب فلسفی خویش، بلکه بسان فرهنگ دیگری می‌نگریستند که گهگاه می‌شد به تماشا و سیاحتگری در آن پرداخت. چنین بود که برخلاف همگنان ترک نژاد خود، روشنفکران ایرانی هیچگاه نتوانستند عملگرایی علمی و پوزیتویستی انگلوساکسون را بی دغدغه بپذیرند.

شکست های نظامی ایران (به ویژه از روسیه) در آغازین سال های سده نوزدهم که همزمان با دخالت ها و نفوذ استعمار گران غربی در امور داخلی ایران روی داد نقش چهره غرب را در خاطر بسیاری از ایرانیان دگرگون کرد و یک قرن زبونی و تحقیری که از پس این شکست ها در راه بود، غرب را از هستی‌ای ناآشنا، به دشمنی سیاسی، فرهنگی رقیب و ناسازگار و تهدیدی ایدئولوژیک مبدل ساخت.^۵ نگاه احترام آمیز به فرنگان به زودی جای خود را به حس زخمی شده غرور ملی سپرد و با گونه هائی از خود بزرگ بینی و بیگانه هراسی درآمیخت.^۱ «انگلیسی ترسی» و «روسی هراسی» رواجی عام یافت و همچون بهانه‌ای برای سرپوشی کاستی های اجتماعی و بومی به کار رفت.

نیم نگاهی به پدیده «غربی‌گری» (Westemization) در این دوران، روشنگر این نکته خواهد بود که روشنفکران ایرانی در همان حال که واژگان و دستگاه فکری مدرنیته را برمی‌گزیده‌اند، از بزرگداشت سنت نیز دست نکشیده‌اند. بهر روی آنچه جامعه سنتی ناخرسند از مدرنیته در خاطر خویش می‌پرورد، پیش از هرچیز، اشتیاق مهارکردن و لگام زدن براین توسن سرکش بود.

همانگونه که تاریخنگار اندیشمندی چون منگل بیات (Mangol Bayat) یادآور می‌شود، گرچه پیشروان اندیشه مدرنیته و ترقی در ایران، یعنی کسانی چون

میرزافتحعلی آخوندزاده (۱۸۷۸-۱۸۱۲)، میرزا تقی خان امیرکبیر (۱۸۵۲-۱۸۰۷)، میرزا ملکم خان (۱۹۰۸-۱۸۳۳)، میرزا حسین خان سپهسالار (۱۸۸۱-۱۸۲۶) و حتی میرزا عبدالرحیم طالبوف (۱۹۱۰-۱۸۳۴)، در بررسی رازپیشرفت و توانمندی فرزگان به درستی بر «دولت مشروطه» و «دانش و فن» انگشت می‌نهادند، اما هیچیک به فروافکندن ردای سنت از قامت‌اندیشه و فرهنگ ایرانی فتوا نداده‌اند. بیات می‌نویسد: «روح و کالبد آنچه اندیشه ترقی خواه روشنفکران ایرانی در آغاز سده نوزدهم اش خوانده اند، به راستی "سنتی" بوده است. گرچه این گروه از روشنفکران در راه «غرب‌گرایی» خویش ندهاتی بلند سر داده بودند اما تنها شمار اندکی از ایشان خواهان پیروی بی چند و چون از رسم و راه فرزگان شدند و به انکار میراث ایرانی و اسلامی خود برخاستند.» افزون براین، به اعتقاد وی: «روشنفکران و اصلاح جویان سده نوزدهم در تلاش باز تعریف جامعه نوین، و با همه اشتیاق پنهان یا آشکار خود به پیروی از راه و رسم اجتماعی و سیاسی اروپائیان، به نگاه سنتی نوافلاطونی ای گرویدند که بیش از هرچیز معطوف به بنای شهر آسمانی برزمین و مدینه فاضله فیلسوفان سده های میانه بود؛ شهری که در آن «انسان کامل» یا «فیلسوف-شهریار» به حکمرانی بر توده ها خواهد پرداخت. در این ایده آل نشانی از جامعه کثرت گرا و حکومت مبتنی بر اراده و حق حاکمیت مردم وجود نداشت.»^۷

به دیگر سخن، گرچه شمار بسیاری از روشنفکران ایرانی در دوره پسین سده نوزدهم و سال های نخستین قرن بیستم در چالش با باورهای خرافه آمیز سنتی به ارزش‌های مدرنیته روی آوردند، اما در همان حال در کار گزینش اجزاء «مدرنیته راستین» اروپائی با تردید و احتیاط گام بر می داشتند و پذیرفتن مفاهیمی چون انسان‌باوری (humanism)، نقش پویای آدمی در جهان، چیرگی بر طبیعت، تاریخ به مثابه روند پیشرفت و عقل بسان ابزار تحلیل را با قید و شرط بسیار همراه می ساختند. چالش میان علم و دین نیز نه روشنفکران ایرانی را به کنار نهادن میراث دینی جامعه خویش فراخواند و نه آنان را به نقد جدی فقه و عرفان اسلامی رهنمون شد.^۸ روشنفکران تقدس‌گرا و عرفی ناشده همچنان پای‌بند به این باور بنیادین ماندند که بازسازی شکوه و شوکت پیشین جوامع مسلمان مرهون «فهم درست‌آنان از اسلام راستین» و پیرایش آن از زنگار خرافات و کژبینی ها بود. نگاهی به آراء ادوار شیلز به درک بهتر این مسئله می انجامد که چرا این گروه از روشنفکران «تاریخ بالفعل» (actual history) را بر آستان مفهومی چون «دین کژراهه رفته» (revelation betrayed) قربانی کرده اند.

وی برآست که در جمع کشورهای توسعه نیافته ای که مردمانش «حسرت زده پیشینه شکوهمند و دستاوردهای شگرف گذشتگان خویشند» و در همان حال غرق در احساس حقارت و ناتوانی، توسعه حیات سیاسی بیشتر با «تکاپوی شورآمیز برای نوسازی و بازسازی اخلاقی و مذهبی همراه است»^{۱۰}

با این همه هنوز می توان این نسل از روشنفکران ایرانی را مدرن و نوگرا و نه سنتی- نامید نه از آن رو که پاسخ گوی مشکلات جامعه شدند بلکه از آن جهت که پرسش هائی تازه به میان آوردند. به هر حال، ارج و اهمیت این گروه از روشنفکران را به مثابه سامان دهندگان حیات سیاسی جامعه نمی باید و نمی توان نادیده انگاشت. همچنان که شیلز می نگارد: «پیدایش و بقای دولت های جدید آسیائی و افریقائی، به رغم تمامی فراز و نشیب های آن، وامدار تکاپوی روشنفکران این کشورهاست»^{۱۱} از همین روست که بررسی و درک روند مدرنیزاسیون، پیدایش دولت ملی و فرآیند عرفی گرائی در جوامعی چون ایران بدون در نظر گرفتن نقش اجتماعی روشنفکرانش ناممکن است. این روشنفکران بسان حاملان مفاهیم و معانی ای چون فرهنگ، وجدان تاریخی، تجدد یا مدرنیسم، و ملت گرائی، کوشیده اند تا بر شکاف اجتماعی و فکری که در پی فرآیند غربی گرائی یا غربی اندیشی ایجاد شده پلی بزنند و از درد باخود بیگانگی که پیامد چنان فرآیندی است بکاهند.^{۱۲} به راستی روشنفکران، این «عاملان پیوند» که هم برانگیزنده افکار و هم بهره مند از قدرت اجتماعی یا سیاسی بودند، از یکسو ماهرانه به گفتگو با مدرنیته غرب پرداختند و، از سوی دیگر، کوشیدند که سد نفوذ نیروی سیاسی غرب به درون مرزهای کشور شوند.^{۱۳} و سرانجام، با بزرگداشت، پایه گذاری و نوسازی اسطوره ها و افسانه های ملی بر هویت ملی ایرانیان تأکید کنند.^{۱۴}

نشان روشن چنین فرآیند در دهه های بین ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۰ شمسی آشکار بود، یعنی درست همان سال ها که اریک هابزبام (Eric Hobsbawm) به درستی «روزگار ملت گرائی» در سرتاسر جهانش نامیده است. سخن ادوار شیلز نیز در این زمینه راهگشاست. «نسل اول رهبران سیاسی مردم مدار در بیشتر ممالک توسعه نیافته را کم و بیش «غرب گرایان» تشکیل می دادند. اتا گرایش متعارف به ستیز با نسل پیشین نسل بعدی روشنفکران را نیز به ضدیت بیشتر با «فرهنگ غربی» واداشت و به فرهنگ و سنت بومی مجال بخشید که بیش از پیش بر ذهنیت آنان مستولی گردد. این چنین بود که ایده فرهنگ کهن بومی نضج گرفت تا ملت را به بیداری و خودآگاهی رهنمون شود»^{۱۵} با گذشت سال های نخستین سده بیستم، بسیاری از روشنفکران ایران، متأثر از رویدادها و تجربه های

گوناگون، در ارزش گفتمان حاکم در باره روشنگری اروپائی و ایده جهان‌مداری تردید روا داشتند و برآن شدند که به فرهنگ و سنت‌های دیرینه بومی روی آورند. به ویژه نسلی که بین سال‌های دو جنگ جهانی می‌زیست شاهد رویدادهای غم‌انگیزی چون استقرار نظام‌های فاشیستی، کشتار و ویرانی‌های هولناک جنگ، کوره‌های آدم‌سوزی، انفجار بمب اتمی، و هجوم نیروهای متفقین به ایران و تبعید رضا شاه شد و سنگینی تمدن غرب را در همه ابعادش بر دوش خود احساس کرد.^{۱۱} رویدادهای مرداد ۱۳۳۲ نیز که به سرنگونی دولت دکتر محمد مصدق انجامید، ضربه روانی دیگری بر نسل روشنفکران پس از جنگ جهانی دوم وارد ساخت.^{۱۲} نقش آشکار ایالات متحد آمریکا در این رویدادها از سوئی و رفتار حقیرانه رهبران حزب توده در برابر اتحاد جماهیر شوروی، از سوی دیگر، روشنفکران ایرانی را نسبت به گرایش نوردوستانه این دو ابرقدرت بدگمان‌تر از همیشه کرد و شعله‌های ملیت‌گرایی را بیش از پیش در دل‌های ایشان برافروخت.

رویدادهای درون ایران در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ نیز به سهم خود رویکرد دوگانه روشنفکران ایرانی به غرب را تثبیت کرد. مدرنیزاسیون آمرانه و ناموزون شاه، شکاف میان آموزش نوین و تعالیم مذهبی و نیز میان فن‌آوری جدید و سنت، جنبش‌های ضد استعماری در جهان سوم و گسترش موج انتقاد و تردید روشنفکران غرب نسبت به دستاوردهای مدرنیته همه سایه‌ای از شک و بدگمانی بر اعتبار مدرنیته غربی افکند.^{۱۳} بدون تردید، مجموعه عوامل و رویدادهای یادشده در همان حال مانع از آن شد که روشنفکران ایرانی چشم به ناتوانی‌ها، کژفهمی‌ها و مبهم‌گوئی‌های خود گشایند.^{۱۴}

از خودبیگانگی مضاعف

عبدالله لاروئی پژوهشگر مغربی در کتاب خویش «بحران روشنفکر عرب» بر آنست که غرب نه تنها خاستگاه بحران روشنفکری بلکه پدید آورنده بحران روشنفکران نیز هست. در نگاه لاروئی درک چپستی و چند و چون واکنش روشنفکران عرب در برابر غرب بدون اندیشه در مفهوم عقب‌ماندگی تاریخی و فرهنگی به جایی نخواهد رسید:

روشنفکر را باید محصول و پرورنده فرهنگ جامعه دانست؛ فرهنگی که خود بر دو محور سیاست و خودآگاهی تبلور یافته است. از خودبیگانگی را نیز باید دو نوع

دانست. نوعی از آن آشکار است و در معرض بررسی و انتقاد. نوع دیگر نهان و از اساس مورد انکار. در واقع، غرب گرایی خود معترف نوعی از خودبیگانگی و «دیگر» شدن است و راهی به سوی دویارگی درونی بردن (هرچند دآوری مثبت یا منفی درباره این دگرگونی با جهان بینی فرد مرتبط است). اتنا، از خودبیگانگی دیگری نیز در جامعه معاصر عرب وجود دارد که در گستردگی کمابیش مستتر مانده است. این از خودبیگانگی را باید حاصل باورهای اغراق گونه درباره عظمت گذشته و احساس تعلقی کمابیش سحرآمیز به فرهنگ کلاسیک عرب شمرد.^{۲۰}

هر دو گونه از خودبیگانگی ای که لاروئی وصف می کند در رویارویی روشنفکران ایرانی با غرب نیز جلوه می کند. اگر جعفرخان از ریشه بریده بازنمای از خودبیگانگی نوع اول روشنفکران غرب گراست، دولتمرد محافظه کار و روشنفکری چون مخبرالسلطنه مهدیقلی خان هدایت که دو نیمه از قرن نوزدهم و بیستم را دیده و تجربه کرده معترف گونه دوم از خودبیگانگی است. در مقام منتقدی پی گیر از مدرنیته و تمدن غربی، مخبرالسلطنه به نکوهش فرایندهائی چون لغو مالکیت خصوصی، پیدایش شهرهای بزرگ، دگرگونی های مدرن در تقسیم بندی فضاهای درون خانواده، پیدایش طبقه پرولتاریای شهری، حرکت های انقلابی و جنبش زنان می پردازد. نگاه محافظه کارانه این سیاستمدار، و ادیب دانش آموخته در آلمان، که مدتی نیز نخست وزیر پادشاه تجددطلبی چون روزگار دارد.^{۲۱} وی به مقایسه روزگار پرمصیبت عصر خود با گذشته می پردازد، بر ناپسامانی ها و گره های کور مدرنیته انگشت می نهد و زوال اخلاقی، اختلاف طبقاتی، نفی فردیت، فروریزی حریم ها و حرمت ها، ملای گیری و سودانگاری فردی را به باد سرزنش می گیرد، و سرانجام چاره گره های کور اجتماعی را در بازگشت دستجمعی به خوی و خصلت سخاوت پیشگی، کف نفس و تذهیب اخلاقی می جوید.^{۲۲} باید به یاد آورد که در همان زمان که مخبرالسلطنه هدایت خواستار بازگشت حسرت آمیز به گذشته ای درخشان و پاک بود روشنفکرانی چون هورکهایمر (Max Horkheimer) و آدورنو (Theodor Adorno) در «دیالکتیک روشنگری» به ارائه نقد خویش از عقل ابزاری عقلی که خویش را فارغ از ارزیابی اخلاقی هدف می انگارد دست گشوده بودند.^{۲۳}

اکثریت روشنفکران ایرانی سرناسازگاری با روشنفکران خرده گیر و اخلاق باوری چون مخبرالسلطنه هدایت^{۲۴} که به انتقادهای جسورانه ای از مدرنیته

غربی دست زده بود، نداشتند. برخی از آنان نیز به هر حال چنین ستیزی را بیسوده و بی حاصل می پنداشتند. دوگانگی دیرینه بین شرق معنوی و غرب مادی‌گرا، بین عملگرایی علمی اروپائی و زیبایی پرستی عاشقانه آسیائی و نیز بین ارزش های بومی و آرمان های جهانشمول غربی، هرگز رنگ نداشت. شاید بتوان گفت که مخبرالسلطنه و بسیاری همروزگاران او با آگاهی اندک و نارسائی که از تاریخ و فلسفه غربیان داشتند قادر نبودند پیچیدگی های ماهوی و طبیعت چند بعدی و سرکش مدرنیته غربی را به درستی دریابند.^{۲۵} از همین روست که اندیشه این نسل در برابر غرب پیوسته بین دو قطب ستایش و سرزنش، هوس و هراس، و تقلید و پرهیز سرگردان ماند.

استمرار دودلی

با توجه به آنچه گفته شد، چنین برمی آید که به گواهی تاریخ واقعی و نه تخیلی به روند غرب‌گرایی در ایران، شمار جعفرخان های واقعی چندان نبوده است. در واقع، تنها شمار کوچکی از روشنفکران ایران آماده بودند به خاطر شیفتگی به فرهنگ غربی و نقش آن در جبران عقب ماندگی اقتصادی، یا اجتماعی و علمی ایران، میراث فرهنگی میهن خود را نادیده بگیرند.^{۲۶} حتی با رنگ باختن تدریجی دوران شکوه تمدن ایران نیز این گروه غالب روشنفکران از دغدغه فرهنگ بومی رهایی نیافتند. اینک بجاست که به حاصل این دودلی بنگریم و دریابیم که از چنین رویکرد دوگانه به پدیده مدرنیته چه نصیب ایران شده است.

به نظر نگارنده بهترین درس برآمده از این تجربه طولانی این آگاهی است که هم تقلید هوسبازانه از غرب بیسوده است و هم تحسین کورکورانه از گذشته ایران بی فرجام. فراوانی و گوناگونی گفتمان ها در باب مقولات بسیار در میان روشنفکران امروزی ایران، به این واقعیت گواهی می دهد که جهان کنونی آنان با تنوع آراء و باریک اندیشی و خودسنجی رقم خورده است. امروز، عصر سپری شدن روزگاری است که در آن یک روایت ایدئولوژیک قبای یکنواختی و همگونی را بر قامت روشنفکران ایران میفکند. در رویارویی آنان با مدرنیته غربی نیز نشانه های امیدوارکننده بسیار از تحوّل و دگرگونی مشهود است. امروز نه رسم رونویسی از فرهنگ فرنگان و نه شیوه عناد و کینه توزی با آنان هیچیک خریدار ندارد. روشنفکران ایرانی با این واقعیت از سرآشتی درآمده اند که فلسفه مدرنیته و ضروریات و لوازمش بُعدی جهانگیر به خود گرفته و بر همه جای جهان مهر حضور زده است.^{۲۷} امروز تکاپوی آرمانگرای شمار روز افزونی از روشنفکران

ایرانی را داده‌ها و نظریه‌های مدرنیته جهت می‌بخشد و از همین روست که آنان به مشروعیت جدائی دولت و دین می‌اندیشند و ایمان به دین را امری فردی و خصوصی می‌شمرند و بر ضرورت تکثر آراء سیاسی پا می‌فشارند. جهان غرب را همچنان به خاطر تجاوزها، تحقیرها، و تاراجگری‌های دوران استعماری می‌نکوهند، اما در عین حال گفتمان ضد مدرنیته را به باد انتقاد می‌گیرند. شاید بتوان چنین پدیده‌ای را وامدار این واقعیت دانست که امروز بسیاری از دانش‌آموختگان ایرانی غرب را جزء لاینفکی از هویت نوزاد و متحول خود می‌بینند و پاره‌ای درونی شده از خودآگاهی فزاینده‌ی خویش می‌شمارند.

به راستی آنچه تاریخنگار فلسطینی تبار، هشام شرابی، می‌گوید شرح حال چنین روشنفکرانی است:

امروز من غرب را کثرتی در وحدت می‌انگارم؛ مقوله‌ای ذهنی و پدیده‌ای که هر زمان در قالب‌های گوناگون مسیحیت، اروپای مدرن، جامعه صنعتی، امپریالیسم، فن‌آوری و خشونت، شکل جدیدی به خودگرفته و هویت تازه‌ای یافته است بی‌آنکه مرکزی واحد یا وحدتی درونی داشته باشد. تنها از منظری بیرونی یعنی، از دیدگاه جوامع و فرهنگ‌های غیرغربی (چین، هندوستان و اسلام) که آماج خشونت و تسلط آن بوده‌اند، غرب چون پدیده‌ای واحد و متمرکز جلوه می‌کند.^{۲۸}

بی‌شک برای ایرانیان اهل اندیشه و قلم وانهادن تصویر غرب واحد و متمرکز کار خردی نیست. آنان براین واقعیت آگاه شده‌اند که مدرنیته بسان یک پدیده و مقوله تاریخی انقلاب‌های شگرفی به همراه خویش آورده است که در آن‌ها "آدم" به "فرد" و یا «شهروند» و «وضع طبیعی» به «حق قراردادی» تبدیل شده. با این همه، در جوامعی چون ایران که مدرنیته پیش از هرچیز در چهره فنی و صنعتی خویش ظهور کرده پیش‌زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی لازم برای تحقق چنان انقلاب‌هایی یا به کلی مفقود بوده‌اند و یا در حداقل. از این رو، شگفتی‌آور نیست اگر اقتباس از دستاوردهای خیالی یا مادی مدرنیته کمابیش همراه با ترسی قلع‌کننده و تردید و بدگمانی بسیار در باره‌ی پی‌آمدهای آن بوده است. در فرهنگی که لبالب از باورهای متافیزیکی است و به ستایش سنت‌های باستانی گرایش پابرجا دارد، از این ترس مشکل‌بتوان‌رها شد که مدرنیته به حریم درونی زندگی رخنه خواهد کرد، استقلال و هویت منحصر به فرد انسان را مخدوش خواهد ساخت و سرانجام جهانی بنا خواهد کرد که در آن از تحقیر مذهب و

زندگی بی روح ماشینی و منطق خشک و یکسان‌گریزی نیست. حتی برای آنان که دستیابی به نسخهٔ دیگری از مدرنیته را نیز شدنی نمی‌شمارند، ادامهٔ مقاومتی هرچند نمادین در برابر مدرنیته ضروری می‌نماید. چنین گرایش را می‌توان کمابیش معلول این واقعیت دانست که بسیاری از ایرانیان رفتار خشونت‌آمیز غربیان و تمایل آنان به تسلط بر دیگران را از یاد نبرده‌اند.

با این همه، در تبیین رویکرد دوگانهٔ ایرانیان به مدرنیته نمی‌توان تنها به کاستی‌های نظری روشنفکران ایرانی پرداخت و از ضعف‌ها و پیامدهای ناگوار مدرنیته چشم‌پوشید. مدرنیته را نمی‌توان تنها در دستاوردهائی چون آزادی و حقوق فردی خلاصه کرد. دیوان‌سالاری، سودپرستی، خشونت ورزی و مهندسی اجتماعی نیز از دیگر مظاهر این پدیده‌اند. مدرنیته دولت را توان آن بخشید که چنگ تسلط خود را تا دورترین گوشه‌های زندگانی آدمی بگشاید و شیوه‌های نوینی از خشونت را بیازماید: با انواع وسائل تجسس و جاسوسی و استراق سمع و دیده‌بانی زندگی شهروندان را تحت نظارت خود درآورد و به ابزار مدرن شکنجه و کشتار و جنگ فراگیر دست یابد. این همه نشان عطش مدرنیته به استقرار نوعی انضباط اجتماعی براساس پاداش و کیفر است. بر مفاسد مدرنیته آلودگی محیط زیست و رشد نامطلوب جمعیت را نیز باید افزود.^{۳۰} به دیگر سخن، باید اعتراف کرد که مدرنیته خشونت در زندگی بشر را نه تنها کاهش نداده بلکه از آن به شکل‌های تازه و به ظاهر موجه برای رسیدن به اهداف خود بهره‌جسته است. با توجه به آنچه در سدهٔ اخیر در جهان گذشته، باید اقرار کرد که دعوی مدرنیته بر این که فراهم آورندهٔ پرسش‌نهایی و راه حل جهانی و قطعی برای مشکلات و مصائب بشری بوده ادعائی ساده لوحانه، زیانبار و اغراق‌آمیز بیش نیست. همچنان که پژوهشگری یادآور شده است: «برخی ایده‌های سدهٔ نوزدهمی چون جبر تاریخ و پیشرفت خطی بشر دیری است که از اعتبار افتاده».^{۳۱}

افزون براین، گرچه شاید بذر مدرنیته اکنون در همه جا پراکنده شده باشد اما شیوهٔ رشد آن در گرو شرائط محلی است. مارکس به درستی کشیدن خط آهن را پروانهٔ ورود هندوستان به روزگار مدرنیته می‌دید اما وی چندان زنده‌نماند تا دریابد که در هندوستان، مانند بسیاری دیگر از کشورهای جهان در حال توسعه، مدرنیته نه رسم و آئین محلی را برانداخت و نه همان دستاوردهای سودمند مغرب زمین را به همراه آورد.^{۳۲} این را نیز باید به یاد داشت که گرچه مدرنیته در دامان اروپا زائیده شد اما پرستاران امروزینش ساکنان گوشه‌های گوناگون جهان‌اند و از همین روست که در هر سرزمین شکل و معنائی دیگر یافته.

بی شک روشنفکران ایرانی می توانند با شرکت پویا در گفتمانی که اینک در بازنگری و ارزیابی مدرنیته در جریان است بهره جویند. همچنان که تکامل حیات فکری ایرانیان آنان را به استقبال آگاهی‌های تازه و برگزیده رهنمون می‌شود، روشنفکران ایرانی نیز به تدریج اطمینان خواهند یافت که هویت چندگونه ای که در پی این آگاهی‌ها شکل می‌گیرد بهترین ضامن فرهنگی برای زایش و تثبیت نهادهای دموکراتیک در عرصه اجتماع خواهد بود. زیرا همین چندگونگی و تکثر اجتماعی است که می‌تواند سدی در برابر بی‌رحمی و تکبر و بیهودگی یک نظام مسلکی، اخلاقی و یا ارزشی انحصار طلب شود، چه سنتی باشد چه تجددگرا.

پانوشت‌ها:

۱. به نقل از

Roderic H. Davison, "Westernized Education in Ottoman Turkey", *Middle East Journal*, Vol. 15 (summer 1961), P. 299

۲. آنتونی گیدنز، "مدرنیته" را به عنوان «شرایط تاریخی مساعد به پیدایش تفاوت» می‌شناسد و آنرا با عوامل زیر مرتبط می‌داند: الف) نگرشی ویژه در باره جهان، یعنی پذیرفتن ایده دگرگونی‌پذیری جهان بدست انسان؛ ب) مجموعه پیچیده و درهم تنیده‌ای از نهادهای اقتصادی، بویژه تولید صنعتی و اقتصاد بازار؛ و ج) نهادهای ویژه سیاسی که بنیان استقرار دولت ملی و دموکراسی اند:

Anthony Giddens and Christopher Pierson, *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*, Stanford, Calif. Stanford University Press, 1998, P.94

۳. در این نوشته نگارنده بر تعریف مدرنیسم (مدرن شدن) به معنایی که برمن در اثر مهم خویش آورده است تکیه می‌کند:

Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air*, New York, Penguin Books, 1988.

به اعتقاد این نویسنده مدرنیسم «تکاپوی مرد و زن امروزی است هم هدف و هم عامل نوگرایی شوند و در آن جای نهائی خود را بیابند.» (ص ۵) افزون براین، او معتقد است که: «مدرن بودن یعنی زندگی کردن در شرایطی که در هر آن وعده ماجراهای تازه، قدرتمندی، خوشی، رشد و دیگروگونی ما و جهان پیرامون ما را می‌دهد و در همان حال ما را به از دست دادن هر آنچه داریم و هرآنچه می‌دانیم و هرآنچه هستیم تهدید می‌کند.» (ص ۱۵) برمن «مدرنیاسیون» را حاصل تحولات اجتماعی‌ای می‌داند که منشاء این شرایط طوفانی است. (ص ۱۶).

۴. غربی‌شدن یا غرب‌گرایی شیوه تفکر و عمل اجتماعی‌ای همخوان با راه و رسم غربی (به ویژه اروپائی) است و نه همسو با هنجارها و رفتارهای بومی و محلی.

۵. چنین واکنشی ویژه ایرانیان نبود. در کشور همسایه ایران یعنی امپراتوری عثمانی در اواخر عهد سلطان عبدالحمید دوم و پیش از انقلاب سال ۱۹۰۸، «فشار حکومتی برعلیه آنچه نفوذ اندیشه غربی شمرده می شد چنان بالا گرفت که به دستور دولت واژه «حکمت» (فلسفه) از فرهنگ های لغت حذف شد.» ن. ک. به:

Abdulhak Adnan Adivar, "Islamic and Western Thought in Turkey," *Middle East Journal*, Vol. 1 (July 1947), P. 275.

۶. چنین امتیازی را می توان برای نمونه در این گفته ناصرالدين شاه قاجار یافت، شاهی که به تقریب در تمامی نیمه دوم از سده نوزدهم بر ایران حکم راند (۱۸۹۶-۱۹۴۸): «کاش هیچگاه پای اروپائیان به خاک کشور من باز نمی شد و این همه خواری و ذلت را برای ما نمی آورد. ولی اکنون که اینان بهر روی به درون مملکت نفوذ کرده اند باید بکوشیم تا حداکثر استفاده ممکن را از حضورشان ببریم.» به نقل از:

William S. Haas, *Iran*, New York, AMS Press, 1961, P. 35.

۷. ن. ک. به:

Mangol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 1982, PP. 173-4.

۸. گرچه پژوهندگان و ادیبانی چون ذبیح بهروز (۱۹۷۱-۱۸۹۰)، صادق هدایت (۱۹۵۱-۱۹۰۳) و مهدی اخوان ثالث (۱۹۹۰-۱۹۲۸) به انتقاد از تازیان و اسلام به شیوه طنز و شعر دست گشودند و اما احمد کسروی و علی دشتی به بررسی انتقادی از اسلام در آثار جدی و محققانه پرداختند.

۹. در باره این گروه از روشنفکران ن. ک. به:

Edward Shils, "The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1 (1958-59), PP. 5-22.

۱۰. ن. ک. به:

Edward Shils, "The Intellectuals in the Political Development of the New States," in *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism*, ed., John Kautsky, New York, John Wiley and Sons, 1963, P.223.

۱۱. همان، ص ۱۹۵.

۱۲. می توان چنین اندیشید که فرآیند غربی شدن و غربگرایی هم به پیدایش طبقه های نوین اجتماعی (مانند کارگران شهری و طبقه متوسط) یاری رساند و هم ساختار کلی نظام آموزش، سیاسی، اقتصادی، ادبی و خانوادگی را در ایران (همچون دیگر جاها) دگرگون ساخت.

۱۳. آرنولد توینبی روشنفکران را به عنوان یک «طبقه میانجی» وصف می کند که «تربندهای تمدن مهاجم را شناخته اند و می توانند با تکیه بر آنها خود عاملی شوند تا جامعه بتواند به زندگی خود در شرایطی ادامه دهد که آداب و رسوم بومی و سنتی رو به

زوال می روند و جای خود را به شیوه هائی می سپرند که از سوی تمدن مهاجم بر مردمان زیر سلطه آنان تحمیل می شود.»

Arnold T. Toynbee, *A Study of History*, Vol. 1, abridged ed., New York, Dell Publishing Co., 1971, P. 451.

۱۴. این نکته درخور تأمل بسیار است که در ایران و بسیاری دیگر از کشورهای کمتر توسعه یافته، روشنفکران غرب گرا از سرسخت ترین هواداران جنبش های ملیت گرا بوده اند.

۱۵. ن. ک. به: Shills, "Intellectuals in Political Development," P. 209

۱۶. با این همه، در همین دوران آراء متفکران غربی تأثیری ژرف بر اندیشه های روشنفکران ایرانی نهاد. از جمله این متفکران می توان از کسان زیر نام برد: اگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸)، دنیس دید رو (۱۷۸۴-۱۷۱۳)، الکساندر دوما (۱۹۷۰-۱۸۰۰)، آنا تول فرانس (۱۹۲۴-۱۸۴۴)، ویکتور هوگو (۱۸۸۵-۱۸۰۲)، ژان دولاقونتن (۱۶۹۵-۱۶۲۱)، ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴)، آلفونس دولامارتین (۱۸۶۹-۱۷۹۰)، گوستاو لوبون (۱۹۳۱-۱۸۴۱)، ولادیمیر لنین (۱۹۲۴-۱۸۷۰)، جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲)، کارل مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸)، مولیر (۱۶۷۳-۱۶۲۲)، منتسکیو (۱۷۵۵-۱۶۸۹)، پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳)، ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲)، تولستوی (۱۹۱۰-۱۸۲۸) و امیل زولا (۱۸۹۲-۱۸۴۰).

