



بنیاد مطالعات ایران

FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

ایران نامه سال بیستم، شماره ۲-۲ بهار و تابستان ۱۳۸۱

ویژه احمد کسروی

با همکاری

محمد توکلی طرقي

• پیشگفتار

مقاله ها:

- محمدعلي همایون کاتوزیان: کسروی و ادبیات
- محمد توکلی طرقي: تجدد اختراعي، تمدن عاريتي و انقلاب روحانی
- محمدرضا قانون پرور: پاکدینی در آراء کسروی: نگرشي عقلاني به دین
- فرزین وحدت: بن بست تجدد در اندیشه احمد کسروی
- اصغر فتحی: کسروی چه می گوید؟
- فریدون فرخ: تصویر کسروی در اذهان جوانان
- مهرزاد بروجردي: روشنفکران ایرانی و مدرنیته: رویکردی دوگانه
- گزیده ها:
- ناصح ناطق: سخنانی درباره احمد کسروی
- ماهنامه سخن: حادثه قتل کسروی
- احمد کسروی: من چه می گویم؟ نامه ای به دولت (زندگانی من)
- نقد و بررسی کتاب:
- رضا شیخ اسلامی: قتل کسروی (ناصر پاکدامن)
- ویلم فلور: یزد در اسناد امین الضرب (ایرج افشار و اصغر مهدوی)
- شاهپور شهبازی: ریشه های هنر هخامنشی (جان بوردمن)
- نسرين رحیمیه: سرگذشت یهودیان ایرانی

پیشگفتار

امانوئل کانت، فیلسوف آلمانی، «روشنگری» را «جرات اندیشیدن» تعریف کرده است. احمدکسروی نمونه بارز روشنگری بود که نه تنها به نیاندیشیدنی‌ها می‌اندیشید بلکه باشهامتی کم نظیر اندیشیده‌هایش را بی‌پرده با همگان در میان می‌گذاشت. در پی کسب وجاهت و محبوبیت نبود، به ویژه در میان عوام که آنان را مرعوب خرافات و مجذوب افسانه‌های قرون می‌دانست. نه از سرزنش خواص باک داشت و نه از خشم خلائق هراس. هرچه به ذهن بارورش می‌رسید برزبان و قلم می‌آورد تا دیگران را نیز، نه به تصدیق و تحسین که، به تامل و اندیشیدن برانگیزد. اشتیاق اش به این کار -و یاطمینان اش به درستی داوری‌هایش در هر مرحله- چنان بود که به اصلاح برخی خرده‌گیری‌های ناروا یا توضیح پاره‌ای تضادهای آشکار که به برخی نوشته‌هایش راه یافته بود نمی‌پرداخت.

کسروی با همه اطمینانی که به درستی اندیشه‌های خود داشت پژوهشگری زمانمند بود و همراه با تحولات روزگار و رویدادهای جهان به بازاندیشی 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 بازاندیشی 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 افق‌هایی 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 انتساب علل 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 بانگ‌ریش تاریخی او نیز عجین بود. برخلاف بسیاری از نویسندگان و متفکران هم‌دوره اش که اعراب را مسبب شوربختی و عقب‌افتادگی 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 نکوهش سزاوار

است براین فروماپیگان صد نکوهش می باید کرد. . . هم نباید فراموش کرد که کسانی که پیشه ساخته و اروپاییان را بر ایرانیان و دیگر شرقیان برتری می نهند جانشین آن فروماپیگان می باشند.» کسروی گرچه ایرانیان را از گرایش کورکورانه به اروپا برحذر می داشت، هرچه را که شرقی بود نیز ارزنده نمی دانست. آنگاه که هم دوره هایش سراینندگان نامدار ایران چون حافظ و سعدی و مولوی را می ستودند او به سستی 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 بخش هایی از آثار این بزرگان را که به گفته او «هیچ و پوچ بودن جهان و بی پروایی به زندگی و دربرنگذشته و آینده نبودن» را رواج می داد در کتاب های 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 1320 و 1330 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 سال های 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 20 بهمن 1324 و آزادی قاتلانش انجامید. به همین دلیل نیز چگونگی و ابعاد تأثیر کسروی برگرایش 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 جهانشمول می پنداشت. در «تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی»، محمد توکلی طرقي، ضمن مروری تاریخی بر تحول اندیشه تجدّد و اروپاگرایی در ایران دوران مشروطیت، به مقایسه آراء کسروی با متفکران همروزگار او می پردازد و بر تأثیر اندیشه های کسروی بر افکار تجددطلبان دینی و عرفی همانند احمد فردید، فخرالدین شادمان، غلامرضا سعیدی و علی شریعتی تأکید می کند. آراء و اندیشه های کسروی در باره دین در «پاکدینی در آراء کسروی: نگرشی عقلانی به دین» به قلم محمدرضا قانون پرور بررسی شده اند. به اعتقاد نویسنده مقاله، گرچه کسروی با آن گروه از رهبران شیعه که مدعی ولایت و رهبری جامعه بودند به شدت مخالفت می کرد اما «مذهب مدنی» او واجد

بسیاری از ویژگی‌های نظام دین سالار کنونی ایران بود. فرزین وحدت در «بن بست تجدد در اندیشه احمد کسروی» با تکیه بر مقوله ذهنیت در گفتمان تجدد عناصر گوناگون نظریه کسروی درباره 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 باره دین، آموزش و پرورش و حکومت مشروطه در نوشته اصغر فتحی، «کسروی چه می‌گوید؟»، بازتاب یافته است. به اعتقاد نویسنده 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 شیفته شخصیت مبارز و بت شکن وی بودند. و سرانجام، در «روشنفکران ایرانی و مدرنیته: رویکردی دوگانه»، مهرزاد بروجردی به بحثی تاریخی و تطبیقی در باره روند روشنفکری در ایران می‌پردازد و با اشاره به پیامدهای ناخواسته و ناگوار تمدن و تجدد غربی تنش میان غربگرایان و سنت طلبان ایران را پدیده‌ای مثبت در راه شکل‌گیری و تثبیت نهادهای دموکراتیک جامعه می‌شمرد. در بخش گزیده‌ها تکه‌هایی از نوشته‌های کسروی و برخی از آراء محققان ایرانی در باره او و چگونگی کشتنش آمده است.

انتشار این شماره ویژه بدون همکاری بی‌دریغ و رایزنی‌های ارزنده محمد توکلی طرقي، که درگردآوری نوشته‌ها نقشی اساسی داشت و بسیاری از آثار کمیاب کسروی را از سر لطف در اختیار *ایران نامه* گذاشت، میسر نمی‌شد.

کسروی و ادبیات

محمدعلی همایون کاتوزیان

اگرشاعری را تو پیشه گرفتی
یکی نیز بگرفت خنیاگری را
من آنم که درپای خوکان نریزم
مراین قیمتی در لفظ دري را
ناصر خسرو

احمد کسروی بی‌گمان یکی از برجسته‌ترین و دانشورترین پژوهندگان و اندیشمندان ایران در قرن بیستم است. دکتر غلام حسین صدیقی می‌گفت که سید حسن تقی زاده پس از خواجه نصیرالدین طوسی، دانشمند بزرگ قرن سیزدهم میلادی، بزرگ‌ترین دانشمند ایرانی بوده است.

این گونه قیاس ها طبیعتاً در همه موارد نمی تواند دقت علمی داشته باشد، و منظور صدیقی هم گمان می کنم جز این نبود که مرتبه ارزش و اهمیت کار علمی تقی زاده را برساند. به این معنا، مشابه چنین قیاس هایی در مورد کسروی نیز بجا خواهد بود. به عنوان نمونه، فقط در مورد کار تاریخ نگاری اش می توان گفت که پس از خواجه رشیدالدین فضل الله، صاحب **جامع التواریخ** در قرن سیزده و چهارده میلادی، تا قرن بیستم تاریخ نگاری در ایران به ارزش کسروی پدید نیامده بوده، اگرچه بی گفتگو در مورد آثار تاریخی اش هم جای حرف و سخن و بحث و انتقاد کم نیست. تقی زاده به عنوان یک شخصیت سیاسی- و اساساً به دلایل واهی- مورد اختلاف، یا به قول متأخرین «بحث انگیز» بود، اما در کار 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 است، که این آخري موضوع اصلي 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 الاطراف 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 سختگیری زیاد در باره وجوه پذیرفتنی 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 تابی 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 54 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 زبان های 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 کلي خودآموزي کرد. 1. مقدمات زبان پهلوي را نزد هرتسفلد شرق شناس آلماني 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. 2

و این «سید ترک» 3 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 درس خواندگان امروز (حتی از نسل من) به زحمت آن را می خوانند، گرچه از آثار هزارسال پیش، مثلاً **تاریخ بیهقی**، خواندندش آسان تر است. نثر دیگری که به دنبال این از «پیرایش» زبان فارسی به دست کسروی درآمد، زبان کارهای 1320 تا 1324 او است، از جمله آثارش در باره ادبیات و تصوف. روانترین آنها را در جزوه **سرنوشت ایران چه خواهد بود؟** می توان خواند. واژگانی هم یا از زبان های باستانی یا خودساخته و برمیانی آنها وارد زبان کرد که برخی -مانند همین «واژگان»، «انگاشتن»، «انگیزه»، «خودکامه»- ماندند، و بعضی دیگر- مانند «آمیغ»، «کاچال»، «سَهش» و «آخشیج»- فراموش شدند. اما گمان نمی کنم حتی یک تن از اهل ادب و زبان باور داشته باشد که اگر کسروی نبود، نثر امروز، به ویژه نثر پژوهشی امروز، تا این درجه پیراسته و پرداخته می بود. کاری که دهخدا و جمال زاده 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 می خورد، چه درداستان نویسی 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 نمی توان به دست گرفت. **تاریخ مشروطه و تاریخ هجده ساله** سخت مشهور و مورد استفاده اند، اگرچه طبعاً در باره آنها، کلاً و جزئاً، 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 می پردازد که اولاً سیادت صفویه که حتی دشمنان سرسختشان (عثمانیان و ازبک ها) در آن شک نمی کردند حقیقت نداشته؛ ثانیاً آنها- شاید تازمان شیخ جنید و حتی پسرش شیخ حیدر (پدر شاه اسماعیل)- سنی شافعی بوده اند. 4 بیشتر به خاطر این گونه تحقیقات بود که کسروی، ناخواسته و نادانسته، در میان شرق شناسان نامدار و به عضویت انجمن سلطنتی مطالعات آسیایی (Royal Asiatic Society The) انتخاب شد.

آنچه می ماند چیزهایی ست که شهرت کسروی بیشتر به خاطر آنهاست: جدل های 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، زدو خورد های 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؛ 5 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 زمینه های 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 ابداً از نوآوری های بارزی که در کارهای کسروی هست نمی کاهد. تأثیر نظریات ملگم خان در باره حکومت قانونمند و دولت مشروطه-که بر همه آن دیگران هم تأثیر بزرگی داشت-کاملاً روشن است. اما ندیده ام که در باره اهمیت نثر ساده و روان ملگم بر تحولات بعدی کاری شده باشد. ملگم **کتابچه غیبی** را در حدود سال 1860 نوشت. نثر مقالات **صور اسرافیل** (چاپ 1906)- به استثناء نثر ستون "چرند پرند" دهخدا- از آن جلوتر نیست؛ 6 و نثر نشریه **مساوات** (1906)- که مبلّغ مشروطه خواهی تندرو بود- از آن به مراتب عقب تر است. 7

تأثیر آخوندزاده و آقاخان -که پیرو او و مرید ملگم 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؛ 8 در یادگرفتن چیزهایی از فرنگ و فرنگیان و روان شناسی اروپا پرستی؛ در کوبیدن شعر و ادب قدیم ایران. اگرچه، برخورد کسروی با دین و مذهب دقیقاً مثل آنان نبود - که برخلاف کسروی یکی شان لامذهب بود و دیگری دست آخر لامذهب شد- گرایش اش به آن گونه ناسیونالیسم-دستکم درظاهر، ولی حتی بیشتر از آن- آرامتر و پخته تر بود. نگرش کسروی به اروپاگرایی هم ضد اروپا پرستی بود هم کاملاً از آن خالی نبود. کسروی با شدت آنان - به خصوص آخوندزاده (**در جزوه قریکا**)- شعر و ادب قدیم را کوبید، اما آشنایی او با این موضوع گسترده تر از آنها بود و در هر حال باید با اهل ادب و تحقیق زمان خودش عرض مقابله می کرد، و این مشکل را آن دو تن نداشتند.

تأثیر جمال الدین اسدآبادی، گذشته از مشروطه خواهی اش، بیشتر از این جهت بود که نگرش اش- چه از لحاظ شخصی، چه از نظر اعتقادی - اروپایی پرستانه نبود، هرچند آموختن از آنها را در صنعت و در سیاست و حکومت لازم می دانست. و نیز از این جهت گسترده تر، که سابقه اش مانند کسروی درس مذهبی، نوعی اصلاح طلبی مذهبی، عربی دانی و تماس با روشنفکران و اصلاح طلبان عرب بود که بعضی از آنان- که شیخ محمد عبده نامدارترین آنهاست- مریدش بودند. تا جایی که می دانم کسی به تأثیر آراء و انتشارات پیشروان و روشنفکران عرب- خاصه مصری- در آراء کسروی توجه نکرده، در حالی که خود او می گوید 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 دانش های جدید فرنگی آشنا شده بود. در این باره می نویسد: «[درسال 1301 دردماوند] سرگرمی که پیدا کرده بودم نوشتن تاریخ شورش های آذربایجان می بود که به نام «آذربایجان فی ثمانیه عشر عاماً» برای فرستادن به ماهنامه **العرفان** آغاز کرده بودیم. 9 و نیز می گوید: «چون روزنامه های بغدادخوزستان را «امیرنشینی عربی» می ستودند [می خواندند]. . . من گفتاری در پاسخ آن نوشته بودم که خوزستان بخشی از خاک ایران است و شیخ خزعل گمارده ای از دولت ایران می باشد. . . این گفتار. . . در **العرفان** [چاپ قاهره] چاپ شده بود.» 10 این نکته بسیار مهمی ست چون ریشه های آگاهی کسروی را از دانش های اروپایی نشان می دهد و ضمناً می رساند که این دانش ها 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 انقلاب ها- از جمله نوعی رنسانس فرهنگی پدید آورد که -گذشته از نثر جدید و داستان

نویسندگان مدرن و شعرنو- سبب بازیابی و تصحیح و انتشار متون مهم قدیم شد. از سوی 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 العجم* شمس قیس رازی را در سال 1909 و *چهار مقاله* نظامی عروضی را در سال 1927 از همین مجرا تصحیح نکرده بود این کتاب‌ها فقط به شکل خطی در دسترس معدودی از کسان مرقه بود. کسروی چنین می‌پندارد که این توطئه‌ای بود- پس از تعطیل مجلس در سال 1911- برای فرونشاندن شور و شوق آزادی خواهی:

"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 پروفیسور [ادوارد] براون و همراهان اوازروپا 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 پروفیسور براون همدست می‌بودم و به نشر ادبیات ایران می‌کوشیدم. «11 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 پی‌پی‌بی به چاپ می‌رسید." 12

کسروی از "های هوی" 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، تَبَرِدِ خود را با آن هیاهو آغاز کردیم نقشه‌ها ناانجام ماند.» 13 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 رایج ترین 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 پی‌برد 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 توطئه‌ای در کار است تا به قول خودش ملت 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 می‌گوید که ستایش‌هایی که فرنگی‌ها 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 تبلی و بی‌غیرتی وادارد، هرآینه او را به دادگاه کشند و حکم بند و زندان دهند و شعرهایش را همه به آتش کشند.» 14

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 1911 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 زینبار 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». 15 این کار را «دسته بدخواهان یا خائنان کشور» در اوایل مشروطه آغاز کردند و «به همدستی برخی شرق شناسان های هوئی در ایران به نام "ادبیات" برانگیخته، رواج شعر و یاوه گویی را بالا برده، مردم را به سوی کتاب های شاعران و دیگران کشیده اند.» 16

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 1920 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 ست 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 1310 (1930م) 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 با آن 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 1320 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 ناهمی او چه خنده ای می کند.»¹⁷ حتی روشنتر از این، در چند جا می گوید که شعر و ادبیات در فرنگ چیز دیگری ست و از جمله ویکتور هوگو را می ستاید که «هوس سخن بازی گریبان گیر 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 یاهو گو نمی بوده»، در حالی که همه شعرای ایران «بافنده» و یاهو 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 سوم خواسته جمهوری را از میان برداشته امپراتوری برپا گرداند، هوگو از کسانی می بوده که ایستادگی سختی نشان داده اند. . . .»¹⁸

هوگو نه فقط یکی از برجسته ترین- شاید حتی برجسته ترین-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 اشاره ای- مبارزه هوگو را با دیکتاتوری ناپلئون سوم ملاک قرار می دهد و می ستاید. 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 می گوید برمی آید که به ادبیات فقط به عنوان ابزار ارائه و اشاعه ارزش های اخلاقی و اجتماعی می نگرد، آن هم ارزش هایی که خود او درست و سودمند می داند: «یک رشته آمیغ [حقیقت] . . . که باید هر خردی بپذیرد.»¹⁹ دعوی «هنر به خاطر اجتماع» و «هنر به خاطر نفس هنر» اساساً موضوع کهنه ای ست، یعنی تقریباً به دوران نخستین تاریخ ادبیات جهان باز می گردد، 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 ایدئولوژی های سیاسی عنوان کرده اند. 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 اجتماعی ست و نیز هنرهای دیگر، از جمله نقاشی و موسیقی مذهبی در اوایل دوره رنسانس در اروپا.

اما دعوی این دو دیدگاه به صریح ترین شکل آن در دو قرن گذشته در گرفت. هنگامی که خردگرایی افراطی و آرمان گرایانه انقلاب فرانسه در قیاس با واقعیت سرخورد و فرو کشید واکنش های فلسفی و هنری و سیاسی ای را به دنبال آورد. وجه ادبی آن به موازات وجه فلسفی به شکل نهضت رمانتیسم نمودار شد. نهضت رمانتیسم در فلسفه و -تا اندازه ای در ادبیات- اندکی پیش از این در جنبش معروف به ضد روشنگری در آلمان پدید آمده و حتی بر اندیشه های کانت و گوته اثر گذاشته بود. اما وقتی که این جنبش به انگلیس و فرانسه رسید نتایجش با آلمان یکسان نبود. در یک کلام می توان گفت که رمانتیسم آلمانی اساساً به مسیحیت قرون وسطی گرایش داشت در حالی که نهضت انگلیس و فرانسه، روی هم رفته به دوران کلاسیک یونانی. رمانتیسم

کالریج (Coleridge) و -کمتر از او- وردزورث (Wordsworth) (در انگلیس) و شاتوبریان (درفرانسه) به ارزش های رمانتیک های ناب آلمانی مانند فیخته (Fichte) و شیلینگ (Schelling) نزدیک بود. ولی پیشتازان نسل دوم انگلیس و فرانسه- مانند بایرون، شیلی و هوگو- را به زحمت می توان در قالب رمانتیسم آلمانی- یا تصویری که معمولاً از رمانتیسم در اذهان هست- گنجاند. اینها- برعکس آن دیگران- جوان و یاغی و سنت شکن بودند. 20

هوگودر رساله معروفی، که آن را می توان نخستین تئوری مدون رمانتیک 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» [Liberte dans l'art] او مشهور است. عبارت «هنر به خاطر نفس هنر» [l'art L'art pour] پیش از او به کار برده شده بود، ولی پیرو و مریدش، تئوفیل گوتیه، آن را شایع کرد. 21

هم افراط در رمانتیسم 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 رمان 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 روانشناسی 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 (Aragon Louis) و مدرنیست های دیگر، مانند جیمزجویس و ویرجینیا وولف (Virginia Woolf) به شکل ها و شیوه های گوناگون می توان دید. 22- 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. 23. سبک ها و اسلوب های مدرنیستی در ادبیات در دو مقوله کلی با وجوهی از رمانتیسم 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 دعوای 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، مدرنیست 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 تهمت 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. 24

احمد کسروی به احتمال قوی از این تاریخچه- حتی به همین اختصارکه بیان شد- خبرنداشت. اگر هم چیزهایی درباره این دعوی آخري- یعنی کشمکش بین رئالیسم سوسیالیستی و آزادی هنر- شنیده بود در حدود شایعاتی بود که پس از شهریور 1320 از سوی حزب توده پراکنده می شد. اما، اصل دعوا، به معنای عام کلمه، دعوی کهنه و قدیمی ست که در قرون و دهور گذشته به شیوه های گوناگون سابقه داشته. و کافی ست 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 "آمیغ ها" روا نداند. و پیش از این دیدیم که حقایق همان است که صاحب آن مکتب و پیام می شناسد: «یک رشته آمیغ 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؟، ورجاوند بنیاد، دین و جهان، در پیرامون خرد 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 و 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 خراباتی گری، مولوی با آن گمراهی های صوفی گری، و سعدی با آن درهم گویی های زیانمند و با آن بیشرمی های باب پنجم گلستانش کسان نیک و بزرگ می بوده اند یا مردانی پست و بی ارج؟ اگر می گوئید کسان نیک و بزرگ بوده اند این خود نافرمانی بزرگی از شماست. آری نافرمانی بزرگی ست که کسان را با آن گمراهی ها و نادانی ها نیک و بزرگ شمارید آیا این از نیکی و بزرگی کسی ست [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 ست [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 ست که هرچه شنیده [یعنی سعدی]، راست و کج، به رشته شعر کشد و برای تردامنی و بی ناموسی بابی در کتابش باز کند؟" 25

در **درپیرامونِ خرد** 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 زند/ گل آدم بسرشتند و به پیمانۀ زند؟ . . . 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 هر 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." 26

در **ده سال در عدلیه** شاعری به زبانی ارمنی را هم نکوهش می کند:
 "پیش بارون هایرایت [قارایت] ارمنی زبان ارمنی می آموختم: کم کم با بارون دوستی پیدا کردیم، این مرد افتاده و پاکدل . . . جز شاعری آلودگی نمی داشت. . . " 27

در حافظ چه می گوید؟ می نویسد:

"بیشتر غزل های حافظ. . . معنایی ندارد و پیداست که برای گنجاندن قافیه سروده شده . . . 28. یک تن خراباتی که جهان را هیچ و پوچ می شمارد و می گوید باید پروای گذشته و آینده نکرد آیامی توان چشم داشت که غیرت کند و درراه توده وکشور جانبازی نماید. . . آیا می توان امید بست که شمشیری بگیرد و به جنگی بشتابد" 29
 در **در پیرامون "ادبیات"** در این باره باز چنین می گوید:
 "این ناهمی که شعر را خواستی جداگانه شناسند و بی نیازانه به آن پردازند- که می باید نامش را "یاوه گوئی" گذاریم- از دیرترین زمان گریبانگیر شاعران ایران بوده. از همان روزی که شعررواج یافته بیشتر شاعران از این دسته یاوه گوین بوده اند، بهار آمده شعر گفته اند، پائیز رسیده شعر گفته اند، عید بوده شعر گفته اند، سوگواری پیشآمده شعرگفته اند. . . 30 اگر شاعری مانند خیام در انگلستان پیداشود که به مردم درس جبری گری دهد و جوانان را از کوشش و تلاش دلسرد گردانیده 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. . . 31 زبان گفته های سعدی از چندراه است: 1- نخست از راه جبری گری که در آن پافشاری بسیار از خود نشان می دهد و رسوایی ها بار می آورد. . . 2- اندیشه های صوفیانه. . . 3- اندیشه های پست و بی خردانه زمان خود را به رویه "پند" یا "حکمت" انداخته. . . 4- زشت ترین گفته های سعدی باب پنجم گلستان اوست. . . «سعدی خط سبز دوست دارد/ نه هر الف جوالدوزی». . . ببینید چه پستی ها در این یک داستان پدیدار است. . . " 32

و باز در همان جا:

"مولوی از تیپ خیام است. به این معنی که بد آموزی بوده که از شعر سود می جسته. شما می دانید که مولوی از سران صوفی گری به شمار می رفته. باز می دانید که صوفی گری یکی از گمراهی های بزرگ می بوده. [او] . . . در همه شعرهای خود چند چیز را دنبال می کند. . . 1-

یکی بودن هستی یا وحدت وجود. . . 2- 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 شیرین شیرانِ عَلم/ حمله مان از باد باشد دم بدم. . . 3- مولوی چون صوفیان دیگر جهان و زندگی را خوار می دارد و پرداختن به آن را بد می شناسد: اهل دنیا از کَهِین و از مَهِین/ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ. 33

در **ورجاورند 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 دعانویس و گدا و ملاً و روضه خوان و شاعر و رُمان 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 تَبَرَدند و نان از دستانِ آنان می ربایند. . . 34"

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 مَبْلَغ "آمیغ ها"ی او باشند؛ خواه برصد تصوف و برصد باده نوشی؛ خواه به سود جنگجویی یا به سود "پاکدینی". و در نتیجه ادبیات را حداکثر جز به عنوان ابزاری برای تبلیغ آن آمیغ ها نمی داند. به این ترتیب، ما با سه مشکل روبروایم. یک مشکل، همین تعیین تکلیف برای ادبیات براساس "آمیغ ها"ست، که گفتیم سابقه ای طولانی دارد، جز 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 رُمان نویس» را یکسان می پندارد. یعنی احکامی که او روا می دارد از نظر خودش جهان شمول 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 ژدانوف- که قانون گذار هنر و ادبیات پرولتاریایی در زمان استالین بود، و از جمله موسیقی دان بزرگی چون شوستاکوویچ را به خطری

جدی افکند و او را مدتی ناگزیر به تن دادن به برخی احکام آن کرد- به سرعت کارش به ابتذال وحتی افتضاح کشید. بسیاری از آراء و احکام کسروی- در تبلیغ ارزش‌ها ی برگزیده اش- از این نوع رئالیسم هم، به سبب سادگی این ارزش‌ها، مطلق تر است زیرا، با توجه به پیشرفت‌هایی که در اروپا در فلسفه و زیبایی‌شناسی و نقد و تئوری ادبی، و هنری شده بود، حتی احکام ژدانوفی هم ناگزیر به حدودی محدود و مقید می‌شد.

از دیدگاه نقد ادبی و تئوری جدید ادبی- از فرمالیست‌های روسی و «نقد نو انگلیسی- آمریکایی» گرفته تا آراء و نظریات «محفل پراگ»، ساختارگرایان قدیم و بعدی، و بالاخره تئوری‌های پُست مدرنیستی- عقاید کسروی در باره ادبیات یکسره ادبیات را حذف می‌کند. در واقع اگر با استفاده از این روش‌ها و نظریات، جزئیات نظرات سلبی و ایجابی کسروی را درباره ادبیات به نقد گذارند چیزی، جز آنچه به ادبیات ربطی ندارد، از آن باقی نمی‌ماند. بنابراین، فقط برای دادن ملاک و معیاری از این نوع برخورد، به چند نکته بسنده می‌کنم. طبق تئوری «فرمالیست‌های روسی» اصالت ادبیات در وهله نخست در ادبیّت (literariness) آن است. به عبارت دیگر یک اثر ادبی پیش از آنکه چیز دیگری باشد همان اثر ادبی است، نه یک مورد روانشناختی 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 ویژگی‌های 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 غیرادبی است، و در نتیجه بسیاری از بدایع قدیم و جدید را در برمی‌گیرد. و این بدایع- یعنی تصاویر، رموز، تلمیحات، کنایات، تمثیلات، استعارات، تشبیهات و جز آن - حتی در شعر فارسی، در تعیین ارزش فرم شعر از عروض مهم تر است. مثلاً ساختن وزن یک بیت شعر، از آوردن استعاره ای در آن آسان تر است؛ و ساختن قافیه آن از آن هم آسان تر. و اینها همه از نوع چیزهایی است که کسروی با کلماتی چون "یاوه گویی"، "بافندگی"، "قافیه بازی" و غیره توصیف می‌کند. 35

تمسخر 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 کلّی در باره آن دعوی 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 شنونده اند 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 روزنامه نگاری، تبلیغات سیاسی، تاریخ نویسی، جامعه‌شناسی و جز آن تفاوت دارد. 36

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 را هم اضافه کنیم که برداشت هر خواننده از یک اثر ادبی و ارزش‌ها و

تم های 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 بی توجه به زمان و مکان و ذهنیت و اخلاق و عواطف خواننده، معنا و ارزشی کاملاً یکسان دارند - بخصوص همان معنایی که کسروی به آن می دهد. دیگر اینکه، به همان قیاس، داوری در باره نوع و شیوه زندگی انسان بدون توجه به ویژگیهای زمان و مکان بی معنا و بی نتیجه 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 موسیقی دان و نقاش چنان دوران هائی را نمی توان به "گذائی" و "مفت خواری" 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 ست. به عنوان نمونه، نظراتش درباره شیوه درست برخورد با چند زبانی بودن جامعه ایران، با اداره کشور، با اقتصاد،³⁷ با آموزش و پرورش، با پدیده اروپایی گرگی، با نگارش فارسی و یا دینداری و پاکدینی. وی در آثارش-دست کم در کارهای 1320 تا 1324 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 نیک بختانه 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 پیشتازان کلاسیک کسروی ست. او هم عقیده دارد که راه رستگاری فقط و فقط از طریق حقایقی ست 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 بداند و عمل نکند، خر و گاو نادان می نامد:

گر توبدانستی ای که فضل تو بر خر
چيست، کجا مانده ای نژد و شکمخوار
فضل تو بر گاو و خر به عقل و سخن بود
عقل و سخن نيست جز که هدیه جبار
عقل و سخن مر تورا به کار کي آيد
چون توهمي مست کرده ای دل هشیار. . .

از خر به دین شدست جدا، مردم
 شین راسه نقطه کرد جدا از سین
 کُندی مکن، بکن چو خردمندان
 صفرای جهل را به خرد تسکین
 علم است کیمیای همه شادی
 ای دون همی کُند خردم تلقین. . .

تا مرد خرد کور و کر نباشد
 از کار فلک بی خبر نباشد. . .
 من راز فلک را به دل شنود
 مهشیار به دل، کور و کر نباشد. . .

خردمند را می چه گوید خرد؟
 چو گویندش گوید حذر کن ز بد
 اگر بدکنی، چون دد و دام تو
 جدا نیستی هم تو از دام و دد. . .

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 اختر را. . .
 درخت توگر 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
 رخ چون مه و زلفک عنبری را؟
 به علم وبه گوهرکنی مدحت آن را

که مایه ست مَرّجَهل ویدگوهری را
 به نظم اندر آری دروغ و طمع را
 دروغ است سرمایه مَرکافری را . .
 من آنم که در پای خوکان نریزم
 مرین قیمتی دُرُ لفظ دُرّی را*

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

دانشکده شرق شناسی دانشگاه اکسفورد مه 2002

* مسیح در موعظه ای به اُمتش گفت: «آنچه را پاک و مقدّس است به سگان ندهید و مرواریدهای خود را دریای خوکان نریزید. . .» انجیل متّی، سوره 7، آیه 6 (ترجمه نگارنده از روایت انگلیسی).

یادداشت ها و منابع:

1. در نیمه دوم قرن نوزدهم یک اهل فن لهستانی زبان اسپرانتو را به امید آن که زبان بین المللی شود ساخته بود. در زمان کسروی و پس از آن باشگاه های کسانی که این زبان را اموخته بودند در اروپا و امریکا رونقی داشت.
2. برای اطلاع بیشتر از زندگی و آموزش و تحصیلات کسروی نگاه کنید به برخی از آثار وی به ویژه: زندگانی من، تهران، 1323؛ ده سال در عدلیه، تهران، 1323. و نیز ن. ک. به: احمد کسروی قیام شیخ محمد خیابانی، با مقدمه محمدعلی همایون کاتوزیان، تهران، چاپ دوم، 1378. در باره پهلوی آموختن او نزد هرتسفلد ن، ک. به: ده سال در عدلیه، صص 119-118.
3. این قول بهار است که از دست کسروی بر سر همین دعوی شعر و شاعری و ادبیات خشمگین بود و می گفت «ای سید ترک، کسروی از چه شدی؟» یعنی تو که تبارت به مردم عرب می رسد و زیانت هم ترکی است، چه شد که "کسروی" (خسروی) شدی که نشان از پارسی تباری دارد.
4. کشف زبان آذری قدیم دست اورابه منابعی رساند که بدون آنها شناختن تبار و مذهب واقعی اجداد شاه اسماعیل برایش ممکن نمی بود. در این باره می گوید: «در میان جستجو از زبان آذری به یک داستان شگفت برخوردی بودم، و آن اینکه صفویان سید نبوده اند و تبار "سیادت" در باره آنها راست نیست. . . از این رو کوتاه شده دانسته های خود را در این باره . . . گفتارهایی کردم و به [مجله] آینده [که دکتر محمود افشار منتشر می کرد] دادم، که چون چاپ شد آوازه اش تا به اروپا رسید و برخی های و هوی ها پدید آورد. ولی کمی نگذشت که همه پذیرفتند.» ده سال در عدلیه، ص 111.
5. «پسر . . . که در روزنامه خود بی فرهنگی های پستی می کرد و یک بار هم کتک خورده بود . . . و باز دیده شد در روزنامه آفتاب تگّه بسیار لوس و پستی نوشته. این بود روز یکشنبه یک دسته از جوانان جلو پسر. . . را گرفته کتک بسیار زده اند، چندان که اگر جلوگیری مردم نبود زیر لگد و مشت کوفته شدی. . .» در پیرامون "ادبیات"، تهران، 1323، پشت جلد.

