

## بن بست تجدد در اندیشه احمد کسروی

فرزین وحدت

منبع :

<http://fis-iran.org>

### ایران نامه : (بنیاد مطالعات ایران در امریکا)

آراء احمد کسروی تأثیر قابل توجه ای بر گفتمان ملت گرایی در ایران داشته است. این تأثیر در روزگار ما نیز ادامه دارد. نوشته های گوناگون کسروی و شخصیت پیچیده و متحول او از زوایای بسیار مورد ارزیابی مورخان و محققان ایرانی و خارجی قرار گرفته است. برخی وی را نمونه بارز یک نظریه پرداز تجدد در ایران دانسته اند. برخی دیگر وی را بت شکنی (iconoclast) خطرناک شناخته اند که بر آن بود تا بنیاد سنتگرایی را در ایران از ریشه برکند. از نظر برخی دیگر کسروی را باید تاریخ نگار بی همتای نهضت مشروطیت و از زمره معتقدان به هویت ملی ایرانیان شمرد. 1 در واقع، می توان کسروی را مورخ عمده این نهضت و آشنا با آرمان ها و اهداف آن دانست. افزون بر این، وی از نظریه پردازان معتقد به اتحاد و تمامیت ارضی ایران در دوران نابسامانی و پر هرج و مرجی بود که متعاقب انقلاب مشروطیت و به ویژه در جنگ جهانی بر کشور سایه افکند. بانوجه به موج تازه احساسات ملی و گرایش به نوگرایی در ایران پس از انقلاب، مهمترین سوبه گفتمان کسروی، بویژه در مراحل دیرینش، راباید در اختلاط جنبه های ملی گرایی آرمانی و فکر تجدد گرایی در اندیشه او جستجو کرد. با این همه، هنوز ارتباط اندیشه های کسروی با پدیده و گفتمانی که ما آن را تجدد می خوانیم، مورد بررسی دقیق و جامعی قرار نگرفته است. 2 هدف اصلی این نوشته بررسی اندیشه های کسروی در باره برخی مفاهیم مربوط به این پدیده است با توجه به بنیادهای فلسفی و هستی شناسی اندیشه های اجتماعی-سیاسی وی. نگرش نامتعادل کسروی به تجدد در این بررسی مورد توجه خاص قرار دارد. نظر به این که اندیشه ها و آراء وی در فضای فکری دوران نابسامان پس از انقلاب مشروطیت نضج گرفته، نگاهی به آراء متفکران این دوران، به ویژه حسین کاظم زاده ایرانشهر، می تواند در روشن کردن برخی از گوشه های مبهم اندیشه های کسروی سودمند واقع شود. اما، پیش از پرداختن به بحث اصلی بی فایده نیست اگر به نکاتی چند در باره پدیده تجدد اشاره کنیم.

»

### ذهنیت و «کلیت» در تجدد

به اعتقاد هابرماس (Jurgen Habermas) هنجارهای دنیای جدید را بی تکیه بر اصل ذهنیت (subjectivity) - در برابر «کلیت» (unitversality) - دشواریتوان شناخت: «رکن اصلی جهان جدید آزادی ذهنیت است؛ این آزادی همه عناصر متشکله ذهن را در جایگاه راستین خود می نشانند». 3 هگل نیز در کتاب فلسفه حقوق خود با پرداختن به این مبحث و ضمن تأکید بر اصل خودگردانی (autonomy) انسان، ذهنیت راپایه و اساس موجودیت و هویت فرد دارای حقوق می شمرد. با توجه به این تعاریف، ذهنیت را به عنوان یکی از ارکان تجدد می توان دارای ویژگی هایی چون خودگردانی، خودخواستگی و خودآگاهی دانست. در این دیدگاه، که ریشه در مکتب انسان گرایی دارد، انسان ها، چه در شکل انفرادی و چه در جمع، عامل تعیین سرنوشت و زندگی خود به شمار می آیند و صاحب حق و توانائی تصرف در محیط پیرامون خود اند. در این تعبیر، ذهنیت در همان حال که رابطه ای نزدیک با مقوله هایی چون حق، آزادی و اختیار، اراده، آگاهی، خرد، فردیت، دارد، قابل تقلیل به هیچ یک از آنها نیست.

