

Post-Constitutional Revolution Modernist Nationalism and the Problem of Decadence and Backwardness from the Viewpoint of Seyyed Hassan Taqizadeh

Manouchehr Mohammadi Yusefi¹

Abstract

The analysis of Iran's backwardness is the historical destiny of confronting Western modernity, which compelled Iranians toward a historical awareness of this issue. Concurrent with the search for the roots of backwardness, the question of decadence also became part of this inevitable confrontation. The experience of the Constitutional Revolution, its failure, and the World War are also parts of this ongoing confrontation, which manifested in nationalist endeavors; hence, one form of explaining Iran's decadent and backward condition appeared in the "modernist nationalism" of the post-Constitutional era. This approach, hoping to save Iran and also due to an inclination toward the West, turned to nationalism and modernity, with Seyyed Hassan Taqizadeh being the prominent figure of this approach. Using an analytical-descriptive approach, the present article seeks to answer the question: what was Taqizadeh's analysis of Iran's decadent and backward condition? He

1. PhD graduate in Post-Islamic History, University of Tehran, Tehran, Iran.
manocheryosefi44@gmail.com

Received: Feb 28, 2025 - Accepted: September 16, 2025



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

posits this problem in relation to foreign races, the precedence of the Indian worldview, public illiteracy, the confinement and baseness of women, moral corruption, and religious beliefs mixed with bigotry. Therefore, he not only emphasized the rational and scientific principles of Western civilization but also considered his strategy to be advocating for Iranian civilization and restoring its greatness.

Keywords: Foreign races, Indian worldview, Illiteracy, Confinement of women, Morality, Religious beliefs.



ناسیونالیسم تجدّدخواه پسامشروطه و مسئله انحطاط و عقب‌ماندگی از دیدگاه سیدحسن تقی‌زاده

منوچهر محمدیوسفی^۱

چکیده

واکاوی عقب‌ماندگی ایران، تقدیر تاریخی مواجهه با مدرنیته غرب است، که ایرانیان را به آگاهی تاریخی در این مسئله واداشت. هم‌سو با ریشه‌یابی عقب‌ماندگی، پرسش از انحطاط نیز بخشی از این مواجهه ناگزیر شد. تجربه مشروطه، ناکامی آن و جنگ جهانی نیز بخشی از این مواجهه در جریان است که در تکاپوهای ملی‌گرایانه آشکار شد؛ از این رو، یکی از اشکال تبیین وضعیت مُنحط و عقب‌مانده ایران در «ملی‌گرایی تجدّدخواه» پسامشروطه نمود یافت. این رویکرد، به امید نجات ایران و نیز به دلیل گرایش به غرب، به ناسیونالیسم و تجدّد روی آورد که چهره برجسته این رهیافت، سیدحسن تقی‌زاده است. این مقاله با استفاده از رویکرد تحلیلی - توصیفی در پی پاسخ به این پرسش است که او چه تحلیلی از وضعیت مُنحط و عقب‌مانده ایران داشت؟ او این مسئله را در نسبت با اقوام بیگانه، تقدّم بینش هندی، بی‌سوادی عامه، اسیری و پستی نسوان، فساد اخلاق و باورهای دینی آمیخته با تعصبات فرض می‌کند؛ بنابراین، نه تنها به اصول عقلانی و علمی تمدن غرب تأکید داشت که راهبردش را در هواداری از تمدن ایرانی و برگرداندن عظمت آن می‌دانست.

واژه‌های کلیدی: اقوام بیگانه، بینش هندی، بی‌سوادی، اسیری زنان، اخلاق، باورهای دینی.

۱. دکتری تاریخ پس از اسلام دانشگاه تهران، تهران، ایران. manocheheryosefi44@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