6. ن. ک. به: مجموعه آثار میرزا ملکّم خان، تدوین و تنظیم محمّد محیط طباطبایی، تهران، 1327. جملات نخستین کتابچه غیبی (ص 2) خطاب به میرزا جعفرخان مشیرالدوله نمونه ای از این نثر شگفت انگیز برای آن زمان (1860) است: اشخاصی که شما را شناخته اند تأسف دارند که شما پیر شده اید. ولی تأسف 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 مایوسی ست. دولت ایران بلاشک ناخوش خطرناک است و خستگی مثل شما طیب، دلیل بر نهایت خطر است. . . (ص2)
7. نمونه نثر مساوات (شماره اول، 13 اکتبر 1907): « . . حرّیت و مساوات وقتی که در ممالک 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. . . »
8. اشاره امر به کارهای انتقادی آخوندزاده است تا کارهای خلاّقه اش. و از جمله سه مکتوب شاهزاده هندي کمال الدوله به شاهزاده ایرانی جلال الدوله و جواب این به آن، پاسخ به فیلسوف یوم، ملّای رومی و مثنوی او، قرتیکا (که تحریف شده واژه فرنگی "کرتیکا"ست) و عقیده جان استوارت میل در باره آزادی. درمورد میرزا آفاخان، ن. ک. از جمله به: جنگ هفتاد و دو ملّت، نامه باستان، آئینه اسکندری، صد خطابه.
9. ن. ک. به: احمد کسروی، ده سال در عدلیه، ص 23. برای آشنایی کسروی با العرفان و آموختن علوم جدید از آن، ن. ک. به: احمد کسروی، زندگانی من.
10. همان، ص 69.
11. در پیرامون "ادبیات"، ص14. ادبیات در گیومه- به شکل "ادبیات"- در عنوان اصلیت. 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.
12. همان، ص 16. در اواخر کتاب درباره آشنائی اش با آثار و افکار براون چنین میگوید: «نخست چیزی که من از کتاب های براون خواندم تاریخ مشروطه او بود. خشنود گردیدم که کسی در لندن نشسته و به پیشامدهای کشورما تا این اندازه دلبستگی نشان داده. همچنان کتابچه های او در باره اولتیماتوم روس و کشاکش ایرانیان با آن دولت، مرا سخت سّهانید. . . 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 محمّدخان قزوینی را به یاری براون از تهران فرستاده اند. سپس دیدم پروفیسور براون به همدستی شاگردش کتاب تذکرة الاولیاء شیخ عطّار را به چاپ رسانیده [که] کتابی ست در باره صوفیان و پُر است از داستان های دروغ و رسوا. . . چرا یک انگلیسی پولي از خود بیرون ریزد که کتاب های شرقی به چاپ رسانند؟. . . دوّم، آیا پروفیسور براون زبان صوفیگری را (به ویژه به شرقیان) نمی دانسته؟! . . . به هر حال بدگمان گردیدم که این شرقشناس 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"، صص110-111.
13. همان، ص16. و نیز می نویسد: «فردوسی به زبان فارسی نیکی بزرگی کرده. فردوسی همچون دیگران یاوه 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 131. 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.

14. همان، ص 48.

15. همان، ص 11.

16. همان، ص 17. نیز ن. ک. به: احمد کسروی، در پیرامون خرد، تهران، 1322، صص 11-13.

17. در پیرامون "ادبیات"، صص 73-74. 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 44-47.

18. همان، ص 130.

19. ن. ک. به: احمد کسروی، فرهنگ چیست؟، تهران، 1322، ص 30.

20. برای تفصیل بیشتر، ن. ک. به: محمدعلی همایون کاتوزیان، «طنز در ادبیات فارسی و اروپایی»، ایران شناسی، تابستان 1999. برای بحث کوتاهی در باره رمانتیسم در فلسفه و ادبیات ن. ک. به: Homa, "European Liberalisms and Modern Concepts of Liberty", in *Iranian Journal of Research and Analysis*, February 0002, reprinted in Homa, "in Iran and New York, Routledge-Curzon, 3002. 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 علی رضا طیب، تهران، 1380.

برای آگاهی های بیشتر در این باره ن. ک. به: Berlin, "The Romantic Isaiiah", in *The Sense of Reality, Revolution" and "Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism,"* in *The Sense of Reality, Revolution" and "Kant as an Unfamiliar Source of Hardy, (ed.), London, 7991; "The Apotheosis Studies in Ideas and Their History, Henry Timber of Humanity , Henry Hardy, (ed), London, of the Romantic Will" in The Crooked and the French Revolution," Hans Reiss, "Goethe and 0991; R. Bolster, "Chateaubriand Kroner, "On Rousseau's, Robespierre's and Kant's Criteria of .the French Revolution", S H. T. Mason and W. Doyle (eds.), *The Impact of the French Revolution Moral Action,"* in *Consciousness, Gloucester, 9891 on European**

21. مبانی شعار «هنر برای نفس هنر» به زیبایی شناسی آلمانی اواخر قرن هیجدهم- 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 تئوفیل 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 کار برد، اما کاربرد وسیع تر آن در گفتارهای درسی ویکتور کوزن در مدرسه سوربن (در سال 1818) در باره «ماهیت هنر، و

کمال در زیبایی» دیده شده است: "Il faut de la religion, de la morale pour la beau ne peut etre la voie ni de l'util, ni du . . . la morale, comme de l'art pour l'ar t conduit qu'a luimeme bien, ni du saint; il ne [«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 برد و ماهیت خود را می رساند.»]

22. 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 کور هدایت، تک نگاری، تهران، چاپ دوم، 1377، به ویژه فصل 4؛ و صادق هدایت و مرگ نویسنده، تهران، چاپ دوم، 1374. و نیز ن. ک. به: Katouzian, Sadeq Hedayat, *The Life and Legend of an Iranian Writer*, Homa edition, London and New York, 2002 paperback. و ترجمه آن، صادق هدایت، از افسانه تا واقعیت، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، چاپ دوم، 1377.
23. 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، اجتماع، فلسفه و اقتصاد، چاپ دوم، تهران، 1375.
24. برای شرح و تفصیل بیشتر ن. ک. به: محمدعلی همایون کاتوزیان، «طنز در ادبیات فارسی و اروپایی» و بوف کور هدایت.
25. احمد کسروی، فرهنگ چیست، صص 8-9.
26. احمد کسروی، در پیرامون خرد، ص 17.
27. احمد کسروی، ده سال در عدلیه، ص 135.
28. ن. ک. به حافظ چه می گوید؟، تهران، 1322، ص 4.
29. همان، ص 12.
30. احمد کسروی، در پیرامون "ادبیات"، ص 20.
31. همان، ص 48.
32. همان، صص 54-55.
33. همان، صص 58-59. تعبیر کسروی از بیت «ما همه شیرین شیرانِ علم/ حمله مان از باد باشد دمدم» درست نیست. این بیانی از همان جبری گری ست که کسروی در جای خود می گوید.
34. ن. ک. به: احمد کسروی، ورجاوند بنیاد، بخش یکم، تهران، 1322، ص 26. در بالای صفحه روی جلد، این عبارت دیده می شود: «کتابیست سراسر آمیغ ها، سراسر پاکتی،» و در زیر همان صفحه، این عبارت: «این کتاب بنیاد پاکدین است.»
35. برای تفصیل بیشتر، و کار برد 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 کور هدایت، بویژه فصل های 4 و 8 و 9.
36. برای تفصیل بیشتر ن. ک. به: کاتوزیان، «طنز در ادبیات فارسی و اروپایی.»
37. در مورد اقتصاد ن. ک. به: احمد کسروی، کار و پیشه و پول، تهران، 1323. .

تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی

محمد توکلی طرقي

پیشگفتار

«ایران باید ظاهراً و باطناً جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس.»¹ این فراخوان صریح سید حسن تقی زاده در 1299 ش/1920م، 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 راشبیه به اروپائی کرد، یعنی با درک اخلاق، حالت روحیه، طرز فکر کردن، استقامت در کار، ایجاد حس ابداع و ابتکار خود را تغییر داد.»² در این مسیر، او «نهیض و تجدد آخوند» و تجدید نظر در «عقاید موروثی» را لازمه گشودن «ابواب سعادت بر روی ایران» شمرد.³

علی نوری 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.»⁴ 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.⁵ در پی «واقعه سقاخانه» که در تیرماه 1303 به کشتن کنسول امریکا در تهران انجامید، حبیب الله 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 زمینه» یک «انقلاب مذهبی مقدس» دانست.⁶ او «انقلاب مذهبی» را نه حاصل یک دگرگونی تدریجی بلکه «انقلاب خونینی» دانست که با آن «گفتار بزرگترین فلاسفه امروز. . . که مابین خدا و بشریت واسطه لازم نیست» به ایرانیان فهمانده شود.⁷ همچون پوررضا، «خونخوار» نیز عقیده داشت که برای تجدد «خون لازم است. . . دارها باید برپا کرد.» ولی میرزااحسین طوطی مراغه ای اینگونه خونخواهی را «به استخوان پوسیده ولتر و امثالش سجده کردن» تشبیه کرد. وی نه تنها آنهایی را که دست دادن با «فرنگی مآبها و فوکلی ها» 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 می ماند یا فراخ است یا تنگ، یا دراز است یا کوتاه.»⁸ 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 نواقصش را کامل کنیم تا به این

واسطه تمدن ملی که اروپایی‌ها در آن حق یا ادعایی نداشته باشند تشکیل دهیم.»⁹ رضازاده شفق نیز، همچون طوطی مراغه‌ای، برآن بود که در پی هیچ کار و هدفی «کورکورانه» نباید رفت. 10 حسین کاظم زاده تبریزی نیز برای «حفظ استقلال روحی» ایران و پی انداختن آینده و تمدنی ایرانی‌گزینش و اجتهاد فرهنگی را ضروری دانست: «قهرآ باید ترقی کرد ولی در دایره 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.»¹¹

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 آینده‌ای بدیع و دین-بنیان برای ایران بود. در کتاب *آئین* (1310 ش / 1931 م) که آمیزه‌ای از نگرش‌های متفاوت به آینده در دهه 1300 ش / 1920 م بود، کسروی مبنای فلسفی گفتمان «رشد/ توسعه» را به نقد کشید، «دعوی پیشرفت و برتری اروپا» را «مفت‌ترین سخن»، «یکجا فریب» و «دامی که قرن‌ها از آن نتوان رست» دانست و ناشران این دعوی را «دلدادگان فرومایه اروپا» و «ننگ زمان خود» شمرد. 12 با نقد «اروپایی‌گرایی» و شرق‌شناسی، او «شرق» را که «عقب مانده» و درمانده قلمداد می‌شد، معنی و باری اخلاقی و روحانی بخشید و اسلام را مبنای گفتمانی آینده‌ساز 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 جهان‌نگری اخلاقی متجددانه‌ای تبدیل کرد و همانند طوطی مراغه‌ای به نوسازی «تمدن ایرانی» پرداخت.

نوشته‌های کسروی در باره اروپا و اروپایی‌گرایی در شکل‌گیری نظریات کسانی چون احمد فردید، عطاءالله شهاب‌پور، فخرالدین شادمان، غلام‌رضا سعیدی، جلال آل احمد، علی شریعتی و رهبران جنبش اسلامی از جمله روح‌الله خمینی تأثیری انکارناپذیر داشت. آثار او، که متأثر از نوشته‌های 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 تاریخ‌روشنفکری مدرن ایران همچون زنجیره وقایع ناپیوسته جلوه می‌کند آن چنان که می‌توان آن را، به گفته ادیبی، وقایع‌نگاری (episodic history) خواند. نام آوری کسانی چون جلال آل احمد، علی شریعتی و دیگر محققان و اهل قلم دهه‌های 1340 و 1350 بر همین یادزدایی از کسانی استوار است که چند دهه‌ای پیشتر تقلید از اروپا را ناشایست و بازسازی تمدن ایرانی را راهگشای تجدد اجتماعی، سیاسی و دینی می‌انگاشتند.

این یادزدایی‌ها به پیدایش روایت‌های پاره‌پاره‌ای از تاریخ تجدد ایران انجامیده است که در آن برخی شخصیت‌ها قهرمانان ملی و منادیان استقلال و آزادی شمرده می‌شوند و برخی دیگر خودفروختگان اسارت طلب. در این گونه تاریخ‌پردازی‌ها، 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 یکدیگر 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 تبحری خاصی در تاریخ اروپا و نگرش‌های متفاوت مدرنیته دارند، اما آشنایی آنها با تاریخ تجددخواهی در ایران بیشتر کلیشه‌وار، زمان‌زدوده (detemporalized) و تجویزی به نظر می‌رسد. 13 افزون‌براین، آنان همچنان گرفتار دوگانگی سنت و تجدد و «توسعه» و «توسعه نیافتگی» اند، دوگانگی‌هایی که زمان‌زدودگی از تاریخ ایران را در پی داشته است. این نوشته کوششی برای فراگذشتن از وقایع نگاری به تاریخ نگاری جنبش تجددخواهی در ایران است.

«طرز و رسم» جدید

با آغاز سده نوزدهم میلادی آینده‌پردازی و تجدد ایرانی پیوندی ناگسستنی با فرنگ‌شناسی یافت. در مشاهدات و گزارش‌های فارسی‌زبانان و ایرانیان، اروپا به آرمان شهری مطلوب تبدیل شد که می‌بایست به تدریج جایگزین ناکجا‌آبادهای فکر دینی شود. بدین ترتیب حال اروپا افق آینده ایران گشت و آینده‌نگری در باره ایران با نگرانی و بازنگری به اروپا در آمیخت. با این درآمیختگی، آینده‌پردازی سیاسی هم‌زمان بومی و جهانی شد: آنهایی که خواهان همسان‌سازی ایران با ناکجا‌آباد فرنگ بودند منادیان انقلاب روحانی و دینی و تجدد بومی شدند و آنهایی که ناهمسان‌سازی ایران با فرنگ را می‌خواستند به پی‌ریزی تحولاتی پرداختند که در نهایت همسان‌سازی 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 فکری دینی و دنیایی انجامید. در این روند آرمان‌های دینی 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 فارسی‌زبانانی 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. 14 در این قالب «طرز جدید» همان معنی و مفهوم تجدد را داشت. میرزا ابوطالب «رسومات قبیحه انگلند»، را نیز برشمرد و از «تجدید اوضاع در هر اندک وقت، علی‌الرواج، که ایشان "فشن" [fashion] گویند» یاد کرد. 15 در شناخت «طرز جدید»، او پیشتر 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. 16 زمانمندی مفهوم کمال آنچه که امروز پیشرفت خوانده می شود، از مهم ترین 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 اروپائیان دیگر، میرزا ابوطالب از سوئی ناظر دگرگونی و تجدد اروپا و ازسوی دیگر خواهان دگرگونی وطن خویش بود. بدین سان مشاهدات و گزارش های دگرگونی فرنگستان به شکل گیری توقعات و انتظارات هندیان و ایرانیان آینده نگر انجامید. میر عبداللطیف شوشتری، دوست و هم دوره میرزا ابوطالب که با دگرگونی های اروپا آشنا شده بود، در سال های نخستین قرن نوزدهم، این دگرگونی را در مورد روسیه در دوره پترکبیر 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 کمابیش در اطراف عالم خاصه در یورپ سیاحت نمود و هرجا هرچه پسندیده دید فراگرفت.» 17 وی، پس از شرح نوآوری های پترکبیر، 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.» 18 پس از گزارش تبدیل روس ها از «حشرات الارض» به مقامی برجسته در بین اروپاییان، شوشتری به درگیری های 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.» 19 او در پایان این گزارش که در 1216 ق/1801م نوشته بود، «سلاطین دین پرور» و «آیندگان با خرد پیوند» را به «فراگرفتن عادات نیکو و اخذ حالات پسندیده» فرنگیان فراخواند. 20 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 «خُد ماصفا و دَع ماکدر و آنچه را که در سیاست مدن مستحسن دانند انتخاب و از قبایح اجتناب فرمایند، فاعتبروا یا اولی الابصار!» 21 شوشتری و کرمانشاهی هردو با شرح دگرگونی های پرشتاب روسیه، دگرگونی ایران بر سیاق مستحسنه 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. 22 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 1273 ق/1856م، 23 طالبان «رسم جدید» را که «خود را به شکل و صورت فرنگی بیاریند» و «به سیرت فرنگی راه می روند»، و «تدارک فرنگ شدن می گیرند» دشمنان اسلام شمرد. 24 برخلاف او، میرزا یوسف مستشارالدوله تبریزی نویسنده رساله **یک کلمه** (1287ه) 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 «جمیع انتظامات فرنگستان» پرداخت و تمامی آن قوانین را «با قرآن مجید مطابق» یافت. 25 نیم سده ای بعد از حاج محمد کریم کرمانی، ذکاء الملک نیز «منفعت عمومی» را در آن دید که «آخر الامر 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.» 26 برخلاف فرنگ ستیزانی که تجدد را دشمنی با اسلام می انگاشتند، ذکاء الملک باور داشت که «تمدن جدید یا به عبارت اخری تمدن فرنگی با دین منافات ندارد بلکه حالا دین اسلام بواسطه ضعف تمدن در انظار خارجه بی وقع و عظم شده و اگر دول اسلامی خدای نخواستہ مضمحل شوند دین اسلام چگونه محفوظ می ماند؟» 27 دو دهه ای پیشتر از تقی زاده، فروغی در پایان تاریخ ایران هشدار داد که: «هر مملکت و ملتی که بخواهد در عالم فرنگی ها مستهلک نشود و از میان نرود و اسمو رسمی او باقی بماند باید. . . عجله در قبول تمدن وقت نماید زیرا که عمده بهانه دست اندازی اروپائی ها به ممالک، ادخال تمدن است در آنها. اگر ملت باطیب خاطر متمدن نشد به زور خواهد شد و در این صورت فایده را دیگری می برد.» 28 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» 29 و «مشروطیت و انتخابی بودن حکومت و غیرها و طرفداری آن با تشیع منافاتی ندارد.» 30 برخی دیگر آنرا «فتنه بزرگ آخرالزمان» نام نهادند. 31 اما در مقایسه با فرنگستان، منادیان هردو 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 خاندان های 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 کندی 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 آن ها «طرز نو» شایع شده بود «معاصر» و جوامعی که «طرز جدید» در آن ها 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 می رسید. برخلاف سیر تکاملی تاریخ در اروپا، همچنان که میرزا آقا خان کرمانی و هم دوره هایش دریافته بودند، تاریخ ایران «ترقی معکوس» کرده بود. 32

این نگرش تاریخی را رضا فلی خراسانی بدین سان بیان کرد: «اروپا ترقی کرده و ما واترقدیه ایم!»³³

در دوره انقلاب مشروطیت این «عقب ماندگی» ایران از کاروان تمدن به بیماری و ناتوانی «مادر وطن» تشبیه شد. 34 در ریشه یابی این ناتوانی اغلب به دوره استیلای اعراب بر ایران بازمی گشتند و آن دوره را آغاز «ترقی معکوس» ایران فرض می کردند. 35 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 «گراگان آدمی خوار ایران چون برای ابقاء شجره خبیثه ظلم و استبداد. . . دست آویزی بهتر از اسم حفظ دین نیافتند لهذا . . . شنایع عهدضحاک و چنگیز را تجدد و دینداری اش خواندند.»³⁶

پرس وجو درباره چگونگی و علت «سیر قهقرائی و گرفتاری مسلمین»³⁷ 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 1331/ آگوست 1913 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[؟]»³⁸ 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.»³⁹ اما مدیر *الاسلام* در سلسله مقالات آینده نگر «مسلمانان به کجا می روند» در 1332 ق/ 1914 م برآن بود که «قوای مادی و معنوی صلیب چه قدر در سیر و جریان خود سرعت و شدت داده و حیات ما راتاچه 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.»⁴⁰ شیخ عبدالعلی لاریجانی نیز برای «استخلاص چهارصد کرور نفوس اسلامی از اسارت صلیب»، مسلمانان را به «چنگ زدن به حبل المتین جامعه اسلامی» و «تأسیس یک هیئت منتظمه به نام اسلامیت مطلقه که دارای تمام خواص و مزایای اجتماعی باشد» فراخواند.⁴¹ وی ضمن سرزنش ایرانیانی که بجای یادگیری عربی و ترکی و فارسی به ترویج «لغت ترسایان» و «تقویت ترسایان» 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.»⁴² او «بر هر مسلمان و ایرانی واجب» دانست که «از آلودن دهن به زبان اروپایی بپرهیزند و از نشر زبان و اخلاق آنان منع کنند تا ریشه اسلامیت و ایرانیت از بیخ کنده نشود.»⁴³

پاسخ های دیگر به پرسش عقب ماندگی ایران را یکی از نویسندگان مجله **کاو** 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 هرانقلاب فکری و فلسفی و علوم عقلی را که در تشکیلات حالیه آن دین و رؤسای 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 سدحایل برای رسیدن به علم وعمومی شدن آن دانسته و بی علمی را که سبب متفق علیه فساد امور است از آنجا ناشی شمرده اند به صد دفع آن عیب برآمده اند. 44

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. 45

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 **کاو**، که «مسئولیت» «جزء و کل» آنرا «منحصراً» سید حسن تقی زاده برعهده داشت، نمایان است. تقی زاده روش «دوره جدید» **کاو** 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 مقدر تقویت به آزادی داخلی و خارجی آن.» 46

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 1338 ق/1920 م، نوشت که: «امراض سابق بیشتر تند جنبیدن و دست و پا زدن و پی‌طیب و دوا دویدن 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، حيله، 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 می‌شود 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. 47

به اعتقاد تقی زاده «اگر عقلای ایران این طریقه را اختیار کرده و در آن راه جداً کار بکنند نه تنها ایران آباد و خوشبخت می‌شود بلکه از خطرات حالیه که در آن واقع است و از خطرات آینده که از دوباره زنده شدن روس و تأثیر کارکردن میکروب فساد که عثمانی ها در ممالک مجاوره ما و بعضی از ولایات ایران پاشیدند [و] قویاً محتمل است ظهور کند خلاص می‌شود.» 48

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 (1303 ش/1924 م)، در پاسخ به پرسش «ما چه می‌خواهیم»، نوشت: «ما می‌خواهیم ایران را اروپائی نمائیم؛ ما می

خواهیم سیل تمدن جدید را به طرف ایران جریان دهیم؛ ما می‌خواهیم با حفظ مزایای اخلاقی ذاتی ایران این سخن بزرگ را به کار بندیم: "ایران باید روحاً، جسماً، ظاهراً، باطناً فرهنگی مآب شود." 49

مرتضی مشفق کاظمی، از بنیان‌گذاران **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 باید قبل از هر چیز 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 تا شاید بتوان در مقال عملیات همان اروپائی مقاومت پیدا کرد و با وسائل مأخوذه از خود او سدی برای پیشرفت مقاصدش تشکیل داد. 50

به تعبیر مشفق کاظمی «روحیه اروپائی» به معنی وطن دوستی و وطن‌مداری بود که «باید در اول مرتبه نفع ایران در نظر باشد.» 51 در باور او بدون باز اندیشی در نجس بودن فرهنگی، آزار زنان و حرام دانستن موسیقی، «اروپائی جز این که بگوید ایران قدیم متمدن بوده ولی امروز عقب مانده و در ردیف وحشی‌های افریقا است، چیز دیگری نخواهد گفت.» 52

همانند مشفق کاظمی، نویسندگان **فرنگستان** اغلب برآن بودند که ایران پیش از هر چیز «تشنه انقلاب ادبی و اخلاقی است.» 53 علی‌نوروز، اگرچه می‌دانست که «امروز در خود اروپا هم اشخاصی هستند که از این تمدن امروزی مغرب شکوه می‌کنند،» اما باور داشت که «ما شرقیان. . . نباید نقطه نظرمان در این خصوص مانند آنان باشد. چه‌اگر شرق منتظر رستاخیزی است از راه غرب است و بس.» 54 اما برخلاف گوبینو (Comte de Gobineau Arthur) که نسبت به تأثیر مثبت غرب بر شرق خوش بین نبود، نوروز 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.» 55

برای چنین پیوندی نویسندگان **فرنگستان** سیاست‌های متفاوتی را طرح کردند. ابراهیم مهدوی پیشنهاد کرد که «مدارس قدیمه را باید بست» و بجای آنها «مدارس جدید، مدارس جدیدی که بر روی اصول علم و تربیت ساخته شود» تأسیس کرد 56 احمدفرهاد نوشت که «اشخاص مادی سطحی تصور می‌نمایند [که] ایران فقط از حیث صنعت و تجارت عقب است. ولی اگر از من سؤال نمایند خواهی 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. 57

در سال 1924/1303 که چالش سلطنت طلبی و جمهوری خواهی در اوج خود بود و طرفداران سلطنت برانداختن آن نظام رادشمنی با اسلام برنمودند، 58 «واقعه سقاخانه» منجر به قتل میجر ایلمبری، کنسول آمریکا شد. 59 در پی این حادثه، انتقادهای گسترده‌ای از عقاید خرافی عامه که منجر به این فاجعه شده بود منتشر شد. روزنامه **حبل‌المتین** تهران عاملان آن حادثه را «میکروب

وبای ترقی» و «جراثیم طاعون تعالی و دانش ملت» خواند و تفکیک دین از سیاست را تنها راه رستگاری ایران دانست. 60 مرتضی یزدی زاده نیز در **فرنگستان** نوشت: «تا این خارها در جلو راه هستند در اجرای مقاصد حسنه پیشرفتی نخواهد شد، تا این پوسیده‌های قدیمی آن عقاید سخیف زنده هستند افکار جدید ترقی نمی کند. 61 مشفق کاظمی نیز نوشت: «هرکس که رشد خود را در جامعه نمود، 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 اراده جوانان فعال باسواد مطلع به اوضاع ایران قرار گیرد. . . 62 حبیب الله قزل ایاغ پور رضا نیز، در پی واقعه سقاخانه و در پاسخی به طرح کاظم زاده ایرانشهر برای اصلاحات دینی، نوشت: «فقط یک دماغ مصلح و متفکر نظیر لوتر و کالوین می‌توانند از نقطه 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 تهیه زمینه یک انقلاب مقدس می‌دانم. مقصود من از کلمه 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.» 63 او چنین انقلابی را برای اجتهاد همگانی لازم دانست: «باید از پرتو یک انقلاب خونین گفتار بزرگترین فلاسفه 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.» 64 او این انقلاب را «هدیه خدایی» دانست و بر آن بود که «باید با تمام قوا زمینه یک انقلاب مذهبی را در ایران تهیه نمود.» 65

«انقلاب مذهبی» پی‌ریزی که پوررضادآینده پیش‌بینی می‌کرد با انقلاب مذهبی 1357، که اکنون گذشته ایران است، شباهت چندانی نداشت. اما این دو واژه مشترک نشانی از پیوستگی و هم‌آموزی جریان‌های آخوند سنتز نیمه اول و «جنبش روحانیون ایران» در نیمه دوم قرن بیستم است. به دیگر سخن، انتقادهای روشنفکران به اعتقادات دینی و علمای شیعه زمینه بازسازی اندیشه و کرداردینی را فراهم آورد. چگونگی این پیوستگی‌ی فراموش شده پرسش تاریخ‌نگاران است که پاسخ بدان تنها با فراگذشتن از واقعه نویسی، توطئه نگاری، و قهرمان پروری، که شالوده فکر سیاسی و تاریخی معاصر را فراهم ساخته است، امکان پذیر خواهد بود.