از ویژگی‌های اساسی ذهنیت این است که همزمان عامل رهایی و آزادی، از یکسو، و بسترسلطه جوئی و سلطه‌گری، از سوی دیگر، است. به سخن دیگر، "اندیشگر" دکارتی، یا ذهن انتزاعی مدرن، درعین‌آنکه منبع رهایی و بنیاد حقوق شهروندی به شمار می‌آید،<sup>4</sup> انگیزه تسلط بر طبیعت و "غیر" است. به این ترتیب، ویژگی دیالکتیکی تجدد در نیروی بالقوه آزادی بخش و در همان حال سلطه‌گر آن نهفته است. ا فرادستی این بعد سلطه‌گر، ذهنیت مدرن خرد ناب را از طبیعت (چه طبیعت پرونی، چه طبیعت درونی) منتزع می‌سازد و طبیعت را شیئی و "غیر" می‌انگارد که باید بر آن سلطه‌راند. پیامد این فرایند اغلب تهی شدن جامعه از عواطف هنرمندانه و گرایش به زیبایی، افراط در عقلانیت، افسون زدایی (disenchantment) گسترده فرهنگی و درنهایت امرزدست رفتن «معنا» در جامعه است. از همین روست که شماری از فلاسفه و منتقدان اجتماعی، از هگل تا هابرماس، کوشیده‌اند تا ذهنیت دنیای مدرن را با "غیر" خویش آشتی دهند. در واقع، هگل از نخستین کسانی بود که موفق شد این آشتی را در قالب یک تلفیق تحقق‌یافته این معنا که در عین تثبیت عنصرهایی بخش ذهنیت، بعد سلطه‌گر آنرا در حصار کلیت مهار کند. در عرصه جامعه‌شناسی، تلفیق ذهنیت و کلیت را می‌توان به عنوان جمع‌بندی بین فرد و اجتماع و یا خاص و عام انگاشت و در عرصه فرهنگی آن را به صورت جمع‌بندی بین عقل و احساس، خرد و عاطفه، ودانش و تخیل بیان کرد. هماهنگ ساختن روح و جسم، ذهن و شیئی، و آگاهی و طبیعت وجهه دیگر این تلفیق است.<sup>5</sup>

همانگونه که آدرنو (Theodor Adorno) و هورک هایمر (Max Horkheimer) در آثار خود به تفصیل بیان کرده‌اند، جدایی میان دو رکن تجدد، یعنی ذهنیت و کلیت، و گسترش جنبه‌های سلطه‌گرا و در پی آن بعد «شنی‌انگاری» (reification) ذهنیت مدرن، در قرن نوزدهم و بیستم، منجر به پیدایش مکتب‌ها و پدیده‌هایی چون اثبات‌گرایی (positivism)، خرد ابزارگرا، دیوان‌سالاری خودکامه، فاشیسم، و آنچه آنان «صنعت فرهنگ» (culture industry) خوانده‌اند، شده است. تازه‌ترین و شاید جامع‌ترین کوشش برای تلفیق ذهنیت و کلیت، در سطح سیاسی-اجتماعی، را می‌توان در آثار هابرماس یافت. در این آثار وی کوشیده است تا بنیاد متافیزیکی تجدد را از ذهنیت صرف به میان‌ذهنیت (inter-subjectivity)، در قالب نظریه «کنش ارتباطی» (communicative action) منتقل سازد.<sup>6</sup> بدینسان، هر نوع اندیشه درباره حاکمیت ملی مدرن و دموکراتیک می‌تواند از نظریه میان‌ذهنیت، که در آن فرد و گروه هر دو از اعتبار و شأنی یکسان برخوردارند مدد گیرد.

به سخن دیگر، اصل ذهنیت، از سوئی، سبب پیدایش ایده آزادی و خودگردانی فردی و جمعی و از سوی دیگر، عامل تضعیف هنجارهای اخلاقی و سیاسی و رواج انواع سلطه‌گری بر «غیر» و نهایتاً از دست رفتن «معنا» در برخی از جوامع معاصر، شده است. از همین رو، بسیاری از متفکران کوشیده‌اند تا به طریقی این ذهن «جان زوده» (disembodied)، منتزع، و خودمدار (self-same) را در قالب بزرگ‌تری گذارند و به آن «جان» دهند.<sup>7</sup> یران نیز در راه پریچ و خم خود به سوی تجدد، مانند بسیاری از جوامع دیگر در دو سده اخیر، غالباً از تلفیق مطلوب بین دو قطب مدرنیته بازمانده و در نتیجه به راه افراط و انحراف کشیده شده است. به عبارت دیگر، ایرانیان در قرن بیستم از سوئی اغلب به قطب اثبات‌گرایی و خردگرایی تندر و گرایش داشته و از توجه به عناصر احساسی فرهنگ غافل مانده‌اند. و از سوی دیگر، در واکنشی نسبت به افراط پیشین، به قطب مخالف گرویده و خود را غرق در احساسات (عموماً تصعید شده) کرده‌اند. در واقع، گاه این دو روند همزمان، اما به گونه‌ای مجزا، جریان داشته است بی آن که کوششی برای تلفیق بین آنها انجام گیرد یا در نهایت ثمری به بار آید.

