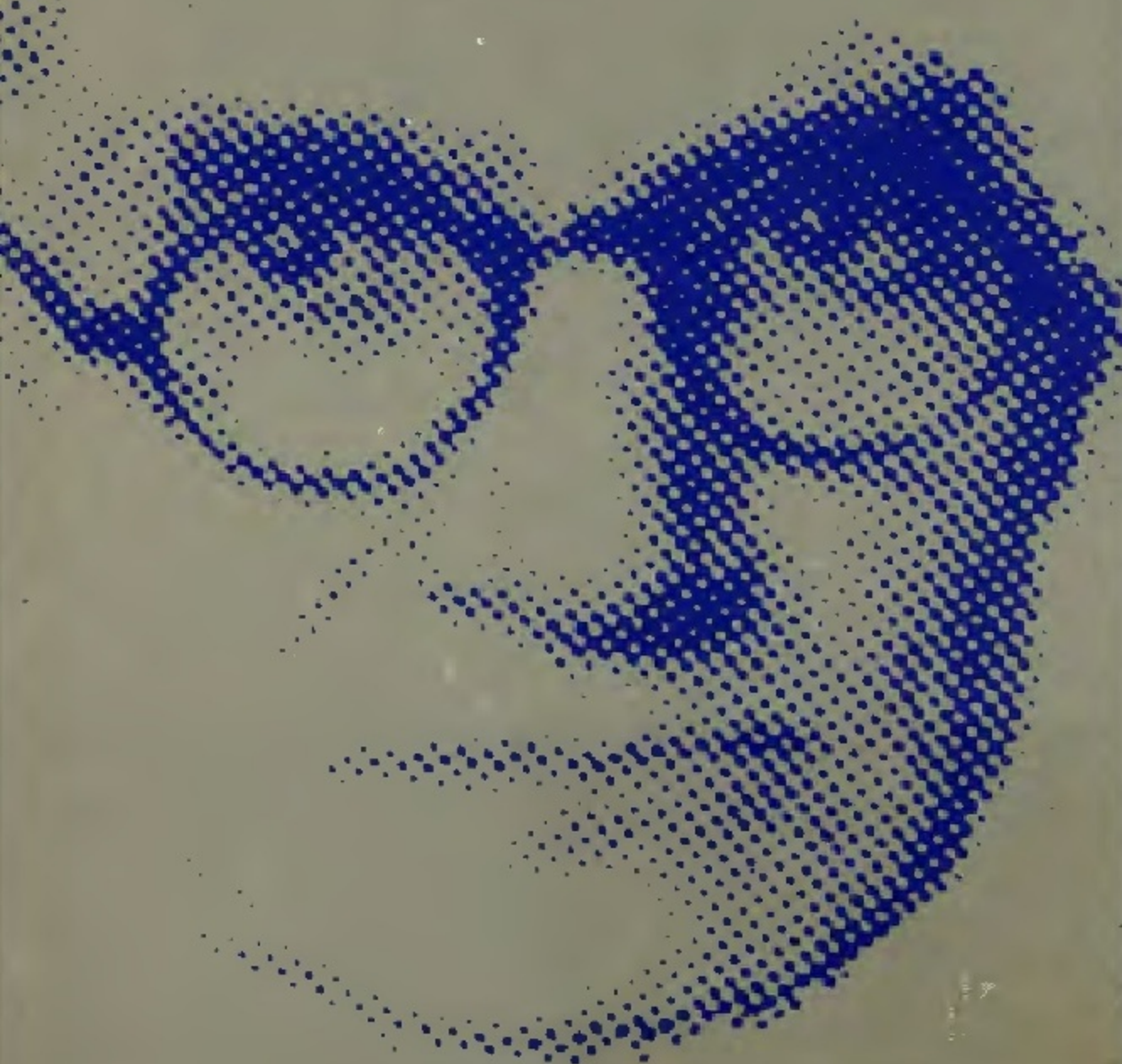


سیری در اندیشه سیاسی کسروی

نوشته
حجت‌الله اصیل



میری در اندیشه سیاسی کسروی، با اتکا به آثار کسروی و بررسی آرای وی در باب اقتصاد و جامعه و دین و خرد و آموزش و پرورش و... شیوه اندیشه او را دوباره سیاست شرح می دهد. نخست خزانوشیپ زندگی کسروی در سه دوره از ۱۲۶۹ تا ۱۲۹۹ یعنی از تولد تا سی سالگی، از ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۹ که دوران اشتغال او در مشاغل دولتی است، و از ۱۳۰۹ تا ۱۳۲۴ که دوره اوج بینش انتقادی کسروی و سرانجام پایان زندگی اوست.

مبانی فکری کسروی و نظریات او در باب اقتصاد، حقوق سیاسی زن، آموزش و پرورش، تجدد فکر دینی، منشأ و غایت حکومت، حکومت جهانی، مکتبها و مسئله های سیاسی، مسئله شرق و غرب، از مباحث اساسی میری در اندیشه سیاسی کسروی است.

کسروی در آثار خود آدمی است نکته گیر، معترض و بت شکن و تقریباً در تمام زمینه های اجتماعی و سیاسی، حتی اقتصادی و علمی و تحقیقی وارد می شود. تحقیقات کسروی در زمینه تاریخ مشروطیت ایران از اعتبار علمی و تحقیقی فراوانی برخوردار است. کسروی «... همچنین ناظر فکرجوئل و پراکندگی ملی و مذهبی است و از چیرگی غرب، یویژه در زمینه فکری و معنوی، سخت نراسان است. بهمین جهت، علیه ناپسمانیها و ناپهتجاریها بپا می خیزد و درباره همه مسائل مبتلابه جامعه ایرانی به تفکر و بررسی می پردازد و اغلب باورها و ارزشهای موجود را مورد انتقاد قرار می دهد، حاصل تلاش پیگیر او بنیادگذاری مکتب فکری و دینی نوی است که در آن همه اسور و اندیشه ها و رفتارها، با موازین عقلی سنجیده می شود و آرمانهای بشری در متن یک مدینه فاضله مطرح می شود و خرد و دانش و اخلاق، داور اعمال و راهبر زندگی و اجتماعی است...» ص ۳





۵۹۷۴۵

سیری در

اندیشه سیاسی کسروی

حجت‌الله اصیل



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۲۵۳۶



وزارت فرهنگ و آموزش عالی

اصیل، حجت‌الله

سیری در اندیشه سیاسی کسروی

چاپ اول: ۲۵۳۶

حروفچینی به طریقه منو تأیپ

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران

حق چاپ محفوظ است.

فهرست

۱	پیشگفتار
۶	فراز و نشیب زندگی
۱۵	مبانی فکری
۲۱	نظریات اقتصادی
۳۸	حقوق سیاسی زن
۴۲	درآموزش و پرورش
۴۸	تجدد فکر دینی
۵۷	منشأ و غایت حکومت
۷۳	سازمان حکومت جهانی
۸۵	مکتبها و مملکهای سیاسی
۱۲۸	مسأله شرق و غرب
۱۶۱	منابع و مآخذ

پیشگفتار

از آنجا که اندیشه سیاسی در کشور ما، اغلب بصورت شاخه مستقلی از معارف بشری، شکل مدون و روشنی نداشته است، برای دسترسی به افکار اندیشمندانی که بوجهی در زمینه سیاست به تفکر و تأمل پرداخته‌اند، ناگزیر باید مقوله‌های اجتماعی، مذهبی، اخلاقی و ادبی را مطالعه و اندیشه سیاسی را از میان آنها کشف و استخراج کرد. در قلمرو اندیشه ایرانی، به دلایل اجتماعی، تاریخی و مذهبی، کوششی چشمگیر برای ایجاد یک نظام فکری منطقی و هماهنگ از اندیشه سیاسی، که مرزهای آن از سایر رشته‌های حکمت و مسائل انسانی مشخص باشد، کمتر صورت گرفته است. بنابراین، پژوهنده اندیشه سیاسی در جستجوی یک نظام فکری خالص و پرداخت شده نباید باشد.

البته تنی چند از اندیشمندان بلندپایه ایران، اندیشه سیاسی را در محور تفکرات خود قرار داده، درباره سیاست و ارتباط آن با سعادت راستین جامعه به بحث‌های گرانمایه پرداخته‌اند. از این میان، ابونصر فارابی و ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی از همه بلندآوازه‌ترند. ولی دست‌آوردهای فکری این بزرگان در محیط تعصب‌آلود زمانه، در پیله ذهنیت فلسفی خشکید و سرآغاز یک تحول پیوسته برای پایه‌گذاری فلسفه سیاسی در ایران واقع نشد.

سیاستمدارانی چون خواجه نظام الملک و عنصرالمعالی کیکاوس ابن-اسکندر این وشمگیر و متفکری بزرگ چون امام محمد غزالی نیز کتابهایی در چگونگی حکومت کردن و کاربرد تدابیر سیاسی نوشته‌اند. لیکن کار آنان نیز تنها دستورالعملهایی است در زمینه کاربرد قواعد موجود در قالب نظامی که مطلق و الهی و ابدی تلقی می‌شد و بهمین دلیل، در قلمرو فلسفه سیاسی منشأ تحولی واقع نشد. از اواخر قرن نوزدهم، در میان اندیشمندان ایرانی توجه به مباحث سیاسی جایگاهی ویژه می‌یابد و کسانی چون میرزا ملکم-خان و میرزا آقاخان کرمانی و طالبوف تحلیل اوضاع سیاسی و اجتماعی کشور را وجهه همت خود قرار می‌دهند؛ اما شعاع اندیشه اغلب آنان بر دی محدود دارد و از حد انتقاد از استبداد و ضرورت استقرار حکومت قانون فراتر نمی‌رود و از اینرو بعنوان یک نظام فکری بسامان توفیقی بدست نمی‌آورد. بعلاوه، اندیشه اغلب آنان تحت تأثیر رهنمودهای مدنیت غرب از سنن فرهنگی ایران توشه‌ای اندک دارد و بیش از هر چیز کوشیده‌اند تا نهادهای سیاسی و اجتماعی غرب را دست‌نخورده در ایران مستقر سازند. کسروی شاید تنها اندیشمند ایرانی بعد از انقلاب مشروطیت باشد که برای بنیانگذاری یک مکتب فکری مستقل کوشیده است. این مکتب فکری از دو ویژگی برخوردار است: یکی دارا بودن رنگ و بوی فرهنگ شرقی و حفظ اصالت و استقلال خود، در دورانی که هجوم ارزشهای فرهنگ غربی برای تسخیر همه سنگرهای فرهنگ ملی و بومی دست‌اندرکار بوده است، و دیگری عبور آن از مسیر تحولات سیاسی و اجتماعی عصر خود و یافتن شکل نهائی، در فرایند برخورد با جریان‌های فکری و مسلکی گوناگون.

کسروی در متن انقلاب مشروطیت، نشو و نما می‌کند و

سپس، بعنوان وارث بلافصل فرهنگ و ارزشهای این جنبش، ناکامیابی آن را در استقرار حکومت کمال مطلوب به چشم می بیند. از صحنه انقلابها و جنبشهای متعدد داخلی تا دوران آرامشی که در آن ناسیونالیسم فرهنگی ایران با خصلت واپس‌نگرانه خود تکوین می یابد و بسیاری از روشنفکران ایرانی می کوشند تا توازن عاطفی خود را در واپس‌نگری به «عصر طلایی» دوران باستان باز یابند، گام بر می دارد و در همه این جریانها خود در متن رویدادها و تحولات سیاسی و اجتماعی و فکری به تأمل و جستجو می پردازد، لکن استقلال اندیشه و شخصیت فکری خود را همچنان حفظ می کند. او همچنین ناظر فقر و جهل و پراکندگی ملی و مذهبی است و از چیرگی غرب، بویژه در زمینه فکری و معنوی، سخت هراسان است. بهمین جهت، علیه نابسامانیها و نابهنجاریها پیا می خیزد و درباره همه مسائل مبتلا به جامعه ایرانی به تفکر و بررسی می پردازد و اغلب باورها و ارزشهای موجود را مورد انتقاد قرار می دهد. حاصل تلاش پیگیر او بنیانگذاری مکتب فکری و آئین نوی است که در آن همه امور و اندیشه ها و رفتارها، با موازین عقلی سنجیده می شود و آرمانهای بشری در متن یک مدینه فاضله مطرح می شود و خرد و دانش و اخلاق، داور اعمال و راهبر زندگی فردی و اجتماعی است. مع هذا در اندیشه کسروی نیز، همانند پیشینیان و نه بشدت آنان، عوامل اخلاقی و سیاسی و اجتماعی باهم درآمیخته و تشخیص اندیشه سیاسی و غیرسیاسی او از یکدیگر دشوار است. زیرا در کلیه زمینه ها نظراتش بطور مستقیم یا غیرمستقیم با مسائل حاد سیاسی در ارتباط است، و چون آراء و نظراتش همواره با ملاحظات اخلاقی و مذهبی درآمیخته، راه یافتن به همه اندیشه های سیاسی ناب او دشوار می نماید.

تنها راهبر پژوهنده، در این جستار، جهت فکری ثابت و معیارهای مشخص کسروی است در مواجهه با مسائل گوناگون. در این رساله کوشش شده است با استفاده از این شاخص، طرز برخورد کسروی با اغلب مسائل سیاسی و اجتماعی زمانه، روشن شود.

با نگرش به عنوان کتاب، طبعاً هدف نویسنده، بررسی اندیشه‌های سیاسی ناب کسروی بوده است. ولی از آنجا که مباحث مذهبی و اجتماعی، در قلمرو اندیشه او بیشترین سهم را دارد، در یغم آمده که از پرداختن به آراء او در زمینه مذهب و خرد و اقتصاد و خانواده و آموزش و پرورش—هر چند با اشاره‌ای کوتاه—چشم‌پوشی کنم؛ بویژه که آن مقوله‌ها زیربنای فکری مباحث دیگر است و بررسی اندیشه‌های سیاسی کسروی، نیز بدون در نظر گرفتن برداشت وی از دین و خرد و اقتصاد و جامعه، امری است دشوار. در این کتاب، کوشیده‌ام تا همه مطالب برآثار کسروی متکی باشد و داوری دیگران را، که ممکن بود به تعصبهای موافق و مخالف آلوده باشد، نادیده گرفته‌ام. کتابها و نشریه‌های دیگر تنها جنبه تکمیل‌کننده داشته، و از آنها برای شرح وقایع و اوضاع مرتبط با مطالب کتاب سود جسته‌ام. آثار کسروی را—اعم از کتاب یا مجله—بدون نام نویسنده، در زیرنویس آورده‌ام. سایر کتابها و نشریه‌ها با نام نویسنده و مشخصات دیگر آمده است.

در اینجا سپاس خود را به کسانی که در نوشتن این کتاب یاریم کرده‌اند تقدیم می‌دارم:

نخست، دانشمند عالیقدر دکتر حمید عنایت که راهنمائیهای سودمندش این راه دشوار را بر من هموار کرد.

دوم، حسین یزدانیان و یحیی ذکاء و محمدعلی پایدار که آثار کسروی را بیدریغ در اختیارم گذاشتند—بویژه حسین یزدانیان

نکته‌هایی را یادآور شد که در شناخت درست‌تر اندیشه‌های
کسروی یاریم کرد.

سوم، دوست شاعر و دانشمند ولی‌الله درودیان، که رنج
خواندن همه مطالب کتاب را تحمل کرد و تذکرات و اشاره‌های
سودمندش آن را از لغزش بیشتر مصون داشت.

حجت‌الله اصیل

فرازونشیب زندگی

زندگی کسروی را با توجه به فراز و نشیب های آن به سه دوره تقسیم می کنیم:

— از ۱۲۶۹ تا ۱۲۹۹ یعنی از تولد تا سی سالگی
— از ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۹ که دوران اشتغال او در مشاغل دولتی است.
— از ۱۳۰۹ تا ۱۳۲۴ این دوره اوج بینش انتقادی کسروی است.

۱. از ۱۲۶۹ تا ۱۲۹۹ ه. ش. (۲۴۴۹ تا ۲۴۷۹ شاهنشاهی)

کسروی در سال ۱۲۶۹ در روستای هکماوار، در نزدیکی تبریز، چشم به جهان گشود. نیاکانش از قدیم کسوت روحانیت داشتند و پدرش میرقاسم، با اینکه پیشه تجارت برگزیده بود، هنوز لباس روحانیت را پاس می داشت و آرزومند بود که فرزندش میراحمد (کسروی)، سنت خانوادگی را ادامه دهد و پیشوای روحانی هکماوار شود. او برای زنده داشت نام پدر، که میراحمد نام داشت، چهار پسر خود را که جز چهارمین آنان، یکی پس از دیگری مردند، میراحمد نام نهاد؛ تنها آخرین آنها (احمد کسروی) زنده ماند. میراحمد یا کسروی، از دوران کودکی خود تا شش سالگی

چیزی به یاد ندارد جز رنجی که بخاطر تراشیدن موی سرش تحمل می کرد؛ و این تراشیدن سر نیز بخاطر تعلقش به جامعه روحانیت بود. پدرش هر چند سنتهای روحانی خانواده را گرامی می داشت، از تحجر و جزمیت و تعصبات مذهبی که در آذربایجان شدید بود و اغلب به برخورد های فرقه ای منجر می شد بدور بود. کسروی طرز تلقی پدر را در برخورد با تعصبات مذهبی چنین خلاصه می کند: «... پدرم از این رفتار بیخردانه مردم بیزار می بود؛ بارها گفتی: قضیه شیخ عبیدالله نتیجه این کار زشت بود»^۱ شیخ عبیدالله از سرکردگان کود بود که مذهب اهل سنت داشت و در زمان ناصرالدین شاه به بعضی نواحی آذربایجان تاخته، بانگیزه تعصب مذهبی، مرتکب فجایعی شده بود، و کسروی خود، آثار آن فجایع را که به چشم دیده بود، چنین بیان می کند: «هنگامی که هفت یا هشت ساله می بودم، زنان بینوائی بدریوزه به درخانه آمدندی و پستانهای بریده خود را نشان دادندی.»^۲

پدر کسروی با آداب و رسوم رایج مذهبی مخالف بود و روضه خوانی و زیارت رفتن را نکوهش می کرد. این طرز فکر پدر، در شکل گیری افکار کسروی علیه خرافات و قشریت مذهبی، بی تأثیر نبوده است. او در واپسین دم زندگی، چنین وصیت کرده بود: «پسر من، میراحمد، درس بخواند. باید همیشه یک عالمی در خانواده ما باشد ولی نان ملائی نخورد؛ نان ملائی شرکست.»^۳ کسروی را از شش سالگی به مکتب گذاشتند. مکتب با شکل و روش آن روزگار و با بیسوادی معلمان و پیچیدگی و ناسودمندی کتابها، اثری ناگوار در ذهنش برجای نهاد. چهارسال

۱. زندگانی من، چاپ دوم، (بی ناشر)، ۱۳۲۵، ص ۱۱.

۲. همان، ص ۱۲. ۳. همان، ص ۳۱.

بعد، مرگ پدر از ادامه تحصیل بازش داشت و برای اداره زندگی خانواده‌اش به کاروکوشش پرداخت. دیری نگذشت که واقعه دیگری در زندگیش روی داد. ناگزیز شد عمامه بر سر نهد و بجای پدر در مجالس سوک و سرور حضور یابد.

در سیزده سالگی، دوباره به تحصیل روی آورد و در مدرسه «طالبیه» تبریز آن را ادامه داد. هوش سرشارش به او امکان داد که در مدتی کم، عقب ماندگیها را جبران کند و درسهای متداول زمانه را فراگیرد. شانزده سالگی کسروی با آغاز جنبش مشروطیت مقارن بود. او به مشروطیت و آرمانهایش سخت پایبند بود و از اینرو دچار دردسرهایی شد. خانواده‌اش همه با مشروطیت مخالف بودند و ملای محل درباره او می‌گفت: «این، مشروطه‌چی شده روزنامه هم می‌خواند؛ می‌ترسم مذهبش خراب شود.» عاقبت، مخالفتها کار خود را کرد: از رفتن به انجمن و خواندن روزنامه منعش کردند. مع هذا عشق به مشروطیت همچنان در وجودش باقی ماند. در بیست سالگی، به اصرار خویشاوندان، به منبر رفت و کار امامت و وعظ در مسجد محل را عهده دار شد، ولی این کار را نه با رغبت که با اجبار و اکراه پذیرفت. بزودی، رفتار و عقایدش، در دست مخالفان، حربه‌ای شد: او برادران کوچکترش را به مدرسه می‌فرستاد تا دانش جدید بیاموزند و خود عینک می‌زد و کفش پاشنه بلند می‌پوشید و در مسجد از روضه خوانان انتقاد می‌کرد و ذکر مصیبت کربلا نمی‌کرد. او «فرنگی‌مآب» و از آن هم بدتر «مشروطه‌چی» شده بود و بهمین جهت، زیر فشار متعصبان، خانه نشین شد و این واقعه سرآغازی شد برای فرار از کسوت روحانیت.

کسروی، با شوق زیاد، به مطالعه و فراگرفتن علوم جدید پرداخت. او آغاز آشنائی خود را با دانشها و اندیشه‌های نوچین

شرح می‌دهد: در سال ۱۲۹۰ ه. ش.، همزمان با بازگشت محمدعلی میرزا، ستاره دنباله‌دار نیز در آسمان پیدا و مایه بیم مردم شده بود. من شبها به بام رفته به تماشای آن می‌پرداختم. در همین هنگام یک مجله مصری، به نام المقتطف به دستم افتاد که در آن، داستان ستاره دنباله‌دار و محاسبه گردش و اطلاعات دیگری در باره این ستاره نوشته شده بود. من که تا آن زمان جز هیئت بطلمیوسی و تشریح الافلاک شیخ بهائی و شرح چغینی را نخوانده بودم، با دیدن آن مقاله، از دو جهت خوشحال شدم: از یک سو دانستم که در مصر و به زبان عربی چنین نشریه‌ای وجود دارد که باید به دست آورم و بخوانم، و از سوی دیگر دانستم که «ستاره شناسی در نزد اروپائیان جز آن است که در دست ماست.»^۴ و همین زمینه‌ای شد که کسروی به جستجوی دانشهای نو پرداخته، با مطالعه و کوشش شخصی، اطلاعات خود را گسترش دهد.

در ماجرای اولتیماتوم روسیه و ورود قشون تزاری به تبریز، به طرفداری از مجاهدان برخاست. این حادثه برایش سخت تکان دهنده بود؛ از یک سو، فداکاری مجاهدان را که در سایه ارزشها و آرمانهای انقلاب مشروطیت، به درجه عالی ایمان رسیده بودند به چشم می‌دید و از سوی دیگر، شاهد رفتار مخالفان مشروطیت بود که به اعمالی شرم‌آور دست می‌زدند. در این باره می‌گوید: «تبریز اگر در تاریخ مشروطه نام نیکی از خود به یادگار گذاشته است، این وحشیگریهای ملایان و پیروان ایشان، آن نام نیک را لکه‌دار گردانید.»^۵ کسروی، روحانی جوان و آزادیخواه، در این ماجرا بیش از پیش تحت فشار قرار گرفت و این فشار وسیله‌ای شد تا زنجیر ملائی را، برای همیشه، از گردن بردارد. آشنائی کسروی با آزادیخواهان

۴. همان، ص ۴۴. ۵. همان، ص ۴۶.

و روشنفکران تبریز سبب گشوده شدن افقهای تازه‌ای در آسمان فکر او شد. از این مردان با حرارت و آگاه بسی چیزها آموخت و آگاهی خود را، درباره دانش و اجتماع و سیاست، عمق و وسعت بخشید. یکی از این مردان شیخ محمد خیابانی بود که کسروی، بعدها مدتی، جزو یاران و همزمان وی درآمد.

کسروی در سال ۱۲۹۳ در مدرسه آمریکائی تبریز (موریال اسکول) به تدریس پرداخت و در این مدرسه ضمن تدریس عربی، خود زبان انگلیسی را آموخت. در ۱۲۹۵، برای یافتن کار، به قفقاز رفت و مدتی در تفلیس اقامت گزید. در این شهر، با روشنفکران روسی و ارمنی و گرجی و ترک آشنا شد و کتابها و نشریاتی را مطالعه کرد که برایش تازگی داشت. گرچه تفلیس را از لحاظ فکری محیطی مناسب یافت لکن در آنجا کاری نیافت و تنگدستی و بیکاری از بازگشت به تبریز ناگزیرش کرد. در تبریز، دوباره، مدتی کوتاه در مدرسه آمریکائی به تدریس پرداخت. با پیروزی انقلاب روسیه، حکومت تزاری سقوط کرد و فشار قشون آن دولت از تبریز دفع شد. مشروطه خواهان دوباره به فعالیت پرداختند و کسروی در این گیرودار به شیخ محمد خیابانی، که جمعیت دموکرات را احیاء کرده بود، پیوست؛ ولی همکاری این دو، دیری نپائید و به اختلاف نظر آنان انجامید. کسروی از خیابانی جدا شد و با عده‌ای دسته «تنقیدیون» را بنیان نهاد. بالاگرفتن کار خیابانی، جمعیت تنقیدیون را از هم پاشید. چند نفر از اعضای آن دستگیر شدند و کسروی تبریز را ترک گفته عازم تهران شد.

۲. از ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۹ ه. ش. (۲۴۷۹ تا ۲۴۸۹ شاهنشاهی)

از ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۹ دوران زندگی اداری کسروی بوده است. در این

ده سال، بجز مدتی کوتاه که در خدمت وزارت فرهنگ بود و سمت دبیری داشت، بترتیب، عضویت محکمه استیناف تبریز، عضویت محکمه استیناف مازندران، سرپرستی عدلیه دماوند، ریاست عدلیه زنجان، ریاست عدلیه خوزستان و ریاست کل محاکم بدایت تهران را عهده دار بود. این دوران دهساله براو چندان آرام نگذشت لکن در آن از تلاطم دوران اول زندگی و کشاکشهای قلمی و فکری آخر عمر وی خبری نیست. در این مدت، فساد اداری و بیسوادی و بیخبری قضات برایش حیرتانگیز بود. بعنوان نمونه، از ملائی یاد می کند که چون به مدیریت دفتر عدلیه اصفهان منصوبش می کنند، اعتراض کنان، می گوید: «آقا، من آنقدر سواد ندارم که دفتری را اداره کنم؛ من گفتم در محکمه کاری به من رجوع کنید که بنشینم و رأی دهم.»^۶

در زنجان، با کارشکنی متنفذان و مقاومت ملایان که برای ابقای محاکم شرع تلاش می کردند، روبرو شد؛ لکن با پافشاری و نیروی اراده، که از خصائص ذاتی او بود، بر عدلیه شهر مسلط شد و بر مخالفان فائق آمد. درایت و کاردانی او تهران را متوجه وی ساخت و به خوزستان، که موقعیتی حساس داشت و شیخ خزعل برآن سامان فرمانروائی می کرد، اعزامش داشتند. کسروی از ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۲ ه. ش. رئیس عدلیه خوزستان بود. در این مدت، با شیخ خزعل که همه اداره ها و سازمانهای دولتی را در پنجه قدرت خود داشت، مبارزه کرد. بهنگام بحرانی شدن روابط خزعل با دولت، کسروی در وضع بدی قرار گرفت و مدت سه ماه زیر فشار و تهدید خزعل بود. خزعل حتی نقشه قتل او را کشیده بود. اقتدار خزعل با پیروزی قوای مرکز پایان یافت و دولت بر خوزستان

۶. رك: همان، ص ۱۴۵.

مسلط شد؛ اما کسروی که با نظامیان پیروز اختلاف نظر داشت، به تهران احضار شد. در تهران، پس از اشتغال در مشاغلی چون مدعی العمومی تهران و مأموریت خراسان که مدت آنها کوتاه بود، با داور اختلاف نظر پیدا کرد و از کار کناره گرفت، لکن در ۱۳۰۷ دوباره به خدمت عدلیه بازگشت و سمت ریاست کل محاکم بدایت تهران به او داده شد. در این سمت، تا سال ۱۳۰۹ باقی ماند. پاکدامنی و استقلال رأی و استقامت در برابر اعمال نفوذ و قاطعیت او در اجرای قانون، او را با کارشکنی همکارانش، بویژه داور، روبرو ساخت. برای داور، وجود شخصی چون کسروی در عدلیه تحمل ناپذیر بود؛ کوششها شد تا برایش پرونده سازی کرده به محاکمه اش بکشانند ولی پاکدامنی و درستکاری او راه را بر هر گونه اتهامی بست. بعد از این جریان، عدلیه و مسند قضاوت را برای خود جایی مناسب نیافت، لذا برای همیشه شغل دولتی را کنار گذاشت.

۳. از ۱۳۰۹ تا ۱۳۲۴ ه. ش. (۲۴۸۹ تا ۲۵۰۴ شاهنشاهی)

کسروی پس از رها کردن کار دیوانی، به وکالت پرداخت. این دوره از زندگی او، که پانزده سال طول کشید، بارورترین دوران زندگیش بود. در این دوره بود که بیشتر آثار انتقادی او در زمینه اجتماع و سیاست و اقتصاد... بوجود آمد.

در ۱۳۱۱ با انتشار کتاب آئین، که در آن برای اولین بار «اروپائیگری» یا به زبان امروزی، «غرب زدگی» بطور جدی مطرح شده بود، سروصدای زیادی برافراخت. مجله پیمان را از ۱۳۱۲ بمدت نه سال منتشر کرد. در این مجله، مباحث دینی و فلسفی و سیاسی و اقتصادی و ادبی و بطور کلی تمام مسائل مبتلا به جامعه

ایران مورد بحث و انتقاد قرار می‌گرفت. کسروی که تمام مقالات اساسی آن را خود می‌نوشت، شدیدترین حملات را به تفرقه و خرافات و انحطاط شعر و فلسفه می‌کرد. او با بسیاری از عقاید مقبول زمانه درافتاده بود. همچنین از ۱۳۲۱ تا ۱۳۲۴، مجله‌های پرچم روزانه، پرچم هفتگی، پرچم نیمه‌ماهه و بعدها مجله‌ای را به نام ماهها (ماهنامه) منتشر کرد. کسروی بیشتر کتابهای خود را در پانزده سال آخر زندگیش نوشت. در همه این نوشته‌ها، همانند مجله پیمان، روش انتقادی دنبال شده است. اتخاذ چنین روشی خالی از خطر نبود. در سالهای آخر زندگی، در مظان تهمتهایی واقع شد و تحریکاتی علیه او صورت گرفت. در هشتم اردیبهشت ماه ۱۳۰۴ مورد حمله متعصبین قرار گرفت و مجروح شد، لکن از این مهلکه جان بدر برد.^۷ سرانجام به محاکمه‌اش کشاندند: وزارت فرهنگ او را به انتشار کتب خلاف شرع و اخلاق متهم و علیه وی اعلام جرم کرده بود.

وی درباره این محاکمه چنین می‌نویسد:

خدا را سپاس که پس از ۵۸ سال زندگانی، یک‌بار
راهم به شعبه بازپرسی افتاده و آنهم گناهم کتاب نوشتن
و با خرافات جنگیدن است. این پرونده مرا به راهی
می‌اندازد که اگر تا پایان پیش رود، مرا همپایه سقراط
و مسیح خواهد گردانید. سقراط و مسیح هم بهمین گناه
محکوم گردیدند.^۸

اما این محاکمه تا پایان پیش نرفت. در آخرین جلسه بازپرسی، در روز بیستم اسفند ۱۳۲۴ کسروی و یکی از یارانش در جلو چشم بازپرس، به دست متعصبینی که از انتقادات او نسبت

۷. ماهنامه، اردیبهشت ۱۳۲۴. ۸. ماهنامه، بهمن و اسفند ۱۳۲۴.

به‌مذهب به‌خشم آمده بودند، کشته شدند و بدینسان دفتر زندگانی مردی که سراسر حادثه و مبارزه و تحقیق و تتبع بود؛ بسته شد.

کسروی مباحث علمی قدیم را فراگرفته و به‌فقه و اصول و الهیات مسلط بود. دانشهای جدید را با کوشش شخصی، از طریق مطالعه آموخته بود. در تاریخ و زبانشناسی تبحر داشت و آثارش در این دو رشته از اعتبار علمی کافی برخوردار است. «به‌اعتبار آن کارهای علمی و تاریخی و زبانشناسی بود که به‌عضویت پنج آکادمی اروپا و امریکا و شوروی برگزیده شد که سپس از همه آنها استعفا داد.»^۹

کسروی زبانهای عربی، ترکی، انگلیسی، ارمنی جدید و قدیم، اسپرانتو و پهلوی را می‌دانست و به‌چند لهجه محلی ایران نیز آشنا بود.

۹. از یادداشت آقای حسین یزدانیان که برای نویسنده فرستاده است.

مبانی فکری

کسروی، بعنوان بنیان‌گذار یک مکتب فکری، ناگزیر اندیشه‌هایش بر اصول و مبانی معینی استوار است که درک‌آراء و عقاید او آگاهی بر آن اصول و مبانی را ایجاد می‌کند: اولین سنگ بنای اندیشه کسروی، اعتقادش به خدای یگانه است که عظمت هستی و نظام و سامان عالم را بعنوان براهین وجودی او تحسین می‌کند. دین از دیدگاه او پدیده ذاتی و ضروری اجتماع بشری است که در پیراسته‌ترین و درست‌ترین شکل خود باید با معیارهای عقل قابل سنجش باشد. در قاموس او دین برگزاری شعائر و آداب و مناسک صوری نیست بلکه چراغی است فراراه آدمی، برای راهبری او به رستگاری. از آنجا که دین در هر زمان باید، برحسب نیاز واقعی انسان، وارد عمل شود برای ایفای وظایف خود لازم است با سلاح منطق عقلی و علمی زمان مجهز و در عین حال از منطق زمانه برتر باشد، تا بتواند ره‌آورد های فکری و اخلاقی را به پیروان خود تفهیم کند. بدینسان به موازات تحولات اقتصادی و اجتماعی و علمی، تحول در مذهب نیز ضرورت می‌یابد، و چون انسان برای رستگاری مادی و معنوی و انتظام زندگی خود نیازمند دین است، تحول پایان‌ناپذیر دین امری اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

سپس نوبت عقل می‌رسد که جوهر اندیشه کسروی است. عقل در تمیز نیک و بد، راست و کج و سود و زیان و اسپین داور است.^۱

داوری بیطرف و فارغ از نفع فردی و مقتضیات دیگر:
این خود دانستنیست که خرد در داوری خود آزاد و جدا سر (مستقل) است و پابستگی به سود یا زیان کسی ندارد. شما اگر به یک کار بد برخیزید و سود از آن بردارید، با این سودبرداری خودتان آن کار را بد، و شما را بدکار خواهد شمرد و فرجاد (وجدان) تان از نکوهش باز نخواهد ایستاد. همچنین اگر به یک کار نیکی برخیزید و زیان از آن ببینید با آن زیان‌دیدگی، خردتان شما را خواهد ستود و از شما خشنود خواهد بود.^۲

حتماً برای خواننده این سؤال مطرح می‌شود که ماهیت عقل چیست؟ آیا عقل محصول مغز آدمی است یا خود چیزی جداگانه و فارغ از مغز است؟ کسروی وجه دوم را می‌پذیرد. به گمان او، آدمی در وجود خود دو دستگاه جان و روان را توأمان دارد: «جان همان نیروی زندگی است که با گردش خون پایداری می‌باشد...»^۳ جان در آدمی و جانور مشترک، و روان ویژه انسان است. گوهر تن و جان سرچشمه خودخواهیها است و گوهر روان سرچشمه نیکی و حقیقت‌جوئی. بنابراین «... هوسهای بسیار و خویهای پست رشک و کینه و خشم و ستم و آرزو و خودنمائی و گردنکشی و دروغگوئی و چاپلوسی و مانند اینها»^۴ به دستگاه تن و جان و «... نیروهای فهم و اندیشه و خرد و شرم و آرم و فرجاد و...»^۵ به نیروی روان

۱. رك: ددپیراهون خود، چاپ سوم، باهادآزادگان، تهران ۱۳۳۶، ص ۲.

۲. همان، ص ۱۲-۱۳. ۳. همان، ص ۹. ۴. همان، ص ۱۰۴. ۵. همان، ص ۱۰۴.

وابسته‌اند. بدینسان خرد از فهم و اندیشه جدا می‌گردد، ولی ماهیت آن همچنان مبهم می‌ماند. این ابهام خود زائیده ابهام روان است. زیرا به‌رغم دستگاه جان، که آن را مولودگردش خون یعنی دستگاه محرکه حیات می‌داند، درباره ماهیت روان دلیل روشنی نمی‌آورد. خلاصه کلام، عقل برخلاف اعتقاد فیلسوفان مادی، نه محصول مغز آدمی که از عناصر روان و خود در وجود آدمی مستقل است.

خردگرایی کسروی سه ویژگی بارز دارد: نخستین ویژگی آن، مطلق پنداشتن ارزشها و انکار نسبیت است. آنچه نیک است همواره نیک و آنچه بد است همواره بد خواهد بود. بنابراین، اعتباری بودن امور و ارزشها که سنجش آنها را با موازن عقل مشکل می‌سازد، مفهوم و معنی خود را از دست می‌دهد.

دومین ویژگی، وابسته دانستن عقل به دین است. درست است که عقل در سنجش امور و ارزشها داور نهائی است ولی اعمال داوری عقل، تنها به کمک دین ممکن است. رابطه عقل با حقیقت همانند رابطه چشم با اشیاء است. همانکه چشم وقتی قادر به دیدن اشیاء است که آن اشیاء در معرض دید آن قرار گرفته باشد، عقل نیز حقایق را وقتی درک می‌کند که آن حقایق براو آشکار شوند و آشکار کردن حقایق بر عقل تنها از دین بر می‌آید. از اینرو دین آموزگار خرد است.^۶

سومین ویژگی خردگرایی کسروی، آمیختگی آن به مصلحت‌گرایی (پراگماتیسم) است. از دیدگاه کسروی، ارزش اعمال انسان تابعی از ارزش نتایجی است که به بار می‌آورند و انطباق آنها با موازن عقلی هنگامی محرز می‌شود که متضمن نتایج سودمند

باشند. کسروی جمله مشهوری دارد که تبلور مصلحت‌گرایی او است: «درخت را از میوه‌اش باید شناخت.» بعلاوه آنجا که انسان را از تفکرات فلسفی، برای پی‌بردن به کنه آفرینش و راز آفریدگار، برحذر می‌دارد و تعقل را تنها در امور متضمن سود و صلاح زندگی انسان، جایز می‌شمارد، در آمیختگی خردگرایی او با مصلحت‌گرایی آشکارتر می‌شود.

خردگرایی کسروی در وجه اجتماعیش با خردگرایی غرب شباهت زیاد دارد: همانطوری که اندیشمندان عصر روشنگری، خرد را سازنده جامعه کمال مطلوب می‌دانستند و می‌گفتند که «عقل از راه تربیت بتدریج و بآرامی می‌تواند مردم را تغییر دهد.»^۷ یا «اگر عقل را آزاد بگذارند، در طی چند نسل، مدینه فاضله بوجود خواهد آمد.»^۸ کسروی نیز برای رسیدن به دنیایی متحد و آرام و مرفه، حکومت عقل را لازم می‌داند: اگر انسانها، به فرمان عقل گردن نهند، پراکندگی باورها، فقر و جهل و جنگ و خونریزی از جهان رخت بریندد و «جهان آباد، و روی زمین سبز و خرم و خوراک و نوشاک و پوشاک و دیگر نیازمندیهای زندگی بسیار فراوان تواند بود.»^۹

موضوع دیگر طبیعت بشری است. کسروی نه مانند هابس «انسان را گرگ‌انسان» می‌داند و نه همچون روسو و سایر خوشبینان وجود او را منزه و پاک می‌پندارد. به گمان او، آدمی محل تلاقی دو نیروی خیر و شر و همواره بین دو قطب نیکی و بدی در نوسان است. نیروهای خیر و شر، در نهاد آدمی، همانند دو کفه ترازو است که بالا رفتن یکی با پائین آمدن دیگری ملازمه دارد.

۸۵۷. ویل دورانت، تارخ فلسفه، ج ۱، ترجمه عباس زریاب‌خونی، چاپ چهارم، کتابهای جیبی، تهران ۱۳۴۹، ص ۲۲۳. ۹. در پیرامون خرد، پیشین، ص ۳۸.

کسروی آدمی زادگان را به سه گروه تقسیم می‌کند: گروهی که روانهای ناتوان دارند و کمتر نیکی‌پذیرند؛ گروهی که روانهای بسیار توانا دارند و خودبخود نیک هستند، و گروهی که پذیرای نیکی و بدی هر دو هستند و انبوه مردمان را تشکیل می‌دهند. او گروه‌های اول و دوم را، بدلیل اندک بودن، به حساب نمی‌آورد. تنها گروه سوم در خور توجه است؛ زیرا اکثریت مردم را تشکیل می‌دهد. افراد این گروه را با آمیغ‌های (حقایق) زندگی آشنا باید کرد تا روانهایشان توانا و گوهر روانی‌شان، برگوهر جانیشان چیره شود. در آخرین تحلیل، آدمی را نیکی‌پذیر و قابل هدایت به سوی رستگاری می‌داند. زیرا «آدمی نیکی را از نهاد خود داراست و تنها می‌باید که تکان داده شود و پرورش یابد و خود دروغ است آنچه می‌گویند: آدمی نیکی‌نپذیرد.»^{۱۰} با داشتن چنین طرز تفکری، هر نوع تعارض اجتماعی را در شکل طبقاتی آن نفی می‌کند و آنها را ناشی از فساد اخلاق و گمراهی فکری می‌داند نه اختلاف طبقاتی. البته کشاکش میان انسانها را باور دارد لکن آن را در قلمرو اخلاق بررسی می‌کند؛ چرا که کشاکش انسانها انحراف از اصول عقل و گردن نهادن به فرمان احساس است. آدمی در رفتار خود دارای اختیار است و می‌تواند، به مدد عقل و اراده، باهمنوع خود، در صلح و صفا زندگی کند؛ جنگ و خونریزی نتیجه «خیمهای» پست و همپایه پیکار پلنگان و گرگان است که آدمی می‌تواند از آن اجتناب کند^{۱۱} با همین معیار، نظام زندگی غرب را تحت تأثیر فلسفه مادی و تفوق «خیمهای» پست آدمی، از معنویت تهی می‌داند، زیرا معتقد است که غربیان برای نیل به منافع فردی، هر

۱۰. ودجاوند بنیاد، چاپ پنجم، انتشارات فرخی، تهران، ۱۳۴۸ ص ۸-۳۶.

۱۱. همان، ص ۶۳.

نوع وسیله‌ای را توجیه می‌کنند و به‌جنبه پست سرشت آدمی مجال نشو و نما می‌دهند.^{۱۲} به‌رعایت اصول و موازین اخلاقی و تأثیر آن در زندگی سیاسی و اجتماعی ملتها ایمان راسخ دارد: اگر آدمیزادگان بر ناستودگیهای طبع خود پیروز شوند و از خودخواهی و خشم و کین و آنچه موجب پستی و بلندیهای بسیار می‌گردد پرهیز کنند، بر بسیاری از رنجها و آلام خویش فائق خواهند آمد و راه رستگاری خود را هموار خواهند کرد. به‌گواهی تاریخ، آراستگی ملتها به‌زیور اخلاق، موجب سربلندی آنها است و فقدان معیارهای اخلاقی با سقوط در سراسیمگی انحطاط و زبونی و بالمال نابودی حیات ملی همراه است. مگر نه اینکه دودمان هخامنشی در سایه اصول اخلاقی ستوده، توانستند امپراطوری عظیمی را بنیان نهند که از سیحون تا دانوب گسترده بود و پیروزی یونانیان نیز در برابر یورش هخامنشیان در سایه تسلیم اخلاقی آنان بود؛ در حالی که فساد اخلاقی مردم کارتاژ همه مجاهدات هانیبال سردار شجاع آنان را با شکست روبر ساخت.^{۱۳}

ماحصل کلام، دیدگاه کسروی را در برخورد با همه مسائل از دریچه کتب عقل‌گرایی او و اعتقادش به‌دوگانگی طبع آدمی بررسی باید کرد.