تجدد بومی

در مقابل جریان آخوندستیز دو دهه پس از انقلاب مشروطیت که علما را عامل اصلی «عقب ماندگی» 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 کهنه پرستی» را عیب عمده و «علت اساسی خرابی کار ایرانیان» می‌شمرد. او که در سال 1305 ش/1926 م 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 تحصیل کرده 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 تمدن‌عاریه‌ای به سر منزل ترقی و ارتقاء نرسیده است. تمدن عاریه چون قبا و پیراهن عاریه می ماند یا فراخ است یا تنگ، یا دراز است یا کوتاه.» 66

درمقابله با کسانی که خواهان انقلابی خونین برای نوسازی ایران بودند، او پرسید: «سه هزار سال است که... ما ایرانیان همدیگر را می کشیم، آیا بس و کافی نیست که هنوز سیر نشده انقلاب خونین می خواهیم؟» 67 و تقلید از خودی و غیرخودی در این زمینه را هردو 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 عاجی و راهی نیست، اگر ولتر 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 دواي درد خود را دریافته و بنای تمدن و ترقی خود را روی سنگ عاریه‌ای از همسایه نگذارند؟ 68

طوطی مراغه‌ای اگر چه اروپاییان را «استادهای ما» می دانست، اما باور داشت که وظیفه شاگردی ایجاب می کند 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.» 69 و فراگذشتن از «تعصب و تقلید» را لازمه «تشکیل تمدن ملی» دانست و خطاب به «علمای جوان ایران» نوشت: «فساد اخلاق و بی دینی دارد در مملکت ما روز بروز زیادتر می شود و این مسئله استقلال ظاهری و معنوی ملت ایران را متزلزل می سازد چنانکه اوهام و خرافات مذهبی آئینه عقل را مکدر و غبار آلود کند، همان طور هم فساد اخلاق بی قیدی یا لامذهبی جسد یک ملت و مملکت را بی روح و روان کند.» 70

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، بر آن بود که «ایران باید قهرماً تمدن غرب را قبول بکند زیرا قانون تکامل او را بدین کار مجبور خواهد ساخت.» اما برای پیشبرد این امر انقلاب‌های سه گانه‌ای- «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 بیافزینیم.» 71 برای «بیدار کردن» روح افسرده ایرانی، کاظم زاده بیش از هر چیز «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 بپزد، دشمن بی‌امان خود بداند.» 72 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 دلفریب و روحبخش خود ذمه دار سعادت بشر نیست. این تمدن دارای بعضی معایب و مضرات است که از نفوذ و قبول آن باید بپرهیزیم.» 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.» 73

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 در دست «روحانیان و ملاحا» 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.» 74 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 بی‌دینی 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 دایره انتشار خود می‌افزاید 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.» 75 کاظم زاده این تعبیر انسان مدار را «معنی حقیقی دین» فرض کرد و باور داشت که «اصلاً شخص بی‌دین در عالم -جز ایران- وجود ندارد.» 76 بدین سان، «انقلاب دینی» کوششی برای پی انداختن درکی انسان مدار و متجددانه از دین بود که شامل مواد زیر می‌شد: «1. تمیز دادن احکام و قوانین دین از خرافات و اوهام؛ 2. جدا کردن شئون روحانی از شئون جسمانی یعنی تفریق امور شرعی از امور عرفی و مدنی؛ 3. موافقت دادن احکام دین با مقتضیات و احتیاجات ترقی و تمدن.» 77 کاظم زاده می‌پنداشت که اگر «این سه اصلاح با متانت و تعقل اجرا شود، ایران به زودی خود را به کاروان ترقی بشر می‌رساند و ثمره تکامل و سعادت را می‌چیند.» 78

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 می‌داند.» 79 در این نگرش، مذهب تشیع دارای ویژگی‌هایی می‌بود که آنرا با تمدن جدید هماهنگ‌سازی می‌کرد:

در نظر من مذهب تشیع دو جنبه خاص دارد که آنرا قابل قبول کردن همه عناصر تجدد و تمدن می‌سازد. یکی از دو جنبه گشاده بودن باب اجتهاد است که سرچشمه ترقی و تعالی و تکامل و

تمدن است و اگر روحانیان ایران و عقلا و زمامداران ملت به فکر اصلاح حال ملت ایران افتاده بودند فقط از این راه می‌توانستند او را به شاهراه ترقی هدایت کنند. و دیگری این است که دین اسلام که بیش از هزار سال است مال ایران شده و در شکل تشیع تکامل کرده یک نوع دین ملی ایران گشته یعنی روح ایرانی مَهر خود را بدان زده و آنرا تا یک درجه از عربیت درآورده لباس ایرانیست. برایش پوشانده است و یک اندازه اصلاحات و تبدیلاتی داده موافق مزاج و روح ملی خود ساخته است. 80

همچون طوطی مراغه ای، کاظم زاده نیز اعتقاد داشت که: «ایران نه روحاً و فکرماً و ظاهرماً 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 بتوان نامید تحصیل و ایجاد نماید.» 81

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 بجا آورده اند. لیکن در ایران ما، بجای این که گشاده بودن باب اجتهاد که بهترین وسیله‌ای است برای قبول شرایط تمدن، اسباب تجدد و ترقی ما گردد، جز توسیع دایره تقلید و ایجاد نفاق و دسته بندی و خونریزی میان اهل تقلید و مراجع آن، نتیجه دیگر نبخشیده و پیشوایان دین ما مهام امور دینی و وسایل اصلاح اخلاق اجتماعی را کنار گذاشته به نوشتن رساله تقلید و کتاب طهارت پرداخته اند. 82

به‌سخن دیگر، علمای شیعه بجای آنکه با همگانی کردن اجتهاد منادیان تجدد گردند، با نهادینه کردن تقلید پاسداران سنتی نابهنگام شدند. نهادینگی تقلید، در این نگرش، ایرانیان را به «حالت و مرض روحی» مبتلا کرده بود که «خضوع و اطاعت و انقیاد را عبادت می‌پندارند و فروتنی و زبردستی و عجز و راحت طلبی و تملق را تواضع و فضیلت می‌شمارند.» مداوای این مرض تنها از طریق یک انقلاب روحی و فکری ممکن می‌بود. 83

باید به یاد آورد که کاظم زاده نگرشی فلسفی و تاریخی به آینده ایران داشت. او با تبخری بی نظیر بررسی امانویل کانت از انقلاب فرانسه و آینده بشر را برای شناسایی تجدد اروپایی و «کشف کردن اوضاع آتیه ایران» به کار برد. 84 همچون کانت، کاظم زاده آگاه بود که «باید جریانات فکری و انقلاب های دماغی و روحی عصر کنونی را تحقیق و موشکافی کنیم تا اوضاع آتیه در آینه بصیرت ما نمایان گردد.» بدین منظور او بررسی «سه موضوع» را ضروری می‌دانست: «1. محور افکار امروزی که فردای بشر را حاضر می‌کند چیست؟ 2. علایم و آثاری که از حالا دلالت به چگونگی دور جدید می‌کند کدام است؟ 3. دور جدید ما یعنی آینده نزدیک بشر در چه شکلی ظهور خواهد کرد و صفات بارزه آن چه خواهد شد؟» 85 او به یاد آورد 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. 86

همچون روشنفکران اروپایی و امریکایی، کاظم زاده جنگ جهانی را «لکه سیاهی به رخسار تمدن غرب» شناخت و متذکر شد که سخن از «انقراض این تمدن» موضوع کتاب‌ها و نشریات «انجمن‌های صلح طلب»، «نهضت‌های جدید»، «افکار نو»، و «زنان صلحجو» است. او این جریان‌های فکری در اروپا و امریکا را نشانی از جهت‌گیری آینده و راهنمای شایسته‌ای برای گزینش تجدید ایرانی دانست:

پس ما که می‌خواهیم 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 مشیمه این تمدن تشکل می‌یابد پیش نظر بیاوریم و ببینیم چه بهره می‌توانیم از این درس‌های تاریخی و اجتماعی بریم. 87

او بر آن بود که ایرانیان باید طالب "مغز" و "حقیقت" تمدن جدید باشند: «چنان که یک مرد نادان و بی‌اصالت با تغییر لباس شخص فاضل و نجیب نمی‌شود، همین‌طور یک ملت ضعیف و جاهل، به محض تقلید ترقیات مادی و فنی و آرایش دادن در و دیوار و تغییر لباس و بستن فوکول و کراوات خوشبخت و متمدن نمی‌گردد.» 88 با بررسی "مغز" و "حقیقت" تمدن اروپایی، کاظم زاده باور داشت که «از یک طرف حکمت نیک بینی بعضی از متفکرین که یک آینده روشن‌تر و پاک‌تری را پیش بینی می‌کنند معلوم می‌شود و از طرف دیگر تکالیف فردی و اجتماعی ما نیز خود بخود واضح می‌گردد.» 89 در این ارزیابی به بررسی بحران اروپا پرداخت او پی برده بود که در «سینه تمدن غرب» بحران عظیمی زائیده شده که آنرا به سوی «نفس پرستی و حرص» ثروت اندوزی و مادیت علمی و عملی «گسیل داده است. 90 با نگاهی همزمان به گذشته و آینده و به غرب و شرق، کاظم زاده نتیجه گرفت که:

ما باید قوانین تکامل را در نظر گرفته از افراط و تفریط احتراز کنیم و یک تمدن جدید و خاصی را برای خود تهیه نمائیم که علم و دین، فضیلت و معرفت، جسمانیت و روحانیت و عقل و حس یعنی دماغ و قلب با هم الفت کرده یک کمال معنوی و جسمانی و یک آسایش مادی و روحی را تأمین کنند. 91

همانند کانت، کاظم زاده براساس اقتضای «قانون طبیعت» آینده بشر را «عموماً روشن» یافت و «با وجود استیلای مادیت و حرص استملاک و صید ثروت در سینه همین تمدن تخم‌های یک آینده روشن پاشیده و رو به نمو گذاشته است.» 92 در پایان این آینده‌سنجی جهانی، کاظم زاده به ارزیابی آینده ایران پرداخت و در نگرشی مقایسه‌ای با ژاپن و عثمانی، او ادامه حرکت کجدار و 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. 93

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 ملیون فرض کنیم نه ملیون آن فرمانبر و مطیع بوده حکم گوسفند و اسیر را دارند که بهر کجا می برند می روند و هرطور بچرانند می چرند!» او یک ملیون دیگر را که حاکم و فرمانروا بودند، دچار یک مرض اخلاقی دانست که «فکراً، قولا و عملاً نفع شخصی را بر نفع عمومی مقدم می دارند.» در این تحلیل "نفس" ایرانی، کاظم زاده بر آن 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. 94

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!» 95 به اعتقاد او «ضحاک و کاوه، شیطان و مَلِک، 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، مَلِک 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.» 96 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 انسانمدار به خود گرفته بود.

کسروی و «درد اروپائی 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 کاظمزاده آشنا بود و نوشته هایش متأثر از این

نوشته ها و معرّف گفتگو و مجادله با آنهاست. 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 1310 ش/1931 م 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 هردو 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 ناخته اند و دیگران یا در خواب غفلت مانده و یا کندتر در پس اروپاییان افتاده اند. در این تصوّر تاریخی، اروپاییان و ایرانیان همزمان، نامتقارن یا ناهمزمان شدند. یکی به مقصد تجدد رسید و دیگری در گذرگاه 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 پندارد درست است؟ آیا راستی جهان در این دو سه قرن آخر پیش رفته است؟» 97 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.» 98 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.» 99 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 خرسندی 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 نداشته اند.» 100 کسروی بر آن بود که با پیروی از آیین نوي اروپا، «سختی و گرفتاریمان چندین برابر خواهد شد.» 101 بر اساس این نگرش چند بُعدی به تحول تاریخی، ایرانیان لزوماً نمی بایستی همان مسیر رنج افزای اروپاییان را پیش گیرند.

برخلاف شیفتگان اروپا که پیشرفت علم را دلیل برتری اروپا می شمردند، 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 می اندوزد.» به اعتقاد او «علمی که به دست اروپاست بخشی از آن نتیجه کوشش های مردمان باستان است و بخش سترگی را هم اروپا بر آن 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» 102 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 می توان از پیشرفت آن ها به خود بالید؟!» 103 با پاسخ منفی به این پرسش، او 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 آهنگری بیش نیست. چرا که از همه اختراعات او بیش از این نتیجه بدست نیامده که افزارهای زندگی تغییر یافته است.» 104 در این شناسایی، برداشتی اخلاقی نهفته بود که کسروی را از بسیاری هم دوره هایش متمایز می ساخت.

در این بررسی اخلاقی اساساً دو چیز مایه زحمت انسان ها 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.» در نگرش کسروی، کشف ها و اختراع های اروپاییان، نبرد با طبیعت را آسان تر ولی نبرد انسان ها با یکدیگر را سخت تر کرد. «اگر این پتیاره نبرد آدمیان نبود جهان بهشت برین بود!» 105

کسروی با شگردهای سرمایه داری نوین برای زایش نیازهای نو نیز آشنا بود. او انجمن های رسمی و غیررسمی را در جستجوی راه های جدیدی برای فروش کالا یافت و هرگاه «مالی را مردم حاجت نداشته باشند کارخانه داران زیرک اروپا راهی را می اندیشند که چنین حاجتی پیدا شود.» جنگ افروزی نمونه ای این گونه برای فروش اسلحه بود. او سیاست مصرف افزایی در اروپا را به آشپز و طبیبی تشبیه می کرد 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 پرزبان 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؟» 106

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 یاهه ترین سخن است.» 107 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.» 108 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.» 109

سال های آخرین دهه 1920 و آغازین 1930 در واقع دوره بحران را برای اروپا و آمریکا بود. همچون منتقدان اروپایی و آمریکایی، کسروی ماشین سازی را علت اصلی میلیون ها 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 میلیون ها شمرده می شوند که هریکی با پنج و شش سر زن و فرزند از خانه و خوراک و پوشاک و از همه اسباب زندگی بی بهره اند. . .» 110 این نابسامانی به پیدایش احزابی انجامید که «دشمن جان توانگران هستند و همواره پی فرصت می گردند که ریشه آنان را بکنند.» 111 «ولی کیست که از دخل های گزاف سرشار چشم پوشیده رضا به این کار بدهد؟» 112

در آن شرایط بیکاری و نبردهای طبقاتی، موقعیت آسیا که هنوز زیاد ماشینی نشده بود از اروپای پربُحران 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 تقسیم-پتیاره 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.» 113 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.» 114 افزایش ماشین، در بررسی کسروی، مازاد تولید، فزونی بیکاری، و جنگ افروزی را به 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 هر مملکتی 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 می‌انجامد. 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. 115

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 بی‌خردانه راه را رها کرده و به بیابان می زنند و شتاب زده می‌دوند که بدان کاروان گمراه برسند.» 116 در این تعبیر، تجدد اروپایی نوع ناشایسته از رهبرد تجدد بود.

در *آیین*، کسروی «برچیدن» ماشین را راه حل مشکلات اقتصادی اروپا و آمریکا در دهه پُربحران 1930 دانست. 117 اگرچه او از دستاوردهای صنعتی اروپا غافل نبود، باور داشت که: «اروپا با همه دانش ها و هنرهای 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.» 118 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 1321 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 پوشیم. . . ماشین یا دیگر اختراع های اروپایی نتیجه پیشرفت جهان است و نمی‌توان و نمی‌باید از آن به جلوگیری برخاست. اگر خواسته شود که ماشین به کار نرود آن‌چرخه چوبین پیشوای هند خود یک گونه ماشین است و آن نیز از اختراع های آدمیان می باشد که باید از آن هم چشم پوشید. 119

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 1930/1310 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.

دربارشناسی نگرش‌های اروپامدارانه، کسروی به آغازه و چگونگی گسترش اروپایی گرایی پرداخت. او مازاد تولید پس از انقلاب صنعتی را علت «دست‌اندازی» 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 جنبش‌هائی به نام ازادی‌خواهی یا اروپایی‌گری پدید آمده است.»¹²⁰ اما برخلاف برخی که انقلاب مشروطیت را برآیند سیاست‌های استعماری می‌پندارند، کسروی به عوامل درونی این جنبش توجه داشت: «پیشروان این شورش از ستمکاری دولتیان و زورمندان و از بی‌نظمی مملکت به جان آمده بودند و جز از عدالت و نظم نمی‌خواستند و از اروپا جز از چند چیزگرفتن لازم نداشتند. به هر حال اروپایی‌گری هرگز مقصود نبوده است.»¹²¹ 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 پیوسته‌اند. این است که عدالت‌خواهی که بنیاد شورش بوده و همه تلاش‌ها و جان‌بازی‌ها به نام آن می‌شده ناگهان اروپا‌خواهی گردیده است.»¹²²

پس از «خوابیدن شورش»، به روایت کسروی، به یکباره «در هر گوشه ایران نویسندگان و گویندگانی برخاسته که از مردم جز اروپایی‌گری نمی‌خواستند و در ستایش اروپا از دروغ و گزافه‌چیزی فرو نگذارده‌اند.»¹²³ 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 بی‌بهره و این نعمت‌زدگانی خاص اروپاست که باید از آنجا همراه اتومبیل و سینما و تئاتر 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 بی‌باکانه گفته: ایرانیان باید از تن و جان و از درون و بیرون اروپایی شوند!¹²⁴

همچنان که پیشتر به آن اشاره شد، اروپاگرایانی چون تقی‌زاده آن چنان که کسروی و دیگران وانمود کرده‌اند، دشمن ایران و یار اروپایی‌ها نبودند، بلکه اروپاوار ساختن را راهکار پایداری ایران در دوره 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 از زمان‌هایی که چشم جهان را خیره ساخته به هیچ نمی‌شمارند.»¹²⁵

این نگرش اروپامدارانه که پیامد پذیرش تاریخ تک‌خطی بود زمینه 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

خوسندي مي خواهند، اگر در آرزوي بهتري و برتري هستند، بايد که از درون و بيرون اروپايي گردند. 126

به اعتقاد کسروي، «اگر دولت هاي اروپا کوررها سپاه به آسيا فرستاده، کوررها پول خرج مي کردند، بدین سان نمي توانستند شرق را تکان داده سوي زندگي اروپا بکشند.» 127 کسروي در عجب بود که چرا «برعکس شرقيان که هرچه از اروپا مي بينند ستايش آغاز مي کنند، اينان هرچه از شرق ديده اند نکوهش آغاز نموده اند؟» عقده حقارتي را که کسروي در سال 1931م شناسايي کرده بود، فرانس فانون (Frans Fanon) در اوان دهه 1960م دوباره مطرح ساخت. بدین سان، نقش کسروي در پيدايش اصالت گرايي در دهه هاي پيش از انقلاب عامدانه محو شد. اين نقش زدائي را در مقايسه **آيين کسروي با غربزدگي** جلال آل احمد و بازگشت علي شريعتي به آساني مي توان دید. 128

تمدن اروپايي

در گفتمان مشروطيت، «تمدن» مفهومي زمانمند و آینده گرا داشت. در اين گفتمان، بي تمدن پنداشتن ايران شگردی کلامی برای شتاب بخشیدن به کار ساختن آینده ای نو بود. در آن تعبير، تمدن تنها به معني سرمايه فرهنگي نبود بلکه مجموعه اي از خودآموزي و خودسازي، خشونت زدائي، و آداب معاشرت و احترام متقابل افراد به يکديگر قلمداد مي شد. در اين معنا، ادب اجتماعي (civility) و تمدن (civilization) پيونيدي نزديک داشتند. کسروي با پرداختن به ريشه لاتين واژه فرنگي تمدن (civilization) آنرا به «شهرگري» تعبيرکرد و نوشت: «پيداست که تمدن چيز نوي نيست بلکه از باستان زمان با زندگاني آدميان توأم بوده است. خاص اروپا نيست بلکه شامل همه جاست.» 129 اما از دید وي «اروپايي گرايان» تمدن را خاص اروپا مي دانستند «که از آنجا بايد همپاي اتومبيل و تياتر و سينما و روزنامه و مانند اينها به ديگر سرزمين ها برسد.» 130 در مقابل اين تعبير، کسروي با تکیه بر مفهوم آغازين تمدن که در مقابل «زندگي سخت و توانفرسا» در جنگل ها و کوه ها طرح شده بود و «پشتيباني و يوري از يکديگر» را در برمي گرفت، 131 ادعا کرد که:

اگر از راستگويي باک نکنيم، اروپا در يکي دو قرن درنتيجه اختراعات خود مغز تمدن را از دست داده است. زيرا در آن سرزمين اختراعات است که دسته هاي انبوه مردم از هرگونه آسائش بي بهره اند و با آن که روز به روز به سختي کارشان مي افزايد توانگران و زورمندان که رشته کارها را در دست دارند هرگز به ايشان نپرداخته تنها در پي آرزوهاي سرمايه داري خودشان هستند. 132

با توجه به کارزارهاي طبقاتي و درگيري احزاب کارگري و سوسياليستي با سرمايه داران، کسروي بر آن بود که: «درجايي که مردم بايد دسته بندي بکنند و اين دسته آن ديگران را دزد دانسته تشنه خونشان باشند و آن ديگران اين دسته را زير پا گرفته بي رحمانه لگدمال کنند در چنين جايي آنچه هرگز پيدا نشود تمدن است.» 133 در اين نگرش آنجايي را که اروپاگرايان "وطن" تمدن

می‌پنداشتند کسروی بی بهره از تمدن پنداشت: «درجایی که توانگران سوداگری و سرمایه‌داری را اصل و زندگی مردم را فرع آن بگیرند، در جایی که میلیون‌ها جوانان نیرومند بیکاره و ولگرد باشند و زنان به کارهای مردانه بپردازند، 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 فرسنگ‌ها گریزان است.»¹³⁴ 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 شورش‌های قانون‌های عادلانه داشته و روزگار خوشی پیدا کرده. در آن روز اروپا همه مردم را آزاد و برابر و برادر می‌دانسته و خود جای آن بوده که به تمدن بالیده و دم از برتری و بهتری بزند. ولی اکنون از آن خوشی‌ها و نیکی‌ها کمتر نشانی مانده و حال امروزی اروپا در خور آن است که مایه سرافکندگی هر اروپائی باشد.¹³⁵

برخلاف تقی زاده و دیگر کسانی که اروپایی شدن را تجویز می‌کردند، کسروی بر آن بود که «باید چشم از اروپا باز دوخت. وبه زندگانی کهن شرقی بازگشت.»¹³⁶ همین پیام کسروی در دهه‌های بعد در **کشف الاسرار** روح‌الله خمینی، در فخرالدین شادمان، **تسخیر تمدن فرنگی و تراژدی، فرنگ غربزدگی** جلال آل احمد، در **غربت غرب و آنچه خود داشت** احسان نراقی، و **بازگشت به خویش** علی شریعتی جلوه‌گر 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.»¹³⁷

با این‌همه، کسروی ارتباط با اروپا را ضروری می‌دانست: «دولت‌ها ناچارند. . . از نیت اروپاییان درباره شرق آگاه باشند تا بتوانند مملکت‌های خود را نگهداری کنند و افزارهای جنگ که تازه اختراع می‌یابد و هر چیزی که در زمینه مملکت‌داری سودمند است از اروپا بگیرند، نیز قانون‌هایی که در بایست است بگذارند.»¹³⁸ آنچه او شایسته نمی‌دانست پیروی همگان از آداب اروپاییان بود:

این که امروز همگی از زن و مرد از کهنتر و مهتر دیده بر اروپا باز کرده اند و از رخت پوشیدن گرفته تا خوراک خوردن، در سراسر عادات و اخلاق پیروی از اروپاییان می‌کنند و آمیزش با اروپاییان را فخر دانسته هر که را که به عادات آنان بیشتر آگاه است بهتر و برتر از دیگران می‌شمارند و هر زمان سخنی از یک اروپایی پیدا کرده دنباله آن را می‌گیرند. . . و داستان مردان و زنان مشهور غرب را نقل انجمن‌ها ساخته‌اند و برخی بی‌شرمان پیشرفت علوم را در غرب بهانه ساخته بر شرقیان ریشخند و سرکوفت دریغ نمی‌سازند-همه اینها نشانه آن درد اروپایی‌گری است.¹³⁹

«درد اروپاگرایی» همان «طرح یک بیماری» است که سه دهه پس از کسروی جلال آل احمد در **غرب زدگی** به بررسی آن پرداخت.¹⁴⁰ اما شگفت‌انگیز است که نه تنها آل‌احمد بلکه بسیاری از محققانی که درباره «غرب زدگی» پرنگاشته‌اند، نامی از کسروی و این نوشته بنیادینش نبرده‌اند. گویا غرب زدگی جلال آل‌احمد تنها زمانی متنی پراهمیت شد که همانندی آن

به آثار پیشینیان به عمد زیادها رفت. بدین سان غرب زدگی را بیش از هر چیز باید پیام آور نوعی فراموشکاری تاریخی دانست.

دین و تمدن

در شناسایی «درد اروپایی گری»، کسروی بر آن بود که شرقیان اخلاق ناپسندیده اروپایی را جایگزین آیین پسندیده شرق می کنند: «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 رواج خود کاسته بجای آنها بی دینی و ناپارسایی و خودخواهی و خوش گذرانی و آزمندی و تنگ دیدگی و ستیزه جویی در جوانان رواج فراوان می یابد.» کسروی می پنداشت که ادعای بهتری و برتری اروپا «بنیاد آسایش» و «زندگی ساده» شرقیان را فروریخته، «ریشه درستگاری و پارسایی» را کنده، و «دزدی و دغلبازی روز به روز رواج بیشتر» یافته است. 140 اروپا کشاکش و پیکار میان انسان ها را افزایش داده و «هرکس سود خود را در زیان دیگران می داند.» 141 به اعتقاد او «بهترین چیزی که از سختی این کشاکش می کاهد و کمک بر آسایش مردم می کند دین است. کاری که در این زمینه دین می کند از چیز دیگر ساخته نیست. دشمنان دین هر چه می خواهند بگویند ما بی دینی را آزموده ایم که مایه گرفتاری جهان و دشمن آسایش جهانیان است.» در زمانی که بسیاری از هم دوره هایش اسلام را علت عقب ماندگی از اروپا می پنداشتند، کسروی اندیشه تازه ای را برای تجدید ایرانی طرح کرد. او ایمان داشت که دین بنیاد اخلاقی یک زندگی مدرن را فراهم می آورد. به همین دلیل آیین مقبولیت خاصی در میان دیندارانی همچون غلامحسین سعیدی (م. 1314ق) و روح الله خمینی پیدا کرد. 143

کسروی دین را تنها نظامی عبادی نمی دانست بلکه آنرا "آدمی گری" (humanism)، شهری گری یا تمدن و «پاسبان آدمی از دروغ و نادرستی» می شمرد. 144 در این تعبیر مدنی از دین که برگرفته از حسین کاظم زاده بود، کسروی "خرد" را راهنمای انسان و وجه تمایز او از ددان و چهارپایان دانست:

دین هم بیش از این نمی خواهد که آدمیان به آیین آدمی گرایند. به عبارت دیگر آدمیان چون... .
 باهم زیست می کنند شرط این زندگی آن که هرکسی نه تنهادر بند آسایش خود بلکه در بند آسایش همگان باشد و دروغ و نادرستی را که مایه گرفتاری همگی است سخت ناروا دانسته از دروغ گویان و دغلكاران بیزارى جوید. 145

در این دیدگاه، دین راه آسایش و گریز از نابسامانی های اروپا در دهه های 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 بی اندازه زندگی جلوگیری شده و هم کار و پیشه آزاد بوده جزیره آدمیان بیهوده نگردد.» 146

قانون و تجدید بومی

در این بازپردازی دین که می توان آن را بازسازی ایدئولوژیکی خواند، کسروی گرایش قانون مدار داشت و به همین دلیل بود که شرق را «میهن قانون گذاری» می انگاشت. با این شناخت، او «عاریت» گرفتن قوانین اروپایی را «زیانکاری» می شمرد: «ما اگر قانون نداشتیم یا قانون های اروپا بهتر بود جای ایرادی نبود. ولی سخن این است که شرقیان قانون های آزموده و سنجیده را که داشته اند از دست داده بجای آنها قانون های بی خردانه ای را می گیرند. این خود زبونی است»¹⁴⁷ او نظام اداری جدیدی را که توسط مستشاران اروپایی پس از انقلاب مشروطیت بنا گذاشته شد، کاری نامعقول می پنداشت و معتقد بود که نظام اداری جدید طویل، وقت گیر، و پُرخرج تر از نظام پیشین است. کسروی برگرفتن ناسنجیده قانون های اروپا را «نمونه روشنی ازستیزگی های اروپایی گرایی» می دانست:

اروپاییان دم از ناتوانی و کارندانی شرق می زنند و به همین دستاویز بر پاره ای سرزمین ها قیومیت کرده و بر بسیاری از کشورها دست اندازی می کنند. 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 قانون های غرب را می پذیرند بهانه سیاسی بدست آورده اند.¹⁴⁸

برای سنجش قانون های اروپایی، کسروی به بررسی قانونگزاری در اسلام پرداخت: «کسانی که از تاریخ اسلام آگاهند می دانند که فقه که بجای علم حقوق اروپاست چه جایگاهی نزد مسلمانان داشته و فقیهان چه مایه دانشی می اندوخته اند و چه رواجی بدین علم داده اند که در بسی رشته ها علم حقوق را با آن برابری نیست.»¹⁴⁹ 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 نزدیک تر یافت.»¹⁵⁰ او عقیده داشت که بجای عاریت از اروپا می بایستی که از روی فقه قانونگزاری کرد: «در ایران قانون مدنی را از روی فقه نوشته اند و خود بهترین قانون است. اگر در چگونگی قاضی و دستور قضاوت نیز فقه را بنیاد گرفته قانونی می گذارند، این کشور بهترین عدلیه را داشت که پس از زمانی، دیگر کشورهای اسلام نیز پیروی می کردند. شاید اروپاییان نیز پیروی می نمودند.»¹⁵¹ کسروی «قانون عدلیه» اروپا را «بی خردانه ترین قانون» دانست¹⁵² و باور داشت که «اروپاییان جریزه قانونگزاری ندارند. . . و برآنان چه بهتر که از قانون های شرقیان پیروی نمایند.»¹⁵³

این نظر کسروی نیز شباهت بسیار با نظر روح اله خمینی در دهه های بعد داشت که می گفت: «ما گواه از خرد داریم براینکه قانون اسلام امروز هم برای تمام بشر قانون است و باید همه برآن به ناچار گردن نهند.»¹⁵⁴ وی، همچون کسروی، در **کشف الاسرار** خاطر نشان ساخت که «زندگی امروز اروپا از بدترین زندگانی ها است که با هیچ قانونی آن را نمی توان وفق داد. لکن شما بیچاره های 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 می دانید و این بزرگ ترین خطاهای شما است.»¹⁵⁵

بخش هائی 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. 156

همچون کسروی که از کُندی 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.» 157 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.» 158 خمینی اگرچه در عصر دیگری به بیان این مطالب پرداخت اما شیرازه گفته هایش همچون کسروی بود:

آنها به کره 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 بلای جان انسان بشود. و این اعتقاد و اخلاق و این قوانین را ما داریم، بنابراین، تا کسی جائی رفت یا چیزی ساخت ما نباید فوراً از دین و قوانینی که مربوط به زندگی بشر است و مایه اصلاح حال بشر در دنیا و آخرت است دست برداریم. 159

کسروی در **آیین** و دیگر نوشته هایش از جانبی «اروپایی گرای» را بدیل ناپسندیدی برای آینده ایران معرفی کرد و از جانبی دیگر شرق و ایران را به میهن اخلاق و معنویت تبدیل ساخت و آن را 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، معرفّ 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 را فراهم آورد که روحانیون مدعی ابداع آن شدند. اما بازکاوی گفتمان اسلامگرا که در دهه 1320ش 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 روشنفران 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 اسلام گرایی 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 مَعَمَّانِ 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 گرایی»؛ 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 اسلام گرایی به کار بردند. احمد فردید (میهنی 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.

پانویس ها:

1. سید حسن تقی زاده، «دوره جدید»، کاوه، سال 5، شماره مسلسل 36، غره جمادی الاخر 1338 / 22 ژانویه 1920، ص 2.
2. مرتضی مشفق کاظمی، «سیاست استعماری ممالک اروپا در عصر حاضر»، نامه فرنگستان، شماره 9-10، ژانویه/ فوریه 1925، صص 460-461.
3. مرتضی مشفق کاظمی، «زندگانی اروپائی و زندگانی ایرانی»، ایرانشهر، سال 2، شماره 8، 15 رمضان 1342 / 21 آوریل 1924، صص 462 و 466.
4. علی نوروژ، «گوبینو و ایران»، فرنگستان، شماره 12، مارس/ آوریل 1925، صص 586 و 587.
5. احمد فرهاد، «یک فصل از تربیت روحانی: موسیقی، فرنگستان، 5، 1 سپتامبر 1924، صص 219 و 225.
6. حبیب الله قل ایاغ پوررضا، «لزوم تکمیل خرافات از مذهب»، ایرانشهر، سال 3، شماره 6، 26 رمضان 1343 / 20 آوریل 1925، صص 344 و 346.
7. پور رضا، «لزوم تکمیل خرافات از مذهب»، صص 344-345.
8. میرزا حسین طوطی مراغه ای، «دین یا اساس علم و تمدن»، ایرانشهر، 1 شهریور 1305 / 24 اوت 1926، صص 351-352 و 353.
9. طوطی مراغه ای، «دین یا اساس علم و تمدن»، صص 351 و 352.
10. رضا زاده شفق، «تمدن دارد می میرد»، ایرانشهر، سال 4، شماره 9/8، 1 آذر 1305 / 23 نوامبر 1926، ص 473. 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، 1340، صص 140-165؛ -----، جامعه ما و جامعه مغرب زمین، «در چند بحث اجتماعی، صص 166-186. درباره رضا زاده شفق ن. ک. به: فرخ کیوانی، «دکتر رضا زاده شفق، سخنران بزرگ، نویسنده و نماینده مجلس»، امید، سال 14، شماره 442، 4 بهمن 1332، ص 4.