۱۷. کودتای ۲۸ مرداد روشنفکران را تکان داد اما از اهمیت اجتماعی ایشان نکاست. همان ایام یانگ (T. Culyer Young jr.)، استاد زبان فارسی و تاریخ ایران در دانشگاه پرینستون، که از ایران و حال و روز آن آگاهی های قابل ملاحظه داشت و سال ها در مقام فرستاده کلیسا و سپس به عنوان وابسته فرهنگی و سیاسی سفارتخانه آمریکا در ایران بسر برده بود، در باره اهمیت روشنفکران ایران چنین نوشت:

به احتمال بسیار، روشنفکران ایران مهم ترین گروه پشتیبان سیاست های دولت نه تنها در وضع حاضر بلکه در آینده اند. گسترش شیوه آموزش و پرورش نوین مشارکت آنان را در عرصه سیاسی و اجتماعی افزایش درخور اعتنایی داده است. به رغم آنچه در باره شخصیت عاطفی و احساسی ایرانیان گفته اند، فرهنگ ایرانی را باید معترف حضور پیوسته و چشمگیر یک سنت روشنفکری دانست. پرورش ذهن و استعداد فرد همواره از دلمشغولی های ایرانیان بوده است. در واقع، هوشمندی ذاتی، کنجکاو، انعطاف پذیری و استعداد نظرپردازی ایرانیان زبانزد همگان است. روشنفکران حرفه ای در ایران همیشه ریشه در بخش بزرگ از توده ها داشته و به آنها پشت گرم بوده اند. توده بزرگ بی سوادان ایران نیز که به هیچ رو "ناموخته" نیست، به دستاوردهای ادبی و هنری رهبران فکری خود می بالند.

T. Culyer Young Jr., "The Social Support of Current Iranian Policy," *Middle East Journal*, 6, no. 2 (Spring 1952), P.129.

۱۸. در این دوره روشنفکران ایرانی وامدار ایده ها و آراء متفکرانی چون چه گوارا (۱۹۶۷-۱۹۲۸)، هنری کربن (۱۹۷۸-۱۹۰۳)، فرانسیس قانون (۱۹۶۱-۱۹۲۵)، اریک فروم

(۱۹۸۰-۱۹۰۰)، رنه گنون (۱۹۵۱-۱۸۸۶)، مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹)، لنین، هربرت مارکوزه (۱۹۷۹-۱۸۹۸)، تیپور منده (۱۹۸۴-۱۹۱۵)، برتراند راسل (۱۹۷۰-۱۸۷۱)، ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵) و اسوالد اسپنگلر (۱۹۳۶-۱۸۸۰) بوده اند.

۱۹. برای پژوهش بیشتر در برخی از این نکته ها ن. ک. به:

Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse, N. Y., Syracuse University Press, 1996.

۲۰. ن. ک. به:

Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*, Berkeley, Calif., University of California Press, 1976, PP. 155-56.

۲۱. برای آگاهی از اندیشه های منتقدان آلمانی مدرنیته ن. ک. به:

Kevin Repp, *Reformers, Critics, and the Paths of German Modernity: Anti-Politics and the Search for Alternatives, 1890-1914*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

۲۲. ن. ک. به: مخبرالسلطنه هدایت، *تحفه مخبری یا کار بی کاری*، تهران، چاپخانه

مجلس، ۱۳۳۳.

۲۳. باید به یاد داشت که نگاه مخبرالسلطنه هدایت به مدرنیته با نگرش متفکری چون روسو بسیار متفاوت است. روسو نیز طبیعت جامعه شهری را فاسد می دانست و برآن بود که مردمان می بایست خویش را از آفت مدرنیته برهانند. مخبرالسلطنه، اما، مالکیت خصوصی را نشان حرص و آز و بی عدالتی نمی دانست و برخلاف روسو به آزاده همگانی و قرارداد اجتماعی اعتقاد نداشت. جالب این است که تا کنون در غرب انتقاد از اندیشه و پدیده روشنگری از محافل چپ برخاسته است در حالی که در ایران هنوز راست گرایان اند که به عقلانیت جهانشمول عصر روشنگری و انسانگرایی عرفی اش خرده می گیرند.

۲۴. مخبرالسلطنه تنها عضو نسل خود نبود که به انتقاد از غرب گرایی در ایران پرداخت. دیگر نویسندگانی چون محمدعلی فروغی (۱۹۴۲-۱۸۷۶)، قاسم غنی (۱۹۵۲-۱۸۹۳)، سید ولی الله نصر (۱۹۴۶-۱۸۷۶)، علامه محمد قزوینی (۱۹۴۹-۱۸۷۷)، غلامرضا رشید یاسمی (۱۹۵۱-۱۸۹۶)، سید فخرالدین شادمان (۱۹۶۷-۱۹۰۷)، و علی شایگان (۱۹۸۱-۱۹۰۲)، در همان حال که به پشتیبانی از سیاست های تجددگرای دولت پرداختند به نقد غرب گرایی و اروپاگری در جامعه نیز برخاستند.

۲۵. ن. ک. به :

Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Calif, Stanford University Press, 1991, P.16.

۲۶. بیشتر محققان میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم خان و سید حسن تقی زاده را از زمره روشنفکران گروه اول می شمارند. ولی باید به خاطر آورد که گرچه تقی زاده در اوائل دهه ۱۳۰۰ش خواستار پیروی بی چون و چرا از غرب گرایی شد، در آخرین سال های دهه ۱۳۳۰ش سخن پیشین خود را پس گرفت. ن. ک. به: سید حسن تقی زاده، *خطابه های آقای*

سیدحسن تقی زاده در *اخذ تمدن خارجی*، تهران، انتشارات باشگاه مهرگان، ۱۳۳۹، ص ۷.

۲۷. استدلالی که آنتونی گیدنز در تفکیک دو مفهوم فضا (space) و مکان (place) در دوره مدرنیته می آورد می تواند در این مورد راهگشا باشد. به اعتقاد وی: «پیدایش مدرنیته با تشویق ارتباط با دیگران "غائب" که به علت بُعد مسافت از تماس حضوری با یکدیگر محروم اند. فضا را از مکان یعنی عرصه فیزیکی رخدادهای اجتماعی جدا می کند. با مدرنیته، مکان به پدیده ای تخیلی (phantasmagoric) تبدیل می شود، بدین معنا که نیروهای اجتماعی دوردست بر شکل و هستی فضاهای محلی تأثیری قابل ملاحظه می گذارند. به این ترتیب ساختار فضای محلی تنها متأثر از عوامل درونی خود نیست و شکل ظاهری این ساختار تأثیر عوامل دوردست در تعیین ماهیت و طبیعت واقعی آن را پنهان می کند.

Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1990, PP. 18-19.

۲۸. ن. ک. به:

Hisham Sharabi, "Modernity and Islamic Revival: The Critical Task of Arab Intellectuals," *Contention: Debates in Society, Culture, and Science*, 2, No. 1 (Fall, 1992), P. 129.

۲۹. برای نمونه های پژوهش در باره خشونت ن. ک. به:

Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, Calif, University of California Press, 1985; and John Keane, *Reflections on Violence*, London, Verso, 1996.

۳۰. ن. ک. به:

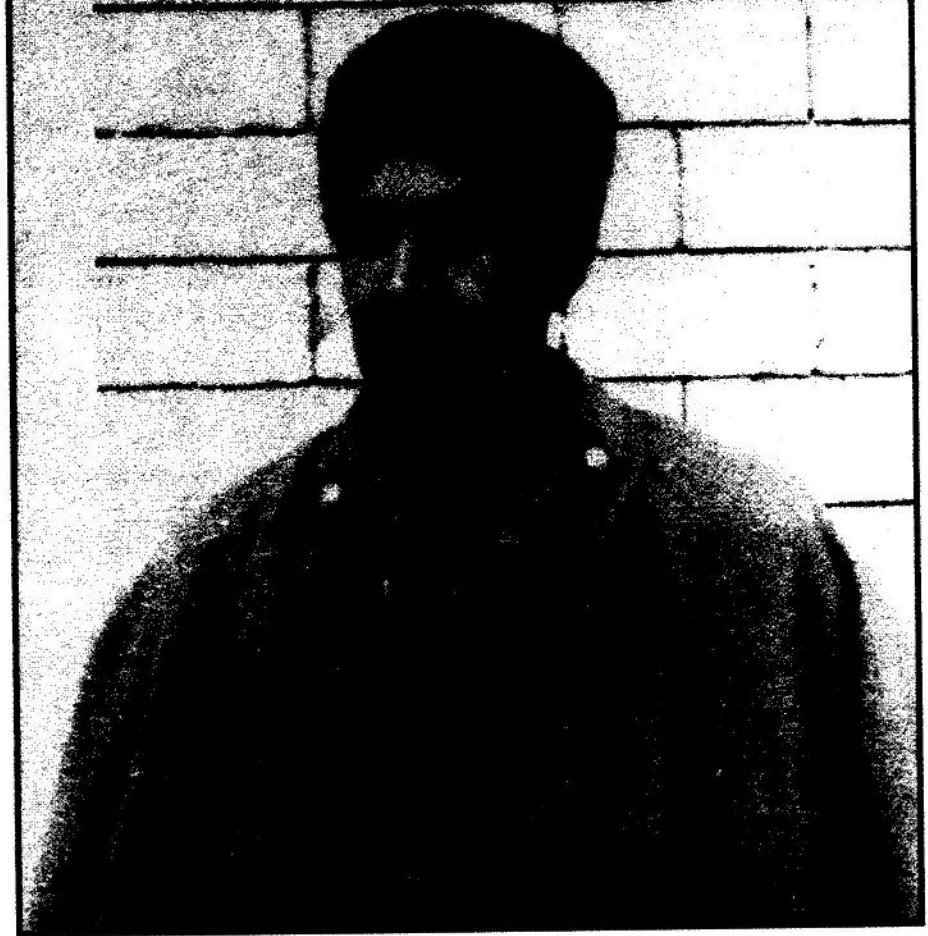
Aziz al-Azmeh, *Islam and Modernities*, London, Verso, 1993, P. 20.

۳۱. به اعتقاد چادهوری (Nirad Chaudhuri)، متفکر هندی: «گرچه غرب «فردیت» را

برایمان به ارمغان آورد اما «شهروندی» را از ما دریغ داشت.»

رضاشاه

از ولادت تا سلطنت



بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

- ۱۷۱ م.ع. همایون کاتوزیان کسروی و ادبیات
- ۱۹۵ محمد توکلی طوقی تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی
- ۲۳۷ محمدرضا قانون پروو پاکدینی در آراء کسروی
- ۲۴۵ فرزین وحدت بن بست تجدد در اندیشه کسرو
- ۲۶۱ اصغر فتحی کسروی چه می گوید؟
- ۲۷۷ فریدون فرخ تصویر کسروی در اذهان جوانان
- ۲۸۵ مهرداد بروجردی روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه

گزیده ها:

- ۳۰۱ ناصح ناطق «سخنانی در باره احمد کسروی»
- ۳۱۳ مجله سخن «حادثه قتل کسروی»
- ۳۱۵ احمد کسروی «من چه می گویم؟»، «نامه ای به دولت»، «زندگانی من

نقد و بررسی کتاب:

- ۳۵۳ رضا شیخ الاسلامی قتل کسروی (ناصر پاکدامن)
- ۳۵۹ یزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) وایلم فلور
- ۳۶۳ شاپور شهبازی «ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن)
- ۳۶۹ نسرین رحیمیه «فرزندان استر» (هومن سرشار)

۳۷۵ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

گزیده ها

نوشته ناصح ناطق در باره احوال و آثار کسروی و باورها و روحیاتش، از نظر شیوایی کلام و داوری منصفانه، در شمار بهترین از نوع خود است. در این مقاله نویسنده به نکاتی ظریف در باره تاریخ ایران و خلیقات ایرانیان نیز می پردازد. مجله سخن تنها نشریه معتبر ادبی و فرهنگی زمان بود که کسروی را دانشمندی کوشا و کم نظیر و مردی دلیر و پاکدامن نامید و قتل او را فاجعه ای بزرگ و «لگه ننگی» بر دامن جامعه ایران شمرد. در «من چه می گویم» و «نامه ای به دولت» کسروی به ترتیب باورهایش را در زمینه دین، اجتماع و ادبیات و در باره نقش روحانیت شیعه به تفصیل بیان می کند و در *زندگانی من* به گوشه های جالبی از دوران کودکی و تحصیل و برخی رویدادهای زمان اشتغال خود به کار قضا می پردازد.

ناصر ناطق

سخنانی در باره احمد کسروی*

کسروی که بود؟ باید گفت که به این پرسش نمی توان به آسانی پاسخ درستی داد. درون مردمان مانند دریائی است که پیوسته بادهای هوس ها و سوداها، موج ها و طوفان هایی در آن برمی انگیزند، ولی از همه طوفان ها و جوش و خروش ها، چیزی جز چند واژه شکسته و بسته به بیرون تراوش نمی کند. گفته ها و نوشته ها، اشارات نارسائی است که هرگز همه حقیقت اندیشه ها و تأثرات آدمیان را نمی تواند بیان کند.

* ضمیمه راهنمای کتاب، سال ۲۰، شماره ۱۱-۱۲، ۱۳۵۶، صص ۳-۲۳.

کسروی سال هاست در گذشته، آوای وی و همکاران و هم پیمانان وی خاموش گشته و نامش که روزگاری بر سر زبان ها بود، مانند نام های گروه بیشمار پهلوانان شکست خورده تاریخ، در حال فراموش شدن و از میان نام ها گم شدن است، و از آتشی که وی در عالم رویا در سرتاسر جهان بر اثر کوشش ها و گسترش اندیشه های خود فروزان می دید، جز چند اخگر ناچیز در زیر خاکستر زمان برجای نمانده. مسلم این است که کسروی یکی از فرزندان نخستین سده چهارده در آذربایجان بوده. مردی که توانست از آسمان اندیشه ها و کردار و رفتار مردم تبریز بالاتر بپرد و در جهانی که هزاران امثال وی بی نام به جهان آمده و بی نشان از جهان می روند و رد پائی از خود برجای نمی گذارند، نقشی از خود در خاطره ها باقی بگذارد. کسروی آرزو داشت نامش بر اوراق نا پایدار ایام ولو یک روز هم شده به عنوان مردی نوآور نقش گردد، و از فریاد وی در راه رهایی آدمیان پشوایی در سده های آینده به گوش آیندگان برسد. حال معلوم نیست که روزگار که طومار همه افکار و عقائد را درهم می نوردد و نام ها را از یادها می برد با نام وی چه معامله ای خواهد کرد و از آن همه شور و شیفتگی چه نقشی برای نسل های آینده به یادگار خواهد گذارد.

کسروی تا آخر عمر از تأثیر درس ها و طرز تعلیم دروس مدارس قدیم برکنار نمانده بود، یعنی مانند برخی از کسانی که در آن گونه مؤسسات درس خوانده بودند، پرکار و موشکاف و جدی و دقیق، و با پیروی از طبیعت خشن و بی مدارایش قاطع و متعصب و یک دنده بود. کتاب *زندگانی من* که زندگی نامه «بیوگرافی» کسروی است کتابی واقعاً دلکش و خواندنی است. در آنجا می بینیم که کسروی هرگز مردی سر به زیر و آرام و چاپلوس نبوده و حتی در کار قضاوت هم مانند بسیاری از کسانی که از سلک روحانیت دست کشیده و به دادگستری رفته بودند، متهور، بی باک، و تابع اصول بوده است. . . .

دستگاه دولت در تبریز و در همه شهرستان های ایران دولت نه، بلکه کاریکاتور دولت بود. نفوذ و قدرت اصلی در دست دولت نبود بلکه در دست مالکان و سرمایه داران و مقامات مذهبی بود. مالکان جز حساب غله و بهای آن دردی نداشتند و سرمایه داران و بازرگانان جز داد و ستد و فرع و سود به چیزی نمی اندیشیدند. روحانیون هم مذهبی را تعلیم می کردند که به نوبه خود کاریکاتور اوامر پیشوایان بزرگوار دین بود. جنبه های تشریفاتی و میان تهی در دستگاه دولت، پرشکوه و پر سر و صدا بود آن چنان که در دستگاه کیش و آئین هم آنچه که جنبه شاخ و برگ و فرعیات مشکوک داشت با صرف هزینه های

بی حساب با منتهای عظمت برگزار می شد. شهر تبریز از آغاز قرن چهارم پیوسته دچار شیوع بیماری های واگیر و بلواهای داخلی و جنگ مشروطه خواهان با دولت مستبد روز، و اشغال بیگانگان و دارزدن آزادیخواهان و عواقب جنگ میان دولت ها و سیل های خانمان برانداز، و پس از مدت کوتاهی آرامش گرفتار اشغال مجدد بیگانه و حکومت دست نشانده او بود. کمتر شهری در ایران این همه ویرانی و آبادانی پشت سرهم دیده.

کسروی پی برده بود که ایرانی گری یعنی مجموع سجایا و سنت ها و یادگارهایی که در جهان پر از آشوب، از دستبرد حوادث در امان مانده، و ایرانی را از روس و عثمانی و عرب مشخص می سازد، کالائی شکننده و گرانبهاست که همواره در معرض تباهی و خرابی و از میان رفتن است. چند رسم ملی زیبا که نماینده غم ها و شادی های یک گروه از مردم است، چند نقش بدیع بر دامن جامعه ها یا بر دیوار خانه ها و چند آهنگ که زائیده هیجانات و شورهای ملتی کهن سال است در مقابل اراده و ابزارهای ویرانگر دولتی متجاوز و نیرومند و دیوسرشت و غول پیکر چه مایه پایداری تواند داشت. . . .

حوادث مشروطه و گرفتاری های ملت ایران و زورگویی های بی پرده دولت روس و عقاب آن، نسل معاصر احمد کسروی را ایران دوست، و تا حدی آشنا به دردهای کشور بار آورده بود. در آن دوران جز گروهی که از نفوذ دولت های متجاوز شمالی و جنوبی بهره مند بودند، باقی مردم از سرنوشت دردناک کشور رنج می بردند، و برای مردم ستم دیده کشور آرزوی روزهای خوش تر داشتند.

کسروی شاهد روزهای نخستین جنبش مشروطه بود، گفته های سخنوران مشروطه که هم تازگی داشت و هم غالباً از دل برآمده بود، در روح وی تأثیر بخشید. وی از پیشوایان آزادی خواهی درس وطن دوستی آموخت. کسروی ایران دوست بود و ریشه بسیاری از روش ها و اندیشه های وی را در همین صفت باید جست. میهن پرستی وی از حدود اندیشه و سخن فراتر رفت، و به مرحله فداکاری و ایثار نفس رسید. در دوران اشغال ایران که بسیاری از برخورداران از نعمت های کشور، دنبال وسائل بند و بست با اشغالگران بودند، وی بوسیله نوشته های خود با آنان و دارو دسته های مزدورشان پیکار می کرد. در مسائل دیگر هم مانند زبان و شعر و تصوف، روش هایی که پیش گرفته از دلبستگی وی به ایران و ایرانیان سرچشمه می گرفته. . . .

وی مدارج دانشگاهی طی نکرده بود، ولی بر اثر کنجکاوی و کوشش پی گیر توانسته بود، در حدود امکانات آن روز دانش هائی را فرا گیرد، نیروی دریافت و

قدرت ترکیب Synthese و نتیجه گیری وی بسیار قوی بود و گواه آن کتاب هائی است که در باره تاریخ مشروطیت ایران و نام های دیه ها و روستاها و تاریخ شهریاران گمنام نوشته است. . . . وی معتقد شده بود که اصلاح وضع مردم ایران جز با قبول اصلاحات در مسائل دینی و مبارزه با جنبه های خرافی و روش های بی بنیاد آن امکان پذیر نیست، غافل از این که ریشه های ادیان و مخصوصاً جنبه های فولکلوریک آن، در دل های مردم آن چنان ژرف و یُرتوان است که دست زدن به این درخت کهن و جنبانیدن آن مرغکانی را که بر بالای درخت لانه دارند به پر و بال زدن وامی دارد و هزاران خطر و ستیزه جوئی به بار می آورد. . . .

کسروی دشمن تراش بود. از رنجاندن نزدیک ترین دوستان گرفته تا مأمورین بلند پایه دولت و نویسندگان بزرگ که هر کدام گروهی ستایشگر و حامی و دار دسته و پشتیبان و دنباله رو و شاگرد پشت سر خود داشتند مضایقه نداشت. . . . مرحوم کسروی مردی پُرکار و کوشنده بود. در سال های آخر زندگی تقریباً در هر ماه کتابی و یا رساله ای می نوشت، وی پهلوانی بود که در همه جنبه ها می جنگید، از یک سو در جنبه زندگانی روزانه و تلاش معاش که هرگز برای وی به آسانی فراهم نمی شد پیکار می کرد و از سوی دیگر با دشمنانی که خود فراهم کرده و یا دوستانی که شاید بناحق آزرده بود پیوسته در نبرد بود، ولی با این همه هرگز از کار پژوهش و تحقیق باز نمی ماند. . . .

مرحوم کسروی بت شکن بود. در جهان سیاست تنی چند از بزرگان را که از شهرت و نفوذ معنوی برخوردار بودند ولی کسروی به آنان عقیده نداشت، آن چنان که خود می دانست، و یا تصور می کرد، معرفی نمود و سیمای آنان را در انظار ایرانیان کریه و زشت جلوه گر ساخت. دلالتی در باب مجعول بودن تبار و نژاد صفویه و نبودن آنان اقامه کرد، صوفیگری را که منشاء آن از هرکجا باشد بهر حال یکی از تجلیات روح ایرانی و روشن گر ناامیدی بشر در مقابل فرمان های بی منطق سرنوشت بود، محکوم کرد و آنان را در انحطاط کشور و شکست های نظامی مؤثر فرض کرد. از دانش های مندرس و بی فایده یا کم فایده مانند علم بدیع و معانی و بیان و علم انساب و نظایر آن انتقاد کرد. . . .

بت شکنی کسروی مانند بت شکنی های دیگر، عقائد مردم را به پاره ای از بت های بی فایده و احیاناً نازیبا و زیانبار سست کرد. ولی به برخی از بت های زیبای دیگر مانند شعر و چیزهای گرانبهای دیگر هم گزند هائی وارد آورد. کسروی می خواست جامعه ایرانی را آن چنان پی ریزی کند که در آن بیشتر ارزش های کهن بی اعتبار شود، و در آن جامعه جز چند منش راستین ارزش

دیگری موجود نباشد. متأسفانه آن چنان که ناپلئون به یکی از سرداران خود که مدادی دست گرفته و با حرکت آن نقشه تصرف کشورها و چیره شدن بر سپاهیان دشمن را می کشید، پاسخ داد، و گفت که نقشه صحیح است ولی بدبختانه با مداد نمی توان جهانگیری کرد، برانداختن جهان کهن و ساختن جهانی نو هم با چند کتاب و مقاله امکان پذیر نیست. همه عواملی که کسروی مرحوم می خواست ریشه کن کند ریشه هائی آن چنان استوار و ژرف در اعماق ارواح مردم و خود جامعه دوانده است که نمی توان با اراده یک تن، هر چند هم مانند کسروی از جان گذشته و مصمم باشد، از میان برد. هزاران پیشوا و رهبر در طول تاریخ آشفته و خون آلود بشر درفش اصلاح طلبی و نوآوری بدست گرفتند، مدتی دراز یا کوتاه گروهی را پیرو خود ساختند ولی نتیجه همه گفته های زیبا و نیت های پاک ایجاد چند دستگی و کینه توزی و کشت و کشتار و دشمن و پلید انگاشتن دسته های دیگر شد.

دلایل دو دستگی یا چند دستگی ارتباط چندانی هم با نیک اندیشی یا بداندیشی پیشوایان ندارد. ممکن است رهبری اساس اندیشه اش بردوستی همه افراد بشر باشد ولی با دسته های دیگر که همان اندیشه ها را با واژه های دیگر یا لهجه های متفاوت بیان می کنند دشمنی داشته باشد و خون آنان را هدر و مالشان را تاراج کردنی و فرزندانشان را اسیر کردنی بدانند. گفتن اینکه آدمیان پیوسته در راه پارسائی گام بردارند و خرد را رهنمون خود سازند تازگی ندارد. هیچکدام از کسانی که مردم را به دنبال خود کشیده اند پلیدی و پتیارگی را توصیه نکرده اند و پیوسته از خرد دم زده اند. . . همه حق کشی ها و تجاوزها به نام حق آغاز شده و پایان پذیرفته است. تصور اینکه کالای آرامش و دوستی میان افراد بشر به آسانی در دسترس آدمیان باشد، تصویری باطل و در ردیف اتوپی ها است که اندیشه های شادروان کسروی هم یکی از همان اتوپی هاست.

شعر در طول قرن ها تنها وسیله گریز از خود و بیگانه، در محیط خفقان بار خاور زمین بود. مردمی که از ترس شحنه و فقیه به زحمت مجاز به نفس کشیدن بودند با غزل و دو بیتی و رباعی راهی به جهان آزاد پیدا می کردند و خواسته های دل هایشان را به صورت نظم که رویمرفته از دسترس عوام نادان یا خواص سختگیر و متعصب دور بود بیان می کردند.

شادروان کسروی "رمان" را که یکی از ارکان مهم ادبیات جهانی است محکوم کرد. وی عقیده داشت که وقت مردم با خواندن داستان های موهوم نباید تلف شود، بویژه که در رمان های عادی به دستورهای اخلاق همیشه توجهی نشده، در

رمان های تاریخی هم حوادث تاریخی با تحریف و تغییر روایت شده. کسروی می خواست که مردم همه با دانش های جدی مانند تاریخ و زبانشناسی و کارهای سودمند و مسلم دیگر مشغول باشند و افسانه گفتن و شنفتن را موقوف کنند. باید گفت که این طرز اندیشه از یکسو حاکی از روش حقیقت جوئی و حق پرستی وی بود و از سوی دیگر ناشی از نوعی پوریتانیسم یعنی دلبستگی به قواعد اخلاقی خشک و بی مدارا. نگارنده تصور می کند که آن مرحوم در باره مسائلی که آن را مسائل جدی و حقیقی تلقی می کرد، مانند تاریخ، حسن ظن مفرط داشت. در کتاب های تاریخ راستی و پندار آن چنان به هم آمیخته شده که به زحمت می توان راست را از دروغ تشخیص داد. روایاتی که به نام تاریخ به ما عرضه می شود خود رمان هایی است که تمایلات زورمندان و یا اطرافیان آنان به آن شکل داده و غالباً آنچنان با تعصب همراه است که به دشواری می توان از خلال آن گفته ها به چگونگی واقعی حوادث پی برد، و بهر حال اگر هم هسته حقیقتی در آن نهفته باشد آن حقیقت جز نقل یک رشته کشت و کشتار و تاراج و بدبختی و دربدری مردم و گفت و گوهای موهوم میان قهرمانان و داوری های نادرست چیز دیگری نیست. رمان غالباً کوششی است برای دریافت چگونگی روح آدمیان و برداشتن هاله جلال و عظمت از قیافه آدمیانی که سرگذشت زندگی آنان صورت (میت) Mathe پیدا کرده ولی همه آدمیانی بوده اند با همه ضعف ها و عیب ها و هنرهای انسانی.

شادروان کسروی که زندگی را کاری بس جدی و شوخی ناپذیر می دانست گرایش به خواندن زبان های خارجی که در آن دوران نمونه های نه چندان عالی آن، به زبان فارسی ترجمه شده بود، نداشت. و آن را تضييع وقت می دانست. در حالی که اگر قرار باشد که آدمی جز در راه های کوییده شده رهروی نکند، و حق نداشته باشد که گاهی بخشی از عمر را ضایع بگذراند و همه هوس ها را فدای کار و کوشش و کسب و کار سودمند بکند، زندگی همه افسون و کشش خود را از دست می دهد. بنده تصور نمی کنم که وظیفه اصلی بشر بر روی این کره خاکی منحصر به تولید گندم و علوفه و تراکتور و ماشین و ابزار جنگ و فریاد زدن و تبلیغات مبالغه آمیز درباره ارزش شخصیت پیشوایان روز باشد. انسان برای رنج بیهموده بردن و سرانجام بی هیچگونه تمتع از زیبایی های زندگی، مردن، آفریده نشده. انسانی که سراسر عمر خود را در کارگاه ها با کوبیدن پتک بر سندان و یا شکستن سنگ برای ساختن راه و یا وسائل جنگی بگذراند و هرگز نتواند گاهی بازیگوشی کند و از مناظر بهار و پائیز بهره بگیرد و با عوالم رؤیا و خواب و خیال بکلی بیگانه باشد، و به گفته سعدی از حالت و طرب

چیزی درک نکرده باشد، باید کج طبع و جانورش خواند.

چنین آدمی وضع مسافری را پیدا می کند که مکلف به راه پیمائی در راه های دشوار و پر پیچ و خم باشد ولی از حق نگاه کردن به چپ و راست محروم گردد. مرحوم کسروی قصد داشت در زندگانی مردم ایران آنچه را که مایه ننگ و کسر شأن بود یکسره از بیخ و بن براندازد و بر مبنای اصولی که خود پذیرفته بود، جامعه نوئی از سر بسازد. ارزش شعر را که از اوج زیبایی و شیوایی به مرحله مناسب گوئی و اخوانیات و غزل های بی شور و اشعار فرمایشی بی مزه و هزلیات وقیح افتاده بود منکر شود. فلسفه یونان را که قرن ها بر عقول مردم فرمانروائی کرده بود ولی به عقیده وی نتیجه ملموس و عملی در راه پیشرفت جامعه نداده بود، و عنوانی شده بود برای تفرعن و گردن کشی مدعیان فلسفه، بی اعتبار سازد. بطلان پاره ای از کیش های نوینباد دوران قاجار را که باعث تفرقه و کینه توزی و کشت و کشتار میان افراد ملت ایران شده بود ثابت کند.

عرفان و تصوف را که به نظر وی در گذشته هرچه بوده اکنون محتوای اصلی خود را از دست داده و تبدیل به مستی و اژه های پوچ و عبارات بی مفهوم شده بود آنچنان که خود او تصور می کرد به مردم معرفی کند. جهان غرب را که شرق در هرگاسی در زندگانی بر می دارد خود را نیازمند آن می بیند از متن و حاشیه زندگی و اذهان ایرانیان طرد کند. هوس هائی که زنان و دختران را از وظیفه اصلی خودشان که فرزندزادن و عائله بنیاد نهادن است غافل می سازد محکوم می کرد. صنعت و کشاورزی و آبادانی و همه کارهای سودمند را ترویج و تشویق می نمود. شادروان کسروی در راه پیکار با پدیده هائی که در نظرش برای جامعه خطرناک می آمد توصیه کرد که کتاب های گمراه کننده را گرد هم آورند و هر سال در روز معینی آتش بزنند. شک نیست که نوشته های بی شماری در جهان وجود دارد که داشتن و خواندن آن نه تنها سودمند نیست بلکه زیان های مسلم نیز به بار می آورد، ولی گفتگو بر سر این است که بدانیم خطر سوزاندن کتاب برای جامعه بیشتر است یا خواندن کتابهای زیان بخش؟

بدیهی است آسان ترین و مستقیم ترین وسیله جلوگیری از گسترش اندیشه های ناروا، پیش گرفتن روش های خشونت آمیز و برپا کردن جشن های کتاب سوزان است، که زمانی در اروپا هم معمول بود. ولی اشکال کار در این است که بهیچ وجه نمی توان راهی برای تشخیص اینکه چه کتابی گمراه کننده است و چه کتابی گمراه کننده نیست پیدا کرد.

