



نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی

دکتر رحیم خستو*

چکیده

مقاله حاضر بخش دوم مقاله ای است که بخش اول آن در شماره ششم در فصلنامه تخصصی علوم سیاسی در تابستان ۱۳۸۶ به چاپ رسید و در آن فهم روشنفکران نسل اول ایرانی را از مدرنیته سیاسی مورد بررسی قرار داده بود نوشته حاضر نسلی از روشنفکران را مورد توجه قرار می دهد که بعد از انقلاب مشروطه در چنبره پیچیدگی های گرفتار می آیند که بخشی از آن محصول اندیشه های نسل اول بوده اما از سوی دیگر خود همت لازم برای رفع پیچیدگی های آن به عمل نیاورده اند. آنان با بحران های خارجی و داخلی روبرو بودند، آنها در رویارویی با بحران های خارجی نیازمند هویت بودند و لذا هویت خویش را در ناسیونالیسمی فرهنگی جستجو می کنند که اصالت خود را از ایران باستان می گیرد. و در حوزه بحران های داخلی نیز نان و امنیت اولویت می یابد و مدرنیته سیاسی به محاق می رود و اراده آنان در شخصیت و استبداد نوساز رضاشاه تبلور پیدا می کند، پیوند این دو وجه ایدئولوژی روشنفکران این دوره را تشکیل می دهد. ولی از آنجائی که ثمرات این ایدئولوژی نمی تواند، پیچیدگی های عصر مدرن را پاسخ گوید، و مشکلات سیاسی و اجتماعی دوران گذار را حل نماید. به بن بست گرفتار شدند، که نتیجه آن اصالت گرایی و طرد مدرنیته در معنای عام بود.

* عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

کلید واژه ها

روشنفکر، ناسیونالیسم فرهنگی، اصالت گرایی، هویت، ایدئولوژی

مقدمه و طرح مسئله

حوادث پس از انقلاب مشروطه که ناشی از عوامل ساختاری و ذهنی است زمینه ساز تغییر اندیشه روشنفکری در این دوره می شود. روشنفکران این دوره بدون اینکه قادر باشند مشکلات اندیشه ورزان سلف خود را حل نمایند به درکی منجمد و کاملتر از اندیشه های مدرن دست یابند. با تقلیل بخشیدن مدرنیته سیاسی به مدرنیزاسیون و ایدئولوژیک نمودن تاریخ رویه ای را بنا می نهند. که به شدت جامعه و نسل بعد از خود را متأثر می نماید، اگر به تعبیر آجودانی « نسل اول روشنفکران ایرانی از سرناگزیری خود سلسله جنبان آن نوع باز آفرینی ها، آشناسازی ها و تفسیرهای متشرعانه و شبه متشرعانه شده بود» (۱) روشنفکران پس از مشروطه در دام قانون اساسی ای گرفتار شدند که، به قول ژانت آفاری قادر به باز نمودن گره تعارض میان قوانین عرفی و احکام شرع نبودند (۲) روشنفکران نسل دوم نیز با تفسیری ایدئولوژیک و تک ساحتی از مدرنیته و تاریخ، علاوه بر اینکه در تنگنایی گرفتار می شوند، در شکل دهی به گفتمان ضد مدرن پس از خود نیز مؤثرند.

فروپاشی نظم شکننده سنتی قاجاری و بحرانهای نهادهای سنتی از یکسو و ناتوانی نهادهای نوپا در برقرار نمودن نظم مدرن از سوی دیگر در کنار مسائل و شرایط نظام جهانی از عمده ترین عوامل بحران سیاسی واجتماعی ایران این دوره است.

بدون اینکه بخواهیم به طرح و بررسی سوالاتی از قبیل موفقیت یا ناکامی انقلاب مشروطه بپردازیم. باید اشاره کرد که جامعه ایران از لحاظ ساختاری نمی توانست پذیرای اندیشه های مدرن و مصادیق آن باشد، البته در صورتی که حاملان آن اندیشه ها خود قادر به فهم و درک مناسب و تبیین آن می بودند، که این نیز خود تحقق نیافته بود. حاصل کوشش های مشروطه خواهان که در تدوین قانون اساسی نمود می یابد تلفیقی است از اصول شرع و اقتباس هایی از قوانین غربی و احیاناً مفاهیم تحریف شده اندیشه های مدرن، که نتیجه آن خود دربی ثباتی و ناکارآمدی نهادهای برخاسته از مشروطیت مؤثر بود.

البته بحرانهای جهانی پس از جنگ اول جهانی و آغاز تردید درباره نظامهای سیاسی لیبرال دموکرات در غرب و بحران های اجتماعی، اخلاقی و اقتصادی پس از جنگ و حتی طرح اندیشه های

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇

نقدانده نسبت به بنیادهای مدرنیته که برخی نیز جنبه های شالوده شکنانه داشت در کنار رقابت های نظامی و ایدئولوژیک. مزید علت شده و تبعات آن جامعه ایرانی را تحت تأثیر قرارداد و گفتمانی در اندیشه روشنفکری شکل می بخشد که به تعبیر فرزین وحدت عامل مهمی برای افول وجوه رهایی بخشی مدرنیته می شود (۳) و یا به عبارتی گفتمان نان و امنیت اندیشه آزادی و مدرنیته سیاسی را به مسلخ می کشد، مطلب فوق در مقاله ای که توسط داور نماینده آن زمان مجلس به نگارش در می آید، تبلور می یابد:

اساس بحران ما اقتصادی است، همه پیشامدهای دیگر ناشی از آن بحران است... چه باید کرد؟ فکر نان... تمام سعی و توجهتان دنبال حرف آزادی و مساوات رفت... دیدید که غلط رفتید و نتیجه حاصل نشد... خلاصه دنبال نان بروید آزادی خودش عقب شما می آید. (۴)

روشنفکران این دوره به اندیشه های ناسیونالیستی و نظامی اقتدارگرا، گرایش می یابند و در جستجوی دیکتاتور عاقلی چون موسولینی هستند و آن را درمانی برای آلام و پریشانی جامعه تلقی می کنند، این جریان فکری که از گستردگی بسیاری برخوردار است، کاتوزیان آنها را یکدنده، متجدد، ناشکیبا و شیفته شکوه و جلال باستانی می داند که مذهب را مانع پیشرفت فرهنگی و علمی می دانستند و امیدی به اصطلاحات پارلمانی نداشتند، آنان سفره ای پهن کردند که سیاستمداران و نظامیان بر آن نشستند. آنان قادر به تحمل آزادی های مدنی نبودند (۵) اگر چه کاتوزیان از افرادی چون عشقی، عارف قزوینی، فرخی یزدی، ابوالقاسم لاهوتی نام می برد، اما می توان از افراد مؤثرتر و روشنفکران برجسته تر نیز نام برد، افرادی که مطبوعات مهمی چون کاوه، فرنگستان، ایرانشهر و آینده را اداره می کردند.

مؤلفه های اساسی ایدئولوژی ناسیونالیستی روشنفکران این عصر شامل: ناسیونالیسم فرهنگی، غیریت سازی اقوام ناهمگون، نفی فردیت و ستایش اقتدارگرایی می شد.

آنان وام دار برخی گرایش های ناسیونالیستی روشنفکران سلف خود بودند «رویکرد ضدیت با دین و آئین اسلام و ضدیت با عرب و یهود و اقوام سامی و شیفتگی به ایران باستان که به عنوان میراث به روشنفکران عصر پهلوی رسید». (۶)

اما اگر در اندیشه های روشنفکران نسل اول نگاهی نوستالژیک به ایران پیش از اسلام و وجه دموکراتیک، میانی ناسیونالیسم را معنا می بخشید، عموم روشنفکران این دوره با کنار گذاردن وجه دموکراتیک، حقوق شهروندی را نادیده گرفته و با تأکید بر ناسیونالیسم فرهنگی بسیاری از اقوام و فرهنگ

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی

ها را به عنوان "غیر" طرد می نماید، اعراب و تاریخ اسلامی برجسته ترین غیر در نزد آنان محسوب می شد، البته بسیاری از آنها با توجه به سرخوردگی های که از غرب و استعمارگران داشتند، قدرت های استعماری نیز در نزد آنها به عنوان غیر تعریف می شدند و از آنها متنفر بودند، اما جنس تنفر آنها نسبت به غرب با تنفر نسبت به اعراب متفاوت بود. آنان با آرزومندی به پیشرفت های غرب می نگریستند و به قول مسکوب در حالی که خود را از آن برحذر می داشتند به سویس می شتافتند (۷) آنان تحت تأثیر نظریه های نخبه گرایانه از یکسو و نظریه پردازانی چون گوستاولوبون از سوی دیگر توده ها را تحقیر می کردند و با تحسین اقتدارگرایی سیاسی و شیفتگی به ناسیونالیسم فرهنگی در پی آمال و آرزوهای خود بودند.