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

## ایران‌شهر و گفتمان ملت‌گرا

همانگونه که نادر انتخابی به تفصیل توضیح داده، کاظم زاده ایران‌شهر در روند گذار از گفتمان کمابیش دموکراتیک و لیبرال دوران مشروطه بر مقولاتی از قبیل ضرورت تکیه بر وحدت کشور و احیای هویت ملی بر مبنای افتخارات پیش از اسلام ایران، نقش اساسی ایفا کرد. 8 گره‌ی وی در نوشته‌هایش به مفاهیم و مقولات دیگر نیز پرداخت، اما در این نوشته تنها به بررسی این بخش از آراء او که تأثیری قابل توجه بر اندیشه‌های کسروی داشته است بسنده می‌کنیم.

حسین کاظم زاده (1844-1962) که بعدها نام مجله **ایران‌شهر** را که خود در برلن منتشر می‌کرد به نام خانوادگی برگزید، در یک خانواده مذهبی در تبریز متولد شد. پدر و برادرش هر دو از پزشکان سنتی بودند و خود وی نیز در جوانی برای آموختن دانش پزشکی جدید روانه استانبول شد. اما دیری نگذشت که متأثر از وقایع انقلاب مشروطه تغییر رأی داد و به فراگیری دانش حقوق در همان شهر و سپس علوم سیاسی و اجتماعی در بلژیک پرداخت. آن گاه عازم فرانسه شد و پس از اقامتی چند ساله در پاریس به انگلستان رفت و در شهر کمبریج به تدریس فارسی پرداخت. در سال 1915 راهی برلن شد، تا به مهاجران ایرانی، که برای سازماندهی یک نیروی نظامی به قصد بیرون راندن بیگانگان از ایران برنامه ریزی می‌کردند، ملحق شود. آنگاه به ایران رفت و پس از اقامتی کوتاه و شرکت در تلاش برای بیرون راندن اجنبیان از کشور، کاظم زاده بار دیگر به برلن بازگشت و از سال 1922 تا 1927 به انتشار مجله ایران‌شهر همت گماشت. در سال 1936 برلن را ترک کرد و تا پایان عمر در سوئیس اقامت گزید و به تدریج از جریانات و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی وطن‌اش دور افتاد. 9

همانگونه که اشاره رفت، حسین کاظم زاده را باید از پیشگامان نوعی ملتگرایی دانست که مبتنی بر اعتقاد به ارزش‌های دوران گذشته ایران بود. اما برخلاف بسیاری از دیگر ملت‌گرایان این دوره، گفتمان وی با مایه‌ای از «انتقاد» از غرب عجین شده بود. هرچه بردوران اقامتش در اروپا افزوده می‌شد به جهان اروپائی و به ویژه آن چه «مادی‌گرایی» آن می‌نامید با دیدی انتقادی تر می‌نگریست. در مقاله‌ای که به سال 1926 در مجله‌اش انتشار داد، در عین آنکه به نقش اساسی روشنگری اروپا در تکوین حقوق بشر و آزادی فکر اذعان کرد، غلبه مادیات و جسمانیت و غربت از روحانیت و موهبت الهی در این «روشنگری» را به باد انتقاد کشید. 10

حتی پیش از این نیز ایران‌شهر به درنده‌صفتی و منش سلطه‌گر تمدن جدید غرب سخت خرده گرفته و در باره این تمدن که «با سرنیزه و به بهای خون جوانان ایرانی» در شرف وارد شدن به ایران است، به هموطنان خود هشدار داده بود. 11

بدینسان، دلزدگی ایران‌شهر از «مادیگری» غرب وی را برآن داشت که به فکر چاره افتد و در آراء خویش قائل به نوعی دوگانگی بین روان و روح از یکسو، و جسم و جان از سوی دیگر شود. به اعتقاد وی «خطای ما ناشی از این است که نمی‌دانیم ما مرکب از روح و بدن هستیم و روح اصل است و بدن فرع، او آمر است و بدن مأمور و او مخدوم است و بدن خادم و لهذا همیشه برای تحصیل آمال و حظوظ جسم خود می‌کوشیم و سعادت را در آن می‌پنداریم و روح خودمان را بکلی فراموش می‌کنیم.» 12 در همین زمینه، ایران‌شهر موضوع «مراحل عروج» را پیش کشید و قائل به تکامل از مرحله جماد به مرحله نبات و از آنجا به مرحله حیوان شد. در باور او، پس از این مرحله است که درجه انسانیت حاصل می‌شود و پس از آن انسان به ساحت روح (ملکوت) و سپس به مرحله قدرت (جبروت) می‌رسد و سرانجام به حیطة معنی یا لاهوت دست می‌یابد. 13