11. کاظم زاده، «نگاهی به آینده»، ایرانشهر، سال 3، شماره 9، 1 مرداد 1304 / 23 ژوئیه 1925، صص 569-570.
12. احمد کسروی، آیین، تهران، جار، 2536، صص 33، 34، 57.
13. از جمله ن. ک. به: صادق زیبا کلام، سنت و مدرنیسم: ریشه یابی علل شکست کوشش های اصلاح طلبانه و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار، تهران، انتشارات روزنه، 1377؛ کاظم علمداری، چرا ایران عقب مانده و غرب پیش رفت، تهران، نشر توسعه، 1379.
14. میرزا ابوطالب اصفهانی، مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ 2، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1363، ص 263.
15. میرزا ابوطالب، مسیر، ص 274.
16. میرزا ابوطالب، مسیر طالبی، ص 264.
17. میر عبداللطیف شوشتری، تحفه العالم و ذیل التحفه: سفرنامه و خاطرات، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری، 1363، ص 336.
18. شوشتری، تحفه العالم، ص 337.
19. شوشتری، تحفه العالم، ص 339.
20. شوشتری، تحفه العالم، ص 339.
21. آقا احمد کرمانشاهی بهبهانی، مرآت الاحوال جهان نما: سفرنامه و تراجم احوال معاصران، مقدمه و تصحیح علی دوانی، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، 1375، ص 391.
22. میرزا فتاح گرمرویی، شب نامه، ص 983.
23. حاج محمدکریم کرمانی، رساله ناصریه، کرمان، انتشارات فرهنگ و هنر، 1348، ص 383. برای تحلیلی از این نگرش ن. ک. به: محمد توکلی طرقي، «نگران زن فرنگ: به آزادی تفاخر دارند و به خودسری تشکر، نیمه دیگر، دوره 2، شماره 3، زمستان 1375، صص 1-71، به ویژه صص 66-68.
24. کرمانی، رساله ناصریه صص 389، 393، 392. برای تحلیلی از این نگرش ن. ک. به: توکلی طرقي، «نگران زن فرنگ»، صص 66-68.
25. میرزا یوسف خلف میرزا کاظم تبریزی، رساله موسومه به یک کلمه، تهران، 1871 / 1287، صص 4، 5، 6، 15-16.
26. میر محمد حسین ذکاء الملک، دوره ابتدائی از تاریخ عالم: جلد اول، تاریخ ایران، تهران، 1318، صص 404-405.
27. ذکاء الملک، دوره ابتدائی از تاریخ عالم، ص 404.
28. ذکاء الملک، دوره ابتدائی از تاریخ عالم، صص 403-404.
29. 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 اصغر، 1329، ص 5.
30. شیخ رضا دهخوارقانی، «رساله توضیح مرام تشیع با مشروطیت منافی نیست» در رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران، انتشارات کویر، 1374، ص 668.
31. 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 152.
32. میرزا آقاخان کرمانی، آینه سکندری، [تهران]، بی ناشر، 1324ق، صص 522-523؛ ---، مکتوب شاهزاده کمال الدوله به شاهزاده جلال الدوله (سه مکتوب)، به کوشش بهرام چوبینه، پاریس، مرد امروز، 1370، ص 166.
33. رضا قلی خراسانی، «لادا اعیان الجهل»، شمس، 1: 17، 8 ذیحجه 1326، ص 3.
34. ن. ک. به: محمد توکلی طرقي، «تو وطن بشناس ای خواجه نخست.»
35. کرمانی، آینه سکندری، صص 523-522؛ -----، مکتوب شاهزاده کمال الدوله، ص 166.
36. محمدحسین نائینی نجفی، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران، کارخانه مشهدی خداداد باسمه چي، 1328ق، ص 3.
37. نائینی نجفی، همان، ص 2.
38. «باب سؤال و جواب»، الاسلام، سال 1، شماره 7، 18 ربیع الاول 1333، ص 32.
39. محمدحسن ابن فضل الله المازندرانی، «جهت ترقی اسلام و تنزل کنونی»، الاسلام سال 1، شماره 7، 18 ربیع الاول 1333، ص 34.
40. «مسلمانان به کجا می روند» الاسلام، سال 1، شماره 8، 11 ربیع الثاني 1332، صص 4 و 5.
41. «مسلمانان به کجا می روند»، نمره 5 الاسلام، سال 1، شماره 12، 1115 شعبان 1332، صص 3، 4، و 5.
42. «مسلمانان به کجا می روند»، نمره 5، ص 11.
43. «مسلمانان به کجا می روند»، نمره 5، صص 12-13.
44. «راه نو»، کاوه، 33، 10 صفر 1337/15 نوامبر 1918، ص 9.
45. «راه نو»، کاوه، 33، ص 10.
46. حسین تقی زاده، «دوره جدید»، کاوه، سال 5، شماره مسلسل 36، غره جمادی الاخر 1338/22 ژانویه 1920، ص 1.
47. تقی زاده، «دوره جدید»، ص 2.
48. تقی زاده، «دوره جدید»، ص 2.
49. «ما چه می خواهیم؟ ایران از خواب دراز چندین قرن بیدار شود»، نامه فرنگستان، 1، 1 مه 1303، ص 2.
50. مرتضی مشفق کاظمی، «سیاست استعماری ممالک اروپا در عصر حاضر»، نامه فرنگستان، 9-10، ژانویه/ فوریه 1925، صص 460-461.
51. مشفق کاظمی، همان، ص 469.
52. مرتضی مشفق کاظمی، «زندگانی اروپائی و زندگانی ایرانی»، ایرانشهر، سال 2، شماره 8، 15 رمضان 1342/21 آوریل 1924، صص 466-467 و 472.
53. «پس از یک سال»، فرنگستان، 11-12، مارس/آوریل 1925، ص 508.
54. علی نوز، «گوینو و ایران»، فرنگستان، 12، مارس/آوریل 1925، ص 586.
55. علی نوز، «گوینو و ایران»، ص 587.
56. ابراهیم مهدوی، «مدارس قدیمه را باید بست»، فرنگستان، 3، 1 ژوئیه 1924، ص 136.
57. احمد فرهاد، «یک فصل از تربیت روحانی: موسیقی»، فرنگستان، 5، صص 219 و 225.

58. 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 5، جلسه 40، 2 اسفند 1303 برابر 21 ذیحجه 1342، ص 248.
59. در این باره ن. ک. به: «حادثه ننگین،» حبل المتین، سال 32، شماره 6، 25 ذی الحجه 1342/ 28 ژوئیه 1924، صص 1-14؛ معزز الدوله، «ترجمه مکتوب آقای معزالدوله،» حبل المتین، سال 32، شماره 6، 25 ذی الحجه 1342/ 28 ژوئیه 1924، صص 22-23؛ «ترجمه تلگراف وزیر خارجه به آقای منبع الملک قونسول بمبئی،» حبل المتین، سال 32، شماره 7، 2 محرم 1343/ 4 اوت 1924، ص 1؛ مشفق کاظمی، «لکه ننگین: در اطراف جریانات اخیر،» فرنگستان شماره 5، سپتامبر 1924، صص 205-210.
60. «قدر باید صافتر بیان کنیم،» حبل المتین، سال 32، شماره 6، 25 ذی الحجه 1342/ 28 ژوئیه 1924، ص 5.
61. مرتضی یزدی زاده، «ایران در نظر اجانب پس از فاجعه جمعه 27 سرطان،» فرنگستان، شماره 5، 1 سپتامبر 1924، ص 238.
62. مشفق کاظمی، «لکه ننگین،» صص 209-210.
63. حبیب الله قزل ایاغ پور رضا، «لزوم تفکیک خرافات از مذهب،» ایرانشهر، سال 3، شماره 6، 26 رمضان 1342/ 20 آوریل 1925، ص 344.
64. پور رضا، همان، صص 244-245.
65. پور رضا، همان، ص 346.
66. میرزا حسین طوطی مراغه ای، «دین یا اساس علم و تمدن» ایرانشهر، 1 شهریور 1305/ 24 اوت 1926، صص 351-352.
67. طوطی مراغه ای، همان، ص 353.
68. طوطی مراغه ای، همان، ص 345. «دین یا اساس علم و تمدن» ص 354.
69. طوطی مراغه ای، همان، صص 351 و 352.
70. طوطی مراغه ای همان، ص 351.
71. حسین کاظم زاده، «پایان سال نخستین و خلاصه عقاید ما،» ایرانشهر، 12، غره ذیحجه 1341/ 15 ژوئن 1923، ص 314.
72. کاظم زاده، «پایان سال نخستین و خلاصه عقاید ما،» ص 315.
73. کاظم زاده، «پایان سال نخستین و خلاصه عقاید ما،» ص 315.
74. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ایرانشهر، سال 3، شماره 2/1، 1293 شمسی، ص 2.
75. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص 5.
76. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص 4.
77. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص 5.
78. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص 5.
79. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص 6.
80. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص 7.

81. کاظم زاده، «دین و ملیت»، ص 31.
82. کاظم زاده، «جمهوریت و انقلاب اجتماعی»، ایرانشهر، سال 2، شماره 5-6، 9 رجب 1342 / 15 فوریه 1924، ص 267.
83. کاظم زاده، «راه نو در تعلیم و تربیت»، ایرانشهر، سال 3، شماره 26، 7 شوال 1343 / 20 مه 1925، ص 394.
84. کاظم زاده، «آینده بشر»، ایرانشهر، سال 6، شماره 6، 1 شهریور 1305 / 24 اوت 1926، ص 324. همچنین ن. ک. به: Immanuel Kant, "The Contest of Faculties", in Kant's Political Writings, ed., Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 771-091.
85. کاظم زاده، «آینده بشر»، ایرانشهر، سال 4، شماره 6، شهریور 1305 / ژوئیه 1926، ص 260.
86. کاظم زاده، «آینده بشر»، ایرانشهر، سال 4، شماره 5، مرداد 1305 / اوت 1926، ص 260.
87. کاظم زاده، «آینده بشر»، ایرانشهر، سال 4، شماره 5، 1 مرداد 1305 / 23 ژوئیه 1926، ص 265.
88. کاظم زاده، «آینده بشر»، ص 265.
89. کاظم زاده، «آینده بشر»، ص 261.
90. کاظم زاده، «آینده بشر»، ایرانشهر، سال 4، شماره 4، تیر 1305 / ژوئن 1926، ص 202.
91. کاظم زاده، «آینده بشر»، صص 206-207.
92. کاظم زاده، «آینده بشر»، ایرانشهر، سال 4، شماره 6، شهریور 1305 / اوت 1926، ص 325.
93. حسین کاظم زاده، «آینده بشر، 4 بقیه و ختام»، ایرانشهر، سال 4، شماره 7، 1 مهر 1305 / 24 سپتامبر 1926، ص 392.
94. کاظم زاده، «آینده بشر، 3»، صص 326-327.
95. کاظم زاده، «آینده بشر، 3»، ص 260.
96. کاظم زاده، «آینده بشر»، سال 4، شماره 5، مرداد 1305 / اوت 1926، ص 327.
97. احمد کسروی، آئین، تهران، بی ناشر، 1312، ص 5.
98. کسروی، آئین، ص 5.
99. کسروی، آئین، ص 6.
100. کسروی، آئین، ص 6.
101. کسروی، آئین، ص 6.
102. کسروی، آئین، ص 38.
103. کسروی، آئین، ص 37.
104. کسروی، آئین، ص 40.
105. کسروی، آئین، ص 7.
106. کسروی، آئین، ص 21.
107. کسروی، آئین، ص 10.
108. کسروی، آئین، ص 11.
109. کسروی، آئین، ص 17.
110. کسروی، آئین، ص 19.

111. کسروی، آئین، ص 19.
112. کسروی، آئین، ص 22.
113. کسروی، آئین، ص 22.
114. کسروی، آئین، ص 22.
115. کسروی، آئین، ص 19.
116. کسروی، آئین، ص 18.
117. کسروی، آئین، ص 23.
118. کسروی، آئین، ص 40.
119. کسروی، «نگاهی به هندوستان»، پرچم، سال 1، شماره 171، 28 مرداد 1321، ص1؛ همچنین ن. ک. به: حجت الله اصیل، سیری در اندیشه سیاسی کسروی، تهران، امیرکبیر، 2536، ص 156.
120. کسروی، آئین، ص 28.
121. کسروی، آئین، ص 28.
122. کسروی، آئین، صص 28-29.
123. کسروی، آئین، ص 29.
124. کسروی، آئین، ص 29.
125. کسروی، آئین، ص 29.
126. کسروی، آئین، ص 30.
127. کسروی، آئین، ص 30.
128. شریعتی ضمن اقرار به این که بارها از او نظرش را درباره آراء کسروی پرسیده اند 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 خویشتن، بازگشت به کدام خویشتن؟، تهران، حسینیه ارشاد، 1357، صص 277 و 282.
129. کسروی، آئین، ص 35.
130. کسروی، آئین، ص 34.
131. کسروی، آئین، ص 36.
132. کسروی، آئین، ص 36.
133. کسروی، آئین، ص 36.
134. کسروی، آئین، ص 36.
135. کسروی، آئین، ص 37.
136. کسروی، آئین، ص 47.
137. روح الله خمینی، کشف الاسرار: رد بر اسرار هزارساله حکمی زاده، تهران، بی ناشر، 1363 قمری، ص 8.
138. کسروی، آئین، ص 47.
139. کسروی، آئین، ص 47.

140. جلال آل احمد، غرب زدگی، تهران، انتشارات رواق، 1356.
141. کسروی، آئین، ص 31
142. کسروی، آئین، ص 12.
143. غلام رضا سعیدی (ت. 1314ق)، یکی از چهره های مهم جنبش اسلامی ایران در سال های قبل از انقلاب، در مصاحبه ای با کیهان فرهنگی از آشنایی خود با کسروی چنین یاد کرد: «با او در سال 1314 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 پاچنار- 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 گنج شده بود. ولی بعد مرض حسادت به تحقیق و خود پسندی 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،» کیهان فرهنگی، شماره 7 (1364)، تجدید چاپ در میراث ماندگار: مجموعه مصاحبه های سال اول و دوم کیهان فرهنگی، چاپ 2، تهران، موسسه کیهان، 1369، صص 115-104.
144. کسروی، آئین، صص 56.
145. کسروی، آئین، ص 57.
146. کسروی، آئین، ص 59.
147. کسروی، آئین، 2، ص 40.
148. کسروی، آئین، 2، ص 43.
149. کسروی، آئین، 2، ص 44.
150. کسروی، آئین، 2، ص 45.
151. کسروی، آئین، 2، ص 46.
152. کسروی، آئین، 2، ص 46.
153. کسروی، آئین، 2، ص 48.
154. روح الله خمینی، کشف الاسرار، ص 390.
155. خمینی، کشف الاسرار، ص 344.
156. احمد کسروی، آئین، 2، ص 12.
157. خمینی، ولایت فقیه، ص 18.
158. خمینی، ولایت فقیه، ص 19.
159. خمینی، ولایت فقیه، ص 20.

پاکدینی در آراء کسروی: نگرشی عقلانی به دین

محمد رضا قانون پرور

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 نا آشنا 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 معرف 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 نیکبختی نقشی ایفا کند. کسروی دین را در ورجاوند بنیاد چنین تعریف می کند:

دین آنست که مردمان، جهان و آیین آنرا نیک شناسند، و آمیغ های زندگی را دریابند، و گوهر آدمیگری 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 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 خواهاک ها و کناک های 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. 1

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 پیرامون اسلام، بخوانند و داوری کنند*، یا *شیعه گری، و صوفی گری*

است.2

«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 می دهند. دین باید هر آنچه دانش عرضه می کند 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.3

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 می برد و برای اثبات این باور که جهان نمی توانست به خودی خود پدیدار شود استدلال می کند که:

چنین انگارید که شما در بیابانی راه می پیمایید، و ناگهان بر سر راه بنیادی می بینید: 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 می بوده،" او را نادان شمارید؟ . . . نه آنست که تا زنده اید از باور خود باز نگردید؟ . . . همین داستان ست درباره آفرینش و آفریدگار: جهانی ست آراسته، نیازاک ها در آن بسیجیده، آفریدگان بیایمی می آیند و می زیند و می روند. 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؟4

کسروی آفریدگار را پدیده ای طبیعی و عقلانی می شمرد. با این همه، به نظر نمی رسد 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 پرسش هائی چون آفریدگار کیست و چیست و خود از کجا آمده بیهوده است و سبب اتلاف وقت. از همین رو کسروی واژه فرهنگ را به جای واژه وحی، که معنایی گسترده تر دارد، به کار می برد. فرهنگ معرف مفاهیمی است که کسروی از "برانگیخته" و "برانگیختگی"، در مقابل پیامبر و

پیامبری، در نظر دارد. وی در **واژه نامه زبان پاک** برانگیخته رامعادل راهنما یاکسی که به راهنمایی برانگیخته شده می‌شمرد. 5 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 نمی‌بیند. با چنین تعریفی از پیامبر باید دید چرا کسروی منکر پیامبری خود بود. به گفته محمدعلی جزائری، کسروی در آغاز دربرابر 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 می‌کردند می‌پرسید که کجا به چنین ادعایی برخورد کرده‌اند. 6 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 یارانم دیری است آن را به کار می‌برند. هیچ کس نباید مرا با عنوان دیگری بنامد. 7

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 مادی‌گري و خدانشناسی از سوئی و باورهای بی‌بنیاد کیشی از سوئی "دین" را در خطر افکنده‌اند، 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. (2) او می‌گوید راه تازه‌ای در جهان گشوده است و چه زیانی دارد که این بار هم غربیان پیروی از شرقیان نمایند؟ (3) پس باید بنیادهای دین را زنده کرد، و مردم را به سوی خدانشناسی راهنمایی کرد. 8

دستغیب، با همه ارجحی 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 پاکدینی را به عنوان کیشی نو عرضه می‌کند. به عنوان نمونه، در فصل پایانی کتاب درباره اسلام با عنوان «پاکدینی و اسلام» پس از این ادعا که اسلام در بنیاد با پاکدینی یکی است، در مورد ضرورت آوردن دینی نو چنین استدلال می‌کند:

در این جا نکته ارج دار دیگری هست، و آن اینکه دینی چون از میان دین دیگری برمی‌خیزد باید دنباله آن را گیرد. بدین سان 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. 9

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

آن دین چون در میان عرب پدید آمد و در عربستان از دیر زمان گروهی به نام "حنفاء" خداشناس و خداپرست می بودند و "تحنف" خود دینی در میان عرب شمرده می شد، بنیادگذار 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 "تحنف" را بوده است. 10

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

در اینجا 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 گزار هاست، و این بایستی باشد، خواست خدا چنین می بوده، آیین او این می باشد. 11

اما آنچه کسروی به تبلیغ و دفاع برخاسته به نظر نمی رسد دین به معنای سنتی و متعارفش باشد. اعتقاد به پرستش و به جهان فراطبیعی نقشی اساسی در پاکدینی ندارد. آنچه او آئین های بیهوده و باورها و رفتارهای خرافی و زیانبار می پنداشت به آموزه هایش راه نیافته است. به این ترتیب، می توان «پاکدینی» را «دین عرفی» و یا به تعبیر اصغر فتحی «دین مدنی» دانست؛ 12 دینی معطوف به ایجاد جوامع انسانی برپایه احکام خرد و با اعضایی که این احکام را دریافته اند، به آن ها باور دارند و در زندگی خویش از آن ها پیروی می کنند.

کسروی از طبقه روحانی به طور عام و از رهبران شیعی بخصوص به خاطر بی اعتنائی آنان به مسائل جامعه و شکست آنان در عرصه سیاسی و اجتماعی خرده می گیرد. در واقع، او در موارد بسیار روحانیان ایران را که حکومت عرفی را غاصب می شمارند به چالش می طلبد و برای گرفتن زمام امور به میدان می خواند بی آن که آنان را قادر به چنین کاری بداند. با انتقاد از رهبران سیاسی ایران نیز، که به اعتقاد او در مجموع خودرأی و مستبدانند، به دفاع از دموکراسی یا «سررشته داری توده» به عنوان نظام سیاسی ایده آل بر می خیزد. طرفه این که 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 سال های اخیر و در قالب این بحث هواداران نظریه دموکراسی دینی - که خود جمع اعداد 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 فایده ای نمی تواند شود. با این همه، در نوشته های کسروی به آسانی می توان به برخی شباهت ها بین آنچه وی «سررشته داری توده» می نامد 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 خرد می گرفت و از همین رو به احتمال قوی با ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی نیز به مخالفت بر می خاست. اما، بر پایه آراء متباینش در باب «دموکراسی»، از سوئی، و در باره نظام اجتماعی، از سوی دیگر، می توان به این نتیجه رسید که «مذهب مدنی» او واجد بسیاری از ویژگی های نظام دین سالار کنونی ایران است. اعتقاد او به نابرابری زنان و مردان، و هواداری اش از کتاب سوزی و باورهایش در باب شاعران و نویسندگان «هجوپرداز» و ضرورت تأدیب و کیفر آنان را می توان از زمره این گونه ویژگی های مشترک دانست. 13.

پانوشت ها:

1. احمد کسروی، ورجاوند بنیاد، چاپ سوم، تهران، چاپخانه برادران علمی، 1340 ص. 70.
 2. احمد کسروی، در پیرامون اسلام، تهران، پیمان، 1322؛-----، شیعیگری، تهران، چاپخانه پیمان، 1322.
 3. احمد کسروی، خدا با ماست، تهران، 1343، پشت جلد، نقل به مضمون.
 4. احمد کسروی، ورجاوند بنیاد، ص. 8.
 5. احمد کسروی، زبان پاک، تهران، 1322.
 6. ن. ک. به:
- Twentieth-Century Iran," in Ahmad M.A. Jazayery, "Kasravi, Iconoclastic Thinker of M.R. Ghanoonparvar, Costa Mesa, California, Kasravi On Islam and Sh'ism, translated by 24-34 .Mazda Publishers, 0991, PP
7. هفته نامه پرچم، شماره 4، 18 آوریل، 1944، ص. 7، ترجمه از:
 8. عبدالعلی دستغیب، نقد آثار احمد کسروی، تهران، انتشارات پاوند، 1357، ص. 160.
 9. احمد کسروی، در پیرامون اسلام، صص 84 و 85.
 10. همان، ص. 85.
 11. همان، ص. 94.
 12. ن. ک. به: M.A. Jazayery, "Kasravi, Iconoclastic Thinker of Twentieth Iran," p.44.
 13. برخی از این آراء عبارت اند از: «هر پسری 16 ساله زن تواند گرفت و 25 ساله باید گرفت.» (خواهران و دختران ما، بتزدا(مریلند) کتاب فروشی ایران، 1994، ص. 51) «باید زناشویی ناچاری باشد که مردی که به سال زناشویی رسیده زن گیرد، وگرنه بزهکار شناخته گردد و کیفر ببیند.»

(همان، ص 34) «خدا زنان را برای کارهایی آفریده و مردان را برای کارهایی. . . نمایندگی در پارلمان و داور در دادگاه و وزیر و فرماندهی سپاه و این گونه چیزها کار زن ها نیست، به دو شؤند: یکی آنکه اینها به دوراندیشی و راز داری و خونسردی و تاب و شکیبای بسیار نیازمند است و اینها در زن ها کم است. زن ها چنان که از ساختمان تنی نازک و زود رنجند درسپش ها نیز چنان می باشند. دیگر آنکه اینها با خانه داری و بچه پروری که بایاهای ارجدارتر 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 درآمدن 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. رویهمرفته کاری ناپسندیده است. زنان زود توانند فریفت و زود توانند فریفته گردند. پای ایشان از کارهای کشورداری هرچه دورتر بهتر.» (همان، صص 35-36) «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 کهرابید، که اگر باز نگشتند باید کشت. به چامه گوئی که به هجو پرداخته و به نویسنده ای که دشنام نوشته و به نگارنده ای که کسی را به حالی زشت نگاشته، 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، ورجاوند بنیاد، ص 200)

بن بست تجدد در اندیشه احمد کسروی

فرزین وحدت

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 سنتگرایی 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. 1 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. باتوجه به موج تازه احساسات ملی و گرایش به نوگرایی در ایران پس از انقلاب، مهمترین سوبه گفتمان

کسروی، بویژه در مراحل دیرینش، راباید در اختلاط جنبه های ملی گرایي آرمانی و فکر تجدد گرایي در اندیشه او جستجو کرد. 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. 2. 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 های کسروی سودمند واقع شود. اما، پیش از پرداختن به بحث اصلی بی فایده نیست اگر به نکاتی چند در باره پدیده تجدد اشاره کنیم.

»

ذهنیت و «کلّیت» در تجدد

به اعتقاد هابرماس (Jurgen Habermas) هنجارهای دنیای جدید را بی تکیه بر اصل ذهنیت (subjectivity) - در برابر «کلّیت» (unitversality) - دشواربتوان شناخت: «رکن اصلی جهان جدید آزادی ذهنیت است؛ این آزادی همه عناصر متشکله ذهن را در جایگاه راستین خود می نشاند». 3. هگل نیز در کتاب فلسفه حقوق خود با پرداختن به این میحث 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 انسان گرایي 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 خود اند. 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 آنکه منبع رهایی و بنیاد حقوق شهروندی به شمار می آید، 4. 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 خرد ناب را از طبیعت (چه طبیعت برونی، چه طبیعت درونی) منتزع می سازد و طبیعت را شیئی و "غیر" می انگارد که باید برآن سلطه راند. پیامد این فرایند اغلب تهی شدن جامعه از عواطف هنرمندانه و گرایش به زیبایی، افراط در عقلانیت، افسون زدایی (disenchantment) گسترده فرهنگی و در نهایت امرزدست رفتن «معنا» در جامعه است. از همین روست که شماری از فلاسفه و منتقدان اجتماعی، از هگل تا هابرماس، کوشیده اند 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 بخشیده این معنا که در عین تثبیت عنصر رهایی بخش ذهنیت، بُعد سلطه گر آنرا در حصار کلّیت

مهار کند. در عرصه جامعه شناسی، تلفیق ذهنیت و کلیت را می توان به عنوان جمع بندی بین فرد و اجتماع و یا خاص و عام انگاشت و در عرصه فرهنگی آن را به صورت جمع بندی 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 وجهه دیگر این تلفیق است.⁵

همانگونه که آدرنو (Theodor Adorno) و هورک هایمر (Max Horkheimer) در آثار خود به تفصیل بیان کرده اند، جدایی میان دو رکن تجدد، یعنی ذهنیت و کلیت، و گسترش جنبه های سلطه گرا و در پی آن بُعد «شئی انگاری» (reification) ذهنیت مدرن، در قرن نوزدهم و بیستم، منجر به پیدایش مکتب ها و پدیده هایی چون اثبات گرایی (positivism)، خرد ابزارگرا، دیوان سالاری خودکامه، فاشیسم، و آنچه آنان «صنعت فرهنگ» (culture industry) خوانده اند، شده است. تازه ترین و شاید جامعترین کوشش برای تلفیق ذهنیت و کلیت، در سطح سیاسی-اجتماعی، را می توان در آثار هابرماس یافت. در این آثاروی کوشیده است تا بنیاد متافیزیکی تجدد را از ذهنیت صرف به میان-ذهنیت (inter-subjectivity)، در قالب نظریه «کنش ارتباطی» (communicative action) منتقل سازد.⁶ بدینسان، هر نوع اندیشه درباره حاکمیت ملی مدرن و دموکراتیک می تواند 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 ایده آزادی و خودگردانی فردی و جمعی و از سوی دیگر، عامل تضعیف هنجارهای اخلاقی و سیاسی و رواج انواع سلطه گری بر «غیر» و نهایتاً از دست رفتن «معنا» در برخی از جوامع معاصر، شده است. از همین رو، بسیاری از متفکران کوشیده اند تا به طریقی این ذهن «جان زوده» (disembodied)، منتزع، و خودمدار (self-same) را در قالب بزرگ تری گذارند و به آن «جان» دهند.⁷

ایران نیز در راه پُریچ 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 عرصه تجدد جلوه کند. اما، به دلیل خردگرایی افراطی کسروی و گرایش اش به قربانی کردن استقلال فرد در مسلخ مصلحت جمع به نظر می رسد که گفتمان وی تنها به بن بست دیگری در راه پیچایش ایران بسوی تجدد ختم می شود.

ایران شهر و گفتمان ملت گرا

همانگونه که نادر انتخابی به تفصیل توضیح داده، کاظم زاده ایران شهر 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.⁸ 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 (1844-1962) 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 1915 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 1922 تا 1927 به انتشار مجله ایران‌شهر همت گماشت. در سال 1936 برلن را ترک کرد و تا پایان عمر در سوئیس اقامت گزید و به تدریج از جریانات و اندیشه های سیاسی و اجتماعی وطن اش دور افتاد. 9

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 ملت گرایان 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 «مادی گرایی» آن می نامید با دیدی انتقادی تر می نگریست. در مقاله ای که به سال 1926 در مجله اش 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. 10 حتی پیش از این نیز ایران‌شهر به درنده صفتی و منش سلطه گر 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. 11

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 نمی دانیم 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 می کوشیم و سعادت را در آن می پنداریم و روح خودمان را بکلی فراموش می کنیم.» 12 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 می شود و پس از آن انسان به ساحت روح (ملکوت) و سپس به مرحله قدرت (جبروت) می رسد و سرانجام به حیطة معنی یا لاهوت دست می یابد. 13 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 مقتدرمشیت غرب راعقوبت می دهد و آن را 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. 14

به این ترتیب، چنین به نظر می رسد که بنیان متافیزیکی ملت گرایی آرمانی ایران شهر، 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 نمی آورد. افزون براین، شکلی باقی نیست که در گفتمان وی ذهنیت فرد باید قربانی مصلحت جمع شود. به عنوان نمونه، ایران شهر در سال 1923، در مقاله ای 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 نصابالعین مشترک و عمومی یعنی اجتماعی و ملی دارند که برنصابالعین 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. 15

ایران شهر 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. 16

خردگرایی جان تهی و ملت گرایی

تأثیر اندیشه ایران شهر، پس از دوره انتقالی که منجر به تنگ شدن عرصه تفکر و تضعیف نهادهای دموکراتیک در ایران گشت، نسبتاً محدود ماند. اما، اندیشه های کسروی تا به امروز تأثیری قابل ملاحظه در گفتمان هویت ملی در ایران گذاشته است بیشتر از آن رو که این اندیشه ها دامنه ای بس گسترده داشت و شامل ملاحظات تازه و بحث انگیز در باره مسائل و مقولات گوناگون بود از جمله تاریخ نهضت مشروطیت و پایه گزاران و کوشندگان آزادیخواه آن. افزون براین، 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 نظریه پردازان تجدّد و ملتگرایی در قرن بیستم ایران به شمار آوریم. 17

پیش از پرداختن به بررسی گفتمان کسروی در این باره، باید سخنی کوتاه در زمینه برخی از ویژگی های اوضاع سیاسی و فکری ایران و جهان در زمان تکوین اندیشه وی به میان آورد. دزدگی و سرخوردگی از دموکراسی لیبرال در اروپا که به شکل روی آوردن به نظام های فاشیستی تجلی یافت و نیز افزایش نومیدی نسبت به استقرار و بقای سوسیالیسم دموکراتیک که با گسترش استالینیزم و بلشویکی شدن اندیشه و نهضت های چپ در سراسر جهان مشهود شده بود، نمی توانست در کشوری مانند ایران بدون تأثیر باشد. باتوجه به این واقعیت که آراء و گرایش های تازه فلسفی، سیاسی و اجتماعی با تأخیر به ایران و جوامع مشابه می رسند، 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 **ورجاند بنیاد** که برای اولین بار در سال 1943 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 قرار داد. در نظر وی «جنبش دانش ها» و «پیشرفت» باعث خرابی و تباهی بسیار در زادگاه خود، یعنی اروپا، شده است:

چیزی که هست، این جنبش [دانش ها] یا پیشرفت، به تنهایی هوده درستی نداده و نتوانستی داد و چنان که گفته ایم تا امروز بجای سود زیان از آنها برخاسته است. اروپا که گاهواره این جنبش است از روزی که دانش ها رواج یافته و افزارهای نوینی برای زندگانی--از ماشین های ریسندگی 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 دانش ها، بلکه از خود شهری گری بیزاری می جویند و در آرزوی آنند که به زندگانی ساده زمان بیابان گردی بازگردند. در اروپا باید یا جنگ باشد که ایمنی از میان برخیزد، و کشتارگاه ها بهر جوانان برپا گردد، و یا انبوهی از مردم هر کشوری بیکار باشند و راه روزی برویشان بسته باشد. 18

کسروی مردی مذهبی به معنای متعارف کلمه نبود و در واقع به سبب حملاتش بر تشیع جان خود را باخت. با این حال، «مادّیگری و بی خدائی» را بر نمی تابید و بر آن می تاخت. 19 همانند ایرانشهر، قایل به دوگانگی جان و روان بود. به اعتقاد او «روان» نماینده «فهم و اندیشه و خرد و آزر و این گونه چیزهای بسیار ستوده» است و «جان» مظهر صفت های اهریمنی همچون، «هوس و آرز و رشک و خشم و کینه و خودنمایی و برتری فروشی و چاپلوسی و ستمگری و دیگر خوبی های ناستوده.» 20 افزون بر این، 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 می شود، صفات پست چیره می شوند و نیکی ها و راستی به دور. 21 و این داستان اروپا و غرب است که در آن جسم «جان» و مادّیگری چیره شده است:

در اروپا چون دانش ها پیش رفت لغزش مادّیگری به میان آمد، و این لغزش یک گمراهی بزرگی گردیده، دنباله ها پیدا کرد. دانشمندان که جهان را جز همین دستگاه سترسای [محسوس] مادی نمی شناختند، آدمی را نیز جز همین تن و جان سترسانشماردند، و سرچشمه خواهاکها [آرزوها] و کناک های [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. 22

برای چیره شدن بر این معضلات دنیای جدید و اصلاح فلاکت هایی که کسروی مسبب نهایی آنرا "مادّیگری"

می دانست، وی به نوعی جهان بینی روی آورد که به فلسفه دادارباوری (Deism) غربی در سده های هفدهم و هجدهم شباهتی بسیار داشت. بدین سان، بخش نخستین **ورجاوند بنیاد** با این ادعا آغاز می شود 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، نیازاک ها در آن بسیجیده می گردد و نمی آساید، هیچگاه رخنه نمی یابد. ما اگر گردش زمین و ستارگان را ببیندیم، اگر در زایش آدمیان و جانوران نگریم، اگر رویش درخت ها و گیاه ها را بسنجیم، سراسر از روی سامانی است و هر چیزی 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. 23

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.» 24 مفاهیمی چون نظم، معنی و مقصود در گفتمان کسروی مستلزم وجود عامل فعالی است که پیدایش جهان از اوست. 25 در نظر کسروی، نوع انسان بی گمان در رأس هرم خلقت قرار دارد، هرچند که اراده نهایی متعلق به آفریدگار است. از این رو، کسروی برای انسان نقش "جهانبان" قائل است و او را مدیر این دنیای منظم مخلوق پروردگاری 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. 26 کاربرد دنیوی جهان بینی منظم 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.» 27

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 زبانزد همگان است به دشمنی با عناصری از ادب و فرهنگ و فلسفه ایران، از جمله عرفان، شهود، تغزل 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 کشانیدن است. با خدا دشمنی ورزیدن است. به کسانی که از این راه می آیند باید کهرابید [نهی کرد] که اگر بازنگشتند و پافشارند سزاشان کشتن خواهد بود. 28

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، باغ ها و کشتزارها پدید آورند، آب ها روان گردانند، راه ها بسازند، با بیماری ها و بدی ها در نبرد باشند. سپارده که جانوران سودمند یا بی آزار را از چرا و پرا بپرورند و جانوران بد نهاد و زیانمند را از گزا و خزا و درآ 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

29.