وحدت ملی در نگاه آنان مستلزم حذف تنوع فرهنگی بود. آن گونه که محمود افشار در مجله آینده تأکید می کند، عنصر اساسی وحدت ملی همگانی کردن زبان فارسی، یکسان سازی لباس و آداب و رسوم و همسان سازی گروه های مختلف قومی است. (۸)

نفی "فردیت" نیز در اندیشه روشنفکران این دوره در جهت استقرار حکومت مقتدر قومی ضرورت می یابد که طرح آن در نوشته آلبای افشار در ایرانشهر تجلی می یابد: «یک نفر مصلح، یک دفاع منور و فکر باز لازم است... که در جمیع جهات از جزء و کل و از واضح و مکتوم حتی ساعات خواب و بیداری ما را خودش و به زور معلوم نماید.» (۹)

چنین پیام هایی است که بعدها صورت اجرایی پیدا می کند و زندگی خصوصی شهروندان را مورد تعرض قرار می دهد، در سال ۱۳۰۸ قانونی تصویب می شود که مردان را ملزم به پوشش لباس غربی می نماید و در سال ۱۳۱۴ استفاده از کلاه فرنگی برای مردان اجباری می شود و در سال بعد حضور زنان در جامعه با پوشش چادر منع می گردد و....

در ادامه مقاله به بررسی شاخص ترین چهره های روشنفکری این دوره می پردازیم:

تقی زاده

سید حسن تقی زاده فرزند سید علی اردوبادی در شهریور ۱۲۵۶ هجری شمسی در تبریز در خانواده ی روحانی متولد شد. در اوایل جوانی خود نیز درس قدیم خوانده و کسوت روحانیت به تن می نماید. وی علاوه بر تسلط بر زبان عربی و ادبیات قدیم، زبان فرانسه و انگلیسی را فرا می گیرد و در نوشتن فارسی نیز تبحر ویژه ای می یابد. سرنوشت او نیز مانند آخوند زاده دچار تحول شده و از خیال رفتن به نجف برای

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇

رسیدن به اجتهاد منصرف می شود.

تقی زاده یکی از صریح‌الهیجه‌ترین روشنفکران تاریخ ایران است و عمر نسبتاً طولانی او را هم عصر سه دوره و گفتمان روشنفکری قرار می دهد. او در عصر مشروطه از پیشگامان جریان روشنفکری و از رهبران مشروطه خواه بوده و در نسل دوم روشنفکری نیز درصاف اول رهبران ترقی خواه اقتدارگرا قرار می گیرد، و با پی ریزی جماعت برلنی ها، رهبر فکری روشنفکری این دوره را بنام خود ثبت می کند و نفوذ فکری ویژه ای بر هم نسل های خود بر جای می گذارد، عمر طولانی به او در آغاز دهه ۴۰ شمسی مجال اندیشه و باز اندیشی افکارش را می دهد، ولی افکار او که خلاف آمد ایام یعنی غلبه گفتمان «غرب زدگی» است. مجالی برای طرح نمی یابد. او در سنینی حدود ۲۵ سالگی به عنوان نماینده تبریز به مجلس شورای ملی عصر مشروطه راه می یابد و تعجب سایر نمایندگان آن دوره را بر می انگیزد او با اثر پذیری از اندیشه های عصر روشنگری و مخالفت با دخالت روحانیون در نظام سیاسی، از همان آغاز بر جدایی حوزه دین و دولت پای می فشارد و با نظارت روحانیون بر قوانین موضوعه و مصوبات مجلس نیز به شدت مخالفت می کند چنین رویکردی به همراه مخالفت با هر گونه آمیزش تمدن غرب با اندیشه های بومی و سنتی و رویکردهای تلفیق گرایانه، رنجش روحانیون عصر را فراهم آورده و مورد غضب قرار می گیرد.

بخشی از اندیشه های تقی زاده در این دوره در مرامنامه حزب دموکرات که با همراهی سلیمان میرزا اسکندری، رسول زاده، مساوات و حیدرخان تشکیل می شود، نمایان می گردد:

« انفکاک کامل قوه سیاسی از قوه روحانی، ایجاد نظام اجباری، تعلیم اجباری و مجانی، ترجیح مالیات مستقیم بر مالیات های غیرمستقیم، تقسیم املاک میان رعایا، آزادی تجمع و حزب و برابری در مقابل قانون صرفنظر از نژاد قومیت و مذهب. » (۱۰)

مرحله اول زندگی سیاسی تقی زاده با حوادث مشروطیت و ترک ایران به پایان می رسد و بعدها با انتشار روزنامه کاوه در برلین مرحله دوم زندگی فکری و سیاسی او آغاز می شود که به واقع می توان انتشار این روزنامه را سرآغاز دوره جدیدی از جنبش روشنفکری ایران تلقی نمود، نویسندگان کاوه خصوصاً تقی زاده، با تجربه ای که از بحران های پس مشروطه داشتند که دلیل عمده آن ناشی از اندیشه تلفیق گرایانه و یا به تعبیر آجودانی « تقلیل گرایانه مفاهیم » و به اصطلاح « مشروطه ایرانی » بوده ساختار و سامان فکری مدنیت نوین را از اساس با تلقیات سنتی در تعارض می بیند و لذا اعتقادی به داد و ستد بین سنت و مدرنیته نداشته و گفتگو بین آن دو را ممتنع می انگاشتند و لذا می نوشتند: اگر تجدد خواهان واقعاً سودای

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی

رهبری ایرانیان به سوی نجات و فلاح را در سر می پروراند باید جرأت کند و این قیود را به کناری نهند و تمدن جدید را با الزامات آن بپذیرند، در غیر این صورت بهتر است که با همان شیوه های سنتی زندگی کنند و حداقل به الزامات سنت وفادار بمانند، زیرا این شیوه بهتر از این است که به تجدد ناقص دست یازند. و توصیه می کردند که به جای تجدد ناقص و تشبسات نیمه کاره تمدن جدید را باید بدون چون و چرا پذیرفت و صلاح ایران در آن است که « جسماً و روحاً، ظاهراً و باطناً فرنگی شود » و راه دیگری وجود ندارد. لذا نویسندگان کاوه و خصوصاً تقی زاده در دوره دوم انتشار کاوه، هدف خود را ترویج تمدن اروپایی در ایران می دانند. تقی زاده با اعتقاد به اینکه مبانی معرفتی شرق و غرب با هم متفاوتند بر عواملی تاریخ اشاره دارد که مانع از آشنایی این دو تمدن با هم شده است و همین عدم شناخت مانع پیشرفت و ترقی ایران محسوب می شود. و لذا بررسی تمدن غربی برای پیشرفت امری ضروری تلقی می گردد.

بر این اساس گردانندگان کاوه فهرستی از اصلاحات را پیشنهاد می کنند:

تعلیم عمومی، نشر کتب مفیده و ترجمه کتب فرنگی، اخذ اصول و آداب و رسوم تمدن اروپایی و قبول بلا شرط آن، حفظ وحدت و استقلال ملی، آبادی ایران به سبک اروپائیان، جنگ برضد تعصبات جاهلانه و مساوات نامه حقوق، پیرامون مذاهب مختلف، آزادی زن ها و تعلیم و تحصیل حقوق و اختیارات آنها. (۱۱)

ادعای تقی زاده بحث های زیادی را به دنبال داشت و گزاره فوق بی شک به مهمترین و مناقشه انگیز ترین گزاره های تاریخ روشنفکری در ایران تبدیل می شود و نماد شبه مدرنیستی تلقی می شود که در آن ایام در ایران مد شده بود و در دهه ۴۰ عنوان به برجسته ترین مظهر غیریت درگفتمان "غرب زدگی" طرد و مورد لعن قرار می گیرد، کاتوزیان بر این نظر است سخن تقی زاده توسط شبه مدرنیست ها سخن صریح زمانه در باب آن گونه تجدد خواهی تلقی گردید، اما توضیحات بعدی تقی زاده نشان برداشت نادرست شبه مدرنیست هاست. (۱۲)

دو دهه بعد تقی زاده منظور خود را از جمله فوق بیشتر توضیح می دهد و اگرچه در این توضیحات تعدیلی به چشم می آید اما هیچ گاه از گفتمان فوق خارج نمی شود: « من مردم را بیست و هفت سال قبل به اخذ « تمدن فرنگی » از ظاهر و باطن و جسمانی و روحانی تشویق کردم، هیچ وقت، قصد این گونه تقلیدهای مجنونانه و سفیه هانه تجملی نبوده. بلکه قصد از تمدن ظاهری فرنگی پاکیزگی لباس، مسکن و امور صحی و تمیزی معابر و آب توی لوله، و آداب پسندیده ظاهری و ترک فحش قبیح در معابر... آمدن سر وقت، اجتناب از پر حرفی... و بی قیمتی وقت بوده و مراد از تمدن روحانی میل به علوم و مطالعه و بنای

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇

دارالعلوم ها و طبع کتاب و اصلاح حال زنان و احتراز از تعدد زوجات و طلاق بی جهت... درستکاری دفع فساد و رشوه (می باشد) (۱۳) او در دی ماه ۱۳۲۶ طی نامه ای به ابوالحسن ابتهجاش شدیداً به شبه مدرنیسم می تازد: « من بدون یک ثانیه تردید ترجیح می دهم که وکلای مجلس قبا ی قدک و لباس گشاد هفتاد سال قبل را بپوشند و ریش داشته باشند ولی اگر جلسه ساعت سه و نیم اعلام می شود ساعت پنج نیابند و شش و نیم رئیس به تالار جلسه نرود که نیم ساعت دیگر برای حصول اکثریت منتظر شود. و بیست دقیقه پس از حصول اکثریت باز جمعی برای سیگار و چایی در صحبت بیرون بروند و باز جلسه از اکثریت بیفتد (نه اینکه) همه ریش و سیبیل را بتراشند و یقه آهاری تازه و شیک و سنگول، برکل آداب اجتماعی پسندیده فرنگی پشت پا بزنند. بدبختانه ما نه تمدن ظاهری فرنگستان را گرفتیم نه تمدن معنوی آن را، از تمدن ظاهری جزء فحشا و قمار و لباس میمون صفت و خود آرایی با وسایل وارده از خارج، و از تمدن باطنی آنها نیز چیز نیاموختیم جز آنکه انکار ادیان را بدون ایمان به یک اصل و یک عقیده معنوی، (که) فرنگی مآبان ما آموختند.» (۱۴)