ما، از نظر ایران‌شهر، تمدن جدید غربی در جهت خطا راه پیموده است. به اعتقاد او گرچه غرب نیروی عقلانی خود را اعتلا بخشیده و در این راه از دیگر ملت‌ها پیشی گرفته است، ولی بدان جهت که از این نیرو به ضدیت با سیر طبیعی «مراحل عروج» استفاده می‌کند و نیروی حیوانی خود را برای غارت و چیرگی برضعفا به کار می‌برد، دست مقتدرمشیت غرب را عقوبت می‌دهد و آن را دچار انقلابات و خونریزی می‌کند. از همین روست که در باور او برخی از دانشمندان غربی به اوضاع وخیم تمدن جدید پی برده‌اند و قصد آن دارند که آگاهی مردم خود

را توسعه دهند و حتی بر آن باورند که نابودی این تمدن امری ناگزیر می نماید. 14. به این ترتیب، چنین به نظر می رسد که بنیان متافیزیکی ملت گرایي آرمانی ایران شهر، که متشکل از دو عنصر جدا و کمابیش متضاد است، و در آن عنصر مادی را ارزشی چندان نیست، امکان ترکیب و تلفیق ذهنیت و کلیت را فراهم نمی آورد. افزون بر این، شکلی باقی نیست که در گفتمان وی ذهنیت فرد بایدقربانی مصلحت جمع شود. به عنوان نمونه، ایران شهر در سال 1923، در مقاله ای چنین نوشت:

هریک از افراد و طبقات و حتی فرقه های سیاسی یک ملت، نصب العین های مختلف و انفرادی می تواند داشته باشد چنانچه در تمام ملت های دیگر نیز این طور است ولی ملت ها علاوه بر نصب العین های فردی و خصوصی یک نصابالعین مشترک و عمومی یعنی اجتماعی و ملی دارند که برنصابالعین های فردی غالب و مستولی است و نصب العین های فردی در آن مستهلک می شوند و این همان است که ما از آن به «هدف آمل ملی» تعبیر می کنیم و همان هدف آمل ملی است که مقدرات ملت را اداره می کند. افراد یک ملت می توانند منافع و مقاصد شخصی مخالف با یکدیگر داشته باشند و همچنین مسلک های متضاد تعقیب بکنند، چنانچه اساساً همه جا این طور است ولی علاوه بر این دارای یک هدف آمل ملی و نصب العین اجتماعی هستند که در مقابل آن تمایلات و آمل فردی معدوم می شود و به تحلیل می رود. 15.

ایران شهر این مقاله را با این اندرز به ایرانیان که می بایست مانند پروانه، که خود را در شعله شمع فنا می کند، باشند و عشقی جز محبت به ملیت و ایرانیت ندانند، به پایان می برد. 16.

### خردگرایی جان تهی و ملت گرایی

تأثیر اندیشه ایران شهر، پس از دوره انتقالی که منجر به تنگ شدن عرصه تفکر و تضعیف نهادهای دموکراتیک در ایران گشت، نسبتاً محدود ماند. اما، اندیشه های کسروی تا به امروز تأثیری قابل ملاحظه در گفتمان هویت ملی در ایران گذاشته است بیشتر از آن رو که این اندیشه ها دامنه ای بس گسترده داشت و شامل ملاحظات تازه و بحث انگیز در باره مسائل و مقولات گوناگون بود از جمله تاریخ نهضت مشروطیت و پایه گزاران و کوشندگان آزادیخواه آن. افزون بر این، کسروی کمر همت بر آن بسته بود که نهاد تشیع و در نهایت امر سنتگرایی در ایران را سست کند و بانی پدید آمدن یک ایران متحد براساسی «پالایش» زبان فارسی شود. ز این رو، رواست که وی را در زمره مهمترین نظریه پردازان تجد د و ملتگرایی در قرن بیستم ایران به شمار آوریم. 17.