۱. مقدمه

طرح پرسش از وضعیّت منحنی و عقب‌مانده ایران و جهان اسلام و ریشه‌یابی عوامل آن، به زمانه‌ای بازمی‌گردد که بحران در شرایط عینی و ذهنی جامعه آشکار بود. ردّ پای تأثیر عمیق آن را می‌توان با وقوع جنگ‌های ایران و روس، و در ادامه از میانه عصر ناصری تا صدر مشروطه و پس از آن جست‌وجو کرد. نخستین بار عباس میرزا بود که با شکست ایران از روس، علل عقب‌ماندگی را به پرسش کشید و دغدغه‌های او در اقدامات قائم‌مقام، امیرکبیر و سپهسالار بسط یافت. در تداوم این نگرانی‌ها، ملی‌گرایان عصر ناصری نه تنها به تبیین عقب‌ماندگی پرداختند، که به وجود انحطاط در آگاهی ایرانی نیز پی بردند. آن‌ها «... گاهی حجاب نسوان و گاهی خط عربی ... و گاهی اعتقاد به قضا و قدر ... و گاهی تسلط روحانیون ... و حتی گاهی ... دین اسلام ... و گاهی هم ... نبودن قانون ... و فقدان عدالت و امنیّت قضائی ...» را مایه تنزل شمردند (تقی‌زاده، ۱۳۲۸: ۵). در اندیشه آن‌ها هم شیفتگی و حسرت شکوه پیش از اسلام نمایان است، هم انحطاط تاریخ ایران پس از اسلام. آن‌ها دو باور کانونی داشتند: نخست اینکه عظمت ایران را در عصر طلایی پیش از اسلام می‌جستند. دوّم، علل اصلی انحطاط را اسلامی می‌دانستند که اعراب به ایرانیان تحمیل کردند؛ از افرادی که این باورها در نوشته‌های آن‌ها پدید آمد، آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا و آقاخان کرمانی است. آموزه کانونی آن‌ها تثبیت و تأثیر آن در هویت ایرانی بود که سرانجام به مشروطه ختم و تا پسامشروطه تداوم یافت، اما تجربه مشروطیت و اوضاع نابسامان ایران در طی جنگ جهانی نشان داد که تبیین‌های آن‌ها از ظرفیت فکری درخوری برخوردار نیست؛ به همین دلیل مؤلفه‌هایی که از عوامل تنزل و ضعف ایران مطرح کرده بودند، با بحران معنا روبه‌رو شد؛ در نتیجه در اذهان ناسیونالیست‌ها، نیاز به تحلیل جایگزینی پدید آمد تا وضع منحنی، عقب‌مانده و خروج از موقعیّت فرودست آن را حل کنند. این وضعیّت و تلاش برای محافظت از دستاوردها و هم‌زمان نقد و حذف خطاهای فکری آنان، منجر به پیدایش رهیافت تجدّدخواه در اندیشه ناسیونالیسم شد. این رویکرد، به‌عنوان بدیل ناسیونالیسم افراطی، تحلیل‌هایی درباره مسئله پژوهش حاضر ارائه داد؛ البته پاره‌ای از دیدگاه‌های این رهیافت از چندی پیش وجود داشت، اما در حاشیه مانده بود. چهره سرآمد وابسته به این جریان سیدحسین تقی‌زاده

است و مقاله حاضر با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی می‌کوشد تا نشان دهد که او در مقام یک ناسیونالیستِ مُتجدّد چه تحلیلی از موانع پیش‌روی ترقی ایران داشت و چه راهکاری ارائه می‌دهد؟ ایده محوری مقاله پیش‌رو این است که او هجوم اقوام بیگانه، سیطره بیش‌هندی، ضعف نظام آموزشی، خرافات دینی و فساد اخلاقی را پیش‌فرض‌های این مسئله تلقی می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

درباره نقش و نظرات سیدحسن تقی‌زاده در بسیاری از حوادث سیاسی و جریان‌های فکری و ادبی، نوشته‌های زیادی منتشر شده است که به‌اجمال می‌توان یک دسته‌بندی هرچند سطحی برپایه ایده‌های مطرح‌شده در آن نوشته‌ها ارائه داد؛ نخست می‌توان از آثاری نام برد که به‌صورت توصیفی، مروری بر تولد زندگی فکری و سیاسی او دارند. مقاله ایرج افشار «مروری بر زندگی سیدحسن تقی‌زاده: از تولد تا پایان انقلاب مشروطه» و نوشته همایون کاتوزیان «سیدحسن تقی‌زاده: سه زندگی در یک عمر» از این دست است. این نویسندگان نه تنها به سیر تولد او تا پایان انقلاب مشروطه می‌پردازند؛ بلکه به فعالیت‌های او در مجلس اول و دوم و دیدگاه‌هایش در قبال دموکراسی و مدرنیته و نظرات انتقادی وی نسبت به ناسیونالیسم رمانتیک اشاره کرده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۷-۴۸؛ افشار، ۱۳۹۸: ۴۷-۵۲). در دسته‌بندی دیگری که درباره نگاه تقی‌زاده به مفاهیم و نهادهای حقوقی نوشته شده است می‌توان به مقاله «تحلیلی بر سخنان سیدحسن تقی‌زاده در مجلس اول از منظر دانش حقوق» اشاره کرد که فردین مرادخانی به تحلیل سخنان او در مواجهه با اهمیت مجلس اول، قانون در نطق‌های تقی‌زاده، وظیفه مجلس، مفهوم و وظیفه نمایندگی، لزوم رعایت آداب پارلمانی، مسئولیت وزرا در مجلس، احترام به آزادی و عدلیه در مشروطیت پرداخته است (مرادخانی، ۱۴۰۲: ۱۴۱-۱۱۳). مقاله دیگری نیز از منظر دانش حقوق و فلسفه آن با نام «تقی‌زاده و ضعف فلسفه حقوق مشروطیت در ایران» به‌قلم محمد محبی نوشته شده است. محبی به این سؤال پاسخ می‌دهد که چرا تقی‌زاده از دفاع پرشور مشروطیت، آرمان‌های آن و قانون اساسی به استبداد منور چرخش پیدا کرد؟ به‌نظر او، ایرادات و