در اندیشه کسروی، اما، مسائل اجتماعی، بخصوص آنجا که پای حقوق شهروندی در میان است، از پیچیدگی بیشتری برخوردارند. در نوشته های گوناگون وی، از آن دوره که مربوط به تاریخ مشروطیت می شود، تا آخرین نوشته های وی در در اندیشه کسروی، اما، مسائل اجتماعی، بخصوص آنجا که پای حقوق شهروندی در میان است، از پیچیدگی بیشتری برخوردارند. در نوشته های گوناگون وی، از آن دوره که مربوط به تاریخ مشروطیت می شود، تا آخرین نوشته های وی در دهه 1940، کسروی مدافع بسیاری از حقوق دموکراتیک شهروندان و برخی آزادی ها 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. 30

مهم تر آنکه وی در همان مقاله بر این واقعیت تأکید گذاشت که مشروطیت تنها با تدوین قانون و تشکیل پارلمان شکل نمی گیرد بلکه تحققش نیازمند عنصر دیگری نیز هست: «مشروطه تنها بودن قانون و مجلس شورا نیست. مشروطه به یک معنی عالی تر دیگری است. مشروطه معنایش آن است که یک توده می خواهد خودش کارهای خود را اداره کند. می خواهد کسی به او فرمان نراند.» 31 در این جا نیز، با همه تأکید بر حقوق دموکراتیک، آنچه وی در نظر دارد مصلحت و ذهنیت «جمع» است، و به تصریح یا تلویح اصرار می ورزد که ذهنیت فردی نقشی در نظام دموکراتیک 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. 32 کسروی معادل همین اندیشه را به صورت دیگری در صفحات دیگر **ورجاوند بنیاد**، آنگاه که درباره 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 میلیون‌ها مردمان با هم زیند و به یک دستوری یا راهی نیاز ندارند. بی‌گمان باید راهی باشد. اکنون سخن در آن است که آیا خود مردمان آن راه را توانند گذاشت؟ باید گفت: نتواند گذاشت. مردمان اگر نیک وید و سود و زیان را شناختند به راهچه نیازفتادی، و چون نمی‌شناسند، پیداست که خود راهی نیز نتوانند گذاشت. 33

بی‌شک، نامعقول‌ترین بخش آراء و اندیشه‌های سیاسی-فلسفی کسروی را باید گفتار وی در باره حقوق زنان دانست. هرچند وی هوادار برخی از آزادی‌ها و حقوق زنان، از قبیل آزادی در تحصیل و حق رأی دادن بود، ولی اساساً زنان را به صورت شهروندان طبقه دوم می‌دید که خداوند آنان را برای پرورش فرزندان و نگهداری آنان برای مردان آفریده است. 34 از اینرو، وی منکر برابری زنان و مردان بود و اعتقاد داشت که «نمایندگی در پارلمان و داوری در دادگاه و وزیری و فرماندهی سپاه و این‌گونه چیزها کارزن‌ها نیست.» 35 می‌توان گفت که باور به ساختار مردسالاری و انکار حقوق زنان در گفتمان کسروی، مانند بسیاری دیگر از گفتمان‌های "ملت‌گرا"، 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 تک‌تک ایرانیان امری واجب می‌شمارد. 36

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 اندیشه‌های او چون پلی راه عبور بسیاری از جوانان اسلام‌گرا را در دهه‌های 1320 و 1330 به سوی ایدئولوژی‌های عرفی چون سوسیالیسم و مارکسیسم هموار کرد. 37 با توجه به گستردگی بحث‌های عمومی و کنکاش‌های اندیشورانه در ایران پس از انقلاب اسلامی، گفتمان کسروی می‌تواند، اگر نه یکسره مبنای تقلید، دست کم منبع الهامی برای واکنش‌های شدید علیه «خردستیزی» در دو دهه و اند اخیر باشد. در واقع، گفتمان کسروی را باید اقتباسی -و آن هم اقتباسی مبتکرانه که اصیل می‌نماید- 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 می‌کنند، 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 میان-ذهنیتی نخواهد انجامید که بر بنیادش بتوان حقوق شهروندی را برای مردم ایران در یک جامعه مدنی استوار ساخت. 38.

پانوشت ها:

1. ن. ک. به:

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

2. 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، 1376.

3. ن. ک. به:

Oxford, Oxford University Press, 1976 P.286, G.W. F. Hegel, Hegel's Philosophy of Right Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, cited in Jurgen Habermas, On Press, 1987, P.61 Cambridge, MIT

4. برای تحلیلی از مفهوم ذهنیت به عنوان بنیاد حقوق شهروندی، ن: ک. به Westview 1998, Alain Tourane, What is Democracy?, Boulder

5. درباره ارتباط دیالکتیک بین دو مقوله ذهنیت و کلیت و کوشش هگل برای تلفیق آن دو، ن. ک. به:

Cambridge, Cambridge University Press, Charles Taylor, Hegel and Modern Society Modernity: Philosophy, Culture and anti- 1976; Lawrence E. Cahoon, The Dilemma of York Press, 1987; David Kolb, The Critique of Culture, Albany, State University of New and After, Chicago, University of Chicago Press, 1986; Pure Modernity: Hegel, Heidegger F. Hegel: Modernity and Politics, Newbury Park, CA, Sage, and Fred Dallmayr, G. W. 1993

6. ن. ک. به:

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

7. 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 [F4] ن. ک. به:

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

8. نادر انتخابی، «ناسیونالیسم و فرهنگ سیاسی ایران»، ایران نامه، ش 2، بهار 1372.
9. برای آگاهی بیشتر از شرح حال ایرانشهر ن. ک. به: کاظم ایرانشهر، آثار و احوال ایرانشهر، تهران، اقبال، 1363.
10. حسین کاظم زاده ایرانشهر، "آینده بشر"، ایرانشهر (برلن)، ش 4، جون 1926.
11. حسین کاظم زاده ایرانشهر، «معارف و ارکان سه گانه آن»، ایرانشهر (برلن)، ش 8، آوریل 1924، ص 449.
12. حسین کاظم زاده ایرانشهر، رهبر نژاد نو، تهران، اقبال، 1335، ص 24.
13. همانجا.
14. همان، صص 51-52.
15. حسین کاظم زاده ایرانشهر، «معارف و معارف پروران ایران»، ایرانشهر (برلن)، ش 2، اکتبر 1923، صص 67-68.
16. همان، ص 76.
17. در شرح احوال کسروی ن. ک. به: احمد کسروی، زندگی من (بدون محل چاپ)، 1339.
18. احمد کسروی، ورجاوند بنیاد، تهران، علمی، 1340، صص 86-87.
19. احمد کسروی، شیعه گری، کالیفرنیا، توکا (بدون تاریخ) ص 79.
20. کسروی، ورجاوند بنیاد، ص 31.
21. همان، ص 32.
22. همان، ص 37.
23. همان، ص 3.
24. همان، ص 5.
25. همان، ص 8.
26. همان، صص 24-25.
27. همان، ص 75.
28. همان، صص 164-65.
29. همان، ص 22.
30. احمد کسروی، امروز چاره چیست؟ کالیفرنیا، توکا (بدون تاریخ)، ص 51.
31. همان، ص 41.
32. کسروی، ورجاوند بنیاد، ص 45.
33. همان، ص 76.
34. کسروی، امروز چاره چیست؟ صص 55-54.
35. احمد کسروی، خواهران و دختران ما، بتزدا (مریلند) کتابفروشی ایران، 1994، ص 35.
36. همان، ص 126.
37. ن. ک. به:

Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran, New York, New York: University Press, 1993, P. 64

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

on Constitutionalism in Iran," Asghar Fathi, "Ahmad Kasravi and Seyyed Jamal Vaez Idem; "Kasravi' Views on Writers and Middle Eastern Studies, 92: 4 (October 1993); and Modernization," Iranian Studies, 41: 2 (Spring 1986).

کسروی چه می‌گوید؟

اصغر فتحي

احمد کسروی در روز 20 اسفندماه 1324 (برابر 11 مارس 1946) 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 می‌گذرد 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 ماهنامه 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 درباره این موضوع ها از راه تجزیه و تحلیل علت و معلولی می‌اندیشند جالب به نظر می‌رسد.

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.

برای آشنائی با کسروی به عنوان یک متفکر اجتماعی باید نگاهی هم به تحول فکری او انداخت و ویژگی هائی که او را از مصلحان دیگر در دوپست سال اخیر تاریخ ایران جدا می‌کند 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 می‌دانستند - 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. 1. اما پس از چند سال نویسندگی و اندیشه درباره پانگرفتن حکومت مشروطه در ایران، به وارونه کسانی 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 - وکیش های وابسته به آن مانند شیخی و بهائی- و صوفیگری و نیز اندیشه های زیانمندی که از شعرهای شاعرانی مانند سعدی، حافظ و مولوی می تراود، خرده می گرفت. 2. به عقیده کسروی در آغاز سده بیستم میلادی گرفتاری دیگری هم به نام مادیگری -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. 3. از نظر کسروی این بد آموزی های گوناگون نه تنها با زندگی اجتماعی ناسازگار است بلکه مایه چندتیرگی میان ایرانیان نیز شده، زیرا هر دسته 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 بی خردانه است. 4.

برای آشنائی بیشتر با اندیشه های کسروی بجاست که در این گفتار به نوشته های او در باره دین، آموزش و پرورش و حکومت مشروطه در ایران، که از دیده کسروی با همدیگر همبستگی دارند، بپردازیم. 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 پیشآمدهای 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 گفته 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. 5. 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 ویرانی‌ها و کشتار بسیار به بار آورده و حقوق و آزادی‌های زنان و مردان ایران را پایمال کرده است. به نظر کسروی درس خوانده‌های ایرانی مغزهایشان آلوده تر و در نتیجه پراکندگی اندیشه‌ها در میان ایشان بیشتر از درس ناخوانده و بی‌سوادهاست. برای نمونه، او معتقد بود که هواداران حکومت دینی تنها یک آلودگی دارند و آن هم باورهای بی‌خردانه دینی ایشان است. اما درس خوانده‌ها و روشنفکران ایرانی چندین جور اندیشه‌های گوناگون مانند مادیگری غربی، شیعیگری، صوفیگری و هواداری از دموکراسی در مغزهایشان انباشته شده است و به علت ناهماهنگی میان این اندیشه‌ها باور درست و پابرجائی به هیچ راهی نمی‌تواند داشت. بنا به نوشته‌های کسروی، امید به فردای ایران، پس از فروریختن 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 بی‌خردانه و اندیشه‌های زیانمند است. باید به مردم، بویژه کودکان و نوجوانان، این چیزها را آموخت. اکنون پردازیم 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 کارهایی 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 درس‌های سودمندی که کودکان و نوجوانان را به پیروی از خرد و امی دارد به آنها نیاموخته‌ایم، بلکه به وارونه آن به رواج اندیشه‌های زیانمند در میان آنها پرداخته‌ایم. 7. از نظر کسروی، در این کار ادبیات سهمی بزرگ داشته است. 8.

کسروی در رابطه ادبیات با چگونگی اندیشه‌های ایرانیان بررسی‌هایی کرده و به نتیجه‌های ارزشی دست یافته است. او به وارونه بیشتر درس خوانده‌ها که آراستگی و خوش‌آهنگی 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 زبان باورهای نادرست و بی‌خردانه آنها را با دلیل نشان داده است. 9. به وارونه اتهام‌هایی که هواداران شعروشاعری به کسروی می‌بندند اودشمن شعر و ادبیات نبود. اونیکی و بدی هرشاعر و نویسنده را در ترازوی خرد سنجیده و بی‌آنکه پروا از کسی بکنند دریافت‌های خود را نوشته است. برای نمونه، با آنکه کسروی بدآموزی‌های بسیار در نوشته‌های سعدی یافته‌اورد، او را در زبان فارسی استاد شناخته و گفته است که دیگران هم باید فارسی نویسی را از او بیاموزند. 10. کسروی منکر این نیست که شعرهای سعدی و حافظ شیوا و روان است. انتقاد کسروی از اندیشه‌ها و باورهای ایشان است که از شعرهای ایشان می‌تراود. ایراد کسروی به کسانی است که سعدی، حافظ و مولوی را، که شعرهایشان پرازستایش از زورمندان، جبریگری، لابلایگری، و خوار داشتن زندگی است، «مفاخر ملّی» می‌نامند و با بزرگ داشتن آنها، چه دانسته و چه نادانسته، به رواج اندیشه‌ها و باورهایشان که در شعرهایشان آمده می‌کوشند. 11.

برای روشن شدن موضوع خوب است که نمونه‌ای 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. 12. جدائی کسروی با کسانی مانند دکترغنی در این است که دکترغنی تنها به انتقاد پرداخته. اما، کسروی دلیرانه و آشکارا نه تنها کمی 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. 13.

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 بیوس
(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 آنم که زیرچرخ کبود
ز هرچه رنگ تعلق پذیرآزاد است
(حافظ)

گر زمین را به آسمان دوزی
ندهندت زیاده از روزی
(سعدی)

پای استدالیان 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 تفسیرنوشته های شاعران و ادیبان از آنها دفاع می کنند. 14. در این میان اندیشه های زیانمند با دست آموزگاران در میان کودکان و جوانان هم چنان پخش می شود.

برای نمونه، چهارده سال پیش در ماهنامه **روزگارنو** 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. 15. 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 نورس 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. 16 چرا؟ برای این که کتاب های درسی پُر است از اندیشه های زیانمند و ناسازگار با زندگی اجتماعی امروزی. باید از نویسندگان 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 ژاپن حکومت مشروطه در سال 1946 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 1946 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. 17 در این جا باید پرسید، با آنکه قانون اساسی 1906 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 میگذرد 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 شورانده، چه ارزشی قائل بوده است. میرزا ملکم خان در یکی از کتابچه های خود به عنوان فرقه کج 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 مغلق 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 طرّار. . . 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 نثر استعمال می کرده است.» علامه قزوینی سپس چند بخش از رساله ملکم را، که آن را قاذورات 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 گردانندگان 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 غیرهمی نوشت عین ترجمه تحت اللفظی کتب ولتر و مونتسکیو بود. . .» و از خود میرزا ملکم خان نبود. 18 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 دریابد. خواست ملکم خان این بود که چشم و گوش ایرانیان آن زمان را باز کند و با روان گردانیدن اندیشه های 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 دانش های سیاست و اقتصاد. 19

باشد که کسانی پس از خواندن این داستان محمد قزوینی چنین بیندیشند که پس از شورش 1357 و برقراری حکومت ولایت فقیه، که دوره دردناکی از تاریخ ایران بشمار می رود، وضع دیگر شده و فرهنگیان ایران به فکر چاره جوئی افتاده و برای یافتن علت های گرفتاری های ایرانیان به راه و رسم های کهن ایرانی و سرچشمه باورهای ایرانیان، از آن میان ادبیات، با دیده انتقادی بیشتری می نگرند. افسوس که چنین نیست. برای نمونه، محمد جعفر محبوب درباره مرگ شهریار شاعر نوشته که کسروی در کتاب **در پیرامون ادبیات** خود از اینکه این شاعر پس از سال ها آموزش در دانشکده پزشکی از آن رشته دست کشیده و به شاعری پرداخته، انتقاد کرده. سپس هم به طعنه می نویسد، «این هم نوعی داوری است.» 20 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 بیماری های گوناگون، در ترازوی سود و زیان به این سرزمین و به داوری خرد، به یک پزشک بیشتر نیاز هست تا به یک شاعر که بی کار در خانه نشسته، چشم به دست این و آن دوخته و عمر خود را به قافیه پردازی می گذراند.

کسروی هواداری کسان از شعر و شاعری را از این می دانست که ایشان عمری را در این راه گذرانده و اندیشه های کهن در مغزهایشان ریشه دوانده. اما در گفتگو درباره ایران زمان خودش

عقیده داشت که کسانی هم در نگاهداری آلودگی های ایرانیان دانسته و فهمیده کوشا هستند. به گفته کسروی این کسان برای اینکه رشته کارها همیشه در دست خودشان و خویشانان و همدستانان باشد، سود خود را در این می دانستند که ایرانیان همیشه نادان و زبون بمانند. یک علت پایداری شیعی گری، صوفیگری و باورهای بی خردانه دیگر، مانند جبری گری، لاپالگری و نکوهش از خرد و چند تیرگی در میان ایرانیان کوشش های همین دسته بدخواهان است.

برای روشن تر کردن موضوع کسروی می نویسد که پس از شورش های بزرگ تاریخی مانند شورش 1789 در فرانسه و شورش 1917 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 همان ها بازم 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 1320 و پایان دوران اقتدار رضاشاه، باز همان دسته کشور را راه می بردند.

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 بیابانگرد و تاراجگر دیه نشین (تخته قاپو) شده، ملاها از نیرو افتاده، زن ها از چادر و روبند 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 کمی های آنرا جبران کنند. ولی ما با چشم خود دیدیم که آن دسته بدخواه همه آنها را بهم زدند و آشکاره از میان بردند.

سپس کسروی در باره یکمین نخست وزیر پس از سوم شهریور 1320 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. آقا حسین رضوی یکی از ملایان در پیشامد رفع حجاب به نجف رفته بود. در این هنگام شنیده شد که به تهران بازمی گردد. 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.

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 حسابی 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. 24

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 ماهنامه 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. 25 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. 26 کسان دیگری هم نادانسته رفتارهای نادرستی را به او نسبت می دهند. 27

ر این گفتار ما تنها بخشی از اندیشه های کسروی را به گفتگو گذاشتیم. او در باره مسئله های اجتماعی دیگر هم اندیشه های نوي 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 دادگاه ها، رسا و توانا گردانیدن زبان فارسی و دیگر کردن خط، نوشته های او هنوز هم در خور بحث و گفتگو است. 28

نکته دیگری نیز در پایان این گفتار در خور یادآوری است. انتقاد از باورها و سنت هائی 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. 29

1. ن. ک. به: احمد کسروی، آئین، تهران، بی ناشر، 1312.
2. در این باره ن. ک. به: احمد کسروی، شیعی گری، 1322؛ بهائی گری، 1322؛ صوفی گری، چاپ دوم، 1323؛ در پیرامون ادبیات، 1323 و پندارها، چاپ دوم، 1324.
3. در باره آراء کسروی در باره مادیگری و فلسفه ماتریالیسم ن. ک. به: احمد کسروی، دین و جهان، 1323.
4. 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 1، 1367، ص 56. برای گفتگو در باره خرد ن. ک. به: احمد کسروی در پیرامون خرد، تهران، 1322. 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 90-93 و ----، زبان فارسی و راه رسا و تواناگردانیدن آن، گرد آورنده یحیی ذکاء، تهران، 1334، صص 32-33.
5. ن. ک. به: احمد کسروی، دولت به ما پاسخ دهد، تهران، 1323، صص 22-18.
6. احمد کسروی، فرهنگ چیست؟ تهران، 1322، ص 12 و ----، در پیرامون ادبیات، صص 127-29.
7. ن. ک. به: احمد کسروی، فرهنگ چیست؟ در باره شتاسائی روان و خرد، که به عقیده کسروی باید پایه اساسی آموزش و پرورش باشد، ن. ک. به: احمد کسروی، در پیرامون روان، تهران، 1353.
8. 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 134. بسیاری از منتقدان کسروی متوجه تفاوتی که او قائل شده نیستند.
9. همانجا. نیز ن. ک. به: احمد کسروی حافظ چه می گوید؟ تهران، 1322 و ----، فرهنگ است یا نیرنگ، تهران، بی تاریخ.
10. کسروی در پیرامون ادبیات، ص 56 و ---- زبان فارسی و راه رسا و تواناگردانیدن آن، تهران، ص 21.
11. کسروی، در پیرامون ادبیات. سال 1367 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 نگنجد 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 1367، ص 59. به عقیده کسروی، از مردمی که مغزهایشان با اندیشه های بی خردانه مانند باور به غیگوئی و سعد و نحس و بخت و اقبال و جادو انباشته شده و درگه گشائی از دشواری های زندگی به جای آنکه خردمندانه 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 هایی که بیت های آن با همدیگر ارتباطی از دیده معنی و منطق ندارند. ن. ک. به: احمد کسروی، حافظ چه می گوید؟

12. ن. ک. به: گفتار سید محمدعلی جمال زاده، «دمی چند با شادروان دکتر قاسم غنی»، ایران نامه، سال اول، شماره 4، صص 627-648، سال دوم، شماره 1، صص 178-202 و سال دوم، شماره 2، صص 254-272؛ 1362.

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

یوسف گمگشته 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
هرآن کس که دندان دهد نان دهد
(سعدی)

14. عباس اقبال در مجله یادگار، سال پنجم، شماره 3، 1327، صص 1-5، در زیر عنوان «بلائی 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 3، 1372، ص 485. 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 489.

15. ن. ک. به: روزگاران، دفتر یازدهم (سال هفتم) دی 1367، صص 62-68.

16. ن. ک. به: احمدکسروی، درراه سیاست، تهران، 1324، ص 24. و ----- فرهنگ چیست؟ ص 22.

17. ن. ک. به:

quot;, Japan Echo, &'the 'New Breed quot;A Sociological Analysis of&, Nakano Osamo

21.-61 Vol.XV, Special Issue, 1988, pp

18. ن. ک. به: فرشته نورائی، تحقیق در افکار و آثار میرزا ملکم خان ناظم الدوله، تهران، 1352، صص 33. 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 59-58 و 34.

19. این هم شنیدنی است که تقی زاده که مرگ قزوینی را ازضایعات 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، 1349، صص 271 و 380. 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، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران، تهران، 1340، صص 107-110.

20. ن. ک. به: روزگار نو، دفتر نهم، سال هفتم، آبان 1367، صص 44-51.

21. ن. ک. به: احمد کسروی، دادگاه، تهران، 1323، صص 40-44.

22. همان، صص 51-52.

23. همان، صص 52-58.

24. همان، ص 46. درباره نظر کسروی درباره کارهای دیگر رضا شاه در ایران ن. ک. به: احمد کسروی، سرنوشت ایران چه خواهد بود؟، چاپ دوم، تهران، 1324، صص 24-24. ده سال پس از مرگ کسروی کتابی در باره نخبگان قدرتمند در آمریکا نوشته شد که ماندگاری 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:

.University Press, 1956 C. Wright Mills, The Power Elite, Oxford, Oxford

25. درباره پاسخ به فاطمه سیاح ن. ک. به: پیمان، سال یکم، شماره 7، صص 18-22، شماره 8، صص 19-23 و شماره 9، صص 17-20؛ 1312-13.

26. ن. ک. به: یادداشت های 12، 4 و 15 همین گفتار.

27. برای نمونه، منگول بیات می نویسد که در دهه های 1920 و 1930 کسروی (وکسان 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 25 شهریور 1321، شماره 191، 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 چالپوسی شمرده می شد. برای نوشته بیات ن. ک. به:

quot; in J.L. Esposito, ed., &Pahlavi Iran quot;Islam in Pahlavi and Post&, Mangol Bayat 78.-601. Islamic Development, 1980, PP

28. ن. ک. به: احمد کسروی، کار و پیشه و پول، تهران، 1336، حسین یزدانیان، نوشته های کسروی در زمینه زبان فارسی، تهران، 2537؛ و «گام هائی در راه الفبا خواهیم برداشت»، پرچم روزانه شماره 138، 14 تیر، ص 3، شماره 140، 16 تیر، ص 3 و شماره 141، 17 تیر، ص 3، 1321. 29. درباره زندگی کسروی ن. ک. به: دو کتاب از خودش: زندگانی من، 1323 و ده سال در عدلیه، 1323 که به چاپ های گوناگون رسیده است. همچنین ن. ک. به: یحیی آریان پور از نیما تا روزگار ما، جلد سوم، تهران، 1373، 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، 1380.

تصویر کسروی در اذهان جوانان

فریدون فرّخ

هنگامی که کسروی در سال 1324 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 واکنش های تند و گوناگونی در گروه های 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 شخصیت های مذهبی می دانستند نگران تأثیر نامطلوب گفته ها و نوشته هایش 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 زبان ها بود و از آن پس به تدریج، همراه با نایاب شدن نوشته ها و کتاب هایش، رنگ باخت و به هر حال از موضوع داوری در عرصه احساسات و عواطف عمومی به مقوله ای برای بحث و بررسی محققانه تبدیل شد.

از بسیاری جهات می توان کسروی را به عنوان پیشرو و بدعت گذاری 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 برداشت ها و تجربیات شخصی نگارنده در عنفوان شباب و سال های تأثیرپذیر دوره اول دبیرستان، در سال های پس از قتل کسروی است. اشاره کوتاهی به برخی از مشخصات اجتماعی و سیاسی این دوران، یعنی نیمه نخستین دهه 1330، پیش از ورود به نکات اصلی این نوشته، ضروری به نظر می رسد.

آگاهی ها و آراء سیاسی و اجتماعی این نویسنده و هم روزگاران او در سال های اولیه دهه 1950، 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 لاقل 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 تصمیم گیری سیاسی، از میزان نفوذ پایگاه های سنتی قدرت چون دربار، ملاکین بزرگ، و سیاست گران و رهبران مذهبی محافظه کار کاسته شد. در نتیجه این دگرگونی ها برخی از حقوق و آزادی های عمومی، از جمله آزادی بیان و نشر عقاید از قید محدودیت های پیشین رها شدند. اما، با سقوط دولت دکتر مصدق مرحله تازه ای آغاز گردید که در آن آزادی های 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 می داشت مخفیانه و با احتیاط بسیار در میان خوانندگان و متفکران مبادله می شد. محل این گونه مبادلات اغلب حاشیه خیابان ها و شوارع عام، پارک ها، و گاه برخی کتابفروشی ها و کافه ها بود.

وجود تهدیدی مستمر نسبت به آزادی های 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 [community discourse] در شهرها شده بود که از سویی کمابیش آراء مندرج در مطبوعات را منعکس می کرد و از سویی دیگر - به ویژه از نظر فرهنگی و سیاسی - اثری خاص بر روحیه عمومی می گذاشت.

در مشهد، زادگاه این نویسنده، این نوع گردهمائی ها بدون قرار قبلی و به صورت کاملاً طبیعی در کتابفروشی ها، پارک های عمومی و گاهی در حاشیه خیابان ها به وجود می آمد. شرکت کنندگان در این مباحثات اغلب دانش آموخته و گاه دارای درجات دانشگاهی بودند. این گروه بیشتر شامل آموزگاران، کارمندان دولت، و اعضای خرده بورژوازی بود. اکثریت را کارگران، دستفروشان، مغازه داران و محصلین مدارس تشکیل می دادند. نمی توان گفت که شرکت کنندگان در این گروه ها در تمام زمینه ها متفق القول بودند. در واقع، تنوع قابل ملاحظه ای در دید سیاسی و اجتماعی آنان دیده می شد. اما، نکته قابل توجه این بود که مباحثات تقریباً همیشه بدون ابراز خصومت و یا رفتار خشونت آمیز و در محیطی آرام و دوستانه صورت می گرفت. آن چه به این گردهمائی ها می انجامید غالباً اعلامیه ای نصب به دیوار یا سر صفحه روزنامه ای در بساط روزنامه فروشان بود. گاه گفتگوها در قهوه خانه در تعقیب پخش اخبار رادیو سر می گرفت.

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 می انجامید و یا لاف‌ها و این خاطره ای است که از آن ایام در ذهن نگارنده نقش بسته است. دستیابی به نوشته ها 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 بحث انگیزترین آثار اوست. چندی بعد نوشته های دیگری از او در اختیارم قرار گرفت و از آن راه به شرح زندگی پُر تشنج او و جریان تحول و تکامل فکری او آشنائی پیدا کردم. واقعیت آن است، که من و سایر همسالانم که از نظر رشد عقلانی و وابستگی طبقاتی مشابه بودیم هیچگاه به مکتب کسروی نگرودیم. آشنائی ما با آراء و اندیشه های او زمانی صورت گرفت که ما با افکار و عقاید نیچه، هگل، و به ویژه مارکس آشنائی پیدا کرده بودیم و روشهای تحلیلی و منطق گرای آنان را برای تعلیل و توجیح پدیده های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که با آن روزانه در تماس بودیم به برداشت های احساسی و در عین حال جزمی کسروی ترجیح می دادیم. در واقع، در آن دوران در میان نوجوانانی که در مدارس عمومی به تحصیل اشتغال داشتند نوعی سرخوردگی از ایدئولوژی های بومی از زردشتی گری گرفته تا اسلام به وجود آمده بود و این باعث می شد که به کسروی به عنوان مفری 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 براین دیوار حائل نقش های جالب و تفکرانگیزی رسم کرده بود بدون اینکه 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 ضد ماشینی (Luddites) می دیدند که در اوایل 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 دگرگونی‌های که در جوامع اروپائی رخ داده، به اصل جبر تاریخ و تحولات اقتصاد سیاسی و آنچه که در آن سال‌ها به عنوان «ژئوپلیتیک» شناخته شده بود بی‌توجه مانده است. به این ترتیب، در حالی که جوانان آن روز انتقادهای تندّی را که کسروی نسبت به اوضاع اجتماعی و اقتصادی جهان غرب داشت می‌پسندیدند اما شیوه‌های تحلیل او از وضع موجود برایشان رضایت بخش نبود، به ویژه از آن رو که اغلب نوشته‌هایش در انتقاد از تمدن غرب مبتنی بر طنز و ضرب‌المثل بود و کمتر از صلابت علمی و منطقی بهره می‌برد. به عنوان نمونه، می‌توان به بخشی در گفتار دهم در نشریه آئین روی آورد. در این گفتار کسروی به پدیده غرب‌گرایی در آن قسمت از جهان که به زعم او شرق خوانده می‌شود اشاره می‌کند و مدعی می‌شود که غرب در واقع در راه رسیدن به اهدافش از ابزار و وسایل غیرمستقیم و موزیانه بهره می‌جوید و در واقع با پنبه سر می‌برد. در اثبات این ادعا وی اشاره به افسانه‌ای به شرح زیر دارد:

در اینجا باید یاد کرد آن افسانه‌ای را که در کتاب‌های خود اروپا است. بدینسان که روزی خورشید و باد با هم به پیکار برخاستند و هریکی می‌پنداشت 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 جبهه را از تن او درآورد زور او بیشتر باشد. نخست باد زورآزمایی آغاز نهاد. خورشید در پس ابرها روی نهفت و هوا به یکبار سرد شد، باد تند وزیدن گرفت. راهرو از سرما به خود پیچیده تکمه‌های جبهه را انداخت و هرچه باد برتندی می‌افزود که مگر جبهه را از تن او برآید او در نگهداری جبهه و استوار کردن آن بر تن خویش بیشتر می‌کوشید. باد از میدان در رفته نوبت خورشید آمد که از پس ابرها نمایان شده و هوا را بار دیگر گرم ساخت و دما دم بر گرمی و تابش خود می‌افزود. راهرو تکمه‌های جبهه را باز کرد و کم‌کم گرمی را بیشتر دریافت جبهه را از تن خود درآورده بر ترک اسب انداخت. بدین سان خورشید پیکار را برد. دانسته شد که از نرمی و گرمی آن برمی‌آید که از تندی و سختی برنیاید.¹

از این داستان کسروی چنین استنتاج می‌کند که: «اروپائیان نیز با شرق این کار را کرده‌اند. با آنکه مقصود ایشان جز پیدا کردن بازار برای مال‌های خود نیست و به عبارت دیگر ربودن دارائی شرق را می‌خواهند برای این کار علم و تمدن و برتری و بهتری را دستاویز ساخته‌اند و با این دستاویزها و به دست یک مشت مردم فرومایه بنیاد آسایش شرقیان را کنده و زندگانی ساده را از دستشان می‌گیرند.»²

یکی دیگر از جنبه‌های عقیدتی کسروی که مورد پرسش قرار می‌گرفت این بود که او اغلب سوسیالیزم را با مسلک بلشویکی مترادف می‌دانست 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 می‌شد که معتقد به ایجاد یک نظام حکومتی براساس کمونیزم-پاسوسیالیزم افراطی-بود. به علاوه او به خطا تصور می‌کرد 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 موازن 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 ماتریالیست ها همه به دانش اخلاق، پشت پا زده اند و زندگانی را میدان نبرد زورآزمایی دانسته اند و از این رو می نویسد "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.³

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.»⁴

مورد سومی که نسل جوان آن زمان و واحد 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 کشته آن نشان داده اند. گودی زرخ را به راستی چاه دانسته "یوسف" دلی را در آنجا به زندان انداخته اند.»⁵ چنین دیدی نسبت به صنایع شعری معرف بی عنایتی به نکته سنجی ادبی و شرایط تاریخی و فرهنگی و اجتماعی در به وجود آمدن این گونه صنایع و سنت ها است. در روزگار ما، بسیاری از جوانان غزل های 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 نمایی های متظاهرین مذهبی از حفظ داشتند و از آن راه با گذشته ملی خویش در ارتباط بودند. با این همه، آنان به استدلال های کسروی در تعلیل وجود ابیات رخوت انگیز و اندرز به تسلیم در برابر زور در ادب فارسی توجه داشتند و آنرا می پذیرفتند. از جمله، کسروی معتقد بود که موج های پی در پی حملات مغولان و قبائل ترک به فلات ایران و سرزمین های مجاور، و همدستی آنان با خلفای عباسی باعث فرو رفتن فرهنگ ملی در ورطه تاریکی و بی رونقی تفکر و تعقل شده بود که تا زمان قاجار دوام یافت. در این مورد کسروی اشاره ای 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 می دانست. از آن جا که کسروی این گونه عقاید خود را بی پرده و بی پروا می نوشت و بیان می کرد

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 بی آن که خود را مدعیِ قدوسیت مذهبی یا پیشوایی فکری و رهبری سیاسی بداند.