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

وی در **ورجاوند بنیاد** که برای اولین بار در سال 1943 انتشار یافت و حاوی بسیاری از آرای فلسفی اوست، تجدد غربی را به دلایل گوناگون، به ویژه خشونت مستولی بر اروپا و خونریزی و ویرانی جنگ دوم، به شدت مورد انتقاد قرار داد. در نظر وی «جنبش دانش ها» و «پیشرفت» باعث خرابی و تباهی بسیار در زادگاه خود، یعنی اروپا، شده است:

چیزی که هست، این جنبش [دانش ها] یا پیشرفت، به تنهایی هوده درستی نداده و

نتوانستی داد و چنان که گفته ایم تا امروز بجای سود زیان از آنها برخاسته است. اروپا که گاهواره این جنبش است از روزی که دانش‌ها رواج یافته و افزارهای نوینی برای زندگانی--از ماشین‌های ریسندگی و بافندگی و دوزندگی و از راه آهن و تلگراف و تلفن و اتومبیل و هواپیما و رادیو و بسیار مانند اینها--به کار افتاده، زندگی رو به دشواری نهاده و روز به روز دشوار تر گردیده و تا بجایی رسیده که انبوهی از مردمان از دانش‌ها، بلکه از خود شهری‌گری بی‌زاری می‌جویند و در آرزوی آنند که به زندگانی ساده زمان بیابان گردی بازگردند. در اروپا باید یا جنگ باشد که ایمنی از میان برخیزد، و کشتارگاه‌ها بهر جوانان برپا گردد، و یا انبوهی از مردم هر کشوری بیکار باشند و راه روزی برویشان بسته باشد. 18

کسروی مردی مذهبی به معنای متعارف کلمه نبود و در واقع به سبب حملاتش بر تشیع جان خود را باخت. با این حال، «ماد یگری و بی‌خدائی» را بر نمی‌تابید و بر آن می‌تاخت. 19 همانند ایرانشهر، قایل به دوگانگی جان و روان بود. به اعتقاد او «روان» نماینده «فهم و اندیشه و خرد و آزر و این گونه چیزهای بسیار ستوده» است و «جان» مظهر صفت‌های اهریمنی همچون، «هوس و آز و رشک و خشم و کینه و خودنمایی و برتری‌فروشی و چاپلوسی و ستمگری و دیگر خوی‌های ناستوده.» 20 افزون بر این، روان و جان از این دیدگاه رویاروی یکدیگرند و همواره در حال کشاکش و از همین رو مانند دو کفه ترازو، هنگامی که یک طرف نیروی بیشتری بیابد، دیگری سست خواهد شد. فردی که روانش نیرومند و جانش تحت فرمان روان و خرد است، از صفات اهریمنی ایمن است و از هوس برحذر. برعکس، آن هنگام که جان مسلط می‌شود، صفات پست چیره می‌شوند و نیکی‌ها و راستی به دور. 21 و این داستان اروپا و غرب است که در آن جسم «جان» و ماد یگری چیره شده است:

در اروپا چون دانش‌ها پیش رفت لغزش ماد یگری به میان آمد، و این لغزش یک گمراهی بزرگی گردیده، دنباله‌ها پیدا کرد. دانشمندان که جهان را جز همین دستگاه سترسای [محسوس] مادی نمی‌شناختند، آدمی را نیز جز همین تن و جان سترسانشماردند، و سرچشمه خواهاکها [آرزوها] و کناک‌های [اعمال] او را (همچون جانوران) خودخواهی دانسته او را ناگزیر از نبرد و کشاکش پنداشتند. به گمان آنان آدمی ناگزیر است که جز در پی سود و خوشی خود نباشد و با دیگران با نبرد و کشاکش زید. 22

برای چیره شدن بر این معضلات دنیای جدید و اصلاح فلاکت‌هایی که کسروی مسبب نهایی آنرا "ماد یگری"

می‌دانست، وی به نوعی جهان‌بینی روی آورد که به فلسفه دادارباوری (Deism) غربی در سده‌های هفدهم و هجدهم شباهتی بسیار داشت. بدین سان، بخش نخستین **ورجاوند بنیاد** با این ادعا آغاز می‌شود که دنیا منظم و سازمان یافته است: «این جهان یک دستگاه درچیده و بسامانی است.» در واقع، چنین به نظر می‌آید که بنیاد جهان‌بینی کسروی بر این دو اصل استوار است:

جهانی است آراسته، نیازاک‌ها در آن بسیجیده می‌گردد و نمی‌آساید، هیچگاه رخنه نمی‌یابد. ما اگر گردش زمین و ستارگان را بیندیشیم، اگر در زایش آدمیان و جانوران نگریم، اگر رویش درخت‌ها و گیاه‌ها را بسنجیم، سراسر از روی سامانی است و هر چیزی جای خود را می‌دارد. دانش‌ها که آن همه پیشرفته و هرکدام زمینه بزرگی برای خود باز کرده بیش از همه گفتگو از سامان و آراستگی جهان می‌دارند، و هرچه بیشتر روند، بزرگی و آراستگی جهان روشن تر خواهد گردید. 23