طبیعت آدمی محل تلاقی فرشته و دیو است و چیرگی نیروی اهورایی بر قوای اهریمن وجود انسان، تنها در پناه رهبری عقل میسر است، بشر که به‌حکم طبع دوگانه خود برطنایی میان نور و ظلمت روان است، تنها چراغ راهنمایش عقل است، و هرگاه آدمیزادگان بتوانند زندگی فردی و اجتماعی خود را بر اصول عقل استوار سازند، روانه‌اشان نیرومند و زندگیشان سعادت‌مند خواهد شد.

۱۲. همان، ص ۴۲-۵. ۱۳. رک: پیمان، سال پنجم، شماره ۲.

نظریات اقتصادی^۱

این مزیت فکری کسروی را نادیده نباید گرفت که او درباره بسیاری از مسائل اجتماعی به مکتب نرفته و خط ننوشته خود مسأله آموز شده، و با استفاده از منطق ساده و هوش سرشار خود، مسائل پیچیده زندگی اجتماعی را تجزیه و تحلیل کرده و برای آنها رام حل‌هایی ارائه داده است. این روش کسروی در باره اقتصاد بیش از هر مورد دیگر صادق است. بیگمان او نه عالم اقتصاد است و نه چنین ادعائی دارد بلکه آنچه در این باره می‌گوید و می‌نویسد، تلاشی است صادقانه برای روشن ساختن یکی از مهمترین مسائل اجتماعی عصر خود که بسیاری از متخصصان و کارشناسان، در کشوری که به گفته او بیش از صدتن خود را «استاد علم اقتصاد» می‌خوانند، در برابر آن سکوت کرده‌اند. ما در این بخش، می‌کوشیم عقاید اقتصادی کسروی را برای سهولت مطالعه، تحت عناوین متداول علم اقتصاد بررسی کنیم. بهمین جهت، نظرات اقتصادی کسروی را در این موارد مطالعه می‌کنیم: ۱. کاروپیشه ۲. تقسیم کار ۳. بیکاری، مفتخواری و کارهای بیهوده ۴. عوامل تولید

۱. در این قسمت، از الگو و مطالب آقای محمدعلی کاسوزیان، در مقاله «احمد کسروی، کار و پیشه و پول» مندرج در شماره‌های، ۲۱ و ۲۲ مجله تحقیقات اقتصادی، سال ۱۳۴۹ استفاده کرده‌ام، بدون اینکه با برداشت نویسنده مقاله از آراء اقتصادی کسروی کاملاً موافق باشم.

۵. پول ۶. توزیع ۷. مالکیت ۸. حدود دخالت دولت در فعالیتهای اقتصادی.

۱. کار و پیشه

از دیدگاه کسروی، پیدایش کاروپیشه در زندگانی اجتماعی معلول این واقعیت است که انسانها مجبورند نیازمندیهای خود را از طبیعت بدست آورند. بنابراین، کار پایه و اساس زندگانی انسان است و بدون آن برخورداری از مواهب طبیعت ممکن نیست. کسروی کار را در معنی وسیع آن در نظر دارد که شامل انواع کاردستی و فکری و ذهنی می شود، زیرا رفع نیازمندیهای انسان، کوشش در زمینه های بسیاری را ایجاب می کند و از کشاورزی و دامپروری گرفته تا ریسندگی و بافندگی و بنیادگذاری ساختمان و داروسازی و بالاخره در سطح عالی شناختن نیروهای طبیعت در حوزه کار و فعالیت انسانی قرار می گیرد.

۲. تقسیم کار

تقسیم کار از دیدگاه کسروی پدیده ای است کاملاً اجتماعی و معلول ناتوانی خانواده ها در تأمین همه نیازمندیهای خود. چون انجام دادن هر کار داشتن آزادی ویژه و دسترسی به ابزارهای خاص را ایجاب می کند، ناگزیر هر کس به اقتضای نوع مهارت و ابزاری که در اختیار دارد پیشه معینی را بر میگزیند و از اینجا تقسیم کار پدید می آید. بدینسان ملاحظه می شود که تقسیم کار پدیده ای است کاملاً اجتماعی، و شکی نیست که انسان غارنشین، که خوراک و پوشاک خود را بسادگی از طبیعت بدست می آورد، به همکاری و همدستی چندان نیازی نداشت تا پیشه های گوناگون و مآلاً تقسیم کار ایجاد شود. لکن با پیدایش تمدن، یا به اصطلاح

کسروی «شهرگیری»، همکاری اجتماعی معنی و مفهومی پیدا می‌کند. پس گسترش کمی و کیفی پیشه‌ها نتیجه تکامل اجتماعی و پیدایش تمدن است.^۲ بنابراین، کاروپیشه چون از لحاظ منشأ، اجتماعی است، ناگزیر غایت و مقصود آن نیز باید تسهیل زندگی اجتماعی باشد یا به عبارت دیگر، «کاروپیشه بهر راه افتادن زندگانی توده است؛ بهر روزی خوردن و دارائی اندوختن نیست.»^۳

۳. بیکاری، مفتخواری و کارهای بیهوده

نتیجه منطقی تقسیم کار و ناگزیری آدمیزادگان از به دست آوردن نیازمندی‌های زندگانی خود از راه کار و کوشش این است که هیچکس نباید از دسترنج دیگران بهره‌مند گردد مگر با پرداختن به کاری سودمند.

از این لحاظ، رأی کسروی به آدام اسمیت شباهت زیاد دارد؛ زیرا اسمیت نیز مشاغل متعددی را، بدان علت که در لحظه تولید از بین می‌رود، جزو مشاغل غیر تولیدی به حساب آورده است؛ مانند مشاغل روحانیان و حقوقدانان و پزشکان و هنرمندان و بازیگران و موسیقی‌دانان و رقاصگان اپرا و غیره.

انگیزه کسروی در قرار دادن برخی مشاغل در ردیف بیکاری و مفتخواری، نتیجه همدردی او نسبت به جامعه خود است، بهمین جهت، مفاهیم اخلاقی و عقلی در چنین تفکیکی در آمیخته است. مشاغلی که کسروی در ردیف بیکاری و مفتخواری قلمداد کرده و شاغلان آنها دزد و مفتخوار معرفی می‌کند، در دو دسته قرار می‌گیرد: یک دسته آنهایی که در قلمرو ذوق و هنر قرار دارد

۲. رك: كاد و پیشه و چول، چاپ دوم، از سری باهماد آزادگان، تهران ۱۳۴۶، ص ۴-۳.

۳. همان، ص ۴-۳.

مانند شاعری و داستان‌نویسی در صورتی که وسیلهٔ امرارمعاش قرار گیرند؛ و دستهٔ دیگر آنهایی که از اعتقادات مذهبی مردم ناشی می‌شود که آنها را روضه‌خوانی و «گنبدداری» و زیارت‌نامه‌خوانی می‌شمارد. باید دانست که کسروی برخلاف آدام اسمیت، که از طریق تجزیه و تحلیل علمی به غیر تولیدی بودن برخی کارها می‌رسد، اولاً احکام خود را علیه این مشاغل، براساس اعتقاداتش در بارهٔ جامعه و اخلاق و دین با توجه به اساس و بنیاد عقلانی که برای آنها قایل است، صادر می‌کند و ثانیاً افرادی را که در شبکهٔ تولیدی جامعه ارائه دهندهٔ خدمات هستند طرد نمی‌کند. او هرگز حقوقدانان و پزشکان و نقاشان و آرایشگران و موسیقیدانان را عناصر غیرمولد و مفتخوار معرفی نکرده است بلکه آماج حملاتش تنها پیشه‌هایی است که منطق عقلانی او با بقای آنها ناسازگار است. این مشاغل شاید از نظر یک عالم اقتصادی، بدلیل آن که برای آنها در جامعه تقاضای اقتصادی وجود دارد، قابل توجیه باشد ولی برای کسروی که ایرادهایش در این باره بنیانی است، تنها منافع جامعه مطرح است و کاری به فرمول اقتصادی آن ندارد. «کسروی مشاغل دیگری را چون روزنامه‌نویسی به وضعی که در ایران می‌بیند و سوداگری که تنها بمنظور سودهای کلان، کالاها را بیهوده دست به دست می‌گرداند، در ردیف کارهای بیهوده و مفتخواری قرار می‌دهد و اعلام می‌کند که سوداگران کاری نمی‌کنند جز اینکه... در بازار جاگرفته‌اند و با یک میز و چوتکه و تلفون و صندوق پولها می‌اندوزند... و کالاهایی را که دیگران بسیجیده‌اند... اینان بدست آورده‌اند و در انبارها نگه داشته‌اند و هر کالایی را این چیزی به بهایش افزوده به دیگری می‌فروشد و آن چیزی افزوده به سومی وا می‌گذارد؛ بدینسان کالاها را نگه

داشته‌اند و دست به دست می‌گردانند.»^۴

کسروی به مشاغل بالا اکتفا نکرده، مواردی دیگر از مفتخواری و بیهوده کاری را برشمرده است: اجاره‌داری و بزرگ مالکی زمین و تصدی مشاغل زائد ادارات دولتی از این دسته‌اند.

۴. عوامل تولید

کسروی سرچشمه زندگی را آب و هوا و آفتاب یا، به عبارت دیگر، طبیعت می‌داند و بدین ترتیب، از عوامل تولید، بنحوی که در علم اقتصاد مورد بحث است یعنی زمین و کار و سرمایه، تنها از طبیعت (یا زمین) بصراحت نام می‌برد و موضوع کار و سرمایه را به سکوت برگزارد می‌کند، لکن وجود کار را بطور ضمنی تأیید می‌کند، چه آنجا که می‌گوید: «... آنچه آدمیان برای زیستن نیازمندند، پاردهایش (ماده‌هایش) درگیتی‌گزارده شده که باید بکوشند و آنچه نیاز می‌دارند و می‌خواهند بتوزند»^۵ به آمیزش نیروی انسانی با «مواهب طبیعت بعنوان موجد و مولد ثروت، نظر دارد، و باید تعبیر کرد که از نظر تاریخی، نخستین سبب و موجد ارزش و ثروت، منابع طبیعی است ولی سرمایه را بعنوان یکی از عوامل تولید بکلی نادیده می‌گیرد.^۶

این اعتقاد کسروی به اینکه تنها منبع تولید ثروت زمین و عوامل طبیعی است یادآور مکتب فیزیوکراتها و نظرات پیشوایان این مکتب در باره کشاورزی بعنوان مولد یگانه و واقعی ثروت است. چنین برداشتی از عوامل تولید از اهمیتی سرچشمه می‌گیرد که برای روستا و فعالیت کشاورزی قائل است. وی طرفدار تقلیل

۴. همان، ص ۸-۹.

۵ و ۶. «احمد کسروی، کار و پیشه و پول» (مقاله) پیشین.

اختلاف شهرو روستا و حذف فئودالیزم ارضی و تقسیم زمین میان کشاورزان یا «کارندگان زمین» است.^۶ و این مبحثی است که به جای خود مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۵. پول

از دیدگاه کسروی، پول، بخودی خود، دارای ارزشی نیست بلکه اهمیت آن در آسان کردن مبادله است یا به عبارت دیگر پول ابزار مبادله است و از نظر تاریخی برای آسان کردن دادوستد بعنوان وسیله تبدیل ظاهر شده است. این واقعه هنگامی رخ داده که معاملات پایاپای با اشکالاتی برخورد کرده است. نفی پول بعنوان ثروت، از طرف کسروی، باعث اعتراض شده است؛ آقای محمدعلی کاتوزیان، در این باره، چنین گفته است: «...بزرگترین اشتباه کسروی در باره پول، این است که نقش مهم و اساسی پول را بعنوان «انبار ارزش» اصلاً نادیده می گیرد. درست است که پول بطور کلی «داراک» نیست، ولی در دست افراد، مظهر و نشانه ادعای دارائی است به عبارت دیگر، اگر من دارای هزار تومان می باشم که می توان با آن یک واحد کالای «الف» در بازار خریداری کرد، واضح است که من بطور بالقوه صاحب یک واحد کالای «الف» می باشم؛ زیرا در شرایط عادی، هرگاه اراده کنم، می توانم در بازار، پول خود را به یک واحد از این کالا تبدیل نمایم. اشتباه کسروی در این است که پول را بعنوان یک پدیده کلی در روابط اقتصادی بشر با پول بعنوان نشانه ای از دارائی یک فرد یکی می داند و بنابراین گمان می دارد که در نظام اقتصادی

۷. کادو پیسه د پول، پیشین، ص ۴۵.

نوپول در دست افراد گوناگون هم ارزش و بهائی ندارد.^۸ اما کسروی پول را در معیاری اجتماعی نه فردی بررسی می‌کند و برای فرد نیز پول وقتی ثروت بالقوه است که جامعه ارزش و اعتبار آن را به رسمیت بشناسد. و کسروی نیز آن را در بعد اجتماعی مورد بحث قرار می‌دهد و هنگامی که می‌گوید: «شما چنین انگارید که امروزه همه پولهای ایران را... از دست ما بگیرند و پشتوانه‌های بانکی را نیز بار کرده ببرند.» در اینصورت «چیزی از ما کم نخواهد شد... و ما به گرسنگی نخواهیم افتاد.»^۹ با توجه به این نکته که پول بعنوان یک وسیله مبادله از دسترس خارج می‌شود نه بعنوان ثروت و وسیله زیست جمعی، سخن می‌گوید.

۶. توزیع

برای کسروی نیز، مانند اغلب متفکران اجتماعی، این مسئله قدیمی مطرح است که مرز بین آزادی و مساوات چیست، و راه تعیین و تشخیص آن کدام است. این بحث در دنیای باختر، در قرن نوزدهم، پس از آنکه رسالت بورژوازی بعنوان منادی آزادی و مساوات مورد تردید قرار گرفت، ابعاد نو و وسیع یافت و مسئله چنین مطرح گردید که با توجه به ناکامی آزادی فردی، بعنوان غایتی کمال مطلوب در تأمین سعادت اجتماعی برای رسیدن به برابری بعنوان شرط اساسی آزادی اجتماعی، چه راهی را باید برگزید؟ تلاش برای یافتن کلید این معما لزوماً نتایجی در بر داشت که عبارت بود از اعتقاد به برقرار کردن اوضاعی که در آن افراد بتوانند از برابری امکانات در صحنه اجتماع برخوردار شوند و از

۸. «احمد کسروی، کار و پیعه و پول» (مقاله) پیشین. ۹. کاد و پیشه و پول، پیشین،

آزادی و تمتع عده‌ای معدود، در پشت نقاب آزادی فردی اجتناب شود.^{۱۰}

کسروی با توجه به رابطه دو مفهوم آزادی و برابری، طرح خود را برای توزیع تولید جامعه ارائه می‌دهد. اساس این طرح دو چیز است: نابرابری و مساوات. (گزینش این دو واژه از نویسنده این کتاب است برای درک بهتر نظر کسروی) و البته این دو اصل در عین تناقض چیزی نیست جز طرح همان مسئله قدیمی یعنی تلفیق آزادی و مساوات.

کسروی به مساوات کامل افراد اعتقاد ندارد و منشأ این نابرابری را در اراده و خواست پروردگار می‌یابد: «یکسانی درست نه شدنی است و نه نیکست که بشود؛ زیرا آدمیان یکسان آفریده نشده‌اند و پیداست که آفریدگار یا سپهر یکسانی آنان را نخواست. چیز است بسیار آشکار؛ کسانی در هوش و جربزه (استعداد) و یا در نیروی تنی به دیگران برتری می‌دارند و پیداست شایایشان بیشتر است و به بسیج کالاها و راه افتادن چرخ زندگانی یا آبادی جهان بیشتر از دیگران یآوری توانند کرد. همچنین دانشها و هنرها که مردم یاد می‌گیرند و در راه زندگی بکار می‌برند یکسان نیست. یکی دانش یا هنرش بیشتر است و دیگری کمتر. یکی دانش و هنرش سودمندتر است و دیگری کم‌سودتر. از اینها گذشته، اندازه کوششها یکی نیست؛ کسی بیشتر دلسوزی به‌توده می‌نماید و بیشتر می‌کوشد و دیگری دلسوزی نمی‌نماید و جز کوشش کمی نمی‌کند.»^{۱۱} در واقع، بیانات کسروی به این عقیده سن سیمون که «به هر کس باید از اجتماع به قدر استعدادش و به هر استعدادی به قدر

۱۰. رك: هانری اوون، آفادشیم، ترجمه علی‌اصغر شمیم (سری چه میدانم)، فریدون علمی تهران (بی‌تاریخ)، ص ۴-۸. ۱۱. کاد و پیشه و پول، پیشین، ص ۵۲-۵۱.

کارش پاداش داد.^{۱۲} شباهت بسیار دارد. می بینم که فکر کسروی درباره نابرابری افراد منشأ متافیزیکی دارد؛ چرا که دست آفریدگار را در ایجاد نابرابری ها در کار می داند. ولی جنبه عینی قضیه را نیز از نظر دور نداشته نوع دانش و معلومات افراد را از لحاظ کارائی و سودمندی و همچنین میزان کوشش و دلسوزی افراد را مورد توجه قرار می دهد، از طرف دیگر، کسروی طرفدار آزادی کار و کوشش و مالکیت خصوصی است. دخالت دولت را در فعالیتهای اقتصادی، بدان سبب که بی علت موجب سلب آزادی افراد می شود، منع می کند. دولت تنها باید نقش «نگهبان» را در فعالیتهای اقتصادی ایفا کند.^{۱۳}

باید توجه داشت که منظور کسروی از آزادی کار و کوشش، تبعیت از مکانیسم کور بازار بنحوی است که در اقتصاد سرمایه داری نیست. کسروی طرفدار تحدید مالکیت و تعدیل ثروت است و برای تحقق این امر دستورالعملهایی دارد و مدعی است که رعایت آنها می تواند «قانون دادگرانه» را در جامعه روان گرداند. اساس این «قانون دادگرانه» چنین است: «هرکس به اندازه شایایی خدادادی و به اندازه کوشش خود از داشته ها و خوشیهای جهان بهره مند گردد و بیشتر از آن نتواند.» و این از دیدگاه کسروی عین برابری است که هرکس از تولید ملی سهمی را بردارد که با میزان کوشش او در زندگانی اجتماعی و نفعی که از این طریق به جامعه می رساند متناسب باشد. براساس این اصل است که کسروی نظام موجود در زمان خود را بشدت انتقاد می کند، زیرا در آن افراد

۱۲. لونی بدن، تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه هوشنگ نهاوندی، انتشارات مروارید، تهران ۱۳۵۰، ص ۱۵۱.

۱۳. دد (۱) سیاست، چاپ سوم، پایدار، تهران ۱۳۴۰، ص ۱۰۸-۱۰۶.

به نسبت شایندگی خویش از زندگانی بهره‌مند نمی‌شوند.

«... همه می‌دانیم که اکنون... در ایران و کشورهای دیگر... دادگری در میان نیست، بلکه بیدادگریهای بسیار آشکار در میان است. در همین تهران... ما هر روز می‌بینیم فلان رنجبر و فلان کارگر که ده ساعت بیشتر رنج برده و نیروهای تنی خود را بکار برده هنگام غروب با یک من نان در زیر بغل خود به‌خانه باز می‌گردد و در همان حال فلان «مدیرکل» که همه روزه به کار نفهلیده (نپرداخته) یا فلان بازرگان که بیش از یک داد و ستد انجام نداده آسوده به‌خانه باز می‌گردند و با زن و فرزندان بر سر سفره رنگین می‌نشینند. این یک نمونه از هزارگونه بیدادگریها است که در این توده در زمینه برخورداری از داشته‌های جهان و خوشیهای زندگانی روان می‌باشد.»^{۱۴} بنابراین نابرابری افراد تا آنجا که به استعداد و میزان کوشش آنها در راه خیر و صلاح جامعه مربوط است، امری است مقدس و الهی، ولی از نظر آزادی فعالیت و متناسب بودن پاداش در مقابل کوشش افراد، مساوات باید رعایت شود. حالا باید دید دستورالعمل کسروی برای اجرای «قانون دادگرانه» مورد نظر وی چیست و چه تدابیری اندیشیده است تا بیعدالتی از جامعه رخت بربندد و زندگی برپایه دلخواه او بنیادگیرد. این دستورالعمل به اختصار چنین است:

۱) آزادی کار و پیشه رعایت شود تا هر کس بتواند به میل و اراده خود کاری را انتخاب کرده شایستگی خویش را در آن آشکار کند.

۲) از کارهای بیهوده جلوگیری شود و شاغلان آن کارها بزهکار و کلاهبردار محسوب شوند و در صورت تکرار مجازات

۱۴. کاد و پیشه و پول، پشین، ص ۵۱-۲.

گردند.

۳) مالکیت در معنی راستین خود برقرار شود و زمین تنها در دست کارنده آن باشد و کسی نتواند با اجاره دادن زمین از دسترنج دیگران زندگی کند.

۴) رباخواری ممنوع گردد.

۵) مزد هر کس به نسبت ارزش کارش تعیین شود و بسیاری از مشاغل ظاهرآ پست از مزد بالاتری که شایسته آنهاست برخوردار شوند.
۶) برای دانشمندان و هنرمندانی که در راه هنر و دانش می کوشند و با کشفیات و اختراعات خود باعث پیشرفت دانش و ایجاد ابزارهای نو شده به سهولت زندگی می افزایند علاوه بر ارج و مقامی شایسته پادشاهای شایسته نیز منظور گردد.

۷) حدود و اندازه سرمایه برای اجتناب از بکار افتادن بیش از اندازه آن معین شود تا هیچ فرد بی استعدادی قادر نباشد به دستیاری سرمایه، دست افراد با استعداد را ببندد.

۸) ماشین تا حد ممکن کوچک شود تا هر کس بتواند با سرمایه کم یکی را بکار اندازد و ماشینهای بزرگ توسط شرکتها یا دولت بکار افتد.

به گمان کسروی، این دستورها:

... اگر در توده ای بکار بسته شود آن قانون دادگرانه...
روان گردد و هر کس تواند به اندازه هوش و جریزه خود و کوششی که در راه زندگانی توده ای بکار می برد از داشته های جهان و از خوشیها برخوردار گردد و یا پستیها و بلندیهای بیرون از اندازه... از میان برخیزد،... برای سامان دادن به زندگانی، این ساده ترین راه می باشد.^{۱۰}

۱۵. رك: كاد و پيشه و پول، پيشين، ص ۷-۵۴.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که «قانون دادگرانه» کسروی ترکیبی است از آزادی اقتصادی و دخالت دولت در یک اقتصاد آگاه و حساب شده که در آن، مرز فعالیتها در چهار چوب مقررات محدود و میزان تولید بر حسب نیاز جامعه معین شده است؛ همچنین نوسانی است بین اقتصاد سرمایه‌داری و سوسیالیسم که در عین حال با هیچیک از آنها همانندی ندارد زیرا منع رباخواری با رکود و توقف فعالیت بانکی ملازمه دارد و محدود کردن ماشین یا قرار دادن آن در دست دولت با فعالیت و آزادی مورد نظر اقتصادی لیبرال ناسازگار است و از سوی دیگر طرفدار آزادی کار و کوشش و محترم داشتن مالکیت خصوصی است؛ و چنین ترکیب اقتصادی با هیچیک از نظامهای اقتصادی موجود در دنیای معاصر شباهتی ندارد.

۷. مالکیت

«... باید دانست هر کسی چیزی را نتواند از انید (مالک شد)؛ از انیدن شوندی (سبی) خواهد و باید در میانه همبستگی و بهره‌مندی باشد.»^{۱۶} در این جملات، دو نکته قابل بررسی است: یکی اینکه شرط اساسی برای تملک، وجود همبستگی بین مالک و ملک است و دیگر روشن بودن علت و موجه بودن مالکیت است. بنابراین، کسی نمی‌تواند بگوید کلاغهای آسمان از آن من است، زیرا بین او و کلاغهای آسمان رابطه و همبستگی وجود ندارد. بعلاوه، شخص باید توانایی بهره‌مندی از ملک را دارا باشد تا بتواند بر آن ادعای مالکیت کند و این دلیلی است برای توجیه مالکیت اجتماعی بر بعضی منابع طبیعی که اداره و بهره‌برداری از

۱۶. همان، ص ۱۶.

از آنها از عهده فرد خارج است، برای نمونه: «یک تن نتواند کوه البرز را ازاند؛ زیرا چه بهره‌مندی یک تن را از کوهی بزرگ تواند بود؟ ولی یک توده آن را تواند ازانید؛ زیرا بهره‌مندیها از جنگلها و کانها و رودها و چشمه‌هایش را تواند داشت.»^{۱۷}

چنین استنباطی از مالکیت، کسروی را به نتیجه دیگری رهنمون می‌شود که با مالکیت ارضی در ایران آن روزگار ارتباط دارد.

«زمین را کسی ازاند (مالک شود) که بکارد و بهره بردارد. کسی ازاند و دارد که درخت نشاند و گل کارد و آبادگرداند. این بسیار تأسف بار است که کسی در شهرها خود را دارا و ازانای (مالک) فلان دیه شمارد. آیا چه همبستگی میانه این کس و آن دیه می‌باشد؟ دیهی که در خانه‌هایش دیگران می‌نشینند و زمینهایش را دیگران می‌کارند، این چگونه می‌تواند ازاند (مالک شود)؟»^{۱۸}

بنابر این، کسروی با آن نوع مالکیت موافق است که از مساعی و زحمات شخصی بدست آمده باشد نه از راه بهره‌گیری از کار دیگران. وی طرفدار مالکیت خصوصی است و آن را پدیده‌ای طبیعی می‌داند لذا با هرنوع دخالت دولت، برای به هم زدن آن، مخالف است و از اینجاست که با سوسیالیسم اختلاف نظر پیدا می‌کند.^{۱۹} ولی مالکیت مورد نظر کسروی دارای حدود و ثغوری است که امکانات بشر را برای اندوختن ثروت و ایجاد سرمایه از طریق کوشش فردی محدود می‌کند و بدین ترتیب به نوعی سوسیالیسم معتدل نزدیک می‌شود.

۱۷. همان. ۱۸. همان، ص ۱۶-۱۷.

۱۹. رك: دد سیاست پیشین، ص ۱۰۸.

۹. حدود دخالت دولت در فعالیت اقتصادی

کسروی در کتاب «دجاوند بنیاد»، در باره حدود دخالت دولت در فعالیت اقتصادی بصراحت می‌گوید: «سر رشته داری (حکومت) باید تا تواند جز به کارهای همگی... نفهلیده (نپرداخته) باید تا تواند کارهای دیگر را از کشاورزی و بازرگانی و افزارسازی و پارچه-بافی و مانند اینها به مردم بازگارد...». از پرداختن سر رشته داری یا کرداد (دولت) به بازرگانی و کشاورزی و مانند اینها هوده‌ای جز این نتواند بود که بار خود را گرانتر گرداند که از کارهای خود باز ماند و این کارها را نیز نتواند. آنگاه دست مردم را بندد و سامان زندگی را بر هم زند... آزادی کار راهبری بسیار هنانینده (مؤثر) در زندگانی است که تا می‌توان باید جلو آن را نگیرد.^{۲۰}

حکومت (یا سر رشته داری) بنا به ماهیت وظایف خود، که راهبری ملت است، تنها باید به این اکتفا کند که «نگهبان مردم» باشد و در فعالیتهای اقتصادی تنها نقش نگهبان را ایفا کند لکن خود به آن فعالیتها نپردازد. زیرا فعالیت اقتصادی دولت با نقش و وظیفه نگهبانی او متناقض خواهد بود. بهتر است دولت تنها به راهنمایی و وضع قوانین و وادار ساختن مردم به اطاعت از قوانین بسنده کند.^{۲۱}

ولی، همانطور که بیان کردیم، کسروی خواهان تعدیل ثروت و تحدید مالکیت است و البته چنین کاری میسر نیست مگر با دخالت دولت؛ لذا وی نظارت دولت را بر فعالیتهای اقتصادی بمنظور اجرای قانون دادگرا نه مورد نظرش، بویژه برای تحدید مالکیت و سرمایه، امری ضروری می‌داند. البته چنین نظارتی را با سیاست ارشاد اقتصادی نباید یکسان دانست؛ زیرا در

۲۰. دجاوند بنیاد، پیشین، ص ۱۴۴.

۲۱. رک: همان، ص ۱۴۵.

سیاست ارشاد اقتصادی، دولت با کنترل متغیرهای اقتصادی و تنظیم برنامه‌هایی حاوی پیش‌بینیها، فعالیت اقتصادی را در جهت مقرر در برنامه سوق می‌دهد بدون آنکه روی عوامل اقتصادی فشار وارد آورد یا آزادی فردی را در امور اقتصادی محدود سازد در حالی که نظارت مورد نظر کسروی معطوف به تعدیل ثروت و جلوگیری از تمرکز وسایل و عوامل تولید در دست عده‌ای معدود است و نوع نظارتی که تجویز می‌کند بسیار شدید بوده با وظایف «دولت نگهبان»، به مفهوم دولت ژاندارم در اقتصاد قرن نوزدهم اروپا، وجه تشابهی ندارد.

چنین نظارتی، که از حدود دخالت دولت از طریق وضع قوانین و مقررات تجاوز می‌کند، در واقع، ناظر به نظام اقتصادی ویژه‌ای است که در آن، اصول و ضوابط اخلاقی حکمفرماست و سودجویی و مال‌اندوزی گناه محسوب می‌شود. در چنین نظامی، کلیه امور باید متوجه هدفی عالی باشد که به سعادت راستین جامعه منتهی می‌شود. به اعتقاد کسروی، دولت موظف است مرزها و قیمتها را کنترل کند؛ تعداد بازرگانان را در حد معقول تعیین نماید. «به بازارها و کارخانه‌ها نگهبان گمارد و از افزون‌جویی، به‌دستکاری سرمایه یا ماشین جلوگیری»^{۲۲} همچنین دولت باید از تعدد مشاغل، که موجب سودجویی و آزمندی می‌گردد، جلوگیری کند و مقدار تولید را برحسب نیاز جامعه تعیین نماید. بالاخره، نظارت دولت به توزیع جغرافیایی تولید کالاها و کنترل واردات و صادرات بازرگانی خارجی تعمیم می‌یابد. اعمال نظارتی چنین‌شدید در امور اقتصادی، مسلماً با وظایف دولتی که از سیاست عدم مداخله پیروی می‌کند و آزادی کار را پذیرفته است تعارض دارد و اجرای آن متضمن

۲۲ همان، ص ۱۱۹.

مشکلات فراوان خواهد بود. کسروی خود متوجه این مشکل بوده و آن را تنها با همکاری مردم عملی می‌داند. در این باره می‌گوید: «چون نگهبانی کارها و پیشه‌ها و بسامان داشتن آنها از بغرنجترین بایاهای (وظایف) سرشته‌داری است، مردم باید آنچه می‌توانند از راهنمایی در این باره باز نایستند.»^{۲۳}

بحث در باره آراء و اندیشه‌های اقتصادی کسروی را پایان می‌دهیم ولی یادآوری دو نکته را برای روشن ساختن موضوع، ضروری می‌دانیم: نظرات اقتصادی کسروی اولاً بازتابی است از زندگی اقتصادی ایران روزگار او، اقتصادی که در چهارچوب روابط بزرگ‌مالکی و براساس کشاورزی عقب مانده استوار و نتیجه آن فقر و جهل و روابط اجتماعی غلط و فشارها و کشاکشهای ناشی از این روابط بود که در شکل‌گیری افکار او برای طرح آراء اقتصادی وی مؤثر افتاده است، چنانکه دیدیم، اوسخت طرفدار برقراری عدالت اجتماعی و محو نابرابریهای نامعقول است. ثانیاً برای او، که به‌نظام اقتصاد آزاد به‌شیوه سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی وفادار است، بحران اقتصادی جهان غرب در سالهای پس از جنگ بین‌المللی اول درس عبرتی است که وادارش می‌کند، بمنظور اجتناب از عواقب آزادی بی‌بندوبار اقتصادی، در جستجوی راه حلی باشد و در این جستجوست که به‌زعم خود، زهر و پادزهر هر دو را می‌یابد. زهر، استفاده نامحدود از ماشین و بی‌بندوباری در کاربرد سرمایه است و پادزهر، دخالت در زندگی اقتصادی جامعه برای تنظیم نحوه عمل در فعالیتهای اقتصادی و بازرگانی است. بدین ترتیب، آزادی اقتصادی را در شکل رایج آن در کشورهای سرمایه‌داری غرب نمی‌پذیرد و از آنجا که در قید

۲۳. همان، ص ۹۳-۹۲.

طبیعی بودن مالکیت و آزادی کار است، می‌کوشد بین دو نظام اقتصادی سرمایه‌داری و سوسیالیستی نوعی سازش و آشتی برقرار کند. نتیجه این آشتی و تلفیق، نظام اقتصادی خاصی است که چنانکه ملاحظه کردیم در آن مالکیت خصوصی بطور محدود پذیرفته شده و امکان استفاده از سرمایه و ماشین تنها تا حدودی مجاز است که دولت تعیین می‌کند. مبادله کالا بصورت بازرگانی آن پذیرفته شده ولی اصل سودآوری بعنوان یک عمل غیر اخلاقی نکوهیده است و از این لحاظ، نه سوسیالیسم است و نه کاپیتالیسم و در عین حال از هر یک عناصری چند در بر دارد.

حقوق سیاسی زن

انقلاب مشروطیت ایران، تنها به تغییر نظام سیاسی و مبانی حکومت اکتفا نکرد بلکه تردید در ارزش بسیاری از اعتقادات و سنتهای گذشته از نتایج طبیعی آن بود. با تغییر نظام سیاسی کشور، پیدایش افقهای فکری نو و ارزیابی دوباره نظام ارزشها در محور تفکرات روشنفکران قرارگرفت و نوجویان در همه زمینه ها خواستار تحول و دگرگونی شدند یکی از مسائل مهم زمانه، که اذهان را به خود جلب کرده بود، مسأله زن و حقوق سیاسی و اجتماعی او بود. هنوز چند سالی از انقلاب نگذشته بود که شاعران و نویسندگان ایرانی، از اسارت زن و موقعیت اجتماعی غیرعادلانه اش با صراحت سخن گفتند. قهرمان اصلی بسیاری از داستانهای ادبی، «زن» و موضوع آن داستانها، زندگی ملالت بار او بود. شاعران جوان نیز از زندگی تحقیرآمیز زن غافل نبودند. در اشعار میرزاده عشقی، ابوالقاسم لاهوتی، ایرج میرزا و پروین اعتصامی سیمای زن ایرانی در محدوده زندگی رنج آور او ترسیم شده است. حتی قبل از انقلاب مشروطیت، زنان تحصیلکرده و روشنفکری بودند که از تساوی زن و مرد طرفداری و در انجمنهای سری از این فکر دفاع می کردند. تلاش اینگونه زنان بعد از انقلاب مشروطیت نیز ادامه یافت و آنان حتی گاهی به تأسیس مجامعی توفیق یافتند که هدف و مرام آنها دفاع

از حقوق زن و آزادی او بود.^۱ معهذا مشروطیت نیز با محروم کردن زن از حق انتخاب کردن و انتخاب شدن، حقوق او را نادیده گرفت و اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی و اعتقادات و سنتهایی که ریشه در این اوضاع و احوال داشت مانع تحول چشمگیری در موقعیت زن ایرانی شده بود. با صدور فرمان ۱۷ دی ۱۳۱۴ حجاب از میان رفت و امکان دسترسی زن به حقوق اجتماعی افزایش یافت ولی حدود آزادی، بویژه حقوق سیاسی زن، همچنان بعنوان یک مسأله اساسی مورد بحث و مناظره قلمی روشنفکران باقی ماند. کسروی نیز در این بحث بیکار ننشسته آراء و عقایدی ابراز داشته که چکیده آن در کتاب خواهران و دختران ما منعکس شده است.^۲

کسروی برای دوام و بقای خانواده و پیوند زن و مرد اهمیتی ویژه قائل است و می‌کوشد برای استوار شدن اساس آن، دستورالعملهایی ارائه دهد. به گمان او، زناشویی پیوندی ضروری و طبیعی است، زیرا «خدا مردان را برای زنان آفریده و زنان را برای مردان.»^۳ و آئین طبیعت حکم می‌کند که این دو پیمان زناشویی بندند و فرزندان بوجود آورند.

به ضرورت آگاهی و هشیاری زن و مرد توجه خاص دارد و پیشنهادها را در باره آموزش و پرورش، هردو را در بر می‌گیرد. بویژه زنان باید در کنار درس‌های عمومی و مشترک، آموزشهای خاصی برای خانه‌داری و بچه‌پروری و موسیقی داشته باشند. همچنین زنان باید آن رشته‌های دانشهای را فراگیرند که با وظایف

۱. ر.ک: پدرالملوک بامداد، زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید، این سینا، تهران، ۱۳۴۷، ص ۵۸-۴۵.
 ۲. کسروی درباره حجاب و ریشه‌های تاریخی آن به تفصیل بحث کرده است ولی، چون با بحث ما ارتباط نداشت، از شرح آن خودداری کردیم.

۳. خواهران و دختران ما، (چاپ دوم)، چاپخانه پیمان، تهران ۱۳۲۴، ص ۳۷.

طبیعی آنان سازگار باشد؛ مثل قابلیت و پزشکی و جراحی و دندانسازی و چشم پزشکی و داروسازی و میکروب شناسی.^۴

کسروی طرفدار رفع حجاب و آزادی زن و برابری او با مرد است لکن این آزادی و برابری نسبی و محدود است. او دخالت کامل زن را در کلیه شؤون رد می کند و برای تمایز زن و مرد از نظر تقسیم کار و وظایف، دو منشأ الهی و زیست شناختی قائل است:

زنان چنانکه در ساختمان تنی و مغزی از مردان جدایند
کارهایشان در زندگانی توده ای نیز جداست. خدا زنان
را برای کارهایی آفریده و مردان را برای کارهایی.
زنان برای خانه آراستن و بچه پروردن و دوختن و پختن
و اینگونه کارهایند.^۵

ولی این تفاوت را تنها به جنبه زیستی مربوط می دانند و آن را به حساب کمبود هوش یا نقص عقل زن نمی گذارد؛ برتری عقل مرد نسبت به زن تصویری است که از دو علت ناشی شده است: یکی دور نگه داشتن زن از زندگی اجتماعی در طی قرون و دیگری آفریده شدن زنان برای کارهای معین. عامل اخیر باعث شده است تا زن از لحاظ عقل پست تر از مرد به تصور آید. زن را با محک مردانه سنجیدن اشتباه است. باید هوش و استعداد ذاتی او را در رابطه با وظایفی که ویژه اوست در نظر گرفت. بنابراین، هرگاه زن به کارهایی پردازد که موافق خلقت او باشد، هیچگونه کمبود عقلی در او مشاهده نخواهد شد و هوش و استعداد خود را بخوبی نشان خواهد داد.

کسروی شرکت زن را در فعالیتهای سیاسی و اجتماعی بطور

۴. رك: همان، ص ۲۸-۳. ۵. همان، ص ۲۴.

نسبی می‌پذیرد و بخصوص سفارش می‌کند که زن‌ها باید از وضع کشور آگاه بوده و نسبت به آن دلبستگی داشته باشند. همچنین شرکت در انجمن‌ها و انتخاب نمایندگان پارلمان را از جمله حقوق زن می‌شمارد لکن چند کار مهم را ویژه مرد می‌داند که زن از پرداختن به آنها باید منع شود؛ مانند سربازی و کارهای ارتش در زمان صلح. زن باید در باره جنگ آگاهی و تجربیاتی داشته باشد و مخصوصاً طرز نگهداری خود و فرزندان و کارهایی از قبیل زخم‌بندی را باید فراگیرد ولی سربازی و جنگجویی کار زن نبوده با طبیعت و سرشت او ناسازگار است. البته معافیت زن از فعالیت نظامی ویژه دوران صلح است؛ بهنگام جنگ چه زن و چه مرد همه می‌توانند در جنگ شرکت کنند.^۶ دیگر کارهای ممنوع برای زن عبارت است از: «... نمایندگی پارلمان و داوری در دادگاه و وزیری و فرماندهی سپاه و اینگونه چیزها» و البته این ممنوعیت دو علت دارد:

۱) این کارها به «دوراندیشی و راز داری و خونسردی و تاب و شکیب» بسیار نیازمند است و این صفات در زن کم و ضعیف است.

۲) این وظایف با وظایف اصلی زن یعنی خانه‌داری و بچه‌پروری که «بایاهای ارجمندتر زن‌هاست» ناسازگار است. به‌گمان کسروی، پرداختن به کارهای فوق، علاوه بر باور شدن که خود مانع بزرگ زن است، باعث تباهی و فساد اخلاق او خواهد شد زیرا «زنان زودتر توانند فریفت و زودتر فریفته گردند. پای ایشان از کارهای کشورداری هرچه دورتر بهتر.»^۷

۶. رك: همان، ص ۲۷. ۷. همان، ص ۴-۲۳.

در آموزش و پرورش^۱

۱. مراحل آموزش و پرورش

تعلیم و تربیت برای کسروی از ارزش و معنی خاصی برخوردار است، و هدف آن آماده ساختن انسان برای ورود به زندگی اجتماعی و مقابله با مشکلات آن است: «فرهنگ آنست که بچه‌ای که پس از چند سال پا به میان مردان یا زنان گزاری در زندگی همپا خواهد گردید، باید چیزهایی را که در زندگی نیاز به داشتن آنها خواهد داشت یادگیرد که با یک مغز روشن پا به میان‌گزارد، و در هر رشته بایای خود را بشناسد. اینست معنی فرهنگ.»^۲ این نیازمندیها سه دسته است که باید در سه مرحله آموزش داده شود: مرحله نخست: دروس همگانی: در این مرحله، خواندن و نوشتن و اندکی تاریخ و جغرافی و مقدمات علوم و تندرستی و دستورات آن باید آموخته شود. در این مرحله، به دختران علاوه بر دروس فوق، باید راه و رسم خانه‌داری و بچه‌داری را نیز آموخت. مرحله دوم: مرحله آموزش «آمیغها» (حقایق) است: در این مرحله، معنی جهان، گرداننده آن، غایت آفرینش آدمی، معنی آدمی و فرق آن با جانوران، وظایف فرد در برابر اجتماع و اجتماع در

۱. کسروی بجای آموزش و پرورش، معنی متداول زمان خود، فرهنگ، را بکار برده است.

۲. فرهنگ چیست، چاپ دوم، چاپخانه پیمان، تهران ۱۳۲۴، ص ۳.

برابر جامعه بین‌المللی، راه‌کاستن از بدیها، راه افزودن به‌آسایش و خرسندی بشر، معنی حکومت و کار و پیشه و بازرگانی، وظایف زن و مرد، باید یاد داده شود.

مرحله سوم: مرحله آموزش دانشها است: آموزش در این مرحله اجباری نیست و هرکس باید بنا به‌میل و اختیار خود به‌آموختن پردازد.

بنابر آنچه بیان شد مراحل آموزش و پرورش پس از دبستان شامل دو مرحله است:

۱) دینکه برای یاددادن حقایق دینی (۲) دانشکده برای آموختن دانش.^۳

این مراحل آموزش و پرورش با روند تکامل روحی و جسمی آدمی پایه‌اش بر اعتقادات و آرمانهای کسروی استوار است. او با آموختن آنچه باعث فرسوده شدن مغز نوجوانان می‌شود مخالف است و معتقد به‌یاد دادن چیزهایی است که عقل و تجربه صحت آنها را تأیید کرده باشد. از نظر او، دانش واقعی تنها در قلمرو علوم تجربی قرار دارد. گوید:

امروز علمهائی در اروپا پیشرفت نموده: هیئت، شیمی، فیزیک، زمین‌شناسی و مانند اینها. این علمها یک رشته از جستجوهای را که بایستی کرد از راهش پیش برده و کار را بسیار آسان نموده. باید هرکس از این علمها بهره بگیرد و بر شناسایی جهان بیناگردد. جستجوهای که بنیاد آن آزمایش و سنجش باشد، به‌هر نامی که هست، باید پذیرفت.^۴

۳. رك: همان.