مثلاً می توان دآوری های خود کسروی را در این باب همه با اعتماد به حسن

نیت وی پذیرفتنی بدانیم، ولی چه کسی ضامن بقای مکتب کسروی و دوام دادگاهی خواهد بود که بتواند یا بخواهد بدرا از خوب بی طرفانه تشخیص بدهد و کتاب‌ها و نوشته‌های خوب را به نام اینکه برای جامعه زیانبار است از میان نبرد. کتاب مهم‌ترین ابزار دوام اندیشه‌های انسان هاست، کسی که نوشته‌ها و کتاب‌ها را از میان می‌برد دیواری را میان نسل‌های بشر حائل می‌سازد. تازه چه کسی می‌داند که نوشته‌هایی که امروز زیانمند به نظر می‌آید پس از مدتی سودمند تلقی نخواهد شد؟ حقایق زندگی گاهی مانند برق در مغزهای کسانی پیدا، و بی‌درنگ پنهان می‌گردد. کتاب تنها وسیله‌ای است که به کمک آن می‌توان این روشنائی‌های زودگذر را ثبت کرد و به اندیشه‌ها و تأثرات‌گریزان عمر جاودانی داد. بر اثر همین کتاب سوزان هاست که آثار اندیشه‌های ایرانی در نتیجه حوادث ناگوار تاریخ مانند تاخت و تازهای تازیان و متروک شدن زبان و خط از میان رفته. اثر این حمله‌ها آن چنان عمیق بوده که در نتیجه آن سرزمین‌های بزرگ مانند خوارزم بدست قتیبه ویران شد و ایرانیان از کشورهایی مانند سند و سمرقند بیرون رانده شدند، سیمای نژادی بسیاری از بخش‌های تاریخی کشور مسخ شد، آن چنان که اکنون از کتاب‌ها و دیوان‌های بسیاری از شاعران دوره‌های نخستین شعر فارسی در نتیجه آشفستگی‌های ناشی از هجوم مغولان چیز مهمی بر جای نمانده، و از کتاب‌های ساسانی حتی *اوستا* هم جز آثار شکسته بسته چیزی در دست نیست. سوزاندن کتاب و از میان بردن نوشته‌های کسانی را که بر اثر مرگ طبیعی و یا حوادث دیگر آوازه‌ایشان به خاموشی گرائیده و خامه‌هایشان از نوشتن باز مانده، مانند دوباره کشتن مرده‌ها باید تلقی نمود.

درباره شعر و شاعری و عرفان مرحوم کسروی عقایدی رویهمرفته قشری و سطحی دارد. شک نیست که شعری که به تقلید گذشتگان و در قالب‌های معین و با مضامین پیش پا افتاده عرضه گردد طبعاً کشش و ارزشی برای مردم نخواهد داشت ولی محکوم کردن شاعرانی مانند خیام و حافظ به بهانه‌ای اینک مثلاً درباره باده خواری و یا تسلیم و رضا و عرفان سخن گفته اند صحیح نیست. البته مردم ایران را در باره ارزش سرمایه‌های معنوی موجود کشور نباید به اشتباه انداخت، و بسا مبالغه و افراط در ارزش یابی آن از توجه به مسائلی دیگر مانند لزوم تدوین تاریخ ادبی و سیاسی و اجتماعی ایران که هنوز فاقد آن هستیم، و یا تنظیم جغرافیای سیاسی و طبیعی و انسانی کشور که با تکیه به آمارها و اطلاعات دقیق تألیف بشود، و یا تدوین کتاب‌هایی که جریان‌ات دانش‌ها و اندیشه‌های بشر را در سده‌های اخیر برای ایرانیان روشن سازد، و یا معرفی آثار هنر و ذوق مردم

باختر زمین و صدها مطالب مهم و ضروری دیگر، غافل گذاشت. ولی چگونه می‌توان ملتی را از نشئه و تأثیر یک رباغی خیام و یا پاره ای از قصائد سعدی و غزل های حافظ که با هنر بی نظیری یک دنیا مطلب را در قالب تنگ چند بیت کوتاه گنجانده اند محروم کرد؟

مرحوم کسروی سرمایه کافی از ادبیات و شعر ایران در دست نداشت. هنگامی که به خیال افتاد برای جامعه ایرانی استخوان بندی نوی طرح کند به یاد قصیده های پر از تملق و چاپلوسی کسانی که نه کرسی فلک را زیر پای اندیشه می گذاشتند تا بر رکاب قزل ارسلان بوسه دهند، و یا سلطان محمود غزنوی را به دلیل تاراج معابد هندوان، و کشتن شیعیان اسماعیلی مذهب در ری و پیرامون آن مجاهد در راه خدا به حساب می آورند افتاد، و به غزل هائی که در آن باده خواری ستایش شده بود توجه کرد. . . و لازم دانست که در زندگانی نوی که برای ایرانیان می خواست بسازد با شعر و شاعری به پیکار برخیزد.

در حالی که باید توجه کرد که شعر و نثر دو قطب اصلی طرز گفتار است. چاپلوسی و گدامنشی که روح کسروی را آزرده می کرد منحصر به شعر نیست. مبالغه در مدح به نثر نه تنها رواج کمتری ندارد بلکه چون آسان تر و کم‌زحمت تر است، دامنه شیوع آن به مراتب از شعر بیشتر است. کافی است به کتاب های تاریخ دوره های پیشین مراجعه کرد تا بتوان به کیفیت تملق های بی حساب و بی مزه نثر نویسان کهن از زورمندان روزگار، پی برد. گناه رواج باده خواری را هم نباید به گردن شاعران بیچاره انداخت. آیا در میان گروه بیشماری که در سراسر کشور عمر در میخانه ها لب تر می کنند چند تن رباعیات خیام را خوانده اند؟

آنچه در مجموع آثار کسروی توجه هر خواننده منصف را جلب می کند. . . دلبستگی بی‌قید و شرط [او] به راستی و حقیقت [است]. بنده بسیار محتمل می‌دانم که در کتاب های گرانقدر و مفصل مانند *تاریخ مشروطه و تاریخ هجده ساله آذربایجان* کسروی مانند هر انسانی در بیان وقایع و داوری در باره کسان مرتکب خطاهای کوچک و یا احیاناً بزرگ شده باشد. ولی کسروی هر چه نوشته آنرا درست می‌دانست و خواسته های خود را در بیان و یا تغییر و تفسیر وقایع دخالت نداده و یا کم دخالت داده.

می‌توان تصور کرد که همه کسانی که کسروی از آنان بخوبی یاد کرده، عاری از عیب نبوده‌اند، و بالعکس در میان کسانی که از آنان خرده گیری کرده، مردمان بی عیب و یا کم عیب هم وجود داشته. با این همه کسروی رویهمرفته دوست یا دشمن کسی نبود، او دوست حقیقت بود، ولو اینکه حقیقت یعنی آنچه

که کسروی آنرا حقیقت می دانست چهره دوستی از دوستانش را کریه و ناپسند نشان دهد. . . دل بستگی درونی و ژرف وی نسبت به مردم گمنام محروم توده ایران است. کسروی به طبقه ای که خود (زورمندان و توانگران) می نامد اگر هم افراد آن طبقه دارای وجهه و شهرت و درب خانه باز و سفره گشاده باشند، نظر خوبی ندارد و آنان را مستول وضع و سرنوشت ایران مغلوب، مغلوب در همه جنبه های زندگی، یعنی جنبه تمدن و اقتصاد و فرهنگ و ایدئولوژی می داند. او مشروطه ایران را مرهون کوشش های پابرنه های مؤمن و غیر توده ملت می داند. افراد گمنامی که بدون توقع پاداش مادی در سنگرهای پوشالی جان خود را به کف گرفته و با سپاه زورمندان استبداد می جنگیدند، و جلو پیشرفتشان را می گرفتند. ولی نباید فراموش کرد که نهضت های ملی و مذهبی همیشه نتیجه همکاری یک پیشوا یا چندین پیشوا و رهنمون است که جرأت کرده اند روشی برخلاف روش معمول پیش بگیرند، و در جهتی معکوس جهت مجاز و یا معمول روز شنا کنند. پیشرفت اندیشه های نو البته مرهون کوشش های گروه بی شمار افراد بی نام و نشان است که معمولاً در کتاب های تاریخ اثری از آنان برجای نمی ماند ولی این مطالب نباید ارزش کوشش های پیشوایان بزرگوار را هم از یادها ببرد. کسروی در کتاب *تاریخ مشروطه* همت کرده و نام مبارزانی از قبیل حسن خان باغبان شهید و امثال وی را به صورت پایدار ثبت کرده ولی در مورد تنی چند از پیشوایان تراز اول هم بی مهربی هائی از وی سر زد.

کسروی از راه روی در راه های شناخته شده پرهیز داشت. بیدار دل و کنجکاو بود. درباره مسائلی که دیگران به حق یا ناحق مسلم می دانستند اجازه تفکر و تجسس به خود می داد. شاید در ضمن این راه پیمائی ها در راه هائی که بنا به گفته برزویه طبیب در آن نه راه پیدا بود و نه رهبر و قافله سالار معین، راه برگشت را به روی خود بسته می دید و یا در دشت هائی که خوف و خطر از آن می زائید گمراه می گردید. ولی او به خرد انسان به معنای اعم و خرد خود به معنای اخص ایمان داشت. گرفتاری های خود را گشایش برای دیگران می دانست و عقیده داشت که انسان برای شقاوت و بدبختی آفریده نشده ولی در زندگانی خود بی سر و سامانی هائی به وجود آورده که باید از بین ببرد و باید راه نوی برای تأمین آسایش و رهایش بشر پیدا کرد.

از تم های اصلی مبارزات کسروی یکی هم مبارزه جهان با غرب بود و پدیده ای که بعدها شادروان جلال آل احمد واژه «غرب زدگی» را برای آن علم کرد. مبارزه با جهان غرب رویمهم رفته از سوژه های پر مشتری در جهان خاوری است.

مردمان خاور زمین که در جبهه های زندگی یعنی فرهنگ و اخلاق و هنر و صنعت و فلسفه و علم و سیاست شکست خورده اند، همه دنبال این هستند که غرب را مسئول همه این پدیده ها بدانند. درست است که در سه قرن اخیر قدرت روز افزون جهان غرب در همه جا بیش یا کم خرابی ها و بی سامانی هائی به وجود آورده ولی باید انصاف داد که اگر غرب از منابع خاور زمین سود برده، در مقابل مقدار عظیمی دانش و فرآورده های دانش را به جهان عرضه داشته که بدون تردید جهان شرق در راه نیل به آن راه پیمائی نمی کرده. ادعای اینکه مردم خاور زمین که اکنون در همه قلمروهای اندیشه و سیاست و اجتماع به درب سرای جهان باختری به در یوزه رفته اند، اگر مداخلات اروپائیان نمی بود به منابع علمی و اقتصادی مهم تری دست می یافتند، و شرق آنچه را که خود دارد از بیگانه تمنی می کند بسیار مبالغه آمیز است، باید دید پیش از دوران تسلط اروپا، در کشورهای خاور زمین چه خبر بود؟

مگر نه این است که سرتاسر کشورهای شرق قرن ها میدان تاخت و تاز قبائل گوناگون و آوردگاه افراد قدرت طلب، و صحنه قتل عام ها و میل کشیدن ها و دین آوری ها و تغییرات دودمان های پادشاهی بود. در این مناطق فقدان امنیت مانع از گسترش بازرگانی و مبادلات بود، کشاورزان مانند برده هائی بودند که حق هیچگونه برخورداری از مزایای زندگی را نداشتند، وزیران و امیران و صدور پیوسته در معرض زندان رفتن و کشته شدن و تاراج دارائی و اثاث خانه بودند، پیشه اصلی امیران لشکرکشی به کشورهای همسایه به قصد اشغال سرزمین ها و یغماگری بود. . . در مسائل معنوی جز در موارد بسیار استثنائی، بحث منحصر بود بر معانی اشعار شعرای دوران جاهلیت، و قواعد مربوط به زبان عرب و نظائر آن، هر اندیشه نو برای آورنده و پیروان آن اندیشه قتل عام، و هر سخن حاکی از عصیان بر وضع موجود، قلع و قمع و انهدام قطعی را برای گویندگان آن در پی داشت. توجه به جنبه های ملی نوشته ها و آثار هنر و ظهور تعصب نژادی و غرور ملی که هم اکنون شکست های چندین صد سال پیشتر را برای ما غیرقابل تحمل ساخته، و کوشش برای ارزیابی مجدد گفته ها و حتی میل به احیاء آثار گذشته و تدریس تاریخ بر مبنای دلائل باستان شناسی و ادبیات مقایسه ای و ریشه شناسی واژه ها و گاهی هم مدعی شدن اینکه جهان مدنی هرچه دارد مثلاً از مصر و عراق و افغانستان و یمن به وام گرفته و ناسیونالیسم افراطی که زیبائی های کشورهای دیگر را در نظر ما ناچیز و حقارت های خودمان را عظیم و پسندیده نشان می دهد، خود با پیروی از جهان غرب به وجود آمده. تقلید از ظاهر تمدن

فرنگی خود ریشه شرقی دارد، زیرا شرقیان شتابزده در همه طول تاریخ پر حادثه خود پیوسته از اقوام پیروزمند تقلید کرده اند. از دوران اشکانی سکه هائی در دست است که در آن اشکانیان خود را «فیل هلن» یعنی یونان دوست نامیده اند. ایرانیان شکست خورده دوران پس از تاخت و تاز تازیان نام های عربی برخورد می نهادند و از راه ولاء خود را به قبائل بیابان گرد می بستند، شعر عربی می گفتند و برای زبان عرب صرف و نحو تألیف می کردند. ولی هیچ فرد اشکانی از راه عنوان یونان دوست که بر خود می بست یونانی نگشت و هیچ ایرانی هم با پذیرفتن نام هایی مانند ابوحفص و رابعه بنت کعب عرب نشد. سجایای یونانی و صفات عربی چیزی در ماوراء الفاظ و اشعار بود که نمی شد به آسانی به آن دست یافت. هم اکنون هم بحث هائی که در راه اثبات اصالت دانش ها . . . و فلسفه و حکمت خاور زمین مطرح است، خود تقلید غیرمستقیمی است از غرب و شکل معکوس غرب زدگی است. کوتاه سخن این است که ما با دورین غربی به جهان خود نظر می کنیم و دید ما تابع آئین های دید آنان است.

افراد بشر همه دنبال بهانه هائی هستند تا با یکدیگر خورده حساب پیدا کنند و برای نفرتی که برای یکدیگر احساس می کنند دلائلی بتراشند. رنگ پوست چهره، اختلافات مذهبی، و بستگی به سرزمین هائی که در فراسوی کرانه های رودی یا کوهی قرار دارند یا ندارند، و یا تملق به گروهی که از نظر طبقه بندی اجتماعی با گروه دیگر متفاوت اند، هر کدام دلیلی است برای کینه توزی و گریز از دوستی با کسانی که از نظر اندیشه و یا جغرافیا با ما فاصله دارند. نگارنده تصور می کند که باید به همین مایه بهانه دشمنی میان انسان ها بسنده کرد و تفاوت شرق و غرب و شمال و جنوب را نباید به تفاوت های موجود افزود، به ویژه که محتوای واژه های شرق و غرب تعریف جامع و مانع ندارد. فرق منش هندی و یا ژاپنی با ایرانی به مراتب از فرق بین منش ایرانی با اروپائی بیشتر است در حالی که کشورهای ژاپن و هند و چین و ایران سرزمین های خاوری بشمار می رود، و قاعدتاً می بایستی مردم این کشور از نظر فرهنگ و زبان نزدیکی هائی با یکدیگر داشته باشند.

حادثه قتل کسروی

(ماهنامه سخن، دوره سوم، شماره ۱، فروردین ۱۳۲۵)

یکی از فجیع ترین حوادثی که در ایام اخیر اتفاق افتاد قتل مرحوم احمد کسروی در کاخ دادگستری است. شرح فاجعه را اکثر روزنامه‌ها نوشته‌اند و خلاصه آن این است که مرحوم احمد کسروی را با منشی او حدادپور در حالی که برای تحقیقات از طرف مستنطق احضار شده بود در کاخ دادگستری به وضعی مدهش به قتل رسانیدند و قاتلان او که در اثر زد و خورد مجروح شده بودند آزادانه و با فراغ خاطر از کاخ بیرون آمده فرار کردند و فقط وقتی که برای بستن زخم خود به بیمارستان رجوع کرده بودند دو تن از اینان دستگیر شدند و یکی دیگر نیز بعد توقیف شد.

اما مرحوم سید احمد کسروی که به این طرز وحشیانه در کاخ دادگستری یعنی مؤسسه ای که جز ایجاد ایمنی غرضی از تأسیس آن نیست کشته شده است، یکی از دانشمندان این کشور بود که نظیر او بدبختانه بسیار نیست. این مرد کوشا و عمیق در تاریخ ایران و لغت فارسی صاحب تتبعات و تألیفاتی است که او را نه تنها در نظر ایرانیان دانش دوست بلکه نزد خاورشناسان جهان قدر و مقامی بخشیده است.

کسروی نخستین کسی بود که در باره زبان باستان آذربایجان به تحقیق پرداخت و نتایج بزرگ به دست آورد و در رساله «فهری یا زبان باستان آذربایجان» اسناد و مدارکی را که از زبان قدیم آذربایجان به دست آورده بود منتشر کرد و «زبان آذری» را به عنوان یکی از لهجه های فارسی معرفی نمود. سه جلد کتاب «شهریاران گمنام» او شامل تحقیقات عمیقی است که در باره بعضی از سلسله های گمنام حکمرانان ایران کرده است و تاریخ خاندان های جستانیان و کنگریان و

برگرفته از: ناصر پاکدامن، قتل کسروی، چاپ دوم، آلمان، انتشارات فروغ، ۱۳۸۰.

سالاریان و شدادیان و روادیان و جز اینها زنده کرده اوست. مرحوم کسروی چون برای تحقیقات تاریخی خود مراجعه به تواریخ و آثار ارمنی را لازم دید به تحصیل این زبان همت گماشت و به این طریق اسناد و مدارک تازه ای در باره زوایای تاریخ ایران به دست آورد که تا آن روز مجهول مانده بود.

رسالات *نام های شهرها و دیه های ایران* نخستین تحقیق دقیق و مبتنی بر موازین علمی زبانشناسی بود که توسط یکی از ایرانیان در باره تاریخ و جغرافیا و لغت این سرزمین انجام گرفته است. *تاریخچه شیر و خورشید* نیز یکی دیگر از تألیفات گرانبهای این مرد محقق دانش پژوه است. اما ذکر همه آثار و مؤلفات او فرصتی بیشتر می خواهد و در حوصله این یادداشت کوتاه نمی کنجد. فقط چند عنوان از آثار فراوان او می توان در اینجا ذکر کرد که از آن جمله است: *تاریخ مشروطیت ایران، یادداشت هایی در باره تاریخ طبوستان، تاریخ آمریکا* و غیره.

در سال های اخیر مرحوم کسروی به انتقادات اجتماعی پرداخته بود و در کتاب های *آئین و مجله پیمان* و *روزنامه پرچم* و کتب و رسالات متعدد دیگر به بحث درباره عقاید مذهبی و خصوصاً خرافات و موهومات و تصوف و غیره می پرداخت و با جرأت و جسارت آنچه را که خلاف نظر خود می یافت انتقاد می کرد. این انتقادات جسورانه البته همچنان که گروهی را به پیروی و قبول عقاید او واداشت جمعی را نیز با وی دشمن ساخت و بارها او را تهدید کردند و حتی سال گذشته به قصد جاننش کوشیدند و آن مرد دلیر از بیان عقاید خود دست برنداشت تا عاقبت جان خود را در سر این کار گذاشت.

مابا بسیاری از عقاید اخیر او موافق نبودیم و در صفحات مجله *سخن* گاهی از رد و ابطال عقاید او در باره شعر و شاعری و قواعد لغت فارسی و اختراع قواعد جدید صرف و نحوی که بر قیاس مبتنی بود و در نظر ما نادرست می نمود خودداری نکردیم. در قسمت انتقاداتی که به مذاهب می کرد نیز با نحوه استدلال او که گاهی مبتنی بر اصول علمی نبود موافقت نداشتیم. اما در هر حال هر ایرانی دانش دوست ناگزیر بود که به آثار دقیق و محققانه تاریخی کسروی به نظر احترام بنگرد و قدر خدمات آن دانشمند را بشناسد.

قتل کسروی به آن وضع فجیع یکی از لکه های ننگی است که به دامان اجتماع ما افتاده است و ایرانیان را در نظر جهانیان بدنام می کند زیرا مردی چنین دانشمند و پاکدامن را به جرم اظهار عقیده ای که مخالف رأی عموم است به این طریق کشتن نشانه توحش است.

احمد کسروی

من چه می گویم؟*

من چه می گویم؟ من آفریده خاکساری بیش نیستم و جز آبادی جهان و آسایش جهانیان را نمی خواهم. . . من چشم باز کرده جهان را در گمراهی می بینم. گمراهی که مانده آن کمتر رویداده آیا نباید به راهنمایی او برخیزم؟ من طبیعی هستم که بر سر بیمار سخت رنجوری فرا رسیده ام آیا نباید به چاره رنج او بکوشم؟! کسانی چه می پرسند که من کیستم و چیستم؟ سخنان مرا ببینند که چیست و چه سود یا زیانی بر جهانیان دارد / راهی را که من می نمایم بیازمایند که آیا به چه سرمنزلی می رسد؟ من یک تن برخاسته این خاکم اگر راهی زیر پای جهان گزارده سودی به جهانیان رسانیدم سرفرازی آن بهره همه شرقیان به ویژه ایرانیان خواهد بود و هرگاه از عهده کار خود بر نیامدم سرافکنندگی و بدنامی تنها از آن خودم خواهد بود.

ما در زمانی هستیم که در سایه جنبش هایی همه سامان های دیرین بهم خورده و سامان های نوینی که آسایش آدمیان را در برداشته باشد بجای آنها گزارده نشده من بر آن می کوشم که چاره ای بر این بی سامانی ها نمایم. این حال جهانیان است که "خورسندی" را که گرانیمایه ترین چیز در زندگی است پشت سر انداخته در هرگامی از دورتر می گردند و با این همه لاف پیشرفت می زنند من آرزویم آنست که جهانیان را از این راه گمراهی بازگردانیده آنان را بسر منزل خورسندی برسانم.

خدا آدمیان را برگزیده و خود را چراغ زندگانی آنان ساخته که در روشنایی آن راه رستگاری را بازشناخته در پیمودن آن همدیگر را پایمال نسازند. ولی آدمیان آن چراغ را از فروغ انداخته در تاریکی و نیمه تاریکی راه تباهکاری را می پیمایند

* برگرفته از پیمان، سال یک، شماره ۹، فروردین ۱۳۱۳، صص ۶-۱۱.

می‌پیمایند و پیایی یکدیگر را برانداخته پایمال می‌سازند. من برآن می‌کوشم که خردها را از سستی و پستی رهانیده فروغ آنها را هرچه بیشتر گردانم که جهان از آن فروغ درخشان گردد. من آدمیان را جز به پیروی خرد نمی‌خوانم و هرآنچه نکوهیده خرد باشد من از آن بیزارم. من هرگز سخنی برای پنهان کردن ندارم و هرآنچه می‌اندیشم اینک به رشته نگارش می‌کشم. اگر کسانی ایراد به گفتهای من دارند بنگارند تا دانسته شود وگرنه از نکوهش و بدگویی سودی بدست کسی نخواهد آمد.

نخست از دین سخن می‌رانم. . .

در زمینه دین گمراهی های فراوانی در جهان پیدااست. دین که بایستی پایه رستگاری جهانیان باشد فوسوسا که امروز مایه گمراهی آنان گردیده. گروهی خدا را باور ندارند و ببیدینی از خود می‌نمایند. بویژه امروز که مردمانی در شرق و غرب درفش خدا ناشناسی برافراشته اند و باور نکردن خدا را مایه سرافرازی خود می‌شمارند. آیا اینان درمانده و نادان نیستند؟! آیا خدا را می‌توان باور نداشت؟! اگر آن روستایی که چراغ های روشن الکتریک را بالای سرخود می‌بیند و به بودن یک کارخانه الکتریکی در پشت سر آنها پی نمی‌برد نادان است، نادان تراز او کسانی هستند که گیتی را با این سامان دیده به بودن آفریدگاری در پشت سر آن پی نمی‌برند. گمراهانی نیز خدا را باور کرده به شناختن چگونگی او می‌کوشند. اینان کوری را می‌مانند که با دیدهای نابینا راه سخت ناهمواری را پیش گیرد و از گودالی به گودالی در غلطد. یا به نابینایانی که به شناختن رنگ ها برخیزند و بر سر آن با هم گفتگو آغاز کنند. در جایی که آدمی روان را که در کالبد خود دارد شناختن نمی‌تواند چسان می‌تواند چگونگی خدا را بشناسد؟! «خدا را همه می‌دانیم که هست ولی نمی‌دانیم که چیست. بیهوده کسانی از در انکار در می‌آیند و بیهوده کسانی به جستجو و اندیشه برمی‌خیزند.»

آنان که به راستی خدا را می‌شناسند می‌دانند که راه به سوی شناختن چگونگی او ندارند. این خود خدا ناشناسی است که کسانی به شناختن چگونگی خدا می‌کوشند. آن همه سخنانی که به نام "حکمت" و "فلسفه الهی" گفته شده و کتاب ها که در این باره تألیف یافته همه بیهوده گویی است و همه خویشتن را فرسودن است. با پای لنگ در سنگلاخ ها دویدن و خود را از پای انداختن است. سخنانی است که جز مایه گمراهی نمی‌تواند بود. «خدا را باید شناخت بدانسان که پیرزنان می‌شناسند.»

شوم ترین گمراهان کسانی اند که میانه آفریدگار و آفریدگان پیوستگی می‌پندارند یا کسانی را از بندگان و آفریدگان سررشته دار کارهای خدایی می‌شمارند. ای نادانان این کج اندیشی‌ها برای چیست؟! آیا چه سودی از آن پندارهای سرسام آمیز هست؟! آفریدگار همه توانایی و بی‌نیازی و آفریدگان همه ناتوانی و نیازمندی- آیا چگونه بهم در می‌آمیزند؟! ای بی‌خردان این از ناتوانی و نیازمندی آفریدگان است که آدمیان از باستان زمان پی به بودن آفریدگار توانای بی‌نیازی برده اند. پس چگونه می‌توان آفریده‌ای را پیوسته آفریدگار دانست یا در کارهای خدایی او را دستی پنداشت؟! کسانی که شما پیوسته خدا یا دست اندرکار خدایی می‌پندارید آیا آنان را چه تفاوتی از دیگر آفریدگان می‌باشد؟!

جهان را باید از این بیخردی‌ها پاک ساخت. هرگز نباید آفریده‌ای را به پای آفریدگار برد. آفریدگان همه آفریده‌اند و تنها خدا آفریدگار است. خدای یکتا و بی‌انباز که کسی را در کارهای او دستی نیست. پیغمبران همه فرستادگان خدایند و هر یکی از ایشان گفته‌هایش گرانمایه‌تر از خود اوست این از گمراهی جهانیان است که هر گروهی پیغمبری را از آن خود ساخته‌های او را دارند و میانه‌او و دیگران به داوری می‌پردازند.

خود هر پیغمبری یک تن آدمی بیش نیست. ارج و بها از آن پیام‌هایی است که او از سوی آفریدگار آورده. برگزیدگی هر پیغمبری از آنجاست که خدا او را آورندهٔ پیغام خود ساخته. پس چگونه است که کسانی گفته‌های یک پیغمبر و آیینی را که آورده کنار گزارده در باره خود او به گفتگو برمی‌خیزند؟! آیا خرد از این نادانی‌ها بیزار نیست؟!

پیغمبران را می‌توان طبیبان جهان نامید و این کار پارهٔ جهانیان که هر گروهی پیغمبری را برگزیده دیگران را نمی‌پذیرند بدان می‌ماند که در یک شهری هر دسته‌ای طبیبی را برای خود برگزیده با دیگر طبیبان دشمنی نمایند و بجز از طبیب خود سخن طبیب دیگری را اگرچه داناتر باشد بکار نبندند.

هم این کار مردمان که بجای آنکه گفته‌های پیغمبران را بکار بندند درباره خود آنان به گفتگو می‌پردازند و بیسوده‌گویی‌ها می‌کنند بدان می‌ماند که طبیبی بر سر بیماری فرا رسیده درمان‌هایی دستور دهد. ولی کسان بیمار بجای آنکه دستورهای طبیب را به کار ببندند گفتگو بر سر آن دارند که آیا طبیب از مردم کجاست و اندازه دانش او چیست و بر سر این گفتگو به زد و خورد برخاسته بیمار و رنج او را یکجا فراموش کرده‌اند. آیا چنین کسانی بیخرد و نادان نیستند؟!

بی پرده بگویم: همه آن گفتگوها که به نام زردشتی و جهود و ترسا و مسلمان و دیگر نام ها در جهان است و پای بند جهانیان گردیده همه بیهوده و بیمایه است. خدا و پیغمبران از این گفتگوها بیزارند. زردشت و موسی و عیسی و محمد همگی فرستادگان یک خدا بوده اند و همه را باید پذیرفت و جز به یک دیده ندید.

این خود بت پرستی و بیدینی است که کسانی دل به خود پیغمبری بسته خدا را که فرستنده و آفریننده اوست فراموش می سازند. از این بدتر کار آن نادانانی است که خدا را تنها از آن خود می شمارند و خود را به خدا نزدیکتر از دیگران می دانند. خدا از آن همه جهان بلکه از آن همه جهان هاست و همه جهان ها از آن اوست. آفریدگان همه آفریده او و همه یکسانند.

اروپائی گری، مایگیری و دین داری*

در جهان حقایقی است که آدمیان باید آنها را بدانند و در زندگی بکار بندند. . . این بدی ها که امروز در جهانست بیش از همه نتیجه گمراهی ها است. آدمیان اگر حقایق را بدانند بدی در جهان بسیار کم خواهد شد و زندگانی رنگ دیگری به خود خواهد گرفت. . . خدا به آدمیان خرد داده که به دستیاری آن نیک را از بد و سود را از زیان باز شناسند. ولی آدمیان پیروی از خرد نمی کنند و این گرفتاری ها نتیجه آن است. اینها فشرده گفته های ماست.

دوازده سال پیش از این تکانی در من پدیدار شد و یک رشته کوشش هایی در راه نیکی جهان آغاز کردم. آن روز ایرانیان گرفتار اروپایی گری بودند. شاید شما معنی اروپایی گری را ندانید. مردم به اروپا با دیده دیگری نگریسته می پنداشتند اروپاییان به آخرین درجه پیشرفت رسیده اند و راه راست و روشنی در زندگانی پیش گرفته اند و شرقیان باید پیروی از آنان کنند و هرچه دارند نیک شماره بگیرند.

* احمد کسروی، پیرش و پاسخ، تهران، انتشارات پایدار، ۱۳۲۵، صص ۲-۱۷.

خدا برای شناختن نیک از بد خرد به آدمیان داده. اینان آنرا کنار نهاده میزان نیکی یا بدی یک چیز را جز بودن و نبودن در اروپا نمی شناختند: اروپا و آمریکا را «دنیای متمدن» نامیده چنین می فهمانند که شرقیان بهره از تمدن نمی دارند. بزرگ و کوچک شیفتگی به زندگانی اروپایی نشان داده آنرا علامت بهتری و برتری خود می شمارند. شکوه بیرونی اروپا را دیده هیچ گاه گمان نمی بردند که اروپاییان در راه زندگانی گمراه باشند و با قانون های اروپایی بی خردانه باشند. شنیده اید که آقای تقی زاده در روزنامه *سکوه* گفتاری نوشته و چنان راهنمایی کرده بود که «ایرانیان باید صورتاً و سیرتاً و مادتاً و معنأ اروپائی شوند». راه پیشرفت توده را جز اروپایی گردیدن ندانسته بود.