لذا مقصود از تمدن: آسانسور، یا قهوه خانه رقص دار و ویسکی خوردن و لباس فرنگی پوشیدن یا اتومبیل داشتن و رعایت یا عدم رعایت حجاب نمی داند، او تمدن را « در صد نود و نه و نیم، کتب و معارف مدارس عالی و پس از آن صنایع جدید می داند.» (۱۵)

وی بار دیگر در سال ۱۳۳۹ یعنی در سالهایی که گفتمان غرب زدگی و نقد و نفی غرب در حال تبدیل شدن به گفتمان غالب جامعه روشنفکری است در باشگاه معلمین در مورد اخذ تمدن خارجی به سخنرانی می پردازد. و کماکان بدون اثر پذیری از فضای غالب در پی توضیح و تشریح سخنان پیش خویش است: « چنانکه اغلب می دانند اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی را چهل سال قبل بی پروا انداختم که با مقتضیات آن عصر شاید تند روی شمرده می شد... و چون این عقیده قدری افراطی دانسته شد و در تاریخ زندگی من مانده، اگر تفسیر و تصحیحی لازم داشته باشد البته بهتر است خودم قبل از خاتمه حیات... بیان و توضیح کنم... منظور من از تمدنی که غایت آمال ما باید باشد تنها با موادی اکثریت مردم و فراگرفتن مبادی علوم یا تبدیل عادات و لباس و وضع معیشت ظاهری آنها به آداب و عادات مغربی نیست بلکه روح تمدن و فهم و پختگی و رشد اجتماعی و روح تأهل و آزاد منشی و آزاده فکری و مخصوصاً خلاص از تعصبات افراطی و متانت فکری و وطن دوستی محکم ولی معتدل و شهامت و فداکاری در راه عقاید خود است که هنوز به این مرحله نزدیک نشده ایم.» (۱۶)

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی

در خصوص سنجش افکار تقی زاده با مدرنیته سیاسی و ناسیونالیسم اگر چه عناصر مدرنیته سیاسی در اندیشه های او بیش از همه ی روشنفکران این دوره به چشم می آید، اما گرایش او به ایجاد یک حکومت مرکزی مقتدر به سبک رضا شاه، او را از مدرنیته سیاسی دور می کند. تقی زاده در سال ۱۳۰۵ حکومت مقتدر را شرط اولیه و اساسی ترقی می داند و در سایه آن تحقق امنیت و محو قدرت ملوک الطوائفی را جستجو می کند و استقلال را در پناه آن تحقق پذیر می داند (۱۷).

البته صرف اعتقاد به حکومت مرکزی مقتدر نمی تواند با توجه به ضرورت های زمانه، مورد مذمت قرار گیرد، نقطه منفی و قابل نقد در اندیشه تقی زاده و دوستانش در مجله کاوه، اعتقاد به عدم امکان عینی و ذهنی تحول در جامعه ایران « مگر به واسطه یک » « استبداد منور » است. چنین نگرشی است که در ذهن تقی زاده این دوره فرمانروای مطلقه ولی با حسن نیت را بر مشروطه ناقص و معیوب ارجحیت می بخشد. تقی زاده بعدها یعنی در آغاز دهه ۲۰ وقتی مجدداً با هرج و مرج داخلی روبرو می شود باز هم بر دولت مرکزی مقتدر تأکید دارد اما تجربه اندیشه پیشین و حکومت رضا شاه این اجازه را به وی نمی دهد که در چارچوب نگاه سالهای ۱۳۰۴-۱۳۰۵، راه حل ارائه دهد. وی حصول ثبات اوضاع را علاوه بر قدرت و استحکام دولت مرکزی و نیروی تأمین منظم، در عنصر سومی یعنی داشتن میزانی معتدل از آزادی و حکومت ملی به معنی دموکراسینیز می داند و هر چند در این دوره برچیدن هرج و مرج بدست یک دولت مرکزی قوی را امکان پذیر می داند اما معتقد است در این صورت آزادی نیز سلب خواهد شد و برای این کار عاقبت خوبی متصور نیست، چرا که در دراز مدت باعث سلب پیشرفت سیاسی خواهد شد، و لذا شرط تحقق دولت مدرن را در عدم دخالت ارتش در سیاست و وجود شورای ملی برمی شمارد. (۱۸) تقی زاده اگرچه گرایش های ناسیونالیستی دارد اما تلاش دارد، از ناسیونالیسم رمانتیک که فضای غالب افکار روشنفکران هم عصر او را تشکیل می دهد فاصله بگیرد و لذا برخلاف بسیاری از روشنفکران نسل اول و هم دوره های خویش کمتر به دامن ناسیونالیسم فرهنگی و رمانتیک می غلتد و در پی غیریت سازی سایر اقوام و فرهنگ ها بر نمی آید. او ضمن تأکید بر آزادی اراده انسان و نفی جبر، آئین های زرتشت و شیعه را همگام و همراه آزادی برمی شمارد و از سویی نیز بر حقوق اقلیت های مذهبی بر اساس قانون اساسی تأکید ورزیده و تعصبات مذهبی که تنازعات اجتماعی را به وجود می آورند را مورد انتقاد قرار می دهد. (۱۹) وی حتی از عواقب رونق اندیشه های ناسیونالیسم رمانتیک نیز نگران است و می نویسد:

مملکت ایران اگر روزی..... به جنون ملی دچار شده بخواهد برای آسودگی خیال خود این سیاست را

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇

تعقیب نماید باید علاوه بر ترک خوزستان و قسمتی از سواحل خلیج فارس و آذربایجان و خمسه و کردستان و قزوین و کلیه ترک زبانان همدان و مازندران و فریدن اصفهان و قشقای و بهارلو... را از ایران خارج نماید. بلکه سادات ایران... و صدها خانواده عربی نژاد دیگر ایران را جلای وطن نموده و به حجاز و یمن بفرستند. (۲۰)

او در سخنرانی خود در سال ۱۳۳۹ از ملیت به عنوان یکی از مؤلفه های مدرن شدن نام می برد و ملیت ها را به معنای وحدت ملی و برابری همه آحاد جامعه در برابر قانون قطع نظر از دین، زبان یا نژاد مشترک می داند و ناسیونالیسم افراطی را در تقابل با مدرن شدن اعلام می کند و معتقد است چنین رویه ای به ناسیونال سوسیالیسم آلمانی هیتلر می رسد که نه تنها دور از عقل و انصاف و عدالت است. بلکه موجب مضرات عظیم ملی و بین المللی بوده و مولد خطرات و خصومت های افراطی بی جهت بین اقوام است. او چون تالیف سعی می کند هویت خو را در یک بستر عام تری ببیند که متناسب با ناسیونالیسم سیاسی است که بستر اساسی مدرنیته سیاسی است:

من شخصاً به ایرانیت سربلند و شرافتمند هستم و از اینکه نسیم به عرب (پیامبر) می رسد، افتخار دارم و اگر مرا عرب بخوانند دلگیر نمی شوم. از این که زبانم ترکی بوده و از ولایت ترک زبانم نیز کمال خرسندی و عزت نفس دارم و اگر مرا ترک بگویند (نه به قصد طعن و بی بهره بودن از ایرانیت) آن را توهین به خود نمی دانم... لیکن البته هیچ چیزی پیش من عزیز تر از ایران نیست و من خود را شش دانگ و صد در صد ایرانی می دانم... چو ایران نباشد تن من مباد (۲۱)

سخنان تقی زاده در سال ۱۳۳۹ نشان دهنده این است که وی در سالهای آخر زندگی به فهم نسبتاً دقیقی از مدرنیته سیاسی دست یافته که نسبت به بسیاری از روشنفکران ایرانی استثناء محسوب می شود، سخنانی که با توجه به فضای غالب مجالی نمی یابد وی مدرن شدن را در چهار عامل جستجو می کند: آزادی به معنای آزادی همه جانبه در بیان اندیشه در امور عامه و دخالت در حل و فصل امور ملیت به معنای وحدت ملی و برابری همه آحاد جامعه در برابر قانون قطع نظر از اینکه دارای دین، زبان یا نژاد مشترک باشند یا نباشند؛ نفی ناسیونالیسم افراطی به معنای تساهل یا تحمل عقاید مخالف خود. (۲۲)

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی

حسین کاظم زاده ایرانشهر

حسین کاظم زاده در سال ۱۲۶۳ شمسی در خانواده ای مذهبی در تبریز متولد شد و بعدها شهرت خود را با انتشار مجله ایرانشهر کسب نمود. آموزش مدرن خود را در مدرسه کمال تبریز در مقاطع ابتدایی و متوسطه سپری کرد و لیسانس علوم اجتماعی و سیاسی را در بلژیک اخذ کرد. ولی با انتشار روزنامه ایرانشهر از پیشگامان تئوری پردازی ناسیونالیسم فرهنگی و مدرنیزاسیون تلقی می گردد و همچنین از اولین کسانی است که با سرخوردگی یا بنا به هر دلیل دیگر ضمن انتقاد از غرب، در خوش آب و هوا ترین نقطه جهان تارک دنیا گردیده و راه و رسم عرفان و ایضاً مرشدی در پیش می گیرد! بررسی سیر اندیشه و زندگی کاظم زاده خود گویای مقوله ای است که خانم مونیکا رینگر از آن بعنوان تنگنای مدرنیته نام می برد و حدیث نفس بسیاری از نوگرایان در ایران می باشد. که در بخش های بعدی بدان خواهیم پرداخت. اما در بررسی اندیشه کاظم زاده مجله ایرانشهر بهترین اثری است که می توان از آن استفاده نمود. وجه تسمیه ایرانشهر خود اهمیت باستان گرایی را در نزد او به نمایش می گذارد.