۴. رك: در پیرامون فلسفه، پایدار، تهران ۱۳۴۴، ص ۴۰.

اما مطالب ذهنی چون فلسفه و مباحث نظیر آنرا بکلسی یهوده می‌داند و توصیه می‌کند که پیرامون آنها نبایدگشت، زیرا حاصل تلاش در این راه جز هدر دادن عمر و به بیراهه رفتن نخواهد بود. راه صواب آن است که انسان به عقل خویش توسل جوید و به این اندرز قانع باشد که: «آنچه را بدستیاری خرد در می‌یابی باور کن و بدو بگرو؛ آنچه را در نمی‌یابی رها کن و به خاموشی بگرو»^۵

بنابراین، بگمان کسروی، فلسفه بعنوان تلاشی ذهنی برای شناختن مبدأ و معنی جهان که در جستجوی حقایق کلی به فرا سوی جهان محسوس بال می‌گشاید، تلاش یهوده و تباه کننده عمر است که از آن اجتناب باید کرد.

۲. انتقاد از نظام آموزشی ایران

در ایران، تعلیم و تربیت به شکل نوین پس از پیروزی انقلاب مشروطیت مطرح و پیگیری شد. تلاشهای بسیاری برای تعمیم تعلیم و تربیت صورت گرفت و گامهای مفیدی در این راه برداشته شد که تصویب قانون اساسی فرهنگ، تعلیمات اجباری، تأسیس دانشگاه، تربیت معلم، تأسیس فرهنگستان و ایجاد مدارس مختلط از آن جمله بود. ولی در دوره مورد بررسی ما، که با دوران فعالیت فکری و قلمی کسروی منطبق است با تمام این پیشرفتها، محتوای کتب و مواد درسی همچنان مورد ایراد و انتقاد بود؛ مثلاً عیسی صدیق در باره تجدیدنظری که در ۱۳۱۷ در برنامه دروس بعمل آمد چنین می‌گوید: «برنامه بسیار سنگین شد و بر مقدار مواد تحصیلی افزوده گردید؛ بدون رعایت وقت شاگرد و ساعاتی که باید

۵. همان.

صرف پرورش اخلاقی و بدنی او بشود موادی که در برنامه منظور شد در زندگانی مورد حاجت نبود و تحمیل زائدی بر حافظه دانش آموز بود.^۶

بیشتر وقت اطفال در مدارس با فراگرفتن معلوماتی گرفته می شد که به درد زندگی و مقابله با مشکلات آنها نمی خورد و جوانان را برای نشستن به پشت میز و هجوم به ادارات تربیت می کرد. معلومات مندرج در کتب درسی بصورت تئوریهای کلی و خشک از حافظه معلم به شاگرد انتقال می یافت و به شکستن استعداد و قوای دماغی او کمکی نمی کرد و بطوریکه میلیسپوگفته بود: «آنچه به نام آموزش و پرورش به نونهالان انتقال می یابد چیزی جز حافظه و تقلید نیست.»^۷

کسروی را نیز در این باره گفتنی بسیار است، ولی تکیه و تأکید او روی بیهودگی مطالبی است که شاید بسیاری از منتقدان روش آموزشی ایران در مقابل آن سکوت کرده یا آن را پذیرفته اند. آنچه مورد اعتراض کسروی است مطالبی است که در کتب درسی به اطفال و نوجوانان بعنوان یادگار ادب و عرفان و فرهنگ گذشته ایران آموخته می شد و این مطالب که قسمتی از میراث فرهنگی ما را تشکیل می دهد از نظر او سودی ندارد جز هدر دادن عمر جوانان و از کار انداختن نیروهای خدادادی مغزی آنان. او در باره درسهای دانشکده ها چنین می گوید:

در دانشکده ها بیش از همه به جوانان فلسفه و شعر و منطق و اصول و اینگونه چیزها یاد می دهند؛ با آنکه

۶. عیسی صدیق، قادیخ فرهنگ ایران، (چاپ چهارم)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷، ص ۴۶۶.

۷. سید علی اکبر حسینی، تفکر خلاق؛ هدف غائی تعلیم و تربیت، انتشارات دانشگاه پهلوی، ۱۳۴۸، ص ۸۲-۱۷۸.

نامش دانشکده است از دانشها جزاند کی در بر نمی دارد.
وزارت فرهنگ ایران بایای خود می شمارد که آنچه را از
زمانهای گذشته بازمانده، از گفته های فیلسوفان یونان،
رشته های صوفیان، تنیده های خراباتیان، ساخته های
ملایان و دیگران، زنده نگه دارد و نگذارد از میان برود؛
این چیز است که بارها گفته و نوشته اند. دانشکده ها و
دانشسراها برای اینست و آنچه از دانشهای نوین اروپایی
در آنها دیده می شود، برای جلوگیری از ایراد است.^۸

به گمان کسروی، این نحوه آموزش بسیار زیانمند است و آن مطالب
متضاد موجب ضعف روان و گمراهی و بیکارگی فهم و خرد انسان
می شود. «اینست، جوانانی که از دبیرستانها و دانشکده ها بیرون
می آیند می بینیم بیشتر آنان (بیشترشان نه همگی شان) ...
دریافتهای ساده خدادادی را از دست هشته اند.»^۹ و در زندگی جز
«هوس و خودخواهی» راهنمایی ندارند و از اینجاست که کاروارونه
نتیجه وارونه می دهد و پس از سی و هشت سال که از جنبش
مشروطیت می گذرد هنوز «یکی از هزار مردم» معنی درست آن را
نمی دانند.^{۱۰}

با اینکه تفهیم معنی زندگی آزاد و دموکراسی به نوباوگان
و پرورش احساسات میهن پرستی آنان از وظایف آموزش و پرورش
است ولی «در سراسر درسهایی که وزارت فرهنگ به نوسران و
نوجوانان می آموزد یادی از مشروطه و میهن پرستی و اینگونه
چیزها نتوانید یافت.»^{۱۱}

از اینجاست که جوانان درس خوانده ما در کنار عیوب

۸. فرهنگ چیست، پیشین، ص ۵. ۹. همان، ص ۱۴. ۱۰. ر. ک: همان، ص ۲۵-۲۶.
۱۱. همان، ص ۲۸.

بسیار، حتی به کشور و ملت دلبستگی ندارند، از معنی کار و پیشه بیخبرند و بروشنی می‌بینیم که یک جوان درس خوانده شهری از لحاظ شایستگی نسبت به جوان روستایی عقب مانده است؛ زیرا با اینکه جوان روستایی از دانش‌ها بی بهره است ولی در «بسیجیدن» نیازهای زندگی شرکت دارد؛ در حالی که جوان شهری مفتخواره‌ای بیش نیست. بعلاوه، آن روستایی مغزش نیرومند و استعدادهای خدادادیش پا برجاست، در حالی که آموزش با محتوای موجود، جز تباهی مغز و ضعف روان حاصلی ندارد.^{۱۲}

۱۲. رلک: همان، ص ۳۲-۳۳.

تجدد فکر دینی

از اواخر قرن نوزدهم، که یورش استعماری غرب و ورود ارزشهای سیاسی و اجتماعی و فلسفی آن سامان، ارکان اعتقادات مسلمانان را با خطر سست شدن مواجه می‌ساخت، اندیشهٔ تجدد خواهی در قلمرو و اعتقادات مسلمانان نیز در ذهن روشنفکران شکل گرفت. تجدد خواهی مذهبی، صرفنظر از اینکه انگیزهٔ واحدی داشته و آن پاسداری از فرهنگ اسلامی در برابر تهاجم بی‌امان غرب بوده، رویهمرفته سه هدف کلی را بویژه نزد روشنفکران سنی دنبال کرده است: «نخست یگانگی ملتهای مسلمان در برابر خطر تسلط سیاسی و فرهنگ غرب، دوم پیراستن عقیدهٔ مسلمانان از خرافه و تاریک‌اندیشی و بازگرداندن اسلام به شیوهٔ پاک سلف یعنی پیشوایان صدراسلام، و سوم هماهنگ کردن رهنمودهای دین با موازین عقل و مقتضیات جهان نو.»^۱

گذشته از تلاشهای سیاسی و اجتماعی که برای اصلاح دین و انطباق آن با مقتضیات عصر، یا بازگرداندن آن به گوهر نخستین خود، صورت می‌گرفت، بعضی از متفکران مسلمان کوشیده‌اند تا با

۱. حمید عنایت، «تجدد فکر دینی نزد اهل سنت»، مقاله، نشریهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، شمارهٔ ششم، تابستان ۱۳۵۰.

بحثهای نظری و عقلی این موضوع را به اثبات برسانند که اسلام از
 نظر محتوی چیزی از علوم و فنون و ره‌آوردهای جدید کم ندارد.
 نمونه بارز این اندیشمندان اقبال لاهوری شاعر و متفکر پاکستانی
 بود که در کتاب احیای فکر دینی در اسلام کوشیده است تا اسلام
 را با دلایل علمی و عقلی و فلسفی غرب توجیه و آنرا دینی پویا و
 پرتوان در برخورد با مسائل و مشکلات زندگی مسلمانان معرفی کند.^۲
 اما همه روشنفکرانی که اندیشه اصلاح دین یا تجدید فکر-
 دینی را مطرح ساخته‌اند از میان اهل سنت برخاسته‌اند. از
 اندیشمندان شیعه تنها دو تن در این راه گام برداشتند و با
 روشنفکران سنی هم‌آوا شدند. از این دو تن یکی سید جمال‌الدین
 اسدآبادی و دیگر سید امیرعلی ۱۲۲۹-۱۳۰۷ ه. ش. از حقوقدانان
 و متفکران بلندپایه هند بود. ولسی اندیشه‌ها و کوششهای اینان
 بیشتر در روشنفکران سنی مؤثر بود. معه‌ذا، در ایران نیز که کانون
 و مرکز مذهب شیعه بود، فکر اصلاح دین کم و بیش مطرح شد.
 پس از سید جمال‌الدین، در حوزه درسی و علوم دینی، شریعت
 سنگلجی را می‌توان، نمونه عالم دینی آگاهی دانست که ضرورت
 اصلاح دین را مطرح کرد و از این رو، هوادارانش او را «مصلح-
 کبیر» نامیدند.^۳ کسروی تنها متفکر پرآوازه ایرانی است که در
 قرن حاضر، بیش از هر کس دیگر به دین و مسائل مربوط به آن
 پرداخته است اما او راهی جدا از همه اصلاح‌طلبان دارد؛ او
 معتقد است که دین، تابع مقتضیات زمان است و در مراحل مختلف
 تاریخ بشر، ضرورت پیدایش دینی نو با سلاح عقلی و اخلاقی نو،

۱. همان.
 ۲. رک: ناصرالدین صاحب‌الزمانی، دیباچه‌ای بر (هبری) (چاپ سوم -
 قطع جیبی)، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۳۶.

اجتناب‌ناپذیر است. بهمین جهت، از اطلاق عنوان «مصلح مذهبی» بر خویشان بیزار است. از دیدگاه او اصلاح دین در شرایط کنونی، غیرممکن است و بازگشت به صدر اسلام و جاری ساختن احکام آن، امری است محال؛ بخصوص نسبت به توفیق کیش وهابی، بدینانه تردید می‌کند و خاطرنشان می‌سازد که این مذهب قادر به مقابله با دانشهای جدید و اصول حکومتی و اداری غرب که خواه‌ناخواه در عربستان نفوذ خواهد کرد نخواهد بود. بنابراین شعار بازگرداندن اسلام به گوهر نخستین خود، بی معنی است و اگر کسی بگوید: «کوه را بردارم و کنار بگذارم» این گفته چندان دروغ و کزافه‌آمیز نخواهد بود تا گفتن اینان: «دین را به گوهر خود برگردانیم»^۴ بدین‌سان، فکر پالودن دین و بازگشت به گوهر نخستین آن را امری محال می‌داند.

حتماً برای خواننده این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به اعتقادات، اندیشه‌ها و کوششهای کسروی، اگر او را مصلح مذهبی نخوانیم پس هدف و منظور وی چیست و چه راهی را دنبال و چه طرحی را پیشنهاد می‌کند؟ پاسخ کسروی این است: باید اسلام را به بنیاد خود برگردانیم و این بنیاد که ادعا می‌کند از قرآن بدست آورده، عبارتست از: «جهان را یک دستگاه بیهوده‌ای ندانستن و به‌آفریدگار خستویدن (اقرارکردن) و به‌زندگانی آینده باور داشتن و زندگی به‌آئین خرد کردن.» و اینها بنیاد مشترک تمام ادیان است. البته هدف کسروی ایجاد راهی نو است که برای بنیاد استوار باشد نه بازگرداندن اسلام به اصل و گوهر آن. او پایدار ماندن چنین بنیادی را مشروط به انجام سلسله اقداماتی می‌داند که چنین است:

۴. پیمان، سال ششم، شماره دهم، دیماه ۱۳۱۹.

۱) مبارزه با نواندیشان که به دین ارج نمی‌نهند و تفهیم معنی دین به آنان.

۲) نبرد با همه کیشهای منشعب از اسلام و سایر ادیان و ریشه کن ساختن آنها.

۳) نبرد با بدآموزی‌ها، اعم از کهنه و نو؛ مثل «فلسفه یونان و صوفیگری و خراباتیگری و فلسفه مادی و هیاهوی ادبیات...»

۴) ارائه دلیلهای مطابق با خرد و دانش برای هر یک از چیزهایی که بنیاد دین می‌باشد.

۵) «بنا کردن یک «آئین زندگانی» بر روی این بنیاد.»^۵

البته مبانی و شالوده‌هایی که کسروی برای بنا کردن دین نو یا «پاکدینی» بر روی آن برگزیده اصولی بسیار کلی هستند که بعنوان پایه و اساس بکار می‌روند و شامل همه اصول و احکام اسلام نیستند. و می‌دانیم که کسروی در طول زندگی خود بخاطر این اصول مبارزه کرد. مبارزه با فلسفه و تصوف و ادبیات و پراکندگی مذهبی شعار و برنامه کار او بود.

دین و سیاست

فکر جدایی دین از سیاست در میان مسلمانان از قرن نوزدهم، پس از برخورد با قدرت پیشرونده و مهاجم غرب، پیدا شد. از دیرباز ترکان عثمانی که در خط مقدم جبهه دنیای اسلام با غرب برخورد دائم داشتند، یگانه سلاح مبارزه با حریف نیرومند را افزودن هر چه بیشتر به تعداد سپاهیان و تجهیز آنها با سلاحهای جدید جنگی، تشخیص داده بودند و چون از این تمهید خود که قدرت نظامی را بدون توجه به ضرورت اصلاحات عمیق سیاسی و

۵. ر.ک: همان.

اجتماعی در نظر داشت، طرفی نبستند، گناه ناکامی خود را به گردن اسلام و اصول شریعت آن انداختند و با همین انگیزه بود که فکر جدایی دین از سیاست در میان ترکان شدیدتر از هرجای دیگر مطرح شد و دولت کمالی ترکیه حساب خود را از دین یکباره جدا کرد.

در میان روشنفکران مسلمان، مثل جمال الدین اسدآبادی و محمدعبد، قبلاً لزوم انطباق احکام شریعت اسلام با مقتضیات دنیای جدید، بعنوان راه چاره اساسی، مطرح شده بود و پس از انقلاب آتاترک و جدایی دین از سیاست در ترکیه، به رغم مخالفت بسیاری از مسلمانان، عده ای نیز به پیروی از آن برخاستند و ضرورت بنیادگذاری حکومت را براساس قواعد علم سیاست و جدایی از اصول احکام شریعت اسلام تجویز کردند.^۶

در ایران، فکر جدایی دین از سیاست قبل از ترکیه و با انقلاب مشروطه به مرحله اجرا درآمد. در پیروزی انقلاب مشروطه، سهم روحانیان، عظیم و تعیین کننده بود. آنان در دو جبهه نبرد کردند: یا عملاً به صف مشروطه خواهان پیوستند و با قلم و نطق و خطابه و اسلحه با استبداد جنگیدند و یا با استدالات عقلی برای اثبات حقانیت دموکراسی کوشیدند. کسی که بیش از همه با استدالات و احتجاجات عقلی از مشروطیت دفاع کرده و کوشیده است تا انطباق آن را با اصول شریعت ثابت کند، شیخ محمدحسن نائینی مجتهد روشن بینی است که در سال ۱۳۲۷ هجری قمری کتابی به نام تنبیه الامه و تنزیه المله نوشت و در آن کتاب، از اصول مشروطیت در برابر مخالفان دفاع کرد. نائینی استدلال

۶. ر.ک: حمید عنایت، جهانی از خود بیگانه، (مجموعه مقالات)، چاپ دوم، انتشارات فرمند، تهران ۱۳۴۹، ص ۷۹-۸۲.

می‌کرد که «بهترین وسیله رسیدن به حکومت عادل و پاسدار منافع ملت، آن است که شخص والی یا حاکم، دارای عصمت نفسانی باشد تا فقط اراده خداوند براو حکومت کند.»^۶ تا زمانی که تحقق این امر ممکن نیست حکومت افراد عادل باید برقرار شود؛ لکن چون این دو حالت عمومیت ندارد و از اراده افراد خارج است، بهترین راه آن است که اولاً قوانینی برای تعیین «حدود استیلا و تکالیف حاکم و حقوق و آزادی ملت» وضع شود و ثانیاً گروهی از دانایان و خیرخواهان برای نظارت در اجرای آن قوانین تشکیل شود و این گروه همان مجلس نمایندگان است. نائینی ادعای مخالفان مشروطه را مبنی بر این که اصول دموکراسی- چون آزادی و برابری- علیه دین و بدعت یا دخالت در کار امامت است، با استدلالات روشن و منطقی رد و از اصول دموکراسی دفاع می‌کند. بدین‌سان، می‌بینیم که علمای شیعه برای پیروزی دموکراسی به‌پیکاری عملی و عقلی می‌پردازند و البته اعتقاد به امامت و باز بودن باب اجتهاد، که وسعت دادن به حوزه تفکر و وفق دادن مذهب را با مقتضیات جدید امکان‌پذیر می‌سازد، به این امر کمک می‌کند. اما فراموش نباید کرد که به‌رغم شرکت مؤثر روحانیان در انقلاب مشروطه و پشتیبانی آنان از این نهضت، حکومت مشروطه ایران، که منشأ حکومت را در اصل ۲۷ متمم قانون اساسی از اراده پروردگار به‌اراده ملی منتقل ساخت، خواه‌ناخواه اساس مذهبی خود را رها کرده بود و گویا جامعه روحانی ایران، پس از پیروزی انقلاب مشروطیت، خود این نکته را دریافت و سخنان نمایندگان مجلس اول در پیرامون مسائلی که با مذهب و روحانیت

۷. حمید منابت، نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران (تقریرات در دوره دانشکده حقوق).

ارتباط پیدا می‌کرد مؤید این مطلب است. والتراسمارت، منشی سفارت انگلیس، در باره جدال ملایان و روشنفکران در مجلس اول چنین می‌گوید:

طبقه روحانیان خوب آگاهند که مخالفان آنها چه در سر دارند و نسبت به خطری که هستی آنان را تهدید می‌کند حساسند، اما به دامی افتاده‌اند که فرار از آن سهمناک و بلکه نامیسر است.

سید محمد مجتهد (طباطبائی) که بالنسبه روشن بین و نمونه مجتهد غیر معمولی پاکدامنی است، اغلب چیزهایی می‌گوید که اندیشناکسی طبقه روحانیان را نسبت به آینده می‌رساند. وقتی که موضوع محاکم عدلیه به میان آمد، او در مصلحت تأسیس آنها اظهار تردید کرد و به نیشخند گفت: با احداث اینگونه محاکم دیگر چه کاری باقی می‌ماند که به ملایان سپرده شود.

همین است که روحانیان برای حفظ حقوق خود با کوششهای پی‌گیر مجلس را وادار کردند که ماده‌ای در قانون اساسی گنجانده شود که تمام قوانین باید قبلاً به کمیسیونی مرکب از پنج نفر از مجتهدان ارجاع گردد تا مبادا مواد آنها با احکام شریعت ناسازگار باشند.^۸

علیرغم مخالفت عناصر ترقیخواه، در مجلس اول، کمیسیون پنج نفری مورد نظر ملایان در اصل دوم متمم قانون اساسی پیش‌بینی گردید؛ گوا اینکه این اصل، حکومت مذهبی را بوجهی برقرار می‌کرد لکن اصل مذکور هرگز از حدود نوشته خارج نشد و بدین ترتیب، فکر جدایی دین از سیاست در ایران، با انقلاب مشروطیت عملی

۸. فرویدن آدمیت، مقالات قادیخی، انتشارات شبگیر، تهران ۱۳۵۲، ص ۱۱۳.

شد. اما این مسأله همچنان یک بحث نظری باقی ماند. کسروی نظر خود را در این مورد در مقاله «دین و سیاست» بیان کرده است. او از جامعه روحانی ایران که گمان دارد عملاً طرفدار تفکیک دین و سیاست شده است چنین انتقاد می‌کند:

سیاست چیست؟ سیاست همان کارهائیست که برای راه بردن کشور و نگهداری آن در بایست است: فرمانروایی، برپا کردن ادارات، گزاردن قانونها، گرفتن سپاه، کوشش به آبادی شهرها، بهمبستگی با همسایگان، جنگ با دشمنان... اکنون اینها را از دین «اسلام» که خواست آنانست جدا گردانید چه می‌ماند؟!^۹

چند باوری از کج و راست و نماز و روزه و دعا و حج و نذرو تسبیح و استخاره و زیارت باز می‌ماند و معنایش آن می‌شود که یک مردمی کاری به کشور و آبادی آن ندارند؛ در بند جداسری (استقلال) و آزادی نباشند، آرزوی پیشرفت نکنند، و رشته قانونگزاری را به دست خود بگیرند، و همه اینها را به بیگانگان بازگذارند و خودشان سر به پائین انداخته تنها به نماز و روزه و آن کارهایی که بر شمردیم بپردازند.^۹

کسروی معتقد است که تفکیک دین از سیاست در اسلام انجام یافته است، زیرا اسلام جنبه سیاسی خود را از دست داده و آن مبانی که پویایی اسلام و توانایی مسلمانان را سبب می‌شد از بین رفته است: خلافت که بنیاد اسلام است از بین رفته، جهاد فراموش گشته، قانونهای اسلام متروک و در میان مسلمانان همبستگی نژادی جایگزین همبستگی دینی گشته است؛ بنابراین، تفکیک دین از سیاست مسأله‌ای حل شده است.

۹. در «دین و سیاست»، پیشین، ص ۸-۶.

البته قصد کسروی، از این سخنان، پذیرفتن چنین تفکیکی بعنوان عمل انجام شده نیست بلکه سخنان او جنبه طنز و گلایه دارد. او عصر خود را روزگار آرمان یاد می‌کند، همه ملت‌ها در این روزگار برای خود آرمانی دارند ولی آرمان مسلمانان، به‌مشتی اعمال و مناسک محدود شده و دستورات سودمند اسلام، بدست فراموشی سپرده شده است.^{۱۰} گناه چنین جدایی متوجه روحانیت است. مخصوصاً در ایران پس از پیروزی جنبش مشروطیت که چون آن را با هدف خود مخالف یافتند، برای اینکه «دستگاه خود را نگه‌دارند دین یاکیش را از آزادیخواهی و دلبستگی به کشور...» جدا کردند.^{۱۱}

با تمام اینها، او دیگر به آمیزش مجدد دین و سیاست دلبستگی ندارد؛ زیرا اوضاع و احوال مسلمانان را برای چنین تلفیقی آماده نمی‌بیند. چرا که از یک‌طرف چهار رکن عمده سیاست اسلامی، یعنی کشور اسلامی و خلافت و قوانین اسلام و جهاد، در برخورد با مقتضیات دنیای نو رنگ باخته‌اند، و از طرف دیگر مسلمانان خود به‌این ارکان دلبستگی نشان نمی‌دهند. فراموش نباید کرد که او در صدد پیدا کردن راهی تازه و انداختن طرحی نو است و می‌خواهد «پاکدینی» را بر روی شالوده و بنیاد اسلام بنا کند. به‌زعم او «زندگانی در پیشرفت است و دین باید پروای آن پیشرفت کند»^{۱۲} ولی موضوع رابطه دین و سیاست را مسکوت گذاشته سخنی روشن در باره آن ندارد. البته خواننده از متفکری که در باره تمام مسائل دیدی روشن و قاطع دارد، انتظار دارد که در این باره نیز به‌روشنی بیان مطلب کند؛ ولی او از کنار موضوع می‌گذرد و به‌ایراد و انتقاد بسنده می‌کند.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۸-۷. ۱۱. ر.ک: همان ص ۱۵-۱۴. ۱۲. دیرپرامون اسلام، چاپ پنجم، کتابفروشی پایدار، تهران ۱۳۴۸، ص ۹۵.

منشأ و غایت حکومت

حکومت از دیدگاه کسروی، محصول نیاز انسانها به زندگی جمعی است. از آنجاکه در شرایط زندگی اجتماعی، انجام امور عمومی برای همه مردم میسر نیست لذا برای انجام این امور که محصول نیاز اجتماع و متضمن منافع همگانی است ضرورت نهاد حکومت مطرح می‌گردد. کارهای عمومی مورد نظر کسروی عبارت است از: «قانونگذاری، ایمنی برپاگردانیدن، شهرو آبادیها را پاکیزه داشتن، با بیماریها نبردیدن، با توده‌های دیگر همبستگی داشتن و پیمان بستن و مانند اینها»^۱

بنابراین، وضع و اجرای قانون، حفظ امنیت، تأمین بهداشت و اداره روابط بین‌المللی از اهم وظایف حکومت و جزو دلایل وجودی آن بشمار می‌رود.

کسروی در منشأ حکومت، به بحث مفصل نمی‌پردازد ولی گاهگاه به امکان وجود یک پیمان اجتماعی اشاره می‌کند که، گرچه مانند روسو و سایر طرفداران پیمان اجتماعی دلایلی منظم و تحلیلگرانه ارائه نمی‌دهد لکن، آنجا که لزوم همکاری و تعاون اجتماعی افراد را در چهارچوب کشور مطرح می‌سازد، وجود چنین پیمانی را چون امری ضمنی و احتمالی می‌پذیرد: «بیست یا سی میلیون

۱. دجاوند بنیاد، پیشین، ص ۳۹-۱۳۸.

مردم یا بیشتر یا کمتر که به نام یک توده در یکجا می‌زیند، در واقع یک قراردادی میانه آنهاست. مثل آن است که این بیست یا سی میلیون مردم در یک بیابانی گرد هم آمده و با هم پیمانی نهاده‌اند که در سود و زیان و در خوشی و سختی با هم شریک باشند و همگی دست بهم داده و با یگانگی زیند.^۲ اگر چنین پیمانی هم بسته نشده باشد افراد یک کشور لااقل باید وجود آن را مسلم فرض کرده آن را گرامی دارند؛ زیرا «یک چنین پیمان مقدسی است که وطن پرستی» نامیده می‌شود و افراد وظیفه دارند به آن گردن نهند.^۳ حالت بدویت را، همانند هابز، حالت بیقانونی و هرج و مرج می‌داند که در آن افراد بشر از تجاوز به حقوق یکدیگر و قتل و غارت هموعان خود دریغ نداشته‌اند. از این رو برای رهایی از چنان وضعی به تشکیل جامعه سیاسی، مبادرت ورزیده‌اند.^۴ کسروی، از نظر تحول تاریخی، برای حکومت دو شکل قائل است: استبداد و مشروطه. در استبداد، اساس حکومت برچیرگی و خود کامگی استوار است و گاه با حکومت فردی و گاهی با همدستی توانگران و زورمندان اعمال شده است؛ ولی در حکومت مشروطه اساس حکومت اراده اجتماع است که بصورت انتخاب حکومت کنندگان متجلی می‌شود.^۵ از آنجا که حکومت پدیده ایست اجتماعی و برای رفع نیازهای جامعه بوجود آمده است هدف و غایت آن چیزی نیست جز «پرستیدن به توده و راه بردن کشور». حکومت برای فرمان راندن و به مردم برتری نمودن نیست بلکه برای تأمین سعادت جامعه است و زمامداران باید همواره منافع جامعه را بر منافع شخصی مقدم دارند. از چیزهای دانستنیست که سر رشته داری بهر پرستیدن به

۳۱۲. امروز چه باید کرد؟ چاپ چهارم شرکت سهامی چاپک، تهران ۱۳۳۶، ص ۸-۹.

۴. رك: آئين بختيارك (بی‌ناشر) تهران، ۱۳۱۱، ص ۶۵-۶۶.

۵. ودجاوند بنیاد، پیشین، ص ۱۳۹.

توده و راه بردن کشور است. بهر فرمان راندن به مردم و برتری نمودن به آنان یا سود جستن بهر خود و پول توزیدن (اندوختن) نیست. بسیار جدایی هست میانه آنکه کسانی سر رشته داری را بهر راه بردن کشور و پرستیدن به توده شناسند، و در هرگامی آبادی کشور و آسایش توده را به دیده گیرند با آنکه هوسمندانی سر رشته داری را بهر فرمانروایی و خودنمایی شمارند یا سودجویانی آن را راهی برای سودجویی و داراک توزی گیرند. این دو تا یکی نیست و هوده هاشان هم یکی نتواند بود و نخواهد بود. آن یکی مایه پیشرفت توده و آبادی کشور خواهد بود و این یکی جز شوند (سبب) پسرفت توده و ویرانی کشور نتواند بود.^۶

۱. حکومت ملی

کسروی تأکید می کند که حکومت ملی (یا محلی) که بر پایه جدایی زبان و نژاد و تاریخ ملتها استوار است اگر نیک نباشد زیانمند نیز نخواهد بود. او به یگانگی تبار آدمیزادگان اذعان دارد و پراکندگی آنها را نتیجه حوادث تاریخی می داند ولی خاطرنشان می سازد که این جدایی، در صورتی که ملتها از رقابت و کشمکش چشم پبوشند، موجب جنگ و ستیزه نخواهد شد و هر ملت می تواند در درون مرزهای خود آزاد و مستقل زندگی کند. می گوید: دلبستگی ملتها به کشور خود و کوشش در راه آبادی آن در خور سرزنش نیست بلکه آنچه در خور نکوهش است همانا برتری جویی بی علت و همچشمی و رشک در میان

۶. همان، ص ۱۴۳.

آدمیان است؛ برتری جز از راه سودمند بودن برای
جهان سزاوار نیست.^۷

کسروی جدایی ملتها را عامل جنگ نمی‌داند؛ می‌گوید: «نخست
چنین پیداست که این جدایی‌ها گرفتاریها پدید می‌آورد؛ جنگها و
خونریزیها از آن بر می‌خیزد.» و براساس چنین پنداری،
سوسیالیستها جدایی ملتها را علت جنگ دانسته طرفدار حذف مرزها
و دولتهای ملی و آرزومند اتحاد همه مردم جهان هستند و سپس
تأکید می‌کند:

با این جدائیهای نژادی و دینی و آرمانی، که در میان
مردمان است، همه جهان یک کشور نتواند بود؛ اگر هم
تواند بود و باشد باز نیاز خواهد بود که برای آسانی
کارها تقسیماتی در میانه پدید آورده شود. ایران یک
کشور است و در زیر یک حکومت اداره می‌شود. ما
برای آسانی کار، آن را به استانها و شهرستانها تقسیم
کرده‌ایم. در یک شهر که هزارها خانواده زندگی می‌کنند
هر خانواده‌ای برای خود خانه جداگانه بنیادگزارده و
زندگانی جداگانه پیش گرفته است.^۸

کسروی، بدین‌سان، از میان برداشتن حکومت ملی را نفی می‌کند.
او کشور را با خانواده مقایسه کرده می‌گوید، همچنانکه اعضای
یک خانواده با حفظ استقلال داخلی با اعضای دیگر خانواده‌ها
ارتباط و همبستگی دارند و «آئین و سامانی» بر روابط آنها
حکمراست، ملتها نیز در صحنه جهانی، می‌توانند با حفظ آزادی
ملی و استقلال، روابط خود را تابع حکومت جهانی کنند. بنابراین،

۷. د (ا) سیاست، پیشین، ص ۸۳.

۸. از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ چاپ سوم، (بی‌ناشر)، ۱۳۴۷، ص ۸-۷۷.

او خواستار حفظ استقلال کشورها و بقای مرزهای ملی است و جدایی نژادی، زبانی و تاریخی موجود را بعنوان اساس پراکندگی اقوام بشر می‌پذیرد. لکن این عقیده مانع توجه او به گسترش همبستگی و همکاری بین‌المللی برای ایجاد یک حکومت جهانی نمی‌گردد.

در ایران، در سالهای پس از شهریور ۱۳۲۰ سه طرز فکر مختلف در باره حکومت ملی و حکومت جهانی وجود داشت: چپ‌گرایان با الهام از اندیشه انترناسیونالیسم مارکسیستی از پیدایش حکومت جهانی بدون طبقات صحبت می‌کردند و آنهایی که دارای احساسات ناسیونالیستی و طرفدار آرمانهای پان‌ایرانیسم بودند استحکام مبانی حکومت ملی را براساس اتحاد همه ایرانی-نژادان و پارسی‌زبانان ضرورتی قاطع می‌پنداشتند. برای نمونه، دکتر محمودافشار این اندیشه را در شکل اتحاد «کلیه ایرانی‌نژادان» اعم از پارسی و افغانی و بلوچ و کرد و تاجیک و... مطرح می‌ساخت و اتحاد همه اقوام ایرانی را در برابر پان‌تورانیسم و پان‌عربیسم یادآور می‌شد.^۹ بالاخره عده‌ای نیز تحت تأثیر آرمانهای حکومت جهانی و در آرزوی اجتناب از تکرار جنگ چشم‌براه سازمانی جهانی بودند که بتواند اقتدارات تقنینی و قضایی خود را بر فراز حکومت‌های ملی و ناظر بر اختلافات بین‌المللی استوار سازد.^{۱۰} کسروی را باید از دسته اخیر بشمار آورد. آراء و عقاید او را در باره حکومت جهانی بررسی می‌کنیم:

۲. حکومت جهانی

استقرار حکومت جهانی، از نظر کسروی، کمال مطلوبی است که در

۹. ر.ک: محمود افشار، «ایران و افغانستان از لحاظ وحدت تاریخ سیاسی و ادبی» (مقاله)،

(دوفنامه آینده، سال ۳، شماره ۷).

۱۰. ر.ک: غلامرضا معینی، «انترناسیونالیسم» مقاله، فروغ علم، سال ۱، شماره‌های ۱ و ۲،

فروردین و اردیبهشت ۱۳۲۹.

راه آن موانع و مشکلات عدیده وجود دارد. اهم این مشکلات، آنطور که از خلال نظرات او استنباط میشود، یکی جنگ است و دیگری اختلافات مسلکی و تفاوت‌هایی که در آئین زندگی و نظام سیاسی - اجتماعی ملتها وجود دارد.

(۱) جنگ

به اعتقاد کسروی، برای ایجاد حکومتی جهانی که بتواند قدرتی، مافوق قدرت کشورها اعمال کند، لازم است همه کشورها تحت پوشش یک قانون جهانی قرارگیرند و این کار با توجه به این که «دولتها نیز مانند افرادند و هیچ مانعی نیست که با یکدیگر همکاری کنند، هیچ مانعی نیست که آنها نیز گردن به قانونها گزارند.»^{۱۱} کاملاً امکان‌پذیر است به شرط این که جنگ، یعنی مهمترین مانع، از سر راه این همکاری و تبعیت از قانون جهانی برداشته شود. آیا حذف جنگ از زندگی بشرکاری است شدنی؟ کسروی عقاید توجیه‌کننده جنگ را به چهار دسته تقسیم کرده به هر یک جواب می‌دهد:

(الف) آیا جنگ پدیده‌ای طبیعی و نهفته در ذات انسان است؟

(ب) آیا زندگی نبرد است؟

(ج) آیا جنگ برای جلوگیری از ازدیاد جمعیت لازم است؟

(د) آیا منافع دولتها جنگ را بوجود می‌آورد؟

(الف) بدیهی است که پاسخ پرسش اول، با توجه به اعتقاد کسروی به نیکی‌پذیری انسان و نقش خرد در رستگاری او، منفی است. زیرا به اعتقاد او، آدمیزادگان را دو جنبه حیوانی و انسانی است که چون در پی تقویت و چیرگی روان یا جنبه انسانی برآیند و

۱۱. از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ پیشین، ص ۱۲.

به فرمان خردگردن نهند، خواهند توانست در راه رستگاری گام بردارند. بنابراین انسان در عین دارا بودن «خیمهای» حیوانی، موجودی است نیکی پذیر که می تواند اعمال خود را در جهت نیکی و خوشبختی خویشتن هدایت کند.^{۱۲} پس جنگ نه با گوهر انسانی او سازگار است و نه با معیارهای عقلیش متناسب.

این جنگها که در جهانست و در هر چند سالی یکبار تازه می گردد، جز میوه آزو کینه توزی نیست. جز از خیمهای زشت بر نمی خیزد و جز همسنگ پیکارهای پلنگان و گرگان نمی باشد. این توده ها بهر چه می جنگند؟ اگر در باره مرز یا درباره دیگری دو سخنی (اختلاف) می دارند چرا آن را با داوری به پایان نمی رسانند؟! ... چرا پیروی از خرد نمی کنند؟ آیا چه جدایی میانه یکها و توده ها است؟! ... بهر چیست که یکها باید دو سخنیهای خود را با داوری به پایان رسانند ولی توده ها به زور آزمایی برخیزند و دست به توپ و تفنگ یازند؟^{۱۳}

ب) کسروی زندگی را نبرد نمی داند. او زندگی توأم با نبرد و ستیز را در خور جانوران می داند. زیرا آدمیزادگان که به سلاح خرد و نیروی اراده مجهزند، می توانند اساس زندگی خود را بر صلح و صفا بنیاد نهند. البته او نبرد را در زندگی می پذیرد، لکن آن را از بدیهای زندگی می شمارد که باید به جلوگیری از آن کوشید. به عبارت دیگر، در زندگی نبرد هست لکن در زندگی آدمی پذیرفتنی نیست.^{۱۴}

او تعمیم اصل تنازع بقاء را به زندگی اجتماعی انسان نتیجه

۱۲. دك: قسمت ۲ این كتاب (مبانی فکری). ۱۳. دوجاوند بنیاد، پیشین، ص ۶۲.

۱۴. دك: از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ پیشین، ص ۶۲.

برداشت گمراهانه‌ای می‌داند که اروپائیان از اصول داروینسم دربارهٔ حیات و طبیعت کرده‌اند. به گمان کسروی، فلسفه مادی، با ادراک مادی جهان همراه با نظام سرمایه‌داری که براساس بهره‌گیری و سوداندوزی کلان، به مدد ماشین استوار است، اعتقاد به تنازع بقاء را در زندگی انسان، برای سودجویی و تجاوز ابداع کرده و پرورده است و نتیجهٔ آن در مرحلهٔ نهایی جنگها و کشتارهایی است که دولتهای اروپایی برای جهانگیری و تسلط بر ملل دیگر به راه انداخته‌اند.^{۱۵}

ج) در پاسخ این سؤال که آیا جنگ برای جلوگیری از ازدیاد نفوس لازم است؟ می‌گوید، جلوگیری از ازدیاد نفوس مستلزم جنگ نیست بلکه با افزودن به اراضی قابل کشت می‌توان بر خطرگرسنگی غلبه یافت و بالاخره راه قطعی‌تر، تحدید توالد و تناسل است.

د) اما سؤال چهارم برای کسروی دارای اهمیت بیشتری است. می‌گوید: «این راست است که دولتها بآسانی از منافع خود چشم نخواهند پوشید و... عادت دست‌یازیدن به سر نیزه به این زودیه‌ها فراموش نخواهد گردید چیزی که هست این کار دشوار است ولی نشدنی نیست.»^{۱۶}

به گمان کسروی، تصادم منافع دولتها، ضرورتی نیست که باعث جنگ و کشمکش شود. «اینها نامهایست که خودشان گذاشته‌اند» اگر هر دولت به حق خود قانع بوده از دست‌یازیدن به کشورهای دیگر خودداری کند، تصادم منافی نیز مطرح نخواهد شد. بعلاوه، اختلافات بین دول از طریق گفتگو و داوری

۱۵. رك: درجاوند بنیاد، پیشین، ص ۴۲-۵.

۱۶. رك: از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ پیشین، ص ۶۳.

قابل حل بوده نیازی به استفاده از وسائل قهرآمیز برای حل و فصل آنها نخواهد بود.^{۱۷} بویژه، روی این نکته تأکید دارد که در صحنه بین‌المللی دولتها بمثابه افراد در درون کشورها می‌باشند. همچنانکه افراد در بدو پیدایش قانون و دستگاه قضایی از گردن نهادن به اوامر قانون ابا داشته ولی بالاخره مطیع آن گردیده‌اند دولتها نیز در ابتدا از پذیرفتن قانون جهانی ناخشنودی بروز خواهند داد ولی ناگزیر به آن گردن خواهند نهاد.^{۱۸}

با این استدلالها، کسروی امکان جلوگیری از جنگ و حذف آن را از زندگی بین‌المللی تأیید می‌کند. ولی اگر جنگ برای بشر پدیده‌ای طبیعی و ذاتی نیست، پس چیست و چرا «هر چند سال یکبار ترازه می‌گردد»؟ برای کسروی، پاسخ به این سؤال دشوار نیست؛ او گروهها و نیروهای جنگ‌افروز دنیای معاصر را که مسؤول واقعی جنگ هستند بدین شرح نام می‌برد:

— کشورهای اروپایی که برای تسلط بر شرق و چیرگی بردول کوچک اروپایی به رقابت برخاسته بر سر تقسیم این خوان یغما به نبرد و کشاکش می‌پردازند.

— گروههایی که در این کشورها از جنگ بهره‌مند می‌شوند و عبارتند از:

— سازندگان سلاحهای جنگی.

— سیاست‌گرانی که در پی کسب شهرت هستند.

— سرداران نظامی که جنگ را وسیله‌ای برای ارتقاء مقام قرار

می‌دهند.

— جوانانی که به هوس خودنمایی و برتری‌فروشی طالب جنگ

هستند.

سپس با تأسف از جنگ و فجایع آن یاد می‌کند و آن را

۱۷. همان، ص ۶۴.

۱۸. از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ پیشین، ۶۲.

میوه خیمهای پست جانوری و توحش می خواند:

هر چه هست، این جنگها نه به آنها نیازی هست و نه
جهان سودی از آنها می برد. کاریست سراپازیان و خود
میوه خیمهای پست جانوری. آیا بیابانگیری نیست که
در هر جنگی از اینسو و آنسو خون میلیونها جوانان را
به خاک ریخته داغ به دلهای مادرانشان گزارند؟! ...
آیا سیاهکاری نیست که بر سر شهرها بمب می بارانند و
زنان و بچه‌گان بیگناه را با بدترین مرگی نابود می گردانند؟! ...
آیا در راه کدام خواست این آسیبها را بجهان می رسانند؟! ...
چه هوده‌ای از این سیاهکاریها چشم می دارند؟! ...»^{۱۹}

۲) اختلاف در شیوه زندگی و اختلافات مسلکی

کسروی علاوه بر جنگ، که مانع اطاعت کشورها از قانون جهانی
است، جدایی طرز فکر و شیوه زندگانی مردم جهان را نیز از موانع
نزدیکی آنان می داند. وجود نظام سوسیالیسم در کنار سرمایه داری،
وجود دموکراسی در پاره‌ای از کشورها و ادامه استبداد در پاره‌ای
دیگر، از جمله این اختلافات است که باید با «بیداری فهم و خرد»
از میان برخیزد. حل این اختلافات و یکسان شدن شیوه زندگی را
ضرورتی قطعی دانسته آن را نتیجه بیشتر شدن نزدیکی و همبستگی
کشورها در اثر پیشرفت علوم و فنون جدید می داند. زیرا هر چه
اختراعات و اکتشافات وسعت یابد، بموازات آن، همبستگی و
نزدیکی ملل افزایش می یابد و جهان صورت شهری را به خود
خواهد گرفت و لازم است که «در اندیشه‌ها و باورها و آئین
زندگانی نیز نزدیکی بلکه یگانگی در میان توده‌ها پدید آید.»^{۲۰}

۱۹. ورجاوند بنیاد، پیشین، ص ۶۲-۶۳.