در سال ۱۳۱۲ که من به کوشش برخاستم این گمراهی در ایران و سایر کشورهای شرقی گرفتاری همگانی شده، شیفتگی مردم به اروپا و زندگانی اروپایی به حد دیوانگی رسیده بود. از این رو من در گام نخست به آن پرداختم. با تألیف کتاب *آیین* که به چاپ رسید و نوشتن گفتارهایی در روزنامه *شفق* سرخ نبرد آغاز کرده سپس مهنامه پیمان را بنیاد گزاردم. یک سال بیشتر با این کشاکش بسر برده به یاری خدا هیاهو را از میان بردم.

خلاصه آن گفتارها این بود: اروپا با همه آراستگی بیرونش در راه زندگانی گمراه است و آینده بیمگینی دارد. شرقیان باید در راه زندگی از پیروی به اروپا باز گردند. برای زندگانی باید یک راه خردمندانه دیگری باز شود که چه اروپاییان و آمریکاییان و چه شرقیان پیروی از آن کنند. . .

در همان هنگام در ایران هایپوی دیگری به نام "ادبیات" برخاسته بود. به شعرا ارج بیش از اندازه می نهادند، ستایش های گزافه آمیز می نمودند. دیوان های ایشان را به چاپ رسانیده در میان توده می پراکندند، در بیشتر شهرها انجمن های ادبی برپا شده بود. در دبیرستان ها و دانشکده ها هفتاد درصد جوانان به شاعری گراییده بودند. شعر به این معنی که در کشورهای شرقی بویژه در ایران رواج یافته جز کار بیموده مغز فرسا نیست و در باره آن این همه هایپوی می رفت. بدتر از همه آنکه به چند تن از شعرای زمان مغول که سعدی و حافظ و خیام و مولوی باشند احترام بی اندازه گزارده آنها را مردان دانشمند و فیلسوف نشان داده به خواندن و از برکردن شعرهای ایشان تحریض می کردند. . . در حالی که این چند شاعر از بد آموزان بوده اند و شعرهای آنان پر از بدآموزی های زهرآلود است. دیگران در نمی یافتند. ولی ما نشان داده ایم که علل بدبختی ایرانیان چند چیز بوده که از مهم ترین آنها کتاب های این

شاعران می باشد.

به هر حال من در گام دوم به این هاپهوی پرداختم. در سال دوم پیمان گفتارهایی در این باره نوشتم که باعث دشمنی های بسیاری گردید ولی به یاری خدا این طلسم نیز شکست. پس از این نوبت کیش ها بوده. در ایران پیش از ده کیش هست: زردشتی، جهودی، مسیحی، سنی، شیعه، علی اللہی، اسماعیلی، بهایی، شیخی، کریمخانی، صوفی اینها از چند راه مایه گرفتاری است. این یک زیان آنهاست که تفرقه به میان مردم انداخته و مانع یگانگی است. برای مثال می گویم: زردشتی ها از مردم این کشورند، فرزندان این آب و خاکند، ولی همیشه دسته جدایی هستند، چرا که کیششان جداست. پیش از زمان مشروطه همیشه این دسته ستمکش و توسری خور می بودند. بهایان همان حال را دارند. از این توده اند و در میان این توده زندگی می کنند و در همان حال همیشه از توده جدایند و شرکت در کارهای این کشور نمی دارند.

این آرزوی هر مرد باغیرتی است که ایرانیان همگی یکی شوند و دست بهم دهند و به آبادی کشور پردازند. ولی آیا با این کیش ها چنان یگانگی تواند بود؟ آیا تواند بود که شیعه و سنی و بهایی و زردشتی و مسیحی و صوفی و علی اللہی همه به هم گرایند و برادر وار دست بهم دهند و در راه پیشرفت توده و کشور به کوشش و جانفشانی پردازند؟ هنوز این زیان آشکار آنهاست. زیان های نا آشکار دیگری دارد که اگر بنخواهم شرح دهم رشته سخن از دست خواهد رفت.

این یکی از آرزوهای من بود که اختلاف از میان ایرانیان برخیزد و بیست میلیون توده همه در یک راه باشند. ولی این آرزو چگونه انجام می گرفت؟ اختلاف از میان ایرانیان چگونه برمی خاست؟ آیا می شد قانونی گذرانید و مردم را مجبور گردانید که همه در یک دین باشند؟ آیا می شد با زور و نیروی دولت این کار را از پیش برد؟ پیداست که نمی شد.

این کار یک راه بیشتر نمی داشت و آن اینکه معنی راست دین روشن گردد. این کیش ها به عنوان دین است و بایستی معنی دین روشن گردد تا دانسته شود کدام یک با دین سازگار و کدام یک ناسازگار است. از این رو گام دیگر من در زمینه دین بود. در این زمینه گفتارها نوشتم و معنی راست دین را روشن گردانیدم و ناسازگاری کیش ها را باز نمودم. این کوشش هنوز هم دنبال می شود و ما فیروزمندان گام به گام پیش می رویم.

در همان هنگام یا یک گمراهی بزرگ دیگری رویرو بودیم و آن مادی گری است. مادی گری چیست؟ من اگر بنخواهم مادی گری را شرح دهم خود آن سخن

درازی خواهد بود. مادی‌گری بزرگترین و ریشه‌دارترین گمراهی است که جهان به خود دیده این گمراهی از اروپا برخاسته و سیل وار بهمه جا رسیده و در ایران نیز تکانی پدید آورده بود. این گمراهی مانده دیگر گمراهی‌ها نیست. این گمراهی از دانش‌ها ریشه گرفته است و گرفتاران آن بیش از همه دانشمندان بوده‌اند که هزارها کتاب درباره آن نوشته‌اند. این گمراهی زندگانی را زیر و رو گردانیده و این سختی‌ها که امروز در جهان است و این جنگ‌ها و ویرانی‌ها که می‌رود بیش از همه نتیجه مادی‌گریست. آن راهی که ما پیش گرفته بودیم این گمراهی سد بزرگی در برابر ما بود و راه را به روی ما بسته می‌داشت. از این رو می‌بایست به آن پردازیم و با آن نیز نبرد آغازیم. نبرد ما با مادی‌گری داستان دراز نیست. . . من نمی‌خواهم به کاری که امروز کوچک است نام بزرگ گزارم. باید در آینده تاریخ درباره ما داوری کند. آنچه من می‌دانم و توانم گفت آنست که این کوشش و این راه در تاریخ ماندنی نداشته است.

اینها کارهایی است که از سال ۱۳۱۲ آغاز شده و من فهرست وار شمردم. در این مدت رنج‌ها کشیده‌ها گزنده‌ها دیده این راه را دنبال کرده ایم و خدا را سپاس که امروز جمعیتی هستیم و دست به هم داده می‌کوشیم. در این مدت من نامی به روی خود نگزاردم و برای خود چیزی نخواستم و سخنی بی دلیل نگفتم و جز به نیکی جهان نکوشیدم. با این حال دیده می‌شود گروهی از راه رشک و خودخواهی و یا از آنجا که این کوشش‌های ما دکان‌های ایشان را بهم می‌زند به تکان آمده خود را به میان انداخته‌اند. غوغاها برپا می‌کنند، دشمنی‌ها نشان می‌دهند، به سخنان پست و یاوه می‌پردازند، به کارشکنی‌ها می‌کوشند. همین‌ها ایند که آواز برداشته می‌گویند: «های، این دعوی پیغمبری می‌کند!». برای شورانیدن عوام این را بهترین وسیله می‌دانند. بارها پرسیده‌ام: «من کجا چنین دعوایی کردم؟ من کجا نام پیغمبری بردم؟!» می‌گویند: «این کارها که شما می‌کنید و این سخنانی که می‌گویید معنایش پیغمبری است.»

می‌گویم: «گرفتم که چنانست. آیا بایستی به آن کارها برنخیزم؟ برنخیزم که پیغمبری خواهد شد؟ آیا آن کارهای من بد بوده؟ مثلاً این سیزده و چهارده کیش که در کشور شماسست و این توده را دچار بدبختی‌ها گردانیده بایستی کسی به چاره برنخیزد؟ این گمراهی‌های گوناگون که مردم را فرا گرفته باید هیچکس برهانیدن مردم از آنها نکوشد؟ مادی‌گری که سیل وار همه جا را فرا گرفته آیا من بد کرده‌ام که با آن به نبرد برخاسته‌ام؟ بد کرده‌ام که به بلندی نام خدا کوشیده‌ام؟ شما همه تان درمانده بودید و آن همه ملایان‌تان یکی نمی‌توانست

سخنی گوید و به پاسخی پردازد. آیا من بد کرده ام که پاسخ های استواری داده‌ام؟ آیا بایستی به این کارها برنخیزم چرا که شما آنها را پیغمبری خواهید شمرد؟ شما اگر به کارهای من یا به سخنانی که گفته ام ایراد می دارید آنرا بگویید. بگویید تا بدانم چه ایرادی می دارید؟ اگر به آن کارها و سخنان ایرادی نمی دارید پس چه می گوئید و این چه هایهویی است که راه انداخته اید؟! این سخنان را که می شنوند درمی مانند. زیرا نه پاسخی دارند که بدهند و نه می خواهند دستی از هایهوی بردارند.

جای بسیار شگفت است که سخنان بسیارعالی را از نوشته های ما برمی دارند و نقل می کنند تا ثابت کنند که من دعوی پیغمبری کرده ام. می گویند: «این مطالب بسیار عالی است. اینها معنایش دعوی پیغمبری است.» من نمی دانم به این بدبختان چه بگویم. . . اگر گفته های آنان را بگیرم معنایش این است که مردمان باید در گمراهی ها و نادانی ها دست و پا زنند و هیچکس به چاره برنخیزد چرا که اگر برخاست پیغمبری خواهد شد و آن هم نباید باشد. خدا هم حق ندارد دیگر به جهان پردازد و مردمان را از گمراهی برهاند.

گاهی کسانی می آیند چنین می گویند: «به کارهای شما ایرادی نیست ولی شما بایستی آنها را به نام اسلام کنید.» می گویم: مقصود شما را می فهمم. چگونه باید به نام اسلام کنم؟ مثلاً ما اکنون با پیروان فلسفه مادی در باره روان گفتگو می کنیم. پیروان فلسفه مادی هستی خدا را نمی پذیرند. می گویند: آدمی همین کالبد مادی محسوس است و چیز دیگری در او نیست. ما دلیل ها آورده نشان می دهیم که جز از این تن و جان مادی گوهری در آدمی هست که روان اوست. در این باره سدها سخن می رانیم. چگونه اینها را به نام اسلام کنیم؟ آیا بگوییم اینها را از قرآن برداشته ایم؟! اینها که در قرآن نیست.

گاهی کسانی راهش را یاد داده می گویند: «یک آیه از قرآن عنوان کنید و از خودتان هرچه می خواهید بگویید.» می گویم: چه خوش دستور می دهید. از این صورت سازی چه سودی تواند بود؟ آنگاه چه شده که شما تاب تحمل حقیقت را ندارید؟ چه شده که می خواهید ما پرده را بر روی حقیقت بکشیم؟ شما اگر به راستی علاقه به اسلام دارید، من از روزی که برخاستم میانه آن دین و کارهای خود جدایی نگزاردم، از همه دین ها بویژه از اسلام به هواداری آشکار برخاستم. به کسانی که زبان درازی ها به بنیادگزار اسلام یا به دیگر برانگیختگان می کردند پاسخ ها دادم.

هنگامی که من کوشش آغاز کردم دین ها در برابر مادی گری شکست

خورده و میانه آنها با دانش ها فاصله بسیار بزرگی باز شده بود و این کوشش‌های من بوده که دین را در برابر مادیگری برانگیزانیده و فاصله میان آنها با دانش ها را برداشته است. شما یا چندان درمانده و بی مایه اید که اینها را نمی‌دانید و یا چندان بدخواه و تیره‌دلید که دانسته و فهمیده می‌خواهید چشم پوشید. تاکنون بارها گفته ایم: دین ها همه یک راه را پیموده اند و همه آنها مقاصدشان یکی بوده. بارها گفته ایم: دین یک رشته حقایقی است که همیشه هست و خواهد بود. ما که این کوشش ها را می‌کنیم و با گمراهی ها به نبرد پرداخته ایم می‌خواهیم همه جهانیان را به یک راه آوریم و نام خدا را در جهان بلند می‌گردانیم و مردمان را از کشاکش با یکدیگر دور گردانیده آیین خردمندانه ای برای زندگانی آنها بنیاد می‌گزاریم، اینها همان مقاصدی است که اسلام و دیگر دین ها داشته اند. چنان که بارها گفته ایم همین کوشش های ما اسلام را زنده می‌گرداند. ولی شما به این ها خشنود نیستید و به جای همراهی دشمنی و کارشکنی می‌نمایید. شما جز پایداری دستگاه خود را نمی‌خواهید و اسلام را بهانه ساخته‌اید. شما اسلام به آن دستگاه مفتخواری خود می‌گویید.

گاهی کسانی می‌گویند: «شما در کتاب های خود می‌نویسید: «من به این کار به خواست خدا برخاستم. این معنایش پیغمبری است.» می‌گویم: چه گناه بزرگی از من گرفته اید! پس بگویید که تاب شنیدن نام خدا را ندارید؟ بگویید شنیدن نام پاک خداست که شمارا نا آسوده گردانیده؟ ببینید رفتاری تا چه اندازه است. در چنین زمانی که خداشناسی و بی دینی جهان را فرا گرفته و انبوه مردمان خدا را نمی‌پذیرند و سالانه هزارها کتاب در توهین به خدا و دین انتشار می‌یابد. کسی اگر بالا افزارد و با پیشانی باز از هستی خدا سخن راند و دست او را در کارهای جهان نشان دهد گناهی بزرگ کرده است؟ من اگر گفته بودم اینها را در خواب از فلان امام شنیده ام و کارهای خود را به فلان مرده منسوب داشته معجزه هائی نیز برایش یاد کرده بودم گناهی نداشت ولی چون نام خدا را می‌برم گناهی بزرگ کرده ام! من در این باره دفاعی ندارم. اگر پیغمبری همین است مرا از آن بیزاری نیست. بار دیگر می‌گویم: من این کارها را با خواست خدا کردم.

شگفت تر از اینها آنست که کسانی می‌آیند و به من راهنمایی ها می‌کنند. یکی می‌آید و می‌گوید: «شما اصل اسلام را بگیریید. اسلام را اصلاح کنید.» می‌گویم: آن را هم شما کنید. همه کارها را که نباید یک تن کند. می‌گوید: «آخر ما اهلش نیستیم.» می‌گویم: چیزی که اهلش نیستید چگونه دستورش می‌دهید؟

شکم از هرچه بود نمی دانند، هریکی هرچه خواست می خورد، هرکاری خواست می کند، دستورهای پزشکی در نزد آنها افسانه است، اگر یکی بیمار شد به جای پزشک به نزد جادوگر یا دعانویس می رود، بیشترشان پاکیزگی را نمی شناسند و آنها که می شناسند پیش از این نمی فهمند که آب های گندیده حوض خود را بیرون کنند و آنرا به آب انبار همسایه راه دهند، از آلوده گردانیدن آب های روان خودداری نمی کنند، پروایی به تندرستی دیگران نمی نمایند.

این مثل نیکی است. زندگی اجتماعی نیز به همین گونه از دو راه تواند بود: یکی آنکه آدمیان جهان را تا آنجا که راه باز است بشناسند و حقایق زندگانی را که بسیار ارجدار است بدانند، هرکس آسایش خود را در آسایش دیگران دیده در کارهایش تنها سود خود را به دیده نگیرد، آبادی جهان و آسایش جهانیان را آرمان خود سازد، با بدی ها و بیماری ها همیشه در نبرد باشد. از دروغ و دغل و ستمگری و رشک و مانند اینها خود را دور دارد، خردها نیرومند بوده جهانیان همه از روی خرد زندگی کنند، در هر توده ای آیین خردمندان روان باشد، این زندگانی زندگانی دینی است، ما دین این گونه زیستن را می گوئیم:

یک راه دیگر این است که مردم در بند شناختن جهان و پی بردن به حقایق زندگی نباشند و هرکس همانکه سر برافراشت دنبال هوس های خود را گیرد و هرکس جز در بند سود خود نباشد، توانایان ناتوانان را لگد مال گردانند، هر گروهی به اندیشه های دیگری گرایند و فلسفه دیگری برای خود پدید آورند، چه توده ها و چه افراد به جای همدستی با یکدیگر همیشه در کشاکش باشند، خردها ناتوان گردیده آیین خردمندان ای برای زندگانی در میان نباشد، این زندگانی زندگانی بی دینی است، ما بی دینی جزاین را نمی شناسیم. . . .

بی دینی در نزد ما اینهاست. بی دینی همین است که مردمی زندگانی این جهانیان را راه نمی توانند انداخت و با این همه نعمت های خدادادی پست ترین زندگانی را می گذرانند و با چنین حالی دم از دین و خداشناسی می زنند و سخن از آبادی جهان آینده می رانند. . . دینی که ما می گوئیم به این معنی است. دوباره می گوئیم: دین شناختن معنی جهان و پی بردن به حقایق زندگانی و زیستن از روی خرد است.

نامه ای به دولت*

جناب آقای بیات نخست وزیر ایران:

هنگامی که برنامه کابینه جنابعالی در مجلس شوری در زیر گفتگو می بود آقای دشتی در میان راهنمایی های خود به دولت از جمله چنین گفتند:

«تمام چیزهایی که باید به شهوات مردم دهنه بزند از بین رفته است. یک مثل کوچکی در این موضوع گرچه مربوط به ادبیات است عرض کنم. آقایانی که به ادبیات آشنایی و شناسایی دارند می دانند که سعدی در زبان فارسی به منزله قرآن زبان عربی است. یعنی از حیث فصاحت به حد اعجاز است. حافظ به آن بلند نظری باعث فخر و مباهات ایران است. یعنی اگر در یک ملتی فقط حافظ باشد می توانند به آن بیالند. مولوی کتابی دارد که حقیقتاً در دنیا کتابی به آن بزرگی شاید نیست. بدبختانه امروز در این کشور دسته ای پیدا شده اند که می گویند اینها را باید سوزاند. اینها همگی علامت عصیان است.

مذهب جعفری مذهب رسمی است و قانون اساسی هم آنرا تصریح نموده است. عده پیروان این مذهب هم در دنیا زیاد است حالا یک عده ای پیدا شده اند که برضد این مذهب چیز می نویسند و انتشاراتی می دهند. تمام اینها علائم آناارشی و هرج و مرج است باید ما بدانیم که آیا نباید این روح تمرد و عصیان که در همه چیز پیدا شده به مأمور دولت یک کامیون قند می دهند که بفرستد مازندران می برد بازار می فروشد، خاتمه داد.»

پیداست که بازگشت این سخنان به ماست. ما که دسته ای هستیم و به نام آزادگان یا پاکدینان شناخته شده ایم. آن کسانی که کتاب ها را می سوزانند ماییم. آقای دشتی در میان نمایندگان از سردستگان سیاسی است و جای گفتگو نیست که گفته های ایشان در اندیشه جنابعالی جا برای خود باز کرده. بویژه که کتابسوزان

و شکایت های بسیاری که از آن کرده شده پرونده بزرگی در دفتر نخست وزیری پیدا کرده که ناچار از آن آگاه شده اید. آنگاه کمتر گمان می رود که در این چند هفته که جنابعالی نخست وزیر می باشید ملایان به نزدتان نیامده و زبان به گله و دادخواهی باز نکرده باشند یا از وزارتخانه ها بازگشتی در این زمینه نشده باشد. رویهمرفته جای گفتگو نیست که جنابعالی می خواهید بدانید پاکدینان کیستند و چه می گویند و این کتابسوزان چیست. چرا کتاب ها را می سوزانند. من می خواهم خودم پیش افتاده جنابعالی را آگاه گردانم.

گمان نمی کنم جنابعالی از کتاب های ما خوانده اید و جای افسوس است که امروز هم فرصت خواندن نخواهید داشت. تنها یک راه هست، و آن اینکه یکی که در این چند هفته که جنابعالی نخست وزیر می باشید ملایان به نزدتان نیامده و زبان به گله و دادخواهی باز نکرده باشند یا از وزارتخانه ها بازگشتی در این زمینه نشده باشد.

رویهمرفته جای گفتگو نیست که جنابعالی می خواهید بدانید پاکدینان کیستند و چه می گویند و این کتابسوزان چیست. چرا کتاب ها را می سوزانند. من می خواهم خودم پیش افتاده جنابعالی را آگاه گردانم. گمان نمی کنم جنابعالی از کتاب های ما خوانده اید و جای افسوس است که امروز هم فرصت خواندن نخواهید داشت. تنها یک راه هست، و آن اینکه یکی از فرزندان یا خویشان خود را که به فهم و خرد او باور می دارید وادارید که کتاب های ما را از *ورجانده بنیاد، دین و جهان، در پیرامون خرد، داوری، دادگاه* و برخی دیگر بخواند و جنابعالی را آگاه گرداند. ما سخنان بسیار می گوئیم و در هر رشته گفتنی ها می داریم. چیزی که هست ما هر سخنی که می گوئیم از روی دلیل است. یک سخن بی دلیل نگفته ایم. راه ما همان راه دانش ها است. در دانش ها به هر زمینه ای دلیل یاد می کنند. ما نیز به هر گفته خود دلیلی یاد کرده ایم.

به هر حال دولت باید با ما از راه منطق یا از راه قانون پیش آید. از دو حال بیرون نیست: یا دولت می خواهد که به این گفتگو و کشاکش که برخاسته از راهش چاره کند و آنرا فرو نشاند و یا نمی خواهد. اگر می خواهد باید از راه منطق پیش آید و سخنان ما را بشنود و بفهمد، و اگر نمی خواهد باید ما را به قانون سپارد و در کار خود آزاد گذارد.

جز این دو، راهی نیست. کسانی می پندارند دولت باید با زور از کوشش های ما جلو گیرد. اینان نمی دانند که دولت را زوری نیست. نیروی دولت همان نیروی قانون است که چون از آن پا بیرون گذاشت به یکبار بی نیروست، به

یکبار ناتوانست. آنگاه چنین چیزهایی را با زور از میان نتوان برد. کشاکش زور و آمیغ داستانی است آزموده. از این کشاکش همیشه زور شکست خورده بیرون آمده. اگر زور توانستی جلو آمیغ را گیرد امیراتوران و پادشاهان اروپا توانستندی مشروطه را از پیشرفت باز دارند. اگر زور توانستی جلو آمیغ را گیرد خانواده رمانوف توانستی سیل سوسیالیزم را باز گرداند. در همین ایران کشاکش مشروطه و دربار فرامورش نگردیده و نتیجه آنرا همه می دانیم. پس از همه اینها، به زور چه نیاز است؟! ما بیگانه این کشور نیستیم. از جای دیگر به اینجا نیامده ایم. ما از این توده ایم و نیکی آنرا می خواهیم. ما در بسیاری از خواست ها با دولت همراهیم. ما استقلال کشور را می خواهیم. به آرامش کشور و آسایش مردم دلبستگی می داریم. آنچه هیچ نیاز نیست زور است. . . .

* * *

اکنون می آیم بر سر مذهب شیعه که آقای دشتی یادآوری کرده، و آنگاه بیشتر گله ها و شکایت ها بر سر آن است. در پاره این کیش ما سخنان بسیار می داریم و کتاب ها نوشته ایم. این کیش با خرد ناسازگار است، با دانش ها ناسازگار است، با تاریخ ناسازگار است، با خود اسلام ناسازگار است، با زندگی ناسازگار است، پس از همه اینها با مشروطه (با زندگانی دموکراسی) که ما با خونریزی و فداکاری بدست آورده ایم ناسازگار است. ما صد ایراد به این کیش می داریم. ولی اشکالی بزرگ بر سر همان بخش اخیر است. بر سر همان ناسازگاری با مشروطه است. این است من تنها آنرا با جنابعالی که آقای بیات و خود رئیس دولت می باشید به گفتگو می گزارم. به گفتگو می گزارم، و خواهشمندم دولت به ما راهی نماید. خواهشمندم گامی پیش گزارده گره از رشته ما بگشاید.

همه می دانند که در کیش شیعه حکومت حق امام است. جز او هرکس دیگر به حکومت برخیزد «غاصب» و «جائر» و «فاجر» است و پیروان او همه گناهکارند. در زمان امام جعفر صادق (بنیادگزار این کیش) و جانشینان او خلفایی که می بودند شیعیان آنرا «غاصب» می شناختند و فرمانبرداری از آنان را به خود بایا نمی شماردند، بلکه دشمنی و کار شکنی با آنان را به خود بایا می شماردند. این چیزی است که در خور گفتگو نیست. سپس که روزگار گذشته و داستان امام ناپیدا به میان آمده (که در اینجا نیازی به سخن از آن نمی باشد) باور شیعیان این بوده که در نبودن آن امام حکومت حق علماست. علما جانشینان

آن امامند. خود آن امام فرموده: «هم حجتی علیکم کما انا حجة الله علیهم». هرکس باید فرمان از علما برد، سر به آنان سپارد، خمس و سهم امام (که مالیات اسلامی می بوده) به آنان پردازد، به جنگ بی اجازه آنان نرود، جز دستورهای ایشان را نپذیرد.

در نتیجه این باور است که شیعیان همیشه، چه به خلفای اسلامی که در بغداد یا در مصر یا در استانبول می بوده اند و چه به پادشاهان دیگری که در کشورهای اسلامی برمی خاسته اند، با دیده دشمنی نگریسته آنانرا جز «غاصب» و «جائر» نمی شناخته اند. در خود ایران همیشه این گفتگو در میان می بوده که شاهان غاصبند، مالیات دادن به آنها حرام است، به سربازی رفتن حرام است، اگر پولی از دولت بدست کسی افتد تواند آنرا «تقاص» کند. اینها از دستورهای همگانی کیش شیعی بوده.

اینها چیزهایی است که درخور گفتگو نیست. گفتگو در آن است که ایرانیان که از زمان صفوی کیش شیعی را پذیرفته بودند و این کشور یکی از کانونهای بزرگ شیعیگری بشمار می رفت (و اکنون هم می رود)، در چهل سال پیش، کسانی از همان علما و دیگران به جنبش برخاستند و پس از کشاکش ها و خونریزی ها حکومت مشروطه (یا دموکراسی) را از توده های اروپایی فرا گرفته در این کشور روان گرداندند که اکنون هم رواست.

پیداست که آنچه اندیشه مشروطه خواهی را در ایران پدید آورد، آن بود که کیش شیعی و دستورهای آن نمی توانست کشور را به راه برد. وگرنه چه نیاز به مشروطه بودی؟ چرا بایستی علما پیش افتند و مشروطه خواهند؟ چرا بایستی فقه جعفری را کنار گزارند و قانون ها از فرانسه و انگلیس آورند؟!

من اگر بخواهم در اینجا جلو خامه را باز گذارم و همه گفتنی ها را بگویم سخن به درازی خواهد انجامید. می باید به کوتاهی بگویم که کیش شیعی هیچگاه برای بدست گرفتن حکومت و راه بردن آن نبوده. خود همان امامان که با آن پافشاری دعوی خلافت می داشتند، هر یکی به همان دعوی بس کرده روزگار بسر می بردند. روشن تر گویم: تنها به «غاصب» خواندن خلفا و کارشکنی با آنان بس می کردند و هیچگاه نمی خواستند خودشان بکوشند و خلافت را بدست آورند. ملایان نیز در ایران همان رفتار را می کردند و هیچگاه در پی بدست آوردن حکومت نمی بودند (و کنون هم نیستند) و تنها به همان کارشکنی و مردم آزاری بس می کردند.

بدینسان همیشه حکومت در دست پادشاهان می بود. در زمان قاجاریه چون

پادشاهان آن خاندان ناشایستی بسیار از خود می نمودند و کشور روز به روز ناتوان و آشفته می گردید، و از آن سوی آوازه مشروطه در کشورهای اروپا و آبادی و نیرومندی آن کشورها به ایران رسیده بود کسانی از خود ملایان از شادروانان بهبهانی و طباطبایی و آخوند خراسانی و دیگران پا پیش گزارند و خواستار مشروطه شدند و عنوانشان این می بود که با زبان ملایی خود می گفتند: «چون در این زمان حکومت حقه ممکن نیست و اختیار در دست حُکام جور است لااقل باید آن حُکام را با قوانین عرفی مقید گردانید.» با این عنوان می بود که مشروطه را به ایران آوردند و از آنسو کیش شیعه را با همان دستگاهش نگه داشتند.

راستی آنست که ایشان نه معنی مشروطه را نیک می دانستند و نه از زیانهای کیش شیعه آگاه می بودند. ولی ماکه امروز می نگریم می بینیم زندگانی مشروطه با کیش شیعی بسیار ناسازگار است. مشروطه یا سررشته داری توده معنایش آنست که توده مردم کشور را خانه خود دانند و کوشش به آبادی و آزادی آنها از بزرگترین بایاهای خود شناسند، به قانون ها پاس گزارند، مجلس نمایندگان و دولت را ارجمند دارند، پول دادن و جان باختن در راه توده را مایه سرفرازی هرکسی شمارند.

این معنی مشروطه است. این کجا و کیش شیعی کجاست؟ کیش شیعی می گوید: «خدا جهان را به پاس چهارده معصوم آفریده. ما بندگان ایشانیم، باید آنها را دوست داریم، نام هاشان را فراموش نکنیم، به روی گورهایشان گنبد و بارگاه افرازیم، از راه های دوری به زیارت رویم، به دشمنانشان لعنت فرستیم، همه چیز را فراموش ساخته جز در اندیشه آنها نباشیم.»

در این کیش آنچه جا ندارد سخن از کشور و توده و کوشش در راه آنهاست. یک شیعی باید به جهان ارجی نگذارد و در پی آبادی آن نباشد. آنگاه جهان اگر بد است و ستم فزون تر شده باید امام زمان بیاید و جهان را به نیکی آورد. در اندیشه یک شیعی بدی ها باید روز به روز فزون تر گردد و جهان پر از ستم و بیداد شود تا هنگام برای بیرون آمدن امام برسد که بیرون آید و جهان را پر از داد گرداند.

گذشته از همه اینها، از روی مشروطه، حکومت حق توده است که باید با برگزیدن نمایندگان و پدید آوردن مجلس شورا و دولت و اداره ها از آن حق خود بهره جویند. در حالی که از روی کیش شیعی حکومت حق علماست، و چنان که گفتیم پیروان آن کیش باید هر حکومتی را که جز از علما پدید می آید-

چه مشروطه ای باشد و چه استبدادی. جائر و غاصب شناسند و دشمن دارند و مالیات دادن و به سربازی رفتن را حرام شمارند.

اینست معنی آنچه می گوئیم مشروطه با کیش شیعی از هر باره ناسازگار است. در آغاز جنبش مشروطه خواهی که حاجی شیخ فضل الله و کسان دیگری از ملایان فریاد می زدند: «مشروطه ضد مذهب جعفری است»، راست می گفتند. سخن ایشان تا اینجاش بسیار استوار می بود. خواستشان هرچه بوده باشد، سخنشان راست بوده. پیشروان مشروطه خواهی اگر مردان دور اندیش و با فهم و دانش بودندی بایستی این ناسازگاری را به دیده گیرند و از همان گام نخست به چاره کوشند. ولی آنان این هوش و دانش را نداشته اند و با کوشش های خود مشروطه را در بغل شیعیگری جا داده اند.