وی اگر چه ایرانیت را مفهومی می داند که تمام ملت را بدون ویژگی زبانی و قومی مذهبی را در بر می گیرد. (۲۳) و در این تعریف کلی خود به مفهوم ناسیونالیسم سیاسی که با مدرنیته سیاسی همخوانی دارد نزدیک می شود اما به تأکیدی که بر خون آریایی و خاک به عنوان عناصر سازنده ملت دارد و یا وقتی با رویکردی افراطی حتی در پی تصفیه خون ایرانی و طرد اختلاط نژادی است، بصورت نا امید کننده ای در زمره طرفداران ناسیونالیسم فرهنگی و قومی قرار می گیرد. گرچه جمشید بهنام، تمجید کاظم زاده از نژاد ایرانی و خصایص او را نه محصول نژاد پرستی کاظم زاده بلکه تأثیر عشق او به ایران می داند (۲۴) اما تأثیرپذیری او از اندیشمندان ناسیونالیسم آلمانی غیر قابل انکار است. و گفتمان دموکراتیک را کمتر در بیان کاظم زاده می توان سراغ گرفت.

تأکید بر چنین تعریفی از ناسیونالیسم، او را به ستایش از روح ایرانی وادار می نماید که ریشه در گذشته دارد و با بازگشت به گذشته قابل احیاء است و برای جبران انحطاط و عقب ماندگی فعلی در پی انگیزه و یا ایدئولوژی می گردد که بتواند با تقویت حس ملی و میهن پرستی و یگانگی، آن را تحقق بخشد، کاظم زاده آن محرک را درملیت می یابد نه در دین چرا که در اندیشه کاظم زاده ملیت خود امری مقدس و جامعی است و لذا روح ایرانیت و هویت ملی بر مبنای افتخارات پیش از اسلام شکل می گیرد. (۲۵)

اما از سوی دیگر با توجه به اینکه مذهب تشیع با تاریخ ایران پیوند خورده و غالب جمعیت ایران را

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇

شیعیان تشکیل می دهند و به تعبیر او تشیع در پیوند با ایرانیان تکامل یافته و مهر ایرانی خورده است (۲۶) نمی تواند آن را نادیده بگیرد. او اگر چه همچون سایر روشنفکران نسل دوم بر جدایی دین از دولت تأکید دارد و دین را « امری فردی و وجدانی و ارتباطی قلبی بین خالق و مخلوق می شمارد.» (۲۷) اما چون اصلاح گری دینی در پی اصلاح دین برای تطبیق و تلفیق آن با روح زمانه و زندگی جهان معاصر است، و معتقد است اجتهاد در تشیع می تواند سرچشمه تکامل و ترقی باشد مبنای نظریه کاظم زاده در طلایی نمودن گذشته باستانی و ستایش روح ایرانیت و عشق به ملیت، جایی را برای فردیت نگذاشته، و فرد را در پای مفهومی کلی و انتزاعی، ملیت قربانی می نماید. « او هموطنانش را تشویق می کرد که درست مانند پروانه‌ای که خود را در شعله شمع فنا می کند عشقی جز عشق به ملیت و ایرانیت نشناسند.» (۲۸) گذشته گرایی و ایدئولوژیک نمودن آن با حذف فردیت به عنوان سنگ بنای مدرنیته سیاسی، مفهومی کلی و انتزاعی را اعتبار می بخشد، که علاوه بر اینکه خوراک ناسیونالیسم فرهنگی دولت رضا شاه را فراهم می آورد، در ذهن روشنفکران نسل بعد نیز اصالت می یابد و با ادبیاتی چون «اصالت گرایی» و « بازگشت به خویشتن»، گفتمان غالب نظریه پردازان ایدئولوژیک را تشکیل می دهد.

کاظم زاده اگر چه برخی از عناصر غرب، چون علم و دانش و بعضاً حقوق بشر را مورد ستایش قرار می دهد، اما پرستش مفهومی انتزاعی چون «روح ایرانیت»، او را به سمت نقد از مادی گرایی و غرب سوق می دهد، او در غرب بحرانهایی را مشاهده می کند که به زعم او ناشی از تکیه بیش از حد به عقل انسانی و درماندن از معنویت است. و لذا سعی دارد نکات مثبت تمدن های شرق و غرب را با هم تلفیق نماید. رویکردی که خود در پیچیدگی های حوادث بعد از مشروطه نقش مهمی ایفا کرده بود:

« باید هر دو تمدن شرق و غرب را از غربال گذرانید و قوانین و دستورهای حیاتبخش آنها را قبول کرده و تمدن جدیدی که « تمدن ایرانی» بتوانش نامید به وجود آورد. اساس این تمدن را باید بر فلسفه‌ای که جامع مزایای فلسفه غرب و شرق را دارد باید بنا نهاد و آن را « فلسفه توحید » نام داد. (۲۹) لذا با چنین بیانی به قول علی رهنما، جوانه های مفهوم روشنفکری دینی را در نظریات کاظم زاده می توان جست. (۳۰)

سید احمد کسروی

سید احمد کسروی در سال ۱۲۶۹ هـ ش در شهر تبریز، در یک خانواده روحانی به دنیا آمد. کسروی فارسی و قرآن و مقدمات عربی را در مکتب، در عهد نوجوانی آموخت و پس از مدتی فاصله از مکتب، به

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی

دلیل مرگ پدر، مجدداً در جوانی به مکتب بازگشت و در مدرسه طالبیه مشغول فراگیری علوم مذهبی شد و در عصر انقلاب مشروطه چندی در صف ستارخان قرار گرفت ولی مجدداً با ادامه دروس به کسوت روحانی درآمد. با بازگشت استبداد محمد علی میرزا با لباس روحانیت بر منبر، مردم را دعوت به مبارزه می کرد. وی در این دوره با برخی اندیشه های غربی بصورت غیر مستقیم از طریق طالبوف و یا سیاحتنامه ابراهیم بیگ آشنا شد. وی بعدها یعنی سالهای ۱۲۹۳ هجری شمسی در مدرسه آمریکایی علاوه بر تدریس زبان عربی زبانهای انگلیسی و اسپرانتو را فرا گرفت و در دوران صدارت سردار سپه به ریاست عدلیه خوزستان درآمد و در دوران داور، دادستان تهران شد. وی در یک سخنرانی در سال ۱۳۲۱ علت خروج خود را از وزارت عدلیه وجود رشوه خواری و چاپلوسی در این دستگاه ذکر می کند. او در دهه ۲۰ در حوزه روزنامه نگاری ماهنامه پیمان و بعدها روزنامه پرچم را منتشر کرد.

در حوزه اندیشه های اجتماعی خود را به عنوان رفرماتور یا مصلح معرفی و کتاب آئین را منتشر می کند. او در این کتاب مدعی است سخنان او همه از اسلام است و گفته های او جز قرآن نیست و هر گونه بدعت دینی و پراکندگی دینی را مایه بدبختی مردم می داند «بنیاد دین نوین پس از اسلام جز هوس و نادانی نیست... من پراکندگی دینی را مایه بدبختی مردم دانسته بر آن کسانی که راههای جدا جدا به روی مردم باز کرده اند نفرینها می فرستم، پس چگونه رواست که خویشان راه جدای دیگری بازکنم.» (۳۱) از مباحث بحث برانگیز او مخالفت با شعر و شاعری و کتاب سوزی بوده است. نوشته های کسروی در حوزه های دینی خشم علما و آیات عظام و مراجع تقلید قم و نجف را بر می انگیزاند. او اگر چه بدلیل مادگرایی غرب و خشونت رایج در اروپا به نقد مدرنیته می پردازد و تمام عمر خود را در این راه صرف می کند اما به خاطر حملاتش به شیعه در نهایت در سال ۱۳۲۴ توسط فدائیان اسلام به قتل می رسد.