۲۰. از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ پیشین، ص ۸۰-۷۷.

اکنون که جنگ مصیبتی است چاره‌پذیر، اطاعت دولتها از قانون جهانی و یا به گفته کسروی، «به‌زیر قانون در آوردن» آنان نیز امکان‌پذیر، است. منتهی برای این کار، باید جنبشی بزرگ پدید آید و خردها بیدار شود و به حقایق زندگی «قیمت داده شود». این حقایق که باید چون زمینه‌ای برای حکومت جهانی در نظر گرفته شود، چیزی نیست جز اساس یا عصاره تعلیمات کسروی. بهتر است به نقل آنها بپردازیم:

این جهان برای همه است، توده‌ها همه یکسانند و از دیده آفرینش، یکی را به‌دیگری برتری نیست. توده‌ها مانند خانواده‌هایند، چنانکه خانواده‌ها با آرامش و آسایش می‌زیند توده‌ها نیز باهم با آرامش و آسایش توانند زیست. در روی زمین جا برای همگی باز است و نیازی به کشاکش نیست.

روس و ژاپن و عرب و ترک و انگلیسی و آلمانی و دیگران همه در زندگی شریکند و همه باید از خوشیهای جهان بهره یابند.

ما به‌جهان برای آسایش و خوشی آمده‌ایم، برای اندوه و خواری و سختی‌کشی نیامده‌ایم.

آدمی برگزیده آفریدگانست. خدا زمین را به‌دست او سپارده که آبادگرداند و در آن با خوشی زندگی کند. زندگانی نبرد نیست. این سخن که شهرت یافته غلطست؛ آن، گرگها و پلنگهایند که زندگیشان نبرد است. آدمیان باید بجای نبرد به هم یآوری کنند؛ توانایان دست ناتوانان گیرند. جنگ دیوانگیست، جنگ مردمان با یکدیگر یادگار دوره‌های وحشیگری است؛ تمدن روزی به کمال

خواهد رسید که جنگ از میان مردمان برافتد.

جنگ را با بدیها باید کرد؛ با ستمگریها باید کرد.^{۲۱}

تا اینجا نظرات کسروی را درباره جنگ و اطاعت دولتها از قانون عام جهانی، آوردیم و دیدیم که از دیدگاه او جنگ پدیده‌ای است اجتناب‌پذیر، و امکان زندگی مشترک و مسالمت‌آمیز، تحت لوای حکومت جهانی، برای کشورها وجود دارد. اکنون وقت آن رسیده که به نظر او درباره کیفیت تشکیل حکومت جهانی، الگو و تشکیلات آن و حل موانعی که در این راه وجود دارد بپردازیم؛ منتهی بجا خواهد بود اگر قبلاً نظر او را راجع به دوسازمان جهانی یعنی جامعه ملل و سازمان ملل متحد بیان داریم. بدون شک، آراء او درباره حکومت جهانی از آنچه بر جامعه ملل گذشت متأثرگشته و سازمان ملل با محاسن و معایبش در طرح حکومت جهانی او نفوذ کامل دارد. کسروی با غور و بررسی در اصول و مبانی و تشکیلات این دوسازمان جهانی می‌کوشد طرحی را که برای حکومت جهانی به دست می‌دهد از نقائص و نقاط ضعف آنها پاک سازد.^{۲۲}

الف) جامعه ملل

بزرگترین ایرادی که به جامعه ملل وارد می‌داند، نداشتن قوه مجریه است؛ می‌گوید، در اساسنامه جامعه ملل برای دولت‌هایی که باتوسل به زور، صلح جهانی را مختل سازند مجازات‌هایی از قبیل قطع روابط اقتصادی و بازرگانی و جلوگیری از رفت و آمد اتباع پیش‌بینی

۲۱. همان، ص ۶۷-۶۵.

۲۲. کسروی، کتاب از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ را در سال ۱۳۲۴ یعنی سالی که سازمان ملل متحد تازه تأسیس یافته بود منتشر ساخته است.

شده بود ولی این کافی نبود و تجربه حبشه نشان داد که این مجازاتها نتوانست ایتالیا را از مقاصد خود منصرف گرداند. مجازات دیگری که در اساسنامه جامعه ملل پیش‌بینی شده بود اخراج دولت متجاوز از جامعه ملل بود، و ما دیدیم که ایتالیا، که قصد داشت به حبشه حمله کند، از جامعه بیرون رفت و هیچ زبانی متوجه او نشد. بنابراین، جامعه ملل بمثابة دادگاهی بود که داوری کرده حکم صادر کند ولی برای اجرای احکام خود نیرویی در اختیار نداشته باشد و «ازگفتن بی‌نیاز است که چنین دادگاهی جز بنگاه بیکاره‌ای نیست.»^{۲۳}

ب) سازمان ملل متحد

اولین ایراد کسروی به سازمان ملل متحد متوجه حق وتو است: ما نمی‌خواهیم گله کنیم که برای چه به پنج دولت بزرگ عضویت همیشگی داده جدایی میانه آنها با دیگران انداخته‌اند. نمی‌خواهیم گله کنیم که چرا در رأی، امتیاز به آنها داده‌اند که در هر موضوعی چون یکی از آنها نخواهد، موافقت ننماید و رأی دیگران را نیز از کار اندازد (وتو کند). به این گله‌ها نمی‌پردازیم، زیرا که می‌دانیم جهان هنوز تا آن اندازه پیش نرفته که دستگاه درست دادگری چیده شود و زور و گردنکشی را هیچگونه نفوذی در میان نباشد؛ ما به این اندازه پیشرفتی که در زمینه آرزوهای بزرگ دولتهای بزرگ حاضر به گرد آمدن و گفتگو کردن شده‌اند خشنودیم و سپاسها می‌گذاریم.^{۲۴}

۲۳. از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ پیشین، ص ۴۲-۴۱.

۲۴. همان، ص ۴۶.

ایراد کسروی به این است که در موضوعات مطروحه، در پیشگاه شورای امنیت، تطبیق منافع دولتهای بزرگ امری نادرست و امکان ندارد با هم متفق الرأی باشند. می‌گوید: «من نمی‌دانم کدام موضوع مهمی در جهان است که دولتهای بزرگ در باره آن با هم کشاکش ندارند. ایراد من از این راه است و جای گفتگو نیست که از این روشها در قضایا پدید خواهد آمد و جلوگیری و کوشش سازمان ملل متفق گرفته خواهد شد.»^{۲۵}

ایراد دیگر کسروی به سازمان ملل، که بسیار اساسی است، گرچه در زمان حیات اوظاهر نشد ولی برای فردی تیزهوش و باریک بین چون او، با ملاحظه اوضاع و احوال جهان در پایان جنگ جهانی دوم، کاملاً قابل پیش‌بینی بود. کسروی در سال ۱۳۲۴ (۲۰۰۴ شاهنشاهی / ۱۹۴۵ میلادی) پیش‌بینی کرد که هرگاه شورای امنیت یکی از دولتهای بزرگ طرف دعوی را محکوم کند و به اعمال قدرت علیه او رأی دهد، مشکل بزرگ سازمان ملل متحد این خواهد بود که در جهان کمتر دولتی را می‌توان یافت که از وابستگی نهان و آشکار برکنار باشد. و اگر جنگی درگیر شود، بعید به نظر می‌رسد که دولتهایی که واقعاً بیطرف نیستند، به نام دلبستگی به سازمان ملل متحد، از منافع خویش چشم پوشند.^{۲۶} این بیانات، گرچه ناظر به محکومیت احتمالی یکی از قدرتهای بزرگ است ولی، با اوضاع و احوال جهان پس از تأسیس سازمان ملل متحد و تقسیم دولتها در حول دو قطب قدرت جهانی، قابل انطباق است؛ و همین واقعیت نشان داد که کمتر کشوری، از آرمان منشور ملل متحد به معنای راستین آن پیروی می‌کند، و تا امروز سازمان ملل متحد تنها صحنه رقابت و کشمکشهای بیهوده دولتها بوده و

۲۵. همان، ص ۴۶-۷. ۲۶. همان، ص ۵۱.

صدق این گفته کسروی ثابت شده که: «سازمان ملل متفق دادگاهی که در فوق مقاصد و منافع دولتها ایستاده باشد نیست بلکه بنیاد نیست که دولتها با داشتن مقاصد و منافع مختلف آن را پدید آورده‌اند. این است» که نمی‌توان از آن کار یک دادگاه را چشم داشت.» بعبارت دیگر: بسیار فرق است میانه داورانی که خود را نگهبان دادگری شناسند با کسانی که خودشان دارای منافع و مقاصدی بوده برای پرهیز از برخورد، انجمنی برپاگردانیده برای گفتگو در آن گرد آیند.^{۲۷}

کسروی از این موضوع غافل نیست که سازمان ملل متحد از طرف دولتها و به اقتضای منافع آنها بوجود آمده و این دولتها، هر زمان که بخواهند، می‌توانند آن را بر هم زنند. دولتهای بزرگ هر کدام بخواهند می‌توانند از آن قهر کنند و ممکن است دولتهای طرفدار آن دولتها نیز به این کار تأسی جسته موجبات تجزیه و انحلال سازمان را فراهم آورند. برای درک نظر او نسبت به مبانی و اساس سازمانهای جهانی، که بین دولتها و تنها براساس قراردادها (نه از روی صمیمیت و شرکت داوطلبانه همه مردم جهان)، بوجود می‌آید جملات زیر را از کتاب «ا‌سازمان ملل متفق چه نتیجه‌تواند بود» نقل می‌کنیم:

هنگامی که جنگ تازه پایان یافته و ویرانیها هنوز در برابر چشمهاست، ناله‌های مادران فرزندگم کرده هنوز بریده نشده؛ میلیونها خانواده‌ها بی‌سرپرست مانده‌اند، دولتها در زیر بار وام‌کمر خم گردانیده‌اند؛ اینها تکانی در دلها پدید می‌آورد و مردان سیاسی را به بنیادگزاردن سازمانی برای جلوگیری از جنگ و تأمین صلح

برمی‌انگیزد، ولی در همان حال، اندیشهٔ چیرگی به توده‌های ناتوان و بکاربردن زور و نیرنگ، که آرزو و شیوهٔ کار مردان سیاست است، از دلها بیرون نرفته است. حال آن که خواهان تأمین صلح جهانند و می‌خواهند از جنگ جلوگیری شود، هر یکی این هم می‌خواهد که از چیرگی به توده‌های ناتوان دست‌برندارد، بلکه می‌خواهد که از همان سازمانی که به نام تأمین صلح پدید آورده شده بسود اندیشه‌ها و آرزوهای سیاسی خود استفاده کند. این است از همان گام نخست، کشاکش در میان‌شان پدید می‌آید. سپس که چند سال می‌گذرد و داستان جنگ و گزندهای آن کهنه می‌شود و ویرانه‌ها از جلو چشمها بر می‌خیزد، این زمان آرزوی آرامش جهان و آسایش جهانیان در دلها بسیارست می‌شود و داستان «تأمین صلح» اهمیت خود را از دست می‌دهد. این زمان سازمان یکباره افزاری برای نبرد و کشاکشهای سیاسی می‌گردد و یکباره دستگاه فاسدی می‌شود. در جامعهٔ ملل چنین بود که دیدیم و دانستیم و در بارهٔ سازمان ملل متفق نیز بیم چنین بودن بسیار می‌رود.^{۲۸}

سازمان حکومت جهانی

حکومت جهانی مورد نظر کسروی، بدون این که به نوع آن اشاره‌ای کرده باشد، یک نظام فدرال جهانی است. زیرا اصول عمده نظریات فدرالیسم، که عبارت باشد از حفظ استقلال داخلی کشورهای عضو و تفوق عالیۀ دولت فدرال، در آن آشکار است. در چهارچوب چنین حکومت جهانی، کشورها با استقلال تمام همچون خانواده‌ها در درون یک شهر ادامه‌زندگی می‌دهند و حکومت جهانی مسؤولیت تنظیم روابط آنها را «در سطح جهانی» عهده دار خواهد بود.

این کشورها هریکی بجای خانه‌ای و جهان بجای شهری است. باید درمیانه خانه‌ها و خانواده‌ها همبستگیها باشد و یک حکومتی این شهر بزرگ را راه برد.^۱

می‌دانیم که هر حکومت، خواه ملی و خواه جهانی، به یک سلسله اصول (مدون یا غیر مدون) متکی است که همان قانون اساسی یا منشورحکومت است. اصولی را که کسروی برای حکومت جهانی در نظر می‌گیرد، گرچه مستقیماً آنها را بعنوان منشور حکومت جهانی معرفی نکرده است لکن، از آنجا که آنها را «حقایقی لازم» برای زمینه حکومت جهانی و اطاعت کشورها از قانون جهانی می‌داند،

۱. از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ پیشین، ص ۷۹.

شک نیست که هرگاه به تدوین قانون اساسی جهانی، اشاره می‌کرد، اصول و مبانی آن همان «حقایق» و زمینه‌ها بود. مهمترین نکاتی که می‌توان در آن مطالب تشخیص داد عبارت است از: مساوات، همکاری بین‌المللی، همزیستی مسالمت‌آمیز تحریم جنگ، احترام به حیثیت انسانی و... این اصول که از تعلیمات خود کسروی ناشی می‌شود، نه تنها حاوی بسیاری از مطالب منشور ملل متحد بلکه عمده‌ترین آنها نیز هست.^۲

الگوی تشکیلاتی که کسروی برای حکومت مرکزی جهانی (یا دولت فدرال جهانی) در نظر گرفته، همان الگوی سازمان ملل متحد است. وی مطالب یکی از روزنامه‌های زمان خود را در این باره مستقیماً نقل و تأیید می‌کند:

سازمان ملل متفق را باید به کشوری تشبیه کرد که قوه مجریه (یا دولت) آن شورای امنیت می‌باشد و قوه تقنینیه (یا پارلمان) آن، مجمع عمومی، و قوه قضائیه آن دیوان داور بین‌المللی می‌باشد و قانون اساسی آن را باید میثاق یا منشور انجمن ملل متفق محسوب کرد.^۳ این الگو که از تفکیک قوای سه‌گانه، در نظام دموکراسی اقتباس شده، از نظر کسروی، در مورد قوه مقننه و قضائیه در سطح جهانی، قابل اعمال است لکن اشکال کار در امکان پیاده کردن قوه مجریه به معنای راستین آن، در حکومت جهانی است. او می‌داند که این سه قوه در سازمان ملل متحد پیش‌بینی شده است لکن بعلت منافع متضاد کشورها، امید نمی‌رود که قوه مجریه آن، یعنی شورای امنیت، بتواند قدم مثبتی بردارد. می‌گوید:

۲. نگاه کنید به صفحه همین کتاب.

۳. از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ پیشین، ص ۷۹.

این دولتها نه شورشان ساده واز روی دلسوزی به جهان
است و نه داوریشان بیطرفانه و به نام دادگریست؛ نه
نیروی روانگردانی (قوه مجریه) شان درست است که اگر
روزی نیاز به فعالیت آن افتاد بی اشکال کاری به انجام
رسانند.^۴

کسروی فرض می کند که بجای دولتها «نیکخواهان جهان» برای
بنیانگذاری جهان پیشقدم شوند. پیداست که در این صورت،
تشکیل قوه مقننه و قوه قضائیه کاری دشوار نخواهد بود بلکه
مشکل کار ایجاد نیروی «روانگردانی» یا قوه مجریه جهانی خواهد
بود. چنین نیروئی چگونه و از کجا باید تهیه شود؟
کسروی در اینجا نیز به احساسات نیکخواهانه مردم جهان
دل می بندد:

باید این سازمان همه جهانی از هواداران خود نیروی
مستقلی تهیه کند، از افسران و سربازان داوطلب که
آماده باشند به احساسات نژادی و کشوری خود چیره در
آمده در راه تأمین صلح و جلوگیری از ستم جانفشانی
نمایند، از دانشمندان پاکدل که حاضر باشند به نام
دلبستگی به نیکی جهان اختراعاتی خود را به اختیار
آن سازمان سپارند.

با آن تکانی که ما آرزومندیم در خردها و فهمها پدید آید
تهیه چنین نیروئی را دشوار نتوان شمرد.^۵

البته مبنای چنین آرزویی، شرکت داوطلبانه افراد بسیاری، در
مبارزات ضد استبداد، در دو دهه اول قرن بیستم است، که نمونه
آن را کمک دسته های قفقازی گرجی، ترک و ارمنی به جنبش

۴ همان، ص ۷۴. ۵ همان، ص ۷۵-۷۴.

مشروطیت ایران یاد می‌کند و آن را نمونه‌ای از امکان استفاده از احساسات پاک مردم در کارهای نیک می‌داند.^۶ او معتقد است که حکومت جهانی، اگر با چنین قوه مجریه‌ای تشکیل شود، نه دولتی دیگر قادر به مختل ساختن آن است، و نه زمینه‌ای برای بیرون رفتن دولتها از آن وجود دارد؛ زیرا بنیان آن بر احساسات نیکخواهانه متکی است و نیروی آن از افراد داوطلب تشکیل یافته و حاصل منافع دولتها و خواست سیاستمداران خود خواه و فاقد احساس مسؤولیت نیست.

اینک جا دارد به سنجش تفکرات اودرباره حکومت جهانی با محک واقعیت بپردازیم: افکار و عقاید کسروی، درباره حکومت جهانی، از لحاظ اصول، از تعلیمات او و از جنبه کیفیت حقوقی و سازمانی از مشاهدات و اطلاعات وی درباره حقایق و افکار رایج زمان و سازمان ملل متحد و سلف آن جامعه ملل ناشی شده است. گرچه چیز تازه و ابداعی در اصول و کلیات آن مشاهده نمی‌شود لکن حکایت از احساسات پاک و خیرخواهی مردی دارد که در برابر جهان و بشریت خود را مسؤول می‌داند.

حکومت مورد نظر کسروی، در سطح جهانی، یک حکومت فدرال است. او خود به نوع آن و شباهتش با الگوهای موجود اشاره نمی‌کند لکن از مقدماتی که برای آن می‌چیند و نحوه روابط حکومت ملی و جهانی چنین استنباط می‌شود که اصول و مبانی فدرالیسم را پذیرفته است. کسروی حدود روابط حکومت ملی و حکومت جهانی را بنحوی روشن مشخص نمی‌سازد و درباره سهم هر یک از اعضاء تشکیل دهنده حکومت جهانی از نظر رأی و تصمیم‌گیری سکوت می‌کند. قدر مسلم آن است که تساوی مطلق در

ع. ر.ک: همان، ص ۷۶-۷۵.

حکومت جهانی، با توجه به این که کشورهای بزرگ و ثروتمند از آن ناراضی خواهند بود، مانعی در راه تشکیل حکومت جهانی خواهد بود، زیرا بعید است دولتهایی چون ایالات متحده آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی حاضر باشند در حکومت جهانی همپایه کشورهایی چون موناکو و کنگو باشند. این است که اعتقاد به تساوی نسبی، بدان گونه که در شرکتهای سهامی وجود دارد و آراء افراد متناسب با سرمایه (یا تعداد سهام) آنهاست، در نظرات مربوط به حکومت جهانی باید جایی برای بحث و گفتگو داشته باشد. هرگاه کسروی یکی از دو طریق تساوی را صراحتاً می پذیرفت قضاوت در نحوه برداشت او آسان بود، لکن وی در این مورد سکوت کرده است ولی از روح مطالب و اعتقادات کلی او نسبت به زندگی بین المللی می توان گرایش او را به تساوی مطلق کشورها استنباط کرد. اشکال دیگر نحوه تشکیل نیروهای بین المللی است: در یک حکومت جهانی که در آن استقلال حکومتهای ملی ملحوظ باشد، رابطه ای حقوقی برقرار می شود که بموجب آن، دولتهای عضو از قسمتی از اقتدارات خود به نفع حکومت جهانی چشم می پوشند؛ ولی در سلسله مراتب حقوقی و سازمانی، باز دو طرف قرار داد همان دولتهای ملی و حکومت جهانی است و افراد، بعنوان عضو دولت جهانی، محلی از اعراب نخواهند داشت. زیرا در این وضعیت، شخصیت حقوقی کشورها مطرح است و از نظر، سلسله مراتب، افراد تحت سیطره دولت متبوع خود بوده هیچگونه رابطه مستقیم با حکومت جهانی نخواهند داشت؛ و شرکت داوطلبانه آنان برای تشکیل نیروی نظامی جهان، خارج از رابطه حقوقی نظام فدرالیست است مگر آنکه در اساسنامه حکومت جهانی مطرح شود که اشخاص می توانند داوطلبانه وارد ارتش جهانی شوند. تازه، در این صورت

نیز، توافق عملی و خارج از اساسنامه حکومت‌های محلی ضرورت دارد. در هر صورت، بر وجود مرزهای ملی، آثاری حقوقی مترتب است که بیش از هر چیز متوجه مسأله تابعیت می‌شود و خارج از آن، اراده مطلق فرد را از نظر حقوقی محدود می‌سازد.

از نظر عملی نیز، با توجه به وجود نیروهای محلی و نظارتی که هر کشور روی اتباع خود اعمال می‌کند، تشکیل نیروی بین‌المللی از افراد داوطلب، امکان پذیر نخواهد بود. بویژه اگر ارتش محلی منحل نگردد. بنابراین، تشکیل نیروی بین‌المللی تنها هنگامی امکان پذیر است که دولتها تمام یا قسمتی از نیروی خود را در اختیار حکومت جهانی قرار دهند. از نظر تأمین سلاح و تجهیزات و مخارج نیز تنها منبع، همان دولتها هستند نه دانشمندانی که داوطلبانه اختراعات خود را در اختیار حکومت جهانی قرار می‌دهند. زیرا امروزه، تحقیقات و اختراعات، بعلت نیاز به هزینه‌های گزاف و وسایل پیچیده، در همه جا در اختیار دولتهاست و برای هیچ دانشمندی ارائه کار علمی و تحقیقی، بدون اتکاء به دولت یا بنگاههایی که از نظر مالی توانایی کافی داشته باشند، امکان پذیر نخواهد بود.

ارتش جهانی مورد نظر کسروی، وقتی می‌تواند تشکیل شود که اکثریت مردم جهان بتوانند علائق ملی خویش را فدای منافع حاصل از دولت جهانی سازند و سلطه چنین حکومتی را بر تابعیت ملی ترجیح دهند. در این صورت، ایجاد چنان ارتشی با بقای استقلال ملی، بدانسان که مورد نظر کسروی است، ناسازگار خواهد بود. بنابراین حکومت جهانی از دیدگاه او به همکاری بین‌المللی بیشتر شبیه است تا به حکومت فدرال.

البته باید توجه داشت که کسروی، برای عملی شدن

آرزوهای خود، در جستجوی یک مدینه فاضله است که در آن اخلاق و بشر دوستی بر واقعیات خشن و نامعقول برتری می‌یابد. از مردان سیاسی و دغلكاریهای آنان سخت بیزار است و معتقد است که: «... کارهای توده‌ها در دست نیکخواهان و خردمندان [باید] باشد، نه در دست مردان سیاسی. یکدیگر را فریفتن و به‌همدیگر نیرنگ زدن و از هر راهی که بود به پیشرفت مقاصد کوشیدن که شیوه کار مردان سیاسی بوده [باید] متروک گردد.^۷»

کسروی احساسات نیکخواهانه و خرد انسانی را بهترین چیزی می‌داند که در راه «تأمین صلح» و تأسیس حکومت جهانی می‌تواند مؤثر باشد. مگر نه این که در قوام و دوام دموکراسی، باید از وجدان و احساسات مردم یاری گرفت، در سطح جهانی نیز تنها هنگامی حکومت، قادر به ادامه حیات است که احساسات و تمایلات مردم جهان به نفع بقای آن به کار افتد.

شکست جامعه ملل تجربه تلخی است که در این نحوه برداشت مؤثر واقع شده است:

در دوره جامعه ملل، اگر مردم اروپا هوا خواه اساس آن بودند و احساسات کینه جویانه دلها را پر نساخته بود، هیتلر و موسولینی نمی‌توانستند با آن بی‌پروائی از جامعه بیرون روند و با حبشه و لهستان به جنگ آغازند.^۸

۷. همان، ص ۷۲-۷۰. ۸. از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ پیشین، ص ۷۲-۷۰.

مکتبها و مسلکهای سیاسی

دوران کسروی را می‌توان یکی از پربارترین ادوار تاریخ ایران در زمینه برخورد عقاید و افکار سیاسی دانست. بدون شک، هیچ متفکر علاقه‌مند به مقدرات جامعه و سیر تحولی آن، در موقعیت حساسی چون دوران پس از مشروطیت ایران، نمی‌توانست ساکت بنشیند. اندیشه دموکراسی و حکومت ملی، همواره یکی از مباحث مورد علاقه روشنفکران ایران بوده است. آرمان ناسیونالیسم، با گرایش به ویژگیهای ملی، پس از جنگ بین‌الملل اول، در ایران، همانند بسیاری از نقاط دیگر عالم، اهمیت خاصی یافت و روشنفکر ایرانی به احیای غرور ملی و افتخارات گذشته توجه کرد. در کنار این جریانات فکری، ایدئولوژی سوسیالیسم، که از قرون نوزدهم در اروپای صنعتی آغاز شده و در ۱۹۱۷ در سرزمین روسیه به پیروزی رسیده بود، توجه گروهی از روشنفکران را جلب کرده بود. در چنین موقعیتی، کسروی در باره هر یک از این مکتبها، یا مستقیماً و بصراحت سخن گفته یا اینکه گفتار و نوشته‌هایش بوجهی با آنها در ارتباط بوده است. بهمین جهت، در این فصل، مشروطه یا دموکراسی و ناسیونالیسم و سوسیالیسم را از دیدگاه او بررسی می‌کنیم و در آخرین بخش، طرز بر داشت خاص او را از فرد جامعه یا دو مفهوم اندیویدوآلیسم (فردگرایی) و کلکتیویسم

(جمع گرایی) می‌سنجیم.

۱. دموکراسی (مشروطیت)

از دیدگاه کسروی، حکومت مشروطه که «بهترین شکل سر رشته داری و آخرین نتیجه اندیشه نژاد آدمی است»^۱ تنها با شکل صوری و سازمان ظاهری کشور مشخص نمی‌شود بلکه ملاک تشخیص آن، شایستگی ملت در اداره امور مملکت است. می‌گوید: «مشروطه تنها آن نیست که یک قانون اساسی باشد و مجلس شورا برپا شود و کارها با دست آن مجلس پیش رود؛ مشروطه بسیار والاتر از اینهاست»^۲

«مشروطه آنست که یک توده شایندگی پیدا کرده و خودش کارهای خودش را راه برد و کسی در میان آنها برای فرمانروایی نباشد»^۳

بنابراین، برای کسروی، مشروطه در معنی راستینش دارای دو وجه است: آگاهی ملی و شرکت مؤثر در اداره حکومت. زندگی کردن در یک کشور معنایش شرکت در سود و زیان یکدیگر و کوشش برای آبادی و نگهداری کشور است؛ مردم باید در مقابل پیش آمدها در یک صف بایستند و «همچون خانواده بسر برند».

این معنی زندگی توده (ملی) ایست. در هر توده‌ای یک چنین پیمان ورجاوندی (مقدس) در میان است. «میهن پرستی» که گفته می‌شود به همین معنی است. دلبستگی به آبادی کشور و جانفشانی در راه آزادی آن و همدستی و همدردی با هم‌میهنان، «میهن پرستی» نامیده

۱. مشروطه بهترین شکل حکومت و آخرین نتیجه اندیشه نژاد آدمی، شرکت‌سپاسی چاپ‌ک، تهران، ۱۳۳۵، ص ۴. ۲. همان، ص ۴. ۳. همان، ص ۵.

می‌شود و بایای (وظیفه) هر مرد وزن با خرد و پا کد لست.^۴

(۱) در فرق میان مشروطیت و استبداد

کسروی برای حکومت در طول تاریخ پیدایش آن، دوشکل قائل است: استبدادی و مشروطه. در شکل استبدادی حکومت، مردم علاوه بر این که زندگانی برده‌وار داشته و تحت سلطه حاکم خود کامه بسر می‌برند، مسئولیت و وظیفه‌ای نیز برای خود در برابر کشور نمی‌شناسند. و تنها:

مردم... می‌بایست مالیات پردازند و فرمان برند و به ستمها تاب آورند و به سربازی روند، و همیشه دعاگو باشند، و هیچگاه گفتگو از کشور و کارهای آن نکنند... می‌بایست سرهاشان پائین انداخته به کسب و کار خود پردازند و جز در اندیشه زندگی خود نباشند.^۵

ولی پس از قرن‌ها که از سلطه استبداد در جهان گذشت، خردمندانی یافت شدند و گفتند که این به زندگانی «بردگان» شبیه‌تر است تا به زندگی مردم آزاد.

اینان در معنی حکومت دقیق گردیده و آن را به حقیقت خود رسانده گفتند:

حکومت یا سر رشته‌داری از آن خود مردم است و هم باید خودشان اداره کنند، زیرا آن کارهایی که پادشاه یا حکومت می‌کند در واقع، کارهای خود این توده است. چیزی که هست خودشان نمی‌توانند همگی به آن کارها برخیزند؛ این است باید کسانی از میان خود برگزینند و سر رشته کارها را به دست آنان سپارند، و خودشان نظارت

۴. همان کتاب، ص ۵. ۵. همان، ص ۲۰-۱۹.

به آنها کرده همیشه در بند پیشرفت کارها باشند.^۶

کسروی برای این سخن که «فرمانروایی یا سررشته‌داری از آن خود توده است» دو معنی قائل است: یکی این که حکومت نباید فردی و استبدادی باشد، و دیگر این که مردم در برابر کشور و سرنوشت آن مسئول بوده باید خویشتن را «پاسخ‌ده آبادی و استقلال کشور شناسند»^۷ و از اینرو فرق میان مشروطه و استبداد در دو چیز خلاصه میشود: اختیار و مسئولیت. در حکومت استبدادی، از آنجا که مردم صاحب اراده و اختیاری نیستند طبیعتاً وظیفه و مسئولیتی نیز در برابر کشور نمی‌شناسند و این دو حالت، به حالت بردگی و آزادگی قابل قیاس است. همچنانکه بردگان مقهور خدایگان خویش و فاقد آزادی اراده‌اند و در نتیجه در برابر خانواده مسئولیتی ندارند، در حکومت استبدادی نیز «توده اختیاری از خود ندارد و در باره نیک و بد و سود و زیان خود نتوانستندی اندیشید؛ می‌بایست سرپائین اندازند و گردن به دلخواه و هوس پادشاهان گذارند» ولی در مشروطه مردم آزاد و صاحب اختیار خویش‌اند.

استبداد از هر باره بیمعنی و مشروطه از هر باره سودمند و ستوده است. معنی ندارد که یک تن به میلیون‌ها مردم فرمان راند، معنی ندارد که یک تن نیک و بد میلیون‌ها مردم را بهتر از خودشان داند، باور نکرد نیست که بنیادی که یک تن می‌گزارد پایدار ماند و بزودی از میان نرود.^۸ گذشته از اینها، نباید تصور کرد که تفاوت دو شکل حکومت، تنها در بودن یا نبودن قانون یا در شکل سازمان آنها است. آنچه که می‌تواند ملاک تمیز آنها باشد شایستگی یا ناشایستگی ملت در راه

۶. رك: همان، ص ۲۲-۲۰. ۷. همان، ص ۲۱. ۸. همان، ص ۷-۶.

بردن خویش است. چنین بحثی کسروی را به طرح مسئله دیگری رهنمون می‌شود: آیا حکومت، برای مردم است یا مردم برای حکومت‌اند؟ کسروی به این سؤال پاسخی طنزآمیز می‌دهد؛ پاسخی که یادآور استبداد حکام قاجار و اوضاع آشفته و شرم‌آور دربار آنهاست: شما اگر طرفدار استبداد باشید باید بگوئید: مردم برای حکومت‌اند، زیرا در استبداد یک تن با زور خود پادشاه می‌شود و به تخت می‌نشیند و به مردم فرمان می‌راند و برای خود دربار باشکوهی برپا می‌کند و همه‌گونه اسباب کامیابی و حکمرانی فراهم می‌آورد؛ چند صدتا زن می‌گیرد، دسته‌های سازندگان و نوازندگان و خنیاگران پدید آورد، اصطبل‌خانه مبارکه بنیاد نهد، یک شاپشال و یک امیر بهادر جنگ و یک منیجک (ملیجک) و یک پیری‌خان و یک سیدبحرینی تهیه سازد... هر چه می‌خواهد می‌کند، مقصود اصلی زندگانی و کامرانی اوست و مردم تنها برای آنند که مالیات پردازند و مصارف انبوه جاه و جلالش را راه اندازند. دسته‌های سرباز و سواره برای نگهداری «وجود مبارک» اوتیه کنند، و همیشه دعاگوی «ذات‌ملوکانه» باشند و هر زمان که او از کامرانیهای حرم دلسرد شد و به نام‌گردش یا سفر بیرون آمد، در سر راهش صف کشند و سر فرود آورند؛ و هر زمان که آتش خشم «ظل‌الله» زبانه کشید، برای فرونشاندن آن کسانی یخه به دست جلاد دهند؛ و بالاخره اگر جنگی پیش آمد و «اعلی‌حضرت» را دشمنانی پیدا شدند، سر و جان در راه او دریغ نگویند. در چنین حکومتی، مردم نه دلبستگی به کشور و استقلال و مانند اینها توانده داشت

و نه گله از سختی روزگار و بدی زندگانی خود توانند کرد. در چنین حکومتی، مردم برای خود نمی‌زیند و همچون بندگان برای دیگری می‌زیند.

ولی اگر خواهان مشروطه باشید، باید بگویید: حکومت برای مردم است. به این معنی، باید مقصود اصلی زندگانی توده و آبادی کشور را بگیرید و رشته را در دست خود آنان شناسید و بگویید حکومت جز برای مردم نیست؛ زیرا چنانکه گفتیم: حکومت یا سر رشته‌داری در واقع، برای اداره کردن مصالح عمومی مردم است و این کار حق خود توده و وظیفه خود ایشان است. ولی چون همگی نمی‌توانند به آن برخیزند کسانی را از میان خود برگزیده سر رشته را به دست آنان می‌سپارند و ایشان کارگزاران توده‌اند نه فرمانروایان آن.^۹

۲) حاکمیت ملی

اساس استدلال کسروی، برای اثبات حاکمیت ملی به تعلق امور عمومی به مردم استوار است: حاکم اصلی و واقعی، ملت است. حکومت تنها حق او است و این حق قدمتی همپای جامعه سیاسی دارد. پس آغاز حاکمیت ملی همان آغاز زندگی سیاسی بشر است: «اگر آدمیان همچون شیران و پلنگان در جنگل و کوهستان جدا از هم زیستندی بحکومت یا فرمانروایی نیاز نیفتادی زیرا نیاز به فرمانروایی در نتیجه با هم بودن و با هم زیستن خاندانها پدید آید.»^{۱۰} چکیده این مطالب، تقدم اجتماع بر سیاست و حکومت

۹. امروز چه باید کرد؟ چاپ چهارم، شرکت سهامی چاپک، تهران ۱۳۳۶، ص ۸-۶.

۱۰. مشروطه بهترین شکل حکومت، پیشین ص ۱۰۹.

است. اجتماع و نیازهای اجتماعی است که دولت یا حکومت را بوجود می‌آورد. حکومت بوجود نیامده است، مگر بخاطر انجام کارهایی که تعلق به همه جامعه دارد. اما چون پرداختن به آن کارها، برای عموم میسر نیست، دسته یا گروهی باید تا این وظیفه را انجام دهند و همین دسته یا گروه اند که آنها را حکومت یا «سرشته داری» نام می‌نهیم.

چون هزار خاندانی در یکجا گرد می‌آیند و یک آبادی پدید می‌آورند، از همینجا یک رشته کارهایی پیدا می‌شود؛ زیرا این خاندانها با یکدیگر نزاعها خواهند داشت و یک کسی و یا یک دادگاشی می‌خواهد که در میان ایشان داوری کند؛ برخی دزدان و راهزنانی پیدا خواهند شد و پاسبانی می‌خواهد که مواظب ایمنی باشد همچشمی و دشمنی با آبادیهای همسایه خواهند داشت و سپاهی می‌خواهد که از هجوم آنان جلوگیری؛ بیماری به خاندانها رو خواهد آورد و پزشکانی می‌خواهد که با آنها به نبرد کوشد... این کارها و مانند اینها که در نتیجه با هم زیستن پدید می‌آید، و ما آنها را ... «کارهای توده‌ای» خواهیم نامید، یک دسته‌ای یا گروهی را می‌خواهد که آنها را به عهده گیرند و مجری گردانند. این دسته یا این گروه همانند که ما «حکومت» یا «فرمانروایی» یا «سرشته داری» می‌نامیم.^{۱۱}

از نظر کسروی منشأ قدرت ملت است و اختلاف در استعدادها نمی‌تواند توجیه کننده حکومت عده‌ای بر مردم باشد. هر راه و رسم فرمانروایی وقتی قرین پیروزی خواهد گردید که قدرت ملت را

۱۱. امروز چه باید کرد؟ پیشین ص ۸-۶.

به حساب آورد و از طرف ملت تأیید و حمایت شود. گوید:

چنین گیریم که شما یک راه تازه‌ای «جراز راه مشروطه» پذیرفته‌اید. در جایی که توده با شما همراه نیست چه نتیجه‌ای توانید برداشت؟! ... با چه نیرویی به توده چیره شوید؟ تا... آنان را اداره کنید؟! ...

شما می‌گویید: باید قدرت پیدا کرد و مردم را راه برد و هیچ نمی‌گویید که قدرت را چگونه پیدا خواهید کرد؟! ... هیچ نمی‌اندیشید که پیدا کردن قدرت بسته به آن است که شما حقایق را دنبال کنید و همانها را در میان توده رواج داده‌هستند تهیه کنید.

من از این مرحله نیز می‌گذرم؛ چنین فرض کنید که قدرت نیز یافته و سر رشته کارها را به دست گرفته‌اید. با یک توده‌ای که با شما هم‌اندیشه نیستند و علاقه به شما و کارها تان ندارند، چه فیروزی توانید یافت؟!^{۱۲}

کسروی نابرابری مردم را در هوش و استعداد می‌پذیرد، ولی این نابرابری را توجیه‌کننده حکومت استبدادی نمی‌داند. می‌گوید:

«اگر پای نیکخواهی و پاکدلی در میان است، اینگونه کسانی راه به رویشان باز است که هوشیاری و کاردانی خود را به مردم بشناسانند و از سوی ایشان به نمایندگی گزیده شوند و هوش و دانش خود را از آن راه به کار اندازند. با هیچ دستاویزی، به فرمانرانی و چیرگی کسی یا کسانی خرسندی نتوان نمود.»^{۱۳}

ماحصل کلام این که: «نیروی کشور از توده انبوه برمی‌خیزد.

۱۲. مشروطه بهترین شکل حکومت، پیشین، ص ۱۲-۱۱.

۱۳. «دجاوند بنیاد»، پیشین ص ۱۴۰.

آبادی کشور از ایشان است. باید بیش از همه دربند آنان بود. باید در راه پیشرفت، همیشه آنان را در پشت سر داشت.^{۱۴} به‌هشیاری ملی و دموکراسی آگاهانه جمعی، ایمانی استوار دارد. و شرط شرکت در حکومت را آگاهی ملی و دلسوزی به کشور و جامعه می‌داند. بنابراین، کسانی که از این دو ویژگی برخوردار نباشند، نباید در حکومت راه یابند. باید از کسانی که از انجام وظایف خود شانه‌خالی می‌کنند یا دلسوزی و علاقه آنان به حکومت و مملکت محل تردید است، سلب صلاحیت شود و از دخالت در انتخاب کردن و انتخاب شدن محروم‌شان کرد. کسروی برای اثبات این ادعا، سیمای اجتماع زمان خود را چنین رسم می‌کند:

بسیاری از مردم این را (معنی مشروطه را) نمی‌دانند؛ کسردان و لیران کوه‌نشین و روستائیان دژآگاه که، کمترین دانشی را در این باره ندارند و به کشور و توده دارای هیچ علاقه‌ای نیستند بمانند، بسیاری از مردم شهری را می‌گویم که از معنی مشروطه و اینگونه زندگی آگاه نیستند و تاکنون کسی نبوده به آنان آگاهی دهد و بفهماند و همچنین بسیاری از درس‌خواندگان را می‌گویم که یک چیزهایی را از مشروطه شنیده و فرا گرفته‌اند ولی کمتر یکیشان فهمیده‌اند.^{۱۵}

بدین‌سان، اکثریت مردم، از شرکت در حکومت محروم می‌شوند و فقر و جهل‌وسنی و سوابق تاریخی و نیروهای خارجی هر یک بنوبه خود برای خدشه‌دار ساختن اصل حاکمیت ملی، به کار می‌افتند و حکومت ملی عملاً به حکومت برگزیدگان تبدیل می‌شود. بدینسان

۱۴. مشروطه بهترین شکل حکومت، پیشین، ص ۱۳.

۱۵. مشروطه بهترین شکل حکومت، پیشین، ص ۲۲.

دیگر «توده‌ای» باقی نخواهد ماند تا منشأ قدرت باشد و آن دستاویزهایی که کسروی نگران آنها است، در اختیار فرصت‌طلبان و مدعیان یرتری، قرار خواهد گرفت. اگر چه می‌دانیم که کسروی چنین شرطی را به‌انگیزه دلسوزی به کشور و مشروطه توصیه می‌کند تا از دخالت‌های ناروا در امور مملکت جلوگیری شود، و ضمناً از بی‌علاقگی مردم نسبت به دموکراسی و سرنوشت کشور انتقاد کرده باشد.

۳) منع شرکت زنان در حکومت

قبلاً گفتیم که کسروی معتقد است که حقوق سیاسی زن، باید محدود و نسبی باشد. زنان حق دارند از سرنوشت کشور و اجتماع آگاه باشند، حق دارند در انتخاب نمایندگان پارلمان شرکت جویند، ولی از تصدی چند شغل باید منع شوند: عضویت پارلمان و قضاوت و وزارت و مقامات بالای اداری و ارتشی برای زنان ممنوع است. پرداختن به این کارها که نتیجه تقلید از غرب است، به‌دو علت برای زنان مناسب نیست: نخست این که زن از دوراندیشی و خونسردی و شکیبایی لازم برخوردار نیست، و دوم این که با وظایف خاص او که خانه‌داری و «بچه‌داری» است ناسازگار است. بعلاوه، بنا به ریشه‌های مذهبی اندیشه خود و تحت تأثیر افکار حاکم بر اجتماع، از تباهی و فساد اخلاقی که ممکن است از پرداختن زن به بسیاری از کارها ناشی شود، ابراز نگرانی می‌کند. بنابراین آنچه گفته شد، اصل حاکمیت ملی، در قاموس کسروی، در مفهوم کامل آن مطرح نیست. ملت را نه به معنی پدیده‌ای کلی و تجزیه‌ناپذیر بلکه چون گروه‌های مجزا با شایستگی‌های متفاوت در نظر دارد. این قضاوت‌ها به محرومیت اکثریت مردم از شرکت در حکومت منجر می‌شود، در حالی که خود اذعان دارد که حکومت

حق مسلم مردم است؛ مردمی که تجزیه‌ناپذیرند و قیمومت برگزیدگان بر اکثریت آنان خلاف رضایت و حق آنان است.