در زمینه استحاله شخصیت های سرشناس به یک شمایل [icon] در فرهنگ عامه، برندا سیلور، جامعه شناس و مورخ ادبی، ویرجینیا وولف، نویسنده انگلیسی اوائل قرن بیستم، را به عنوان نمونه مورد بررسی قرار داده است. ویرجینیا وولف در دهه های 1960 و 1970 به عنوان نمادی در جنبش فمینیسم شناخته شده بود. برخی شرکت های تبلیغاتی و تولیدکنندگان کالاهای تجارتي تصویری از وی را بر برخی از کالاهای مصرفی خود، ترسیم کردند. این گونه کالاها به تدریج مورد استقبال کانون های فرهنگی و هنری و دانشجویان دانشگاه ها قرار گرفت و دیري نگذشت که این تصویر به تدریج بیش از آن که معرف و ویژگی های ظاهری و جسمانی ویرجینیا وولف بماند به یک شمایل فلسفی-سیاسی تبدیل شد. چنین پدیده ای، به دعوی برندا سیلور، در دهه های 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 ویژگی های اجتماعی صاحب تصویر منتقل به کلیت آن تصویر می شود و شناسائی آن توسط عامه در حد یک تمثیل و استعاره صورت می گیرد.»⁶

شاید بتوان از این نظریه 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 نماینده نوعی تفکر و بازتابنده 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 1330 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 نامه خود در سرآغاز ترجمه انگلیسی در پیرامون **اسلام و شیعیگری** چنین می نویسد: «آن چه هر نوع تحقیق و بررسی درباره 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 باره او و آثارش دست یافت.»⁷

پانویس ها

1. احمد کسروی، "آئین، تهران، نشر و پخش کتاب، 1337، صص 31-30.

2. همان، صفحه 31.

3. عبدالعلي دستغیب، نقد آثار کسروی، تهران، انتشارات پازند، 1357. ص 114.

4. همان جا.

5. احمد کسروی، در پیرامون ادبیات، تهران، 1325، ص 31.

6. ن. ک. به:

.Press, 1999, p.142 University Chicago ,Chicago ,Brenda Silver, Virginia Woolf Icon

7. ن. ک. به:

.p. 47 ,1990 ,Costa Mesa ,Mohammad Reza Ghanoonparvar, Islam and Shiism

روشنفکران ایرانی و مدرنیته: رویکردی دوگانه

مهرزاد بروجردي

جعفرخان از فرنگ آمده را حسن مقدم به سال 1301ش منتشر ساخت. گرچه این نویسنده هوشمند در آن هنگام بیست و هفت ساله بود اما نمایشنامه اش که به طعن و تمسخر به منش و رفتار ایرانی فرنگی مآبی به نام جعفرخان می پردازد هنوز مورد توجه و علاقه عامه 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 می نگرد و اروپا را مهد شکوه و پیشرفت و برتری و سروری می یابد. جعفرخان گرچه درظاهر به شخصیت بازارف (Bazarov) در **پدران و فرزندان** می ماند اما دراساس بااین بازیگر رمان تورگنیف (Ivan Turgenev) متفاوت است. هر دو برآمده نسلی سخت مغرورند که به داوری در کار پدران خویش می نشیند، از درک همگان و هموطنان خویش ناتوانست، ارزش های بومی را به هیچ می انگارد، غرب را به سبب پیشرفت فنی و علمیاش می ستاید و پدران خود را به خاطر نادیده انگاشتن یا مخالفت کورکورانه با غرب نکوهش می کند. جعفرخان، اما، بهره ای از خوی خودآموختگی، سنت شکنی و خود اتکائی بازارف نبرده است. او "ابله مقلدی" را می ماند 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 می تواند از در همدلی با بازارف در آید و هیچ انگاریش را به تیزبینی اش ببخشد اما غرور ونخوت جعفرخان به هیچ رو تحمل کردنی نمی نماید. 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 جاذبه 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 بدرد حیات گفت. شاید به خوی و خصلت ایرانیان اشاره کرد که از خنده بر ناتوانی ها و کاستی های خود لذت می برند. 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 ره آورد دانشجویان باز آمده از فرنگ را "سفلیس" و نه «تمدن» اروپائی خوانده بود. 1. باری، به نظر نگارنده این نمایشنامه هنوز به دو شیوه از ایرانیان دلربائی می کند: نخست آنکه هنرمندانه از «هویت» و «بی ریشگی» که پیوسته روشنفکران ایرانی را به خود نگران داشته، سخن می گوید و دیگر اینکه ماهرانه احساس دوگانه ایرانیان را نسبت به اندیشه مدرنیته 2 و فرآیند مدرن شدن (modernism) باز می نماید. 3.

نوشتار کنونی به بررسی نکته دوم خواهد پرداخت و پس از نگاهی کوتاه به تاریخچه غربگرایی 4 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 اما از دیگر سو همواره در فاصله معینی از این مهمان سترگ نشسته اند، 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 می افتاده است. طبیعت ناهمگون و همواره متحول اوضاع و احوال داخلی و سیاست خارجی ایران در طول این یکصد سال، روشنفکران را بر آن داشته که پیوسته پذیرش اندیشه مدرنیته را با اما و اگر همراه کنند و به روشی سودانگاران (utilitarian) نسخه ای ویژه از آن را برگزینند و آنگاه به ارزیابی و گزینش از میان آن برخیزند و در یک کلام، در فرهنگ فلسفی و فنی-علمی فرنگان به چشم خریداری احتیاط پیشه نظر کنند. به سخن دیگر، می توان 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 آزرانپنهان نساخته اند. بجاست که در معنی این دعوی تأمل بیشتری روا داریم.

ریشه های تاریخی غربگرایی در ایران

سررشته روابط ایران با اروپا را می توان 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 1600 تا 1800 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 می کرد بهره ای نبرده بودند. ایرانیان دانش آموخته در سده های هفدهم و هجدهم، غرب را نه همچون رقیب فلسفی خویش، بلکه بسان فرهنگ دیگری می نگریستند که گاه می شد به تماشا و سیاحتگری در آن پرداخت. چنین بود که برخلاف همگنان ترک نژاد خود، روشنفکران ایرانی هیچگاه نتوانستند عملگرایی علمی و پوزیتیویستی 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 استعمارگران 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 هستی ای ناآشنا، به دشمنی سیاسی، فرهنگی رقیب و ناسازگار و تهدیدی ایدئولوژیک مبدل ساخت. 5 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. 6 «انگلیسی ترسی» و «روسی هراسی» رواجی عام یافت و همچون بهانه ای برای سرپوشی کاستی های اجتماعی و بومی به کار رفت.

نیم نگاهی به پدیده «غربیگری» (Westemization)

در این دوران، روشننگر این نکته خواهد بود که روشنفکران ایرانی در همان حال که واژگان و دستگاه فکری مدرنیته را برمی گزیده اند، از بزرگداشت سنت نیز دست نکشیده اند. بهر روی آنچه جامعه سنتی ناخرسند از مدرنیته در خاطر خویش می پرورد، پیش از هر چیز، اشتیاق مهارکردن و لگام زدن براین توسن سرکش بود.

همانگونه که تاریخ نگار اندیشمندی چون منگل بیات (Mangol Bayat) یادآور می شود، گرچه پیشروان اندیشه مدرنیته و ترقی در ایران، یعنی کسانی چون میرزا فتح علی آخوندزاده (1878-1812)، میرزا تقی خان امیرکبیر (1807-1852)، میرزا ملکم خان (1833-1908)، میرزا حسین خان سپهسالار (1826-1881) و حتی میرزا عبدالرحیم طالبوف (1834-1910)، در بررسی رازپیشرفت و توانمندی فرنگان به درستی «دولت مشروطه» و «دانش و فن» انگشت می نهاده اند، اما هیچ یک به فروافکندن ردای سنت از قامت اندیشه و فرهنگ ایرانی فتوا نداده اند. بیات می نویسد: «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 ندهائی بلند سر داده بودند اما تنها شمار اندکی از ایشان خواهان پیروی بی چند و چون از رسم و راه فرنگان 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 هر چیز معطوف به بنای شهر آسمانی بر زمین 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.» 7

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 ارزش های 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 انسان باوری (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. 8 روشنفکران تقدس گرا و عرفی ناشده همچنان پایبند به این باور بنیادین ماندند که بازسازی شکوه و شوکت پیشین جوامع مسلمان مرهون «فهم درست آنان از اسلام راستین» و پیرایش آن از زنگار خرافات

و کژبینی‌ها بود. 9. نگاهی به آراء ادوار شیلز به درک بهتر این مسئله می‌انجامد که چرا این گروه از روشنفکران «تاریخ بالفعل» (actual history) را برآستان مفهومی چون «دین کژراهه رفته» (revelation betrayed) قربانی کرده‌اند.

وی برآنست که در جمع کشورهای توسعه‌نیافته‌ای 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 «تکاپویی شورآمیز برای نوسازی و بازسازی اخلاقی و مذهبی همراه است.» 10 با این همه هنوز می‌توان این نسل از روشنفکران ایرانی را مدرن و نوگرا- و نه سنتی- نامید نه از آن رو که پاسخ‌گویی مشکلات جامعه شدند بلکه از آن جهت که پرسش‌هایی تازه به میان آوردند. به هر حال، ارج و اهمیت این گروه از روشنفکران را به مثابه سامان‌دهندگان حیات سیاسی جامعه نمی‌باید و نمی‌توان نادیده انگاشت. همچنان که شیلز می‌نگارد: «پیدایش و بقای دولت‌های جدید آسیائی و آفریقائی به رغم تمامی فراز و نشیب‌های آن، و مدار تکاپویی روشنفکران این کشورهاست.» 11 از همین روست که بررسی و درک روند مدرنیزاسیون، پیدایش دولت‌ملّی و فرآیند عرفی‌گرایی در جوامعی چون ایران بدون در نظرگرفتن نقش اجتماعی روشنفکرانش ناممکن است. این روشنفکران بسان حاملان مفاهیم و معانی‌ای چون فرهنگ، وجدان تاریخی، تجدد یا مدرنیسم، و ملّت‌گرایی، کوشیده‌اند تا بر شکاف اجتماعی و فکری که در پی فرآیند غربی‌گرایی یا غربی‌اندیشی ایجاد شده پل‌ها بزنند و از درد باخودبیگانگی که پیامدچنان فرآیندی است بکاهند. 12 به راستی روشنفکران، این «عاملان پیوند»، که هم برانگیزنده افکار و هم بهره‌مند از قدرت اجتماعی یا سیاسی بودند، از یکسو ماهرانه به گفتگو با مدرنیته غرب پرداختند و، از سوی دیگر، کوشیدند که سدّ نفوذ نیروی سیاسی غرب به درون مرزهای کشور شوند. 13 و سرانجام، با بزرگداشت، پایه‌گزاری و نوسازی اسطوره‌ها و افسانه‌های ملّی بر هویت ملّی ایرانیان تأکید کنند. 14

نشان روشن چنین فرآیند در دهه‌های بین 1300 تا 1330 شمسی آشکار بود، یعنی درست همان سال‌ها که اریک هابزبام (Hobsbawm Eric) به درستی «روزگار ملّت‌گرایی» در سرتاسر جهان نامیده است. سخن ادوار شیلز نیز در این زمینه راه‌گشاست. «نسل اول رهبران سیاسی مردم‌مدار در بیشتر ممالک توسعه‌نیافته را کم و بیش «غرب‌گرایان» تشکیل می‌دادند. اما 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 ملّت را به بیداری و خودآگاهی رهنمون شود.» 15 با گذشت سال‌های نخستین سده بیستم، بسیاری از روشنفکران ایران، متأثر از رویدادها و تجربه‌های گوناگون، در ارزش‌گفتمان 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. 16 رویدادهای مرداد 1332 نیز که به سرنگونی

دولت دکتر محمد مصدق انجامید، ضربه روانی دیگری بر نسل روشنفکران پس از جنگ جهانی دوم وارد ساخت. 17 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 نوعدوستانه این دو ابرقدرت بدگمان تر از همیشه کرد و شعله های ملیت گرایی را بیش از پیش در دل های ایشان برافروخت.

رویدادهای درون ایران در دهه های 1340 و 1350 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 فن آوری جدید و سنت، جنبش های ضد استعماری در جهان سوم و گسترش موج انتقاد و تردید روشنفکران غرب نسبت به دستاوردهای مدرنیته همه سایه ای از شک و بدگمانی بر اعتبار مدرنیته غربی افکند. 18 بدون تردید، مجموعه عوامل و رویدادهای یادشده در همان حال مانع از آن شد که روشنفکران ایرانی چشم به ناتوانی ها، کژفهمی ها و مبهم گوئی های خود گشایند. 19

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 چیستی و چند و چون واکنش روشنفکران عرب در برابر غرب بدون اندیشه در مفهوم عقب ماندگی تاریخی و فرهنگی به جایی نخواهد رسید:

روشنفکر را باید محصول و پروریده 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 معرف نوعی از خودبیگانگی و «دیگر» شدن است و راهی به سوی دوپارگی درونی بردن (هرچند داورى مثبت یا منفی درباره این دگرگونی با جهان بینی فرد مرتبط است). اما، 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. 20

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 مهدی قلی خان هدایت که دو نیمه از قرن نوزدهم و بیستم را دیده و تجربه کرده معرف گونه دوم از خودبیگانگی است. در مقام منتقدی پیگیر از مدرنیته و تمدن غربی، مخبرالسلطنه به نکوهش فرایندهایی 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 رضاشاه را به عهده داشته است، همخوانی شگرفی با آراء تجدد ستیزان آلمان آن روزگار دارد. 21

وی به مقایسه روزگار پرمصیبت عصر خود با گذشته می پردازد، بر نابسامانی ها و گره های کور مدرنیته انگشت می نهد و زوال اخلاقی، اختلاف طبقاتی، نفی فردیت، فروریزی حریم ها و حرمت ها، مادیگری 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. 22 باید به یاد آورد که در همان زمان که مخبرالسلطنه هدایت خواستار بازگشت حسرت آمیز به گذشته ای درخشان و پاک بود روشنفکرانی چون هورک هایمر (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. 23

اکثریت روشنفکران ایرانی سرناسازگاری با روشنفکران خرده گیر و اخلاق باوری چون مخبرالسلطنه هدایت 24 که به انتقادهای جسورانه ای از مدرنیته غربی دست زده بود، نداشتند. برخی از آنان نیز به هرحال چنین ستیزی را بیهوده و بی حاصل می پنداشتند. دوگانگی دیرینه بین شرق معنوی و غرب مادیگرا، بین عملگرایی علمی اروپایی و زیبایی پرستی عاشقانه آسیایی و نیز بین ارزش های بومی و آرمان های جهانشمول غربی، هرگز رنگ نباخت. شاید بتوان گفت که مخبرالسلطنه و بسیاری هم روزگاران او با آگاهی اندک و نارسایی که از تاریخ و فلسفه غربیان داشتند قادر نبودند پیچیدگی های ماهوی و طبیعت چند بعدی و سرکش مدرنیته غربی را به درستی دریابند. 25 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 تخیلیه 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. 26 حتی با رنگ باختن تدریجی دوران شکوه تمدن ایران نیز این گروه غالب روشنفکران از دغدغه فرهنگ بومی رهائی 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 بیهوده است و هم تحسین کورکورانه از گذشته ایران بی فرجام. فراوانی و گونگویی 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 وهمگونی را بر قامت روشنفکران ایران می افکند. 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. 27 امروز تکاپوی آرمانگرایی شمار روز افزونی از روشنفکران ایرانی را داده ها و نظریه های مدرنیته جهت می بخشد و از همین روست که آنان به مشروعیت جدائی دولت و دین می اندیشند و ایمان به دین را امری فردی و خصوصی می شمرند و بر ضرورت تکثر آراء سیاسی پا می فشارند. جهان غرب را همچنان به خاطر تجاوزها، تحقیرها، و تاراجگری های دوران استعماری می نکوهند، اما در عین حال گفتمان ضد مدرنیته را به باد انتقاد می گیرند. شاید بتوان چنین پدیده ای را وامدار این واقعیت دانست که امروز بسیاری از دانش آموختگان ایرانی غرب را جزء لاینفکی از هویت نوزاد و متحول خود می بینند و پاره ای درونی شده از خودآگاهی فزاینده خویش می شمارند.

به راستی آنچه تاریخ نگار فلسطینی تبار، هشام شرابی، می گوید شرح حال چنین روشنفکرانی است:

امروز من غرب را کثرتی در وحدت می انگارم؛ مقوله ای ذهنی و پدیده ای که هر زمان در قالب های گوناگون مسیحیت، اروپای مدرن، جامعه صنعتی، امپریالیسم، فن آوری و خشونت. شکل جدیدی به خودگرفته و هویت تازه ای یافته است بی آنکه مرکزی واحد یا وحدتی درونی داشته باشد. تنها از منظری بیرونی یعنی، از دیدگاه جوامع و فرهنگ های غیرغربی (چین، هندوستان و اسلام) که آماج خشونت و تسلط آن بوده اند، غرب چون پدیده ای واحد و متمرکز جلوه می کند. 28

بی شک برای ایرانیان اهل اندیشه و قلم وانهادن تصویر غرب واحد و متمرکز کار خردی نیست. آنان بر این واقعیت آگاه شده اند که مدرنیته بسان یک پدیده و مقوله تاریخی انقلاب های شگرفی به همراه خویش آورده است که در آن ها "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 پیش زمینه های فرهنگی و اجتماعی لازم برای تحقق چنان انقلاب هائی یا به کَلّی مفقود بوده اند و یا در حداقل. از این رو، شگفتی آور نیست اگر اقتباس از دستاوردهای خیالی یا مادی مدرنیته کمابیش همراه با ترسی فلج کننده و تردید و بدگمانی بسیار در باره پی آمدهای آن بوده است. در فرهنگی که لبالب از باورهای متافیزیکی است و به ستایش سنت های باستانی گرایش پابرجا دارد، از این ترس مشکل بتوان رها شده 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 یکسان گریزی نیست. حتی برای آنان که دستیابی به نسخه دیگری از مدرنیته را نیز شدنی نمی شمارند، ادامه مقاومتی هرچند نمادین در برابر مدرنیته ضروری می

نماید. چنین گرایش‌هایی 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 دوگانه ایرانیان به مدرنیته نمی‌توان تنها به کاستی‌های نظری روشنفکران ایرانی پرداخت و از ضعف‌ها و پیامدهای ناگوار مدرنیته چشم‌پوشید. مدرنیته را نمی‌توان تنها در دستاوردهایی چون آزادی و حقوق فردی خلاصه کرد. دیوان سالاری، 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 مفاصل مدرنیته آلودگی محیط زیست و رشد نامطلوب جمعیت را نیز باید افزود. 29 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 سده اخیر در جهان گذشته، باید اقرار کرد که دعوی مدرنیته بر این که فراهم‌آورنده پرسش‌نهایی و راه حل جهانی و قطعی برای مشکلات و مصائب بشری بوده ادعایی ساده لوحانه، زیانبار و اغراق‌آمیز بیش نیست. همچنان که پژوهشگری یادآور شده است: «برخی ایده‌های سده نوزدهمی چون جبر تاریخ و پیشرفت خطی بشردیری است که از اعتبار افتاده.»³⁰

افزون بر این، گرچه شاید بذر مدرنیته اکنون در همه جا پراکنده شده باشد اما شیوه رشد آن در گرو شرائط محلی است. مارکس به درستی کشیدن خط آهن را پروانه ورود هندوستان به روزگار مدرنیته می‌دید اما وی چندان زنده نماند 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. 31 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 معنایی دیگر یافته. بی‌شک روشنفکران ایرانی می‌توانند با شرکت پویا در گفتمانی که اینک در بازننگری و ارزیابی مدرنیته در جریان است بهره‌جویند. 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 چندگونه‌ای 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 سدّی در برابر بیرحمی و تکبر و بیهودگی یک نظام مسلکی، اخلاقی و یا ارزشی انحصار طلب شود، چه سنتی باشد چه تجددگرا.

1. به نقل از

Education in Ottoman Turkey", Middle East Roderic H. Davison, "Westernized <>
Journal, Vol.15 (summer 1967), P. 299

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

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

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

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

. 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 5) افزون براین، او معتقد است که: «مدرن بودن یعنی زندگی کردن در شرائطی که در هر آن وعده ماجراهای تازه، قدرتمندی، خوشی، رشد و دگرگونی ما و جهان پیرامون ما را می دهد و در همان حال ما را به از دست دادن هر آنچه داریم و هرآنچه می دانیم و هرآنچه هستیم تهدید می کند.» (ص 15) برمن "مدرنیزاسیون" را حاصل تحولات اجتماعی ای می داند که منشاء این شرائط طوفانی است. (ص 16).

4. غربی شدن یا غرب گرایی شیوه تفکر و عمل اجتماعی ای همخوان با راه و رسم غربی (به ویژه اروپائی) است و نه همسو با هنجارها و رفتارهای بومی و محلی.

5. چنین واکنشی ویژه ایرانیان نبود. در کشور همسایه ایران یعنی امپراتوری عثمانی در اواخر عهد سلطان عبدالحمید دوم و پیش از انقلاب سال 1908، «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:

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

6. چنین امتیازی را می توان برای نمونه در این گفته ناصرالدین شاه قاجار یافت، شاهی که به تقریب در تمامی نیمه دوم از سده نوزدهم بر ایران حکم راند (1896-1948): «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:

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

7. ن. ک. به:

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

8. گرچه پژوهندگان و ادیبانی چون ذبیح بهروز (1890-1971)، صادق هدایت (1903-1951) و مهدی اخوان ثالث (1928-1990) 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.

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

:Edward Shils, "The Intellectuals and the Powers

for Comparative Analysis," Comparative Studies in Society and History, Some Perspectives
 .PP. 5-22 ,(59-1958) Vol. 1

10. ن. ک. به:

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

11. همان، ص

195.

12. 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.

13. آرنولد توینبی روشنفکران را به عنوان یک «طبقه میانجی» وصف میکند که «ترفندهای 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.»

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

14. 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.

15. ن. ک. به:

.P. 209 ",Shills, "Intellectuals in Political Development

16. 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: آگوست کنت (1857-1798)، دنیس دید رو (1784-1713)، الکساندر دوما (1800-1970)، آنا تول فرانس (1924-1844)، ویکتور هوگو (1802-1885)، ژان دولافونتن (1695-1621)، ایمانوئل کانت (1804-1724)، آلفونس دولامارتین (1790-1869)، گوستاو لوبون (1931-1841)، ولادمیر لنین (1924-1870)، جان لاک (1704-1632)، کارل مارکس (1883-1818)، مولیر (1673-1622)، منتسکیو (1755-1689)، پاسکال (1662-1623)، ژان ژاک روسو (1778-1712)، تولستوی (1910-1828) و امیل زولا (-1892 1840).

17. کودتای 28 مرداد روشنفکران را تکان داد اما از اهمیت اجتماعی ایشان نکاست. در همان ایام یانگ (Jr. T. Culyer Young)، استاد زبان فارسی و تاریخ ایران در دانشگاه پرینستون، که از ایران و حال و روز آن آگاهی‌های قابل ملاحظه داشت و سال‌ها 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 مهم‌ترین گروه پشتیبان سیاست‌های دولت نه تنها در وضع حاضر بلکه در آینده‌اند. 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 گفته‌اند، فرهنگ ایرانی را باید معرف حضور پیوسته و چشمگیر یک سنت روشنفکری دانست. پرورش ذهن و استعداد فرد همواره از دل مشغولی‌های ایرانیان بوده است. در واقع، هوشمندی ذاتی، کنجکاو، انعطاف‌پذیری و استعداد نظری‌پردازی ایرانیان زبانزد همگان است. روشنفکران حرفه‌ای در ایران همیشه ریشه در بخش بزرگ از توده‌ها داشته و به آنها پشت گرم بوده‌اند. توده بزرگ بی‌سوادان ایران نیز که به هیچ‌رو "ناموخته" نیست، به دستاوردهای ادبی و هنری رهبران فکری خود می‌بالند.

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

18. در این دوره روشنفکران ایرانی وامدار ایده‌ها و آراء متفکرانی چون چه‌گوارا (1967-1928)، هنری کرین (1978-1903)، فرانتس فانون (1961-1925)، اریک فروم (1980-1900)، رنه گنون (-1951 1886)، مارتین هایدگر (1976-1889)، لنین، هربرت مارکوزه (1979-1898)، تیور منده (1984-1915)، برتراند راسل (1970-1871)، ژان پل سارتر (1980-1905) و اسوالد اشپنگلر (1880-1936) بوده‌اند.

19. برای پژوهش بیشتر در برخی از این نکته‌ها ن. ک. به:

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

20. ن. ک. به:

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

21. برای آگاهی از اندیشه‌های منتقدان آلمانی مدرنیته ن. ک. به:

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

22. ن. ک. به:

مخبرالسلطنه هدایت، تحفه مخبری یا کار بی‌کاری، تهران، چاپخانه مجلس، 1333.

23. 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 می‌دانست و برآن بود که مردمان می‌بایست خویش را از آفت مدرنیته برهانند. مخبرالسلطنه، اما، مالکیت خصوصی را نشان حرص و آز و بی‌عدالتی نمی‌دانست و برخلاف روسو به اراده همگانی و قرارداد اجتماعی اعتقاد

31. به اعتقاد چادهوری (Chaudhuri Nirad)، متفکر هندی: «گرچه غرب «فردیت» را برایمان به ارمغان آورد اما «شهروندی» را از ما دریغ داشت.»

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 دریایی 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.

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 رؤیا 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 ردّ پائی از خود

برجای نمی گذارند، نقشی از خود در خاطره ها باقی بگذارند. 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 پژوهی در سده های آینده به گوش آیندگان برسد. حال معلوم نیست که روزگار که طومار همه افکار و عقائد را در هم می نوردد و نام هارا 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 دازدن 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 ایرانیگری 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 هیجانان 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 عمال 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 هایی را فرا گیرد، نیروی دریافت و قدرت ترکیب Synthese و نتیجه گیری وی بسیار قوی بود و گواه آن کتاب هایی 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 یرتوان است که دست زدن به این درخت کهن و جنبانیدن آن مرغانی را که بر بالای درخت لانه دارند به پر و بال زدن وامی دارد و هزاران خطر و ستیزه جویی 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 و دسته و پشتیبان و دنباله رو و شاگردپشت سرخود 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 جبهه ها می جنگید، از یک سو در جبهه 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. دلائلی در باب مجعول بودن تبار و نژاد صفویه و نبودن آنان اقامه کرد، صوفیگری را که منشاء آن از هرکجا باشد بهرحال 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 احياناً نازیبا و زیانبار سست کرد. ولی به برخی از بت های زیبای دیگر مانند شعر و چیزهای گرانبهائی دیگر هم گزندهایی 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 بداند. 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، تصوری 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 رویهمرفته 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 دستورهائی اخلاق همیشه توجیهی 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 حقپرستی 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 آنرا مسائل جدی و حقیقی تلقی می کرد، مانند تاریخ، حسن ظن مغرط 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 بهرحال اگر هم هسته حقیقی در آن نهفته باشد آن حقیقت جز نقل یک رشته کشت و کشتار و تاراج و بدبختی و دربردی 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 باهمه 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 تزیین وقت می دانست. در حالی که اگر قرار باشد که آدمی جز در راه های کوبیده 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 بیهوده 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 وسایل 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 برمی نای اصولی که خود پذیرفته بود، جامعه نوي 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 نویناد 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 مشتکی واژه 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 هرگامی 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 فرزند زادن 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 بیشماري 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 کتاب های 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 داورى 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 بد را از خوب بی طرفانه تشخیص بدهد و کتاب ها و نوشته های خوب را به نام اینکه برای جامعه زیانبار است از میان نبرد. کتاب مهمترین ابزار دوام اندیشه های انسان هاست، کسی که نوشته ها و کتاب ها را از میان می برد دیواری را میان نسل های بشر حائل می سازد. تازه چه کسی می داند که نوشته هائی که امروز زیانمند به نظر می آید پس از مدتی سودمند تلقی نخواهد شد؟ حقایق زندگی گاهی مانند برق در مغزهای کسانی پیدا، و بیدرنگ پنهان می گردد. کتاب تنها وسیله ای است که به کمک آن می توان این روشنائی های زودگذر را ثبت کرد و به اندیشه ها و تأثرات گریزان عمر جاودانی داد.

بر اثر همین کتاب سوزان هاست که آثار اندیشه های ایرانی در نتیجه حوادث ناگوار تاریخ مانند تاخت و تازهای تازیان و متروک شدن زبان و خط از میان رفته. اثر این حمله ها آن چنان عمیق بوده که در نتیجه آن سرزمین های بزرگ مانند خوارزم بدست قتیبه ویران شد و ایرانیان از کشورهائی مانند سند و سمرقند بیرون رانده شدند، سیمای نژادی بسیاری از بخش های تاریخی کشور مسخ شد، آن چنان که اکنون از کتاب ها و دیوان های بسیاری از شاعران دوره های نخستین شعر فارسی در نتیجه آشفتگی های ناشی از هجوم مغولان چیز مهمی بر جای نمانده، و از کتاب های ساسانی حتی **اوستا** هم جز آثار شکسته بسته چیزی در دست نیست. سوزاندن کتاب و از میان بردن نوشته های کسانی را که بر اثر مرگ طبیعی و یا حوادث دیگر آوازه ایشان به خاموشی گرائیده و خامه هایشان از نوشتن باز مانده، مانند دوباره کشتن مرده ها 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 قالب های 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 بهانه اینکه مثلاً درباره باده خواری و یا تسلیم و رضا و عرفان سخن گفته اند صحیح نیست. البته مردم ایران را در باره ارزش سرمایه های 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 کتاب هایی که جریانات دانش ها و اندیشه های بشر را در سده های 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 می توان ملتی را از نشئه و تأثیر یک رباعی 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 نوئی 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 هایی که در آن باده خواری ستایش شده بود توجه کرد. . . و لازم دانست که در زندگانی نوئی 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 کم زحمت 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 نویسندگان 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 بی قید و شرط [او] به راستی و حقیقت [است]. بنده بسیار محتمل می دانم 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 می دانست و خواسته های خود را در بیان و یا تغییر و تفسیر وقایع دخالت نداده و یا کم دخالت داده.