کسروی در حوزه های مختلف تحت تأثیر متفکرین نواندیش یا اصلاح طلب پیش از خود قرار دارد. از یکسو بدون اینکه چون آقاخان کرمانی و یا آخوندزاده رویکردی لامذهبانانه اتخاذ کند، در مباحث تاریخی، مفاهیم مدرن، نقد شعر از آنان الهام می گیرد. و از سوی آشنایی او با زبان عربی و ویژگی های مشترکی با سید جمال الدین اسد آبادی در فراگیری دروس مذهبی دارد و خود را به عنوان مصلحی مذهبی معرفی می کند. او اگرچه در آغاز کار با گرایش های مدرن راه نجات و رستگاری ایران را در بکارگیری ابزار و دانش و روش های اروپایی می دانست، اما برخلاف تقی زاده، به شدت «با اروپایی گرایی» مخالفت ورزیده و در پی پیرایش و اصلاح دین و آئین است و لذا به سید جمال و روشنفکران مذهبی و روحانیون نواندیش دهه

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇
۴۰ و ۵۰ هجری شمسی نزدیک می شود. او چون سایر روشنفکران بعد از انقلاب مشروطه به شدت به ایدئولوژی ناسیونالیسم آلمانی گرایش داشته و به ستایش رضا شاه می پردازد. وی در دیداری با رضا شاه به عنوان رئیس عدلیه خوزستان در حادثه شیخ خزئل می گوید:

«من.... بخوبی می دانستم که بازوی نیرومندی را خدا برای سرکوبی گردنکشان این مملکت و نجات رعایا آماده گردانیده است و این انتظار مرا می کشت که کی آن دست خدایی و آن بازوی نیرومند به سوی خوزستان نیز دراز خواهد شد؟ صد شکر خدا را که عاقبت نوبت نجات خوزستان هم رسید.... باید همگی شاد باشیم و جشن بگیریم.... و فاتح آن، سردار با عظمت ایرانی را که امروز شخصاً به خوزستان آمده از درون جان و بن دندان دعا گفته و ثنا خوانیم.» (۳۲)

کسروی به تدریج از اندیشه های روشنفکران نسل اول فاصله می گیرد و چون کاظم زاده به نقد از مادی گرایی غرب می پردازد. نقد از غرب و مادی گرایی آن و یا حمله به دارونیسیم اجتماعی یکی از پایه های اساسی دیدگاه نظری او را تشکیل می دهد که از آن به عنوان بلای وارد شده به ایران در آغاز قرن بیستم یاد می کند، او علت عقب ماندگی را امری داخلی و ناشی از انحرافات دینی و فساد شعر و شاعری می داند به تعبیر کاتوزیان شاید بتوان او را از پیشتازان اندیشه ای نامید که بعدها توسط شادمان، جلال آل احمد و شریعتی دنبال می شود. (۳۳)

کسروی با آشنایی با نشریاتی که در برلن منتشر می شود، به رویکرد کاظم زاده نزدیک شده و با نقد از مبنای مدرنیته و غرب در پی ایجاد مدلی آرمانی و متفاوت با غرب، برمی آید. که افکار وی در آثاری چون آئین و ورجاورد بنیاد، نمایان می گردد، او که تحت تأثیر بحران های اروپا و خشونت حاکم بر آن است با تردید به بنیادهای اندیشه ترقی، به این نتیجه می رسد که تحولات علمی و پیشرفت، رهاوردی جز تباهی حتی در سرزمین های خود نیز نداشته است: «چنان که گفتیم تا امروز بجای سود، زیان از آنها برخاسته است. اروپا که گهواره این جنبش (علمی) است از روزی که دانش ها رواج یافته و افزارهای نوینی برای زندگانی، از ماشین ریسندگی و بافندگی و دوزندگی و از راه آهن و تلگراف، تلفن، اتومبیل و هواپیما و رادیو و بسیار مانند این ها به کار افتاده، زندگی رو به دشواری نهاده و روز به روز دشوارتر گردیده...» (۳۴)

کسروی با انتشار کتاب آئین با رد گفتمان اندیشه ترقی حتی ادعای اروپاییان درباب پیشرفت را به زیر سوال برده و آنانی که دل به پیشرفت غرب و تبعیت از آن داده اند را فرومایگانی می داند که ننگ زمانه هستند.

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی _____
او در باب پیشرفت اروپا می پرسد: آیا راستی جهان در این دو سه قرن اخیر پیش رفته است؟ (۳۵) او در ادامه آرامش و یا «آسایش و خرسندی» را در تقابل با پیشرفت می بیند. او آسایش و خرسندی را این گونه می بیند «مقصود آسایش همه مردم است از توانگر و درویش، کارگر و کارفرما، زور آور و کم زور که هرخاندانی 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. (ص ۶)

اما کسروی معتقد است استفاده از تکنولوژی، سوار شدن بر اتومبیل و راه آهن، استفاده از هواپیما، تلفن تلگراف، سینما، رادیو رهاوردی جز سختی و رنج در پی نداشته است (۳۷) او در نقد خود نسبت به غرب به مواردی چون، سلاح های مخرب، تبلیغات سرمایه داری و مصرف گرایی کاذب نیز اشاره دارد (۳۸). او چون هایدیگر، با نگرشی منفی به تکنولوژی و ماشین می تازد. زیرا آرامش آدمیان را سلب می کند و علت بیکاری و بحران های اجتماعی نیز می باشد: اگر از راستگویی باک نکنیم، اروپا در یکی دو قرن در نتیجه اختراعات مغز تمدن خود را از دست داده است. زیرا در آن سرزمین اختراعات است که دسته های انبوه مردم از هرگونه آسایش بی بهره اند و با آنکه روز به روز به سختی کارشان می افزایشد، توانگران و زورمندان که رشته کارها را در دست دارند، هرگز به ایشان نپرداخته و تنها در پی آرزوهای سرمایه داری خودشان هستند. (۳۹)

او کمی مزد کارگران و غذای بخور و نمیر و بی بهره بودن آنان از اسباب زندگی را محصول ماشین می داند و معتقد است ماشین علاوه بر تنگی معیشت برای طبقات محروم، کارگران را از خوشی و خرسندی و پاکدلی محروم می گرداند (۴۰) و لذا کسروی با روی گردانی از تکنولوژی با حسی نوشتالژیک وضعیت شرق را به دلیل بی بهره بودن از ماشین، برتر از اروپا تصور می کند: «آن گونه تقسیم کارها که پیش از پیدایش ماشین در همه جا بوده و اکنون در بیشتر شهرهای آسیا هست سوده های 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. (۴۱) لذا تقلید از غرب را به مثابه دنباله روی کاروان دوم از کاروانی می داند که خود در لجن زاری گیر کرده و نمی تواند از آن خارج شود و از این منظر به نقد پدیده ای می پردازد به نام «اروپائی گرایی» که بعد ها در گفتمان جلال آل احمد به «غرب زدگی» مشهور می گردد. او در سخنانی

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇

که حتی تقی زاده را مورد خطاب قرار می دهد، از اروپایی گرایان تعریفی ارائه می دهد و می گوید آنان این گونه می اندیشند که: «اروپا معدن هر نیکی و بهی است و اروپاییان از مرد و زن فرشتگان روی زمین اند. سراسر جهان از تمدن بی بهره و این نعمت زندگانی خاص اروپاست که باید از آنجا همراه اتومبیل و سینما و تئاتر به دیگر سرزمین ها پا بگذارند. هر چه در اروپا هست از قوانین و اخلاق و عادات، ایرانیان باید یاد بگیرند... و هر چه در اروپاست ستوده و نیکو و هر چه در شرق است نکوهیده و بد. یکی هم پرده از روی مقصود برداشته و بی باکانه گفته: ایرانیان باید از تن و جان و از درون و بیرون اروپایی شوند. (۴۲) کسروی چنین وضعیتی را ناشی از خود کم بینی و عقده حقارت برخی از ایرانیان می داند که نسبت به داشته های خود مغموم و اما به هر آنچه که از غرب و اروپا می بینند، مورد ستایش قرار می دهند.

اینکه 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 اروپائیان می کنند و آمیزش با اروپائیان را فخر دانسته هر که را به عادات آنان بیشتر آگاه است بهتر و برتر از دیگران می شمارند و هر زمان سخنی از یک اروپایی پیدا کرده دنباله آن را می گیرند... و برخی بی شرمی پیشرفت علوم غرب را بهانه ساخته بر شرقیان ریشخند و سرکوفت دریغ نمی سازند، همه اینها نشانه آن درد اروپایی گری است. (۴۳) در این شرایط است که نگاه کسروی به گفتمان نگرش به خود معطوف می شود و با رویکردی ذات پندارانه می گوید: «باید چشم از اروپا باز دوخت و به زندگانی کهن شرقی بازگشت.» (۴۴)

تقارن زندگی کسروی با بحرانهای عمده جهانی و سرخوردگی از بسیاری از اندیشه های سیاسی مدرن و خاستگاه فرهنگی و خانوادگی کسروی از سوی دیگر، او را به سمتی سوق می دهد که معتقد می شود برای فائق آمدن بر نابسامانی های جهان مدرن باید به نظمی معطوف شد که ریشه در دین دارد و لذا بر این نکته تأکید می ورزد که: «دین شاهره زندگانی است. اگر نباشد مردمان هر گروهی راه دیگری گرفته اند گمراه گردند و از هم پراکنند.» (۴۵)