اینکه مشروطه در ایران به نتیجه نیکی نرسیده و رویه بسیار ناستوده ای به خود گرفته، انگیزه های بسیاری می دارد، و یکی از انگیزه های بزرگ آن (بلکه بزرگ ترین انگیزه آن) همین ناسازگاری با کیش شیعی و برخورد با دستورهای آن می باشد. در این سی و هشت سال که از آغاز مشروطه می گذرد ما در این کشور بوده ایم و می دانیم که ملایان و پیروان ایشان با مشروطه و قانون های آن چه رفتاری کرده اند، چه نا پاسداری ها نموده اند، در برابر هرگامی که بسوی پیشرفت برداشته شده به چه ایستادگی ها و کارشکنی ها برخاسته اند. اکنون هم در این کشوریم و می بینیم که چه رفتاری می نمایند. چهل سال است در این کشور مشروطه برپا گردیده. در این چهل سال انبوه مردم که همان شیعیانند نخواستند معنی آنرا بدانند. هنوز هم نمی دانند و نمی خواهند بدانند. از مشروطه تنها آن می دانند که یک چیز «خلاف شرع» است و باید دشمنش دارند و دشنام دهند و ریشخند کنند و تا توانند به قانون ها نافرمانی نمایند.

اینک جنگ با این بزرگی برخاسته و سراسر جهان را به تکان آورده و شیعیان ایران تنها آن فهمیده اند که از پیشآمد سود جویند و با گرانفروشی و انبار داری و بی پروایی به دستورهای دولت پولمائی اندوزند و دسته دسته به کربلا روند و اگر هم گذرنامه داده نشد از مرز قاچاقی گذرند و آنرا کار ثواب دیگری شناسند.

جلو خامه را باز نمی گزارم. کیش شیعی با زندگانی دموکراسی نمی سازد و نتواند ساخت. اگر آب و آتش با هم توانند ساخت اینها هم توانند ساخت. راست است ما می بینیم دولت های ما با ملایان نیک ساخته اند، در این سه سال دیدیم که چه پشتیبانی ها به ملایان می نمایند و چه نقشه ها برای چیره

گردانیدن آنها می کشند. دیدیم که هنگامی که حاجی آقا حسین قمی از نجف آهنگ ایران کرد رادیوی ایران تا مرز عراق به پیشواز او رفت و تو گفتی قهرمان لنینگراد را به ایران می آورد. راه پیمایی او را گام به گام آگاهی داد. دیدیم که دولت به او رسمیتی داده (رسمیتی که ما تاکنون معنایش نفهمیده ایم) و پیشنهادهای او را در باره چادر و چاقچور به رسمیت پذیرفت و پاسخ رسمی داد. دیدیم که پسر آقای حاجی سید ابوالحسن برای گردش به ایران آمد و آقای ساعد نخست وزیر آن زمان به همه فرمانداران و استانداران دستور فرستاد که پذیرایی های بسیار با شکوه ازو کنند که رونویس نامه ها در دست ماست. دیدیم در این سه سال رادیوی ایران یک دستگاه ملایی گردید که کم کم روشن باز شد و پارسال و امسال روضه هم خواندند، و اگر جلوگیری نشود هرآینه سال آینده نوحه نیز خواهند خواند، و خانواده ها باید در پیرامون رادیوها دایره پدید آورند و به هوای آن سینه کوبند و ترجیع های نوحه را خوانند. ولی اینها سازش های خاینانه است. اینها سازش های آن دسته از وزیرانست که بدخواهی آنان با توده و کشور از پرده بیرون افتاده. اینها جلو ما را نتواند گرفت. اینها دل های ما را آسوده نتواند گردانید.

ما چیزی را که با صد دلیل دریافته ایم نادیده نتوانیم گرفت. در این کشور یا . . . سررشته داری توده یا حکومت ملایان، یا آن یا این، هردو در یکجا نتواند بود. . . تا اینجا جای گفتگو نیست. گفتگو در آن است که کدام یکی را پذیرند و کدام را دور گردانند. ما که دسته پاکدینان یا آزادگانیم- سنجیدیم و با خود اندیشیدیم و به این نتیجه رسیدیم که باید مشروطه را نگهداریم و کیش شیعی را رها کنیم. . . ما خود هوادار، بلکه درفشدار، دین می باشیم و برآئیم که جهانیان باید با دین زندگی کنند و این کیش یکسره به آخشیح دین است و صد توهین به خدای جهان در برمی دارد.

در این باره سخن بسیار فروان است و ما در جاهای دیگر نوشته ایم. در اینجا به کوتاهی کوشیده نمی خواهم جنابعالی را که نخست وزیر کشوریید و کارهای بسیار می دارید با سخنان دور و درازی رویو گردانم. خواستم آنست که آنچه ما را با کیش شیعی به نبرد برانگیخته که به گفته آقای دشتی «برضد آن مذهب چیزها می نویسیم و انتشاراتی می دهیم» اینهاست یک اندیشه بسیار ریشه دار و ارجداری است.

به هوس به آن کار برنخاسته ایم. رهایی بیست ملیون توده را از یک بدبختی بزرگ درآن کار دیده ایم. خشنودی خدا را درآن یافته ایم. خود را با بیم های

بزرگی رو برو گردانیده جانبازانه به چنان میدانی پا گزارده ایم. بارها نشست برپا گردانیده پس از یاد نام پاک خدای جهان و پرداختن به نیایش با او با همدیگر پیمان بسته ایم. پیمان بسته ایم که با هرگونه گمراهی که در این جهان است به رزم و نبرد پردازیم و یکی از آنها کیش شیعی را به دیده گرفته ایم.

اکنون از دو حال بیرون نیست: ما در اندیشه خود، یا راست رفته ایم و یا به گمراهی افتاده ایم. اگر راست رفته ایم پس چه ایرادی برماست؟! چه جای گله است؟ اگر گمراه بوده ایم دولت بما راه نماید. گام پیش گزارد و گره از رشته ما بگشاید. دولت این موضوع را روشن گرداند که آیا کیش شیعی با مشروطه تواند ساخت؟ گذشته از همه چیز، آیا در داستان حکومت سازشی میانه آنها تواند بود؟ آمدیم که نتواند بود آیا ایرانیان باید مشروطه را رها کنند یا کیش شیعی را؟

می توانستم بگویم که در این زمینه نیز آقای دشتی به ما پاسخ دهد. آقای دشتی که قد برافراشته و در پارلمان دموکراسی پشتیبانی از شیعیگری می کند (و بگفته یکی از یاران در میان آب آتش می پرورد)، می توانستم بگویم که در این باره ها نیز به پاسخ پردازد.

لیکن بهتر است از خود ملایان پاسخ خواسته شود. ایراد به ملایان در این زمینه یکی دو تا نیست. می باید از آنان پرسید:

(۱) این دعوی حکومت که شما می کنید دلیلش چیست؟ اگر دلیلش داستان خلافت اسلامی است که امروز به یکبار از میان رفته و بی زمینه گردیده. آن تیره های مرده که بهم پیوسته کشور بزرگ اسلامی را پدید آورده بودند و در زیر سرپرستی خلافت زندگی می کردند، امروز از هم جدا گردیده اند و هر تیره ای کشور جداگانه ای پدید آورده و زندگانی نژادی پیش گرفته. همین ایرانیان امروز به نام ایرانیگری می زیند نه به نام مسلمانی. از قانون های خود پیروی می کنند نه از قانون های اسلام. عراقیان نیز چنینند، مصریان چنینند، سوریان نیز چنینند. پس کشور اسلامی نمانده که سخن از خلافتش رود. (۲) حکومت را به کدام یکی از شما دهند؟ هزار تن که حکومت نتواند کرد. حکومت یا شوروی است و در آن حال باید مجلسی برپا گردد، و یا استبدادی است و در آن حال باید تنها به یک تن سپرده شود. شما کدام یکی را می گوئید؟ (۳) اگر حکومت را به شما سپارند آیا خواهید توانست با «حکام» خود آنها راه برید؟ خواهید توانست با زکات شتر و گاو و گوسفند و سهم امام سپاه آرایید؟ خواهید توانست در چنین زمانی با گماردن «قاضی» و «شرطی» کشور را ایمن گردانید؟ (۴) این دعوی شما با مشروطه سازش نمی دارد. آیا چشم می دارید که ایرانیان از

آن دست کشند و به چهل سال پیش باز گردند؟

اینها پرسش هایی است که باید پاسخ دهند. ملایان که پیایی به دولت فشار می آورند و شکایت می کنند، اگر دولت بدخواه توده و همدست ملایان نیست باید این پرسش ها را جلو آنها گزارد و پاسخ خواهد. اگر جناب آقای بیات (و یا هر نخست وزیری که پس از او بیاید) دلش به این کشور بدبخت می سوزد باید به گشادن این گره کوشد.

ملایان می پندارند که دولت تواند با زور جلو سخنان ما را گیرد. دولت باید بفهماند که چنان نیرویی به او سپارده نشده، و آنگاه جلو دلیل را جز با دلیل نتوان گرفت. ما بارها شنیده ایم که ملایان از قم و تبریز و دیگر شهرها به اعلیحضرت محمدرضا شاه تلگراف فرستاده از نوشته های ما شکایت کرده اند. در همین عاشورای چند روز پیش، کسانی از تهران برای برآغلانیدن ملایان قم رفته بودند، و چون اعلیحضرت به قم رفته جلوش را گرفته شکایت و هایشوی بسیار کرده اند. ما پیشنهاد می کنیم اعلیحضرت در برابر شکایت همین پاسخ را دهند. یا بهتر از آن، بفرمایند که ملایان نمایندگانی فرستد تا نشست می دربار یا در کاخ سفید برپا گردد و در این زمینه گفتگو رود و کار یکسره گردد.

از دو حال بیرون نیست: یا ملایان آن داعیه ها را در باره حکومت می دارند و شاه کشور و نخست وزیر و وزیران و نمایندگان پارلمان و دیگران را غاصب و جائر می دانند و مالیات دادن را حرام می شمارند، و یا اینها هیچکدام نیست و ما به آنان تهمت می زنیم. اگر آن یکیست که هر آینه باید به پرسش های ما پاسخ دهند و هر دلیلی دارند باز نمایند، و اگر این یکیست که دانسته شود و ایرادهای ما خود بخود از میان رود.

ناچارم در اینجا یادآوری کنم که چه اعلیحضرت محمدرضا شاه و چه جناب آقای بیات و چه هر نخست وزیر دیگری، شاه این توده و نخست وزیر این توده اند، و این باینده ایشانست که بیش از همه و پیش از همه در پی آسایش و فیروزی این توده باشند. چه شاه و چه نخست وزیر حق ندارند توده را فراموش کنند و تنها در پی پیشرفت کار خود باشند. این داستان ملاها امروز گرفتاری بزرگیست. اگر انگیزه بدبختی ایران سه چیز باشد یکی همینست. چه شاه و چه پارلمان و چه دولت نباید آنرا آسان شمارند و سرسری گیرند و به ملایان رو دهند و مامشات کنند.

اگر با ملایان مامشات خواهد شد پس مشروطه را رها کنند و باری مردم را از این دو دلی و سرگردانی بیرون آورند. مشروطه را رها کنند و بیش از این

آبروی دموکراسی را نبرند. آخر در کجای جهانست که مردم حکومتی را که می‌دارند و در زیر سرپرستی آن می‌زیند «غاصب» و «جائر» شناسند و مالیات دادن به آنرا حرام، و به سربازی رفتن را گناه، و دزدیدن از دارایش را حلال شناسند؟ چنین چیز ننگ آوری در کجای جهانست؟ آیا اینست معنی دموکراسی که گرفته‌اید و رها نمی‌کنید؟ آیا جهانیان حق ندارند به این توده بخندند؟ حق ندارند او را ننگ جهان مردمی شناسند؟

این کوشش‌ها که ما پاکدینان آغاز کرده‌ایم و این نبردی که با کیش شیعی و دیگر کیش‌ها می‌کنیم بهترین کوشش و ورجاوندترین نبرد است. این کوشش و نبرد را می‌بایست پیش از ما دولت آغازده، پارلمان آغازده. افسوس که نه آغازیده‌اند و اکنون به ما نیز همراهی نمی‌نمایند. کاری را که بایستی بود خود نکرده‌اند و ما را نیز آزاد نمی‌گزارند. آیا به این چه نامی توان داد؟

دراین جمله‌ها پیش‌از همه روی سخنم با شاهنشاه جوان ایرانست، اعلیحضرت درس خوانده‌اند و اروپا دیده‌اند و از همه چیز آگاهند. چرا از سود توده خود نا آگاهی می‌نمایند؟ چرا راهی‌را که توانند رفت نمی‌روند؟ یک واژه «سیاست» ما را قانع نخواهد گردانید. این واژه را وزیران بدخواه از خود تراشیده به گوش اعلیحضرت رسانیده‌اند آن کدام سیاست است که بدبختی بیست میلیون توده را می‌خواهد؟ آن کدام همسایه است که با این آشکاری با ما دشمنی می‌نماید؟ من سیاستی نمی‌شناسم که ما را به چنین زبونی و بیچارگی ناچار گرداند. اگر هم چنان سیاستی هست ما ناچار از پذیرفتن آن نیستیم. در جهان هیچ نیرویی نیست که بتواند ما را به غوطه خوردن در میان آلودگی‌های «قرون وسطی» و بیرون نیامدن از توی آنها ناچار سازد.

باز می‌گویم. این عنوان را وزیران بدخواه خائن از خود ساخته‌اند، خودشان این توده را همیشه درمانده و بیچاره می‌خواهند و چنین بهانه‌ای هم پدید آورده‌اند. امروز بهترین سیاست آنست که ما نیک شویم و سرپا ایستیم و با همسایگان اروپایی و آسیایی خودمان دست بهم داده به نیکی جهان کوشیم. امروز ایران در میان موج‌های دو دریای بزرگ متلاطم افتاده و بهترین سیاست (چه برای ما و چه برای دیگران) همانست که ما از این گرفتاری‌ها رها گردیم و توده نیرومندی باشیم و در میان آن دو دریا دیواری پدید آوریم و از بهم خوردن باز داریم. بیش از این نمی‌خواهم از سخن خود دور افتم دولت به پرسش‌های ما از ملایان پاسخ خواهد، و اگر هوادار آنهاست خود بما پاسخ دهد. دولت اگر می‌خواهد ما آنرا، همچون دولت ساعد، بدخواه این کشور نشناسیم به

این پیشنهاد ما ارجی گزارد و با ما با منطق پیش آید. آقای دشتی در گفته های خود قانون اساسی را به رخ ما کشیده و می دانیم که دیگران نیز خواهند کشید. ما نمی دانیم چرا آقای دشتی از دانسته های خود چشم می پوشد. آقای دشتی نیک می داند که این قانون اساسی چگونه پدید آمده: قانون را از فرانسه گرفته و برای خاموش گردانیدن آشوب ملایان چند پینه ناجوری هم به آن زده اند. آن اصل دوم را حاجی شیخ فضل الله پیشنهاد کرده و به آن قانون افزوده شده که نوشته حاجی شیخ فضل الله با خط خودش اکنون در دست من است.

ما از این می گذریم: بسیار نیک، قانون اساسی مذهب شیعه را مذهب رسمی ایران گردانیده. ولی مذهب شیعی که با حکومت مشروطه که پایه و بنیاد آن قانون است نمی سازد چه باید کرد؟ آیا باید همچنان ایستاد و تماشا کرد؟ آیا باید بیست میلیون توده را فدای اصل قانون اساسی گردانید؟

من از این هم می گذرم، همان قانون اساسی، مجلس و دولت را زمامدار شروع این کشور شناسانیده و اختیار قانونگزاری و مالیات بگیری و دیگر کارهای کشور را به دست آنان سپارده. آیا پیشروان کیش شیعی اینها را می پذیرند؟ همان قانون اساسی و دیگر قانون ها جایی برای ملایان در میان توده باز نکرده و آنان را جز یک دسته مفتخوار نشناخته. آیا آنان به این گردن می گزارند؟

آقای دشتی مگر شما شیعی می باشید؟ مگر شما نمی دانید که از روی کیش شیعی به مجلس رفتن شما حرامست، پول گرفتنتان حرامست، قانون گزاردنتان حرامست، شما بدعت گزار هستید و روز رستاخیز یکسر به دوزخ خواهید رفت و تنتان با قیچی های آتشین بریده خواهد شد؟ . . . آقای دشتی مردم فریبی، آنهم با این بی پردگی، بشما هیچ نمی آید. اگر شما می گوید توده باید همچنین در نادانی و بدبختی بمانند بلکه رفته رفته نادانتر و بدبخت گردند و ما یکدسته برگزیده دست بهم دهیم «و در زیر سرپرستی دیگران» آنان را راه بریم، چنانکه یکبار دیگر گفته ام این فلسفه شما بسیار کجست. شما اگر مردی نیکخواهید باید دلتان به این نادانی و گرفتاری های گوناگون دیگر توده که کیش شیعی از بزرگترین آنهاست بسوزد و در آرزوی چاره به آن دردها باشید. یک توده نادان و گرفتار را راه بردن آنهم با زبونی ها و سیلی خوردن ها که خودتان بهتر از دیگران می دانید، مایه سرفرازی برای شما نتواند بود.

این سخن که شما در پارلمان ایران هواداری به کیش شیعی (یا بهتر گویم

به دستگاه ملایان) نموده اید از نیکی های شما شمرده نمی باشد و سال های سال مایه بدگمانی ها در باره شما خواهد بود. شما زیان بدآموزی های حافظ و سعدی را نمی دانستید، آیا زیان آخوند بازی را هم نمی دانستید؟ . . .

یک چیز دیگر که می باید بگویم آنست که بسیار از ملایان (بویژه از آنان که در نجف و کربلا و سامره می باشند) زیان کارهای خود را نمی دانند، و اگر بدانند به این اندازه که هست نمی دانند. هر یکی از آنان از جوانی در رشته ملایی به درس خواندن پرداخته و گام به گام پیش رفته، و همچون کرم پیله که تارها بگرد خود تند، او نیز از خواننده ها و شنیده ها چهار دیواری در پیرامون اندیشه و فهم خود پدید آورده و روزنه ای که از آن به جهان بیرون تواند نگریست باز نگزارده. این است کمتر می داند که چیزهای دیگری هم هست.

یک چیز بدتر آنکه آنان گمان ناراستی به دانسته های خود نمی دهند و باینده خود می شمارند که به هیچ سخن دیگری گوش ندهند. دلیل آوردن و داوری خرد را پیش کشیدن نیز در این زمینه بیسوده است. زیرا آنچه خرد است به گمان آنان «ناقص» است و «به درک مصالح و حقایق وافی» نیست. آنان چون گمان ناراستی به دانسته های خود نمی برند، اگر هنگامی دلیلی به زیان آن دانسته ها شنیدند باید نپذیرند، بلکه بکوشند و پاسخی درست کنند.

به هر حال بی گمان. . . بسیاری از آنان از زیانکاری خود نا آگاهند مثلاً آقای حاجی سید ابوالحسن اسپهانی، من شنیده ام مردی ساده و نیکدل است و گمان بسیار می رود که او هیچ نمی داند مشروطه چیست و چه نتیجه هایی از آن تواند بود، نمی داند که کیش شیعی از کجا برخاسته و امروز چه زیان ها بلکه آسیب ها از آن برمی خیزد. اینها را نمی داند و با دلی آسوده در نجف نشسته و دستگاه خود را پیش می برد. . . . کوتاه سخت، همان علما خود سرگرداندند. راهی را پیش گرفته و رفته و به یک تاریکی افتاده اند و در آنجا درمانده اند، و در همان حال زیان های بسیار بزرگی را به این توده بدبخت می رسانند.

از آنسو در این چند سال که ما به کوششهایی برخاسته ایم و ایرادها به رفتار و حال آنان می گیریم، چون از منطق بسیار دورند و از همه چیز نا آگاه می باشند به یک دسته کارهایی برمی خیزند که برای کشور و توده مایه رسوایی است. مثلاً پارسال در تبریز به هنگام انتخابات افزار دست ممقانی و تقه الاسلامی و دیگر کاندیدیهایی گردیدند و به یک رسته وحشیگری های بسیار پستی که زشتی های «قرون وسطی» اروپا را به یاد می آورد پرداختند در مراغه و میاندواب رفتار پست تری نمودند. کار به جایی رسید که نمایندگان شوروی به کوشش

برخواستند و به دولت اعتراض نمودند. امسال در تهران نقشه ای کشیده بودند که در محرم همان وحشیگری را تکرار کنند. از دو هفته پیش در منبرها داد می کشیدند و دروغ رسوای قوآن سوزانی را به مردم می پراکنند. یکی از ملایان در مسجد سپهسالار عمامه به زمین می زد و نعره ها بلند می ساخت که روز یکم دیماه قوآن را خواهند سوزانید. آیا رسوایی نیست که چنین دروغی را پراکنده سازند؟ آیا این نام قوآن را خوار گردانیدن نیست؟

همان چند روز پیش بوده که در مسجد جامع با بودن جناب عالی که آقای بیاتاید و آقایان وزیران دیگر، ملایی به روی منبر به سخنان ناسازیی در باره ما پرداخته. آیا این به دولت برنمی خورد؟ آیا از جایگاه جنابعالی نمی گاهد؟ این رفتار ناستوده آنان در برابر منطق است. آمدیم که پاسخ می نویسند در آنجا نیز رسوایی پدید می آورند و سخنان زشت و بی فرهنگی را، که به آبروی کشور بیشتر بر می خورد تا به ما، به رشته نوشتن می کشند. بدگویی و بدنویسی از ما راه روزی برای بسیاری گردیده. آخوندهای بیکاری به نام آنکه آقای حاجی سید ابوالحسن ایشان را فرستاده و اجازه داده که «از وجوه شرعیه دریافت دارند و به دفع و ردّ اضلالت کسروی مجاهدت کنند» از شهری به شهری می روند و در نشست ها و بر منبرها به زشتگویی هایی می پردازند و با پراکندن دروغ هایی مردم را برمی آغالانند. . .

از این سخنان نتیجه آنرا می خواهم که رفتار ملایان از هر باره به زیان کشور است. اگر دولت پیشنهاد ما را می پذیرد این پرسش های ما را به آنان فرستاده پاسخ طلبد، و یا نمایندگان از علمای نجف و قم و دیگر شهرها بخواهد و نشستی در زیر نگهبانی خود برپا گرداند. آنچه ما می دانیم نمایندگان خواستن و نشست برپا گردانیدن از هر باره بهتر است. زیرا چه بسا علما که سخنانی را شنیده از زیان های بسیار بزرگ دستگاه و رفتار خود آگاه خواهند گردید. چه بسا علما که به همراهی با مشروطه و زندگانی دموکراسی گرویده از آن دشمنی های آشکار که می نمایند دست خواهند برداشت. گذشته از اینها گفتگو و کشاکشی که با ما پدید آمده با یک رویه ستوده و نیکی پایان خواهد پذیرفت. در اینجا هم می گوئیم: گرهی را که با ناخن توان گشود چرا به دندان انداخته شود؟ ما هر چه می اندیشیم چنین نشستی را باینده می یابیم. چنین نشستی جا در تاریخ ایران برای خود باز خواهد کرد و چه آقای بیات و چه هر نخست وزیر دیگری که زمینه برای آن آماده گرداند نام بسیار نیکی از خود در تاریخ یادگار خواهد گذاشت.

با این حال ما بروی آن پافشاری نمی نماییم. آنچه برویش پافشاری می نماییم آنست که دولت با ما با منطق و قانون رفتار کند. کابینه ساعد با ما با نیرنگ راه می رفت. به ملایان پشتیبانی نشان می داد و «سیاست» را بهانه می آورد. ولی آن کابینه بدخواهی می بود و آشکاره به بدی توده و کشور می کوشید و آن رفتار را از هرکابینه ای چشم نتوان داشت. دولت اگر بخواهد که ما بدبختی و گرفتاری این توده را در نیابیم، این را ازو نتوان پذیرفت. اگر بخواهد که از ریشه های بدبختی و گرفتاری به جستجو پردازیم این را هم نتوان پذیرفت. اگر بخواهد که ریشه های بدبختی و گرفتاری را که جسته و یافته ایم بکنند نکوشیم این را هم نتوان پذیرفت. اینها کارهایی است که هر مردی بافهم و باغیرت باید کند و دولت را حق جلوگیری از آنها نیست. . . . دولت بیش از آن نتوانستی کرد که ما را به دادگاه و داوری کشاند. ما اینک با پای خود به دادگاه آمده ایم و داوطلبانه داوری می خواهیم. ما گفتنی های خود گفته ایم و اکنون نوبت دولت است که به سخن در آید. نوبت دولت است که بما پاسخ دهد.

پاره هائی از خاطرات زندگی کسروی*

من هرگز دوست نداشته بودم که مردی شناخته گردم و نامم به زبان ها افتد. ولی چون خواه و ناخواه افتاده بسیار بجا می بود که تاریخ زندگانیم را خودم بنویسم که نیاز نباشد دیگران پیرسند و بجویند و چیزهایی از راست و دروغ به دست آورند. از سوی دیگر کوشش هایی که در این ده سال و بیشتر باهماد ما آغاز کرده ناچار یکدسته را دوستان و هوا خواهان، و یکدسته را دشمنان و بدخواهان من گردانیده و دیده می شود گاهی سخنی از زندگانی من به میان می آورند و هردو از راستی ها دور می افتند.

درچند سال پیش در یکی از روزنامه های مصر ستایش هایی از من کرده و دانش های بسیاری را که من نمی دانم به نامم نوشته. از جمله مرا داننده بیش از ده زبان شناسانیده بود در حالی که چنان نیست و من جز چند زبان ترکی و فارسی و عربی و انگلیسی و ارمنی را نمی دانم و آنگاه دانش من «زبانشناسی» بوده نه زبان دانی. (مقدمه)

* * *

از زمان بچگی تا شش سالگی جز تراشیدن سرم و رنجی که از آن راه می بردم چیزی به یاد نمی دارم. این سر تراشی در ایران تاریخچه ای داشته که به کوتاهی در اینجا یاد می کنم:

در زمان ساسانیان و در سده های نخست اسلام در ایران سر نمی تراشیده اند. سپس که پارسایان و صوفیان پیدا شده اند و اینان (راست یا دروغ) از جهان رو

* برگزفته از: احمد کسروی، زندگانی من، تهران، نشر و پخش کتاب، ۲۵۳۵.

گردانیده و از خوشی ها و آرایش های آن دوری می جسته اند، از جمله سرهای خود می تراشیده اند. این سر تراشیدن برای بدنما گردانیدن خودشان می بوده. ولی کم کم نشانه پارسایی شمرده شده و به مردم خوشنما افتاده. کسی که می خواسته توبه کند و به پارسایی گراید پیش از همه موهای سر خود می تراشیده. سپس این سر تراشی رواج یافته و همه کسانی که دینداری و نیکوکاری می نموده اند سر تراشیده اند. شگفت تر آنکه این زمان صوفیان بازگشته و گیس فروهشته اند. آن روزی که مردم گیس می داشته اند اینان سر می تراشیده اند و چون مردم سر تراشیده اند اینان گیس داشته اند. دو رنگی با مردم را مایه خودنمایی و شناختگی دانسته اند. در زمان ما در آذربایجان ملایان و سیدان و بازرگانان و بیشتر بازاریان و کشاورزان سر می تراشیدند و آنرا برای خود بایا می شماردند. اگر کسی از اینان سر تراشیدی همه به نکوهش برخاستندی و ملایان اور را «فاسق» دانسته گواهی اش را نپذیرفتندی. ولی سپاهیان و درباریان و بیشتر روستائیان و بسیاری از جوانان سر خود را تراشیده از پشت سر زلف می گزارندی. بسیار نیز زلفهای بیخ گوشی می گزارندی که «پیچک» (برجک) نامیده می شدی. باری من چون از یک خاندان ملاتی و سیدی می بودم از پنج سالگی سر مرا تراشیدند و این کار چون رنج می داشت و هر روزی که سلمانمی برای تراشیدن سرم آمدی به من دشوار بودی از این رو در یادم مانده است.

در شش سالگی که پدرم به سفر رفته بود من چون می دیدم که کسانی از خویشان ما کتاب می خوانند و نامه هائی که از پدرم می رسد می خوانند، آرزو می کردم من نیز توانستمی. چون مادرم می گفت «باید به مکتب بروی و درس بخوانی تا خواندن این ها توانی» خواستار شدم که مرا به مکتب گزارند. یک روز مرا به مکتب بردند. ولی چون تابستان می بود من آن روز تشنگی کشیدم و آب برای خوردن نیافتم و پس از نیم روز که آخوند خوابیدم دیدم شاگردان مگس هارا می گیرند و پرهاشان می کنند و آزارشان می رسانند. از این کارها بدم آمد و از فردا دیگر به مکتب نرفتم. (صص ۶-۷)

* * *

این مکتب که مرا سپردند آخوند آن که ملاحظه می نمودی تنها توان خواندن را یاد دادی. خود او سواد دیگری نمی داشت و از زبان فارسی جز اندکی نمی دانست و چون دندان هایش افتاده بود گفته هایش با دشواری فهمیده می شدی. خطش را هم جز خودش کسی خواندن نتوانستی. چیزی را که نیک

توانستی و هنر او شمرده شدی چوب زدن به دست ها و پاهای بچگان بودی. مردم نیز بیش از همه این را خواستندی و فرهیخت (یا تربیت) بچه را جز در سایه چوب خوردن ندانستی. چون پدران خود بی سواد بودندی جز ارج کمی به درس خواندن و باسواد شدن پسران نگزارندی. بیشتر شاگردان شش یا هفت سال آمدندی و تنها قرآن خواندندی. برخی نیز به کتاب های گلستان و جامع عباسی و نصاب و مانند اینها گذشتندی. ولی کمتر فهمیدندی و آخوند با دشواری درس دادن توانستی.

چگونگی مکتب ها و بدی آن هارا در تاریخ مشروطه یاد کرده ام. در تبریز این بدترین بود. با این حال من از روزی که رفتم چون خواها و آرزومند می بودم هر درسی را تا نمی فهمیدم رها نمی کردم. این بود تند پیش می رفتم. الفبا را در یک هفته یاد گرفتم. گذشته از مکتب در خانه نیز خویشان به درس های من می پرداختند و یاوری می کردند. . . . روزی به آخوند گفتم من هرروزی دوبار درس گیرم، پذیرفت و چند روزی رفتار کرد. ولی یک روزی که هنگام رفتن به ناهار می خواستم درس پیش از نیمروز را پس بدهم . . . و فرصت نمی داشت با پرخاش گفت: «این بدعت را تنها تو گذاشته ای. روزی دوبار درس چه معنی دارد؟» این را گفت و چوبی به پشتم زد. بار نخست بود که من تلخی ستمی را می چشیدم. بسیار دلشکسته شدم ولی به پدرم نگفته نمان داشتم. (ص ۸)

* * *

در زمان [پدرم] کینه سنی و شیعی بسیار سخت می بود. بویژه در آذربایجان که در سایه جنگ های ایران و عثمانی در زمان صفویان و کشتارها و تاراج هایی که شهرهای آذربایجان در آن پیشامدها دیده بودند دل ها پر از کینه های سنیان می بود و از برخی رفتار بسیار زشتی نیز سرزدی. مثلاً روز نهم ربیع الاولی را به گمان آنکه روز کشته شدن خلیفه دوم بوده جشن گرفتندی و به یکرشته کارهای خنگ و سبک مغزانه برخاستندی. بیش از همه طلبه های مدرسه ها و ملایان لگام گسیختگی کردند. به نوشته مجلسی «تا سه روز خامه برداشته می بود و گناهی نوشتندی»

از آن سوی در تبریز لعنت چیان می بودند که کارشان گردیدن در بازار و نام های مردگان هزارساله را بردن و نفرین فرستادن می بود، و از این راه نان خوردندی. این لعنت چیان بازماندگان "تبرائیان" زمان صفوی می بودند. در زمان صفوی که آتش کینه در میان شیعی و سنی فروزان می بود یک دسته از

درویشان پیدا شده بودند که جلو اسب امیران و وزیران افتادندی و نام خلیفگان سه گانه و دیگران را به زشتی بردی.