به مجرد آنکه کسروی مسئله نظم را پیش می‌آورد، به ناچار مفاهیم مرتبط با آن یعنی "معنی" و "مقصود" نیز مطرح می‌شود. بدون آنکه توضیح روشنی در این باب ارائه کند، کسروی مدعی می‌شود که این جهان معنی و مقصودی معین دارد: «باید پذیرفت که یک خواستی [مقصودی] در میان است، یک خواست بزرگ و ارج‌داری. این چیزی است که ما می‌بینیم و در می‌یابیم، اگر آغاز و انجام جهان دانسته نیست نباید از اینها نیز چشم پوشیم.» 24

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

در این جهان که ماییم خدا آدمیان را جهانبان گردانیده. بدانسان که یک باغبان در باغ گیاهان هرزه را از ریشه کند و درخت ها را پیراید و گل های زیبا را پرورد، آدمیان باید با زمین آن رفتار کنند. . . . این مایه سرافرازی است که خدا آدمی را در روی زمین جانشین خود گردانیده. مایه سرافرازی است که بخشی از کارهای خود را به او سپارده. این خود جایگاه والی برای آدمیان است. 26

کاربرد دنیوی جهان بینی منتظم کسروی را می باید در دین و مقوله های مربوط به آن چون نظم و همبستگی اجتماعی جستجو کرد. از این رو، با همه شهرتی که وی به بت شکنی و دشمنی با دین یافته، دین را جزء لازم همبستگی اجتماعی به شمار می آورد: «بسیاری به دین نیازی نمی بینند. ولی نیاز بسیار هست. دین شاهراه زندگانی است، اگر نباشد مردمان هر گروهی راه دیگری گرفته گمراه گردند و از هم پراکنند، اگر [دین] نباشد هرکسی سود خود جوید و کشاکش پدید آید و رشته باهمی گسیخته گردد.» 27

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

پندار یکی از نیروهای پست آدمیان است، یکی از آسیب های جهان است. این همه گمراهی ها بیش از همه از پندار برخاسته. باید هیچگاه پی آن را نگرفت. هیچگاه چیزی را از پندار خود به مردم نیاموخت. . . . گفته ایم و باز می گوئیم: دانش ها بهرکجا رفت باید از پی اش رفت و بهر هوده ای رسید باید پذیرفت. . . . اینها--این پیروی از پندار و گمان و سخنرانی از چیزهای راه بسته مردم را به گمراهی کشانیدن است. با خدا دشمنی ورزیدن است. به کسانی که از این راه می آیند باید کهرابید [نهی کرد] که اگر بازنگشتند و پافشاردند سزاشان کشتن خواهد بود. 28

مشکل بتوان تردید کرد که در چنین جهان بینی منظمی که کسروی به هواداری اش برخاست، فضای چندان برای رشد ذهن مستقل و خودگردان، و در نهایت برای میان-ذهنی که متکی به ترکیبی از اراده آحاد و افراد جامعه است، باقی نمی ماند. از همین روست که کسروی، مانند بسیاری دیگر از اثبات گرایان، چه در غرب و چه در شرق، ذهنیت انسان متجدد را به یک نوع «عمران زدگی» (developmentalism) فاستی تنزل می دهد:

خدا آدمیان را آفریده و این زمین را به آنان سپارده. سپارده که بپیرایند و بیارایند و آبادش گردانند. سپارده که شهرها از کوچک و بزرگ بنیاد گذارند، باغ ها و کشتزارها پدید آورند، آب ها روان گردانند، راه ها بسازند، با بیماری ها و بدی ها در نبردباشند. سپارده که جانوران سودمند با بی آزار را از چرا و پرا پیوروند و جانوران بد نهاد و زیانمند را از گزا و خزا و در ا و هرگونه که هست از میان بردارند. سپارده که به آسایش و خرسندی زیند و نیروهای خدادادی خود را در آبادی و نیکی جهان به کار برند و همواره رو به پیشرفت باشند

29.