او با رویکردی کارکردگرایانه به دین، آن را عامل کاهش دهنده آلام و ایمن بخش می داند. «بهترین چیزی که از سختی این کشاکش می کاهد و کمک بر آسایش مردم می کند، دین است. کاری که دین در این زمینه می کند از چیز دیگری ساخته نیست.» (۴۶) و لذا پیشنهاد می کند: 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 (۴۷) او در ادامه نقد از تمدن غربی به انتقاد از قوانین اروپایی نیز می پردازد. او قوانین

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی _____
اروپایی را پیچیده و بی خردانه تلقی نموده و معتقد است ناکارآمدی قوانین اروپایی در غرب به اثبات رسیده و بر این نظر است فقه اسلامی از قوانین اروپایی و آئین قضایی غرب ساده تر و لذا خردگرا تر نیز می باشد و ایرانیانی که به قوانین غربی گرایش مثبت دارند، دچار همان بیماری اروپایی گرایی اند و حتی اروپاییان را تشویق به استفاده از قوانین شرقی می کند. (۴۸)

کسروی گرچه به برخی چون سید جمال به دلیل اینکه خواستار «بازگرداندن دین به اصلش هستند» یا صحبت از «اصلاح دین» می کنند، می تازد و مدعی می شود اولاً کسی تاکنون چنین کاری نکرده است و ثانیاً بازگرداندن دین به گوهرش، نه کاریست که هر کسی بتواند و به مدعیان آن می تازد: «که توگویی سخن از آب خوردن می دانند» و اضافه می کند که این سخن از زمان سید جمال الدین پیدا شده و این خود مایه آشفتگی بی اندازه در کار دین گردیده (۴۹) وی مدعیان چنین شیوه هایی را فریب کارانی می داند که با دعای اصلاح دین آن را چون بازیچه ای برای فریب مردم به کار می گیرند.

کسروی در کتاب «پاک دینی» مدعی بازگردان دین به گوهرش می شود. او ابتدا در دیباچه از دو اسلام سخن می راند: «یکی اسلامی که پاک مرد عرب هزار و سیصد و پنجاه سال پیش بنیاد نهاد... و دیگری اسلامی که امروز هست... این دو را اسلام می نامند ولی یکی نیستید و بیکیاره از هم جدایند و بلکه آخشیج (متضاد) یکدیگرند. (۵۰)

وی معتقد است دینی که حضرت رسول بنیاد نهاد دو رویه داشت یکی هدایت باورها و دیگری پی ریزی بنیاد سیاسی (تشکیلات) «آن پاک مرد از یکسو باورهای مردم را پاک گردانیده به آنان خدشناسی و یگانه پرستی یاد داد و یک رشته آمیغ های (حقیقت ها) زندگی را آموخت از یکسو نیز کشور بزرگی بنام اسلام بنیاد نهاد که همه مسلمانان در یکجا و با هم می زیستند و از یک خلیفه فرمان می بردند و در همه جا قانون های اسلامی بکار می بستند. (۵۱) و لذا وی با حمله به اسلام دوم، مدعی پاک دینی می شود و تنها خود را سزاوار چنین اقدامی می داند و به مخالفان و منتقدین خود در این زمینه می تازد و می نویسد آنان چنانچه معنی دین را نمی دانند از معنی «بازگرداندن دین به گوهرش» نیز آگاه نمی باشند. وی با این رویکرد به اکثر مذاهب و اعتقادات جامعه می تازد و همه آنان را در زمره گمراهان بر می شمارد. (۵۲)

کسروی با همین ادعای پاک دینی است که خود را بر کرسی سنجش حقانیت گذاشته و با تفسیری ذات پندارانه در پی یوتوپایی در آینده است و با این یوتوپایی گرایی، با بسیاری از مقوله ها سر ستیز دارد از شعر و رمان و عرفان گرفته تا مذاهب موجود جامعه و گفتمانی را رقم می زند که کتابسوزان آغاز آن است.

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇

معیارهای پاک دینی وی بر اصول اخلاقی خشکی استوار است که هیچ گونه تساهل و مدارایی را بر نمی تابد. و قتل او در واقع سوختن در آتشی است که خود افروخته است. رضا شیخ الاسلامی در نقدی بر کتاب قتل کسروی (۵۳) اثر ناصر پاکدامن، کسروی را کشته ناشکیبایی همگانی می داند و مرگ او را زاینده فرهنگ دوگانگی برمی شمارد. فرهنگ گناه کار و بی گناه، فرهنگ بدی و خوبی، فرهنگی که در آن بسیاری تصور می کنند که به سرچشمه حقیقت دست یافته اند و آنان که از آب چشمه ننوشیده اند درونشان از اهریمن شسته نشده است. فرهنگی که بزرگان تاریخش از دید برخی کسان جز بدی چیزی ندارند و از دید برخی دیگر فراسوی هر پرسش اند. (۵۴) کسروی اگر چه از پذیرش لقب پیامبری اکراه دارد اما پیامبر گونه می گوید: « باید کشنده را کشت. کسی که با پسری به کاری زشت برخاسته باید او را کشت. به بد آموز و گمراه گردان و همچنان به فالگیر و جادوگر و هر کس از کارهای نبودنی دم می زند. باید کهرایید (هشداد داد) که اگر بازنگشتند باید کشت. به جامه گویی که به هجو پرداخته و به نویسنده ای که دشنام نوشته و به نگارنده ای که کسی را به حالی زشت نگاهشته باید کیفر داد و در بار دوم کشت. باید به دشنام گوی کیفری سخت داد باید دروغ و دغل از هرگونه که باشد و در هر کاری که باشد بزه شناخت و بی کیفر نگذاشت. (۵۵)

کسروی و مدرنیته سیاسی

اگر چه در اندیشه های کسروی در آغاز و نقش او در انقلاب مشروطه نشانه هایی از لیبرالیسم به چشم می آید و تأکیدی بر حقوق و آزادی های دموکراتیک می شود و در نوع حکومتی دموکراتیک بنام مشروطه تبلور می یابد اما رویکرد او در زندگی عملی و سیاسی در مواجهه با رضا شاه و در ساحت اندیشه با تأکید بر پاک دینی و حمله به سایر عقاید و رویکرد او به زنان، تأکید او بر نظم و همبستگی اجتماعی بنیادگرایانه او را به شدت از مدرنیته سیاسی دور می کند.

وی با تأکیدی که بر جمع گرایی دارد و معتقد است چون آدمیان با هم می زیند و سود و زیانشان به هم بستگی دارد، باید راهی وجود داشته باشد که همگی پیروی کنند. مردم خود قادر به طرح راهی نیستند: مردمان اگر نیک و بد و سود و زیان را شناختندی به راه چه نیازی افتادی، و چون نمی شناسند پیداست که خود راهی را نیز نتوانند گذاشت. (۵۶) و درخصوص هویت جمعی نیز از ایرانیان خواستار پرستش سرزمین پدری می شود. فرزین وحدت در مقاله ای تحت عنوان بن بست تجدد در اندیشه کسروی به این نکته اشاره

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی _____
دارد که با همه ی تأکیدی که کسروی بر حقوق دموکراتیک دارد اما منظور او مصلحت و ذهنیت جمع است. و به تصریح یا تلویح اسرار 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 درباره جامعه دارد. وی بنیان جامعه را همسان بنیاد خانواده می انگارد که در آن ذهنیت فرد محکوم به شکست و تسلیم در برابر ذهنیت جمع است. (۵۶) خانواده برای او آنچنان اهمیت می یابد که حکم می کند. « زناشویی ناچار می باشد که مردی که به سال زناشویی رسیده زن گیرد، و گرنه بزهکار شناخته گردد و کیفر ببیند.» (۵۸)

در خصوص زنان کسروی تحت تأثیر سوسیال ناسیونالیسم آلمان و سیاست های هیتلر زنان را به عنوان شهروندان درجه دو محسوب می کند که وظیفه آنان جز کارهای زنانه نیست و اگر زمانی مرد نان آور ندارند، ناگزیر از گرفتن پیشه ای می باشند، برای آنان چه بهتر که پیشه هایی از خیاطی و جوراب بافی و پیراهن دوزی و مانند این ها بگیرند.... اگر ناگزیری در کار نباشد، کار مردانه کردن زنانه از یکسو مایه تباهی خود زنان گردیده از سوی دیگر خانه ها را بی آرایش و بی سامان خواهد گذارد. بدتر از این ها آن که عرصه را بر مردان تنگ خواهد ساخت. (۵۹)

وی با تفکیک جنسیتی، کارهایی را به زنان محول می کند که نیازی به اندیشه ندارد و کار مردانه کردن زنان را نشانه بی خردی آنان می داند « خدا زنان را برای کارهایی آفریده و مردان را برای کارهایی، نمایندگی در پارلمان و دآوری در دادگاه و وزیری و فرماندهی سپاه و این گونه چیزها کارزن ها نیست.» وی معتقد است کارها به دو دسته اند: بخشی که نیازمند دور اندیشی و راز داری و خونسردی و تاب و شکیبیا بسیار نیازمند است و این ها درزن ها کم است. زنها چنان که از ساختمان تنی نازک و زود رنجند در سهش ها نیز چنان می باشند... زنی که هر دو سال و سه سال یکبار بارور خواهد شد و بچه خواهد آورد چه سازی دارد که داور دادگاه یا نماینده پارلمان یا وزیر کابینه باشد... پای ایشان از کارهای کشورداری هرچه دورتر بهتر.» (۶۰)
فرزین وحدت بر این نظر است که گفتمان کسروی و همچنین آن گروه نظریه پردازانی که خواسته یا ناخواسته راه وی را دنبال می کنند، به احتمال بسیار، تنها راه گشا به سوی خودکامگی و فرد تک بعدی و تکنوکرات خواهد بود و به سخن دیگر این راه به ایجاد شرایط مساعد به پیدایش میان ذهنیتی نخواهد انجامید که بربنیادش بتوان حقوق شهروندی را برای مردم ایران در یک جامعه مدنی استوار ساخت. (۶۱)