این گونه نادانی ها را از ایران جنبش مشروطه پاک کرده است، و این است ایرانیان باید پاس آن جنبش را دارند. (ص ۱۱)

* * *

... چون در ایران عدلیه بنیاد نهادند تا دیرزمان قانونی نمی داشت. سپس مشیرالدوله قانون «اصول محاکمات» فرانسه را به کمک ترجمه عربی آن ترجمه کرد و به کمیسیون مجلس برده شد. در آن کمیسیون سید حسن مدرّس که نمایندهٔ علما می بود ایستادگی نشان داد زیرا از روی کیش شیعی دآوری (قضاوت) ویژهٔ مجتهدان است و این قانون با آن به یکبار ناسازگار می بود.

از آن سوی عدلیه هم بایستی بود. زیرا در ایران مشروطه را بیش از همه برای داشتن عدلیه خواسته بودند. مردم از همان محکمه های مجتهدان به ستوه آمده به طلب «عدالتخانه» برخاسته بودند که به خواستن مشروطه انجامیده بود. پس چه بایستی کرد؟ برای چاره جویی هفت ماده ای نوشتند که می باید گفت: پینه زدند: زیرا به یکبار ناسازگار می بود. یکی از آن ماده ها را چنین نوشتند: «اگر مدعی و مدّعی علیه به رسیدگی عدلیه تراضی نکنند محکمه باید رسیدگی را به محضر شرع احاله کند.» با این ماده آنها می فهمانیدند که شریعت جعفری به همان نیرو که می بوده هست و این دادگاهها که وزارت عدلیه برپا گردانیده «محاکم شرعی» نیست. بلکه خود «محکمه» نیست. چند تنی بیکار آنجا نشسته اند. اگر مدعی و مدعی علیه خودشان خواستند و خرسندی دادند توانند رسیدگی کرد و زیانی هم نخواهد داشت، زیرا عنوان «حکیمیت» پیدا خواهد کرد که شریعت جعفری هم اجازه داده. ولی اگر یکسو ناخرسندی نمود آنها دیگر حق ندارند که رسیدگی کنند. این حق «محکمه» است که آنها نیستند. پس چکار باید کرد؟ باید پرونده را بست و با «طرفین» به محضر شرع فرستاد. محضر شرع کجاست؟ خانه های ملاها می خواستند کاری کنند که به «شریعت جعفری» برنخورد. اینکه شما شنیده اید «شتر سواری دولا دولا نمی شود» این ها می خواستند نشان دهند که «ما کردیم و شد.»

مردمی به شورش برخاسته و قانون ها از فرانسه آورده و اداره ها در سراسر کشور برپا گردانیده به هزارها کسان ماهانه می پردازد، و ناگهان همه آنها را فراموش گردانیده به یاد «شریعت جعفری» کهن می افتد که مباد آنکه کاری

شود و به آن بر بخورد. (صص ۱۵۱-۱۵۳)

* * *

در [تهران] نخست کوشیدم کاری برای خود پیدا کنم و بهتر دانستم از وزارت فرهنگ کار خواهم. روزی به آنجا رفتم. آقای علی اصغر حکمت رئیس کارگزینی می بود و از دانسته های من می پرسید و چون مرا با عمامه و عبا می دید نمی توانست باور کند که انگلیسی می دانم. گفت: «حاضرید کسی شما را امتحان کند؟» گفتم: «نخست آن کس را امتحان میکنم و سپس امتحان میدهم.» گفت: «چطور؟» گفتم: «در دیکسیونرهای انگلیسی ۴۵۰۰۰۰ کلمه هست که یک انگلیسی دان بیش از ده هزار آنها را نخواهد دانست و نباید بداند. اکنون کسی که بخواد مرا بیازماید چه بسا از آن کلمه های دیکسیونری برگزیند و خواهد مرا درمانده وانماید. اینست بهتر است من پیش اتم و او را درمانده وانمایم.» گفت: «همین خود آزمایش است و پیداست که شما انگلیسی را می دانید.» سپس کمی هم با انگلیسی با هم سخن گفتیم. (ص ۱۰۴)

* * *

عدلیه در ایران که پس از مشروطه بنیاد یافت بیشتر کارکنان او از درباریان می بودند. سپس کم کم ملایان به آن درآمدند. در آن زمان هرکس که بیکار بودی و از عدلیه کار خواستی و یک سپارشی از فلان مجتهد یا از بهمان وزیر آوردی کار به او دادندی. بویژه اگر عمامه ای از سیاه و سفید بسر داشتی. اینست در عدلیه بسیاری از داوران بی دانش می بودند که نه قانون دانستندی و نه فقه. این داستان را منصورالسلطنه به من گفته است: سیدی می بود اسپهانی که سالها در دادگاه ها می بود و سپس بیکارش گردانیده بودند. منصورالسلطنه می گفت: روزی آمد به نزد من و از بیکاری به گله پرداخت. گفتم: من کاری برای تو به اندیشه خواهم گرفت. پس از چند روز دستور دادم "ابلاغ" مدیر دفتری اسپهان را برایش نوشتند و فرستادند. فردایش دیدیم با حال خشم آمد که «آقا من آن قدر سواد ندارم که دفتر را اداره کنم. من گفتم در محکمه کاری به من رجوع کنید که بنشینه و رأی دهم.»

می بود در میان داوران کسی که "حسن" را "هسن" می نوشت، و اگر قانون را به جلوش گزارندی خواندش با دشواری توانستی. (صص ۱۴۵-۱۴۶)

* * *

[در سال ۱۲۹۰ش] درتابستان ستارهٔ دمدار "هالی" که در کتاب‌های ستاره‌شناسی بسیار بنامست پدیدار گردیده بود. در هنگامی که سخن از بازگشت محمدعلی میرزا می رفتی و هرکس بیم جنگ و خونریزی می داشتی، این دمدار پدید آمده یک رشته گفتگوها نیز از برخوردن آن به زمین و نابودی جهان به میان آمده بود. ولی من از آن ستاره خوشنود می بودم. شب‌ها به پشت بام رفته به تماشایش می پرداختم، و این ستاره و داستانش بود که مرا به دانش‌های اروپایی راه نمود و از آنها آگاهم گردانید. چگونگی آنکه صرف و نحو عربی که خوانده بودم پس از دست کشیدن از درس کتاب‌های عربی بدست آورده می خواندمی و گاهی مشق عربی نویسی کردمی. طلبه‌ها که در مدرسه‌های کهن درس خواندندی خواستشان یاد گرفتن زبان عربی نبود. خود صرف و نحو را دانشی دانسته تنها به آن بس کردند از اینجاست که پس از سال‌ها صرف و نحو کتاب عربی نتوانستندی خواند، یک نامه عربی نتوانستندی نوشت ولی من به اینها نیز پرداخته بودم. از این رو هر کتاب عربی بدستم افتادی با خوشنودی می خواندمی روزی یک شماره مهنامه «المقتطف» مصر بدستم افتاد. گفتاری در آن دربارهٔ دمدار هالی می بود. داستانش را می نوشت که نخست دمدار است که حساب گردشش را دانسته اند و این دمدار هر ۷۵ سال یکبار باز می گردد. آخرین بار در سال ۱۸۳۵ آمده بود و اینک در این سال ۱۹۱۱ نیز بازگشته است. سپس از پیدایش‌های گذشته او سخن رانده نشان داده بود که هرباری که پیدا شده مایه بیم و ترس مردم بوده.

خواندن این گفتار نا دانسته‌های چندی را به من دانسته گردانید، از یکسو دانستم در مصر چنین مهنامه‌های ارجداری هست که باید بدست آورم و بخوانم. نیز دانستم که «ستاره‌شناسی» در نزد اروپاییان جز آنست که در دست ماست. در مدرسه طالبیه گاهی درسی نیز از هیئت بطلمیوسی» گفته شدی. من نیز گاهی به آن گوش داده و خود به «تشریح الافلاک» شیخ بهایی و شرح چغمینی و مانند اینها پرداخته بودم. ولی در آن چنین زمینه‌ای که ستاره‌شناسی به حساب گردش دمداران پردازد سراغ نمی داشتم. همین مرا واداشت که به جستجوی دانش‌های اروپایی روم و کتاب‌هایی بدست آورم. گاهی نام فیزیک و شیمی شنیده بودم و این بار به آرزوی دانستن آنها افتادم.

نخست کتابی را که بدست آوردم و خواندم کتابی است که به نام «هیئت طالبوف» شناخته گردیده و تاکنون چند بار چاپ یافته. این کتاب را به فرانسه فلامیون دانشمند بنام فرانسه ای نوشته. «ستاره‌شناسی» را با زبان ساده و

شیرینی که بی آموزگار توان فهمید باز نموده. سپس آنرا به روسی ترجمه کرده‌اند و طالبوف ترجمه به فارسی کرده. چنان که کتاب استادانه نوشته شده ترجمه اش نیز استادانه بوده. من از خواندن آن لذت بسیار بردم و بارها آن را از آغاز تا انجام خواندم و از این که در اروپا دانش به چنان راه روشنی افتاده خشنود گردیدم. (صص ۴۳-۴۴)

* * *

. . . مرا با زور و فشار ملا گردانیده بودند. ولی خود در رنج سختی می بودم. گذشته از آنکه بسیار شرمنده می شدم و گاهی بالای منبر خود را می‌باختم. بارها با خود اندیشیده می گفتم: از این کار چسودی مرا یا مردم را خواهد بود؟ ملایان دیگر چیستند که من باشم؟ بخود بایا می شماردم که اندیشه کار دیگر دیگری کنم. از آن سوی ملایی که داماد حاجی میر محسن آقا گردیده بود و گفتم که با من رشک می ورزید این بار به دشمنی آشکار برخاسته از سخنانی که مایه شکست ملایی من باشد باز نمی ایستاد. مرا «مشروطه چی» خوانده به دلسردی مردم می‌کوشید.

آنگاه در همان روزها دو برادرم را که کوچکتر می بودند و چون در هکماوار مکتبی یا دبستانی نمی بود بیدرس مانده بودند به دبستان "نجات" در درون شهر فرستادم. اینان که همچون دیگر سید بچه ها عمامه بسر نمی گزاردند و شال سبز نمی بستند خود گناهی می بود چه رسد به آنکه به دبستان می‌رفتند و درس های تازه می خواندند. اینها عنوان نیکی در دست آن ملا می بود.

از آن سوی من خود به شیوه ملایان رفتار نمی کردم. چنان که گفتم عمامه سترک شول و ویل بسر نمی گزاردم، کفش زرد یا سبز به پا نمی کردم، شلوار سفید نمی پوشیدم، ریش فرو نمی هلیدم. کفش های پاشنه دار و جوراب های بافت ماشین به پا می کردم، شال کمرم را سفت می بستم. اینها به جای خود که چون چشم هایم ناتوان گردیده بود با دستور پزشک آیینک (عینک) بچشم می‌زدم، و این عینک زدن دلیل دیگری «به فرنگی مآبی» من شمرده می شد. اینها با «عدالت» که شرط پیشنهادی و ملایی می بود نمی ساخت.

از این هم گذشته بارها در مسجد و در جاهای دیگری به دروغگویی های روضه خوانان ایراد می گرفتم که به گفته آن ملا «به دستگاه سیدالشهاداء برمی‌خوردم». خود نیز بالای منبر در پایان موعظه روضه نخوانده مردم را نمی‌گریانیدم.

اینها رویهم آمده مایه دلسردی مردم می گردید، و من خشنود می بودم که دیر یا زود آن طوق از گردنم باز شود. این است تا می توانستم خود را از کارهای ملایی به کنار می گرفتم. تنها به بزم های عقد (برای خواندن عقد) رفته از کارهای دیگر خودداری می نمودم، با آنکه پس از درآمدن به ملایی جدا سری نموده راه بردن خانواده را به گردن گرفته بودم و با این حال بی پولی و تنگدستی فشار سختی می داد، نمی توانستم خود را به کارهایی که ملایان کردندنی وادارم. بویژه که همیشه وصیت پدرم را به یاد می آوردم. (صص ۴۲-۴۱)

* * *

باید دانست یکی از دشواری های جهان داستان زبان است. در جهان با چند صد زبان سخن گفته می شود و تیره ها هرکدام زبان جدایی می دارند. این دشواری هایی در زندگانی پدید آورده. امروز شما اگر بخواهید به اروپا سفر کنید و در همه جا بگردید و با همه مردم بیامیزید ناچار خواهید بود ده و پانزده زبان یاد گیرید و پیداست که آن بسیار دشوار است. بارها دو تن بهم می رسند و می خواهند بهم سخن گویند چون زبان هاشان یکی نیست نمی توانند. اکنون رادیو یکی از افزارهای زندگانی گردید. اگر جدایی زبان ها نبود می توانستیم به دستیاری آن سخن همه تیره ها را بشنویم و از رازهاشان آگاه کردیم. در سده گذشته نیکخواهانی در اروپا و آمریکا این دشواری را به دیده گرفته چنین اندیشیدند که بهتر است که در جهان یک «زبان دوم» باشد. به این معنی که زبانی برگزیده شود که همه مردم در آسیا و اروپا و دیگر جاها آنرا یادگیرند و دو تن بیگانه که بهم می رسند با آن زبان سخن گویند. هر مردمی زبان بومی خود را نگهدارند و در میان خود بکار برند. ولی زبانی نیز برای سخن گفتن با بیگانگان یاد گیرند.

این اندیشه نیکی بود و همه پذیرفتند. ولی چون خواستند زبانی را برگزینند دانسته شد هیچیکی از زبان هایی که بوده و هست زبان دوم نتواند بود. بدو شوند: یکی آنکه این زبان ها دشوار است و برای یادگرفتن هر یکی دست کم باید دو سال و سه سال کوشش بکار برد. دیگری آنکه هر یکی از آنها زبان یک دولت است که اگر برگزیده شود دولت های دیگر گردن نگزارده بکارشکنی خواهند کوشید. زبان های مرده لاتین و یونانی نیز این حال را می دارند زیرا لاتین زبان کلیسای کاتولیک و یونانی زبان کلیسای ارتودکس است که هر کدام که برگزیده شدی هر آینه پیروان کلیسای دیگر نپذیرفتندی.

پس از گفتگوها بی گمان گردید که باید زبانی ساخته شود. این بود دانشمندان زبانشناسی بکار افتادند و زبان های بسیاری ساخته شد که بهتر و شناخته تر از همه اسپرانتو بود. این زبان را دکتر زمانهوف که از مردم لهستان می بود ساخته و می باید گفت هنرنمایی کرده. این زبان بیش از شانزده قاعده ندارد و آنها چندان ساده است که هر کسی در نیم ساعت بلکه کمتر یاد تواند گرفت. برای سخن گفتن به بیش از هزار ریشه نیاز نیست که هرکسی تواند در چند روز بداند و به یاد سپارد. رویهم رفته برای یادگرفتن آن بیش از یک ماه تباه نباید کرد. زبانی با این سادگی و آسانی چندان درست و رساست که با درست ترین زبان های جهان (انگلیسی و آلمانی و فرانسه و عربی) گام به گام می رود.

در اندک زمانی این زبان در همه جا شناخته گردید و هوادارانی پیدا کرد. زمانهوف برای پیشرفت آن به بنیادگزاری هایی برخاست که در اینجا فرصت گفتگو از آنها نیست.

من این زبان را خودم خوانده و یادگرفته بودم. پس از بازگشت از تهران با یکی از ارمنیان که از اسپرانتیست های دیرین می بوده آشنا گردیدم و چنانکه گفتم به همراهی او و دیگران انجمنی برپا گردانیدیم. اسپرانتو اکنون از پیشرفت باز ایستاده. بلکه می توان گفت به پسرقت آغاز کرده. امید آنکه این زبان فیروزی یابد کم است. لیکن اندیشه زبان دوم خود از اندیشه های نیکخواهانه جهان است و هرآینه پیش خواهد رفت. این است من هوادار آن بودم و می باشم و خواهم بود. (صص ۱۲۳-۱۲۲)

* * *

وکلای عدلیه بیشترشان از آخوندی یا از ورشکستگی به آن کار آمده هشتاد درصدشان کسان پستنهاده و دو رو می بودند. این شیوه آنان می بود که یک داور تا بر سر کار است به او چاپلوسی ها کنند و پرویانه همبستگی نشان دهند، ولی همانکه از سرکار برخاست سلامش را نیز نگیرند. از روزی که من به شعبه یکم رفتم رفتار آنان مرا سخت می آزد. می آمدند و به ستایش ها می پرداختند و چاپلوسی ها می کردند. تندی کارهای من و بی پروایی که با زورمندان می نمودم عنوانی در دست ایشان می بود که شیوه پست خود را بکار زنند. این بود ناچار شدم که به جلوگیری کوشم. آگاهی دادم که «چون ستایش قاضی در روبرویش و چاپلوسی با او تصرف در اندیشه های او و خود نوعی از رشوه است هر وکیلی که در محکمه به ستایش چاپلوسانه پردازد به عنوان

بداخلاقی تعقیب خواهد شد.»

مردی می بود به نام روشن ضمیر که شاگرد فاضل الملک، و خود وکیل اداره "سجل احوال" می بود. مردک همان که از در رسیدی و سلام دادی آغاز کردی: «دیشب در فلانجا بودیم. صحبت حضرت آقای کسروی را می کردیم... بارها جلوش گرفتم. روزی گفت: «پس ما اداری وظیفه نکنیم؟» گفتیم: «این ادای وظیفه نیست که می کنید. اگر شما مرا به نیکی می شناسید در درون دل خشنود باشید، نیمه شب مرا دعا کنید.» چون از دادگاه بیرون رفت رویم به شرافتیان گردانیده گفتیم: «خدا مرا نگه دارد از شر این مرد. روزی که از پشت این میز برخاسته ام، نخست کسی که به من توهین خواهد کرد این خواهد بود.» گفتیم: «این پیشگویی نیست. این در نهاد مردان پست روان نهاده شده که چون کسی را نیرومند دیدند بی اختیار به چاپلوسی پردازند، و چون از نیرو افتاد بی اختیار کینه جویند و از در بدخواهی و بدگویی درآیند.»

این پیش بینی من بسیار بجا می بوده. آن روزی که از عدلیه بیرون رفتم و آن هایشوی در میان می بود فردایش که روز نخست بیکاریم بود همان مردک مرا جست و چون از خانه بیرون نرفته بودم نیافته، یکه کاره بسر مدرس زاده رفته با زبان او پیام های نیشدار فرستاده بود. مدرس زاده چون با من گفت. گفتیم: «خدا را سپاس که او را نیک شناخته بودم.» صص ۲۹۷-۲۹۸

* * *

چیز دیگری که می بینم به زبان ها افتاده داستان تریاک است که من کشیده ام یا می کشم. این را هم یکی نوشته و دیگران پیایی ازو برمی دارند و می نویسند. چون در باره آن هم یاران پرسیده اند پاسخ می دهم:

همه می دانید که تریاک در توده ما رواج داشته، من هم با آن برخوردارم داشته ام تریاک چیز بدی است و به تن آدمی زیان آشکار می دارد، ولی چیزی که سلب شرافت کند و یا ننگی باشد نیست. بدی هرچیزی را باید به اندازه خودش دانست.

نخست بار که من تریاک را دیدم و شناختم در شوشتر در زمان گرفتاری به جنگ می بود. چون ما گرفتار می بودیم و هر روز کارمندان عدلیه به خانه من آمدندی و در شوادن (زیرزمینی) با هم بسر بردیمی یکی دو تن از آنان تریاک کشیدندی. چون گاهی به من نیز تعارف کردند می پذیرفتم و می گرفتم. سپس که به تهران آمدم چند بار در خانه های ملک الشعرا و وحید دستگردی همان رفتار تکرار شد. یکبار هم در تبریز در خانه حاجی حسین آقا کمپانی میهمان

می بودیم و پس از ناهار دیدم یکی دو تن بیخ گوش می سخن می گویند. دانسته شد برخی میهمانان تریاک خواهند کشید و از من شرم می کنند. گفتم: تریاک چیز شرم آوری نیست، چیز زیانمندی است. گفتند گرفتاری است پیش آمده، ولی می کوشیم که کم گردانیم و از میان ببریم.

در این جاهاست که کسانی مرا در بزم تریاک یافته و تریاک کشیدن مرا دیده اند و همین دستاویزی شده که پیاپی بنویسند. تو گویی من کاری پنهان کرده بودم که آنان پی برده اند و می خواهند به آشکار اندازند، یا تو گویی من می گویم هوسی نداشته ام و کارهای هوسمندانه نکرده ام.

من خود می گویم: پیش از آنکه به این راه درآیم هوسبازی ها نیز کرده ام، خدا را سپاس که هوسبازی های من از این گونه بوده. خدا را سپاس که دشمنان ما که شب و روز می کوشند که برای من ایرادی پیدا کنند بیش از اینها بدستشان نمی رسد. (ص ۳۴۱)

بزرگترین کتابفروشی
ایرانی آمریکا



کتابفروشی

شرکت کتاب

۷ روز هفته

دوشنبه تا شنبه ۱۰ صبح تا ۸ بعد از ظهر - یکشنبه ها ۱۰ تا ۶ بعد از ظهر

- مجموعه ای بی نظیر از بهترین کتاب های فارسی و انگلیسی مربوط به ایران
- مجموعه ای بی نظیر از کتاب ها و نوارهای آموزش فارسی و انگلیسی
- مجموعه ای بی نظیر از نشریات فارسی منتشره در سراسر جهان (نشریات روزانه، هفتگی، ماهنامه ها و فصلنامه های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هنری)
- انواع تابلوهای خوشنویسی (اصل و چاپ)
- بیش از ۱۰۰۰ عنوان نوار و کامپکت دیسک موسیقی اصیل، سنتی فولکلور و کودکان که مجموعه آن را در هیچ کجا پیدا نمی کنید
- مجموعه ای از زیبا ترین کارت های تبریک و کارت پستال برای مناسبت های مختلف
- بزرگترین کتابفروشی ایرانی در خارج از کشور

(310) 477-7477

خارج از لوس آنجلس

1-800 FOR-IRAN
367-4726

Website: www.ketab.com

وست وود - لوس آنجلس

1419 Westwood Blvd.,
Los Angeles, CA 90024
Santa Monica و Wilshire بین

E-mail: ketab@ketab.com

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

- | | | |
|-----|-----------------------|---|
| ۱۷۱ | م. ع. همایون کاتوزیان | کسروی و ادبیات |
| ۱۹۵ | محمد توکلی طوقی | تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی |
| ۲۳۷ | محمدرضا قانون پرور | پاکدینی در آراء کسروی |
| ۲۴۵ | فرزین وحدت | بن بست تجدد در اندیشه کسرو |
| ۲۶۱ | اصغر فتحی | کسروی چه می گوید؟ |
| ۲۷۷ | فریدون فرخ | تصویر کسروی در اذهان جوانان |
| ۲۸۵ | مهرداد بروجردی | روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه |

گزیده ها:

- | | | |
|-----|------------|---|
| ۳۰۱ | ناصر ناطق | «سخنانی در باره احمد کسروی» |
| ۳۱۳ | مجله سخن | «حادثه قتل کسروی» |
| ۳۱۵ | احمد کسروی | «من چه می گویم؟»، «نامه‌ای به دولت»، «زندگانی من» |

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|------------------|---|
| ۳۵۳ | رضا شیخ الاسلامی | قتل کسروی (ناصر پاکدامن) |
| ۳۵۹ | ولیم فلور | بزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) ولیم فلور |
| ۳۶۳ | شاپور شهبازی | «ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن) |
| ۳۶۹ | نسرین رحیمیه | «فرزندان استر» (هومن سرشار) |

۳۷۵ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

نقد و بررسی کتاب

رضا شیخ الاسلامی*

قتل کسروی

ناصر پاکدامن

قتل کسروی،

چاپ دوم

آلمان، انتشارات فروغ، ۲۰۰۱

ص ۲۸۰

ایران شناسی مدیون تحقیقات ناصر پاکدامن است. تاریخ اقتصاد و جمعیت‌شناسی ایران با پاکدامن آغاز می‌شود. شاگردان او بسیارند و کم است ایران‌شناس معاصری که از دانسته‌های پاکدامن بی‌بهره باشد. تاریخ نگاری او متأثر است از فرهنگ ایران و با فرهنگی پاکدامن. نوشتار او رساست و زیبا و طنزش ظریف و گیرا. خدمات پاکدامن به زبان و تاریخ ایران، آن هم در تنهایی و فراق، خود گفتار دیگری است. با چنین برداشتی کتاب جدید پاکدامن را با شوق به دست گرفتم. او مطالبی را که در باره قتل کسروی چاپ شده با دقت خاص خود گردآوری کرده و تحلیل اش را از آن به نبشته آورده است.

* استاد تاریخ ایران در کالج شرق شناسی، دانشگاه آکسفورد.

احمد کسروی در ساعت ۱۱ صبح بیستم اسفند ۱۳۲۴ هنگامی که در کاخ دادگستری مورد بازپرسی قرار گرفته بود به دست کسانی کشته شد. سؤال پاکدامن این است که "چرا؟" و پاسخ او: «ناشکیبائی مذهبی». نگاه من به قتل کسروی تنها در چهارچوب این پرسش و پاسخ است. دانستنی هائی که درباره کسروی و دیگران به نقد کشیده می شوند آنهائی هستند که در این کتاب آورده شده اند. اما، این دانسته ها درباره داستانی که به مرگ کسروی انجامید گسترده نیست و برخی از آنچه به عنوان دانسته داده شده پیشداوری است. به عنوان نمونه، روشن نیست آن شاکی که از کسروی شکایت به دادگستری برده کیست؟ شخص است یا اشخاص؟ شخص حقیقی است یا حقوقی؟ اهمیت این نادانسته های ابتدائی در این است که بی اطلاعی ما را از آن گذر تاریخ نمایان می کند. این بی اطلاعی هشدار است که ما باید در باره نکات تاریخ ایران که در تاریکی است امروز خاموش باشیم و داوری و دادخواهی را هنگامی انجام دهیم که دانسته های ما براساس تصورات ما نباشد.

کشندگان کسروی زخمی می شوند ولی آزادانه به بیمارستان می روند و آنجا دستگیر می شوند. پاکدامن می گوید که پاسبانان و ارتشیان خود را از این کشتار کنار می کشند و کسروی و همراه او نیز نمی توانند مقاومتی کنند. پرسش ساده و ابتدائی این است که پس چگونه قاتل و ضارب زخمی شده اند؟ این گونه پرسش ها پرسش های تحلیلی و عمیقی نیست. اهمیت آنها فقط در این است که نشان می دهد ما اطلاعات اولیه را نداریم و قضاوت های ما در باره این ماجرا ممکن است که مبتین افکار ما باشد و نه ابعاد ماجرا.

پنج ماه پیش از مرگش نیز کسروی مورد حمله افرادی قرار گرفته بود. ضاربین (و برخی از مقامات انتظامی) ادعا کردند که کسروی با اسلحه ای که داشته به آنان حمله کرده و آنان اسلحه را از او گرفته اند و در این زد و خورد کسروی مضرور شده است. پاکدامن با طنز زیبا و برنده ای این ادعا را رد می کند. ولی در جیب کسروی مقتول اسلحه ای بوده که وی فرصت استفاده از آن را نیافته بود. بنابراین قابل تصور است که در زد و خورد اردیبهشت نیز کسروی مسلح بوده. آنچه فدائیان اسلام، مجله ترقی - که نامه های بسیاری از پشتیبانان و دشمنان کسروی را برای مدتی چاپ می کرد - و مقامات شهربانی گفته اند از دید پاکدامن "مخدوش" است. آنچه کسروی (که در دعوا به حق ذینفع است) به روزنامه رهبر، یکی از جراید حزب توده، گفته و گویا آن روزنامه نیز آن را بدون بالا و پائین کردن چاپ کرده است، پاکدامن «دقیق و صریح و تکان دهنده» می بیند.

این داوری البته عجیب نیست زیرا پاکدامن دانش پژوه و تاریخ نگار توانا «هربار» که به قتل کسروی می پردازد «از بار پیش آشفته تر و آزرده تر و برافروخته تر» می شود. «بر افروخته که باید کاری کرد و نباید به این بیداد تن داد.» و حقیقت آن است که در این نوشتار تاریخی نویسنده معتقد براساس اعتقاد خود نظر می دهد و بادرستی و صراحت خواننده را آگاه می سازد.

قتل کسروی، مانند هر نوشته با ارزش، شامل اطلاعاتی است بر اساس مطالعه و تفکر، و مانند نبشته های ماندنی شامل برداشت هائی است که ممکن است مورد نظر نویسنده نبوده اند. اهمیت کار پاکدامن نیز چنین است. خواننده در سپیده های نوشته آموختنی هائی بدست می آورد که کم از مسوده ها نیست. از این مجموعه مقالات پاکدامن کتابی فراهم آورده ماندنی و گویا که در آن داستان کسروی، برداشت روزنامه ها، دگرگونی های آن دوره، گرفتاری های دولتمردان آورده شده و کشندگان کسروی شناسائی شده اند. ولی مهم تر آن که پاسخ این پرسش که کسروی را چه کشت ناگفته گفته شده است.

کسروی کشته ناشکیبائی همگانی است. مرگ کسروی زائیده فرهنگ دوگانگی است. فرهنگ گناهکار و بی گناه، فرهنگ بدی و خوبی. فرهنگی که در آن بسیاری تصور می کنند به سرچشمه حقیقت دست یافته اند و آنان که از آب چشمه ننوشیده اند درونشان از اهریمن شسته نشده است. فرهنگی که بزرگان تاریخش از دید برخی کسان جز بدی چیزی ندارند و از دید برخی دیگر فراسوی هر پرسش اند. در فرهنگی که تاریخ نگاری به قصد محکوم کردن است و یا برائت و اسناد تاریخی به صورت اعتقادی ارزیابی می شوند. مذهب یون تنها کسانی نیستند که دید تاریخی شان مذهبی است. چه بسا کسانی که به صورت مذهبی نیستند ولی در دنیای خوبان و بدان می اندیشند و جبر الهی را با جبر تاریخی و یا تحکم در مسائل علمی جابجا کرده اند.

محمد مسعود که پاکدامن «زنده یاد»ش می نامد (برخلاف رضا شاه که از شاهی به خانی افتاده) در باره وعاظی- که مسعود نمی تواند جز چند نفری از آن ها را بشناسد- می نویسد: «شما یک روز بروید. . . در هر بیغوله که این آتش بجان گرفته ها آتش افروزی می کنند به مهملات آنان گوش دهید و ببینید در هیچ جهنم درّه دنیا، در هیچ دارالمجانین، این مهملات ممکن است از دهان مصروعین خارج شود؟ فلان شیخ کثیف با یک تن شپش که در ریش دارد، عبای مضحک خود را یک شاخ انداخته دهان منحوس خود را سه چارک باز نموده با کمال وقاحت می گوید. . . و هرفلان فلان شده که خلاف آن فکر کند قتلش

واجب است.»