در اندیشه کسروی، اما، مسائل اجتماعی، بخصوص آنجا که پای حقوق شهروندی در میان است، از پیچیدگی بیشتری برخوردارند. در نوشته های گوناگون وی، از آن دوره که مربوط به تاریخ مشروطیت می شود، تا آخرین نوشته های وی در در اندیشه کسروی، اما، مسائل اجتماعی، بخصوص آنجا که پای حقوق شهروندی در میان است، از پیچیدگی بیشتری برخوردارند. در نوشته های گوناگون وی، از آن دوره که مربوط به تاریخ مشروطیت می شود، تا آخرین نوشته های وی در دهه 1940، کسروی مدافع بسیاری از حقوق دمکراتیک شهروندان و برخی آزادی ها بود. برای مثال، سالی پیش از آن که کشته شود در مقاله «امروز چاره چیست؟» وی حکومت مشروطه را به عنوان بهترین شکل حکومت معرفی کرد. 30 مهم تر آنکه وی در همان مقاله بر این واقعیت تأکید گذاشت که مشروطیت تنها با تدوین قانون و تشکیل پارلمان شکل نمی گیرد بلکه تحققش نیازمند عنصر دیگری نیز هست: «مشروطه تنها بودن قانون و مجلس شورا نیست. مشروطه به یک معنی عالی تر دیگری است. مشروطه معنایش آن است که یک توده می خواهد خودش کارهای خود را اداره کند. می خواهد کسی به او فرمان نراند.» 31 در این جا نیز، با همه تأکید بر حقوق دمکراتیک، آنچه وی در نظر دارد مصلحت و ذهنیت «جمع» است، و به تصریح یا تلویح اصرار می ورزد که ذهنیت فردی نقشی در نظام دموکراتیک و حقوق شهروندی ندارد. گرایش کسروی به محروم کردن فرد از حقوق شهروندی ریشه در فلسفه او در باره جامعه دارد. وی بنیاد جامعه را همسان بنیاد خانواده می انگارد، که در آن ذهنیت فرد محکوم به شکست و تسلیم در برابر ذهنیت جمع است. 32 کسروی معادل همین اندیشه را به صورت دیگری در صفحات دیگر **ورجاوند بنیاد**، آنگاه که درباره وجوب ایدئولوژی برای "توده ها" سخن می گوید به میان می آورد:

آدمیان چون با هم می زیند و سود و زیانشان بهم بسته است ناچار باید راهی باشد که همگی پیروی کنند و مرز خود شناسند، و اگر نباشد هرکسی سود خود جوید و کشاکش پدید آید و رشته باهمی گسیخته گردد. این چیزی است که در خورد چون و چرا نیست. شما اگر دبستانی بنیاد نهید یا انجمنی برپا کنید ناچار باشید دستوری بهر آن نویسید. پس چگونه تواند بود که صد میلیون ها مردمان با هم زیند و به یک دستوری یا راهی نیاز ندارند. بی گمان باید راهی باشد. اکنون سخن در آن است که آیا خود مردمان آن راه را توانند گذاشت؟ باید گفت: نتوانند گذاشت. مردمان اگر نیک وبد و سود و زیان را شناختندی به راهچه نیازافتادی، و چون نمی شناسند، پیداست که خود راهی نیز نتوانند گذاشت. 33

بی شک، نامعقول ترین بخش آراء و اندیشه های سیاسی- فلسفی کسروی را باید گفتار وی در باره حقوق زنان دانست. هرچند وی هوادار برخی از آزادی ها و حقوق زنان، از قبیل آزادی در تحصیل و حق رأی دادن بود، ولی اساساً زنان را به صورت شهروندان طبقه دوم می دید که خداوند آنان را برای پرورش فرزندان و نگهداری آنان برای مردان آفریده است. 34 از اینرو، وی منکر برابری زنان و مردان بود و اعتقاد داشت که «نمایندگی در پارلمان و داوری در دادگاه و وزیری و فرماندهی سپاه و این گونه چیزها کارزن ها نیست.» 35 می توان گفت که باور به ساختار مردسالاری و انکار حقوق زنان در گفتمان کسروی، مانند بسیاری دیگر از گفتمان های "ملتگرا"، ریشه در اعتقاد به حقوق «توده» و «ملت» به عنوان یک موجود جمعی، اشتراکی و مرد-محور دارد. و از این قرار است که کسروی "پرستش" میهن را برای تک تک ایرانیان امری واجب می شمارد. 36

### فشرده سخن

گفتمان کسروی در مجموع اهمیتی شایان توجه در تاریخ اندیشه اجتماعی و سیاسی ایران در قرن بیستم داشته است. شاید بتوان گفت که اندیشه های او چون پلی راه عبور بسیاری از جوانان اسلام گرا را در دهه های 1320 و 1330 به سوی ایدئولوژی های عرفی چون