۴) مشروطیت در ایران

چگونه مشروطیت ایران به فرجام مطلوبی دست نیافت. علل عدم توفیق و موانع آن کدام است؟ آیا باید مشروطیت را چون یک راه حل ضروری برای ایران پذیرفت یا بعلت نارسایی و ناتوانی، در حل مشکلات، رهایش کرد؟

می‌کوشیم پاسخ کسروی را به این پرسشها بیان داریم. به گمان کسروی، تلاش برای استقرار مشروطیت در ایران، دنباله تلاشهایی است که با کوششهای قائم مقام و امیرکبیر آغاز شده بود. قائم مقام و امیرکبیر جزو آن دسته مردانی بودند که برای نجات مملکت به دست پادشاه، چشم دوخته بودند. اینان گمان داشتند که هرگاه: «پادشاهی یا وزیری باشد که پروای کارها کند و خود را از آسایش و خوشی بی بهره گردانیده هوش و خرد بکار اندازد و سامانی به کشور دهد، چاره دردها خواهد بود، و این توده نیز با سربلندی در میان دیگر توده‌ها روزگار بسر خواهد برد.»^{۱۶} اما چون اینان در کار خود توفیق نیافتند، اذهان متوجه قانون شد و گروهی علل شوربختیهای ایران را در فقدان قانون یافتند. لذا در صدد استقرار قوانین اروپایی در ایران برآمدند؛ میرزا حسین خان سپهسالار و امین الدوله از پیشروان این گروه بودند. از این طرز فکر نیز طرفی بسته نشد. پس، مشروطیت چون چاره منحصر بفرد پذیرفته شد، زیرا باور داشتند که اروپا تمام پیشرفت خود را مدیون آن است. در اینجا بود که فکر چاره‌جویی، از اتابکان و وزیران

به ملایان و کسان دیگری انتقال یافت و همینها بودند که با پایمردی و جان بازی در استقرار حکومت مشروطه توفیق یافتند. ولی چطور شد که مشروطه نیز که با چنان جانبازیها به دست آمد، برخلاف انتظاری که از آن می‌رفت، در جامه عمل پوشاندن به آرزوهای مردم ایران کاری از پیش نبرد؟

این شکست و ناکامی از دیدگاه کسروی معلول علل زیراست: الف) کسروی اولین علت ناکامی مشروطیت را در ندانستن معنی آن، در آغاز جنبش، می‌داند. او معتقد است که کوشندگان و پیشروان انقلاب مشروطیت برای تفهیم آن به ملت، کاری نکرده‌اند و از این رو، استنباط و برداشت درستی از مشروطیت در میان مردم بوجود نیامد. می‌گوید:

انبوه مردم، که از دربار قاجاری به تنگ آمده و در زیر فشار ستم کوفته شده و در پی قانون و عدالت بودند، چون مشروطه داده شد و مجلس برپا گردید، دارالشوری را بیش از یک «عدالتخانه» شناختند و این بود تا دیر زمانی هرچه ستم می‌دیدند شکایت از آن به مجلس شوری می‌بردند و داد از آنجا می‌خواستند.

یک دگرگونی بزرگی در اندیشه‌ها پدید نیامد، و مردم فرقی را که در شکل زندگی و طرز حکومت بایستی بودچندان در نیافتند و آن آمادگی که بایستی در توده پدید آید نیامد.^{۱۷}

مردم در نیافتند که فرق میان مشروطه و استبداد تنها در بودن یا نبودن قانون نیست بلکه در شایستگی و عدم شایستگی آنان برای راه بردن امور کشور است.^{۱۸} پس از استقرار مشروطیت نیز، دسته‌ها یا احزابی تشکیل شدند که اگر چه ممکن است در راه مشروطیت

۱۷. مشروطه بهترین شکل حکومت، پیشین، ص ۱۸-۱۷.

۱۸. رك: همان، ص ۱۸.

فداکاری کرده باشند، ولی از آنجا که خود به معنای درست مشروطه آگاهی نداشتند، در تفهیم آن به مردم توفیق نیافتند.^{۱۹}

ب) بزعم کسروی، دومین سد راه مشروطیت، گروههای مذهبی و ادبیات و تعلیم و تربیت رایج است.

کسروی هیچیک از گروههای مذهبی موجود ایران را، با حکومت مشروطه سازگار نمی داند.^{۲۰} می گوید:

مشروطه چیست؟... مشروطه آن است که بیست میلیون یا سی میلیون مردم، که در کشوری می زنند، آنجا را خانه خود دانند و در راه نگهداری و آبادی آنجا بهرگونه کوشش و جانفشانی آماده باشند. چنین چیزی با صوفیگری و شیعیگری و خراباتیگری و مادیگری چه سازشی تواند داشت؟! چه سازشی تواند داشت که شما به مردم دستور دهید که به کشور خود دلبستگی داشته و در راه نگهداری و آبادی آن از کوشش و جانبازی باز نایستند و دست ستمگران را برتافته بازادی زندگی کنند و از آنسوی، ملایان دستور دهند که: «باید انتظار ظهور را کشید و تا امام ظاهر نشود هیچ کوششی فایده ندارد و روز بروز ظلم بیشتر خواهد گردید.» یا صوفیان درس آموزند که: «باید دامن از دنیا درچید و به یک لقمه نانی، اگر چه از راه در یوزه بدست آید، قناعت کرد و در گوشه ای نشسته به تهذیب نفس کوشید.» یا خراباتی فلسفه برایش بیافد که: «جهان هیچ است و پوچ است، باید در اندیشه گذشته نبوده و پروای آینده نداشت، دم غنیمت دانسته با مستی و

۱۹. رك: همان. ۲۰. رك: همان، ص ۸.

خوشی بسر برد. « اینها با یکدیگر چه سازی تواند داشت؟! آیا مردمی که مغزشان آکنده از اینگونه بدآموزیهای گوناگون است زندگانی مشروطه‌ای تواند کرد.؟!^{۲۱}

کسروی، با اظهار شگفتی، از پیروان دین رسمی ایران یاد می‌کند که حکومت را حق امام دانسته فرمانبرداری از علما را در زمان غیبت امام تجویز می‌کنند و معتقدند که مذهب شیعه با حکومت مشروطه ناسازگار است. لذا حکومت را جائز دانسته مردم را به ندادن مالیات و نرفتن به سربازی و سرپیچی از فرمان دولت تحریک می‌کنند.

با چنین کیشی و با بودن صدها هزار ملایان که شب و روز به مردم وسوسه می‌کنند و این بدآموزیها را در دل‌های آنان ریشه دارتر می‌گردانند شما چشم زندگانی مشروطه‌ای از این مردم دارید؟!^{۲۲}

بعلاوه، او نقش دخالت بیگانگان را در ناکامی مشروطه از یاد نمی‌برد. بویژه، دخالت روسیه تزاری را در جنبش مشروطه و کشتاری که قشون آن دولت از سران آزادی کرد، تیشه‌ای قطعی به ریشه مشروطیت ایران می‌داند. با این کشتار، مردان پاک‌باخته و مؤمن به آرمان مشروطیت نابود و کهنه سیاستگران و فرصت‌طلبان، که فاقد ایمان به آزادی و بدون تقوای انقلابی بودند، جایگزین آنها شدند.^{۲۳}

۲۱. دادگاه، پیشین، ص ۱۰. ۲۲. همان.

۲۳. قادیخ هیجده ساله آذربایجان، (بی‌ناشر)، تهران ۱۳۱۷، ص ۲۴۱.

۵) در ضرورت مشروطیت برای ایران

کسروی، در عین این که عوامل مانع پیشرفت مشروطیت را مورد انتقاد قرار می‌دهد، از ضرورت اجتناب‌ناپذیر آن برای ایران غافل نیست. حکومت ملی تنها عامل رستگاری و نجات است و هر نوع ایراد و انتقادی نسبت به آن دور از خرد و سبک‌مغزانه است. پس از واقعه شهریور ۱۳۲۰ ه. ش، در رساله کوچکی، نیاز ایران را به اجرای مشروطه و قانون اساسی چنین گوشزد کرد: «امروز کشور به آن نیازمند است که مشروطه و قانون اساسی اجرا گردد. حکومت ملی بروی بنیاد استواری گزارده شود. طبقات توده برای چنان حکومتی آماده گردند، مجلس از روی قانون انتخاب شود. وزیران مسئول مجلس باشند.»^{۲۴} او در همان رساله، برای رساندن مشروطیت به فرجامی نیکو، تحقق چهار شرط را لازم دانست: الف) محترم شمردن مشروطه و قانون اساسی و برانگیختن مردم و ارجمند شمردن آن.

ب) اجرای درست قانون، انتخاب کردن مجلس از روی قانون و بازگرداندن هرگامی که بر ضد قانون اساسی برداشته شده است. ج) پیدایش دسته‌ای بزرگ و شایسته تا قانون اساسی و حکومت ملی را پاس داشته و از آشوب و دیکتاتوری جلوگیری کند. د) آماده کردن ملت برای حکومت مشروطه.^{۲۵}

بدینسان، کسروی ایمان خود را به مشروطه ابراز داشته و آن را چون دارویی مؤثر برای درمان دردهای ایران می‌پذیرد.

۶) مرزهای آزادی

ایمان کسروی به آزادی، از علاقه‌اش به حکومت مشروطه مشهود

۲۵. رك: همان، ص ۴-۳.

۲۴. هر روز چه باید کرد؟، پیشین، ص ۲.

است، منتهی به آزادی اندیشه با دیدی پراگماتیک می‌نگرد. برای او، آزادی اندیشه امر اجتناب‌ناپذیری است که هیچ مانعی در راه آن نباید باشد: «آنچه ما می‌دانیم فهم و اندیشه آزاد است. به این معنی، هیچکس را نتوان وا داشت که نفهمد و نیندیشد؛ این نشدنی است.»^{۲۶} تأمل در آرای کسروی، نشان می‌دهد که او در باره نتایج آزادی اندیشه، که آزادی عقیده باشد، بی‌شکیب است و بین این دو خط فاصل می‌کشد. چنین تمایزی نتیجه تعبیر او از اندیشه است. چرا که در نظر او اندیشه از اعتقادات رایج یا «بدآموزیها» جدا است. می‌گوید: «اگر خواست شما از آزادی عقیده آن است که هرکس هر پندار غلطی را در مغز خود جا داد کسی به او ایراد نگیرد و می‌خواهد که این کیشهای گوناگون و بدآموزیهای درهم، چنانکه هست، بماند، آن بسیار بیمعنی است.»^{۲۷} بدون شک محرک کسروی، در پذیرش نوعی اندیشه خاص، برخورد او با مذاهب مختلف ایران است که این مذاهب و اعتقادات پیروان آنها را زیان‌بخش می‌داند. می‌گوید: «با چشم خود می‌بینید: در این کشور یک دسته خود را از توده جدا گرفته‌اند و در هیچ جنبش و کوششی همگامی نمی‌نمایند، چرا که بهایی‌اند و یک رشته پندارهایی را در مغز خود جا داده‌اند. یک دسته مفت می‌خورند و روزگار با بیکاری می‌گذرانند؛ چرا که صوفی‌اند و یک رشته پندارهایی در مغز می‌دارند.

دسته انبوهی مالیات پرداختن به دولت را حرام و نافرمانی با قانون را ثواب می‌شناسند چرا که شیعه‌اند و پندارهایی را به نام کیش در مغز آکنده‌اند...

آیا اینها آزادگزارد نیست؟! اگر آزادگزاردنی است، پس

۲۶. دوازده میاست، پیشین، ص ۴۳. ۲۷. همان.

چه چیز است که آزادگاردنی نیست؟!»^{۲۸}

بدینسان، کسروی منظور خود را از آزادی اندیشه به نوعی- اندیشه خاص، محدود می‌کند که در آن برای اندیشه‌های فیلسوفان، شاعران، پیروان مذاهب مختلف، صوفیان و همه اندیشه‌هایی که برپندار متکی باشند جایی نیست. و هنر و اندیشه، هنگامی مجاز شناخته می‌شود که انطباق آن با ضوابط اخلاقی پیش‌بینی شده احراز گردد. دولت و مردم وظیفه دارند که از بدآموزان جلوگیری کرده مردم را از کارهای آنان آگاه و نوشته‌های آنان را نابود کنند.^{۲۹}

بنابراین، تنها آن دسته از اندیشه‌ها آزاد است که «... جز از پندار است...» [و] از چیزی دانسته به چیزی نادانسته پی بردن است.» و از این رو، تنها کسانی مجاز به بیان و نشر اندیشه‌های خویشند که «چراغ دانش به دست گیرند» نه آنان که «بر اسب کورپندار نشسته و در تاریکی‌ها به هر سو تازند.» کسروی در مخالفت با آن دسته عقایدی که به زعم او به «پندار» متکی هستند، سختگیر بوده آنها را در حد گناه کبیره می‌داند. دارندگان چنین عقایدی سزاوار مرگند.

«اینها، این پیروی از پندار و گمان و سخنرانی از چیزهای راه بسته، مردمان را به گمراهی کشانیدن است؛ با خدا و جهان دشمنی ورزیدن است. کسانی که از این راه می‌آیند باید کهرایید (اتمام حجت کرد) که اگر باز نگشتند و پافشارند سزایشان کشتن خواهد بود»^{۳۰}

پس، آزادی عقیده، در برخورد با معیارهای فکری کسروی،

۲۸. همان، ص ۴۴-۴۳.

۲۹. رك: ودجاوند بنیاد، پیشین، ص ۱۷۵. ۳۰. همان، ص ۱۷۶.

رنگ‌سی‌بازد و جای خود را به آزادی اندیشه می‌دهد؛ اندیشه‌ای که عقل نتایج سودمند آن را بپذیرد و این نتایج در عمل از قوه به فعل آید.

۲. ناسیونالیسم

ایدئولوژی ناسیونالیسم، در دستگاه فکری کسروی، به رغم سایر مقولات دینی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی، مبحثی ساخته و پرداخته نیست. در میان آثار متعدد او هیچ فصلی رانمی‌یابیم که در آن مسأله ملیت و عوامل ناسیونالیسم بطور منظم و وسیع بررسی شده باشد. لکن عشق به ایران و ایرانی، که ریشه‌ای استوار در وجدان او دارد، همواره در آثار و نوشته‌هایش به چشم می‌خورد. هرپژوهنده آراء کسروی ناگزیر به این مطلب برخورد خواهد کرد که موضع‌گیری او در برخورد با مسأله ناسیونالیسم دو جنبه متفاوت دارد: وی اصولاً، طرفدار حکومت همه جهانی با حفظ استقلال ملی است و مانند اغلب اندیشمندان شرق با معیاری جهانی و انسانی می‌اندیشد و هیچگاه در دام شوونیسم تنگ‌نظرانه گرفتار نمی‌آید. کوششهای خود را به سه هدف معطوف می‌دارد که از خرسندی ایران و پیراستن ایرانی، از آلودگیهای فکری و اخلاقی، آغاز و به نجات شرق و «آلای» رستگاری همه بشریت، منتهی می‌شود و بدیهی است که آرمانی چنین متعالی نمی‌تواند با تعصبات دینی و نژادی و ملی آغشته باشد.

لکن آنجا که پای منافع و مصالح ایران در میان باشد، کسروی موضع فردی ناسیونالیست و ایرانی میهن‌پرست اختیار می‌کند. در کشمکشهای سیاسی سالهای پس از واقعه شهریور ۱۳۲۰ ه. ش، به احزاب و گروههای مختلف، توصیه می‌کند که مصالح

ایران را در نظر داشته باشند و آن را فدای منافع و اغراض شخصی نکنند.

دلبستگی به استقلال ایران و از دست ندادن هیچ گوشه‌ای از آن، باید مقصد اول باشد. ایرانیان باید به استقلال خود ارج بگذارند و دلبستگی نشان دهند. باید به همه توده معنی آن را بفهمانند، باید نگذارند تاریخ چند هزار ساله ایران پایان پذیرد. این سرزمین ماست، این خانه ماست، ما اینجا می‌نشینیم و زندگی می‌کنیم و از آبش و هوایش برخوردار می‌شویم، در کوه و دشتش می‌گردیم و لذت می‌بریم، زمینهایش را می‌کاریم و خوراک بدست می‌آوریم، از کانهایش و از جنگلهایش بهره می‌جوییم. هرچه داریم از اینجا است؛ باید قدرش را بدانیم و به آبادیش کوشیم. هر مردمی میهنی دارند و این هم میهن ماست. آنها که هزار سال است استقلال خود را از دست داده‌اند می‌کوشند که آن را بدست آورند. ما که داریم چگونه از دست دهیم؟!^{۳۱} در این مبحث، هدف، بررسی اندیشه‌های کسروی درباره ناسیونالیسم و منظم ساختن آن اندیشه‌ها با توجه به عناصر سازنده آن است. بنابر این، حدود بررسی عبارت از طرز تلقی کسروی از مقولات نژاد، زبان، سرزمین، تاریخ و مذهب و رابطه آنها با ملیت و ناسیونالیسم خواهد بود. البته کسروی همه این عناصر را بعنوان شرط و اساس ملیت تأیید می‌کند:

چندگاه پیش، جوانی نزد من آمده می‌گوید: «امتحان داده‌ام و باید رساله‌ای نویسم و برای موضوع ملیت را انتخاب کرده‌ام. در این باره برخی کتابهای اروپایی

۳۱. امروز چاره چیست؟ (بی‌ناشر)، تهران ۱۳۲۴. ص ۳۸

را دیده‌ام و می‌خواستم اندیشه شما را هم بدانم.» گفتم
من در این باره چیزی ننوشته‌ام و می‌خواهم بدانم
اروپائیان چه نوشته‌اند.

گفت: آنها برای ملیت چند چیز را شرط می‌دانند: زبان و
نژاد و مذهب و تاریخ و ایدآل...» گفتم راست گفته‌اند
و می‌بایست سخنانشان را پذیرفت. تا دز جهان آئین
زندگانی زورآزمایی است و هر توده باید سرخود را نگه‌دارد
باید به اینها ارج گذاشت.^{۳۲}

مطالب بالا روشنگر نکته‌ای است: کسروی مقولات زبان و نژاد و
مذهب و تاریخ و ایدآل را چون عناصر سازنده ملیت و ناسیونالیسم
تأیید می‌کند، لکن آن را درمانی موقت می‌داند که مولود وضع
موجود و شرایط حاکم بر روابط بین‌المللی است، و هیچگاه اصلی
جاودان و تغییرناپذیر نمی‌تواند باشد. اینک برداشت او را از هر
یک از این عناصر بررسی می‌کنیم:

(۱) نژاد

کسروی نقش نژاد را بعنوان پایه ملیت، بدیهی و قطعی می‌داند،
لکن نژاد برای او یک امر ذهنی مبتنی بر خون نیست بلکه یک ضرورت
عینی متکی به نیاز اجتماعی-سیاسی است. او نه «هیچگاه به جدایی
نژاد و تبار ارج می‌گذارد» و نه به «جدایی میانه ترک و فارس...»
می‌اندیشد.^{۳۳} و نکته مهمتر این است که به وجود نژاد «ناب»
اعتقادی ندارد.^{۳۴}

۳۲. پیمان، سال ششم، شماره هفتم، مهرماه ۱۳۱۹.

۳۳. رک: ماهنامه، آذرماه ۱۳۲۴. ۳۴. رک: همان.

در اثنای جنگ جهانی دوم، بهنگامی که ایران به اشغال
قوای متفقین در آمده بود، مطبوعات ترکیه در باره آذربایجان
مطالبی نوشته مسأله نژاد و زبان را مطرح کرده بودند. ترکان
عثمانی از دیرباز کوشیده بودند تا شعار «پان‌تورانیسم» را چون
حربه‌ای برای وحدت ملی بکار برند، و از این راه خلاء سیاسی و
ایدئولوژیکی را که از تزلزل امپراتوری و ضعف دستگاه خلافت،
ناشی شده بود پر سازند. چنین رویه‌ای که به ادعای جمع‌آوری همه
نژاد ترک در زیر یک پرچم منتهی می‌شد، موجب شده بود که گاه
و بیگاه از زبان سیاستمداران و مطبوعات ترکیه مطالبی راجع
به مناطق ترک‌نشین، از جمله آذربایجان، شنیده شود.

کسروی در سال ۱۳۲۰ ه. ش به این ادعاها، که بار
دیگر از طرف مطبوعات ترکیه عنوان شده بود، پاسخی گلايه-
آمیز می‌دهد: «این دشمنیها یا هم‌چشمیها، که به نام جدایی
زبان یا نژاد نموده می‌شود، ما یک انگیزه خردپذیری برای آنها
نمی‌شناسیم.»^{۳۵}

کسروی در مقاله خود، نژادها را به خاندانهای تشبیه
می‌کند که درون یک «کوی» زندگی می‌کنند، و ناگزیرند با حفظ
آزادی و استقلال داخلی و کوشش در راه آسایش خود در خارج از
خانواده نیز بعلت همبستگی با سایر ساکنان کوی، برای آبادی و
آسایش آن بکوشند: «اینست معنایی که به جدایی نژادها توان
داد، اینست و بیش از این نیست.»^{۳۶}

پذیرفتن نژاد، بعنوان پایه‌ای از پایه‌های ملیت در ذهن
کسروی به جدایی تبار و ریشه آدمیزادگان منجر نمی‌شود و همه
انسانها، چه آسیایی و چه آفریقایی، در آفرینش از یک‌گوهرند. در

۳۵ و ۳۶. پیمان، پیشین، شماره پنجم، آبانماه ۱۳۲۰.

این باره می‌گوید:

آدمیان، چه اروپایی و چه آسیایی و چه دیگر جایی،
همگی از یک ریشه‌اند. همگی از یک پدر و مادر پائین
آمده‌اند. این تیره‌هایی که امروز درمی‌انند، چه آلمانی و
چه انگلیسی و چه روسی و چه ژاپونی و چه ترک و چه
ایرانی و چه تازی و چه دیگر تیره‌ها، از راه نژاد و گوهر
همگی یکسانند و یکی را به دیگری برتری نیست.^{۳۷}

بهمین جهت، تمایلات نژادپرستانه غربیان را نکوهش و خاطرنشان
می‌کند که «آن برتری که اروپائیان در برابر آسیائیان برای خود
می‌پندارند کاملاً دور از خرد می‌باشد.»^{۳۸}

۲) زبان

دوران کسروی شاهد بحث و گفتگوی فراوان در باره زبان فارسی بود.
بحث بر سر زبان فارسی و مسأله پیراستن آن از لغات بیگانه، بویژه
عربی، سه‌گروه را در برابر هم قرار داده بود:
نخست، گروه تندروان که، بانگیزه ملت‌گرایی و مخالفت با
فرهنگ عرب، طرفدار طرد کامل لغات عربی از زبان فارسی بودند.
اینان معتقد بودند که دو قرن چیرگی عنصر عرب بر ایران، زبان آن
قوم را به ایرانی تحمیل کرده و باعث آمیختگی یا آلودگی زبان
فارسی با واژه‌های عربی شده است. اینان راه چاره رهانیدن زبان
فارسی و طرد فرهنگ بیگانه را بیرون راندن تمام لغات عربی
می‌دانستند.^{۳۹} در این میان، فرهنگستان سهم بسزایی داشت.

۳۷. (دجاوند بنیاد)، پیشین، ص ۵۸. ۳۸. همان.

۳۹. رك: محمدعلی فروغی، «پیام من به فرهنگستان» (مقاله)، مجله ۱ (دهقان)، سال ۲۲، شماره ۷۰.

فرهنگستان که در سال ۱۳۱۴ شمسی بوجود آمد، برای «پیراستن زبان فارسی و جلوگیری از تعصبات افراطی و تسجیل اصطلاحات علمی و تعیین قواعد برای اخذ یا رد لغات خارجی و تهیه مقدمات تألیف فرهنگ و دستور زبان فارسی»^{۴۰} اقداماتی کرد. معه‌ذا لغاتی که فرهنگستان وضع می‌کرد اغلب با اعتراض روبرو می‌گشت و تندروانه و تعصب‌آمیز تلقی می‌شد.

دوم، گروه طرفداران زبان فارسی با وضع موجود بودند. اینان طرفداران پیرون‌راندن لغات عربی را به‌داشتن «احساسات وطن پرستانه خام»^{۴۱} متهم می‌کردند. دلبستگی این گروه به زبان فارسی در شکل موجود بیشتر به این استدلال متکی بود که این زبان بر- اثر آمیختگی با عربی برخلاف ارزیابی شتابزده تندروان بیش از پیش غنی شده در حالی که همین زبان در دوران ساسانی زبانی مهجور و غیر ادبی بوده است. این گروه همچنین نگرانی خود را از این که ممکن است طرد لغات عربی ادبیات کهن فارسی را از میان بردارد پنهان نمی‌کردند؛ برای نمونه، حسن تقی‌زاده در این باره چنین اظهار نظر می‌کرد:

ما که زبان شیرین و لطیف، با مایه ادبی مانند گنج فناپذیر، داریم نباید آن را به تعصبات ناپسند ضایع کرده و این طفلک زیبا و شیرین و دلربا را اگر چه از تخم قبیله خودمان است، بدلیل اینکه مادرش از طایفه دیگر است، به چاه بیندازیم.^{۴۲}

همو با داشتن زبان سعدی و حافظ، کوشش برای زبان «گاتاه» را مخالف ذوق و عقل سلیم می‌دانست.^{۴۳} طرفداران فارسی موجود،

۴۰. قادیخ فرهنگ ایران، (پیشین)، ص ۲۷۲.

۴۱. حسن تقی‌زاده، «جنبش ملی ادبی» (مقاله)، مجله (دهقان)، سال ۲۲، شماره ۸-۹.

۴۲. همان. ۴۳. رك: همان.

کوشش فرهنگستان را برای ابداع معادل‌های جدید فارسی در برابر واژه‌های عربی، مورد انتقاد قرار می‌دادند. وحید دستگردی، شاعر و ادیب مشهور، از این که روش لغت‌سازی فرهنگستان ممکن بود به از هم گسستن رشته فارسی منجر شود، اظهار نگرانی می‌کرد. وی همچنین روش فرهنگستان را در نگارش کتابهای درسی و بکار بردن لغات نامأنوس جدید، بجای لغات جاافتاده و قابل فهم عربی در آن کتابها، نکوهش کرده این عمل را «تیشه به ریشه ملیت و زبان»^{۴۴} می‌دانست. و بالاخره سعیدنقیسی نگرانی خویش را چنین شرح می‌داد:

پیراستن زبان پارسی و اندیشه خامی که‌گاهی در ایران نیرو می‌گیرد و زبانه می‌کشد و نامهای عزیزانی چون سعدی و حافظ در لهیب دانش او بار خود می‌سوزد و آن راگونه‌ای از وطن‌دوستی و ایران‌پرستی می‌دانند و دوستداری زبان پارسی را بهانه می‌کنند که کلمات تازی را باید برانداخت و زبان را در پارچه‌روزنه‌داری ریخت و فشرده و تفاله آن را کشید و شیرۀ آن را نگاه داشت، بسیار کارشوم و ناساز زبان افزائست که نه تنها خدمت به ایران عزیز پدران بزرگوار بخرد ما نیست بلکه یکی از خیانت‌های آشکار و جان‌فرسا نسبت به این سرزمین گرامی است.^{۴۵}

سوم) گروه میانه‌روان بودند که می‌کوشیدند از افراط و تفریط دو گروه قبلی برکنار بمانند. شاید محمدعلی فروغی را بتوان بعنوان

۴۴. وحید دستگردی، «اغلاط در اعصار» (مقاله) مجلهٔ (دهقان)، سال ۲۲، شماره ۵-۶.

۴۵. سعیدنقیسی، روش تجدد در زبان و ادبیات فارسی (مقاله)، آینده ۵ سال سوم، شماره ۴، آذرماه ۱۳۲۰.

نماینده این گروه نام برد. وی ضمن اذعان به آمیختگی زبان فارسی با لغات عربی و تأکید بر یافتن راه حل پیراستن آن، می‌کوشید تا تدابیری بیندیشد که از تند روی و تعصب‌بری باشد.^{۴۶}

یک نکته را فراموش نباید کرد که هر سه گروه به رغم اختلاف موضعی که داشتند، در این مطلب متفق القول بودند که زبان یکی از ارکان ملیت و وسیله تحکیم و همبستگی آن است. فروغی اعلام می‌داشت «... زبان آئینه فرهنگ قوم است و فرهنگ مایهٔ ارجمندی و یکی از عاملهای نیرومندی ملیت است...»^{۴۷} و وحیددستگری نیز ضمن مخالفت با تندروان، تأکید می‌کرد که: «زبان فارسی کنونی، اساس نژاد و قومیت ماست...»^{۴۸}

حال بینیم کسروی در چنین فضای فکری چه نقشی را ایفا و چه موضعی را اختیار کرده است:

کسروی طرفدار پیراستن زبان پارسی با شیوه علمی و برکنار از شتابزدگی بود. برای این منظور تحقیقات و تتبعات خود را در مجلهٔ پیمان و بعد پرچم گام‌بگام دنبال کرد. وی با نوشتن پارسی سره با شیوه متداول زمان، که بیشتر از روی شتابزدگی و آلوده به تعصب بود، مخالف بود و در شماره ۱۳ سال اول پیمان در این باره نوشت:

من چنانکه از گفتارهایم پیداست، هوادار پیراستن فارسی هستم و برای همین موضوع است که این گفتارها را می‌نویسم. با اینهمه من از نگارشهایی که کسانی بعنوان «پارسی سره» و دربرخی روزنامه‌ها می‌نگارند سخت بیزارم و این نگارشها را جز ننگی برای زبان فارسی نمی‌شمارم.

۴۶. رك: فروغی، «پیام من به فرهنگستان» (مقاله) پیشین.

۴۷. همان. ۴۸. وحیددستگری، «اغلاط در اعصار» (مقاله)، پیشین.

چراکه بنیاد آنها هوس و نادانی است و اگر رشته کار را به دست این هوسها و نادانیها بسپاریم، زبان را پاک از سامان انداخته دچار هرج و مرج سختی خواهند گردانید.^{۴۹} اما کسروی، در عمل، از همه معاصران خود پیشی گرفت و تا آنجا در نوشتن به «پارسی سره» پیش رفت که درک نوشته هایش برای خواننده عادی دشوار شد و او خود که متوجه این امر بود برای حل مشکل به آخر اغلب کتابهایش واژه نامه ای می افزود.

کسروی گوناگونی زبان ملتها را، خلاف مقتضیات دنیای نو می دانست و معتقد بود که دنیای کنونی، بر اثر پیشرفت ارتباطات، به تفاهم و همزبانی مردمان نیازمند است و زبانی واحد باید تا همه مردم جهان بتوانند با آن سخن گویند و با همین انگیزه بود که زبان «اسپرانتو» را، که در اوایل قرن بیستم دورنمای چنین آرزویی را روشن کرده بود، آموخت و از روش دکتر زامنهوف، مبدع این زبان، برای نوشتن کتاب زبان پاک بهره برد. و چون به زبان فارسی عشق می ورزید، این امید در او پیدا شد که زبان فارسی، بجای اسپرانتوی ناموفق، زبان دوم مردم جهان شود.^{۵۰} بهر حال، کوششهای کسروی امکانات تازه ای برای زبان فارسی بوجود آورد و بسیاری از واژه هایی که او بکار برده، در زبان فارسی متداول شده و نیز روش او در کار برد صحیح افعال و پسوندهای متروک بعدها از طرف دیگران دنبال یا تأیید شده است.^{۵۱}

اما کسروی، با همه عشقی که به زبان فارسی می ورزید و

۴۹. نقل از نامه مورخ ۲۵۳۲/۱۰/۲۸ حسین یزدانیان به نویسنده.

۵۰. رک: «زبان پاک»، چاپ سوم، کتابفروشی پایدار، تهران ۱۳۳۹، ص ۶۴.

۵۱. برای نمونه، رک: برگزیده اشعار شاهلو، (قسمت حرفهای شاعر)، ۱- نظر شاملودر باره لزوم استفاده از پسوند «اك» کسروی درباره لزوم استفاده از این پسوند در کتاب زبان پاک بتفصیل بحث کرده است.

به‌رغم کوشش زیادی که برای پیراستن آن بکار می‌برد، سعی داشت که مسأله زبان را با تعصبات ملی و میهنی آغشته نسازد. او هدف عمده خود را از پرداختن به مسأله زبان سه چیز می‌دانست:

— ساده و قابل فهم کردن زبان.

— تأمین استقلال زبان فارسی.

— کاهش اختلاف فرهنگی موجود در بین قشر تحصیلکرده و توده مردم که از صعوبت و پیچیدگی زبان ناشی شده است.^{۵۲}

کسروی عملاً به‌موج ناسیونالیستی زمان خویش وابسته است لکن، برخلاف سایر روشنفکران زمانه، از گستردن بساط تعصب خود در سایه زبان اجتناب می‌کند و بویژه از آمیختن این مسأله با اسلام و عرب روی گردان است و آن را نتیجه «تعصب ایرانیگری» می‌داند که، بانگیزه آن، عده‌ای قصد دارند، ضمن مخالفت با عرب و اسلام، به‌هواداری «زردشتیگری» برخیزند. کسروی مسئولیت آمیختگی زبان فارسی را با لغات بیگانه به‌گردن اسلام و عرب نمی‌اندازد بلکه آن عده از ایرانیان را که کلمات عربی را بیجا کانه در نوشته‌هایشان بکار برده و سبب آلودگی آن شده‌اند، مقصر می‌داند.

ولی این عقاید کسروی، موجب غفلت او از نقش زبان در دوام و قوام وحدت ملی نمی‌شود. جایی که پای برخورد زبان فارسی با زبانهای محلی در میان است، فارسی را زبان یگانه مردم ایران و متضمن وحدت و یکپارچگی ملی می‌شمارد. او به زبانهای محلی خوشبین نیست.

در سال ۱۳۱۵ ه. ش درباره زبان ترکی در آذربایجان چنین

می‌نویسد:

۵۲. دك: پيمان، سال هفتم، شماره يكم، تيرماه ۱۳۲۰.

ترکی بر آذربایجان سنگین افتاده، گذشته از زبانهای دیگر... این دشواری در کار است که شاگردان در دبستانها نخست باید فارسی یاد گیرند و سپس به درسها پردازند. این خودزبان سترگیست که کودکانی با زبان بیگانه بار آیند و زبان کشور خود را در دبستانها یاد گیرند...^{۵۳} در همان مقاله به مردم تبریز چنین پیام می‌فرستد: «بکوشید ترکی را از میان بردارید». می‌گوید:

آذربایجان میهن زردشت است، نخستین فروغ خدا اینجا روشن شده، نخستین بار نام «هرمزد» یگانه در این خاک شنیده گردیده، نخستین جنگ با پندارها و نادانیها در این کشور رخ داده؛ پس چه سزاست اکنون از زبان زردشت بیبهره باشند؟^{۵۴}

اما اگر زبان ترکی آذربایجان مهمانی ناخوانده است که باید جای خود را به زبان فارسی واگذارد، ناگزیر شعاری ملی باید، تا طرد آن را با ضرورتی قاطع توجیه کند، و کسروی واپسین سخن را در قالب این شعار می‌ریزد: ما پارسال نوشتیم یک دین و یک درفش و امروز هم می‌نگاریم: یک زبان و یک درفش.^{۵۵}

کسروی اصولاً با هر نوع تفرقه نژادی و مذهبی و زبانی مخالف بوده آن را سد راه وحدت ملی می‌داند. در پاسخ به نویسنده‌ای که در روزنامه شاهین مطالبی درباره مسئله زبان عنوان کرده جملاتی از قبیل «در تشکیل دولتها و ملت‌های متمدن امروز زبان نژاد و رنگ و غیره مورد توجه و نظر نیست...» یا «برای تشکیل یک توده بنام ملت حقوقی «ناسیون» و برای

۵۳. پیمان، سال سوم، شماره‌های ۱۱ و ۱۲، بهمن و اسفند ۱۳۱۵.
۵۴ و ۵۵. همان.

ادامه همکاری اجزای متشکله «ملت» تنها وحدت آمال ملی کافیست»
می گوید :

دو دسته که در زبان و نژاد و کیش جدا باشند ناگزیر
در میان آنان جدایی و نفاق خواهد افتاد و... هر چیزی
که دو تایی آورد این نتیجه را در بر دارد. مردمانی که
از وحدت زبان و نژاد و کیش برخوردار نباشند، اگر هم
برسبیل اتفاق در یک سرزمین زندگی کنند تشکیل یک
ملت نخواهند داد و توقع وحدت آمال ملی از چنین مردمی
از چشم کوربینایی خواستن است.

در پاسخ همان نویسنده، که سویس و بلژیک را نمونه دو
کشوری یاد می کند که در عین پراکندگی زبانی و نژادی، از
وحدت ملی برخوردارند، امپراطوری اطریش و داستان اضمحلال آن
را مثال می آورد و سپس می پرسد: «چرا ملت ایران را در نظر
نمی گیرید که از جدایی زبانی و کیشی چه آسیب هایی دیده است؛
آذربایجان را با سوئیس و بلژیک نباید مقایسه کرد. «مردم
آذربایجان جز ایرانی نیستند و زبانشان جز فارسی نبوده.» می گوید:
«این نویسنده اگر معنی «وحدت آمال ملی» را می داند، این
می داند که برای استواری بنیاد چنان وحدتی در ایران از میان
رفتن زبانهای گوناگون لازم است.»^{۵۶}

(۳) سرزمین

توده ای که تکه ای از زمین را به میهنی برگزیده در
آن می زنند، آن تکه زمین یا اگر به نامش خوانیم آن
کشور- از یکسو خانه ایشانست که در آنجا پا به جهان

۵۶. رك: پیمان، سال مفتح، شماره مفتح، فروردین ۱۳۲۱.

می گزارند، می بالند و بزرگ می گردند، به زناشویی
 بر می خیزند، زندگانی بسر می برند؛ از یکسونیز سرچشمه
 زیست ایشانست که خوراک و پوشاک و گسترک و
 دیگر نیازا کهارا از خاک و آب و هوای آن جا می توزند.
 اینست باید به آن کشور دل بندند و گرامیش دارند. باید
 به آبادیش کوشند و بپیرایند و بیارایند، باید در راه
 آزادیش از تلاش باز نایستند و اگر نیازا افتاد جانبازی
 دریغ ندارند؛ باید اینها را بایای خود شمارند...
 بیست میلیون مردم یا بیشتر و کمتر که توده ای پدید
 آورده اند و در یک کشور می زیند، این معنایش آنست
 که خواسته اند در زندگانی همدست و همدرد باشند و
 نیروها و کوششهای خود را روی هم ریزند و در بسیج
 نیازا کها و در نبرد با بدیها و بیماریها و گرفتاریها به هم
 یآوری کنند؛ توگویی فراهم نشسته اند و پیمانی در میان
 خود بسته اند که زندگی با هم بسر برند و در برابر
 پیش آمده ها و دشواریها یک رده ایستند و هر کسی از
 آنان در کار و کوشش نه تنها در بند خود بلکه در بند همه
 باشند. اینست معنی توده... اکنون سخن در آنست که
 آن کشور خانه این توده و سرچشمه زیست ایشانست که
 باید ارجش دانند و همدل و همدست به آبادیش کوشند.
 پرستش به میهن که گفته می شود اینهاست. میهن ارجمندتر
 از خانه است و باید گرامیش داشت، پرستش به میهن
 به هر کسی بایاست.»^{۵۷}

این مطالب چکیده عقاید کسروی درباره سرزمین یا میهن

۵۷. درجاند بنیاد، پیشین، ص ۱۳۵، ۴۶ (با حذف بعضی جمله ها).

است که حاوی چند نکته مهم است: نخست، بنیاد کشور به معنای گردآمدن ساکنان آن در یک محدوده جغرافیایی را تلویحاً حاصل نوعی قرارداد می‌داند و از این حیث به نظرات نحله قرارداد اجتماعی نزدیک می‌شود. وی بدینسان، فرد انسانی را از اوضاع اجتماعی و روانی حاکم بر محیط که تشکیل دهنده علایق و احساس وطن دوستی است متزع می‌کند و در واقع نه چون محقق که پژوهنده وضع موجود است بلکه به جای حکیمی می‌نشیند که در جستجوی راهی است برای انتقال علایق میهنی از قلمرو احساس به حیطه عقل. دوم، عامل اقتصادی را غیرمستقیم در علاقه میهنی و ملی وارد می‌کند. مردم یک سرزمین باید برای آبادی و آزادی آن بکوشند زیرا آن سرزمین، «... سرچشمه زیست ایشانست که خوراک و پوشاک و گسترک و دیگر نیازا کها را از خاک و آب و هوای آنجا می‌توزند.» بنابراین کسروی، اگر چه ملیت و مبانی آن را صریحاً تعریف نکرده است تا از دخالت عامل اقتصادی در آن نام برد لکن، با ایجاد ارتباط بین علایق میهنی و برخورداری از مواهب طبیعی آن، قدمی آگاهانه در راه شناسایی اشتراک منافع اقتصادی، بعنوان یکی از مبانی ملیت، برداشته است.

برای درک دقیقتر نظر کسروی راجع به سرزمین، تذکر این نکته ضروری است که او میهن را فی نفسه مقدس و در خور ستایش نمی‌داند. ارج و اهمیت میهن از دیدگاه او امری اعتباری است که به «بستگی و همدستی» میان مردمان یک سرزمین مربوط است. او معتقد است:

اینکه کشور را میهن می‌نامند برای آنست که توده در آن می‌زیند و آنجا را خانه خود گرفته‌اند... و گرنه دلبستگی

به کوه وزمین چندین ارجدار نتواند بود.^{۵۸}
کسروی نظر خود را درباره اعتباری بودن میهن پرستی در جای
دیگر چنین بیان می کند:

روزی یکی با من چنین می گفت: «من که در خوزستان
هستم چرا باید عربهای بصره را با آن نزدیکی هم میهن
نشناسم و فلان مرد زابلی را با آن دوری هم میهن خود
شناسم؟»

گفتم: «با آن زابلی پیمانی در میان دارید و نیک و
بد و سود و زیاتان بهم بسته است. اگر روزی مثلاً
دشمنی از جایی به خوزستان حمله کند، آن زابلی به یاری
شما خواهد شتافت ولی با عربهای بصره چنان پیمانی در
میان نیست و اگر روزی یک گرفتاری برای خوزستان پیش
آید، آنها دستی به نام یآوری بسوی شما دراز نخواهند
کرد. اینست جدایی که در میانه می باشد.

آری ما با عربهای بصره نیز همسایه ایم و همبستگی
داریم؛ اگر روزی چنان پیش آید که با عراق یکی گردیم،
با آن عربها نیز هم میهن خواهیم بود.^{۵۹}

(۴) مذهب

از دیدگاه کسروی، تحکیم همبستگی ملی و اجتناب از پراکندگی
ایجاب می کند که مردم، از نظر باور و اعتقاد، راهی روشن و واحد
داشته باشند. تشقت عقاید و تعدد «کیش»ها موجب پراکندگی
مردم و تزلزل مبانی ملیت است؛ بنابراین، ملتی که بخواهد

۵۸. پیمان، سال ششم، شماره سوم، خرداد ۱۳۱۹.

۵۹. هفتماه، مرداد ۱۳۲۴.

به وحدت و یکپارچگی خود دوام و استحکام بخشد، از داشتن دین روشن و «آئین خردمندان» ناگزیر است. «هر مردمی باید دین روشن داشته باشند تا هر کس پندار دیگری را دنبال نکند و توده از هم پراکنده نگردد.» کسروی که در محکوم کردن مذاهب منشعب از اسلام سختگیر و انعطاف ناپذیر است، طبعاً نمی تواند بپذیرد که با تعدد مذاهب بتوان یکپارچگی و وحدت ملی را حفظ کرد. البته او با توجه به وضع ایران و اختلافات مذهبی که اغلب به کشتار و خونریزی منجر می شده است،^{۶۰} تعدد مذهب را برای اساس ملیت و وحدت کشور بدون خطر نمی داند؛ بویژه که چنین پراکندگی با دید کلی او از مذاهب، تناقض دارد. به همین جهت، می بینیم که تعدد مذاهب را بمثابة خطری تلقی می کند که در راه کاروان ملی کمین کرده تا آن را از شاهراهی که به سرمنزل مقصود منتهی می شود دور ساخته به گمراهی بشکاند و تأکید می کند که «چنین مردمی هرگز روی رستگاری نخواهد دید.»^{۶۱} اما خواننده انتظار دارد بداند راه حل مطروحه از طرف خود او برای رسیدن به وحدت مذهبی چیست؟ در این باره، خوشبینانه، پیشنهاد می کند که کنگره ای از نمایندگان مذاهب گوناگون تشکیل شود و در آن کنگره هر کس براهین حقانیت مذهب خویش را بیان دارد تا بحکم عقل، حق از باطل تمیز داده شود و مذاهب بی پایه و اساس در نزد پیروان خود بی اعتبار و از صحنه خارج شوند^{۶۲} و برای رسیدن به راهی یگانه وحدت نظر و اتفاق آراء بدست آید.