آیا معنی سخن محمد مسعود همان نیست که دیگران را به آن متهم می کند؟ آیا این زبان سیاسی شایسته یک روزنامه است؟ آیا این ناشکیبائی نیست؟ آیا آنچه به قول پاکدامن «تاکید بر مضرات و آفات آخوند بازی» است در حقیقت نمودار این نیست که منطق گفتگو و تحمل دیگر در این جامعه جائی ندارد؟ آیا این گونه تفکر از مرز خشونت و آتش دور است؟ و آیا نوشته این روزنامه نویس محبوب شاخص تفکر بسیاری نیست که او را می پسندند؟

نویسندگان توده ای نیز بدون هیچ مدرکی آماده اند که قاتلین واقعی کسروی را شناسائی کنند. شخصیت بارز حزب توده در ایران ما «آدمکشان سید ضیاء و سرلشکر ارفع» را مسئول می شناسد و می داند که «پول های زیادی از طرف سید ضیاء و اربابان او برای ترور و قتل آزادیخواهان در میان آدمکشان پخش می شود.» حتی مجله سخن که سنگین بود و سنجیده سخن می نوشت در واکنش به کشتن کسروی شعار سر می دهد و می نویسد که کسروی «عاقبت ناچار شد از آن دستگاه پلید [دادگستری زمان رضاشاه که داور بنیان گذار آن بود] که امروز نیز ناظر و شاید شریک قتل او بوده کناره گیری کند.» و میفزاید: «... در محیطی که دزدان و خائنان آسوده می گردند» البته «روشنفکران و دانشمندان این کشور به چشم نفرت در این مؤسسات خواهند نگریست.» عجباً که زبان سخن هم زبان نفرت است و دزد و خائن لقب دادن. درد سخن در این است که دانش پژوه پر ارزش و دلیری از میان رفته. خطر چنین بحثی در آن است که اگر کسی ثابت کند کسروی انسان توانائی نبود کشتنش مباح می شود و اگر ثابت کند که افکار او نادرست بود کشتنش واجب.

باید دید که کسروی خود چگونه نمایان می شود. کسروی ایران را گرفتار توطئه کسانی به نام «کمپانی خیانت» می بیند. تعداد خائنین بسیار است، در حقیقت همه دولت مردان هم دوره کسروی. اگر به چند نام بسنده کنیم، خائنین عبارت اند از محمدعلی فروغی، علی اصغر حکمت، حسن تقی زاده، محمد ساعد و... یعنی کسانی که به فرهنگ ایران و به ایران خدمت ها کرده اند. درحالی که بزرگان ایران خائنین «به خردمندی و نیکخواهی» طرفداران کسروی «امید توان بست.» در کتاب شیعیگری کسروی، به قول خودش، «یک رشته سخنانی از ارجدارترین گفته ها به میان آورده شده. آن کتاب در این زمینه است که مردم ایران ناهمبیده و نادانسته گرفتار یک رشته گمراهی های بسیار زیانمند گردیده اند و تا این گمراهی ها هست حال توده بهتر از این نخواهد بود.» پس وظیفه

رهبر است که توده های مردم ناهمبیده ایران را با سخنان ارجدار خود حضانت کند، مخصوصاً آن که «ادرسان وزارت دادگستری ستاینده چنان داوری نمی باشند و در قانون های ایران نیز چیزی که دستاویز آن داوری باشد یافته نمی شود.» پس در این کشور نه به حرف مردم می توان بها داد و نه به قوانین موجود. خوشبختانه کتاب ارجداری وجود دارد که تنها توضیح المسائل است. در مقابل، «ملایان... خیره روی» اند و «کیش آنان» از ریشه تباه است... باید هر کسی به اندازه نادانی آنان پی برد.» با وجود این حکم «باید» به نظر می رسد که مردم همچنان در گمراهی باقی مانده اند، بجز چند «خردمند و نیکخواه» که اعلام می دارند که «ما در مقابل احکام آقا مطیع صرف هستیم و افتخار داریم که در این راه کشته شویم.» مجله ترقی گزارش می دهد که «از جمله رویه های آقای کسروی و مریدانش آن است که برای اجرای افکار خود اگر به مانعی برخوردند و کسی مزاحمشان شود شخصاً دفاع نمایند و مانع را از میان بردارند چنانچه چندی قبل آقای نویخت مدیر روزنامه *آفتاب* که به ایشان اهانت کرده بود در اداره روزنامه به دست کسروی و مریدانش کتک سختی خورد. بعداً هم اعلام کردند که ما مدیر *آفتاب* را تنبیه کردیم» البته اسلحه ای که کسروی در دادگستری در جیب داشت دال بر این بود که او دفاع خشونت بار را اقلاً برای خود مشروع می دانسته است.

ایمان کسروی به وجود توطئه اتحاد های غریبی را ایجاد می کند. مثلاً در انتخابات آذربایجان «چند تن از کاندیدهای بد نهاد با ملایان و صوفیان و بهائیان دست به هم دادند و به همین دستاویز مردم عامی را برآغالیدند.» هرکه با کسروی بد است، بد است. دامنه توطئه ای که کسروی می بیند فراگیر است. «رادیوی ایران، آن دستگاه شوم که در دست کمپانی خیانت افزار برنده ای گردیده» خبر آمدن مرجع شیعه، حسین قمی، را به ایران می دهد. از نظر کسروی چون قمی شخصیت برارنده ای نیست نباید استقبال صدها هزار نفر از او جزء اخبار بیاید. «آمدن آقا یک سود توانستی داشت، و آن این که حاجی های مقدس و شهدی های نمازخوان بازار که در این چند سال جنگ فرصت یافته با انبارداری و گران فروشی هزارها خانواده را دچار بدبختی گردانیده... و خود پول اندوخته بودند به نزد آقا شتابند و با پرداخت سهم امام ورد مظلوم به یکبار خود را پاک گردانند و هیچگونه نآسودگی در دل هایشان نماند.»

پس دامنه اتحاد شوم گسترده است: «ملایان و صوفیان و بهائیان» به اضافه «کمپانی خیانت» به رهبری تقی زاده و فروغی و حکمت و غیره و صدها نفر بازاری که کسروی شخصاً آنان را نمی شناسد ولی گناهانشان را می داند. البته

شعرا و عرفا را نیز باید به این رهبری اضافه کرد که همه با هم توده های ناهمبیده ایران را به گمراهی می کشند.

از آنجا که مرزهای بین سیاه و سفید، خوبی و بدی، برای کسروی روشن است البته به خود فقط اجازه قضاوت در باره بزرگان ایران نمی دهد، بلکه پای پیش می گذارد که بد و دروغ را نیز از میان بردارد. کسروی کتاب نویس «روز به کتابسوزان» برگذار می کند که «با سوزانیدن کتاب های زیانمند شعری و خرافی لزوم نبود کردن این گونه کتاب ها را نشان» دهد.

پاکدامن می گوید که، «در این چهارگفتار [شعبه‌نگاری] کسروی سراسر مذهب شیعه را با نقدی عقلانی- تاریخی رویرو می کند.» اگر تاریخ و عقلانیت خلاصه‌ای از ارزش، آرزو و خشم‌ماباشد البته می توان هزار سال تاریخ، میلیون‌ها انسان‌های متفاوت، با ارزش‌ها و معلومات ناهمگن را که در جغرافیای گسترده‌ای پراکنده اند در جزوه ای کوتاه به نقد کشید. پاکدامن از کسروی نقل می کند که «کمپانی خیانت» «برای ملایان روزنامه بنیاد» نهاد و «به کسانی از مردان تیره‌مغز ماهانه داد که بنشینند و گفتارهای سراپا یاوه و بدخواهی نویسند.» پاکدامن نتیجه می‌گیرد که «حاصل چنین فضائی در ایران آن روز، رواج ناشکیبائی دینی است و این ناشکیبائی قربانیان گوناگون دارد.»

افسوس که ناشکیبائی گسترده تر از آن است که پاکدامن می اندیشد.

ویلم فلور*

یزد در اسناد امین الضرب

ایرج افشار و اصغر مهدوی
 یزد در اسناد امین الضرب (سال های ۱۲۸۸-۱۳۳۰ قمری)
 تهران، فرهنگ ایران زمین (سلسله متون و تحقیقات، ۴۲)، ۱۳۸۰
 ص ۵۷۷

با وجود تاریخ غنی و سرشار ایران، منابع داخلی تاریخ اجتماعی و اقتصادی آن بسیار محدود است. این محدودیت به منابع دوران کهن تاریخ ایران منحصر نیست بلکه تاریخ دوران معاصر کشور یعنی دوران های قاجار و پهلوی را نیز در برمی گیرد. حتی اگر بتوان به وجود این منابع اطمینان یافت، دستیابی به آنها اغلب بسیار دشوار است زیرا هم صاحبان خصوصی این گونه اسناد و مدارک و هم سازمان های دولتی ایران از قراردادن آن ها در اختیار عموم معمولاً پرهیز می کنند. باید گفت که حتی مؤسسات آموزشی و پژوهشی کشور مانند دانشگاه تهران نیز از این قاعده مستثنی نیست.

به همین دلیل است که باید دسترسی به یکی از منابع مهم تاریخ اجتماعی و اقتصادی دوران قاجار، یعنی آرشیو امین الضرب، را رویدادی مهم دانست. اسناد این آرشیو به همت ایرج افشار و اصغر مهدوی در کتابی با عنوان *یزد در اسناد*

* آخرین اثر دکتر فلور با عنوان زیر منتشر شده است:

Willem Floor, *Traditional Crafts in Qajar Iran*, Costa Mesa, Mazda, 2003.

امین‌الضرب (سال‌های ۱۲۸۸-۱۳۳۰ قمری) اخیراً منتشر شده است. اصغر مهدوی، نوهٔ امین‌الضرب، که این اسناد را با وسواس و دقت بسیار جمع‌آوری و تنظیم کرده، در مقاله‌ای این منبع غنی تاریخی را معرفی کرده است. ایرج افشار یکی از اندیشه‌ورزان پیشتاز ایرانی است که کتاب‌ها و مقاله‌های بسیار در زمینه‌های گوناگون تاریخ و فرهنگ ایران نگاشته و به تصحیح متون قدیمی و انتشار اسناد ارزندهٔ تاریخی پرداخته است. از اهداف دیرینهٔ افشار بوده که یزد را در نقشهٔ جغرافیای ایران زنده کند و در این راه کوشیده تا هر مطلب نوشته شده در بارهٔ یزد را به هر شکل و زبان که باشد منتشر سازد و در اختیار علاقمندان در ایران و ایران‌شناسان خارجی قرار دهد. همکاری او با اصغر مهدوی راه را برای آماده کردن گنجینهٔ آرشیو امین‌الضرب هموار کرده است. این دو پژوهشگر پیش از این نیز به انتشار مجموعهٔ اسناد و مدارک چاپ نشده در بارهٔ سید جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) همت گماشتند.

ویراستاران همهٔ اسناد مربوط به یزد در آرشیو امین‌الضرب را که به سال‌های ۱۳۳۰-۱۲۸۸ هـ/ق/۱۹۱۲-۱۸۷۱ م باز می‌گردد برای درج در کتاب حاضر برگزیده‌اند. نکتهٔ جالب این است که ویراستاران نامه‌ها را به صورت اصلی چاپ نکرده‌اند، بلکه برای تسهیل کار خواننده، نامه‌ها را به تگه‌های مختلف تقسیم کرده و هر تگه را براساس موضوع آن در بخش مربوط گنجانده‌اند تا دسترسی به آنها ساده‌تر شود. به این ترتیب، پژوهشگر یا تاریخ‌نگار علاقمند به سادگی می‌تواند موضوع مورد علاقهٔ خود را در فهرست کتاب بیابد. این فهرست شامل سیزده بخش است:

- مقدمه‌ای بر نامه‌ها؛
- نام‌های افراد یادشده در نامه‌ها؛
- روزشمار تاریخی و ایام مذهبی؛
- اوضاع اقلیمی؛
- زمینداری (ویژگی‌های شماری از املاک)؛
- پول و تجارت (ضربخانه، مسکوکات، برات و مقررات بازرگانی)؛
- رسانه‌های ارتباطی (پست، تلگراف، کاروان و غیره)؛
- بناهای تجاری؛
- گمرکات؛
- مسائل مالی؛
- موضوع‌های اجتماعی (لوطی‌ها، مشروبات الکلی، مسائل قضائی، داروغه)؛

- کالاهای تجاری (ابریشم، ادویه، پشم، چای، شال؛

- اوزان و موضوع‌های متفرقه (بایبگری، اجاره خانه، اصطلاحات خاص یزد)؛

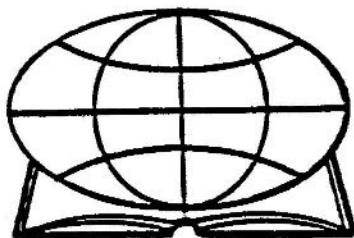
در پایان کتاب برگزیده ای از عکس‌ها و فتوکپی‌های اسناد آمده در کتاب نیز ارائه شده است.

این کتاب گنجینه در واقع گنجینه ای است و، همانگونه که فهرست مطالب یادشده نشان می‌دهد، هرکس می‌تواند موضوع مورد علاقه خود را در آن بیابد. من خود از آگاهی‌های مندرج در این مجموعه برای نوشتن کتاب و پنج مقاله ای که در دست تهیه دارم بهره‌جسته‌ام و باید بگویم که برایم منبع بی‌نهایت ارزنده ای بوده است. فهرست اعلام کتاب در چهار بخش نیز بسیار دقیق و با جزئیات کامل تهیه شده و شامل اسامی افراد آمده در آن، مکان‌های جغرافیایی، اصطلاحات و واژه‌های خاص، نام تیره‌ها و قبایل و بالاخره فهرست کالاهای تجاری است.

از آنجا که نام‌ها نه در تمامیت خود بلکه تکه تکه و در فصول گوناگون چاپ شده‌اند ویراستاران کتاب در فصل اول در باره اینکه نام‌ها چرا، چه وقت و کجا نوشته شده‌اند، توضیحات و اطلاعاتی در دسترس خواننده قرار داده‌اند. در فصل دوم نام‌های افرادی که به آنان در کتاب اشاره ای رفته طبقه‌بندی شده است. اهمیت این طبقه‌بندی از آن روست که برخی افراد با بیش از یک نام شناخته شده‌اند. در این مورد باید گفت که بطور متعارف این گونه اطلاعات در زیرنویس کتاب آورده می‌شود. آگاهی‌هایی که در این فصل به دست داده شده، به تاریخ نوشتن نام یا سند به ترتیب زمانی اشاره می‌کند. باهمه سادگی دستیابی به اطلاعات و داده‌ها در این مجموعه، واقعیت این است که به این اثر ارزنده تنها برای یافتن آگاهی یا داده ای خاص نباید رجوع کرد. خواندن آن در مجموع نیز سودمند و پرلطف است به ویژه آن که بسیاری از نکته‌ها و داده‌ها در یک یا نیم صفحه و حتی گاه در یک سطر گنجانده شده‌اند.

جای تأسف خواهد بود اگر مؤلفان و ویراستاران این اثر ارزنده تنها به چاپ اسناد مربوط به یزد اکتفا کنند و از آرشیو امین‌الضرب برای آگاه کردن پژوهشگران و علاقمندان دربارهٔ زمینه‌ها و نکات تاریخی و جغرافیائی دیگر بهره‌نجویند.

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

**Persian Journal for
Science and Society**

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

شاپور شهبازی

John Boardman
Persia and the West:
An Archaeological Investigation of Achaemenid Art
 London, Thames and Hudson, 2000
 255 pp+295 illustrations

ریشه های هنر هخامنشی

جان بوردمن دانشمندی طراز اول و مورد احترام پژوهشگران مطالعات ایرانشناسی است که او را به عنوان یک مرجع معتبر علمی در این زمینه می‌شناسند. بررسی او در زمینه هنر هخامنشی در چاپ دوم از مجلد چهارم «تاریخ باستان کمبریج» (*Cambridge Ancient History*) و مطالعاتش درباره کتیبه ها، ظروف و مجسمه های ایرانی- یونانی، داده ها و نکات بسیاری درباره ذوق هنری، تنوع و تجملات زندگی ایرانیان باستان و نیز دامنه نفوذ فرهنگ و فنون یونانی و دیگر تمدن ها در ایران را آشکار می کند. «ایران و غرب: پژوهشی باستان شناسانه در باره ریشه های هنر هخامنشی» در برگزیده بیشتر یافته های جان بوردمن در این زمینه است و باید خدمت ارزنده ای به بررسی الگوهای مختلف هنری و تأثیری که بر هنر ایرانیان داشته اند به شمار آید.

نویسنده با نقل قولی از هرودت آغاز می کند که ایرانیان آداب و رسوم بیگانه را با آغوش باز پذیرا می شوند و «به محض آشنایی با دستاوردهای نفیس بیگانگان آن را از آن خود می کنند.» تا آنجا که به خلاقیت هنری مربوط می شود، این آمادگی و اشتیاق ناشی از اوضاع و احوال تاریخی خاص بوده که در کتاب

بوردمن به گونه ای مستند تشریح شده است. رویه پذیرا و دیدگاه باز و کنجکاو ایرانیان از سوئی، و بی تجربگی آنان در زمینه معماری بناهای بزرگ، از سوی دیگر، سبب شد که ایرانیان با پرداخت دستمزدهای کلان بسیاری از هنرمندان ملل گوناگون امپراطوری را برای ساختن قصرها در مراکز مختلف امپراطوری به استخدام خود در آورند. در چنین روندی بود که فرهنگ ها و شیوه های هنری گوناگون در ارتباط با یکدیگر قرار گرفتند و برهم تأثیری متقابل گذاشتند. در امتزاج ایده ها و سبک های مختلف و تحت نظارت و طرح ریزی استادان ایرانی، سبک و سیاق هنری جدیدی به نام اسلوب هنری سلطنتی پدید آمد که سادگی و ظرافتی دلپذیر را با شکوه و غنائی خیره کننده تلفیق می کرد. این اسلوب در دوران پادشاهی کوروش کبیر، داریوش اول و دو جانشین وی شکوفا شد. گرچه در مورد نقش ایونی ها اغلب اغراق شده انا واقعیت آن است که همه ملل تحت سلطه در این شکوفایی نقشی به سزا داشتند. نویسنده کتاب یادآوری می کند که جمعیت ایرانیان در مقایسه با شمار بسیاری از ملل تحت سلطه آنان ناچیز بود. در واقع، ایرانیان که اقلیت کوچکی را تشکیل می دادند، مسئول اداره یک امپراطوری جهانی بودند که در یک دوران ۳۰ ساله به وجود آمده بود. از همین رو زمان و نیروی انسانی لازم برای شکل دادن به یک سبک و شیوه هنری ویژه در اختیار آنان نبود و در نتیجه به ناچار هنرمندان سایر ملل را به این کار گماردند. به این ترتیب می توان ادعا کرد که هنر سلطنتی هخامنشی، در واقع هنر مردمان خاور میانه بود که زیر نظارت و سرپرستی ایرانیان شکل گرفت. مظهر اعلای این هنر را نیز که تخت جمشید بود باید شاهکار سنت هنری مردم خاور نزدیک به شمار آورد. در واقع منصفانه تر آن است که این بنا را میراث بشریت بدانیم و نه تنها ایرانیان.

پس از تشریح جغرافیای امپراطوری ایران (صص ۱۳-۱۰)، جان بوردمن به بررسی تأثیر فتح آناتولی توسط کوروش می پردازد (صص ۱۸-۱۴) و تأکید می کند که در این خطه بود که ایرانیان با لایه های گوناگون هنر ایونی و لیدیایی آشنا شدند و بسیاری از فنون معماری و مجسمه سازی را فراگرفتند. کوروش، با دیدن دربار کروزوس، او و همه درباریان و هنروران دربارش را با خود به ایران برد. تأثیر هنر این هنروران را می توان به خوبی در چگونگی بنایی پاسارگاد مشاهده کرد. به گفته بوردمن: «لیدی اولین سرزمین بیگانه ای بود که به دست سپاهیان کوروش فتح شد و شاید به همین دلیل تأثیری عمیق بر او گذاشت.» (ص ۱۸) نویسنده در مبحث های معماری (صص ۸۴-۱۹) و مجسمه سازی (صص

۱۲۹-۸۵) به بررسی و مقایسه معماری و مجسمه تراشی در قبرس، فنیقیه، شام، اورارتو و بین النهرین می پردازد و ادعا می کند که میان این آثار و بناهای تاریخی و مجسمه های ایرانی شباهت های زیاد به چشم می خورد. اما، صنعتگران و هنروران لیدیائی و ایونی و ابزار تراش و تزیین سنگ و سبک و شیوه اندازه گیری آنان، ژرف ترین تأثیر را بر مهندسی و بنایی و اشکال سنگتراشی های پاسارگاد و تخت جمشید گذاشته اند. البته، تأثیر مصری ها را نیز در این میان نادیده نمی توان گرفت.

استدلال ها و نتیجه گیری های این فصول کتاب بر پایه مطالعات سه محقق، تیلیا (J. Tilia)، نایلندر (C. Nylander) و استروناک (David Stronach) قرار گرفته است. برخی از جزئیات این استدلال ها و نتیجه گیری ها جای بحث دارد اما نکات اصلی آن به نظر درست می آید. بحث مربوط به «مجسمه سازی» (صص ۱۲۲-۸۵) بخصوص نتیجه گیری های قبلی را در باره تأثیر ایونی ها، لیدیایی ها و مصریان در حجاری های پاسارگاد، بیستون و مجسمه داریوش در شوش و دیگر نواحی تأیید می کند.

فصل دیگر کتاب (صص ۱۴۹-۱۲۳) به «پیدایش و عملکرد بناهای تاریخی» اختصاص دارد. در این فصل به شواهد گوناگون از جمله حروف یونانی حکاکی شده بر آجر و سنگ و تصویری از هرکول، آپولون و آرتیمیز که بر تخته سنگی از «گنجینه تخت جمشید» تراشیده شده برای نشان دادن تأثیر یونان شرقی بر هنر ایرانی برمی خوریم. در فصل بعدی نیز بر این تأثیر در زمینه هنرهای فرعی تأکید شده است. اما، بی آن که وارد جزئیات بحث انگیز شویم، باید گفت که مؤلف کتاب در مورد این تأثیر تأکیدی بیش از حد کرده است. در واقع، کول روت (Margaret Cool Root) با مطالعه آثار مهرهای تخت جمشید، به این نتیجه رسیده که هنر ایرانی بیش از آنچه تصور می شود تحت تأثیر شیوه های هنر ایلامی و دیگر شیوه های فرهنگ های بومی بوده است.

هر فصل کتاب، و در واقع همه مباحث هر فصل، با کمک تصاویر و همچنین یادداشت ها و توضیحات مفصل (در صفحات ۲۳۰ تا ۲۵۰) مستند شده است. از نظر تعداد مراجع و منابع نیز کتاب کمبودی ندارد. کاستی اساسی کتاب را، اما، باید در استناد و تکیه بیش از حد نویسنده آن به یافته های باستان شناسانی دانست که گرچه در رشته های خود دارای صلاحیت اند اما از دانش و آگاهی های لازم برای تجزیه و تحلیل زیربافت های تاریخی و پس زمینه های ایرانی بناها و نقش های برجسته سنگی بهره کافی ندارند. از سوی دیگر، در کتاب اشاره ای به

این که دانش ها و حساب های نجومی و ریاضی ایرانیان ممکن است در طراحی تخت جمشید و دیگر بناها مؤثر بوده باشد نشده است. تأثیر احتمالی منشور داریوش در شوش بر تنوع منابع هنر هخامنشی نیز مورد اشاره قرار نگرفته است. افزون بر این، در کتاب نشانی از بررسی و بهره جویی از مجموعه آثار مظهرهای تخت جمشید نیست. این مجموعه به روشنی از این واقعیت حکایت می کند که ابزار و مصالح و سلیقه های ایرانی، مادی و ایلامی و دیگر فرهنگ های بومی بر شکل گیری اسلوب هنر سلطنتی ایرانی تأثیری به سزا داشته است.

از کاستی هایی که بویژه در اینجا نمی توان از آن گذشت، مسئله دریافت درست از اهمیت نماد بالدار (Winged Symbol)، چه با نیم تنه انسانی و چه بدون آن، در هنر هخامنشی است. همانگونه که دانسته است این نماد نخست در مصر به عنوان معترف الهه خورشید پدیدار شد. ملل گوناگون آسیای غربی این نماد را به وام گرفتند و هرکدام براساس باورها و سنن ملی خود تغییراتی در آن دادند. براساس بررسی های اخیر و برخلاف تصور رایج، در فرهنگ آشوری این نماد، نه نماد آشور خدای جنگ و حافظ الوهیت کشور آشور، بلکه نماد شخص پادشاه و اقتدار سلطنتی بوده است. این که پادشاه آشور گاه به صورت کمانگیری در حال عروج از یک دایره تصویر می شود و گاه به صورت مردی که بال های خود را بر آشوریان در حال جنگ، بزم یا شکار گسترانیده خود نشان آن است که در هنر آشوریان نیز تصویر انسان بالدار معترف سلطنت آشوری است. در ایران این نماد نخستین بار در بیستون برفراز نقش برجسته داریوش کبیر پدیدار می شود. در بیستون و دیگر جاها این نماد مردی بالدار است که تاج بر سر دارد، اما در اغلب موارد در هنر هخامنشی این نماد به صورت یک دایره بالدار طراحی شده است. از نیمه قرن پیش تاکنون، پژوهشگران غربی بطور عموم براین نظر تأکید کرده اند که در هنر هخامنشی دایره بالدار چه با تصویر نیم تنه انسانی و چه بدون آن، نمادی از خدای ایرانیان یعنی اهورامزداست.

چنین تفسیری نادرست و در تضاد کامل با اسناد و شواهد تاریخی است.*

* برای آگاهی بیشتر در این باره ن. ک. به:

A. Shahbazi, "An Achaemenid Symbol," *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, NF., VII, 1974, pp. 135-44 and XIII, 1980, pp. 119-43; P Calmeyer, "Fortuna-Tyche-Khvamah," *Jahrbuch des Deutschen Instituts*, 94, 1987, pp. 347-65 and "Zur bedingten Gotlichkeit des Grosskonins," *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, XIV, 1981, pp. 55-60; and Gregor Ahn, "Religiose Herrschafts- legitimation im achamenidischen Iran," *Acta Iranica* 31, Leiden-Louvain, 1992, pp. 99-217.

در این زمینه اشاره به چند نکته ضروری است. نخست این که اهورمزدا در هنر ایران به گونه ای طبیعی به صورت یک موبد زرتشتی که معمولاً شاخه درخت مقدس را بدست دارد، پدیدار می شود. حال اگر دایره بالدار (با یا بدون نیم تنه انسانی) نماد اهورمزدائی بود، می بایست خوشه مقدس را نیز در بر می گرفت. دوم این که هرودوت و دیگر مورخان باستانی گواهی می دهند که هخامنشی های اولیه، خدایان خود را به تصویر در نمی آوردند. بنابراین نماد بالدار نمی تواند نماد اهورامزدا باشد. سوم آن که نیم تنه ای که از دایره سر برکشیده، از نظر جامه و مشخصات همانا پادشاه هخامنشی است و بنابراین باید نمادی از پادشاهی شمرده شود. افزون بر این، در صحنه هایی که پادشاه هخامنشی همراه با نشان بالدار ظاهر شده، نیم تنه همان شاه در دایره دیده می شود، درحالی که در صحنه هایی که نمایشگر مردم عادی، درختان یا حیوانات است، در نماد نیم تنه انسانی به چشم نمی خورد. در برخی موارد سربازان ایرانی و اعضای گارد سلطنتی در حال پاسداری از نماد اند و غیرعادی است اگر در چنین صحنه هایی نماد معرف اهورامزدا باشد. علاوه بر این، در هنر هخامنشی میان این دو نماد، یکی با نیم تنه انسانی و دیگری بدون آن، تفاوتی آشکار است. نشان دادن خداوند به دو صورت طبیعتاً منطقی به نظر نمی رسد. ادبیات زرتشتی حاکی از آن است که اهورامزدا در جامه سپید موبد اعظم همه موجودات شمرده می شد در حالی که براساس بررسی های گوناگون مرد بالدار جامه رنگین و مزین به تزئینات طلایی آبی و قرمز به تن داشته است. این رنگ ها نماد سه طبقه جامعه ایران باستان و پادشاه حافظ آنها بوده است. و سرانجام باید گفت که تصاویر همه خدایان (اهورامزدا، میترا و بهرام) در هنر ایرانی بصورت انسان و بدون بال تصویر شده اند؛ از این رو مرد بالدار و یا نماد بالدار نه مقرف اهورامزدا بلکه تنها نماد اقتدار سلطنتی و به سخن دقیق تر مظهر فرّ و شکوه الهی سلطنت بوده است. به این ترتیب، تفسیر جان بوردمن، که با استناد به فرضیات نادرست برخی پژوهشگران ناوارد به تاریخ ایران و ادیان آن تنظیم شده، قابل قبول به نظر نمی رسد. اثنا، این کاستی ها، به ویژه با توجه به اینکه نویسنده کتاب اساساً آشنایی بیشتری با هنر یونانی دارد تا ایرانی، به هیچ عنوان از ارزش این کتاب به عنوان یک بررسی سودمند درباره پیدایش و تکامل هنر هخامنشی نمی کاهد.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۵)

صنعت گاز ایران از آغاز تا آستانه انقلاب

مصاحبه با

محسن شیرازی

پیشگفتار: فرخ نجم آبادی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۳۷۸

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

۱۷۱	م. ع. همایون کاتوزیان	کسروی و ادبیات
۱۹۵	محمد توکلی طوقی	تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی
۲۳۷	محمدرضا قانون پرور	پاکدینی در آراء کسروی
۲۴۵	فرزین وحدت	بن بست تجدد در اندیشه کسرو
۲۶۱	اصغر فتحی	کسروی چه می گوید؟
۲۷۷	فریدون فرخ	تصویر کسروی در اذهان جوانان
۲۸۵	مهرداد بروجردی	روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه

گزیده ها:

۳۰۱	ناصر ناطق	«سخنانی در باره احمد کسروی»
۳۱۳	مجله سخن	«حادثه قتل کسروی»
۳۱۵	احمد کسروی	«من چه می گویم؟»، «نامه‌ای به دولت»، زندگانی من

نقد و بررسی کتاب:

۳۵۳	رضا شیخ الاسلامی	قتل کسروی (ناصر پاکدامن)
۳۵۹	ویلم فلور	بزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی)
۳۶۳	شاپور شهبازی	«ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن)
۳۶۹	سرین رحیمیه	«فرزندان استر» (هومن سرشار)
۳۷۵		کتاب ها و نوشته های رسیده
		خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

کتابخانه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

نسرین رحیمیه*

Esther's Children: A Portrait of Iranian Jews

Ed. Houman Sarshar

Beverly Hills, Ca. The Center For Iranian Jewish Oral History

Illustrated, xv, 457 p.

سرگذشت یهودیان ایرانی

«فرزندان استر، چهره ای از یهودیان ایرانی» مجموعه ای است شامل بیست و پنج مقاله، به ویرایش هومن سرشار، در بررسی تاریخ، فرهنگ و آداب و رسوم یکی از قدیمی ترین اقلیت‌های مذهبی ایران. همانگونه که کدیشا (Neil Kadidha) در فصلی از این کتاب، «یهودیان نامدار ایران» نوشته است، نخستین مرجع تاریخی که از مهاجرت یهودیان به سرزمین مادها و ورود آنان به فلات ایران در حوالی سال ۷۲۲ ق م یاد می کند *تورات* عبرانی است. به این ترتیب، بر پایه این منبع، یهودیان بیش از یکصد سال قبل از تاریخ احتمالی برآمدن زرتشت، پیامبر ایرانی (حدود ۶۰۰ ق م)، در ایران زندگی می کرده اند. هنگامی که کوروش کبیر، شاه هخامنشی، در سال ۵۳۹ ق م بابل را به تصرف درآورد یهودیان آزاد شده را مختار گذاشت تا به اورشلیم باز گردند و معبد ویران شده خود در آن شهر بازسازند. اما همه یهودیان به اورشلیم باز نگشتند. برخی از آنان در ایران ماندند و به

*استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه آلبرتا.