سوسیالیسم و مارکسیسم هموار کرد 37 با توجه به گستردگی بحث های عمومی و کنکاش های اندیشورانه در ایران پس از انقلاب اسلامی، گفتمان کسروی می تواند، اگر نه یکسره مبنای تقلید، دست کم منبع الهامی برای واکنش های شدید علیه «خردستیزی» در دو دهه و اند اخیر باشد. در واقع، گفتمان کسروی را باید اقتباسی -و آن هم اقتباسی مبتکرانه که اصیل می نماید- از یکی از عناصر اصلی تجدد، یعنی ذهنیت، نامید. با این همه، این عنصر اصلی در اندیشه وی وزنی بیش از حد یافته و در نتیجه سبب نفی رکن دیگر تجدد، یعنی «کلیت»، و، در نهایت امر، تجدد به طور کلی شده است. خرد جان تهی و صوری گفتمان کسروی و همچنین آن گروه از نظریه پردازان معاصر که خواسته و یا ناخواسته راه وی را دنبال می کنند، به احتمال بسیار تنها راه گشا به سوی خودکامگی و فرد تک بعدی و تکنوکراتیک خواهد بود. به سخن دیگر، این راه به ایجاد شرایط مساعد به پیدایش میان-ذهنیتی نخواهد انجامید که بر بنیادش بتوان حقوق شهروندی را برای مردم ایران در یک جامعه مدنی استوار ساخت. 38

## پانوشته ها:

1. ن. ک. به:

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

2. با همه اهمیت آراء کسروی در تاریخ معاصر ایران، به نظر نمی رسد که این آراء تا کنون مورد تجزیه و تحلیل دقیق و جامعی قرار گرفته باشند. برای پژوهش تازه ای در باره کسروی و نهضت مشروطیت ن. ک. به: سهراب یزدانی، کسروی و تاریخ مشروطه ایران، تهران، نشر نی، 1376.

3. ن. ک. به:

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

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

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

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

6. ن. ک. به:

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

7. برای آگاهی بیشتر از بحث های مربوطه به تلاش برای مهار کردن ذهن لجام گسیخته دوران تجدد و در عین حال تثبیت آزادی برخاسته از ذهنیت [4F] ن. ک. به:



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

8. نادر انتخاېي، «ناسيوناليسم و فرهنگ سياسي ايران»، ايران نامه، ش2، بهار 1372.
9. براي آگاهي بيشتري از شرح حال ايرانشهر ن. ک. به: کاظم ايرانشهر، آثار و احوال ايرانشهر، تهران، اقبال، 1363.
10. حسين کاظم زاده ايرانشهر، "آينده بشر"، ايرانشهر (برلن)، ش4، جون 1926.
11. حسين کاظم زاده ايرانشهر، «معارف و ارکان سه گانه آن»، ايرانشهر (برلن)، ش8، آوريل 1924، ص449.
12. حسين کاظم زاده ايرانشهر، رهبر نژاد نو، تهران، اقبال، 1335، ص24.
13. همانجا.
14. همان، صص51-52.
15. حسين کاظم زاده ايرانشهر، «معارف و معارف پروران ايران»، ايرانشهر (برلن)، ش2، اکتبر 1923، صص67-68.
16. همان، ص76.
17. در شرح احوال کسروي ن. ک. به: احمد کسروي، زندگي من (بدون محل چاپ) 1339.
18. احمد کسروي، ورجاوند بنياد، تهران، علمي، 1340، صص86-87.
19. احمد کسروي، شيعه گري، کاليفرنيا، توکا (بدون تاريخ) ص79.
20. کسروي، ورجاوند بنياد، ص31.
21. همان، ص32.
22. همان، ص37.
23. همان، ص3.
24. همان، ص5.
25. همان، ص8.
26. همان، صص24-25.
27. همان، ص75.
28. همان، صص164-65.
29. همان، ص22.
30. احمد کسروي، امروز چاره چيست؟ کاليفرنيا، توکا (بدون تاريخ)، ص51.
31. همان، ص41.
32. کسروي، ورجاوند بنياد، ص45.
33. همان، ص76.
34. کسروي، امروز چاره چيست؟ صص55-54.
35. احمد کسروي، خواهران و دختران ما، بتزدا(مريلند) کتابفروشي ايران، 1994، ص35.
36. همان، ص126.
37. ن. ک. به:

Hamid Dabashi, Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran, New York, New York University Press, 1993, P. 64

38. هرچند به نظر مي رسد که تاکنون پژوهشي جامع در باره اندیشه هاي کسروي انجام نگرفته است، معهذًا، گفتمان وي براي بسياري از ايرانيان به نوعي منبع الهام براي نوگرايي تبديل شده. به عنوان نمونه ن. ک. به:
- Asghar Fathi, "Ahmad Kasravi and Seyyed Jamal Vaez on Constitutionalism in Iran," Middle Eastern Studies, 92: 4 (October 1993); and Idem; "Kasravi" Views on Writers and Journalists: A Study in the Sociology of Modernization," Iranian Studies, 41: 2 (Spring 1986)