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇

سخن پایانی: تنگنای روشنفکری

سید جواد طباطبایی از عنوانی بنام «همزمانی امور ناهمزمان» در کتاب مکتب تبریز استفاده می‌کند بدین مضمون که برخی نیروهای اجتماعی اگر چه از لحاظ فیزیکی وارد دنیای جدید شدند اما از لحاظ نظری در دنیای جدید زیست نمی‌کردند. (۶۲) اگر چه خطاب آقای طباطبایی، نیروهای سنتی هستند اما مشکل فوق مختص آنان نیست و عموم روشنفکران ایرانی نیز از چنین وضعیتی رنج می‌برند، آنان که تحت تأثیر غرب در هر دو وجه آن یعنی وجه سلطه‌گرانه و وجه علمی و بعضاً رهایی بخشی آن بودند، از یکسو نیاز به معنا و بخشیدن به هویت ملی خود بودند و لذا با نگاهی معطوف به گذشته و تاریخ به بازخوانی و اصالت بخشیدن به گذشته بودند تا خود را در مقابل دیگران اثبات کنند و از سوی دیگر با تمدنی روبرو بودند که بدلیل برخورداری از امکاناتی مظهر پیشرفت و ترقی محسوب می‌شد در این وضعیت، بسیاری از روشنفکران ایرانی که می‌بایست بتوانند ضمن تعریف درست از نسبت خود با جهان مدرن، مشکلات سیاسی و اجتماعی دوران گذار را حل نمایند، بدلیل خاستگاه اجتماعی و انگاره‌های ذهنی شان الزامات دنیای مدرن را درک نکرده و نتوانستند روابط خود را با آن تنظیم نمایند و در چنبره‌ای گرفتار می‌آیند که خانم رینگر از آن به عنوان «تنگنای مدرن سازی» یاد می‌کند «یعنی تمایل به پذیرش عناصر فناوری و نهادهای مدرن و در عین حال حفظ سنت‌های فرهنگی و دینی ایرانی» (۶۳)، بسیاری از روشنفکران نسل دوم، بعد از روبه‌رو شدن با مسائل انقلاب مشروطه که جنبه‌هایی از تنگنای مدرن سازی را در آن شاهدیم، با کنار گذاشتن عناصر رهایی بخشی مدرنیته، و نادیده انگاشتن فردیت و به اصطلاح روانشناسی، سرکوب شخصیت بالغ خود، کودک درون را ارجحیت می‌بخشند. (۶۴)

لذا امنیت و عناصر روانی، اجتماعی و سیاسی آن اعتبار ویژه‌ای می‌یابد و با حسی نوستالژیک به گذشته پناه برده می‌شود، به عنوان نمونه می‌توان به خاطرات تاج السلطنه اشاره کرد. شاهزاده روشنفکر قاجار، که در خاطرات خود روابط و نهادی سنتی از مادر گرفته، تا همسالان و پدر سلطان، تا ازدواج در سنین خردسالی و بی‌قیدهای شوهر بچه سالش و حجاب را مورد انتقاد قرار می‌دهد با روبرو شدن با تجارب جدیدی که محصول ورود به دنیای جدید است در دو صفحه پایانی کتاب به یکباره تغییر رویکرد می‌دهد و آه و افسوس سر می‌دهد که «چرا در همان ایام نمردم که طعم اختلافات و انقلابات را نچشم» و یا اعتقاد به اینکه چگونه تحصیل او را از اعتقاداتش دور کرد. «من تا سن هیجده سالگی به حرف دده جان معتقد بودم که زنجیر آسمان را ملک می‌کشد و خداوند غصب می‌کند، صدای رعد می‌آید... ولی معلم عزیز من

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی

به من گفت: این‌ها لاطایل است.... هرچند روز به روز در تحصیل پیش می‌رفتم، بر لامذهبی دامن زدم.... می‌گفتم «انسان مختار و آزاد خلق شده.... کم‌کم خیال آزادی در من قوت گرفت. از بس که تاریخ و رمان‌های فرنگی را این معلم من خوانده بود.... من دیوانه وار میل رفتن اروپا را داشتم و همین میل در من قوت گرفت و باعث متارکه‌ی من با شوهرم شد. (۶۵) این‌حس شاهزاده خانم قاجاری در عصر خود احساسی زود هنگام است از آنجایی که اندیشه ترقی‌گفتمان غالب عصر را تشکیل می‌دهد، سایر روشنفکران کمتر دچار آن هستند ولی بعد از انقلاب مشروطه کم‌کم عمومیت می‌یابد و لذا روشنفکران نسل دوم احساس امنیت را در پناه گذشته و طلایی نمودن آن و در سایه دولت اقتدارگرایی مرکزی نوساز جستجو می‌کنند، چنین فضایی بر ذهن و زبان بسیاری از نویسندگان و شاعران و سیاست‌پویان این دوره حاکم است، به عنوان مثال ملک الشعرای بهار در کتاب احزاب سیاسی اعتراف می‌کند: «که باید حکومت مشت و عدالت پیاده کرد و می‌نویسد اتفاقاً، شاه (احمد شاه) از آن کسانی بود که حاضر به ایجاد چنین حکومتی یا حمایت جدی از چنین حکومتی نبود، بنابراین، میانه من و شاه به همین سبب نگرفت و همواره در صفحات نو بهار آرزوی پیدا شدن مردی که همت کرده مملکت را از این منجلاب بیرون آورد پرورده می‌شد. دیکتاتور یا یک حکومت قوی یا هرچه می‌خواهد باشد.... در این فکر من تنها نبودم، این فکر طبقه با فکر، و آشنا به وضعیات آن روز بود، همه این را می‌خواستند.... رضا خان پهلوی پیدا شد و من به این مرد تازه رسیده و شجاع و پرطاقت اعتقادی شدید پیدا کردم.» (۶۶)

اما وقتی این طلب امنیت با جلوه‌های از مدرنیزاسیون، خصوصاً با سبک دولت رضا شاه توأم می‌شود. خود بر پیچیدگی‌ها می‌افزاید و آرامش خاطر زندگی سنتی را بیشتر برباد می‌دهد و بهشتی امن را برای آنان فراهم نمی‌کند، روشنفکران با واکنش نسبت به مدرنیته، عکس‌العمل‌هایی از خود بروز می‌دهند که نشان دهنده ناتوانی آنان برای ارائه راه حلی مناسب برای مشکلات تازه سیاسی و اجتماعی است، اگر آنان بعد از انقلاب مشروطه برای نان و امنیت، مدرنیته سیاسی را قربانی کردند، در پایان نسل خود، به شیوه‌های مختلف، بن بست گفتمان مدرن را اعلام کردند، گسترش ادبیات و گفتمان «حذف»، «خسونت» خون‌ریزی، «بدگویی به دنیا و زندگی» نمونه‌های از آن است، صادق هدایت به عنوان مدرن‌ترین نویسنده عصر خود شدیداً به سنت دل بسته است اما سنت و گذشته‌ی او ابتر است و لذا مشکلی از دنیای معاصر او و انبوه خوانندگان نوپای آثار او را نمی‌تواند حل کند، و لذا برآشفته می‌گوید:

«حس می‌کردم که این دنیا برای من نبود، برای یک دسته آدم‌های بی‌حیا، پررو، گدامنش، معلومات

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇

فروش چاروادار و چشم و دل گرسنه بود - برای کسانی که به فراخور دنیا آفریده شده بودند و از زورمندان زمین و آسمان، مثل سگ گرسنه ی جلوی دکان قصابی که برای یک تکه لته دم می جنبانید، گدایی می کردند و تملق می گفتند.» (۶۷) کاظم زاده با نقد غرب راه عرفان را در پیش می گیرد، و سخن از انقلاب فکری و دینی برای تغییر اوضاع روحانیون ایران سر می دهد، و خواستار اجتهاد ورزیدن علما می شود. کسروی سخن از پاک دینی و پیرایش دین به میان می آورد و با تکیه بر جایگاه حقانیت مطلق، به هر اندیشه و کتابی مخالف اندیشه های خود می تازد و به خود حق می دهد که: «ما کتاب هایی را که پر از بد آموزش می یابیم به توده و کشور زیانمند می بینم بکوشش برخاسته می خواهیم نابود کنیم.» (۶۸) و کتاب سوزان راه می اندازد آثار مولوی باید سوزانده شود چون صوفی بود، حافظ خراباتی بود، سعدی یاهو می سراید، خیام جبری بوده و حافظ و سعدی دم از بچه بازی و ناپاکی زده اند. (۶۹)

خلیل ملکی مارکسیست که از عملکرد ایدئولوژی های امپریالیستی و کمونیستی دلزده است، در پی بنیانگذاری ایدئولوژی اسلامی تحت عنوان «مکتب اجتماعی» است که مشعل و پرچم عدالت اجتماعی را برافرازد، مواردی که در ساحت اندیشه رخ می دهد، در کنار حوادث و رخ داده های اجتماعی و سیاسی سه دهه اول قرن معاصر، نشان دهنده ی تنگناهای فکری و اجتماعی نیروهای روشنفکری این دوره و پیام آور شکل گیری گفتمان جدیدی است، که افرادی چون احمد فردید، جلال آل احمد، حسین نصر، شادمان و شایگان حلقه های واسط آن محسوب می شوند.