جستجوی دیاری برآمدند که یادآور سرزمین اورشلیم باشد. چنین بود که این گروه از یهودیان در حوالی اصفهان امروزی ساکن شدند و یهودیه یا دارالیهود را بنیان نهادند. از آن هنگام به بعد با همه آزار و تحقیری که به آنان رفت و تعصب هایی که در حق آنان شد، توشه ها و ویژگی های معنوی و دستاوردهای فرهنگی یهودیان جزئی لاینفک و با اهمیت از تاریخ و فرهنگ ایران را تشکیل داده است. ماجرای استر، که از عنوان کتاب تداعی می شود، یادآور اوضاع و احوال ناگوار و متزلزل یهودیان در طی اعصار مختلف تاریخ ایران، چه دوران باستان و چه دوران جدید، است. مُردخای، عموزاده و قیم استر، به او توصیه کرد تا مذهبش را از خشایار، شاه هخامنشی، پنهان دارد تا شاید ملکه ای او گردد. هومن سرشار در پیشگفتاری که بر کتاب نگاشته است به شرح ماجرای تأثرانگیزی می پردازد که به تجربه ای استر بی شباهت نیست. داستان به دوران کودکی ویراستار و نخستین روز رفتن او به مدرسه باز می گردد. در همان حال که مادر هومن با شوق و ذوق بسیار فرزند را برای مدرسه رفتن آماده و برای وارد شدن به مرحله جدیدی از زندگی ترغیب و تشویق می کند، پدر با اشاره به ستاره ای داوودی که بر گردن هومن آویخته بود وی را اندرز می دهد که «این آویزه را به هرکس نباید نشان دهی. اگر کسی در مدرسه از مذهب پرسید راست نگو. بگو مسلمانی.» (ص xviii) هومن که تا آن هنگام گمان می برد نباید هویت یهودی خود را پنهان دارد سردرگم می شود، اما به زودی درمی یابد که باید به رویه ای که یهودیان را در طول قرون از نابودی مطلق رهانیده بود احترام گذارد. وی می نویسد: «با این همه، همان روز گردنبندم از زیر یقه بیرون افتاد و یکی از همکلاسی ها در باره آن پرسید. گردنبند را زیر پیراهن پنهان کردم و پاسخی دروغین، چنانکه پدرم آموخته بود، به او دادم. (ص xviii) نیاز به چنین پنهان سازی را می توان در شواهد بسیاری که کتاب در بررسی تاریخ یهودیان می آورد به وضوح دریافت.

شش فصل از کتاب «فرزندان استر» به زندگی یهودیان در ادوار گوناگون تاریخ ایران، از هخامنشیان تا جمهوری اسلامی، اختصاص دارد. فصل ها و نوشته های دیگر کتاب به بررسی زبان، ادبیات، ورزش، پوشاک، آداب و رسوم و سنن مذهبی و مبانی آموزشی یهودیان ایران در طی این دوران های تاریخی می پردازد. آگاهی های ارزنده ای که در این نوشته ها به دست داده می شود با بیش از پانصد تصویر گردآوری شده از آرشیوهای خصوصی، عمومی و بین المللی همراه است. تصاویری که به زیبایی بازپرداخته شده اند بناهای باستانی، محله های

قدیمی، خانواده‌ها و اشخاص و مردمان را از نو زنده می‌کنند و به تاریخ مردم یهودی ایران و داستان‌های ناگفته و فراموش شده‌ی آنان غنایی تازه می‌بخشند.

بررسی دوران‌های گوناگون تاریخی که در این مجموعه بازتاب یافته است نشان می‌دهد که همه‌ی فرمانروایان ایرانی چون کوروش خیرخواه رعایایشان نبوده‌اند. در دوران هخامنشیان، یهودیان به مناصبی در ارتش و مقامات اداری گوناگونی در سازمان‌های نظام شاهنشاهی دست یافته بودند. در دوران ساسانیان، با یهودیان نیز چون مسیحیان، مانویان و بودائی‌ان تا حد زیادی مدارا می‌شد گرچه ناچار به پرداخت جزیه بودند. پرداخت جزیه سنتی ساسانی بود که خلفای اسلامی نیز آن را ادامه دادند. در دوره‌ی ساسانیان، موارد بسیاری از یهودی‌آزاری توسط مؤیدان زرتشتی گزارش شده است. در اواخر همین دوران، حدود ۶۰۰ میلادی، *نمود بابلی توشط* یهودیان در بابل که تحت سلطه‌ی ایرانیان بود تکمیل شد. درباب اهمیت این کار خاخام اوزر گیکن (Ozer Gickman) در مقاله اش می‌نویسد: «در تاریخ یهودیان این نکته ای شگرف است که تنها در ظرف چندین صد سال عده‌ای از علمای یهود در ایران ساسانی روش و برنامه‌ای را پایه ریزی کنند که مبنای همیشگی فقه یهود گردد» (ص ۴۸).

مقاله‌ی نگین یآوری به بررسی کنش متقابل میان مسلمانان و یهودیان، از سوئی، و هماهنگی میان دانشمندان مسلمان و یهودی، از سوی دیگر، می‌پردازد و از همین رو حائز اهمیت ویژه‌ای است. دانشمندان مسلمان در بسیاری از موارد به تفاسیر یهودی از کتاب مقدس روی آورده‌اند. این تفاسیر در سنت اسلامی به اسرائیلیات مشهور شده است. یآوری می‌نویسد: «دانشمندان مسلمان برای روشن ساختن برخی از آیه‌ها و سوره‌های مهم *قرآن* به اسرائیلیات رجوع می‌کردند.» (ص ۵۴) وی چنین نتیجه می‌گیرد که: «نمی‌توان تاریخ ایران قرون وسطی را بدون توجه به تاریخ جامعه یهودی همان دوران به کمال دریافت.» (ص ۵۹) آمیزش میان سنت ایرانی و یهودی به خصوص در استفاده از زبان فارسی در نمونه‌های آمده در این مجموعه نمایان است. متون تذهیب شده‌ی اشعار کلاسیک فارسی و همچنین آثار فارسی شعرای یهودی را که به خط و القبای عبری نوشته شده باید از دیگر آثار این آمیزش و اختلاط دانست. در به وجود آوردن این آثار مؤلفان یهودی هم از سنن مذهبی خود و هم از قواعد عروض فارسی بهره برده‌اند. در تحریر و استنساخ آثار ادبی زبان عبری بدین منظور مورد استفاده قرار می‌گرفت که یهودیان از استفاده از القبای فارسی به علت نزدیکی آن به عربی و *قرآن* منع شده بودند. افزون بر این، باید به وجود چند گویش زبان عبری در میان یهودیان

ایرانی اشاره کرد. برخی از این گویش‌ها ملقمه‌ی حیرت‌انگیزی از فارسی و آرامی بود. مقالات هایدن سسپم در باره زبان‌ها و گویش‌های یهودیان ایران و افغانستان و نوشته‌های یروشلامی (David Yeroushalmi) در باره ادبیات یهودی ایرانی بر این پیچیدگی و اختلاط ادبی و زبانی پرتو بیشتری می‌افکند.

در این مجموعه، به نمونه‌های بسیار از مقاومت یهودیان در برابر سختی‌ها و فشارها و از تلاش آنان برای ادامه‌ی زندگی و حفظ هویت و موجودیت خود از سوئی، و به اراده‌ی خلّاق آنان در راه سازگاری و تساهل، از سوی دیگر، اشاره شده است. گرچه یهودیان ایرانی چون یهودیان اروپایی به زندگی در محله‌های خاص-که گتو (ghetto) نام گرفته‌اند- اجبار نداشته‌اند اما در کنار هم و در محله‌های ویژه‌ی خود می‌زیسته‌اند زیرا هموطنان مسلمانان آنها را نجس می‌دانستند. به ویژه در دوران صفویه، هنگامی‌که هویت ایرانی با هویت شیعی در هم آمیخت، محدودیت‌های بسیاری برای یهودیان ایجاد گشت. برای نمونه، یهودیان هنگام ریزش باران از راه رفتن در خیابان‌ها منع می‌شدند چون عامه بر این اعتقاد بود که نجاست آنان مسلمین را می‌آلاید. علاوه بر این، یهودیان از هرگونه تماس با مواد خوراکی مورد مصرف مسلمانان منع شده بودند و از لحاظ شغلی نیز به حرفی محدود می‌شدند که پیامد کارشان به «ناپاکی» جامعه‌ی مسلمین نینجامد. در برهه‌های گوناگونی از تاریخ ایران یهودیان به پوشیدن لباس‌های خاصی نیز مجبور شده‌اند تا به راحتی بتوان آنان را از اکثریت مسلمان تمیز داد. تخطی از این قوانین شامل مجازات‌های سنگین بود. مقررات محدودکننده و ناروایی که در دوران سلطنت صفویه نسبت به یهودیان در ایران بنیادین گشته بود، در دوران بعد از آن نیز به تناوب اجرا می‌شد تا مسلمانان را علیه هموطنان یهودی‌شان برانگیزد و خودی را به بیگانه تبدیل کند. موارد بسیاری از تغییر دین دادن جمعی و اجباری یهودیان در این کتاب مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. این موارد همه حکایت از رفتار غیر انسانی متعصبان به بهانه و انگیزه‌ی دین دارد. ظاهراً اعتراض از کیش یهودی و تظاهر به مسلمان شدن همه‌ی ناپاکی‌های فرد را در آن واحد می‌زداید. یهودیانی که به اجبار به آیین نو درآمده بودند، حتی اگر در خفا به دین پیشین خود عمل می‌کردند، مسلمان شمرده می‌شدند. در ایامی که تساهل و تسامح حاکم بود تازه مسلمان شدگان همچنان از هویت دیرین خود که همانا ایرانی یهودی بود پاسداری می‌کردند.

با انقلاب مشروطیت و پدیداری مفهوم حقوق اساسی شهروندان، اوضاع یهودیان نیز بهبودی تدریجی یافت. ژانت آفاری در فصلی از کتابی که در باره

دوران قاجاریه نگاشته است تاریخی خواندنی و جذاب از شرکت یهودیان در نخستین مرحله ورود ایرانیان به دوران تجدّد گرایی به دست می دهد. با این حال تنها در دوران سلطنت پهلوی دوم بود که یهودیان از مزایای جدائی عملی دولت از دین برخوردار شدند. مدارس یهودی اتفاق (آلیانس) در زمان مظفرالدین شاه به تدریج تأسیس شدند. این مدارس نقش عمده ای در رشد تحصیلکردگان یهودی و آماده کردن آنان برای شرکت فعال در پدید آوردن بنیادهای فرهنگی و اجتماعی ایران ایفا کردند. بالاینهمه، آفاری و مناشری (David Menashri) هردو به مواردی در دوران قاجار و دوران نخست پهلوی اشاره می کنند که یهودی آزاری در ایران شدت گرفت و به ویژه یهودیان شهره به قدرت و نفوذ مالی و اقتصادی آماج تعرض و آزار قرار گرفتند. گرایش رضاشاه به آلمان هیتلری در دهه پیش از جنگ دوم جهانی و به رسمیت شناختن غیررسمی دولت اسرائیل از سوی دولت ایران در سال ۱۹۵۰ را می توان از عوامل احیای یهودی آزاری و بروز احساسات منفی نسبت به یهودیان ایرانی دانست به ویژه از آن رو که تفکیک میان دین یهود و روش‌ها و سیاست‌های دولت اسرائیل برای مسلمانان عادی چندان آسان نبود.

در سال‌های پس از انقلاب اسلامی، بسیاری از یهودیان ایرانی به مهاجرت جمعی به آمریکا، اروپا، کانادا و اسرائیل دست زدند. بیشتر این مهاجران آمریکا را به عنوان کشور میزبان برگزیدند. در سال ۲۰۰۰ شمار یهودیان ایرانی که هنوز در ایران به سر می برند تنها ۲۵۰۰۰ تن برآورد شد. جامعه یهودیان ایرانی در ایالات متحد آمریکا با چالش تازه ای رو به رو هستند و آن تضاد و تخاصم میان فرهنگ سنتی ایرانیان یهودی، که در طی تاریخ خود با همه توش و توان به پاسداری آن پرداخته اند، از یکسو، و فرهنگ کشور میزبان، از سوی دیگر، است. در این مورد، ایرانیان یهودی با دیگر هموطنان ایرانی غیریهودی خود مشابهت دارند. از همین رو، اصرار ایرانیان یهودی به حفظ برخی سنن ملی و ایرانی خود شگفت انگیز نیست.

تاریخ ایرانیان یهودی را باید به مثابه‌ی جزئی از تاریخ ایران نگریست. این نکته البته در مورد سایر اقلیت‌های مذهبی و قومی نیز صادق است. کتاب ارزنده‌ای را که هومن سرشار از مجموع نوشته‌ها و بررسی‌های محققان تألیف و منتشر کرده خود یادآوری است برای همه‌ی ایرانیان، از هر کیش و تیره‌ای، که به گونه‌گونی و تعدد مذاهب و اقوام در کشورشان بیندیشند. در این دوران خاص که ایرانیان در حال گذار از آزمون تاریخی دیگری هستند، آثاری چون کتاب «فرزندان آستر» بخش‌های عمده‌ای از میراث فرهنگی ایرانیان را نمایان می‌سازد

که می بایست به خاطر سپرد و بدان اندیشید. این کتاب همچنین برای ایرانیانی که در خارج از ایران به سر می برند و گاه و بی گاه به یاد دوران طلایی تاریخ ایران آهی از سر تأسف برمی آورند باید اثری مهم و ارزنده شمرده شود، چه آنان را در بازنگری برداشت ها و داوری ها بیش از پیش به اهمیت اساسی نقش مثبت همه ادیان و اقوام در تاریخ کشورشان متوجه سازد.

کتاب ها و نشریه های رسیده

- آجودانی، ماشاء الله. *یا مرگ یا تجدید. دفتری در شعر و ادب مشروطه*. لندن، انتشارات فصل کتاب، ۱۳۸۱. ۳۱۶ ص.
- هدایتی، جواد. *تاریخ پزشکی معاصر ایران: از تأسیس دارالفنون تا انقلاب اسلامی*. تهران، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی-درمانی ایران، ۱۳۸۱. مصور، ۳۶۰ ص.
- میرمنتهائی، مجید. *سنت و مدرنیسم در موسیقی ایرانی: گفت و گو با موسیقی دانان معاصر*. تهران، نشر فرزاد، ۱۳۸۱. ۲۸۲ ص.
- کیانوش، محمود. *ناگهان انسان و زمینش*. لندن، انجمن شعر فارسی در لندن، ۲۰۰۲. ۴۱ ص.
- طالع، هوشنگ. *چکیده تاریخ تجزیه ایران*. تهران، انتشارات سمرقند، ۱۳۸۰. ۱۹۱ ص.
- کایوانی، شیوا. *فوزانگی در آینه زمان. درنگ بر فلسفه، هنر و دانش تهران*، انتشارات نگاه، ۱۳۸۰. ۱۷۴ ص.

- *سعدی شناسی*، دفتر پنجم، اردیبهشت ۱۳۸۱، شیراز.
- *اباختر*، سال یکم، شماره یکم و دوم، پائیز و زمستان ۱۳۸۱، ساری.
- *بخارا*، شماره ۲۴، خرداد-تیر ۱۳۸۱، تهران.
- *خواندنی*، سال اول، شماره اول، مهرماه ۱۳۸۱، تهران.
- *نامه پارسی*، سال هفتم شماره اول، بهار ۱۳۸۱، تهران.

- نشریه حقوق بشر، (ارگان جامعه حقوق بشر در ایران)، سال هجدهم، شماره ۵۴، پائیز ۱۳۸۱، برلن.
- ره آورد، سال بیستم، شماره ۶۰، تابستان ۱۳۸۱، لس آنجلس.
- علم و جامعه، سال بیست و چهارم، شماره ۲۱۸، اسفند ماه ۱۳۸۱، واشنگتن.
- پسر، سال هفدهم، شماره ۱۰، آبان ماه ۱۳۸۱، واشنگتن.
- میراث ایران، سال هفتم، شماره ۲۷، پائیز ۱۳۸۱، پاسئیک، نیوجرسی.
- مهرگان، سال یازدهم، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۱، واشنگتن.
- کاتوس، سال سوم، شماره چهارم، پائیز ۱۳۸۱، کالورسیتی، کالیفرنیا.
- صوفی، شماره ۵۶، پائیز ۱۳۸۱، لندن.

* * *

- Moslem, Mehdi. *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*. Syracuse, Syracuse University Press, 2002. xii, 366 p.

- Clawson, Patrick, ed. *How to Build a New Iraq after Saddam*. Washington, DC, The Washington Institute for Near East Policy, 2002. vii, 93 p.

-- Kazemzadeh, Masoud. *Islamic Fundamentalism, Feminism, and Gender Inequality in Iran under Khomeini*. Lanham, New York, Oxford, University Press of America, 2002. xiii, 164 p.

* * *

- *Iranian Studies*. Vol. 34, Nos. 1-4, 2001.

- *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 4, November 2002.

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱-۲

بهار و تابستان ۱۳۸۰

ویژه

احمد کسروی

مقاله ها

- کسروی و ادبیات
م. ع. همایون کاتوزیان ۱۷۱
- تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی
محمد توکلی طرقي ۱۹۵
- پاکدینی در آراء کسروی
محمدرضا قانون پرور ۲۳۷
- بن بست تجدد در اندیشه کسرو
فرزین وحدت ۲۴۵
- کسروی چه می گوید؟
اصغر فتحی ۲۶۱
- تصویر کسروی در اذهان جوانان
فریدون فرخ ۲۷۷
- روشنفکران ایران و مدرنیته: رویکردی دوگانه
مهرداد بروجردي ۲۸۵

گزیده ها:

- «سخنانی در باره احمد کسروی»
ناصر ناطق ۳۰۱
- «حادثه قتل کسروی»
مجله سخن ۳۱۳
- «من چه می گویم؟»، «نامه ای به دولت»، زندگانی من
احمد کسروی ۳۱۵

نقد و بررسی کتاب:

- قتل کسروی (ناصر پاکدامن)
رضا شیخ الاسلامی ۳۵۳
- بزد در استاد امین الضرب (ایرج افشار، ابراهیم مهدوی) وایلم فلور
۳۵۹
- «ریشه های هنر هخامنشی» (جان بوردمن)
شاپور شهبازی ۳۶۳
- «فرزندان استر» (هومن سرشار)
سرین رحیمیه ۳۶۹

کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر سوم، چهارم و پنجم

منتشر شد:

Fascicles 3, 4 and 5 Published:

**GREAT BRITAIN IV—GREECE VIII
GREECE VIII—HADITH II
HADITH II—HAJJ SAYYAH**

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۸)

جامعه، دولت و جنبش زنان ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

جلد اول

مصاحبه با

مهرانگیز دولتشاهی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

THE ORAL HISTORY COLLECTION
OF THE
FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

Edited by Gholam Reza Afkhami
and Seyyed Vali Reza Nasr

With a Foreword by
Elizabeth B. Mason



FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

phenomenon, but also as a cult figure. As such, the cognitive interaction with Kasravi and his ideology became subject to the semiotics of popular cultural, requiring a visual dimension, which in that era consisted of a single photograph reproduced many times over on the inside cover of his books and publications about him in the print media.

The Ambivalent Modernity of Iranian Intellectuals

Mehrzaad Boroujerdi

This article tries to address the following question: Why and how did Iranian intellectuals manage to embrace modernity while at the same keeping a critical distance from it? By chronicling the history of "Westernization" in Iran, the author maintains that Iran's modern intelligentsia was inspired by such imported Western ideas as constitutionalism, democracy, nationalism, self-determination, secularism and socialism. Yet it is also equally true that their embrace of the West was overwhelmingly guarded, qualified, and utilitarian. Even as Iranian intellectuals tried to embrace modernity and adopt its extensive vocabulary, they did not cease paying tribute to tradition. The curbing of the pioneering fetters of modern thought was part of the defensive arsenal of a traditional society uneasy with modernity. Hence, by and large, the Iranian intelligentsia viewed their procurement of Western modernity as an adulterous affair or a Faustian bargain, which they could neither openly brag about nor necessarily be proud of. Furthermore, having an inadequate knowledge of Western history and a tenuous grasp of Western philosophy meant that the intelligentsia could not fully comprehend the organic complexities, the multilateral character, or the ultimate implications of Western modernity. Therefore, their consistent preoccupation with the questions of "identity" and "uprootedness," and their widespread proclivity to advocate discriminate assessment, modified adaptation, and qualified assimilation of the West is fully understandable. The paper concludes by maintaining that the current reassessment of the status and values of modernity is gradually changing the contours of the Iranian intellectual life by mutating it in the direction of celebrating an eclectic consciousness and a plural identity which, in the long term, is the best cultural safeguard for democratic practice.

Kasravi's Evolving Impact on Iranian Youth

Faridoun Farrokh

By all accounts, Ahmad Kasravi was an enigmatic personality whose fame, or notoriety, spilled over the boundaries of intellectual and religious circles into the arena of public debate, bestowing on him something of a celebrity status. It is fair to say that Kasravi's death by assassination in 1947, intensified public attention on him and his ideas and for at least a decade; thereafter he received a more focused, and to some extent, more objective, scrutiny. This article attempts to examine Ahmad Kasravi not so much as a landmark in the Iranian intellectual history but as a cultural icon, that is, a focal point of the contemporary ethos and an intellectual trend-setter in terms of social, political, and religious thinking and behavior, with special emphasis on the contemporary youth and their view of Kasravi. Relying mainly on his own experience as a youth in early formative stage during the years following Kasravi's assassination, the author explores the process by which the young generation of the time came to view Kasravi as a historic personality. It is noted that the author's age group gained social and political consciousness in the early fifties during the Mosaddeq era when the society experienced a degree of freedom of expression and enquiry unprecedented in Iran. At that time Kasravi's works were still in circulation and the subject of debate. That is when the author and his peers learned about Kasravi and his intellectual legacy.

The article indicates that the young Iranians of that generation never became disciples of Kasravi. By the time the members of that group came in contact with him and his ideas, they had been fairly well indoctrinated by Hegel, Nietzsche, and, most of all, Marx, and found Kasravi's visceral hostility to industrialism and European intellectual tradition quaint if not wrong-headed. In a similar vein, he wrongly assumed that since Marx and Nietzsche both subscribed to a materialist world view, they shared the same philosophy of power and the nature of power relations in human social behavior.

Gradually and inexorably, the article argues, the young urban Iranians of the 1950s came to view Kasravi not only as a historical

The Quintessential Iranian Intellectual: Ahmad Kasravi

Asghar Fathi

This paper argues that one can find many similarities between Kasravi's views on Iranian social and cultural problems and those of his contemporaries. However, Kasravi stood alone in his unorthodox and at times unpopular approach to the possible solutions to these problems. Thus, while most Iranian thinkers of early twentieth century opted for an unconditional adoption of the Western modern social concepts and political institutions, he advocated a cautious and eclectic pursuit of things European. He was particularly opposed to the Iranians' increasing fascination with the "material" aspects of Western modernization and industrialization. At the same time, unlike many a prominent Iranian social critics or political leader, Kasravi believed that Iran's chronic failure to catch up with the western civilization was due more to its innate cultural traditions than to the perceived interventionist and domineering policies of European great powers.

Indeed, Kasravi considered both Shi'ite religious tradition and Persian classical poetry as the main sources of Iran's gradual descent from greatness. In his view, the spread of religious superstition and the corrupting influence of clergy had bereft Shi'ism of its original vigor and rationality. He also believed that at least parts of the poetry of many of Iran's classical bards had renounced purposeful and worldly life and instead encouraged faith in fatalism and thus promoted a life of ease and indolence. According to Kasravi, therefore, the beliefs and behavior of successive generations of Iranians had been adversely influenced by the irrational or immoral pronouncements of such classical poets.

The teachings and practices of Iran's Shi'ite clergy was also the target of Kasravi's scathing criticism. Braving the increasing wrath of influential religious leaders, the widespread indignation of the literati and the public's growing unease with his iconoclastic pronouncements, Kasravi continued his campaign of "enlightenment" until he was felled by the assassins' bullets.

provides the individual with the wisdom not only to live his or her life rationally and truthfully but also behave as a productive member of the community and strive for the collective prosperity. Thus, for Kasravi, religion should guide and encourage individuals to understand the world and the laws that govern it, to become aware of the essence of being a human being, and to care for the welfare and happiness of others. Furthermore, he contended that concepts such as God, revelation and prophet have natural and not metaphysical connotations. He further believed that religion and science each employs a different path toward the same goal, i.e., to reveal the truth which would guide individuals to attain prosperity and self-fulfillment. According to Kasravi, rationality [*kherad*] must play a significant part in man's belief in religion.

One should, therefore, consider and believe in any religion on the basis of one's rational faculties rather than on the basis of blind faith. To Kasravi, the existence of the Creator is natural and rational. On the whole, however, it appears that even this concept is not central to his system of belief. To him, it is rational to believe in the existence of the Creator, but it would be a waste of time to try to answer questions such as what or who God is or whence he comes. Hence, Kasravi's use of the Persian term *farahash* for revelation; a term that does not have the metaphysical connotation of the Arabic word *wahy*.

While differentiating between true and false prophets, Kasravi does not see any difference in the ultimate mission of various prophets. Yet, he argues that all the existing religions, including various sects of Islam, have for centuries been tainted with superstitions and extraneous beliefs inimical to human spirit. It was on the strength of such a claim that Kasravi strove in many of his controversial books including *Dar Piramun-e Eslam* [On Islam] and *Shi'igari* [Shi'ism], to warn his followers of the impurities that have polluted and corrupted their religion. The culprit for the corruption of Islam, according to Kasravi, is the clergy in general and the Shi'ite clergy in particular. The replacement that he offered his followers, *Pakdini* [Pure Religion], is devoid of the essential properties of traditional religions, including belief in the supernatural, and thus may be termed as a civil religion.

the German critical thought, this article first tries to suggest a theoretical framework for an understanding of modernity.

In Critical Theory, the notion of "subjectivity" refers to the autonomous, self-consciousness and self-determining individual agent as one of the "pillars" of modern world. The idea of "universality," referring to the inner and outer "nature," on the other hand, is discussed as a counterpart to subjectivity, which in a dialectical fashion constitutes the other "pillar" of modernity wherein a synthesis of subjectivity and universality may be thought of as possible solution to dilemmas of modernity. One the most recent attempts to reconcile subjectivity and universality in the socio-political sphere is that of Jürgen Habermas who wishes to transform the foundation of modern world from mere subjectivity to "intersubjectivity".

A very brief discussion of this attempt is presented in this paper. In this essay it is argued that Kasravi's thought was very much tilted toward the notion of "disembodied" positivistic subjectivity that was withdrawn from nature, and hostile to the Dionysian elements in the Persian culture. However, the discourse of Hossein Kazemzadeh Iranshahr is discussed briefly first because it anticipated that of Kasravi and influenced the latter's work. *Iranshahr* posited a complete separation between the intellect and spirit on the one hand, and the "body" and matter on the other, that was wholly adopted by Kasravi. As a result of Kasravi's lopsided emphasis on disembodied subjectivity his thought arrived at a notion of extremist rationality that allowed little space for the development of other aspects of the modern world or the creation of intersubjectivity necessary for the emergence of rights of citizenship for Iranians in a civil society.

Kasravi's Rationalist Approach to Religion

M. R. Ghanoonparvar

Ahmad Kasravi's writings, both his polemical and non-polemical work, reveal a mind that attempts to approach life, as well as the world at large, in a straightforward and rationalist vein. This is certainly true of his approach to religion in general and to various Islamic sects and practices, in particular. Kasravi considers religion as a code of behavior incorporating a set of rules, regulations, and instructions. Such a code

European-mannered intelligentsia and the Muslim clerisy. Husayn Kazimzadah likewise called for an 'intellectual and religious revolution', a revolution for 'the purging of superstitions and superfluities' from Shi'ism. Kazimzadah argued that the material progress of the West should be synthesized with the spirituality of the East. He thus prescribed a synthetic modernity that sought the concordance of 'science with religion, materiality with spirituality, life with action, and action with nobility'. Reconfiguring the role of Islam in comprehension of modernity, in this scenario '[a] modern person must be religious and religious person must be modern.'⁵ These ideas informed Ahmad Kasravi (1890-1946) who viewed the notion of 'European superiority' as a deceptive device for the promotion of colonialism and capitalism. In his *Ethos (Ayin)*, which was published in 1932, Kasravi offered a comprehensive critique of European civilization and the mimetic project of 'Europism' (*urupayigarayi*), a futurist project that viewed the present of the West as the future of the Rest. Believing that 'Europe faced a dreadful future', Kasravi called for the purging of the 'malady of Europism' and for returning to the noble values that were trampled upon by the Iranian enthusiasts of European ways. In this counter-European project, religion was to play a pivotal role as the foundation for a compassionate, rational and ethical life, which was viewed as an alternative path of progress and development that could detour the social and economic problems of Europe.⁶ With varying degrees of sophistication, similar ideas were articulated by the Indian Muhammad Iqbal (1875-1938) and Abu al-'Ala Mawdudi (1903-1979) and the Egyptian Rashid Riza (1865-1935) and Hasan al-Banna (1906-1949).

The Concept of Modernity in Ahmad Kasravi's Writings

Farzin Vahdat

This article attempts to analyze and evaluate thought of Ahmad Kasravi in relation to the discourse and phenomenon we know as modernity. Kasravi's thought can be considered as an attempt at adaptation of modernity in the Iranian socio-political discourses of the earlier part of the 20th century that still has some relevance to our age. By drawing on

ancient as public art itself, and it always suggests itself to any prophet or ideology that is convinced of having all the requirements of the happy living. And insofar as it would call the entire society to conform to its norms of belief and conduct, it would not discriminate between the holders of rhyme and reason. The problem though is that all competing ideologies hold a different 'series of truths that every rational person must accept'; hence, the poet who conforms to one of these must be condemned by all the others, even though he is trying to write 'for the public good'.

It is almost immaterial whether or not Sa'di must be condemned on the charge of being a pederast, Hafiz, of being a nihilistic beggar, Khayyam, of being an amoral and reckless drinker, or Rumi, of advocating a parasitic life. Their real crime is that their work did not conform to the precepts of Kasravi's design for virtuous living. In Kasravi's opinion, imaginative literature, fiction as well as poetry, is a waste of time except in the very minority of cases when it may be devoted to the promotion of good living according to his gospel. Yet this denies the very 'literariness' of literature, i. e. all the forms and objectives that distinguish it from religion, ethics, sociology, journalism or politics. Therefore, Kasravi's view of literature is more of a negation of its value than a critique of some of its forms and substances, or some of its producers and promoters.

Inventing Modernity, Borrowing Modernity

Mohammad Tavakoli Targhi

The post-WWI Iranian intelligentsia developed a critical approach to European civilization by articulating a vernacular modernity, a modernity that was grounded in the spiritual rejuvenation of Iran and Islam. In 1924, for instance, Murtiza Mushfiq Kazimi proposed that Iran needed a 'clerical modernity' (*tajadud-i akhund*). A year later Habib Allah Pur-i Riza suggested that what was needed was a 'sacred revolution' (*inqilab-i muqaddas*) with 'thinkers like Luther and Calvin'. Criticizing westernization as 'borrowed civilization'³ in 1926, Tuti Maraghah'i instead called for the development of a distinctly Iranian civilization that that could harmonize the antagonistic relations of the

Contents

Iran Nameh

Vol. XX, Nos. 2-3
Spring & Summer 2002

Special Issue on:

Ahmad Kasravi

Persian:
Articles
Book Reviews

English:

Ahmad Kasravi on Literature

Homa Katouzian

Inventing Modernity, Borrowing Modernity

Mohammad Tavakoli Targhi

Kasravi's Rationalist Approach to Religion

M. R. Ghanoonparvar

The Concept of Modernity in Ahmad Kasravi's Writings

Farzin Vahdat

The Quintessential Iranian Intellectual: Ahmad Kasravi

Asghar Fathi

Kasravi's Evolving Impact on Iranian Youth

Faridoun Farrokh

The Ambivalent Modernity of Iranian Intellectuals

Mehrzaad Boroujerdi