۶۰. ر.ک: بهرگزشت کسروی در آغاز این کتاب.

۶۱. ر.ک: پیمان، سال دوم، شماره هفتم، تیرماه ۱۳۱۴.

۶۲. ر.ک: دوداه میامت، ص ۴۲.

۵. تاریخ

ناسیونالیسم ایران در عصر کسروی نه چون یک نهضت متشکل و هدایت شده بلکه بصورت موجی فرهنگی، بر شکوه و عظمت ایران باستان تأکید بسیار می‌کرد و از اینراه، عرب و اسلام را چون دو عامل مخرب تمدن و فرهنگ کهن ایرانی مورد انتقاد شدید قرار می‌داد.^{۶۳}

دوران باستان برای روشنفکرناسیونالیست دورانی طلایی بود که به‌او اجازه می‌داد با پس‌نگری در افتخارات گذشته، توازن عاطفی خویش را بازیابد.

بدیشان، روشنفکرناسیونالیست، از فراز قرن‌ها، به‌مجدو عظمت دوران باستان نگرستن آغاز کرد و آن را تکیه‌گاه و انگیزهٔ بیداری حس ملیت قرار داد. از آنجا که این شکوه و عظمت با همهٔ ستایش‌گزارانه‌آمیزی که از آن می‌شد، در مقطعی از تاریخ بدست قوم عرب، به‌پایان رسیده بود، عرب و به‌تبع آن اسلام، چون دو عامل نابودکننده تمدن ایران باستان، محکوم و نفرین می‌شدند. بسیاری از آثار ادبی این دوره از تاریخ ایران از تأسف در بارهٔ فرهنگ از دست رفتهٔ ایران مشحون است. نمونه چنین تأسف و نفرینی را در اشعار ابراهیم پورداود می‌یابیم:

تو ای کشور پاک ایران ما

تو ای سرزمین نیاکان ما

تو ای مرز زردشت اسپنتمان

کز روشن آمد سراسر جهان

۶۳. رك: الف ابراهیم پورداود، یشت‌ها، جلد دوم، از سلسله انتشارات انجمن زردشتیان ایرانی، بمبئی و انجمن ایران لیگ، بمبئی، ۱۳۱۰، ص ۲۲-۲۰ (ب) صادق هدایت، پردین دختر ساسان، ص ۲۱.

تو ای مرزآباد ساسانیان
چه پیش آمدت کز فرومایگان
چنین خوار و بیمار و پژمان شدی
زبون و تباه و پریشان شدی^{۶۴}

فرومایه بنشست بر جای مرد
شده خرگه خسروی آن دد
ددی خیره سر، سنگدل، سخت روی
تبه کار و ناپاک و بی آبروی
ز تازی ستمکار تر دیو نیست
برایران از این دیو باید گریست^{۶۵}

و باز می توان از زبان یکی از شخصیت های نمایشنامه پروین دختر
ساسان نوشته صادق هدایت، به طرز برخورد روشنفکر ناسیونالیست
با مسأله ایران و عرب پی برد:

از هنگام جهاننداری مهابادیان تا کنون، به کشور ایران
چنین گزندی نرسیده بود؛ گویی فرمانفرمایی هرمز سپری
شده اهریمنان و دیوان بر بنگاه او جایگزین شده اند.
آنان کوشش می کنند زبان و آئین وهستی ما را براندازند
و به بهانه آوردن کیش نوین و دست آویز شدن به آن از
هیچگونه جور و ستم خودداری نمی کنند.^{۶۶}

در این دوره، دید ناسیونالیستی، حتی به مذهب شیعه تعمیم

۶۴. ابراهیم پورداود، پودا فاخته فاهه، بمبئی، انجمن زردشتیان ایرانی، ۱۹۲۸ م، ص ۹۱.

۶۵. آناهیتا، (پنجاه گفتار پورداود)، به کوشش مرتضی گرجی، انتشارات امیرکبیر، تهران
۱۳۴۲ م، ص ۳۹۲.

۶۶. صادق هدایت، پروین دختر ساسان، (نمایشنامه) چاپ سوم، امیرکبیر، تهران،
۱۳۴۲ م، ص ۲۱.

یافت و از آن چون محصول حس انتقامجویی عنصر ایرانی نسبت به عرب و مذهبی که «... با تمایلات ملی و شعایر تاریخی و تظاهرات فکری» ایران سازگار بوده است یاد می‌شد.^{۶۷} در این میان، تمایلات ناسیونالیستی با اقدامات رسمی دولت نیز تقویت می‌شد. از جمله این اقدامات کوششهای فرهنگستان را می‌توان نام برد که برای پیراستن زبان فارسی و کاربرد سال شمسی بجای سال قمری و اقدامات دیگر، انگیزه‌های ملت‌گرایی و حمله به مواضع فرهنگ عرب را تشدید می‌کرد.

کسروی همانند روشنفکران زمان خویش به تاریخ ایران و شکوه و جلال آن می‌بالد لکن عصرطلایی او نه دوران باستان بلکه قرنهای سوم و چهارم هجری قمری است؛ و این دوره هم اوج تمدن اسلامی است و هم عصر احیای تسلط عنصر ایرانی و برتافتن دست عرب از ایران، که این خود می‌تواند مبین احساسات ملی و میهنی کسروی باشد. او دلیری و غیرتمندی ایرانیان را در این دوره می‌ستاید و از رزمندگی و پایداری آنان در دفاع از مرزهای کشور اسلامی با شور و جذب یاد می‌کند.^{۶۸}

البته توجهش به این دوره از تاریخ ایران، او را از ایران باستان غافل نمی‌دارد. او که مورخی دانشمند و آگاه به تاریخ ایران است، دوران عظمت و قدرت ایران در عهد باستان را از یاد نمی‌برد و از «غیرت ایرانیگری که درفش هخامنشیان راتا آنسوی رود دانونب کشانید...»^{۶۹} و «در برابر آرزوی رومیان سدهای آهنین پدید آورد...»^{۷۰} با تحسین یاد می‌کند. بطور کلی، دید تاریخی او

۶۷. ر.ک: حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، *تجلیات روح ایرانی*، چاپ دوم، بنگاه بازرگانی پروین، تهران ۱۳۳۰، ص ۴۰.

۶۸. ر.ک: «یک درفش و یک دین» (مقاله)، در مجموعه‌ای به نام: *چند جزوه*، نوشته احمد کسروی، چاپ پنجم، انتشارات پایدار، تهران ۱۳۳۲، ص ۷-۸.

۶۹ و ۷۰. *پیمان*، سال دوم، شماره ۱۰، مهرماه ۱۳۱۴.

نسبت به ایران از دو جنبه حائز اهمیت است:

— از جنبه ایران و عرب،

— از لحاظ انحطاط اخلاقی و سقوط حس ملی، پس از تسلط

ترکان و مغولان بر ایران.

پیشتر گفتیم که روشنفکران ناسیونالیست که گناه شکست دولت ساسانی و از میان رفتن فرهنگ باستانی ایران را متوجه عرب و اسلام می‌دانستند زبان به نکوهش این دوگشوده در این راه تا سرحد گرافه پیش تاختند. در بسیاری از آثار ادبی، سعی شده است که عرب با اهریمن تشبیه و از او چهره‌ای کریه و خونخوار و وحشی و غیرانسانی ترسیم شود.^{۷۱}

کسروی چنین برداشتی را از تاریخ ایران محکوم می‌کند. به گمان او «سیزده قرن تاریخ ایران جز تاریخ اسلام نیست» و ایرانیان به رغم مقاومت اولیه خود در برابر اسلام بعداً با طیب خاطر به آن گرویدند و در راه ترویج آن فداکاریها کردند. بنابراین، ایرانی مسلمان و مؤمن باید حساب اسلام را از عرب جدا کند، عنصر تازی برخلاف نص صریح قرآن وحدیث پیامبر، در ایران مرتکب تبعیض نژادی و ستم بسیار شد. البته نیاکان ما به این رویه اعتراض کردند و کشاکشهای اولیه بین ایرانی و عرب نیز معلول چنین وضعی بوده است.^{۷۲}

ولی اکنون این برخوردها، تنها به درد بایگانی تاریخ می‌خورد؛ لذا برای اجتناب از هر نوع برداشت قومی که ممکن است آتش عداوت تاریخی بین دو عنصر ایرانی و عرب را دامن زند، چنین اندرز می‌دهد: «برادران، حساب ایران و عرب در

۷۱. رك: پروین دختر ساسان، پیشین، ص ۲۰ و ۲۲.

۷۲. رك: چیمان، سال یکم، شماره سوم، دیماه ۱۳۱۲.

قرنهای پیشین پاک شده و سخنی برای امروز باقی نمانده.»^{۷۳}
 از زردشت، پیامبر ایران باستان، با ستایش یاد می‌کند لکن
 هر نوع تلاشی را برای علم‌کردن کیش زردشت در برابر اسلام،
 مورد انتقاد قرار می‌دهد. معتقد است که دین زردشت، در زمان
 ماسانیان، به حال بدی افتاده و بدعت‌های زیادی در آن رخنه کرده
 بود و ناگزیر در مقابل اسلام نمی‌توانست مقاومت کند.^{۷۴}
 ماحصل کلام این که کسروی با طرح مسأله ناسیونالیسم،
 به مفهومی که موجب تحریک حس‌بیزاری از اسلام و همسایگان ایران
 می‌شد، مخالف بود.^{۷۵}

در مورد تسلط ترکان و عواقب ناگوارش برای ایران،
 کسروی آغاز «قرون مظلمه» ایران را از دوران سلجوقیان می‌داند
 که تا اواخر سلطنت دودمان قاجاریه ادامه یافته است. میراث آن
 «قرون مظلمه» یک سلسله عقاید و مذاهب رنگارنگ و بدآموزی‌های
 دیگر است.^{۷۶}

برای او دوران مغول بیش از هر دوره دیگر جانگدازاست.
 به گمان وی، اگر چه کشتار و نهب و غارت شهرها دلخراش بوده
 ولی تسلط مغولان نتیجه بدتری بدنبال داشت، و آن فساد و انحطاط
 اخلاقی و نزول روح شجاعت و شهامت و رواج و توسعه بدآموزی‌های
 مسلکی و کیشی و فکری بود. البته در چنین وضعی، دست مغولان
 که می‌خواستند استیلای خود را با تباه ساختن اسلام و آلوده کردن
 مسلمانان استوار سازند، در کار بوده است.^{۷۷}

۷۳ و ۷۴ ر.ک: پیمان، سال یکم، شماره هشتم، اسفند ۱۳۱۲.

۷۵. پیمان، سال یکم، شماره ۱۳.

۷۶. پیمان، سال هفتم، شماره ششم، آذرماه ۱۳۲۰.

۷۷. یک درفش و یک دین، پیشین، ص ۱۲-۱۳.

دوران تسلط مغول را، سرچشمه بسیاری از عقاید و باورهای می‌داند که در تضعیف ایران مؤثر بوده و هنوز هم از ایرانی دست‌بردار نیست؛ «جبریگری» که با سلب اراده از انسان بر زبونی ایرانیان در برابر دشمن پیروز سرپوش می‌گذاشت^{۷۸} و افکار صوفیانه که خزیدن به کنج خانقاه را بر میدان نبرد ترجیح می‌داد^{۷۹} در دوران تسلط مغول رشد و نمو بسیار یافتند.

به گمان کسروی، پیدایش این نوع افکار و کشاکشهای فکری میان نحله‌های مختلف بر آثار ذوقی، منجمله ادبیات این دوره، تأثیر فراوان کرده و اشعاری که بوی رخوت و لاابالگیری از آن بر می‌خیزد، یادگار دوران تسلط مغولان است. همه این جریانها در خدمت حکام مغول و برای تحکیم قدرت آنان بکار رفته است، و این خود قویترین انگیزه برای مخالفت او با شعر صوفیانه پارسی است.^{۸۰}

۳. سوسیالیسم

برخورد کسروی با سوسیالیسم، نشان دهنده دو مرحله متمایز فکری است. وی در کتاب آئین در سال ۱۳۱۱ از سوسیالیسم تحت عنوان بلشویکی نام می‌برد. در این تاریخ، در برابر سوسیالیسم، موضعی خصمانه می‌گیرد و آن را با لحنی استهزاآمیز «مزدکی» می‌نامد. چون گفتگو از آسیب‌ماشین است، یاد بلشویکی هم باید کرد. اگر حال امروزی ماشین را با گزندهایی که دارد، و دلبستگی که اروپائیان به آن دارند بسنجیم، باید گفت

۷۸. رك: همان، ص ۱۴-۱۳.

۷۹. رك: صوفیگری، چاپ ششم، بنگاه مطبوعاتی فرخی، تهران ۱۳۴۲، ص ۲۳-۲۲.

۸۰. رك: حافظ چه می‌گوید، چاپ سوم، گردآورنده میرمه‌دی موبد، کتابفروشی طهوری، تهران ۱۳۳۵، ص ۲۵-۲۴.

کسانی ماران‌گزنده در آغوش گرفته از نیش آنها پرهیز ندارند و برای چاره هر کدام تریاکی می‌اندیشد؛ فسوسا که هیچ تریاکی وجود ندارد. یکی از این تریاها بلشویکی یا مزدکی است؛ یکی شدن همه، برداشته شدن درویشی و توانگری، از میان برخاستن نبرد زندگانی، چیزهایی است که همه را می‌فریبد ولی آیا چنین آرزویی انجام‌گرفتنی است؟ امروز میلیون‌ها مردم روستان هوادار این آئین است و ده‌واندسال است که آن را می‌آزمایند با اینهمه ما باور نداریم که چنین آئینی در جهان پیش رود.^{۸۱}

در این هنگام، عمده‌ترین دلایل او در مخالفت با سوسیالیسم به‌نحوه توزیع محصولات، مداخله دولت، انگیزش‌های فردی و مذهب مربوط می‌شود. به‌گمان او، توزیع یکسان نعمت‌های مادی در میان افراد هم‌نادرست و هم‌ناشدنی است؛ نادرست است؛ زیرا توزیع یکسان به‌معنای یکسان انگاشتن همه افراد آدمی است و دیدیم که کسروی به‌برابری کامل افراد اعتقاد ندارد. ناشدنی است؛ زیرا توزیع مساوی محصولات بین مردم، دستگاهی عریض و طویل با انبوه کارکنان را ایجاب می‌کند در صورتی که نظام مبتنی بر آزادی دادوستد، کار توزیع را خودبخود و توسط مردم، انجام می‌دهد.

کسروی مخالف جدی دخالت دولت در امور اقتصادی است. به‌گمان او، دخالت دولت بمثابة زهری است که بجای دارو بکار می‌رود. و هرگاه مقدار آن از اندازه معین تجاوز کند، نتیجه معکوس خواهد داد. دخالت دولت موجب ستمگری می‌شود، زیرا کارکنان دولت بسبب موقعیت مسلطی که دارند، از زورگویی

۸۱. آیین، پشین، ص ۲۱

نسبت به مردم ابااء نخواهند داشت. در واقع، کسروی این اصل کهن را که می‌گوید: «در قدرت، فساد نهفته است» تأیید می‌کند و این شعار معروف که «بهترین حکومت آنست که کمتر حکومت کند» از میان گفته‌های او سر بر می‌آورد:

تا می‌توانیم باید میدان فرمانروایی را کوچک ساخته
مردمان را آزاد و آسوده بگذاریم. آن دسته‌ای که به نام
نظم و ایمنی برادارات می‌گماریم، اگر کمی باشند،
می‌توان باندازه آنان کسان درستکار و برازنده پیدا کرد؛
ولی اگر به‌گروه انبوهی نیاز داریم، چه بسا که بآن
اندازه کسان درستکار پیدا نشود.^{۸۲}

بنابراین، سوسیالیسم، که با اجتماعی کردن ابزار تولید
فعالیت‌های فردی را در زمینه اقتصاد بنفع جمع محدود می‌کند و
ناگزیر به دخالت دولت بسط فراوان می‌دهد، نظامی مطلوب و
دلخواه نمی‌تواند باشد. در زمینه انگیزه‌های فردی می‌گوید:
سوسیالیسم امید را، که «چراغ زندگی»، است از بین برده و با برابر
انگاشتن همه افراد، باعث تباهی استعداد افراد هوشمند و دانا
می‌شود.^{۸۳} در ۱۳۲۴، برداشت کسروی از سوسیالیسم تا حدی
تعدیل می‌شود. او در این هنگام حتی ادعای نزدیکی با
سوسیالیسم را می‌کند. در پایان جنگ جهانی دوم، زمزمه
سوسیالیسم در دنیا بلند می‌شود. در شرق اروپا، نظام سوسیالیسم در
کشورهای متعدد مستقر می‌شود و در غرب، حزب کارگر انگلیس
به حکومت می‌رسد و اروپای جنگ‌زده بشیوه اقتصادی سوسیالیسم،
چون راهی اساسی برای ترمیم ناهنجاریهای ناشی از جنگ، توجه
می‌کند. در ایران نیز، گروههایی به این مکتب تمایل نشان

۸۲. همان، ص ۲۲-۲۱. ۸۳. رك: همان، ص ۳۴.

می‌دهند، و کسروی در چنین موقعیتی، اعلام می‌دارد که برنامه‌های او از لحاظ چاره‌جوییهای اقتصادی با سوسیالیسم نزدیک و شبیه است:

در ایران اگر به اندازه اروپا کارخانه... نیست بجای آنها میلیون‌ها روستائیان بدبخت هست که رنجبران این کشورند و در زیر فشارهای سخت بسر می‌برند. اگر باندازه اروپا سرمایه‌داران گردنکش نیستند، صد هزارها مفتخواران هستند که همچون زالوخون توده بینوا را می‌مکند و از کار می‌اندازند.

پیدا است که بایستی به اینها نیز چاره جویی شود. باز پیدا است که در این چاره جوییها ما بایستی به اندیشه‌های سوسیالیستی نزدیکتر شویم.^{۸۴}

سپس با تأکید این نکته که چشم بسته از سوسیالیسم تقلید نکرده و آئین او بر اساس سود و زیان زندگی و پیروی از فهم و خرد استوار است و این آئین در زمینه اقتصاد با سوسیالیسم یکسان درآمده است، می‌نویسد:

بنیادگزاران سوسیالیسم مردان پاکدل و نیکخواهی بوده یکی جهان را خواسته‌اند. پایه اندیشه‌های آنها دلسوزی به بینوایان و بازگرداندن زندگانی به یک راه بهتر و شایسته‌تر بوده. این است به‌ما بسیار نزدیک بوده‌اند و جای خشنودی است که رنجهای آنان هدر نرفته و امروز دیده می‌شود جهان بتندی بسوی سوسیالیسم روان است.^{۸۵}

۸۴. در ۱۵ میامست، پیشین، ص ۱۰۷.

۸۵. همان، ص ۱۰۸-۱۰۷.

معهدا اختلاف نظر او با سوسیالیسم سیمای خود را حفظ می کند. کسروی کماکان با سپردن کارها به دست دولت مخالف است. او از آزادی سرمایه، بشرطی که در کاربرد آن اندازه نگه داشته شود حمایت کرده مالکیت را پدیده ای طبیعی می داند که باید حفظ شود. منتهی همانند سرمایه باید از اندازه معقول تجاوز نکند. برآستی، کسروی به نوعی سوسیالیسم معتدل نزدیک می شود؛ چه او طرفدار تعدیل ثروت و تقسیم زمین در میان کارندگان و خرد کردن مالکیت و سرمایه است و هنگامی که از اداره صنایع سنگین توسط دولت صحبت می کند، این نزدیکی باز هم آشکارتر می شود و چنانکه دیدیم، شعار آزادی اقتصادی او چندان جدی نیست و دخالت دولت را به کلیه شؤون اقتصادی بسط می دهد و مفهوم آزادی اقتصادی وی با آنچه مورد نظر اقتصاددانان لیبرال است، تفاوت دارد.^{۸۶}

بی مناسبت نخواهد بود اگر این بحث را با نقل گفتار او در باره سوسیالیسم به پایان برسانیم:

«یک گفتگو، که بیگمان در ایران دیریا زود پیش خواهد آمد، این خواهد بود که ایرانیان از اندیشه های سوسیالیستی که در اروپا رواج گرفته تا چه اندازه بهره جویند. ... اندیشه های سوسیالیستی، که از مغزهای نیکخواهان جهان تراویده، کسانی که آسایش و آرامش خود فدا ساخته بلکه جانهای خود را به خطر انداخته اند، این اندیشه ها را به میان آورده اند و مقصودشان این بوده که پستی و بلندی در زندگانی بشر کم گردد و از بدبختیها و رنجها کاسته شود.

۸۶. به قسمت ۲ همین کتاب مراجعه شود.

ما در ایران، یکسومان دولت شوروی است که سوسیالیست تمام بلکه کمونیست است و یکسومان دولت انگلیس است که آن هم پا به راه سوسیالیستی نهاده^{۸۷}. پس طبیعی است که از آن جنبشها و تکانها متأثر شویم. آنگاه در جایی که در جهان اندیشه‌های نیکخواهانه است ما چرا نپذیریم؟! چرا پیروی ننماییم؟! مگر ما دلمان به بی چیزان و سختی کشان نمی‌سوزد؟! مگر نمی‌خواهیم در توده ما نیز پستیها و بلندیها کمتر باشد؟! ... آنچه من می‌دانم اندیشه‌های سوسیالیستی همه‌نیک است، همه از روی منطق است. سرچشمه زیست بشر آب و هوا و زمین و آفتاب تابان است. در هر کجا که اینها هست، آدمیان می‌توانند زندگی بسر برند. ما همه لوازم زندگی را با کوششهای خود از این سرچشمه‌های زیست بدست می‌آوریم. از سوی دیگر، آب و هوا و زمین و آفتاب برای همه است، تنها برای یکدسته نیست. پس جهت‌ ندارد که یک‌دسته از خوراک و پوشاک و دیگر نعمتهای جهان جز بهره بسیار کمی نیابند و گاهی از لوازم ضروری زندگی هم بی‌بهره باشند و یک دسته دیگر در توی خوشیهای زندگانی غرق باشند. این با هیچ منطقی درست نیست؛ پس بایستی چاره اندیشیده شود. در این زمینه‌ها آنچه می‌گویند راست است. من تنها در دو موضوع با اندیشه‌های سوسیالیستی مخالفم و گمان می‌کنم در آن زمینه دیگران هم مخالف بودند.

۸۷. منظور دولت کارگری انگلیس در سال ۱۹۴۵ است که به ملی کردن صنایع و اقدامات رادیکالی دیگر دست زد.

یکی از آن دو زمینه دولتی شدن همه کارها و پیشه‌ها و آزاد نبودن مردم در آن باره، دیگری دولتی شدن همه زمینها و از میان رفتن مالکیت است.

در موضوع اول، بهتری دانم کار و پیشه آزاد باشد و هر کس آنچه می‌کوشد نتیجه‌اش به خودش رسد و ترتیب خرید و فروش و معاوضه کالاها بدانسان که امروز هست پایدار ماند و برای آنکه پستی و بلندی در میان توده هر چه کمتر گردد. چون نمی‌توان آن را به یک باره برداشت از مفتخوری جلوگیری شده مردها و حقوقها از روی عدالت بوده سرمایه‌ها نیز محدود گردد.

آمدیم به موضوع دوم: آنچه من می‌دانم چه در باره زمینها و چه در باره دیگر چیزها باید مالکیت را نگه داشت. چیزی که هست باید آن را به معنی طبیعی و راست خود برگردانید. مالکیت یک موضوع طبیعی است و جز با شرایطی تحقق نمی‌پذیرد و چون در این باره سخن دراز است، وارد نشده تنها در موضوع زمینها می‌گوییم: باید زمینها را در مالکیت کشاورزان نگاه داشت که به هر یکی از ایشان سهم معینی داده شود که آباد کنند و بکارند و نتیجه‌اش برای خودشان باشد. چیزی که هست، چه در باره کشاورزی و چه در باره داد و ستد و بازرگانی و چه در دیگر موضوعها، دولت باید راهنمایی داشته باشد.^{۸۸}

۴. فرد و اجتماع

گرایش به جمع و ارج گذاری به مردم در اندیشه کسروی جایگاهی بلند دارد. برخلاف شعار لیبرالیسم اقتصادی غرب، که منافع اجتماع را نتیجه منافع تک تک افراد می داند، کسروی اعلام می دارد که «خرسندی هر کس جز در خرسندی همگان نتواند بود». غایت اجتماع بشری تعاون و معاضدت افراد است و آدمیان برای ادامه زندگی نیازمند همدستی و همکاری اند و حکمت همزیستی در همین نکته است. بنابراین، در یک جامعه هر کس باید نه تنها پروای خود کند بلکه به دیگران نیز بیندیشد و بعنوان عضوی از جامعه، خویشان را در برابر زندگی اجتماعی، مسئول بداند و در کارها سود ملی و منافع جمعی را بر منافع شخصی ترجیح دهد و البته سود او نیز در این کار نهفته است، «چه آرمان زندگانی خرسندی است و خرسندی یک کس جز در خرسندی همگان نتواند بود».^{۸۹}

وظیفه فرد در برابر کشور نیز باید چنین باشد، زیرا کشور بمثابة خانواده است. همچنانکه در خانواده شاد کامی اعضای آن مستلزم همدستی و کوشش دستجمعی آنان است، در مقیاس کشور نیز چنین همدستی و همکاری ضرورت دارد. کشور هر چه آبادتر و بارورتر باشد، سهم افراد از آن بیشتر است لذا «همگی باید یکدل و یکدست به آبادی و باردهی سرزمین خود کوشند».^{۹۰}

این بسیار نافهمی است که یک کس بایای خود را تنها پول درآوردن و با خانواده خود زیستن شمارد و پروای توده و کشور ندارد. این معنی زندگی را ندانستن است. در

۹۰. همان، ص ۴۹. ۸۹. درجاءند بنیاد، پیشین، ص ۸-۴۷.

یک توده هر کس باید به زندگانی توده‌ای ارج‌گزارد و خود را پاسخ‌ده راه افتادن چرخ آن زندگانی شمارد و در هر کاری در بند آسایش توده باشد.^{۹۱}

این شیوه تفکر، روشنگر زاویه دیگری از اندیشه کسروی است. او به فردگرایی به مفهوم غربی آن معتقد نیست، زیرا فردگرایی، به مفهوم غربی، فرد را چون واقعیتی مستقل از گروه و بعنوان غایت جامعه مدنی در نظر دارد؛ لذا با هر نیرویی که سد راه شکوفایی و پیشرفت آن شود مخالف است و با همین برداشت، بورژوازی غرب‌خواهان عدم دخالت دولت در امور اقتصادی است؛ لکن کسروی، بدلالی که پیشتر دیدیم، در عین تأکید بر آزادی کار و عدم مداخله دولت، طرفدار نوعی سازمان اجتماعی است که در آن حدود فعالیت و آزادی افراد، تنها در چهارچوب مقررات معین برسمیت شناخته شده و دولت‌گرچه خود جز در مورد صنایع بزرگ به فعالیت اقتصادی نمی‌پردازد ولی برای اجرای مقررات و حفظ ضوابطی که حدود آزادیهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی را معین کرده نظارت شدیدی اجرا می‌کند.

نکته قابل ذکر دیگر ایمان او به توده‌های مردم و اعتقاد به نیرو و استعداد آنهاست. پیداست که چنین ایمان و اعتقادی نسبت به مردم در خور متفکری فردگرا و شخصیت‌پرست نمی‌تواند باشد. هنگام بحث راجع به تشکیل احزاب سیاسی می‌گوید:

در ایران در اینگونه کارها بیش از همه بسراغ کسانی بنام و آوازه می‌روند ولی چه نیاز است؟! ... در میان توده گمنام، کسانی هستند که فهم‌هاشان آماده‌تر و اراده‌هاشان نیرومندتر از دیگران است. چه گمنام و چه بنام، هر کس باید غیرت و مردانگی بکار برد و در چنین هنگامی شایستگی

نشان دهد.^{۹۲}

کسروی این گرایش به مردم عادی را در اثر عظیم و ارزنده خود، تاریخ مشروطه ایران، به روشنترین وجهی نشان داده است. سراسر کتاب شرح دلیرها و جانبازیهای مردم ساده‌ای است که برای وصول به آزادی جان بکف می‌جنگیدند و نویسنده برای جاودانه ساختن قهرمانان مشروطیت و آفریدن حماسه‌هایی با شکوه از این چهره‌های گمنام ولی صدیق و مؤمن می‌کوشد.

بهرتر است با نقل گفتار او در مقدمه تاریخ مشروطه ایران، این مقال را پایان دهیم:

... شیوه مردم سست اندیشه است که همیشه در چنین داستانی کسان توانگر و بنام و باشکوه را بدیده‌گیرند و کارهای بزرگ را به نام آنان خوانند و دیگران را، که کنندگان آن کارها بوده‌اند، از یاد برند...

در جنبش مشروطه، دو دسته پا در میان داشته‌اند: یکی وزیران و درباریان و مردان برجسته و بنام، و دیگری بازاریان و کسان گمنام و بی‌شکوه. آن دسته کمتر یکی درستی نمودند و این دسته کمتر یکی نادرستی نشان دادند. هرچه هست کارها را این دسته گمنام و بی‌شکوه پیش بردند و تاریخ باید به نام اینان نوشته شود.^{۹۳}

۹۲. امروز چه باید کرد؟ پیشین، ص ۳۸.

۹۳. تاریخ مشروطه ایران، پیشین، ص ۴.

مسألة شرق و غرب^۱

استعمار غربی با یورش خود برای کسب منافع اقتصادی، تأسیسات و مفاهیم و ارزشهایی را نیز به همراه آورد که از دو نظر به جوامع بومی تحمیل گردید:

۱. از لحاظ استعمارگران لازم بود روابط بین شرق و غرب بر پایه ای قرار گیرد که برای آنان حداکثر منافع را در سرزمین بومی با حداقل هزینه تأمین کند.^۲ حصول به این منظور مستلزم شکستن نیروی مقاومت انسان بومی از طریق سلب شخصیت و محو هویت ملی و فرهنگی او بود. به همین جهت، رابطه فرهنگی که در گذشته بر اصل مبادله استوار بود به رابطه غالب و مغلوب تغییر شکل داد.^۳ این «فراگرد سلب شخصیت» گسترش و نفوذ بنیادهای سیاسی و اجتماعی غرب را در سرزمینهای شرقی تسهیل کرد بدون آنکه قدرت خلاقه ای برای تلفیق مبتکرانه آنها با مبانی فرهنگی و سیاسی و اجتماعی جوامع این سرزمینها باقی مانده باشد.

۲. از لحاظ استعمارزدگان، خواه آنان که تحت سلطه مستقیم

۱. این قسمت با اندک اختلافی در مجله فنگین، شماره مخصوص نوروز ۱۳۵۵ منتشر شده است.

۲. رك: مجیدرهنما، مسائل کشورهای آسیائی و آفریقائی، جلد اول (در ریشه های درد)، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، تهران ۱۳۵۰، ص ۲۰.

۳. رك: داریوش آشوری، «روشنفکرو فرهنگ» (مقاله)، جهان نو، سال ۲۲، شماره ۷-۱۳۴۶، ۱۳۴۶.

استعمار قرار داشتند و خواه آنان که با حفظ استقلال ظاهری در تارو پود شبکه جهانی استعمار دست و پا می‌زدند، در لزوم مبارزه با نیروی عظیمی که با وسایل و قدرت مادی و نیروی تحرک بیمانند بر آنها حمله‌ور شده بود تردید نداشتند و برای این کار دست یافتن به سلاح حریف را قطعیت‌ترین درمان تشخیص داده بودند.

بدین‌ترتیب، فکر اقتباس مدنیت اروپایی در میان اندیشمندان این جوامع ریشه‌ای استوار یافت و از آنجا که بنیادهای کهن در برابر افکار نو پایداری می‌نمود مسئله بصورت جنگی میان کهنه و نو جلوه‌گر شد.^۴

ارتباط ایران با دنیای باختر، اگر چه از زمان صفویه آغاز شده بود لکن، در شکل جدی خود با برخورد نظامی با روسیه و در پی ناکامی‌یی که از این برخورد حاصل شد آغازگشت و از همان زمان، ضرورت دست‌یافتن به دستاوردهای مدنیت غرب احساس شد. بدنبال گسترش روابط سیاسی و بازرگانی با اروپا، افکار جدید را بازرگانان و مأموران سیاسی و مسافران و دانشجویانی که از دیار غرب باز می‌گشتند، با خود به ایران آورده مردم را با آن آشنا می‌ساختند. سپس بر اثر اقدامات مردانی چون امیرکبیر و سپهسالار و آثار فکری روشنفکرانی که برای آشنایی مردم با معارف و فرهنگ مغرب‌زمین بعنوان شرط کامیابی تلاش می‌کردند، این آشنایی بیشتر شد. بدینسان، فکر اقتباس مدنیت غرب در زمینه علم و صنعت و بنیادهای سیاسی و اجتماعی چون وسیله رهایی از ضعف و عقب‌ماندگی پذیرفته شد. معه‌ذا در تسلیم بلاشرط به غرب، حزم و دوراندیشی کم و بیش رعایت می‌شد تا آنجا که مردی چون میرزا ملکم‌خان که خود مبشر پذیرفتن

۴. دك: فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، کتابخانه مطهری، تهران

«...تمام ارکان زندگانی سیاسی و اقتصادی...» تمدن غرب بود می‌کوشید تا ملازم‌بودن چنین پذیرشی را با تقلید محض تمام آداب و رسوم و سنن آن سامان انکار کند.^۵ ولی مسأله شیفتگی به غرب یا «غربزدگی» چیزی نبود که از نفوذ در اذهان مردم بازماند. فکر تقلید بی‌قید و شرط از فرنگ در دماغ بسیاری از روشنفکران مؤثر افتاد و غرب چون معیار و الگوی ترقی و بهزیستی تا آنجا پذیرفته شد که «قبول و ترویج بلاشرط و قید تمدن اروپا و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و رسوم و تربیت و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثناء»^۶ و شعار «ایرانیان باید ظاهراً و باطناً و جسماً و روحاً فرنگی مآب شوند»^۷ یک فکر و اقدام انقلابی بحساب آید. در چنین محیط فکری، که دنباله‌روی از غرب در حکم چهارنعل تاختن از پی قافله تمدن بود و مخالفت با تقلید چشم بسته از راه و روش و جزئیات زندگی غربیان کفر و الحاد و خیانت به آرمان تجددخواهی و پیشرفت تلقی می‌شد، هر نوع هشدار به رهروانی که راهشان به ترکستان منتهی می‌شد مستلزم شهادت و از خودگذشتگی بود؛ زیرا منکر و منتقد ارزشهای پذیرفته شده، که دست کم در مجامع روشنفکری بصورت مذهب مختار درآمده بود، می‌بایستی برچسب کهنه‌پرست و مرتجع و دشمن پیشرفت و خوشبختی جامعه را بر خود هموار کند.

احمد کسروی نخستین کسی بود که، بطور جدی و در سطحی گسترده، در این مبارزه گام نهاد و علیه «تسلیم بلاشرط» شدن به غرب قیام کرد.

۵. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، انتشارات سخن، تهران ۱۳۴۰، ص ۱۲۱-۱۱۵.

۶. از مقاله افتتاحیه دوره جدید مجله کاوه، به قلم سید حسن تقی‌زاده؛ رک: یحیی آریان‌پور، از هبائاتیما، جلد دوم، کتابهای جیبی، تهران ۱۳۵۰، صفحات ۳۲-۳۲۲.

۷. همان.

البته پیش از کسروی نیز روشن‌اندیشانی در باره عواقب
فرنگی‌مآبی هشدار داده بودند^۸ ولی کسروی از آنها گامی فراتر نهاده
نه تنها فرنگی‌مآبی بلکه فلسفه و شیوه زندگی غربیان را نیز به باد
انتقاد گرفته است. ولی افسوس که گفته‌های او در فضای نامساعد
روزگارش زودرس و دولت مستعجل بود. سالها پس از کسروی، مطلب
دو باره عنوان شد و در حدیث دیگران گفته آمد، ولی این تیر اول بار
از کمان کسروی رها شده بود، و شرط انصاف نباشد که حقش ضایع
شود و مساعیش ناگفته بماند.

کتاب آئین، که کسروی آن را بسال ۱۳۱۱ منتشر کرد، ادعا
نامه‌ای پرشور است علیه غرب و شبفتگان آن در شرق. در این کتاب،
ارزشهای زندگی و فرهنگ بازرگانی غرب، به اعتبار ناسودمندیش برای
خرسندی بشر، به داوری کشانده شده و سند محکومیت آن صادر گردیده
است. همچنین فرنگی‌مآبی یا به اصطلاح کسروی «اروپائیگری»، بشدت
سرزنش شده است. کسروی پس از انتشار کتاب آئین، که در روزگار او
بحثهای مخالفی را برانگیخت، موضوع را در روزنامه شفق سرخ و مجله
پیمان و کتابها و نشریات دیگرش دنبال کرد. ما وجهه نظر او را در
برخورد با مسأله شرق و غرب بیان و قبلا یادآوری می‌کنیم که برخی
از عناوین و اصطلاحاتی که در این گفتار آمده نه از آن کسروی است
بلکه نویسنده این کتاب، برای دسته‌بندی مطالب زیر عناوین متداول
و بیان روشنتر آنها، از مفاهیم و اصطلاحات رایج استفاده کرده است.

۸. از زبان میرزا عبدالرحیم طالیوف، روشنفکر صدر مشروطیت، چنین می‌خوانیم. «در مسکو
سه چهار نفر ایرانی دیدم «ویزته» دم‌درازی دربرو «سیلندر» (کلاه فرنگی) بر سر... مطلق
از فرنگی‌مآبی گذشته و به درکه صفای بی‌ادبی رسیده و ابواب هوشیاری را بروی انسانیت
خود مقفل داشته و کلیدش را شکسته و لکه ملت ایران شده است. به یکی از آنها گفتم که
چرا تا این پایه تقلید دیگران می‌کنی؟ تو که مسلمانی و شرقی! شباهت قوم دیگر و انگیزی
مغربی، به این شدت، چه نفی به حالت تودارد؟» عبدالرحیم طالیوف، کتاب احمد،
کتابهای جیبی تهران، ۱۳۴۶، صفحه ۱۰۵.

۱. نظام استعماری

استعمار، از دیدگاه کسروی، نظام خاصی است که اساس آن بهره‌گیری وسیع از کار ماشین استوار است. کاربرد ماشین موجب تولید انبوه محصولات می‌شود و نیاز به فروش این محصولات جستجوی بازارهای وسیع را در سراسر شرق ایجاب می‌کند. تحصیل سودهای کلان برای کارخانه‌داران و سرازیر شدن سیل پول به کشورهای صنعتی اروپایی دولت‌ها را ترغیب می‌کند که به توسعه هر چه بیشتر کارخانه و تجهیزات ماشینی بکوشند و به حمایت از سرمایه‌داران و بازرگانان ملی برای دست‌یافتن به بازارهای شرق با سایر دولت‌ها به رقابت برخیزند و «بدانسان که همه می‌دانیم، صدمه‌مردی و نامردمی روا داشته هر دولتی دست به گوشه‌ای از شرق می‌اندازد و سر این بازارها با هم جنگیده خونها می‌ریزند.»^۹ بنابراین، هدف ابتدایی استعمارگران منافع اقتصادی است و بدنبال بازار است که به سرزمینهای آسیاگام می‌نهند لکن، برای نیل به این هدف، وسایل متفاوتی را بکار می‌برند و از اینجاست که روابط استعمارگر و استعمارزده شکل‌های گوناگون به خود می‌گیرد که بارزترین آن به شکل تبعیض نژادی و قلع و قمع فرهنگ بومی و تحمیل شیوه‌های سطحی زندگی غرب تجلی می‌کند.

این نکته از نظر کسروی دور نمی‌ماند که استعمار، رسالت کاذب «تمدن‌بخشی» را، برای غارت سرزمینهای شرق و تسلط بر مردمان آن، دستاویز قرار می‌دهد و با چنین آگاهی است که می‌گوید: اروپائیان در هر جا پا نهاده‌اند،

دستور ننگین ماکیاولی پیش‌گرفته با چپاول و تاراج و نیرنگ و فتنه‌انگیزی و کشتار و آتش بر بومیان چیره شده به‌مکیدن خون آنان پرداخته در هر کشوری از آسیا و آفریقا

۹. آئین، بخش دوم، (بی‌ناشر)، ۱۳۱۲، ص ۹.

که دست یافته‌اند، پس از قرن‌ها که در آنجا فرمان رانده و خوش‌نشینی کرده‌اند، باز با بومیان که خداوندان آن آب و خاکند نجوشیده‌آنان را از خودشان و خودشان را از آنان ندانسته‌اند تا سرشکستگی و خواری آنان کم باشد.^{۱۰}

در بارهٔ نژادگرایی اروپائیان، و این که خود را از «آب‌وگلی دیگر» می‌پندارند، بکرات سخن گفته؛ این نکته را که سیاستمداران اروپا آسیائیهارا از خود پست‌تر دانسته لایق زندگی‌شان نمی‌دانند خاطر نشان می‌کند:

باید دانست دولتهای اروپا هیچگاه به جنبش غیرتمندانه‌ای در شرق خرسندی ندهند. از قرن‌ها که اینان بر آسیا چیره گردیده‌اند و گنجینه‌های خدادادی این سرزمین را تاراج می‌کنند. چنین وا می‌نمایند که مردم آسیا شایستگی ندارند که سری بلند کنند و نگاهی به جهان نمایند و در پی آزادی و گردنفرازی باشند یا به گفتهٔ خودشان به سیاست درآیند، و همیشه می‌خواهند شرقیان به کشاکشهای دینی پردازند و رشتهٔ فلسفه و شعر و صوفی‌گری را از دست نهند و سرپائین انداخته سرگرم این نادانیها باشند. این است همیشه با یک دست این نادانیها را در شرق هر چه فزونتر و بیشتر می‌گردانند و با یک دست بر سر غیرتمندان می‌کوبند.^{۱۱}

در بارهٔ «فرایند سلب شخصیت» بومی و ایجاد عقدهٔ حقارت در او می‌گوید: اروپائیان اعتقاد به برتری اروپا را از طریق عوامل خود در میان آنان رواج می‌دهند و احساس حقارتی که از این راه برای انسان بومی ایجاد می‌شود موجب می‌گردد که او هر آنچه را بومی است خوار

۱۰. همان، صفحهٔ ۸۴.

۱۱. تاریخ هیجده‌سالهٔ آذربایجان، چاپ ششم، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۲، ص ۳۸۶.