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی

منابع و یادداشت ها

- ۱- ماشاء الله آجودانی، *هدایت بوف کور و ناسیونالیسم* (لندن: انتشارات فصل کتاب، ۱۳۸۵)، ص ۴۷.
- ۲- ژانت آفاری «*زادی های مدنی و نخستین قانون اساسی ایران*»، ایران نامه، سال بیست و سوم شماره ۳-۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۶.
- ۳- فرزین وحدت، *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت خواه (تهران: ققنوس، ۱۳۸۳).
- ۴- علی اکبر داور، «بحران»، *مجله آینده*، سال ۲، شماره ۱، ۱۳۰۵، صص ۸-۹.
- ۵- محمد علی کاتویان، *اقتصاد سیاسی ایران*، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، (تهران: نشر مرکز، چاپ دوم ۱۳۷۲)، صص - ۱۲۵ - ۱۲۷.
- ۶- آجودانی، *همان*، ص ۵۲.
- ۷- شاهرخ مسکوب، «ملی گرایی، تمرکز و فرهنگ در غروب قاجاریه و طلوع پهلوی» ایران نامه، سال دوازدهم، شماره ۳ تابستان ۱۳۷۳.
- ۸- محمود افشار، «مطلوب با وحدت ملی ایران به آینده»، ۱ (خرداد ۱۳۰۴) ص ۵.
- ۹- الجای افشار، «معارف در ایران» *ایران شهر*، سال دوم، شماره ۳ (آبان ۱۳۰۲)، صص ۴۰-۱۳۹.
- ۱۰- جمشید بهنام، «تقی زاده و مسئله تجدد»، *ایران نامه*، سال ۲۱، شماره ۲-۱، بهار و تابستان ۱۳۸۲.
- ۱۱- جمشید بهنام، *پولنی ها*، (تهران: انتشارات هم مس، چ دوم، ۱۳۸۶)، ص ۸۶.
- ۱۲- محمدعلی همایون کاتوزیان «سیدحسن تقی زاده با سه زندگی در یک عمر»، *ایران نامه*، سال بیست و یکم، شماره ۲-۱، بهار و تابستان ۱۳۸۲.
- ۱۳- سید حسن تقی زاده، *زندگی طوفانی*، به کوشش ایرج افشار، (تهران: انتشارات علمی چاپ دوم ۱۳۷۲)، ص ۶۷۳.
- ۱۴- *همان*، صص ۳-۶۷۲.
- ۱۵- سید حسین تقی زاده، *نامه های لندن، از دوران سفارت تقی زاده در انگلستان*، به کوشش ایرج افشار (تهران: فرزبان روز، ۱۳۷۵)، ص ۶۵.

_____ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی ◇

۱۶- سید حسن تقی زاده، «دو خطابه»، *مجله یغما*، سال ۱۳ شماره ۱۰ و ۹ سال ۱۳۳۹ ص ۴۲۶ خطابه اول.

۱۷- سید حسن تقی زاده، *مقالات تقی زاده، جوهر تاریخ و مباحث اجتماعی و مدنی*، ج ۴ به کوشش ایرج افشار (تهران: شکوفان، ۱۳۵۳)، صص ۴۴-۴۵.

۱۸- کاتوزیان، *پیشین*، سیدحسن تقی زاده؛ سه زندگی در یک عمر.

۱۹- بهنام، *پیشین*، برلنی ها، صص ۷۷-۷۸.

۲۰- تقی زاده، *نامه های لندن*، صص ۶۰-۶۱.

۲۱- *همان*، ص ۱۱۵.

۲۲- سید حسن تقی زاده، *اخذ تمدن خارجی (تساهل، تسامح، آزادی، وطن، ملت)*، به کوشش عزیز... علیزاده (تهران: انتشارات فردوس ۱۳۷۹) صص ۲۸-۵۹.

۲۳- کاظم زاده، «ملیت و روح ملی ایران» ایرانشهر سال ۲ شماره ۴.

۲۴- بهنام، *پیشین*، برلنی ها، ص ۱۷۸.

۲۵- مسکوب، *همان*.

۲۶- بهنام، *پیشین*، برلنی ها، ص ۱۸۸.

۲۷- کاظم زاده، *پیشین*.

۲۸- وحدت، *پیشین*، ص ۱۳۷.

۲۹- بهنام، *پیشین*، برلنی ها، ص ۱۷۴.

۳۰- علی رهنما، «شریعتی و نقش عقل، اجتهاد و اختلاف در نوسازی نگرش شیعی»، *کیان*، شماره ۵۲، خرداد و تیر ۷۹.

۳۱- احمد کسروی، *پیمان*، سال اول، شماره ۱۳ صص ۱۰-۱۳.

۳۲- باستانی پاریزی، *تلائس آزادی*، (تهران: انتشارات نوین، چ سوم، ۱۳۵۴) ص ۴۰۱.

۳۳- محمدعلی کاتوزیان، «کسروی و ادبیات»، *ایران نامه*، سال بیستم شماره ۳-۲، تابستان ۱۳۸۱.

۳۴- احمد کسروی، *ورجاوند بنیاد*، (تهران: انتشارات علمی ۱۳۴۰) ص ۸۷.

۳۵- احمد کسروی، *آئین* (تهران: بی نا، سال ۱۳۱۲) ص ۵.

◇ ۱۵۱ فصلنامه تخصصی علوم سیاسی/ شماره هشتم

◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفعی مدرنیته سیاسی

- ۳۶- همان، ص ۶.
- ۳۷- همان، ص ۶.
- ۳۸- همان، ص ۳۷.
- ۳۹- همان، ص ۳۶.
- ۴۰- همان، ص ۲۲.
- ۴۱- همان، ص ۲۲.
- ۴۲- همان، ص ۲۹.
- ۴۳- همان، ص ۴۷.
- ۴۴- همان، ص ۴۷.
- ۴۵- کسروی، پیشین، ورجاورد بنیاد، ص ۷۵.
- ۴۶- کسروی، پیشین، آیین، ص ۱۲.
- ۴۷- همان، ص ۵۹.
- ۴۸- همان، صص ۴۸-۴۳.
- ۴۹- سید احمد کسروی، *در پیرامون اسلام*.
- ۵۰- همان، ص ۴.
- ۵۱- همان، ص ۵.
- ۵۲- همان، صص ۵۱-۵۰.
- ۵۳- ناصر پاکدامن، *قتل کسروی*، (آلمان: انتشارات فروغ، چ ۲، ۲۰۰۱).
- ۵۴- رضا شیخ الاسلامی، «نقدی بر کتاب قتل کسروی» *ایران نامه*، سال ۲۰ شماره ۳-۲ تابستان ۱۳۸۱.
- ۵۵- کسروی، پیشین، ورجاورد بنیاد، ص ۲۰۰.
- ۵۶- همان، ص ۷۶.
- ۵۷- فرزین وحدت «بن بست تجدد در اندیشه کسروی»، *ایران نامه*، سال بیستم، شماره ۳-۲ تابستان ۱۳۸۱.
- ۵۸- احمد کسروی، خواهران و دختران ما، (مریلند: کتاب فروشی ایران، ۱۹۹۴) ص ۳۴.

- ◇ نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی
- ۵۹- فاطمه صادقی، جنسیت، ناسیونالیسم و تجدد در ایران (تهران: انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۴). ص ۹۶.
- ۶۰- کسروی، **پیشین**، صص ۳۶-۳۵.
- ۶۱- وحدت، **پیشین**.
- ۶۲- برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به: رحیم خستو، «نقد و بررسی کتاب تأملی درباره ایران»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۵.
- ۶۳- مونیکا رینگر، **آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار**، ترجمه مهدی حقیقت خواه، (تهران، نشر ققنوس، ۱۳۸۱) ص ۲۴.
- ۶۴- برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به: اریک برن، **بازی‌ها روانشناسی روابط انسانی**، ترجمه اسمائیل فصیح، (تهران البرز چاپ هفتم ۱۳۷۴).
- ۶۵- تاج السلطنه، **خاطرات**، به کوشش منصوره اتحادیه، سرویس سعدوندیان، (تهران: نشر تاریخ ایران، چ دوم، ۱۳۶۲) ص ۱۱۰.
- ۶۶- ملک الشعراء بهار، **تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران**، جلد دوم (تهران انتشارات امیرکبیر چاپ دوم ۱۳۷۱) ص ۱۰۱.
- ۶۷- صادق هدایت، بوف کور، (اصفهان: انتشارات صادق هدایت، ۱۳۸۳) ص ۹۴.
- ۶۸- کسروی، دولت به ما پاسخ دهد (تهران: چاپخانه پیمان، ۱۳۲۳) ص ۶.
- ۶۹- همان، صص ۵-۴.