می توان تصور کرد که همه کسانی که کسروی از آنان بخوبی یاد کرده، عاری از عیب نبوده اند، 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 کریمه و ناپسند نشان دهد. . . دلبستگی 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 مسئول وضع و سرنوشت ایران مغلوب، مغلوب در همه جنبه های زندگی، یعنی جنبه تمدن و اقتصاد و فرهنگ و اپیدئولوژی می داند. او مشروطه ایران را مرهون کوشش های پابرنه های مؤمن و غیور توده ملت میدانند. 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 مهری هائی از وی سر زد.

کسروی از راهروی 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 نوي برای تأمین آسایش و رهايش بشر پیدا کرد.

از تم های اصلی مبارزات کسروی یکی هم مبارزه جهان با غرب بود و پدیدهای که بعدها شادروان جلال آل احمد واژه «غرب زدگی» را برای آن علم کرد. مبارزه با جهان غرب رویهمرفته از سوژه های پر مشرتبی در جهان خاوری است. مردمان خاور زمین که در جنبه 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 خانهدوند، پیشه اصلی امیران لشکرکشی به کشورهای همسایه به قصد اشغال سرزمین ها و یغماگری بود. . . درمسائل معنوی جز درموارد بسیاراستثنائی، 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 وانهدام قطعی را برای گویندگان آن درپی 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 زیبایی 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 پرحادثه 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 بر خود می نهادند و از راه ولاء خودرا به قبائل بیابان گرد می بستند، شعر عربی می گفتند و برای زبان عرب صرفونحو 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 نامه ایی 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 دوربین 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، هرکدام دلیلی است برای کینه توزی و گریز از دوستی با کسانی که از نظر اندیشه و یا جغرافیا با مافاصله 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.

* **ضمیمه راهنمای کتاب**، سال 20، شماره 11-12، 1356، صص، 23-3.

حادثه قتل کسروی*

(ماهنامه سخن، دوره سوم، شماره 1، فروردین 1325)

یکی از فجیع ترین حوادثی که در ایام اخیر اتفاق افتاد قتل مرحوم احمد کسروی در کاخ دادگستری است. شرح فاجعه را اکثر روزنامه ها نوشته اند 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 «آذری یا زبان باستان آذربایگان» 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 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 تاریک تاریخ ایران به دست آورد که تا آن روز مجهول مانده بود.

رسالات **نام های شهرها و دیهای 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 طبرستان، 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 برداشت 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.

*برگرفته از: ناصریاکدامن، قتل کسروی، چاپ دوم، آلمان، انتشارات فروغ، 1380، ص 235-236.

احمد کسروی

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 ببیند 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 برنیامدم 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 گرانبمایه 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 تباہکاری رامی پیمایند و پیای یکدیگر را بر انداخته پایمال می سازند. من بر آن می کوشم که خردها را از سستی و پستی رها نموده فروغ آنها را هرچه بیشتر گردانم که جهان از آن فروغ درخشان گردد. من آدمیان را جز به پیروی خرد نمی خوانم و هرآنچه نکوهیده خرد باشد من از آن بیزارم. من هرگز سخنی برای پنهان کردن ندارم و هرآنچه می اندیشم اینک به رشته نگارش می کشم. اگر کسانی ایراد به گفت های من دارند بنگارند تا دانسته شود وگرنه از نکوهش و بدگویی سودی بدست کسی نخواهد آمد.

نخست از دین سخن می رانم. . .

در زمینه دین گمراهی های فراوانی در جهان پیداست. دین که بایستی پایه رستگاری جهانیان باشد فسوسا که امروز مایه گمراهی آنان گردیده. گروهی خدا را باور ندارند و بی دینی از خود می نمایند. بویژه امروز که مردمانی در شرق و غرب درفش خدا ناشناسی برافراشته اند و باور نکردن خدا را مایه سرفرازی خود می شمارند. آیا اینان درمانده و نادان نیستند؟! آیا خدا را میتوان باور نداشت؟! اگر آن روستایی که چراغ های روشن الکتریک را بالای سر خود می بیند و به بودن یک کارخانه الکتریکی در پشت سر آنها پی نمی برد نادان است، نادان تراز او کسانی هستند که گیتی را با این سامان دیده به بودن آفریدگاری در پشت سر آن پی نمی برند. گمراهانی نیز خدا را باور کرده به شناختن چگونگی او می کوشند. اینان کوری را می مانند که بادیده های 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 نمی تواند چسان می تواند چگونگی خدا را بشناسد؟! «خدا را همه می دانیم که هست ولی نمی دانیم که چیست. بیهوده کسانی از در انکار در می آیند و بیهوده کسانی به جستجو و اندیشه برمی خیزند.»

آنان که به راستی خدا را می شناسند می دانند که راه به سوی شناختن چگونگی او ندارند. این خود خدا ناشناسی است که کسانی به شناختن چگونگی خدا می کوشند. 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 نمی تواند بود. «خدا را باید شناخت بدانسان که پیرزان می شناسند.»

شوم ترین گمراهان کسانی اند که میانه آفریدگار و آفریدگان پیوستگی می پندارند یا کسانی را از بندگان و آفریدگان سررشته دار کارهای خدایی می شمارند. ای نادانان این کج اندیشی ها برای چیست؟! آیا چه سودی از آن پندارهای سرسام آمیز هست؟! آفریدگار همه توانایی و بی نیازی و آفریدگان همه ناتوانی و نیازمندی- آیا چگونه بهم در می آمیزند؟! ای بیخردان این از ناتوانی و نیازمندی آفریدگان است که آدمیان از باستان زمان پی به بودن آفریدگار توانای بی نیازی برده اند. پس چگونه می توان آفریده ای را پیوسته آفریدگار دانست یا در کارهای خدایی او را دستی پنداشت؟! کسانی که شما پیوسته خدا یا دست اندرکار خدایی می پندارید آیا آنان را چه تفاوتی از دیگر آفریدگان می باشد؟!

جهان را باید از این بیخردی ها پاک ساخت. هرگز نباید آفریده ای را به پای آفریدگار برد. آفریدگان همه آفریده اند و تنها خدا آفریدگار است. خدای یکتا و بی انباز که کسی را در کارهای او دستی نیست. پیغمبران همه فرستادگان خدایند و هر یکی از ایشان گفت هایش گرانمایه تر از خود اوست این از گمراهی جهانیان است که هر گروهی پیغمبری را از آن خود ساخته هوای او را دارند و میانه او و دیگران به داوری می پردازند.

خود هر پیغمبری یک تن آدمی بیش نیست. ارج و بها از آن پیام هایی است که او از سوی آفریدگار آورده. برگزیدگی هر پیغمبری از آنجاست که خدا او را آورنده پیغام خود ساخته . پس چگونه است که کسانی گفت های یک پیغمبر و آیینی را که آورده کنار گزارده در باره خود او به گفتگو برمی خیزند؟! آیا خرد از این نادانی ها بیزار نیست؟!

پیغمبران را می توان طبیبان جهان نامید و این کار پاره جهانیان که هر گروهی پیغمبری را برگزیده دیگران را نمی پذیرند بدان می ماند که در یک شهری هر دسته ای طبیبی را برای خود برگزیده با دیگر طبیبان دشمنی نمایند و بجز از طبیب خود سخن طبیب دیگری را اگرچه دانتر باشد بکار نیندند.

هم این کار مردمان که بجای آنکه گفته های پیغمبران را بکار بندند درباره خود آنان به گفتگو می پردازند و بیهوده گویی ها می کنند بدان می ماند که طیبی بر سر بیماری فرا رسیده درمان هایی دستور دهد. ولی کسان بیمار بجای آنکه دستورهای طیب را به کار بندند گفتگو بر سر آن دارند که آیا طیب 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 کرده اند. 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 بپذیرفت 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.

*برگرفته از *پیمان*، سال یک، شماره 9، فروردین 1313، صص 6-11

اروپایی گری، مادی گری و دینداری*

درجهان 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 دستگیری آن نیک را از بد و سود را از زیان بازشناسند. 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 نگرسته 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.

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

فهمانندند که شرقیان بهره از تمدن نمی دارند. بزرگ و کوچک شیفتگی به زندگانی اروپایی نشان داده آنرا علامت بهتری و برتری خود می شماردند. شکوه بیرونی اروپا را دیده هیچ گاه گمان نمی بردند که اروپاییان در راه زندگانی گمراه باشند و با قانون های اروپایی بیخردانه باشند. شنیده آید که آقای تقی زاده در روزنامه **کاوه** گفتاری نوشته و چنان راهنمایی کرده بود که «ایرانیان باید صورتاً و سیرتاً و مادتاً و معناً اروپائی شوند». راه پیشرفت توده را جز اروپایی گردیدن ندانسته بود.

در سال 1312 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 های هوی 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 بیهوده مغز فرسا نیست و در باره آن این همه های هوی 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 هرحال من در گام دوم به این های هوی پرداختم. درسال 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. درایران پیش از ده کیش هست: زردشتی، جهودی، مسیحی، سنی، شیعه، علی اللهی، اسماعیلی، بهایی، شیخی، کریمخانی، صوفی اینها از چند راه مایه گرفتاری است. این یک زبان 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. بهاییان 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 الهی 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 بخوایم شرح دهم رشته سخن از دست خواهد رفت.

این یکی از آرزوهای من بود که اختلاف از میان ایرانیان برخیزد و بیست ملیون توده همه در یک راه باشند. ولی این آرزو چگونه انجام می گرفت؟ اختلاف از میان ایرانیان چگونه برمی خاست؟ آیا می شد قانونی گردانید 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 فیروزمندانه گام به گام پیش می رویم.

در همان هنگام یا یک گمراهی بزرگ دیگری روبرو بودیم و آن مادّی گری است. مادّی گری چیست؟ من اگر بخوایم مادّی گری را شرح دهم خود آن سخن درازی خواهد بود. مادّی گری بزرگترین و ریشه دارترین 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 گمراهی ها نیست. این گمراهی از دانش ها ریشه گرفته است و گرفتاران آن بیش از همه دانشمندان بوده اند که هزارها کتاب درباره آن نوشته اند. این گمراهی زندگانی را زیر و رو گردانیده و این سختی ها که امروز در جهان است و این جنگ ها و ویرانی ها که می رود بیش از همه نتیجه مادّی گری است. آن راهی که ما پیش گرفته بودیم این گمراهی سد بزرگی در برابر ما بود و راه را به روی ما بسته می داشت. از این رو می بایست به آن پردازیم و با آن نیز نبرد آغازیم. نبرد ما با مادّی گری داستان درازبست. . . من نمی خواهم به کاری که امروز کوچک است نام بزرگ گزارم. باید در آینده تاریخ درباره ما داوری کند. آنچه من می دانم و توانم گفت آنست که این کوشش و این راه در تاریخ ماندنی نداشته است.

اینها کارهایی است که از سال 1312 آغاز شده و من فهرست وار شمردم. در این مدت رنج ها کشیده گزندها دیده این راه را دنبال کرده ایم و خدا را سپاس که امروز جمعیتی هستیم و دست به هم داده می کوشیم. در این مدت من نامی به روی خود نگذاشتم و برای خود چیزی نخواستم و سخنی بی دلیل نگفتم و جز به نیکی جهان نکوشیدم. با این حال دیده می شود گروهی از راه

رشک و خودخواهی و یا از آنجا که این کوشش های ما دکان های ایشان را بهم می زند به تکان آمده خود را به میان انداخته اند. غوغاها برپا می کنند، دشمنی ها نشان می دهند، به سخنان پست و یاهو می پردازند، به کارشکنی ها می کوشند. همین هاینده که آواز برداشته می گویند: «های، این دعوی پیغمبری می کند!». برای شورانیدن عوام این را بهترین وسیله می دانند. بارها پرسیده ام: «من کجا چنین دعوایی کردم؟ من کجا نام پیغمبری بردم؟!» می گویند: «این کارها که شما می کنید و این سخنانی که می گویند معنایش پیغمبری است.»

می گویم: «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 بدبختی ها گردانیده بایستی کسی به چاره برنخیزد؟ این گمراهی های گوناگون که مردم را فرا گرفته باید هیچکس برهانیدن مردم از آنها نکوشد؟ مادی گری که سیل وار همه جا را فرا گرفته آیا من بد کرده ام که با آن به نبرد برخاسته ام؟ بد کرده ام که به بلندی نام خدا کوشیده ام؟ شما همه تان درمانده بودید و آن همه ملایانان یکی نمی توانست سخنی گوید و به پاسخی پردازد. آیا من بد کرده ام که پاسخ های استواری داده ام؟ 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 گویند و این چه های هوایی 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 های هوئی بردارند.

جای بسیار شگفت است که سخنان بسیار عالی 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 نگذارم، 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 مادپرگی شکست خورده و میانه آنها با دانش ها فاصله بسیار بزرگی باز شده بود و این کوشش های من بوده که دین را در برابر مادپرگی 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 تیره دلید که دانسته و فهمیده می خواهید 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 می کنیم و با گمراهی ها به نبرد پرداخته ایم می خواهیم همه جهانیان را به یک راه آوریم و نام خدا را در جهان بلند می گردانیم و مردمان را از کشاکش با یکدیگر دور گردانیده آیین خردمندانه ای برای زندگانی آنها بنیاد می گزاریم، اینها همان مقاصد است که اسلام و دیگر دین ها داشته اند. چنان که بارها گفته ایم همین کوشش های ما اسلام را زنده می گرداند. ولی شما به این ها خشنود نیستید و به جای همراهی دشمنی و کارشکنی می نمایید. شما جز پایداری دستگاه خود را نمی خواهید و اسلام را بهانه ساخته اید. شما اسلام به آن دستگاه مفتخواری خود می گوید.

گاهی کسانی می گویند: «شما در کتاب های خود می نویسید: «من به این کار به خواست خدا برخاستم. این معنایش پیغمبری است.» می گویم: چه گناه بزرگی از من گرفته اید! پس بگویند که تاب شنیدن نام خدا را ندارید؟ بگویند شنیدن نام پاک خداست که شمارا نا آسوده گردانیده؟ ببینید گرفتاری تا چه اندازه است. در چنین زمانی که خدانشناسی و بی دینی جهان را فرا گرفته و انبوه مردمان خدا را نمی پذیرند و سالانه هزارها کتاب در توهین به خدا و دین انتشار می یابد. 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 می برم گناهی بزرگ کرده ام! من در این باره دفاعی ندارم. اگر پیغمبری همین است مرا از آن بیزاری نیست. بار دیگر می گویم: من این کارها را با خواست خدا کردم.

شگفت تر از اینها آنست که کسانی می آیند و به من راهنمایی ها می کنند. یکی می آید و می گوید: «شما اصل اسلام را بگیرید. اسلام را اصلاح کنید.» می گویم: آن را هم شما کنید. همه کارها را که نباید یک تن کند. می گوید: «آخر ما اهلش نیستیم.» می گویم: چیزی که اهلش نیستید چگونه دستورش می دهید؟ این در کجاست که بیماران به پزشک دستور دهند؟ دیگری می آید و می گوید: «شما بگویند من مصلحم، نام خود را مصلح گزارید.» می گویم: من به هیچ نامی نیاز ندارم. اینها چیزهایی است که شما می اندیشید. شما دین را بازچه گردانیده برایش

این تشریفات را قائل شده اید. دین در پیش ما شناختن حقایق زندگانی و زیستن از راه خرد است. به اینگونه چیزها که شما می اندیشید نیازی نیست. به جای اینها شما بکوشید و حقایق زندگانی را دریابید. بکوشید و این گمراهی های گوناگون را از خود دور گردانید. بگوئید و آن سیزده کیش را از میان خود بیرون رانید.

شما این همه نام خدا را می برید. در حالی که او را نشناخته اید و در تویی بت پرستی ها و نادانی ها دست و پا می زنید. بسیار نادانی است که اینها را گزارده و آن همه گرفتاری ها را به روی خود نیاورده تنها در پی این باشید که نام من چیست و عنوان کارم چه خواهد بود. . . شما امروز گرفتارترین مردمانید و باید بیش از همه در اندیشه رهایی و رستگاری خود باشید.

اگر این غوغاهای شما با من سر دین است شما هنوز معنی دین را نمی دانید و نخست چیزی که بر شما واجب است آن است که معنی دین شناسید. . . شما می گوئید: به عقیده دانشمندان اروپا دین یادگار زمانی است که دانش ها نبوده، باید دید آنها کدام دین را می گویند؟ کدام دین در برابر آنها بوده است که چنین باوری پیدا کرده اند؟ پیداست که دانشمندان اروپا در برابر خود دین مسیحی را داشته و ناچار بوده اند در باره آن دین چنان باوری پیدا کنند، دین مسیحی- یا بهتر گوییم: دستگاهی که پاپ و کشیشان برپا گردانیده اند، از هر باره جای ایراد است و بی جهت نبوده که دانشمندان آنرا بدانسان خوارگرفته اند.

آن دین عنوانش این است: آدم و حوا در بهشت از درخت گندم خوردند و گناهکار شدند، فرزندان آنها نیز گناهکارند. خدا یگانه پسر خود را فرستاد که کشته شود و کفاره گناهان فرزندان آدم باشد، عیسی فرزند خدا بود و چون کشته شد روز سوم به مرگ چیره درآمد و از میان مردگان برخاست و به آسمان بالا رفت و در دست راست خدای پدر جا گرفت، فرزندان آدم باید به او ایمان آورند تا از گناه پاک باشند و در آن جهان با شفاعت عیسی به بهشت روند، این برداشت دین مسیحی است. اینها در پیش دانشمندان از آغاز تا انجام افسانه های بی پاست، دانش ها از داستان آدم و حوا نا آگاه است. اگر آدم و حوا گندم خورده گناهکار شده اند به فرزندانشان چه ارتباط دارد، فرزند خدا بودن عیسی، از گور برخاستن او، داستان کفاره و شفاعت هرکدام جداگانه جای ایراد است. شما خدا را چه پنداشته اید که برایش فرزند می سازید؟ یک مرده از گور چگونه تواند برخاست؟ کفاره چیست و چه معنایی معقول برای آن توان پنداشت؟ از آن سو مطالبی که در **تورات و انجیل** در باره زمین و آسمان ها و آفرینش جهان و دیگر موضوع هاست یکسره با دانش ها ناسازگار است، خدا زمین و آسمان ها را در شش روز آفرید و روز هفتم استراحت کرد، اینها در نظر دانشمندان افسانه های خنکی است، در انجیل سخن از مرده زنده گردانیدن مسیح می راند. درحالی که تاریخ به یکبار از آن نا آگاهست، در چند جا از بیرون آوردن جن ها از دل های بیماران گفتگو می کند که در برابر پزشکی جز مایه ریشخند نیست. دانشمندان که در راه جستجو از حقایق رنج ها برده و پس از قرن ها کوشش درباره چگونگی زمین و خورشید و ماه و ستارگان و مانند اینها به حقایق ارج داری دست یافته اند پیداست که نوشته های **تورات و انجیل** در پیش آنها بیش از افسانه های پیره زنان ارزشی ندارد و رویهمرفته مایه نفرت آنهاست.

همه مذهب ها همین حال را دارد و با دانش ها ناسازگار است، ما نیز هواداری از آنها نمی نماییم، گفتگوی ما از دین عنوانش جداست.

دوازده سال پیش هنگامی که من می خواستم به کوشش برخی از دشواری های کار این بود، این کیش ها را با این حال جز رفتاری برای جهانیان نمی دیدم. چیزی که هست می دیدم دین معنای دیگری داشته که بسیار ارج دار است و جهانیان به آن نیازمندند و از این معنی بود که هواداری می نمودیم و اکنون هم می نماییم. خواهید گفت: «کدامست آن معنی؟» می گویم: بهتر است نخست مثالی یاد کنم و سپس به آن معنی پردازم.

شما می دانید که زیست آدمی از دیده تقید به آداب تندرستی و دستورهای پزشکی به دو گونه تواند بود. یکی آنکه هرکس تا آن اندازه که در دسترس اوست از ساختمان تن و اندام های خود و از چگونگی گردش خون و مانند اینها آگاهی پیدا کند، و آدابی را که پزشکان برای نگهداری تندرستی یاد کرده اند فرا گیرد و آنها را بکار بندد، و به پاکیزگی و مبارزه با بیماری ها علاقه نشان دهد، و تندرستی خود را مربوط به تندرستی دیگران دانسته به چیزی که باعث بروز بیماری هاست برنخیزد، آب های بدبو را به انبارهای دیگران راه ندهد. آب های روان را آلوده نگرداند، هر زمان که بیمار شد به نزد پزشک رود و به چاره و درمان پردازد.

این یک راه است و یک راه دیگر همانست که شما در بیشتر ایرانیان می بینید: از ساختمان تن های خود کمترین آگاهی ندارند، زیستن را جز پرکردن شکم از هرچه بود نمی دانند، هر یکی 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 بیش از این نمی فهمند که آب های گندیده حوض خود را بیرون کنند و آنرا به آب انبار همسایه راه دهند، از آلوده گرداندن 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 ارج دار 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 خردمندانه 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 جهانیشان 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.

* احمد کسروی، **پرسش و پاسخ**، تهران، انتشارات پایدار، 1325، صص 17-2.

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 بالند. 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 یاپاکدینان 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 کتاب سوزان 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 وزارتخانه‌ها بازگشتی در این زمینه نشده باشد. رویهمرفته جای گفتگو نیست که جنابعالی می‌خواهید بدانید پاکدینان کیستند و چه می‌گویند و این کتاب سوزان چیست. چرا کتاب‌ها را می‌سوزانند. من می‌خواهم خودم پیش افتاده جنابعالی را آگاه گردانم. گمان نمی‌کنم جنابعالی از کتاب‌های ما خوانده‌اید 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 می‌دارید وادارید که کتاب‌های ما را- از ورجاوند بنیاد، دین و جهان، در پیرامون خرد، داور، دادگاه و برخی دیگر- بخواند و جنابعالی را آگاه گرداند. ما سخنان بسیار می‌گوییم و در هر رشته گفتنی‌ها می‌داریم. چیزی که هست ما هر سخنی که می‌گوییم از روی دلیل است. یک سخن بی‌دلیل نگفته‌ایم. راه ما همان راه دانش‌ها است. در دانش‌ها به هر زمینه‌ای دلیل یاد می‌کنند. ما نیز به هر گفته خود دلیلی یاد کرده‌ایم. به هر حال دولت باید با ما از راه منطق یا از راه قانون پیش‌آید. از دو حال بیرون نیست: یا دولت می‌خواهد که به این گفتگو و کشاکش که برخاسته از راهش چاره‌کند و آنرا فرو نشاند و یا نمی‌خواهد. اگر می‌خواهد باید از راه منطق پیش‌آید و سخنان ما را بشنود و بفهمد، و اگر نمی‌خواهد باید ما را به قانون سپارد و در کار خود آزاد گذارد. جز این دو، راهی نیست. کسانی می‌پندارند دولت باید با زور از کوشش‌های ما جلو گیرد. اینان نمی‌دانند که دولت را زور نیست. نیروی دولت همان نیروی قانون است که چون از آن پا بیرون گذاشت به یکبار بی‌نیروست، 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 توانستند مشروطه را از پیشرفت باز دارند. اگر زور توانستی جلو آمیغ را گیرد خانواده رمانوف توانستی سیل سوسیالیسم را باز گرداند. در همین ایران کشاکش مشروطه و دربار فراموش نگردیده و نتیجه آنرا همه می‌دانیم. پس از همه اینها، به زور چه نیاز است؟! ما بیگانه این کشور نیستیم. از جای دیگر به اینجا نیامده‌ایم. ما از این توده ایم و نیکی آنرا می‌خواهیم. ما در بسیاری از خواست‌ها با دولت همراهیم. ما استقلال کشور را می‌خواهیم. به آرامش کشور و آسایش مردم دلبستگی می‌داریم. آنچه هیچ نیاز نیست زور است. . .

اکنون می‌آییم بر سر مذهب شیعه که آفای دشتی یادآوری کرده، و آنگاه بیشتر گله‌ها و شکایت‌ها بر سر آن است. در پاره این کیش ما سخنان بسیار می‌داریم و کتاب‌ها نوشته‌ایم این کیش با خرد ناسازگار است، با دانش‌ها 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 آورده‌ایم ناسازگار است. ما صد ایراد به این کیش می‌داریم. ولی اشکالی بزرگ بر سر همان بخش اخیر است- بر سر همان ناسازگاری با مشروطه است. این است من تنها آنرا با جنابعالی که آفای بیات و خود رئیس دولت می‌باشید به گفتگو می‌گزارم. به گفتگو می‌گزارم، و خواهش‌مندم دولت به ما راهی نماید. خواهش‌مندم گامی پیش‌گزارده‌گره از رشته ما بگشاید. همه می‌دانند 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 (بنیادگذار این کیش) و جانشینان او خلفایی که می‌بودند

شیعیان آنانرا «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 آنان را 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 کانون های 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 میداشتند، 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 لافل 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 زبان های کیش شیعه آگاه می بودند. ولی ماکه امروز می نگریم می بینیم زندگانی مشروطه با کیش شیعی بسیار ناسازگار است. مشروطه یا سررشته

داري توده معنایش آنست که توده مردم کشور را خانه خود دانند و کوشش به آبادي و آزادي 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 سرفرازي هرکسی شمارند. این معنی مشروطه است. این کجا و کیش شیعی کجاست؟ کیش شیعی میگوید: «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 آبادي 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 میآید- چه مشروطه ای باشد و چه استبدادی- جائز و غاصب شناسند و دشمن دارند و مالیات دادن و به سربازي 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 اینجا 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 دستورهایی 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 آنها 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 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 دستورهایی دولت پول هائی اندوزند و دسته دسته به کرپلا روند و اگر هم گذرنامه داده نشد از مرز قاچاقی گذرند و آنها 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 ایست. 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، هر دو در یکجا نتواند بود. . . تا اینجا جای گفتگو نیست. گفتگو در آن است که کدام یکی را پذیرند و کدام را دور گردانند. ما- 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 برآنیم که جهانیان باید با دین زندگی کنند و این کیش یکسره به آخشیخ 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 روبرو 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 ارج داری است. به هوس به آنکار برنخاسته ایم. رهایی بیست ملیون توده را از یک بدبختی بزرگ در آن کار دیده ایم. خشنودی خدا را در آن یافته ایم. خود را با بیم های بزرگی رو برو گردانیده جانبازان 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: 1) 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 نموده که سخن از خلافتش رود. 2) 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؟ 3) اگر حکومت را به شما سپارند آیا خواهید توانست با «احکام» خود آنرا راه برید؟ خواهید توانست زکات شتر و گاو و گوسفند و سهم امام سپاه آرایید؟ خواهید توانست در چنین زمانی با گماردن «قاضی» و «شرطي» کشور را ایمن گردانید؟ 4) 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 پیای 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 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 برآغالاندن ملایان قم رفته بودند، و چون اعلیحضرت به قم رفته جلوش را گرفته شکایت و های هوی بسیار کرده اند. ما پیشنهاد می کنیم اعلیحضرت در برابر شکایت همین پاسخ را دهند. یا بهتر از آن، بفرمایند که ملایان نمایندگان فرستد تا نشست در 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 مماشات 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 می دارند و در زیر سرپرستی آن می زیند «غاصب» و «جائر» شناسند و مالیات دادن به آنرا حرام، و به سربازی رفتن را گناه، و دزدیدن از داراییش را حلال شناسند؟ چنین چیزنگ آوری در کجای جهانست؟ آیا اینست معنی دموکراسی که گرفته اید و رها نمی کنید؟ آیا جهانیان حق ندارند به این توده بخندند؟ حق ندارند او را ننگ جهان مردمی شناسند؟ این کوشش ها که ما پاکدینان آغاز کرده ایم و این نبردی که با کیش شیعی و دیگر کیش ها می کنیم بهترین کوشش و ورجاوند ترین نبرد است. این کوشش و نبرد را می بایست پیش از ما دولت آغازد، پارلمان آغازد. افسوس که نه آغازیده اند و اکنون به ما نیز همراهی نمی نمایند. کاری را که بایستی بود خود نکرده اند و ما را نیز آزاد نمی گزارند- آیا به این چه نامی توان داد؟ در این جمله ها بیش از همه روی سختم با شاهنشاه جوان ایرانست، اعلیحضرت درس خوانده اند و اروپا دیده اند و از همه چیز آگاهند. چرا از سود توده خود نا آگاهی می نمایند؟ چرا راهی را که توانند رفت نمی روند؟ یک واژه «سیاست» ما را قانع نخواهد گردانید. این واژه را وزیران بدخواه از خود تراشیده به گوش اعلیحضرت رسانیده اند آن کدام سیاست است که بدبختی بیست ملیون توده را می خواهد؟ آن کدام همسایه است که با این آشکاری با ما دشمنی می نماید؟ من سیاستی نمی شناسم 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 آلودگی های «قرون وسطی» و بیرون نیامدن از توی آنها ناچار سازد. باز می گویم. این عنوان را وزیران بدخواه خائن از خود ساخته اند، خودشان این توده را همیشه درمانده و بیچاره می خواهند و چنین بهانه ای هم پدید آورده اند. 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 موج های دو دریای بزرگ متلاطم افتاده و بهترین سیاست (چه برای ما و چه برای دیگران) همانست که ما از این گرفتاری ها رها گردیم و توده نیرومندی باشیم و در میان آن دو دریا دیواری پدید آوریم و از بهم خوردن باز داریم. بیش از این نمی خواهیم از سخن خود دور افتیم دولت به پرسش های ما از ملایان پاسخ خواهد، و اگر هوادار آنهاست خود بما پاسخ دهد. دولت اگر می خواهد ما آنرا، همچون دولت ساعد، بدخواه این کشور شناسیم 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 ملیون توده را فدای اصل قانون اساسی گردانید؟ من از این هم می گذرم، همان قانون اساسی، مجلس و دولت را زمامدار مشروع این کشور شناسانیده و اختیار

قانونگزاری و مالیات بگیري و ديگر کارهاي کشور را به دست آنان سپارده. آیا پیشروان کیش شیعی اینها را می پذیرند؟ همان قانون اساسي و ديگر قانون ها جايي براي ملايان در میان توده باز نکرده و آنان را جز یک دسته مفتخوار نشناخته- آیا آنان به این گردن می گزارند؟ آقای دشتي 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 بدعتگزار هستيد و روز رستاخيز یکسر به دوزخ خواهید رفت و تنتان با قيچی هاي آتشين بریده خواهد شد. . . آقای دشتي مردم فريبی، آنهم با این بی پردگی، بشما هیچ نمی آید. اگر شما می گوید توده باید همچنين در نادانی و بدبختي بماند بلکه رفته رفته نادانتر و بدبخت گردند و ما یکدسته برگزیده دست بهم دهيم «و در زیر سرپرستي ديگران» آنان را راه بریم، چنانکه یکبار ديگر گفته ام این فلسفه شما بسیار کجست. شما اگر مردی نیکخواهید باید دلتان به این نادانی و گرفتاری هاي گوناگون ديگر توده که کیش شیعی از بزرگترین آنهاست بسوزد و در آرزوي چاره به آن دردها باشید. یک توده نادان و گرفتار را راه بردن آنهم با زبوني ها و سيلی خوردن ها که خودتان بهتر از ديگران می دانید، مایه سرفرازی براي شما نتواند بود. این سخن که شما در پارلمان ایران هواداری به کیش شیعی (یا بهتر گوئيم به دستگاه ملايان) نموده اید از نیکی هاي شما شمرده نمی باشد و سال هاي سال مایه بدگمانی ها در باره شما خواهد بود. شما زیان بدآموزي هاي حافظ و سعدي را نمی دانستيد، آیا زیان آخوند بازي را هم نمی دانستيد؟ . . . یک چیز ديگر که می باید بگويم آنست که بسیار از ملايان (بویژه از آنان که در نجف و كربلا و سامره می باشند) زیان کارهاي خود را نمی دانند، و اگر بدانند به این اندازه که هست نمی دانند. هریکي از آنان از جوانی در رشته ملایي به درس خواندن پرداخته و گام به گام پیش رفته، و همچون کرم پيله که تارها بگرد خود تند، او نیز از خوانده 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 چیزهاي ديگری هم هست. یک چیز بدتر آنکه آنان گمان ناراستي به دانسته هاي خود نمی دهند و باینده خود می شمارند که به هیچ سخن ديگری گوش ندهند. دلیل آوردن و داوری خرد را پیش کشیدن نیز در این زمینه بیهوده است. زیرا آنچه خرد است به گمان آنان «ناقص» است و «به درک مصالح و حقایق وافی» نیست. آنان چون گمان ناراستي به دانسته هاي خود نمی برند، اگر هنگامی دلیلی به زیان آن دانسته ها شنیدند باید نپذیرند، بلکه بکوشند و پاسخي درست کنند. به هرحال بی گمان. . . بسیاری از آنان از زیانکاری خود نا آگاهند مثلاً آقای حاجي سيد 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 سرگردانند. راهی را پیش گرفته و رفته و به یک تاریکی افتاده اند و در آنجا درمانده اند، و در همان حال زیان هاي بسیار بزرگی را به این توده بدبخت می رسانند. از آنسو در این چند سال که ما به کوشش هايی 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 براي کشور و توده مایه رسوایی است. مثلاً پارسال در تبریز به هنگام انتخابات افزار دست ممقانی و ثقة الاسلامي و ديگر

کاندیدهایی گردیدند و به یک رشته وحشیگری های بسیار پستی که زشتی های «قرون وسطی» اروپا را به یاد می آورد پرداختند در مراغه و میاندواب رفتار پست تري نمودند. کار به جایی رسید که نمایندگان شوروی به کوشش برخاستند 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 قرآن 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 دی ماه قرآن را خواهند سوزانید. آیا رسوایی نیست که چنین دروغی را پراکنده سازند؟ آیا این نام قرآن را خوار گردانیدن نیست؟ همان چند روز پیش بوده که در مسجد جامع با بودن جناب عالی که آقای بیات اید و آقایان وزیران دیگر، ملایی به روی منبر به سخنان ناسزایی در باره ما پرداخته. آیا این به دولت بر نمی خورد؟ آیا از جایگاه جناب عالی نمی کاهد؟ 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 شرعی 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 های می پردازند و با پراکندن دروغ هایی مردم را برمی آغالانند. . . از این سخنان نتیجه آنرا می خواهم که رفتار ملایان از هرباره 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 نشست می در زیر نگرهانی خود برپا گرداند. آنچه ما می دانیم نمایندگان خواستن و نشست برپا گردانیدن از هرباره 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 دشمنیهای 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 هرچه 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 نمایم 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 نپردازیم 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 با فهم و باعیرت باید کند و دولت را حق جلوگیری از آنها نیست. . . دولت بیش از آن نتوانستی کرد که ما را به دادگاه و داور می کشاند. ما اینک با پای خود به دادگاه آمده ایم و داوطلبانه داور 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.