شمارد و آنچه را غربی است ارج نهد. مثال بارز چنین فراگردی در ایران، استحاله جنبش مشروطیت است. جنبشی که مهمترین واقعه تاریخ ایران و پروراننده روح میهن پرستی و هوشیاری ملی است. لکن در نسبت دادن افول ناگهانی و بهت آور چنین روحیه ای به کارشکنی غریبان تردید روا نمی دارد. به گمان کسروی، اروپا بوسیله عمال و مزدوران خود به تخریب هوشیاری و برازندگی ایرانیان که با سیاست او ناسازگار بود همت گماشت و سلاح او برای این کار همان اشاعه روحیه حقارت در میان آنان بود و نتیجه چنین تلاشی همان بود که بیان کردیم: تحقیر خود و تحسین غرب چون گهواره تمدن. کسروی بسیاری از کوششهای اروپائیان را با هدفهای استعماری وایسته می داند. از آنجمله است دخالت آنان در اختلافات مذهبی و کوشش شرق شناسان؛ این «کارکنان سیاسی اروپا» که همیشه برای «فتنه انگیزی» میان شرقیان به ترویج زشتکاریها در سراسر شرق کوشیده اند.^{۱۲}

کسروی به این نکته آگاه است که اروپائیان، بخاطر حفظ سلطه خود، می کوشند شرقیان را در وضع باصطلاح عقب ماندگی نگاه دارند. بهمین جهت، از اشاعه دانشهای نو در سرزمینهای شرقی راضی نیستند و بهمین منظور، در ترغیب آنان به فرو رفتن در افسانه و ادبیات و مقولاتی که در اصطلاح کسروی «بدآموزیها» نام دارند می کوشند و به آنان چنین اندرز می دهند: «شرق وظیفه دیگری دارد و غرب وظیفه دیگری؛ وظیفه شرق شعر و فلسفه است...»^{۱۳} او بدگمانی خود را به تحقیقات غریبان در باره ادبیات و عرفان شرق چنین بیان می کند:

۱۲. پیمان، سال اول، شماره ۱۴.

۱۳. پیمان، سال ششم، شماره ۵.

این بدکاری بزرگی از اروپائیان است که در رفتار سیاسی با توده‌های شرقی دست به این چیزها می‌زنند؛ این خود لکه ننگی است که در دامن تاریخ اروپا باز خواهد ماند؛ آن اروپا که برای جهان آنهمه دانش‌ها باز نموده و آنهمه تکان در زندگانی راه انداخته. این هم نمونه‌ای از بدی اوست که می‌کوشد توده‌های شرقی را در نادانی هر چه غوطه‌ورتر گرداند. در تاریخ اروپا در برابر آن ساتهای (صفحات) روشن ساتهای سیاه نیز خواهد بود.^{۱۴} برای اینکه نگویند گرفتار تعصب کور است، خاطرنشان می‌کند که او را با غرب دشمنی نیست بلکه غرب را آنچنانکه شایسته است می‌شناسد، لذا رفتار و اعمال غربیان را نسبت به شرقیان نمی‌تواند تحمل کند. می‌گوید:

«من هر وقت یاد می‌آورم که اروپائیان قیم برای برخی مملکتهای شرقی معین می‌نمودند توگوئی خنجر بر جگرم فرو می‌بردند؛ هر زمانی یاد می‌آورم آن معاهده^{۱۵} را، که اگر پامی‌گرفت و پیش می‌رفت نتیجه‌اش قیومت انگلیس بر ایران بود، توگوئی دلم را چاک چاک می‌کنند. هر زمان به خاطر می‌آورم که روزی قسمت عمده سپاه ایران به دست سرکردگان روسی اداره می‌شد، سرکردگانی که خود به اندازه یک سپاهی ساده ایرانی جربزه و هوش نداشته و تنها به پشتیبانی اروپائیگری خویش به آن کار گمارده شده بودند با این حال چگونه کبر و غرور بروز می‌دادند... این یاد آوریها هر کدام چون نیشتری بر دلم

۱۴. هوفیگری، چاپ ششم، بنگاه مطبوعاتی فرعی، تهران ۱۳۴۳، ص ۹-۱۰.

۱۵. معاهده ۱۹۱۹.

می‌خورند؛ زیرا که من به حقیقت امر برخوردۀ ام و نیک
می‌دانم که ایرانی و هر شرقی دیگر در هوش و دریافت بر
غریبان برتری دارد.»^{۱۶}

۲. در غرب خبری نیست

برای کسروی دست آوردهای تمدن مادی و راه و رسم فلسفه
زندگی غریبان، فاقد هرگونه کشش و جاذبه است. از نظر او،
تمدن مادی غرب و پیشرفتهای آن سامان با دور نمای یأس آورش
خطری است که سراسر گیتی را تهدید می‌کند، می‌گوید:

اروپا به شهرهای توانگر و زیبا و به اختراعاتی بیشمار خود
می‌بالد ولی این اختراعاتی اروپا است که گره در رشته
زندگانی آدمیان پدید آورده — گرهائی که امید باز شدن
ندارد و سخت بیم‌آنست که رشته از هم گسسته سالها بلکه
قرنها جهان از آرامش تهی بماند، و کسی چه داند که عاقبت
آن شهرهای زیبای اروپا چه خواهد بود؟ یا کسی چه داند
که گیتی با این اتومبیلها و آیروپلنها و راه آهن و چراغهای
برق و تلفنها و تلگرافها و رادیوها و سینماها و دیگر
آرایشهای اروپائی خود همچون آن شتر قربانی نیست که
به‌منگوله و زنگوله آراسته و شالهای گرانبها از سر و
گردنش فرو آویخته شادی کنان و سرنازنان... در بازارها
و برزنها می‌گردانندش و آن زبان بسته نداند که این آرایش
و شادمانی خود پیک مرگ ناگهانی است.^{۱۷}

این اولین بار بود که اندیشمندی ایرانی ارزش ره آوردهای تمدن غربی

۱۶. حسین یزدانیان، «یادی از گفتگوی کسروی، دشتی، لبقوانی دربارهٔ پیروی از تمدن غرب» (مقاله)،
اهیدایران، شماره ۱۶، ۹۱۶ تیر ۱۳۵۱.

۱۷. آئین، پیشین، بخش يك، ص ۳-۴.

وا، بطور جدی، مورد تردید قرار می‌داد. کسروی سؤال اساسی خود را دربارهٔ غرب و ادعای پیشرفت آن چنین مطرح می‌کند. آیا جهان پیش می‌رود؟ پاسخی که به این سؤال داده می‌شود تأیید یا تکذیب ارزش اختراعات و اکتشافات غرب نیز هست و روشن است که کسروی برای این سؤال پاسخ منفی دارد. او می‌گوید: معنی پیشرفت حاکی از آن است که ما روی به مقصدی داریم و این مقصد چیزی نیست جز خرسندی و آسایش همهٔ آدمیزادگان صرفنظر از موقعیت اقتصادی و اجتماعی آنان. حال باید دید 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؟ فسوسا که نه، دریغا که نه.^{۱۸}

به گمان کسروی، کامیابیهای غرب در زمینهٔ دانش و فن نه تنها شادکامی انسان را در پی نداشته بلکه رنج او را نیز افزایش دادند. کسروی بشر را در صحنهٔ هستی در دو نبرد گرفتار می‌داند: نبرد با طبیعت و نیروهای سرکش آن، و نبرد با هموعان که در مورد اول خرسندی انسان در گرو پیروزی اوست، بشری که نبرد دوم یعنی نبرد با هموعان جای خود را به آرامش و صلح و صفا بدهد. بدون شک، در نبرد اول، بشر به پیروزیهای دست یافته است که شاید مهمترین ارمغان پیشرفت ادعائی غرب باشد. اما در جبههٔ دیگر چه پیشرفتی حاصل شده است؟ آیا کشاکش میان آدمیزادگان کاهش یافته است؟ پاسخ منفی است، زیرا اختراعات و اکتشافات اروپا نه تنها از سختی این نبرد نکاسته بلکه بر شدت آن نیز افزوده است. بنابراین، می‌توان گفت: اروپا حکم شمشیرگری را دارد که کسانی را که قبلا با سنگ و چوب می‌جنگیدند با شمشیر مسلح می‌کند.^{۱۹}

۱۸. همان، صفحهٔ ۶. ۱۹. همان ص ۱۰-۷.

پس نتیجه اختراع های اروپا تنها تغییر ابزارهاست نه کاستن ازرنج آدمی؛ و غرب بیهوده «بدانها می بالد و شرق و غرب را از لاف پیشرفت و برتری پر ساخته است.» — می گوید: «درخت را از میوه اش باید شناخت.» این اختراعات هر چه می خواهد باشد ولی سود آن برای انسان چیست؟ «جز پاره ای کشف های طبی دیگر اختراعاتی اروپا درخور آن نیست که کسی بدانها بنازد و گردن به افتخار بیفزاید.»^{۲۰}

کسروی به پیشرفتهائی که در تهیه جنگ افزارها نصیب غرب شده سخت می تازد و از «دیده سود و زیان جهان» ادعای پیشرفت غریبان را در این باره «یاوه ترین سخن» می نامد؛ زیرا نتیجه چنین پیشرفتی جز شدت یافتن کشتار و خونریزی نیست «بویژه در جنگی که این ابزارها در دست یک دسته بوده و دسته دیگر جز به ابزارهای کهن دسترسی نداشته باشند که هنر نمائیهای استادان اروپائی براین یک دسته، شومترین پتیاره (بلا) خواهد بود.» بررسی انتقادات کسروی از غرب، نشان می دهد که او دو وجه از وجوه زندگی غربی را اساس انتقادات خود قرار داده است و این دو وجه عبارتند از بیدینی و ماشین.

۳. غرب و مسأله دین

کسروی از سقوط اعتبار دین در جهان غرب، نگران است؛ زیرا معتقد است که «دین بنیاد یکرشته نیکیهای گرانمایه و پایه اخلاق ستودم ایست که بیدینان از این نیکیه و اخلاق... بی بهره می گردند.» وی سقوط اعتبار دین را با محوملکات و اخلاق پسندیده انسان همراه می داند. می گوید:

ما با دیده خود می بینیم که اروپا، که دانش بیکران اندوخته و از هنرمندی زمین را به آسمان دوخته، در نتیجه

۲۰. همان ص ۱۶-۱۵.

بیدینی، جهان را بر خویشتن دوزخ گردانیده که به هر گوشه
آن، کسورهاها کسان همچون دوزخیان سختترین شکنجه‌ها
را دارند.^{۲۱}

از دیدگاه کسروی، بیدینی و ماده‌گرایی، که «داروینیگری» تجسم
کامل آن است، بزرگترین آسیبی است که از اروپا سر بر آورده و
خرسندی و سعادت بشر را در سراسرگیتی تهدید می‌کند؛ زیرا با رواج
ماده‌گرایی و شیوه زندگی سوداگرانه غرب، که همه را گوش بزنگ بانگ
«بکوش بکوش» داشته، انسان «از زمان کودکی باید اندیشه و آرزویی
جز پول‌گرد آوردن و مال اندوختن نداشته باشد و از کسی پروائی
نکند» تا از آئین مردمی دور و تباه شود. کسروی مادی‌گرایی را بطور
کلی رد می‌کند؛ لبه تیز حملاتش بیشتر معطوف به آن نوع طرز تفکری
است که از تعمیم اصول داروین به عالم اجتماع پیدا شده است. با تفسیر
زندگی اجتماعی، بر اساس تنازع بقاء و انتخاب اصلح، غلبه فرادست
بر فرودست و برتری نژدای و تسلط استعماری موجه بنظر می‌رسد و در
اجتماعی که ضوابط اخلاقی و نظام ارزشها بر این اصول استوار باشد
انسان ناگزیر است بین گرگ یا بره بودن یکی را برگزیند. کسروی با
چنین برداشتی، زندگی اروپائیان را به داوری می‌کشاند و آنرا، بعلت
متأثر بودن از داورینسم اجتماعی، مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد —
می‌گوید:

یکی از انگلیسیان پندارهایی درباره آفرینش‌گیتی و چگونگی
پیدایش آدمیان و جانوران دارد که به نام او مشهور است.
هموگوید: آفرینش نبردگاه‌هیست که آفریدگان در آن همیشه
درستیزند و توانایان ناتوانان را در راه هستی خود نابود
می‌سازند. این پندارها هر چه هست بجای خود ولی کسانی

۲۱. همان، ص ۱۰۱.

آن را تا زندگی آدمیان دنباله می‌دهند و بگمان ایشان، آدمیان همه با هم در نبرد و ستیزند و در اینجا توانایان می‌توانند ناتوانان را در راه سود خویش نابود ساخته یا از آسایش و خرسندی بی بهره گردانند. دیگران گامی فراتر نهاده، می‌گویند ناتوانان را باید از زناشوئی بی بهره ساخت یا نابودشان کرد تا بدین سان، نژاد به نژاد، نیرومندتر گردند و پس از قرن‌ها، نژدای پس نیرومندتر پدید آید. این گفته‌ها که ما آن را «داروینیگری» نام می‌دهیم، امروز در سراسر اروپا پراکنده است و به شرق نیز رسیده و کسی چه داند که چه سهمائی از آنها برخاسته، بویژه، با خوی آز که در نهاد آدمیان است و این سخنان بر آزمندان چون نفت بر آتش سوزان می‌باشد.^{۲۲}

رواج چنین عقایدی در اروپای دوران حیات کسروی درخشن‌ترین وجه خود در «نبرد من» اثر هیتلر بعنوان یکی از پایه‌های فلسفه نژدای نازیسم آشکار شده بود.^{۲۳}

کسروی برای تاکید گفته‌های خود در این باره بویژه رفتار انگلیسیها را با هندیان و عقاید سرمایه داران اروپا را دربارهٔ بیکاران گواه می‌آورد.^{۲۴}

کسروی معتقد است که اروپائیان می‌کوشند انسان را تا حد «دندان» تنزل داده با این گفتار و کردار خود ریشه «آدمیگری» را برکنند. اروپائیان از لحاظ حیله‌گری و فریبکاری از حیوانات پیشی گرفته‌اند زیرا حیوانات «... تنها زور و ستم را می‌شناسند و در جائیکه

۲۲. همان، ص ۱۷.

۲۳. ر.ک: ویلیام شایرر، نازیسم و دیشه‌های فکری و تادیخی آن، ترجمه محمد مربوط و محمد باقر مؤمنی، کتابهای سیمرخ، تهران ۱۳۴۳، ص ۱۶-۱۵.

۱۴. ر.ک: آئین بخش يك پیشین، ص ۱۷.

روز پیش نرفت در میمانند ولی اروپائیان نیرنگ هم می‌شناسند که در هر کجا زورکاری نکرد آنرا پیش می‌کشند.^{۲۰}

البته مسئول چنین وضعی فیلسوفان غربند که «... سخنان زهرناک و بیهوده از زبان قلم بیرون ریخته‌اند» و جهان را بسوی تباهی سوق داده‌اند.

«توگویی اینان دشمن جنس آدمی بوده‌اند یا به‌اندک آسایشی که مردمان داشته‌اند حسد برده بریهم زدن آن می‌کوشیده‌اند.»^{۲۶}

این فیلسوفان باید بدانند که دین برای جهان ضروری و بدون آن خرسندی و آسایش محال خواهد بود و باز باید بدانند که «آدمی آن دیوانه‌ایست که تا زنجیر به‌گردن دارد، خردمند و هوشیار است و چون زنجیر از هم بگسست، دیوانگی از سر می‌گیرد.» و باید بدانند که «آدمی را بیدانش ماندن و پاکدل بودن بهتر که دانش اندوختن و دزد و دغل‌گردیدن.^{۲۷}

کسروی، بدینسان، نیاز بشر را به‌دین ضرورتی حیاتی می‌داند که هر نوع تلاشی برای بر انداختن آن به‌تباهی ارزشهای معنوی و محو خرسندی و سعادت آدمی منجر خواهد شد. او زیان‌بیدینی را غیرقابل جبران می‌داند و معتقد است که کوشش غرب برای پر کردن خلأ ناشی از سقوط دین، متوجه قانون شده است در حالی که ایفای نقش دین از قانون بر نمی‌آید؛ چرا که امکان تباهی داوران و مجریان قانون همیشه متصور است و کافی است که آدمی منافع فردی خود را در نقض قانون بیابد تا به‌عمل ضداجتماعی دست زند. نیکی آدمی نه به‌قانون بلکه به «شرافت» وابسته است، و «شرافت» بدست نمی‌آید مگر با «دستیاری دین»؛ و مهمترین تفاوت دین و قانون در این نکته است که دین با ایجاد شرافت موجب

۲۵. همان، ص ۱۹. ۲۶. همان، ص ۲۳. ۲۷. همان، ص ۲۴.

می‌شود که مرد دیندار نه از روی ترس بلکه به میل خود از دست زدن به عمل ناپسند خودداری کند، در صورتی که از قانون چنین کاری ساخته نیست و تنها ترس از گرفتاری و مجازات است که افراد را از ارتکاب بعمل خلاف باز می‌دارد. پس، در هر جا که بیم گرفتاری نباشد نقض قانون نیز امکان‌پذیر است.^{۲۸}

کسروی قانون را، در سازمان‌دادن به زندگی اجتماعی، یکفایت می‌داند و همه جا به اوضاع اجتماعی غرب، که بویژه بر اثر بحران اقتصادی سالهای ۱۹۲۹ بعد رو به وخامت نهاده بود، اشاره می‌کند:

چنانکه گفتیم، در هر گوشه از اروپا، قانونهای بسیار رواج دارد؛ قانونهایی که با دست دانشمندان و سرشته‌داران گزارده شده و در پارلمان نزد چندصد تن نمایندگان، بنده‌بند، زیر شور آمده است. با این قانونها حال بی‌انتظامی اروپا امروز آنست که می‌دانیم.

در یکسو، غله را به دریا می‌ریزند و در سوی دیگر، روزانه گروهی از مردم از غم گرسنگی خود کشی می‌کنند. در یکسو، میلیون میلیون جوانان کارآمد بیکارند و در سوی دیگر، زنان دوشادوش مردان به کارهای مردانه پرداخته‌اند.^{۲۹}

اینها رئوس نظرات انتقادی کسروی از رواج بیدینی و شیوع زندگی مادی و سوداگرانه در غرب بود. اینک به بیان نظرات او در باره ماشین و آثار و عوارض آن در زندگی غربیان می‌پردازیم.

۲۸. رك: همان، ص ۲۸-۲۵. ۲۹. همان، ص ۲۹.

۴. ماشین

کسروی، همانندگاندی، پیشوای فقید هند، مخالف تسلط ماشین بر زندگی انسان است؛ لکن این مخالفت مطلق و قطعی نیست. او طرفدار مهار کردن ماشین و بکار بردن محدود آن است، تا آنجا که تحت تسلط و نظارت انسان مورد بهره‌برداری قرارگیرد، نه اینکه، خود، انسان را به خدمت در آورد. از دیدگاه کسروی، استفاده بی‌بندوبار از ماشین موجب فقر و تنگدستی کارگران و تمرکز ثمرات آن در دست عده‌ای معدود در ازاء تلخکامی عده‌ای بسیار می‌شود. تقلیل مزد کارگران و گسترش بیکاری و سلب آزادی کار و پیدایش احزاب و منازعات اجتماعی و بالاخره انهدام معنویت و رواج زندگی سوداگرانه و استعمار، از نتایج ماشین است.

کسروی به تأثیر ماشین در کاهش سختی کار و افزایش میزان تولید آگاه است، لکن عقیده دارد که ماشین، در برابر این امتیازها، غم و رنج کارگر را افزایش می‌دهد و ثمره کار او را در دست «خداوند کارخانه» متمرکز می‌کند. ماشین درختی است با هزار و یک میوه که تنها یک میوه آن نصیب کارگر می‌شود و هزار میوه آن را خداوند درخت تصاحب می‌کند. «هر ماشین بزرگی که در شهرهای اروپاست و کار می‌کند خود خون صدها و بلکه هزارها خاندان را به گردن دارد.»^{۳۰}

کسروی، کتاب آئین را هنگامی نوشت که بحران اقتصادی اروپا و امریکا، که بدنبال جنگ جهانی اول آغاز شده بود، به اوج خود رسیده بود. در کشورهای صنعتی غرب، کالاها در انتظار خریدار، در انبارها می‌پوسید و کارگران دسته‌دسته بیکار می‌شدند. در امریکا دهقانان از زمین خود رانده می‌شدند و غله و سایر

۳۰. همان، ص ۳۴.

محصولات کشاورزی برای حفظ سطح قیمتها به دریا ریخته می‌شد. خبرگزاریه‌ها، با آب و تاب، آنچه را در غرب می‌گذشت نقل می‌کردند و کسروی حقایق و آمار لازم را برای انتقادات خود بدست می‌آورد. بهمین جهت، کتاب آئین از بحران اقتصادی ۱۹۲۹ بعد، سخت، متأثر است و در آن، بارها، به ماجرای تظاهرات بیکاران و گرسنگان در کشورهای غربی و به دریا ریختن قهوه و گندم اشاره می‌کند. ولی اگر تصور کنیم که تنها بحران اقتصادی غرب انگیزه انتقادات اوست مرتکب اشتباه شده‌ایم. او به مسائل ریشه‌دار و عمیقی توجه دارد که جزو ماهیت زندگی ماشینی است. بعلاوه، او بحران اقتصادی را از بیکاری و گرسنگی توده‌های تهیدست جدایی کند و بحران را سرپوشی برای فجایعی می‌داند که از ماشین ناشی شده است.

اینان می‌گویند: بیکاری نتیجه بحران است و برای بحران جهت‌های بسیاری از جنگ چین و ژاپن و جنبش هندوستان و بندهای گمرکی و بیم جنگ در غرب و مانند اینها یاد می‌کنند.

از اینجا پیدا است که سرشته‌داران غرب دل با بیکاران پاک ندارند؛ چه این گفته خود فریب و نیرنگ است. با این گفته، می‌خواهند خاک به چشم بیکاران پاشیده امیدوارشان گردانند که بیکاری چون نتیجه پیش‌آمدهای زمان است بزودی سپری خواهد شد.^{۳۱}

بنابراین، بیکاری انبوه کارگران و مزد ناچیز آنان، بعنوان نتیجه گسترش ماشین و اختراع‌های جدید، آنان را رودر روی توانگران قرار داده برخورد آنان را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.^{۳۲}

۳۱. همان، ص ۱۶. ۳۲. رک: همان.

توسعه ماشین و تأسیس کارخانه‌ها مردم را دسته‌دسته «از بازارها و کشتزارها و شهرها بسوی کارخانه‌ها کشانده و کارها و پیشه‌های دیرین آنان را از دستشان گرفته و در پیرامون ماشینها به‌مزدوری و کارگری وا داشته است.» بدینسان، انبوه کارگران افزایش یافته سپس که بر اثر پیشرفت فن، نیاز به استفاده از نیروی انسان کاهش یافته بیکاری آنان نیز آغاز شده، گرفتاری بزرگی دامنگیر غرب کرده است. «این نکته را نباید فراموش کرد که موضوع بیکاری از داستان ایستادگی بازارها که «بحران اقتصادی» نامیده می‌شود جداست. بیکاری میوه ماشین و تندی کار آنهاست و جز با کاستن از فزونی ماشین چاره نخواهد بود.»^{۳۳}

۵. نظام سوداگرانه

کسروی پیدایش کارخانه‌ها و میل به مال‌اندوزی با همدستی «بدآموزیهای فیلسوفان» را موجب نوعی راه و روش زندگی می‌داند که ما آن را، با توجه به برداشت او از این نوع زندگی، نظام سوداگرانه می‌نامیم. در چنین نظامی، زراندوزی و آزمندی بر زندگی غالب می‌شود و سوداگری چون هدف بشمار می‌آید؛ گویی زندگی برای سوداگری است نه سوداگری برای زندگی. ارزشهای اخلاقی و فضائل والا در برابر تمایلات پست و آزمندانانه رنگ می‌بازد و در میدان سیاست و روابط اجتماعی، کسی پروای چیزی نکرده هر اقدامی برای پیشبرد مقاصد مباح تلقی می‌شود.^{۳۴}

امروزه، غرب اینگونه روش زندگانی را در پیش گرفته و زندگی مردم چنان تنظیم شده که هر متاعی که کارخانه‌ها تولید

۳۳. پیمان، سال یکم، شماره پنجم، بهمن‌ماه ۱۳۱۲.

۳۴. آئین، پیشین، بحث ۱، ص ۲.

کنند خریده و به مصرف برسانند، خواه نیازی به مصرف آن کالاها باشد، خواه نباشد؛ و برای نیل به این مقصود، «کارخانه داران» از هیچ تلاشی فروگذار نخواهند کرد، تا برای کالاهای خود مورد مصرفی بیابند. «مثلاً اگر ابزار جنگ ساخته شده و بعلت نبودن جنگ بفروش نرفته، درگوشه‌ای فتنه برانگیخته جنگ پدیدمی‌آورند تا مقصود بدست آید. یا اگر پارچه یا چیز بيمصرف دیگری است، از راه تشویق و دعوت یا بوسیله قانون‌گذاران، مصرف برای آن آماده می‌سازند.»^{۳۵}

عارضه دیگر نظام سوداگری، جامعه مبتنی بر مصرف است که در روزگار ما توجه متفکران را بخود جلب کرده است. اندیشمندان معاصر جامعه مصرف را جامعه‌ای می‌دانند که در آن، با ارضای نیازهای کاذب فرد، نیروها و اندیشه‌های مخالف وضع موجود، با نظام حاکم به هم‌آهنگی و توافق می‌رسند.^{۳۶} با توجه به این که در روزگار کسروی، اوضاع اقتصادی و اجتماعی کشور ما با جامعه مصرف فاصله بسیار داشت، توجه به چنین پدیده‌ای در آن روزگار نشان تیزهوشی و ژرف‌نگری اوست. او زندگی مبتنی بر مصرف را چون یکی از نمودهای ماشین با اشاره‌ای کلی نه تحلیل‌گرانه مورد انتقاد قرار می‌دهد. زندگی مبتنی بر مصرف، به زعم کسروی، بدعتی ناپسند است که به معدوم‌شدن چشم‌اندازهای معنوی و فضائل انسانی منتهی می‌شود و در همه جا اراده و منافع تولیدکننده بر خواست و اراده مصرف‌کننده حکومت می‌کند.

سوداگران اروپا هر چه را که ماشین‌ها می‌سازند و به هر

۳۵. همان، بخش ۱، ص ۲۰.

۳۶. ر.ک: السدرک اینتایر، هادکوزه، ترجمه حمیدعنایت، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۵۲.

فراوانی که می‌سازد مردمان را به خریداری آن وامی دارند، گرچه نیازی بدانها نباشد؛ و چون سخت چیره‌اند، از هر راه هست، مقصود خود را پیش می‌برند. این خود بدعت زشتی در زندگانی جهانیان است. این هیاهویی که امروز در جهان است و در همه جا دولتها گرفتارند نتیجه آن بدعت می‌باشد؛ آن گرفتاری خاندانها که مرد و زن روزی از انسدیشه رخت و کفش آسوده نیستند نتیجه آن می‌باشد.

آن خود آرایی که بهر کجا رواج گرفته و زن و مرد، پارسایی و مردمی و آبرو را فدای آراستن سرو تن می‌سازند، نتیجه آن می‌باشد.^{۳۷}

۱.۶. اروپائیگری (غریزدگی) در ایران

در مقدمه این گفتار، دیدیم که در ایران، فکر اقتباس مدنیت باختر، از دوران قاجاریه پس از برخورد نظامی با روسیه، آغاز شد. گشوده شدن باب مراوده با غرب، راه را برای ورود مفاهیم و ارزشهای آن سامان گشود و عده‌ای از مردان علم و قلم، از تسلیم بلاشرط به تمدن غرب، سخن گفتند. در سالهای پیش از انقلاب مشروطیت، میرزا ملکم خان، با اینکه فکر تسلیم بلاشرط را اولین سنگ بنای پیشرفت کشور می‌دانست، می‌کوشید ملازم بودن چنین فکری را با تقلید محض آداب و رسوم و سنن غرب انکار کند و هموتسلط اقتصادی کمپانیهای خارجی را بر منافع ثروت ایران، چون اقدامی خیرخواهانه و خالی از خطر، تجویز و به ایرانیان توصیه می‌کرد که تا می‌توانند به این کمپانیها امتیاز بدهند.

۳۷. آئین، بخش ۲، پیشین، ص ۱۵.

«ملل فرنگستان در ممالک خارجی هیچ کار و مقصدی ندارند مگر ازدیاد آبادی و توسیع تجارت دنیا.»
«خطب دائمی اهل ایران در تحقیق تجارت، این است که خیال می‌کنند خلق یک ملک می‌تواند در عالم تجارت ملک یکدیگر را غارت نمایند.»

«باید اولیای دولت علیه راههای آهن و عمل معادن و ترتیب بانک و جمیع کارها و بناهای عمومی را بلا تردید محول به کمپانیهای خارجی نماید.»

«دولت ایران باید هر قدر می‌تواند به کمپانیهای خارجی امتیاز بدهد.»^{۳۸} پس از انقلاب مشروطیت، سیدحسن تقی‌زاده از حوزه اقتصاد و تجارت و دادن امتیاز به کمپانیهای خارجی پای فراتر نهاد و گفت: «ایرانیان باید ظاهراً و باطناً و جسماً و روحاً فرنگی مآب شوند.» این شعار در فضای آن زمان طنینی خوش داشت و بسیاری از روشنفکران ایرانی آن را تنها کلیدگشودن درهای تمدن می‌شناختند. برای مثال، قسمتی از مقاله افتتاحیه ماهانه مصور فرنگستان را، که در اول ماه مه ۱۹۲۴ به دست عده‌ای از جوانان ایرانی مقیم برلن انتشار یافت، نقل می‌کنیم:

«ما همه جوانیم، ما همه امید زندگانی داریم، ما می‌خواهیم سالیان دراز با سربلندی و افتخار بگذرانیم؛ ما همه یک آرزو داریم و همه بطرف یک مقصود می‌رویم. سلطنت فکر جوان بر فکر پیر... ایران باید زندگانی از سرگیرد، همه چیز باید نوگردد. ما ایران نو، مرد نو می‌خواهیم. ما می‌خواهیم ایران را اروپا نماییم، ما

۳۸. داریوش آشوری، «روشنفکر و فرهنگ» (مقاله) پیشین.

می‌خواهیم سیل تمدن جدید را بطرف ایران جریان دهیم. مای‌خواهیم با حفظ مزایای اخلاقی ذاتی ایران، این سخن بزرگ را بکار بندیم. ایران باید روحاً، جسماً، ظاهراً و باطناً فرنگی مآب شود».^{۳۹}

بدون شک، چنین اندیشه‌ای به جدال قلمی و بحث نظری محدود نشده به مردم عادی کوچه و بازار رسیده بود و تقلید از فرهنگی که برتریش پذیرفته شده بود در تمام شئون زندگی در سخن گفتن و نشستن و برخاستن و لباس پوشیدن و بطور کلی، تمام مظاهر زندگی روزمره مردم نفوذ کرده بود.^{۴۰}

البته، در برابر غوغای تقلید، گاه نغمه‌های مخالفی نیز ساز می‌شد و در آثار ادبی و نمایشنامه‌ها مسأله «غربزدگی» گاه و بیگاه مطرح می‌شد. برای نمونه، می‌توان از داستان «فارسی شکر است» اثر جمالزاده و نمایشنامه جعفرخان از فرهنگ آمده نوشته حسن مقدم، نام برد که در هر دو اثر، فرنگی‌مآبی و فکلی‌بازی و تظاهر به متمدن شدن و نفی تمام ارزشها و وجوه زندگانی ملی و وطنی، پس از چند سال زندگی در فرنگ، به ریشخند گرفته شده است.^{۴۱}

معهدا شک نیست اولین کسی که تیرکاری را رها کرد کسروی بود. برخلاف تصور همگانی، که جلال‌آل احمد، نویسنده فقید ایرانی را در این راه پیشگام می‌دانند، این کسروی بود که برای اولین بار، در ۱۳۱۱، با انتشار کتاب آئین، مسأله «اروپائیگری» را عنوان کرد. البته کتاب آئین فاقد طنز و ظرافت ادبی «غربزدگی» آل احمد است ولی در هتاک‌ی و حملات بی‌امان

۳۹. از حیاتا نیما، پیشین، ص ۲۳۵.

۴۰. رك: آشوری، «روشنفکر و فرهنگ» (مقاله) پیشین.

۴۱. رك: از حیاتا نیما، پیشین، ص ۸۸-۲۸۳ و ۳۱۰-۳۰۷.

به تقلید کورکورانه از زندگی غربی از آن دست کمی ندارد و در حمله به تمدن سوداگران غرب و مظاهر آن پایگاهی ممتاز دارد. کسروی بحث انتقادی خود را در باره اروپائیگری، چنین آغاز می‌کند:

سالهاست در شرق، جنبش شگفتی نمایان شده؛ جنبشی که مانند آن در تاریخ دیده نمی‌شود. شرقیان در همه جا بر خاسته و شتابزده می‌کوشند که مملکتهای خود را مانند اروپا سازند. قوانین غرب را بر خود حکمروا کرده عادات و اخلاق اروپایی را در میان خانواده‌ها رواج می‌دهند. مرد وزن خویش را بشیوه اروپائیان آراسته از این آرایش بخود می‌بالند. یگانه آرزوی هر مملکتی آن است که از همه زودتر به پایة اروپا رسیده به گفته خودشان، «قافله تمدن را دریابند» و همگی چندان از جا در رفته‌اند که گرانمایه‌ترین اندوخته‌های شرق را از دین و پارسایی و اخلاق ستوده گرانها زیر پا ریخته‌اند.^{۴۲}

چنین تحولی در شرق، بویژه ایران، چگونه پیدا شد؟ کسروی پاسخ سؤال را در هدفهای استعماری غرب جستجو می‌کند. او ریشه گرایش ایرانیان را به تقلید از تمدن غرب، در دوران پس از انقلاب مشروطیت می‌یابد.

بخت وقتی به اروپائیان روی آورده که «در خود شرق، جنبشهایی به نام آزادیخواهی یا اروپائیگری پدید آمده است.» در ایران، جنبش مشروطه نخست شکل عدالتخواهی داشت لکن غرب با همدستی عده‌ای از سران مشروطه، آن را از مقصود خود دور انداخت و طولی نکشید که «عدالتخواهی» به «اروپاخواهی» تبدیل

۴۲. آئین، پیشین، بخش ۱، ص ۲۷.

شد و فکرگرایش به غرب از سوی طرفداران آن چنین تبلیغ شد.
 اروپا معدن هر نیکی و بهی است و اروپائیان، از مرد و زن، فرشتگان روی زمینند. سراسر جهان از تمدن بی بهره، و این نعمت زندگانی خاص اروپاست که باید از آنجا همراه اتومبیل و تئاتر به دیگر سرزمینها پاگذارد. هر چه در اروپا هست، از قوانین و اخلاق و عادات، ایرانیان باید یاد بگیرند.^{۴۳}

از این شعار سیدحسن تقی زاده که «ایرانیان باید ظاهراً و باطناً و جسماً و روحاً اروپایی شوند» با استهزا یاد می کند و از شوروشوقی که جوانان برای تقلید عادات و اخلاق اروپایی نشان می دادند و هیاهویی که اروپا را چون بهشت و مردمانش را همچون فرشتگان معرفی می کرد ابراز تأسف می کند. او دنباله روی مردم را با تأمین مطامع غرب مرتبط دانسته، می گوید اگر اروپائیان «کرورها سپاه به آسیا فرستاده کرورها پول خرج می کردند بدینسان نمی توانستند شرق را تکان داده بسوی زندگی اروپا بکشند.»^{۴۴}

در این درگیری، سود و زیان شرق بویژه ایران چیست؟ یا به عبارت دیگر، شرقیان با تقلید ظواهر زندگی غربی چه بدست می آورند و چه از دست می دهند؟ به گمان کسروی، در این فراگرد، شرق فضائل و ارزشهای معنوی مثل دین و پارسایی و سخاوت و نعدوستی را از دست می دهد و درازاء آن، بیدینی و ناپارسایی و خودخواهی و آزمندی بدست می آورد.

۷. چه باید کرد؟

آیا کسروی طرفدار سیر قهقراپی جامعه ایرانی و بستن درهای

۴۴. همان، ص ۳۰.

۴۳. همان، ص ۲۹.

مملکت به روی غرب و ادامه زندگی در شکل کهن آن است؟ چنین ایرادی به کسروی گرفته و او را متهم کرده اند که می خواهد کجاوه و خیش را جانشین اتومبیل و تراکتور سازد. همچنین او را ارتجاعی و طرفدار تمدن نیمه جان و چرس زده شرقی و دشمن ره آوردهای تمدن غرب و اندیشه نو دانسته اند.^{۴۵}

البته چنین قضاوتی در باره کسروی بیشتر ناشی از انتقادات او از ماشین و ثمرات آن است؛ ولی آیا برآستی او دشمن ماشین است؟ پاسخ قطعی به این سؤال دور از احتیاط است؛ چه تجزیه و تحلیل گفته های کسروی نشان می دهد که او با ماشین دشمنی مطلق ندارد بلکه طرفدار محدودیت و تحت نظارت درآوردن آن است.

خواهند گفت چه باید کرد؟ می گوئیم باید چشم از اروپا باز دوخت و به زندگی کهن شرقی بازگشت. دولتها ناچارند که نگران اروپا بوده از نیت اروپائیان در باره شرق آگاه باشند تا بتوانند مملکتهای خود را نگهداری کنند و افزارهای جنگ که تازه اختراع می یابد و هر چیزی که در زمینه مملکتداری سودمند است از اروپا بگیرند؛ نیز قانونها که در این باره در بایست است بگذارند.^{۴۶}

بنابراین، کسروی با اقتباس مدنیت غرب مخالفت قطعی نمی کند بلکه برای آن حدودی قائل است.

او با تحصیل آنچه دولتها را در نگهداری مملکت توانا کند و «در زمینه مملکتداری سودمند باشد» موافق است و بویژه گرفتن افزارهای جنگی اروپا را تجویز می کند. حال، باید دید وسیله

۴۵. حسین یزدانیان، «یادی از کسروی، دشتی، لیقوانی درباره پیروی از تمدن غرب» (مقاله)، پیشین.

۴۶. آئین، پیشین.

نیرومندی دولتها چیزی سوای تکنولوژی و ماشین است؟ بدون شک، در دولت معاصر، ظرفیت تولیدی و تسلط بر تکنولوژی و بسامان بودن جامعه مهمترین عناصر قدرت هستند و در جهان ماکه هیچ کشوری حاضر نیست میزان تولید مادی خود یا عبارت دیگر میزان بهره‌گیری از ماشین را در حد نیازهای معقول جامعه محدود کند و امید به حصول صلح پایدار ضعیف و مطامع استعماری به اشکال گوناگون در جهان باقی است، برای شرق یگانه راه، دست یافتن به سلاح حریف یعنی مجهز شدن به دانش و تکنولوژی غربی است. کسروی، که خود بدین نکته آگاه است، به شرقیان چنین اندرز می‌دهند:

به اختراعات و کشف‌های علمی اروپا آن ارج و بها را که دارد بدهید و از فریب و گزافه دور باشید؛ در فراگرفتن آنها هم سودمند از زیان‌آور باز شناسید. فنون جنگ و ابزارهای جنگی را و هر آنچه مایه نیرومندی دولتها است سراسر باید گرفت. تلگراف و تلفن و اتومبیل و الکتریک و هواپیما و راه‌آهن که به همه جا رسیده چون مایه نیرومندی دولتها نیز هست در باره آنها سخن نتوان راند. ماشینهای پیشه‌ای که کم‌کم رواج می‌یابد آنچه را که با دست نمی‌توان بی‌نیاز بود باید برگرفت ولی آنچه را که با دست میتوان بی‌نیاز بود زینهار تا نگیرید و خودتان را گرفتار آسیبهای آن مسازید.^{۴۷}

از آنجا که دسترسی به این امکانات جز با ایجاد صنایع بزرگ و پیشرفته در مقیاس وسیع ممکن نیست، چنین اندرزی به ایجاد کشوری کاملاً صنعتی و مجهز به ماشین منتهی می‌شود. بنابراین،

کسروی با آگاهی به این نکته که زبونی شرق چیزی جز عدم دسترسی به وسایل مادی و تکنولوژی غرب نبوده است با ماشینی کردن کشور برای نیرومندی دولت موافق است. می‌ماند ماشینهای کوچک که در باره آنها هشدار می‌دهد که «زینهار تا نگیرید و خودتان را گرفتار آسیبهای آن نسازید.» البته در این مورد، تحت تأثیر بحران اقتصادی غرب قرار دارد و هرج و مرج اقتصادی و بیکاری و مسائل ناشی از آن این نگرانی را در وی پدید آورده است که سپردن همه کارها به ماشین، همان نتایجی را ببار می‌آورد که غرب، در جریان بحران سالهای ۱۹۲۹ بعد، با آن روبرو گردید. بنابراین، کسروی نه ضد ماشین که ضد گسترش و تسلط غیرقابل نظارت آن است و البته اقتباسات شرق را از تمدن غرب، صرفنظر از حکومت مشروطه و علوم تجربی که طرفدار جدی آنهاست، تنها در حد عناصر ماشینی و تکنیکی آن — آن‌هم تا حدودی معین — مجاز می‌داند ولی با اخذ «آئین زندگی و قانونها و خویهای غریبان» مخالف و معتقد است که باید بین آنها با علوم و صنایع مغرب، دیواری بلند کشید.^{۴۸}

کسروی اصولاً نسبت به راه‌آوردهای فکری غرب بدبین است و این بدبینی بیشتر مربوط به رسالتی است که در هدایت بشریت برای خود قائل است؛ زیرا او از موضع پیامبری سخن می‌گوید که بار مسئولیت خرسندی و سعادت جهان را بدوش می‌کشد. بنابراین برای نظامهای فکری و مسلکی غرب، در چهارچوب جهان‌بینی و مذهب عقل‌گرای او، جایی نیست. او همچنین، برای طرد نظامهای فکری غرب، از خصلت ناسیونالیستی فکر خود مدد می‌گیرد. به نظر او، تنها «باید یک خواست بزرگ» یعنی نگهداری

۴۸. همان، ص ۲۹.

ایران را دنبال و استقلال اندیشه را حفظ نمود.^{۴۹}
در سال ۱۳۲۰، در بحبوحه اشغال ایران و بروز اختلافات و
گرایشهای سیاسی، نوشت:

چندمسئله از سوسیالیسم و دموکراتیسم و فاشیسم و مانند
اینها به ایران رسیده و هرگروهی به یکی از آنها گراییده‌اند
و این، زمینه دیگری برای اختلاف‌گردیده. ما در باره
آنها آن می‌گوییم که در باره مذاهب‌گفتیم؛ به این
معنی؛ پس از آنکه ما زندگی را معنی کردیم و یک راه
راستی برای آنها نشان دادیم، نیازی به هیچیک از اینها
نخواهد بود.

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که افکار کسروی در طول
زمان نسبت به ماشین دچار تحول و دگرگونی می‌شود. در ۱۳۱۱
که کتاب آئین را می‌نویسد، تحت تأثیر بحران اقتصادی غرب با
ماشین چون پدیده‌ای سهمگین و برهمزننده نظام ساده و طبیعی
زندگی روبرو می‌شود ولی بتدریج که غرب بحران را پشت‌سر
می‌گذارد و در ایران نیز ضرورت صنعتی کردن کشور احساس
می‌شود، او نیز رویه ملایمتری نسبت به ماشین پیش می‌گیرد. در
۱۳۱۹، اقتباسات ایرانیان را از اروپا چنین فهرست‌بندی می‌کند:
۱. حکومت مشروطه و زندگانی از روی قانون و دلبستگی
به میهن و جانفشانی در راه توده و برپا کردن اداره‌ها و شیوه
سربازگیری...

۲. دانشهای نوین از جغرافی و تاریخ و فیزیک و شیمی و
ستاره‌شناسی و ریاضیات و مانند اینها.

۳. بکار انداختن ماشینهای بافندگی و ریسندگی و کشاورزی و

۴۹. پیمان، سال ۷، شماره ۵، آبان ۱۳۲۰.

افزاسازی و بهره‌مندی از اختراعاتها.

ع. شور اروپائیگری و لاف تمدن و هایشوی پیشرفت و حزب-

سازی و رمان‌نویسی و اینگونه چیزها.