بر گرفته از: **دولت به ما پاسخ دهد**، تهران، چاپخانه پیمان، 1323

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 بپرسند 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 هر دو از راستی ها دور می افتند. در چند 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 تراشیدهاوند. سپسکه پارسایان و صوفیان پیدا شدهاند و اینان (راست یا دروغ) از جهان رو گردانیده و از خوشی ها و آرایش های آن دوری می جسته اند، از جمله سرهای خود می تراشیده اند. این سر تراشیدن برای بدنام گردانیدن خودشان میبوده. 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 مینموده 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 او 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 ملائی و سیدی می بودم از پنج سالگی سر مرا تراشیدند و این کار چون رنج می داشت و هر روزی که سلمانی برای تراشیدن سرم آمدمی 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 خوابید دیدم شاگردان مگسها را می گیرند و پرهاشان می کنند و آزارشان می رسانند. از این کارها بدم آمد و از فردا دیگر به مکتب نرفتم. (صص 6-7)

* * *

این مکتب که مرا سپردند آخوند آن که ملاًبخشعلی نامیده شدی تنها قرآن 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. خطّش 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 خوانندی. 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 ها را در تاریخ مشروطه یاد کرده ام. در تبریز این بدترین بود. با این حال من از روزی که رفتم چون خواها و آرزومند میبودم 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 یآوری 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 ستمیرا میچشیدم. بسیار دلشکسته شدم ولی به پدرم نگفته نهاداشتم. (ص 8)

* * *

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 ملّایان لگام گسیختگی کردند. به نوشته مجلسی «تا سه روز خامه برداشته می بود و گناهی ننوشتندی» 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 یکدسته 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 11)

* * *

. . . 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 مدرس که نماینده علما می بود ایستادگی نشان داد زیرا از روی کیش شیعی داوری (قضاوت) ویژه مجتهدان است و این قانون با آن به یکبار ناسازگار میبود. 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 زند: زیرا به یکبار ناسازگار می بود. یکی از آن ماده ها را چنین نوشتند: « اگر مدعی و مدعی علیه به رسیدگی عدلیه تراضی نکنند محکمه باید رسیدگی را به محضر شرع احاله کند.» با این ماده آنرا 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 "حکمت" 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 برنخورد. (صص 151-153)

* * *

در [تهران] نخست کوشیدم کاریرا 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 نمیتوانست 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 450000 کلمه هست که یک انگلیسی دان بیش از ده هزار آنها را نخواهد دانست و نباید بداند. اکنون کسی که بخواهد مرا بیازماید چه بسا از آن کلمه های دیکسیونری برگزیند و بخواهد مرا درمانده وانماید. اینست بهتر است من پیش اتم و او را درمانده وانمایم.» گفتم: «همین خود آزمایش است و پیداست که شما انگلیسی را می دانید.» سپس کمی هم با انگلیسی با هم سخن گفتیم. (ص 104) * * * عدلیه در ایران که

پس از مشروطه بنیاد یافت بیشتر کارکنان او از درباریان میبودند. 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 میگفت: 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 "حسن" می نوشت، و اگر قانون را به جلوش گزارندی خواندش با دشواری توانستی. (صص 146-145)

* * *

[در سال 1290ش] درتابستان ستاره دُمدار "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. شب ها به پشت بام رفته به تماشایش می پرداختم، و این ستاره و داستانش بود که مرا به دانش های اروپایی راه نمود و از آنها آگاهم گردانید. چگونگی آنکه صرف و نحو عربی که خوانده بودم پس از دست کشیدن از درس کتاب های عربی بدست آورده می خواندمی و گاهی مشق عربی نویسی کردمی. طلبه ها که در مدرسه های کهن درس خواندندی خواستشان یاد گرفتن زبان عربی نبود. خود صرف و نحو را دانشی دانسته تنها به آن بس کردندی از اینجاست که پس از سال ها 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 درباره دمدار هالی می بود. داستانش را می نوشت که نخست دمدار است که حساب گردشش را دانسته اند و این دمدار هر 75 سال یکبار باز می گردد. آخرین بار در سال 1835 آمده بود و اینک در این سال 1911 نیز بازگشته است. سپس از پیدایش های گذشته او سخن رانده نشان داده بود که هرباری که پیدا شده مایه بیم و ترس مردم بوده. خواندن این گفتار نا دانسته های چندی را به من دانسته گردانید، از یکسو دانستم در مصر چنین مهنامه های ارجداری هست که باید بدست آورم و بخوانم. نیز دانستم که «ستاره شناسی» 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 زمینه ای که ستاره شناسی به حساب گردش دمداران پردازد سراغ نمی داشتم. همین مرا واداشت که به جستجوی دانشهای اروپایی روم و کتاب هایی 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 فلاماریون دانشمند بنام فرانسه ای نوشته. «ستاره شناسی» 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 43-44)

* * *

. . . 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 بودیدرس مانده بودند به دبستان "نجات" در درون شهر فرستادم. اینان که همچون دیگر سید بچه ها عمامه بسر نمی گزارند 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 میزد، و این عینک زدن دلیل دیگری «به فرنگی مآبی» من شمرده می شد. اینها با "عدالت" که شرط پیشنمازی 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 سیدالشهداء برمیخوردم». خود نیز بالای منبر در پایان موعظه روضه خوانده 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 میداد، نمی توانستم خود را به کارهایی که ملایان کردند وادارم. بویژه که همیشه وصیت پدرم را به یاد می آوردم. (صص 41-42)

* * *

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 دشواریهایی 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 بگیرید و پیداست که آن بسیار دشوار است. بارها دو تن بهم می‌رسند و میخواهند بهم سخن گویند چون زبان هاشان یکی نیست نمی‌توانند. اکنون رادیو یکی از افزارهای زندگانی گردید. اگر جدایی زبان‌ها نبود ما توانستیم به دستیاری آن سخن همه تیره‌ها را بشنویم و از رازهایشان 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 می‌رسند 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 نیک بود و همه پذیرفتند. ولی چون خواستند زبانی را برگزینند دانسته شد هیچ‌یک از زبان‌هایی که بوده و هست زبان دوم نتواند بود. بدو شوند: یکی آنکه این زبان‌ها دشوار است و برای یادگرفتن هریکی دست کم باید دو سال و سه سال کوشش بکار برد. دیگری آنکه هریکی از آنها زبان یک دولت است که اگر برگزیده شود دولت‌های دیگر گردن‌نگذارند بکارشکنی خواهند کوشید. زبان‌های مرده لاتین و یونانی نیز این حال را می‌دارند 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 بی‌گمان گردید که باید زبانی ساخته شود. این بود دانشمندان زبان‌شناسی بکار افتادند و زبان‌های بسیاری ساخته شد که بهتر و شناخته‌تر از همه اسپرانتو بود. این زبان را دکتر زمانهوف که از مردم لهستان می‌بود ساخته و می‌باید 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. روهم رفته برای یادگرفتن آن بیش از یک ماه تباه نباید کرد. زبانی با این سادگی و آسانی چندان درست و رساست که با درست‌ترین زبان‌های جهان (انگلیسی و آلمانی و فرانسه و عربی) گام به گام می‌رود. در اندک زمانی این زبان در همه جا شناخته گردید و هوادارانی پیدا کرد. زمانهوف برای پیشرفت آن به بنیادگزارهایی 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 ارمینان که از اسپرانتیست‌های دیرین می‌بوده آشنا گردیدم و چنانکه گفتم به همراهی او و دیگران انجمنی برپا گردانیدیم. اسپرانتو اکنون از پیشرفت باز ایستاده. بلکه می‌توان گفت به پسرقت آغاز کرده. امید آنکه این زبان فیروزی یابد کم است. لیکن اندیشه زبان دوم خود از اندیشه‌های نیکخواهانه جهان است و هرآینه پیش خواهد رفت. این است من هوادار آن بودم و می‌باشم و خواهم بود. (صص 122-123)

* * *

وکلائی عدلیه بیشترشان از آخوندی یا از ورشکستگی به آن کار آمده هشتاد درصدشان کسان پستنهاده و دو رو می‌بودند. این شیوه آنان می‌بود که یک داور تا بر سر کار است به او چاپلوسی‌ها کنند و پروایانه همبستگی نشان دهند، ولی همانکه از سرکار برخاست سلامش را نیز نگیرند. از روزی که من به شعبه یکم رفتم رفتار آنان مرا سخت می‌آزرد. می‌آمدند و به ستایش‌ها 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 بد اخلاقی 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؟» گفتم: «این ادای وظیفه نیست که می کنی. 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 گفتم: «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». گفتم: «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 هایهوی در میان می بود فردایش که روز نخست بیکاریم بود همان مردک مرا جسته و چون از خانه بیرون رفته بودم نیافته، یک کاره بسر مدرس زاده رفته با زبان او پیام های نیشدار فرستاده بود. مدرس زاده چون با من گفت. گفتم: «خدا را سپاس که او را نیک شناخته بودم». صص 297-298

* * *

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 پیاپی ازو برمی دارند و می نویسند. چون در باره آن هم یاران پرسیده اند پاسخ می دهم: همه می دانند که تریاک در توده ما رواج داشته، من هم با آن برخوردی داشتهام تریاک چیز بدی است و به تن آدمی زیان آشکار می دارد، ولی چیزی که سلب شرافت کند و یا ننگی باشد نیست. بدی هر چیزی 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 هر روز کارمندان عدلیه به خانه من آمدند و در شوادن (زیرزمینی) با هم بسر بردیم یکی دو تن از آنان تریاک کشیدند. 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 میبودیم و پس از نهار 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 میکوشیم 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 هوس می نداشته ام و کارهای هوسمندانانه 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 نمیرسد. (ص 341)

*برگرفته از: احمد کسروی، **زندگانی من**،، تهران، نشر و پخش کتاب، 2535

نقد و بررسی کتاب

رضا شیخ الاسلامی

قتل کسروی

ناصر پاکدامن

قتل کسروی

چاپ دوم

المان، انتشارات فروغ، 2001

280 ص

ایران شناسی مدیون تحقیقات ناصر پاکدامن است. تاریخ اقتصاد و جمعیت شناسی ایران با پاکدامن آغاز می شود. شاگردان او بسیارند و کم است ایرانشناس معاصر که از دانسته های پاکدامن بی بهره 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.

احمد کسروی در ساعت 11 صبح بیستم اسفند 1324 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. دانستن هائی که درباره کسروی و دیگران به نقد کشیده می شوند آنهایی 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 شاکه 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 هشداري 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 ابتدایی 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 مبین 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 مضروب 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 نوشته 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 زابیده 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 نوشیده 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. مذهبیهون تنها کسانی نیستند که دید تاریخی شان مذهبی است. چه بسا کسانی که به صورت مذهبی نیستند ولی در دنیای خویان و بدان می اندیشند و جبرالهی را با جبر تاریخی و یا تحکم در مسائل علمی جایجا کرده اند.

محمد مسعود که پاکدامن «زنده یاد»ش می نامد (برخلاف رضا شاه که از شاهي به خاني افتاده) در باره وعاطي- 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 دره دنیا، در هیچ دارالمجانین، این مهملات ممکن است از دهان مصروعین خارج شود؟ فلان شیخ کثیف با یک تن شپش که در ریش دارد، عباي مضحک خود را یک شاخ انداخته دهان منحوس خود را سه چارک باز نموده با کمال وقاحت می گوید. . . و هر فلان 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 «تأکید بر مضرات و آفات آخوند بازي» است در حقیقت نمودار این نیست که منطق گفتگو و تحمل دیگر در این جامعه جایی 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 شناسایی 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 بنیانگذار آن بود] که امروز نیز ناظر و شاید شریک قتل او بوده کناره گیری کند.» و می افزاید: «. . . در محیطی که دزدان و خائنان آسوده می گردند» البته «روشنفکران و دانشمندان این کشور به چشم نفرت در این مؤسسات خواهند نگرست.» عجب 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 دولتمردان 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 خائند «به خردمندی و نیکخواهی» طرفداران کسروی «امید توان بست.» در کتاب شیعیگری کسروی، به قول خودش، «یک رشته سخنانی از ارج دارترین گفته ها به میان آورده شده. آن کتاب در این زمینه است که مردم ایران ناهمیده 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 ناهمیده ایران را با سخنان ارج دار خود حضانت کند، مخصوصاً آن که «دادرسان 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 ارج داری وجود دارد که تنها توضیح المسائل است. در مقابل، «ملایان. . . خیره روی» اند و «کیش [آنان] از ریشه تباہ 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 نوبخت 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 داشتند برایین بود که او دفاع خشونت بار را افلاً برای خودم شروع می دانسته است. ایمان کسروی به وجود توطئه اتحاد های غربی 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. «رادبوی 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 مشهدی 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 وردّ مظالم 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 ناهمیده 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 کتاب سوزان» برگزار می کند که «با سوزاندن کتاب های زیانمند شعری و خرافی لزوم نبود کردن این گونه کتاب ها را نشان» دهد.

پاکدامن می گوید که، «در این چهارگفتار [شیعیگری] کسروی سراسر مذهب شیعه را با نقدي عقلانی- تاریخی روبرو می کند.» اگر تاریخ و عقلانیت خلاص های از ارزش، آرزو و خشم ماباشد البته می توان هزار سال تاریخ، میلیون ها انسان های متفاوت، با ارزش ها و معلومات ناهمگن را که در جغرافیای گسترده ای 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 تیره مغز ماهانه داد که بنشینند و گفتارهای سراپا یاه و بدخواهی نویسند.» پاکدامن نتیجه می گیرد 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 1288-1330 قمری

تهران، فرهنگ ایران زمین (سلسله متون و تحقیقات، 42)، 1380

577 ص

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 دربرمی 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 امین الضرب (سال های 1288-1330 قمری)** اخیراً منتشر شده است. اصغر مهدوی، نوه امین الضرب، که این اسناد را با وسواس و دقت بسیار جمع آوری و تنظیم کرده، در مقاله ای این منبع غنی تاریخی را معرفی کرده است.

ایرج افشار یکی از اندیشه ورزان پیشتاز ایرانی است که کتاب ها و مقاله های بسیار در زمینه های گوناگون تاریخ و فرهنگ ایران نگاشته و به تصحیح متون قدیمی و انتشار اسناد ارزنده تاریخی پرداخته است. از اهداف دیرینه افشار بوده که یزد را در نقشه جغرافیای ایران زنده کند و در این راه کوشیده تا هر مطلب نوشته شده در باره یزد را به هر شکل و زبان که باشد منتشر سازد و در اختیار علاقمندان در ایران و ایران شناسان خارجی قرار دهد. همکاری او با اصغر مهدوی راه را برای آماده کردن گنجینه آرشیو امین الضرب هموار کرده است. این دو پژوهشگر پیش از این نیز به انتشار مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده در باره سید جمال الدین اسدآبادی (افغانی) همت گماشتند.

ویراستاران همه اسناد مربوط به یزد در آرشیو امین الضرب را که به سالهای 1288-1330 هـ ق/1871.1912 م باز میگردد برای درج در کتاب حاضر برگزیده اند. نکته جالب این است که ویراستاران نامه ها را به صورت اصلی چاپ نکرده اند، بلکه برای تسهیل کار خواننده، نامه ها را به تگه های مختلف تقسیم کرده و هر تگه را براساس موضوع آن در بخش مربوط گنجانده اند تا دسترسی به آنها ساده تر شود. به این ترتیب، پژوهشگر یا نگار علاقمند به سادگی می تواند موضوع مورد علاقه خود را در فهرست کتاب بیابد. این فهرست شامل سیزده بخش است:

- مقدمه ای بر نامه ها؛

- نام های افراد یادشده در نامه ها؛

- روزشمار تاریخی و ایام مذهبی؛

- اوضاع اقلیمی؛

- زمینداری (ویژگی های شماری از املاک)؛

- پول و تجارت (ضربخانه، مسکوکات، برات و مقررات بازرگانی)؛

- رسانه های ارتباطی (پست، تلگراف، کاروان و غیره)؛

- بناهای تجاری؛

- گمرکات؛

- مسائل مالی؛

- موضوع های اجتماعی (لوطی ها، مشروبات الکلی، مسائل قضائی، داروغه)؛

- کالاهای تجاری (ابریشم، ادویه، پشم، چای، شال)؛

- اوزان و موضوع های متفرقه (بابیگری، اجاره خانه، اصطلاحات خاص یزد)؛

در پایان کتاب برگزیده ای از عکس ها و فتوکپی های اسناد آمده در کتاب نیز ارائه شده است.

این کتاب گنجینه در واقع گنجینه ای است و، همانگونه که فهرست مطالب یادشده نشان می دهد، هرکس می تواند موضوع مورد علاقه خود را در آن بیابد. من خود از آگاهی های مندرج در این مجموعه برای نوشتن کتاب و پنج مقاله ای که در دست تهیه دارم بهره جسته ام و باید بگویم که برایم منبع بی نهایت 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، مکان های جغرافیایی، اصطلاحات و واژه های خاص، نام تیره ها و قبایل و بالاخره فهرست کالاهای تجاری است.

از آنجا که نامه ها نه در تمامیت خود بلکه تکه تکه و در فصول گوناگون چاپ شده اند ویراستاران کتاب در فصل اول در باره اینکه نامه ها چرا، چه وقت و کجا نوشته شده اند، توضیحات و اطلاعاتی در دسترس خواننده قرار داده اند. در فصل دوم نام های افرادی که به آنان در کتاب اشاره ای رفته طبقه بندی شده است. اهمیت این طبقه بندی از آن روست که برخی افراد با بیش از یک نام شناخته شده اند. در این مورد باید گفت که بطور متعارف این گونه اطلاعات در زیرنویس کتاب آورده می شود. آگاهی هایی که در این فصل به دست داده شده، به تاریخ نوشتن نامه یا سند به ترتیب زمانی اشاره می کند. باهمه سادگی دستیابی به اطلاعات و داده ها 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 نکته ها و داده ها در یک یا نیم صفحه و حتی گاه در یک سطر گنجانده شده اند.

جای تأسف خواهد بود اگر مؤلفان و ویراستاران این اثر ارزنده تنها به چاپ اسناد مربوط به یزد اکتفا کنند و از آرشیو امین الضرب برای آگاه کردن پژوهشگران و علاقمندان درباره زمینه ها و نکات تاریخی و جغرافیایی دیگر بهره نجویند.

John Boardman

:Persia and the West

Art An Arcaeological Investigation of Achaemenid

London, Thames and Hudson, 2000

illustrations pp+592 255

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 می شناسند. 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 آنجاکه 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 اما 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 30 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 اعلاي این هنر را نیز که تخت جمشید بود باید شاهکار سنت هنري 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 امپراطوري ایران (صص 10-13)، جان بوردمن به بررسی تأثیر فتح آناتولي توسط کوروش مي پردازد (صص 14-18) و تأکید مي کند که در این خطّه بود که ایرانیان با لایه های گوناگون هنر ایوني 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 مي توان به خوبی در چگونگی بنای 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 18)

نویسنده در مبحث های معماری (صص 84-19) و مجسمه سازی (صص 85-129) به بررسی و مقایسه معماری و مجسمه تراشی در قبرس، فنیقه، شام، اورارتو و بین النهرین مي پردازد و ادعا مي کند که میان این آثار و بناهای تاریخی و مجسمه های ایرانی شباهت های زیاد به چشم مي خورد. اما، صنعتگران و هنروران لیدیایی و ایوني و ابزار تراش و تزیین سنگ و سبک و شیوه اندازهگیری آنان، ژرف ترین تأثیر را بر مهندسی و بنایی و اشکال سنگتراشی های پاسارگاد و تخت جمشید گذاشته اند. البته، تأثیر مصري 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 (Stronach David) قرار گرفته است. برخی از جزئیات این استدلال ها و نتیجه گیری ها جای بحث دارد اما نکات اصلی آن به نظر درست مي آید. بحث مربوط به «مجسمه سازی» (صص 85-122) بخصوص نتیجه گیری های قبلی را در باره تأثیر ایوني ها، لیدیایی ها و مصریان در حجاری های پاسارگاد، بیستون و مجسمه داریوش در شوش و دیگر نواحی تأیید مي کند.

فصل دیگر کتاب (صص 123-149) 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 آرتمیز 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 مهره ای تخت جمشید، به این نتیجه رسیده که هنر ایرانی بیش از آنچه تصور مي 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 230 تا 250) 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 طراحای تخت جمشید و دیگر بناها مؤثر بوده باشد نشده است. تأثیر احتمالی منشور داریوش در شوش بر تنوع منابع هنر هخامنشی نیز مورد اشاره قرارنگرفته است. افزون بر این، در کتاب نشانی از بررسی و بهره جویی از مجموعه آثار مهره ای 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 معرف 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 معرف 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.*

در این زمینه اشاره به چند نکته ضروری است. نخست این که اهورمزدا در هنر ایران به گونه ای طبیعی به صورت یک موید 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 میشود، 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 موید اعظم همه موجودات شمرده می شد در حالی که براساس بررسی های

گوناگون مرد بالدار جامه رنگین و مزین به تزئینات طلايي آبي 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 معرف اهورامزدا بلکه تنها نماد اقتدار سلطنتي و به سخن دقیق تر مظهر فرّ و شکوه الهي 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. اما، 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.

*برای آگاهی بیشتر در این باره ن. ک. به:

Archaeologische Mitteilungen aus Iran, NF., "A. Shahbazi, "An Achaemenid Symbol pp. 34-911; P Calmeyer, "Fortuna-Tyche- ,VII,4791, pp. 44-531 and XIII, 0891 Instituts, 49, 7891, pp. 56-743 and "Zur bedingten Khvarnah," Jahrbuch des Deutschen Archaeologische Mitteilungen aus Iran, XIV, 1891, pp. 06- "Gotlichkeit des Grosskonins Religiöse Herrschafts- legitimation im achamenidischen Iran," Acta " ,55; and Gregor Ahn .Leiden-Louvain, 2991, pp. 712-99 ,Iranica 13

نسرین رحیمیه

Iranian Jews Esther's Children: A Portrait of
Ed. Houman Sarshar
The Center For Iranian Jewish Oral History .Beverly Hills, Ca
p 457 ,Illustrated, xv

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 اقلیت های 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 722 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 600 ق م)، در ایران زندگی می کرده اند. هنگامی که کوروش کبیر، شاه هخامنشی، در سال 539 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 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 او گردد. هومن سرشار در پیشگفتاری که بر کتاب نگاشته است به شرح ماجرای تأثرانگیزی می پردازد که به تجربه 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 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 مذهبت پرسید راست نگو. بگو مسلمانم.» (ص 187) 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. گردنبندم را زیر پیراهن پنهان کردم و پاسخی دروغین، چنانکه پدرم آموخته بود، به او دادم.» (ص 188) 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 آرشیه های خصوصی، عمومی و بین المللی همراه است. تصاویری که به زیبایی بازپرداخته شده اند بناهای باستانی، محله های قدیمی، خانواده ها و اشخاص و مردمان را از نو زنده می کنند و به تاریخ مردم یهودی ایران و داستانهای ناگفته و فراموش شده ای آنان غنایی تازه می بخشند. بررسی دوران های گوناگون تاریخی که در این مجموعه بازتاب یافته است نشان می دهد که همه فرمانروایان ایرانی چون کوروش خیرخواه رعایایشان نبوده اند. در دوران هخامنشیان، یهودیان به مناصبی در ارتش و مقامات اداری گوناگونی

در سازمان های نظام شاهنشاهی دست یافته بودند. در دوران ساسانیان، با یهودیان نیز چون مسیحیان، مانویان و بوداییان تا حد زیادی مدارا می شد گرچه ناچار به پرداخت جزیه بودند. پرداخت جزیه سنتی ساسانی بود که خلفای اسلامی نیز آن را ادامه دادند. در دوره ساسانیان، موارد بسیاری از یهودی آزاری توسط مؤبدان زرتشتی گزارش شده است. در اواخر همین دوران، حدود 600 میلادی، **نلمود** بابلی توسط یهودیان در بابل که تحت سلطه ایرانیان بود تکمیل شد. در باب اهمیت این کار خاخام اوزر گیکمن (Ozer Gickman) در مقاله اش می نویسد: «در تاریخ یهودیان این نکته ای شگرف است که تنها در ظرف چندین صد سال عده ای از علمای یهود در ایران ساسانی روش و برنامه ای را پایه ریزی کنند که مبنای همیشگی فقه یهود گردد» (ص 48).

مقاله نگین یآوری به بررسی کنش متقابل میان مسلمانان و یهودیان، از سوئی، و هماهنگی میان دانشمندان مسلمان و یهودی، از سوی دیگر، می پردازد و از همین رو حائز اهمیت ویژه ای است. دانشمندان مسلمان در بسیاری از موارد به تفاسیر یهودی از کتاب مقدس روی آورده اند. این تفاسیر در سنت اسلامی به اسرائیلیات مشهور شده است. یآوری می نویسد: «دانشمندان مسلمان برای روشن ساختن برخی از آیه ها و سوره های مهم **قرآن** به اسرائیلیات رجوع می کردند.» (ص 54) وی چنین نتیجه می گیرد که: «نمی توان تاریخ ایران قرون وسطی را بدون توجه به تاریخ جامعه یهودی همان دوران به کمال دریافت.» (ص 59) آمیزش میان سنت ایرانی و یهودی به خصوص در استفاده از زبان فارسی در نمونه های آمده در این مجموعه نمایان است. متون تذهیب شده اشعار کلاسیک فارسی و همچنین آثار فارسی شعری یهودی را که به خط و الفبای 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 وهم از قواعد عروض فارسی بهره برده اند. در تحریر و استنساخ آثار ادبی زبان عبری بدین منظور مورد استفاده قرار می گرفت که یهودیان از استفاده از الفبای فارسی به علت نزدیکی آن به عبری و قرآن منع شده بودند. افزون بر این، باید به وجود چند گویش زبان عبری در میان یهودیان ایرانی اشاره کرد. برخی از این گویش ها ملقمه حیرت انگیزی از فارسی و آرامی بود. مقالات هایدی سهیم در باره زبان ها و گویش های یهودیان ایران و افغانستان و نوشته های یروشلامی (David Yeroushalami) در باره ادبیات یهودی ایرانی بر این پیچیدگی و اختلاط ادبی و زبانی پرتو بیشتری می افکند.

در این مجموعه، به نمونه های بسیار از مقاومت یهودیان در برابر سختی ها و فشارها و از تلاش آنان برای ادامه زندگی و حفظ هویت و موجودیت خود از سوئی، و به اراده ای خلاق آنان در راه سازگاری و تساهل، از سوی دیگر، اشاره شده است. گرچه یهودیان ایرانی چون یهودیان اروپایی به زندگی در محله های خاص-کهگتو (ghetto) نام گرفته اند- اجبار نداشته اند اما در کنارهم و در محله های ویژه خود می زیسته اند زیرا هموطنان مسلمانشان آنها را نجس می دانستند. به ویژه در دوران صفویه، هنگامیکه هویت ایرانی با هویت شیعی در هم آمیخت، محدودیت های بسیاری برای یهودیان ایجاد گشت. برای نمونه، یهودیان هنگام ریزش باران از راه رفتن در خیابان ها منع می شدند چون عامه بر این اعتقاد بود که نجاست آنان مسلمین را می آلود. علاوه بر این، یهودیان از هرگونه تماس با مواد خوراکی مورد مصرف مسلمانان منع شده بودند و از لحاظ شغلی نیز به حرفی محدود می شدند که پیامد کارشان به «ناپاکی» جامعه مسلمین نیانجامد. در برهه

های گوناگونی از تاریخ ایران یهودیان به پوشیدن لباس های خاصی نیز مجبور شده اند تا به راحتی بتوان آنان را از اکثریت مسلمان تمیز داد. تخطی از این قوانین شامل مجازات های 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 می شد 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 انگیزه دین دارد. ظاهراً اِعراض از کیش یهودی و تظاهر به مسلمان شدن همه ناپاکی های فرد را در آن واحد می زداید. یهودیانی که به اجبار به آیین نو درآمد بودند، حتی اگر در خفا به دین پیشین خود عمل می کردند، مسلمان شمرده می شدند. در ایامی که تساهل و تسامح حاکم بود تازه مسلمان شدگان همچنان از هویت دیرین خود که همانا ایرانی یهودی بود پاسداری می کردند.

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 تجدّ گرایي 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 اِتّفاق (آلیانس) در زمان مظفّرالدین شاه به تدریج تأسیس شدند. این مدارس نقش عمده ای در رشد تحصیل کردگان یهودی و آماده کردن آنان برای شرکت فعال در پدید آوردن بنیادهای فرهنگی و اجتماعی ایران ایفا کردند. با این همه، آفاری و مناشری (David Menashri) هر دو 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 1950 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 روش ها و سیاست های دولت اسرائیل برای مسلمانان عادی چندان آسان نبود.

درسال های 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. درسال 2000 شمار یهودیان ایرانی که هنوز در ایران به سر می برند تنها 25000 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. دراین 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 اقلیت های مذهبی و قومی نیز صادق است. کتاب ارزنده ای را که هومن سرشار از مجموع نوشته ها و بررسی های محققان تألیف و منتشر کرده خود یادآوری است برای همه ایرانیان، از

هر کیش و تیره ای، که به گونه گونی و تعدد مذاهب و اقوام در کشورشان بیاندهند. در این دوران خاص که ایرانیان در حال گذار از آزمون تاریخی دیگری هستند، آثاری چون کتاب «فرزندان استر» بخش های عمده ای از میراث فرهنگی ایرانیان را نمایان می سازد 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 بیگاه 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 می سازد.