ه. فلسفه مادی و بدآموزیهای مادیگری و زندگی را نبرد

دانستن و دیگر اندیشه‌های تند و بیهوده.^{۵۰}

کسروی از چند مورد بالا تنها موردی چهار و پنج را زیانمند می‌داند و سه مورد دیگر را تنها دارای ایرادهای اندک می‌شمارد. همچنین انتقاد او از نظرگاندی، مبنی بر مخالفت با ماشین، مبین این است که عقایدش نسبت به ماشین، در طول زمان، تعدیل یافته است:

«در موضوع ماشین، اندیشه پیشوای هند در خور پذیرفتن نیست. زیرا راست است که ماشین با حال کنونیش زیان‌آور می‌باشد به این دلیل که هرچه رواج گرفته زندگی رو به سختی آورده...»

چیزی که هست ما باید این حال را از میان برداریم نه آنکه از ماشین چشم‌پوشیم... ماشین یا دیگر اختراعاتی اروپایی نتیجه پیشرفت جهان است و نمی‌توان و نمی‌باید از آن بجلوگیری برخاست. اگر خواسته شود که ماشین بکار نرود آن چرخه چوبین پیشوای هند خود یک‌گونه ماشین است و آن نیز از اختراعاتی آدمیان می‌باشد که باید از آنها چشم‌پوشید.^{۵۱}

ولی در مخالفت با گسترش بی‌بندوبار ماشین، همچنان پابرجاست و برای استقرار عدالت اجتماعی محدودیت ماشین و

۵۰. پیمان، سال ۶، شماره ۴، تیرماه ۱۳۱۹.

۵۱. پرچم (دوستان)، سال ۱، شماره ۱۷۱، ۲۸ مرداد ۱۳۲۱.

نظارت بر استفاده از آن را توصیه می‌کند. اینک، با پیام کسروی به شرق و غرب، به این گفتار پایان می‌دهیم:

ای غریبان، ای آنانکه خود را بهتر می‌خوانید و بر دیگران برتری می‌نمایید، دریغاکه عیبهای خود را در نمی‌یابید. به هنرهای خود می‌نازید و آسیبهایی را که به جهان زده‌اید فراموش می‌سازید. بدآموزیهای شما سامان جهان را بهم زده و روی مردمی را سیاه‌گردانیده است. بیهوده، دم از برتری و بهتری می‌زنید. این راه که می‌روید به نابودیست. شگفتاکه دیگران را نیز بدان راه می‌خوانید. خودتان گرفتارید، سراسر جهان را هم گرفتار می‌خواهید. این کینها و خونخواریها و نیرنگها نه شایسته آدمیان است. زندگانی زور و نیرنگ نه سزاوار مردمان بلکه شیوه ددان است. در راه فنون و ماشین‌سازی، تند پیش می‌روید ولی آسایش و خرسندی را که یگانه آرزوی جهانست پشت سرگزارده‌اید. جهان به جنبش آورده‌اید لیکن سود این جنبش کو؟

«بن دیوار میکنید، بام می‌اندائید» در جام زرین، زهر می‌نوشید. در کوشک بلورین گرسنه می‌خواهید. شما ای شرقیان، ای آنکه از زن و مرد به جنبش آمده سوی اروپائیگری می‌شتابید و هر چه دارید از دین و مردمی و خرسندی‌گزارده می‌گذریده سخت زیانکارید؛ بد و نیک این جنبش را نسنجیده‌اید و سود از زیان باز نمی‌شناسید؛ به شگفتکاریهای غرب دل‌باخته و می‌انگارید که همه چیز غریبان همچنان شگفت و نیکوست. با این پندار غلط روبه‌راه آورده‌اید.

برادران و خواهران، دمی از شتاب باز
بایستید و در کار خود بیاندیشید. اروپائیگری جز دام
نیست؛ دامی که بقرنها از آن نتوان رست. پتیاره‌ای
(بلا) که باسانی چاره برای آن نتوان جست. آنانکه اروپا
را می‌ستایند نادانی‌اند که نیک از بد باز نمی‌شناسند یا
فرومایگانی که جهان را گرفتار و گمراه می‌خواهند. این
جهان قرن‌ها بپا بوده. از سرزمین شما پیغمبرانی برخاسته‌اند
که جز نیکی جهان نمی‌خواسته‌اند؛ برگزیدگانی که
درون سینه‌های خود جز دل‌های پاک نداشته‌اند و
به مردم آئین مردمی آموخته راه رستگاری نموده‌اند. شما
آئین را زیر پا می‌اندازید و راه رستگاری را پشت‌سر
می‌گذارید. داستان شما داستان مرغانیست که مرغی را
با دانه و آب می‌بینند و آواز دلفریب او را می‌شنوند و
از دور بسوی او می‌شتابند و در دام گرفتار می‌آیند؛ یا
داستان روستاییانی که به خانه‌ها و باغ‌های خود آسوده
می‌زیند و روز از دور سیاهه‌گروهی را در بیابان می‌بینند،
گروه انبوهی که چون کندوی زنبور در جنب و جوشند و
سخت می‌کوشند؛ همه در شگفت شده به سراغ و جستجو
بر می‌خیزند. تا کسانى از پیش آن گروه رسیده خبر
می‌آورند؛ خبرهای بسیار خوش و شگفت‌انگیز،
ستایش‌های بی‌اندازه و گزافه‌آمیز. بیچاره، روستائیان دل از
دست داده و دست از باغ و خانه شسته زن و مرد
به جنبش می‌آیند و بسوی آن گروه راه بیابان پیش
می‌گیرند، و چون به آنان می‌رسند، گروهی می‌یابند راه گم
کرده و در بیابان گمراهی گرفتار آمده. گروهی تیره‌تیره و

هر تیره‌ای به خون دیگران تشنه؛ گروهی هنرمند و شگفتار ولی از خرد و مردمی پاک بیبهره؛ گروهی کینه‌توز و نیرنگ‌ساز؛ گروهی بنیاد زندگیشان زور و چیرگی که نه آن پروای این را دارد و نه این اندیشه آن را می‌کند؛ گروهی سخت بیسامان که کسانی از انبوهی توشه در راه مانده‌اند و کسانی از بیتوشگی از پا در افتاده‌اند.

آیا پشیمانی این روستائیان چه خواهد بود؟ شما که زندگانی آسوده خود را رها می‌کنید و اندوخته‌های گرانمایه شرق را از دین و مردمی و خویهای ستوده زیر پا ریخته، لگدمال می‌سازید و بی‌آنکه پایان کار اروپائی-گری را بدانید، بدینسان بسوی او می‌شتابید- اگر از این راه برنگردید همان پشیمانی را خواهید داشت.

شما اروپائیان را، چنانکه هست، نمی‌شناسید. هنرهای او در ماشین و اینگونه فنون چشمهای شما را خیره نموده که عیبهای او را در نمی‌یابید. بویژه، کسانی برای فریب شما، ستایشهای بی‌اندازه از اروپا کرده و لاف و گزاف دریغ نداشته‌اند. من اروپا را، چنانکه هست، نخواهم ستود و هنرها و عیبهای او را یکایک بازخواهم نمود تا بدانید که چه فریبی خورده و چه راه بیمناکی را پیش گرفته‌اید.^{۵۲}

پایان

منابع و مآخذ

آثار کسروی

الف. کتاب

۱. آئین، (بی‌ناشر)، تهران ۱۳۱۲.
۲. از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود؟ چاپ سوم، (بی‌ناشر) ۱۳۴۷.
۳. امروز چاره چیست؟ (بی‌ناشر) ۱۳۲۴.
۴. امروز چه باید کرد؟ چاپ چهارم، شرکت سهامی چاپک، تهران، ۱۳۳۶.
۵. تاریخ مشروطه ایران، چاپ دهم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۳.
۶. تاریخ هیجده ساله آذربایجان، (بی‌ناشر) تهران، ۱۳۱۷.
۷. حافظ چه میگوید؟ چاپ سوم، گردآورنده میرمهدی موبد، طهوری، تهران ۱۳۳۵.
۸. خواهران و دختران ما، چاپ دوم، چاپخانه پیمان، تهران، ۱۳۲۴.
۹. دادگاه، چاپ چهارم، شرکت سهامی چاپک، تهران، ۱۳۴۰.
۱۰. در پیرامون اسلام،
۱۱. در پیرامون خرد، چاپ سوم، باهماد آزادگان، تهران، ۱۳۲۶.
۱۲. در پیرامون فلسفه، پایدار، تهران، ۱۳۴۴.
۱۳. در راه سیاست، چاپ سوم، پایدار، تهران، ۱۳۴۰.
۱۴. زبان پاک، چاپ سوم، پایدار، تهران، ۱۳۳۹.
۱۵. زندگانی من، چاپ دوم، (بی‌ناشر)، تهران، ۱۳۲۵.
۱۶. صوفیگری، چاپ ششم، بشکاه مطبوعاتی فرخی، تهران، ۱۳۴۲.
۱۷. فرهنگ چیست؟ چاپ دوم، چاپخانه پیمان، تهران، ۱۳۲۴.
۱۸. کار و پیشه و پول، چاپ دوم، از سوی باهماد آزادگان، تهران، ۱۳۳۶.
۱۹. مشروطه بهترین شکل حکومت و آخرین نتیجه اندیشه نژاد آدمی.
۲۰. ورجاوند بنیاد، چاپ پنجم، انتشارات فرخی، تهران، ۱۳۴۸.
۲۱. یک درفش و یک دین

ب. مقاله

۱. دوره‌های مجله پیمان.
۲. دوره‌های روزنامه پرچم.
۳. دوره‌های مجله ماهنامه.

آثار دیگران الف. کتاب

۱. آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی،
۲. « « « فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۴۰.
۳. آدمیت، فریدون، مقالات تاریخی، انتشارات شبگیر، تهران، ۱۳۵۲.
۴. آرونی، هانری، آثار شیسیم، ترجمه علی‌اصغر شمیم، (مجموعه چه میدانم) فریدون علمی، تهران، (بی‌تاریخ)
۵. آراین‌پور، یحیی، از صبا تا نیما، جلد دوم، کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۴۶.
۶. بامداد، بدرالملوک، زن ایرانی از انقلاب مشروطیت، تا انقلاب سفید، ابن‌سینا، تهران، ۱۳۴۷.
۷. بدن، لوئی، تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه هوشنگ نهاوندی، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۵۰.
۸. پورداد، ابراهیم، پوراندخت نامه (دیوان پورداد)، بمبئی، انجمن زردشتیان ایرانی ۱۹۲۸ میلادی.
۹. پورداد، ابراهیم، آناهیتا (پنجاه گفتار پورداد - یزدگردشهریار)، بکوشش مرتضی گرجی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۳.
۱۰. پورداد، ابراهیم، یشت‌ها، جلد دوم، از سلسله انتشارات انجمن زردشتیان ایرانی، بمبئی و انجمن ایران‌لیگ، بمبئی ۱۳۱۰.
۱۱. حسینی، سیدعلی‌اکبر، تفکر خلاق: هدف غائی تعلیم و تربیت، انتشارات دانشگاه پهلوی، ۱۳۴۸.
۱۲. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه عباس‌زریاب‌خوئی، چاپ چهارم، کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۴۹.
۱۳. رهنما، مجید، مسائل کشورهای آسیائی و آفریقائی، جلد اول در ریشه‌های درد، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، تهران، ۱۳۵۰.
۱۴. شایرر، ویلیام، نازیسم و ریشه‌های فکری و تاریخی آن، ترجمه محمد مربوط - محمد باقر مؤمنی، کتابهای سیمرغ، تهران، ۱۳۴۳.
۱۵. شاملو، احمد، برگزیده اشعار.
۱۶. صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، دیباچه‌ای بر رهبری، چاپ سوم، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، تهران، ۱۳۴۷.
۱۷. صدیق، عیسی، تاریخ فرهنگ ایران، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
۱۸. طالبوف، عبدالرحیم، کتاب احمد، کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۴۶.
۱۹. عنایت، حمید، جهانی از خود بیگانه (مجموعه مقالات)، چاپ دوم، انتشارات فرمند، تهران، ۱۳۴۹.

۲۰. عنایت، حمید، **نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران**، (پلی‌کپی)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۲۱. کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین، **تجلیات روح ایرانی**، چاپ دوم، بازرگانی پروین، تهران ۱۳۲۰.
۲۲. مک‌اینتایر، السدر، **مارکوزه**، ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۲.
۲۳. هدایت، صادق، **پروین دختر ساسان** (نمایشنامه).

ب. مقاله

۱. آشوری، داریوش، «روشنفکرو فرهنگ» **جهان‌نو**، سال ۲۲، شماره‌های ۵-۷، ۱۳۴۶.
۲. افشار، محمود، «ایران و افغانستان از لحاظ وحدت تاریخ سیاسی و ادبی»، **روزنامه آینده**، سال ۳ شماره ۷.
۳. تقی‌زاده، سیدحسن، «جنبش ملی ادبی»، **ارمغان**، سال ۲۲ شماره‌های ۸-۹.
۴. دستگردی، وحید، «اغلاط دراعصار» **ارمغان**، سال ۲۲، شماره‌های ۵-۶.
۵. سعیدی، غلامرضا، «انترناسیونالیسم»، **فروغ‌علم**، سال ۱، شماره‌های ۱ و ۲، ۱۳۲۹.
۶. عنایت، حمید، «تجدید فکر دینی نزد اهل سنت»، **نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران**، شماره ۶، ۱۳۵۰.
۷. فروغی، محمد علی، «پیام من به فرهنگستان»، **ارمغان**، سال ۲۲، شماره ۷.
۸. کاتوزیان، محمدعلی، «احمد کسروی کاروپیشه و پول»، **مجله تحقیقات اقتصادی**، شماره‌های ۲۱ و ۲۳، ۱۳۴۹.
۹. نفیسی، سعید، «روش تجدد در زبان و ادبیات فارسی»، **آینده**، سال ۳ شماره ۴، ۱۳۲۰.
۱۰. یزدانیان، حسین، «یادی از گفتگوی کسروی - دشتی - لیقوانی، درباره پیروی از تمدن غرب (نقل مستقیم)»، **امید ایران**، شماره ۹۱۶، ۱۶ تیرماه ۱۳۵۱.

فهرست راهنما

- | | |
|---|---|
| <p> ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴،
 ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹،
 ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۰،
 ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۸،
 ۱۵۹، اقتصاد قرن نوزدهم ~ ۳۵،
 تاریخ ~ ۱۳۵، تمدن ~ ۱۳۰،
 دولتهای ~ ۱۳۲، سرمایه داران ~
 ۱۴۰، سوداگران ~ ۱۴۶،
 سیاستمداران ~ ۱۳۳، شرق ~ ۱۲۰،
 اروپاییان: ۹، ۶۴، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۸،
 ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰،
 ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۹،
 درباره نژادگرایی ~ ۱۳۳، زندگی
 ~ ۱۳۹،
 اروپاییگری: ۱۲، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۹،
 ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸،
 ارون، هانری: ۲۸،
 از سازمان ملل متفق چه نتیجه تواند بود:
 ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸،
 ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۹،
 از حیا قانیم: ۱۳۰، ۱۴۹،
 استبداد: ۲، ۵۲، ۵۸، ۶۶، ۸۲،
 ۸۴، ۹۱، مبارزات ضد ~ ۷۵ </p> | <p> آئین: ۱۲، ۵۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۳۱،
 ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۴،
 ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲،
 ۱۵۵، ۱۵۹،
 اتاترک، انقلاب: ۵۲،
 آذربایجان: ۷، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۷،
 ۱۰۸،
 آدمیت، فریدون: ۵۴، ۱۲۹، ۱۳۰،
 آراین پور، یحیی: ۱۳۰،
 آسیا: ۱۳۲، ۱۳۳،
 آسیاییان: ۱۰۱،
 آشوری، داریوش: ۱۲۸، ۱۴۸، ۱۴۹،
 آل احمد، جلال: ۱۴۹،
 آنارشيسم: ۲۸،
 آناهیقا: ۱۱۴،
 این سینا: ۱،
 ابونصر فارابی: ۱،
 احمد: ۱۳۱،
 احیای فکر دینی در اسلام: ۴۹،
 ارمنی، دسته های: ۷۵،
 ارمنی، روشنفکر: ۱۰،
 اروپا: ۱۴، ۴۳، ۷۹، ۹۰، ۱۲۱، </p> |
|---|---|

استعمار: ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۳، ~ غربی
۱۲۸
استعمار زده: ۱۳۲
استعمارگران: ۱۳۲، ۱۲۸
اسلام: ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۵
۵۶، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶
۱۱۷، احکام شریعت ~ ۵۲
اصول و احکام ~ ۵۱، بنیاد ~
۵۶، پیشوایان صدر ~ ۴۸
تاریخ ~ ۱۱۶، دنیای ~ ۵۱
صدر ~ ۵۰، قوانین ~ ۵۶
اسمارت، والتر: ۵۴
اسمیت، آدام: ۲۳، ۲۴
اصفهان، دفتر عدلیه: ۱۱
اطریش، امپراتوری: ۱۰۸
اعتصامی، پروین: ۳۸
افریقا: ۱۳۲
افشار، محمود: ۶۱
اقبال لاهوری: ۴۹
اerوذ چه باید کرد: ۵۸، ۸۵، ۸۶، ۹۴
۱۲۷
اerوزه چاره چیست: ۹۸، ۱۲۴
امریکا: ۱۴، ۷۷، ۱۴۳
امید ایران: ۱۳۶
امیر کبیر: ۹۰، ۱۲۹
امین الدوله: ۹۰
انترناسیونالیسم: ۶۲، ~ مارکسیستی
۶۱
انجمن ایران لیگ: ۱۱۳
انجمن زردشتیان ایرانی: ۱۱۳، ۱۱۴
اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی: ۱۲۹
انگلیس: ۱۲۳، دولت کارگری ~ ۱۲۳

سفارت ~ ۵۴
انگلیسیان: ۱۳۹
اهل سنت: ۷، ۴۹
ایتالیا: ۶۹
ایران: ۱، ۲، ۱۴، ۲۴، ۲۷، ۳۰، ۴۴،
۴۹، ۵۲، ۵۴، ۵۶، ۶۱، ۶۰،
۸۰، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰،
۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸
۱۱۸-۱۱۲، ۱۲۳-۱۲۶، ۱۲۹،
۱۳۴، ۱۳۵
۱۵-۱۴۷، ۱۵۵، اروپاییگری
(غریزدگی) در ~ ۱۴۷، استقرار
قوانین اروپایی در ~ ۹۰
استقلال ~ ۹۸، اشغال ~
۱۵۵، انتقاد از نظام آموزشی ~
۴۴، اندیشمندان بلندپایه ~ ۱
انقلاب مشروطیت ~ ۳۸
پیروان دین رسمی ~ ۹۳، تاریخ
~ ۸۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶
۱۳۴، جامعه روحانی ~ ۵۳
۵۵، دولت ~ ۱۴۸، روشنفکران
~ ۸۰، زندگی اقتصادی ~ ۳۶
سنن فرهنگی ~ ۲، فرهنگ
باستانی ~ ۱۱۶، فرهنگ گذشته
~ ۴۵، قیومت انگلیس بر ~
۱۳۵، گروههای مذهبی موجود ~
۹۲، مالکیت ارضی در ~ ۳۳
مذاهب مختلف ~ ۹۵، ملت ~
۸۰، ۱۱۳، منتقدان روش آموزش
~ ۴۵، ناسیونالیسم فرهنگی ~ ۳
ایران باستان: ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷

ایران و عرب، مسأله: ۱۱۴
 ایرانیان: ۹۸، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۴۷، ۱۴۸
 ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵
 ایرانیگری: ۱۰۶، ۱۱۵
 ایرج میرزا: ۳۸
 بامداد، بدرالملوک: ۳۹
 ببری خان: ۸۴
 بدن، لوئی: ۲۹
 برگزیده اشعار احمدشاملو: ۱۰۵
 برلن: ۱۴۸
 بصره، عربهای: ۱۱۱
 بلژیک: ۱۰۸
 بلوچ: ۶۱
 بمبئی: ۱۱۳، ۱۱۴
 بورژوازی: ۲۷، ~ غرب ۱۲۶
 بهایی [دین]: ۹۵
 پان ایرانیسم: ۶۱
 پان تورانیسم: ۶۱، ۱۰۰
 پان عربیسم: ۶۱
 پایدار، محمدعلی: ۴
 پروین دختر ساسان: ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶
 پوداندخت نامه: ۱۱۴
 پورداد، ابراهیم: ۱۱۳، ۱۱۴
 تاجیک: ۶۱
 تاریخ عقاید اقتصادی: ۲۹
 تاریخ فرهنگ ایران: ۴۵، ۱۰۲
 تاریخ فلسفه: ۱۸
 تاریخ مشروطه ایران: ۱۲۷

تاریخ هیجده ساله آذربایجان: ۹۳، ۱۳۳
 تازی: ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ~ عرب
 تبریز: ۶، ۹، ۱۰، ۱۰۷، آزادیخواهان
 و روشنفکران ~ ۱۰، محکم
 استیناف ~ ۱۱
 تجلیات روح ایرانی: ۱۱۵
 ترک: ۶۷، ۷۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱
 روشنفکر ~ ۱۰، نژاد ~ ۱۰۰
 ترکان: ۵۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ~ عثمانی
 ۵۱، ۱۰۰
 ترکیه: ۵۲، مطبوعات ~ ۱۰۰
 تزاری، حکومت: ۱۰
 تزاری، قشون: ۹
 تشریح الافلاک: ۹
 تفکر خلاق، هدف غایی از تعلیم و تربیت:
 ۴۵
 تفلیس: ۱۰
 تقی زاده، سیدحسن: ۱۰۲، ۱۳۰، ۱۴۸
 ۱۵۱
 تمدن اسلامی: ۱۱۵
 قنبیه الامه و قنزیه المله: ۵۲
 تهران: ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۸۱، ۸۵، ۹۰، ۹۳، ۹۸، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۳۱-۱۲۸
 ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۶، محاکم
 بدایت ~ ۱۱، ۱۲، مدعی العمومی
 ~ ۱۲
 جامعه ملل: ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۶، ۷۹
 جعفرخان ازفرنگ آمده: ۱۴۹

جمالزاده، محمدعلی: ۱۴۹

جمعیت تنقیدیون: ۱۰

جمعیت دموکرات: ۱۰

جنگ جهانی اول: ۳۶، ۸۰، ۱۴۳

جنگ جهانی دوم: ۷۰، ۱۰۰، ۱۲۰

جهان‌نو: ۱۲۸

جهانی از خود بیگانه: ۵۲

چندجزوه، نوشته احمدکسروی: ۱۱۵

چین: ۱۴۴

حافظ: ۱۰۲، ۱۰۳

حافظ چه می‌گوید: ۱۱۸

حبشه: ۶۹، ۷۹

حزب کارگر انگلیس: ۱۲۰

حسینی، سیدعلی اکبر: ۴۵

حکومت قانون: ۲

خراسان: ۱۲

خواجه نصیرالدین طوسی: ۱

خواجه نظام الملک: ۲

خواهران و دختران ما: ۳۹

خوزستان: ۱۱، ۱۱۱، عدلیه ~ ۱۱

دادگاه: ۹۰، ۹۳

داروین: ۱۳۹

داروینیسیم، اصول: ۶۴

داروینیسیم اجتماعی: ۱۳۹

داور، علی اکبر: ۱۲

دانشکده حقوق: ۵۳

دانشگاه پهلوی: ۴۵

دانشگاه تهران: ۴۵

د پیرامون اسلام: ۵۶

د پیرامون خرد: ۱۶، ۱۸

د پیرامون فلسفه: ۴۳

د راه راست: ۲۹، ۳۳، ۱۱۲، ۱۲۱

د راه سیاست: ۵۵، ۶۰، ۹۵

درودیان، ولی الله: ۵

دشتی، علی: ۱۳۶، ۱۵۲

دماوند، عدلیه: ۱۱

دموکراسی: ۴۶، ۵۲، ۵۳، ۶۶، ۷۹

۸۰، ۸۱، ۸۸، ۸۹، اندیشه ~

۸۰، نظام ~ ۷۴

دورانت، ویل: ۱۸

دیباچه‌ای بر (هبری): ۴۹

ذکاء، یحیی: ۴

رود دانوب: ۲۰

رود سیحون: ۲۰

دوژنامه آینده: ۶۱، ۱۰۳

دوژنامه پرچم: ۱۵۶

دوژنامه شاهین: ۱۰۷

دوژنامه شفق سرخ: ۱۳۱

روسو، ژان ژاک: ۱۸، ۵۷

روسیه: ۸، ۶۷، ۹۳، ۱۲۹، ۱۴۷

انقلاب ~ ۱۰، اولتیماتوم ~ ۹

رومیان: ۱۱۵

رهنما، مجید: ۱۲۸

زامنهوف، دکتر: ۱۰۵

زبان پاک: ۱۰۵

زردشت: ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۷

زریاب خوبی، عباس: ۱۸

زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا

انقلاب سفید: ۳۹

زنجان: ۱۱، عدیه ~ ۱۱
زندگی من: ۷

ژاپن: ۶۷، ۱۴۴

سازمان ملل متحد: ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱
۷۴، ۷۶

ساسانیان: ۱۱۴، ۱۱۷

سپهسالار: ۱۲۹

سرمایه داری: ۳۶، ۶۶، اقتصاد ~ ۲۹
۳۲، نظام ~ ۶۴، نظام اقتصادی

~ ۳۷

سعدی: ۱۰۲، ۱۰۳

سعیدی، غلامرضا: ۶۲

سقراط: ۱۳

سلجوقیان: ۱۱۷

سن سیمون: ۲۸

سنی، روشنفکران: ۴۹

سوسیالیسم: ۳۳، ۳۷، ۸۰، ۱۱۸، ۱۱۹،
۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۵، اقتصاد

~ ۳۲، ایدئولوژی ~ ۸۰

نظام ~ ۶۶، ۱۲۰

سویس: ۱۰۸

سید امیر علی: ۴۹

سید بحرینی: ۸۴

سید جمال الدین اسدآبادی: ۴۹، ۵۲

سید محمد مجتهد طباطبائی: ۵۴

شاسلو، احمد: ۱۰۵

شایر، ویلیام: ۱۴۰

شرح چغمینی: ۹

شریعت سنگلجی: ۴۹

شمیم، علی اصغر: ۲۸

شورای امنیت: ۷۰، ۷۴

شوروی: ۱۴، ۷۷، ۱۲۳ ← روسیه

شوینیس: ۹۷

شیخ بهائی: ۹

شیخ خزعل: ۱۱

شیخ عبدالله: ۷

شیخ محمد حسین نائینی: ۵۲، ۵۳

شیخ محمد خیابانی: ۱۰

شیعه: ۴۹، ۹۳، ۹۵، ۱۱۴، اندیشمندان

~ ۴۹، علمای ~ ۵۳

شیعیگری: ۹۲

صاحب الزمائی، ناصرالدین: ۴۹

صدیق، عیسی: ۴۴، ۴۵

صفویه: ۱۲۹

صوفیگری: ۱۱۸، ۱۳۵

طالبوف، میرزا عبدالرحیم: ۲، ۱۳۱

عبده، محمد: ۵۲

عراق: ۱۱۱

عرب: ۶۷، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۵

۱۱۶

عربستان: ۵۰

عصر روشنگری، اندیشمندان: ۱۸

عنایت، حمید: ۴، ۴۹، ۵۲، ۵۳

۱۴۶

عنصر المعالی کیکاوس بن اسکندر - ن

وشمگیر: ۲

غرب زدگی: ۱۴۹

غزالی، امام محمد: ۲

فاشیسم: ۱۵۵

فتودالیسم: ۲۶

فدرالیسم: ۷۶، ۷۳

فرنگستان (ماهانه مصور): ۱۴۸

فروغ علم: ۶۲

فروغی، محمدعلی: ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴

فرهنگ چیست: ۴۲، ۴۶

فرهنگ اسلامی: ۴۸

فرهنگ عرب: ۱۰۱، ۱۱۵

فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت:
۱۳.

قائم مقام، میرزا ابوالقاسم: ۹۰

قاجار، استبداد حکام: ۸۴

قاجار، دربار: ۹۱

قاجاریه، دوران: ۱۴۷

قاجاریه، سلطنت دودمان: ۱۱۷

قرآن: ۵۰، ۱۱۶

قفقاز: ۱۰

قفقازی گرجی، دسته های: ۷۵

کاپیتالیسم: ۳۷ ← سرمایه داری

کاتوزیان، محمدعلی: ۲۱، ۲۶

کارتاز، فساد اخلاقی مردم: ۲۰

کاردپیشه و پول: ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۲۸،
۳۰، ۳۱

کاظم زاده ایرانشهر، حسین: ۱۱۵

کرد: ۶۱، سرکردگان ~ ۷

کردان: ۸۸

کنگو: ۷۷

گاندی: ۱۴۳، ۱۵۶

گرجی، روشنفکر: ۱۰

گرجی، مرتضی: ۱۱۴

لاهوته، ابوالقاسم: ۳۸

لران: ۸۸

لهستان: ۷۹

لیبرالیسم اقتصادی غرب: ۱۲۵

لیقوانی: ۱۳۶، ۱۵۲

مارکوزه، هربرت: ۱۴۶

مازندران، محکمه استیناف: ۱۱

ماکیاولی: ۱۳۲

مؤید، میرمهدی: ۱۱۸

مؤمنی، محمدباقر: ۱۴۰

مجله ارمغان: ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳

مجله المقتطف: ۹

مجله پرچم: ۱۳، ۱۰۴

مجله پیمان: ۱۲، ۱۳، ۲۰، ۵۰، ۹۹

۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸

۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷

۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۶

مجله تحقیقات اقتصادی: ۲۱

مجله کاوه: ۱۳۰

مجله ماهها (ماهنامه): ۱۳، ۹۹، ۱۱۱

مجله نگین: ۱۲۸

محمدعلی میرزا [شاه قاجار]: ۹

مدرسه امریکایی تبریز (=مموریال

اسکول): ۱۰

مدرسه طالبیه تبریز: ۸

مربوط، محمد: ۱۴۰

مسائل کشورهای آسیایی و آفریقایی:

۱۲۸

مسکو: ۱۳۱

مسلمانان: ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۵، ۵۶،

۱۱۷، آرمین ~ ۵۶، اوضاع و

احوال ~ ۵۶، مشکلات زندگی ~

۴۹

مسیح: ۱۳

مشروطیت (مشروطه): ۸، ۹، ۳۹، ۴۶،

۵۲، ۵۸، ۸۳ - ۸۵، ۹۴

- ۸۷، آرمین ~ ۹۳، استقرار ~

۹۱، اصول ~ ۵۲، انقلاب ~

۲، ۳۸، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۱۴۷،

۱۴۸، ۱۵۰، پیروزی انقلاب ~

۴۴، ۵۲، ۵۳، ۹۱، جنبش ~

۸، ۴۶، ۵۶، ۷۶، ۹۳، ۱۲۷،

۱۳۴، ۱۵۰، حکومت ~ ۵۳،

۵۸، ۸۱، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴،

۱۵۴، ۱۵۵، دوران پس از ~

۸۰، روشنفکر صدر ~ ۱۳۱،

سران ~ ۱۵۰، علت ناکامی ~

۹۱، عوامل مانع پیشرفت ~ ۹۴،

قهرمانان ~ ۱۲۷، مخالفان ~

۵۳، ۹

مشروطیت خواهان: ۱۰، ۵۲

مشروطه بهترین شکل حکومت و آخرین

نتیجه اندیشه نژاد آدمی: ۸۱،

۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۱

مصر: ۹

مغولان: ۱۱۶، ۱۱۷، دوران تسلط ~

۱۱۸

مقالات تاریخی: ۵۴

مقدم، حسن: ۱۴۹

مک اینتایر، السدر: ۱۴۶

ملیجک: ۸۴

مناکو: ۷۷

موسولینی: ۷۹

میرزا آقاخان کرمانی: ۲

میرزا حسین خان سپهسالار: ۹۰

میرزاده عشقی، محمدرضا: ۳۸

میرزا ملکم خان: ۲، ۱۲۹، ۱۴۷

میرقاسم: ۶

میلیسپو: ۴۵

نازیسم: ۱۴۰

نازیسم و دیشه های فکری و تاریخی آن:

۱۴۰

ناسیونالیسم: ۸۰، ۹۷، ۹۸، ۹۹،

۱۱۷، آرمین ~ ۸۰، ایدئولوژی

~ ۹۷، ایران ۱۱۳

ناصرالدین شاه: ۷

نبردمن: ۱۴۰

نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی:

۴۹

نفیسی، سعید: ۱۰۳

نهادها و اندیشه های سیاسی در ایران:

۵۳

نهاوندی، هوشنگ: ۲۹

وحید دستگردی: ۱۰۳، ۱۰۴

ودجوند بنیاد: ۱۹، ۳۴، ۵۷، ۵۸

۶۳، ۶۴، ۶۶، ۸۷، ۹۶، ۱۰۱

۱۰۹، ۱۲۵

وزارت فرهنگ ایران: ۴۶

یهایی، کیش: ۵۰

هابس، تامس: ۵۸، ۱۸

هانیبال: ۲۰

هخامنشیان: ۱۱۵، ۲۰

هدایت، صادق: ۱۱۴، ۱۱۳

هکماوار، پیشوای روحانی: ۶

هکماوار، روستای: ۶

هند: ۱۴۳، ۴۹، ۱۵۶، جنبش ~

۱۴۴

هندیان: ۱۴۰

هیئت بطلمیوسی: ۹

هیتلر، آدولف: ۷۹، ۱۴۰

یزدانیان، حسین: ۴، ۱۴، ۱۰۵، ۱۳۶

۱۵۲

یشت‌ها: ۱۱۳

یک ددش و یک دین: ۱۱۷

یورش استعماری غرب: ۴۸

یونان، فلسفه: ۵۱

یونان، فیلسوفان: ۴۶

یونانیان: ۲۰

منتشر شده است:

تاریخ مشروطه ایران

احمد کسروی

تاریخ مشروطه ایران از نوشته‌های برجسته کسروی است. این کتاب ارزنده و مستند که دارای جنبه‌های پژوهشگرانه فراوانی است، سهم قهرمانان جنبش بزرگ مشروطه را که از میان توده مردم برخاسته بودند، معین می‌کند و گوشه‌هایی از نهضت مشروطه را که با وجود اهمیت اساسی آن در تاریکی و ابهام مانده بود، روشن می‌کند. داوریه‌های کسروی در این کتاب، منصفانه و دقیق و مستدل و مستند است. در تاریخ مشروطه ایران رویدادهای ایران از آغاز جنبش مشروطه خواهی تا آمدن سپاهیان روس به آذربایجان بازگو می‌شود. کسروی که خود شاهد اوضاع ایران در یکی از دوره‌های پرتلاش آن بوده و جنبش حماسه‌آفرینانه قهرمانان مشروطه ایران را به چشم خود دیده و با برخی از آن قهرمانان از نزدیک آشنا بوده است و از طرفی چون زبان انگلیسی را به نیکویی می‌دانست و از نتیجه پژوهشهای غریبه‌ها آگاه و به روش تحقیق اروپاییها آشنایی داشت، و با سودجویی از سوابق آموزش خود در مدارس قدیم و آشنایی به زبانهای فارسی، ترکی، عربی، ارمنی، پهلوی و پاره‌ای از گویشهای محلی که پیشوانه علمی نیرومندی برای او بشمار است، توانسته است سنتهای معمول در شیوه تاریخ نویسی را — که وقایع نگاری بود — بشکند و با امانت و صراحت، تاریخ یکی از درخشانترین دوره‌های تاریخی ایران را بنویسد. کسروی می‌نویسد: «آنچه را که در این تاریخ آورده‌ام، بیشتر آنها از روی آگاهیهاست که خود میداشتم و یا جسته بدست آوردم، و چیزهایی را هم از کتابها، و روزنامه‌ها، و یادداشتها برداشته‌ام. هر چه هست این کتاب از روی جستجو و فهم و اندیشه نوشته گردیده و در خور آن میباشد که از سندهای تاریخ ایران شمرده شود.»

تاریخ مشروطه ایران در سه بخش است و پانزده گفتار دارد:

در گفتار یکم: از پیش آمدهای ایران از زمان حاجی میرزا حسین خان سپهسالار تا آغاز جنبش مشروطه، در گفتار دوم: از پیش آمدهای ایران از آغاز مشروطه خواهی تا داده شدن مشروطه، در گفتار سوم: حال آذربایجان در پیش از مشروطه. جنبش مشروطه از زمان برخاستن تبریز تا هنگام مرگ مظفردین شاه، در گفتار چهارم: از پیش آمدهای نخستین سال مشروطه از زمان مرگ مظفردین شاه تا هنگام بازگشت اتابک به ایران، در گفتار پنجم: از تأثیر

جنبش مشروطه در شهرهای ایران، از دبستانها و روزنامه‌هایی که در ماههای نخست جنبش بنا گذاشته شد، درگفتار ششم: از نیرنگهای اتابک برای بهم زدن دستگاه مشروطه و از رویدادهای زمان زمامداری او تا جدا شدن ملایان از مشروطه خواهان، درگفتار هفتم: از ایستادگیهای ملایان در برابر مشروطه خواهان و از دیگر رویدادها از هنگام جدا شدن ایشان از توده، تا کشته شدن میرزا علی اصغر خان اتابک، درگفتار هشتم: از رویدادهای سه ماهه — از زمان کشته شدن اتابک تا هنگامی که زمینه به آشوب میدان توپخانه آماده گردید، درگفتار نهم: از آشوب میدان توپخانه و دیگر رویدادها تا به توپ بستن مجلس، درگفتار دهم: از دگرگونی که در جنبش آزادیخواهی پس از نه ماه از آغاز آن پدید آمده بود و از برخی روزنامه‌ها، درگفتار یازدهم: از فاجعه توپ بستن مجلس و آنچه پس از آن در تهران رخ داد، درگفتار دوازدهم: از جنگهای تبریز، از آغاز آن تا هنگامی که عین الدوله به آنجا رسید و از دیگر رویدادهای آن زمان، درگفتار سیزدهم: از گفتگوهایی که با عین الدوله رفته و جنگهایی که با او و سپهدار رخ داده تا هنگامی که اسلامیه بهم خورد، درگفتار چهاردهم: از فتح شهرهای آذربایجان توسط مشروطه خواهان و از دیگر پیشامدهای آن زمان تا هنگامی که لشکرها دوباره گرد شهر را گرفتند، درگفتار پانزدهم: از جنگهایی که بار دیگر در پیرامون شهر تبریز با دولتیان می‌رفت و از رویدادهای دیگر تا زمانی که جنگها پایان یافت... سخن رفته است.

تاریخ هجده ساله آذربایجان

احمد کسروی

تاریخ هجده ساله آذربایجان دنباله مشروطه ایران است و جلد دوم آن بشمار سی رود. سی دانیم که پس از رفتن محمد علی شاه به باغشاه و توپ بستن مجلس به همدستی لیاخوف و کشتن تعدادی از آزادیخواهان از جمله میرزا جهانگیر خان صوراسرافیل، ملک المتکلمین و سید جمال واعظ اصفهانی... طرفداران مشروطه روزگار سختی را گذراندند و بتدریج در اغلب شهرها به ناچار شعله مشروطه خواهی به خاموشی گرایید.

کسروی می نویسد: «... تا کم کم آوازه ایستادگیهای تبریز پراکنده گردید... روزنه امیدی در دلها پدید آمد و هر زمان مژده نوینی از تبریز رسیده بر استواری آنان افزود... تبریزیان دولتیان را از شهر راندند.»

تاریخ هجده ساله آذربایجان چهار بخش دارد و هر بخش دارای چند گفتار است. در بخش نخست: از شورشهای اسپهان و گیلان، آشفتگی کاری و پذیرفتن محمد علی میرزا مشروطه را... گشادن تهران، خلع محمد علی شاه، کشته شدن بهبهانی و میرزا علی محمدخان، پیش آمد پارک اتابک، سال پرانده ۱۲۹۰، بازگشت محمد علی میرزا به ایران، سرکشی محمدخان، گرفتاریهای آذربایجان، اولتیماتوم روس و ایستادگی مجلس، بسته شدن مجلس، جنگهای خونین تبریز... در بخش دوم: از رویدادهای پس از روز پنجم دیماه ۱۲۹۰ (پنجم محرم ۱۳۳۰) که تبریز به دست روسها افتاد و وقایع ننگینی رخ داد سخن گفته شده است: آدمکشیهای محمدخان، دارزدن پترسخان و آقامیر کریم و حاجی نقی و دیگران، والیگری محمد ولیخان در آذربایجان، جنگهایی که با سالارالدوله رفته و کشته شدن یفرسخان و نیز سرگذشت یار محمدخان گرد آزادیخواه کرد که به یاری دلیران آذربایجان شتافت. در بخش سوم: از گرفتاریهای دولت، پیش آمدهای آذربایجان، کابینه علاءالدوله، جنگ جهانگیر اروپا و پیش آمدهای ایران، آمدن عثمانیان به آذربایجان، دنباله جنگهای روس و عثمانی در آذربایجان، مجلس سوم و کارهای آن، جنگها با آسوریان و داستان سلماس و اروسی، آشفتگی کارهای تهران، آمدن انگلیسها به ایران و آخرین پیش آمدهای جنگ جهانی اول در ایران بحث شده است. در بخش چهارم: از کابینه صمصام السلطنه، کابینه وثوق الدوله، جنگ با جنگلیان، آمار کارسمینقو، زمینه های قیام شیخ محمد خیابانی، قیام خیابانی، تبدیل نام آذربایجان به آذربایستان و کشته شدن خیابانی به دسیسه های مخرب السلطنه سخن گفته شد است.

شهریادان گمنام احمد کسروی

شهریادان گمنام تاریخ فرمانروایان بومی است که اغلب به شکل شهریاران محلی بر بخشی از ایران فرمان می‌رانده‌اند. پاره‌ای از همین شهریاران، دلیران وطن‌پرستی بودند که جهت کاهش سلطهٔ عرب در ایران مردانه بپا خاستند و گوشه‌ای از کشور را از حیطة قدرت بیگانگان آزاد ساختند.

کسروی می‌نویسد: «... بی‌گفتگوست که روشنی‌تاریخ پس از اسلام ایران بسته به تحقیق تاریخ و داستان همهٔ خاندانهاست که در این مدت در این سرزمین حکمرانی و فرمانروائی داشته‌اند و در این باره هر چه بیشتر تحقیق نمایم بر روشنی تاریخ ما خواهد افزود. ولی افسوس که بیشتری از این خاندانها معروف نیستند و در تاریخهایی که امروز در دست هست — از تازی و پارسی، از خطی و چاپی — هرگز نام برده نشده‌اند.

نویسنده در کتاب ارزنده و تحقیقی خود دربارهٔ همین خاندانهای نامعروف به کاوش و جستجو پرداخته و شرح حال و تاریخ آنان را روشن کرده است. ابزار تحقیق کسروی در این کتاب هم در بیشتر موارد متون ادبی و تاریخی است و مؤلف کوشیده است حتی اسامی کسانی را که در اشعار شاعران به عنوان سمدوح از آنان یاد شده است در کتابها تاریخی از قبیل تاریخ طبری، تاریخ یعقوبی، تاریخ طبرستان ابن اسفندیار و تجارب الامم... پی‌گیری کرده و به نتیجه‌های مفیدی می‌رسد. شادروان کسروی فقط توانست سه بخش از این کار سترگ را به پایان برد. در بخش نخست جستانیان، کنگریان و سالاریان، در بخش دوم روادیان آذوبایجان و در بخش سوم شدادیان اران را مورد مطالعه قرار داده است. ابتدا شرح مفصلی از احوال و چگونگی دیلمان در اواخر ساسانیان و در نخستین سده‌های اسلام نوشته و آنگاه اطلاعات پراکنده و شعرها را در این زمینه از کتابهای تاریخی و از کتابهای مسالک عربی گردآورده و با بهره‌برداری از این مواد به روشنگری پرداخته است.

فهرست سالاة انتشارات خود را منتشر کرده‌ایم.
علاقه‌مندان می‌توانند آدرس «تهران- شاهرضا-اول وصال شیرازی- شماره ۲۸ دایرة روابط عمومی- مؤسسه انتشارات امیرکبیر» برای ما نامه بنویسند تا فهرست سالاة را برای ایشان ارسال داریم.