نواقص قانون اساسی مشروطه نقش مهمی در چرخش فکری تقی‌زاده داشت (محبی، ۱۳۹۸: ۵۸-۶۰) در دسته‌بندی دیگری، از بازخوانی انتقادی و نسبت اندیشه‌های تقی‌زاده در قبال به‌هم‌بافتن سنت و مدرنیته در بستر حیات سیاسی او سخن به میان آمده است. جمشید بهنام با نام «تقی‌زاده و مسئله تجدد» (بهنام، ۱۳۸۲: ۷۷-۹۰) و نیز گفتاری از محمد ایمانی با عنوان «پاسکال یا دکارت؟ جستاری در دفاع از سنت» به این امر پرداخته‌اند (ایمانی، ۱۳۹۸: ۵۳-۵۷). هدف این دو مقاله نه بحث پیرامون تمام شئون سنت و تجدد، بلکه بحث پیرامون سنت سیاسی و تجدد سیاسی و هم‌پوشانی آن‌ها بوده است. دسته‌ای دیگر بر اساس تأثیر تجدد و مطالعات عمیق ایرانشناسی بر نگاه تقی‌زاده به فرهنگ و سنت ایرانی و اسلامی پرداخته‌اند. مجید دهقانی در مقاله «تأثیر مطالعات فرهنگی بر اندیشه سیاسی تقی‌زاده» نگاه تقی‌زاده را متجددانه و متفکرانه می‌بیند که همواره بر اخلاق، فرهنگ و سنت‌های اشتباه ایرانیان می‌تازید، اما در نگاهی دیگر حامی فرهنگ اصیل و قدیم و صحیح ایران بود (دهقانی، ۱۳۹۸: ۶۷-۶۹). عسکر بهرامی و اسماعیل شمس نیز در مقاله «تقی‌زاده، سیدحسن، از مشهورترین رجال صدر مشروطه ایران، ...» نه تنها به تحولات سه‌گانه فکری و معنوی او، بلکه به تألیفات فرهنگی‌اش اشاره کرده است (بهرامی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۷۳۹/۴)؛ درنهایت، دسته‌بندی دیگری نیز که در مطالعات وجوه مختلف فکری تقی‌زاده به‌کرات دیده می‌شود، تمرکز نویسندگان بر اندیشه سیاسی او را نشان می‌دهد. در این زمینه، مقاله فرهاد سلیمان‌نژاد با نام «مشروطه‌خواه لیبرال: درآمدی بر اندیشه سیاسی سیدحسن تقی‌زاده» برخی اصول سیاسی و اخلاقی ماهیتاً لیبرالی مشروطیت و اصل تفکیک قوا و متساوی‌الحقوق بودن همگان در برابر قانون را محصول تلاش تقی‌زاده قلمداد کرده است (سلیمان‌نژاد، ۱۳۹۸: ۳۴۹-۳۸۲). باید اذعان کرد که اصلاً هیچ نشان، نسبت و ارتباطی میان تبیین و تحلیل تقی‌زاده از علل شرایط اسفبار ایران و آثاری که به آن‌ها اشاره شد وجود ندارد. داریوش رحمانیان تنها محقق است که در فصلی از رساله دکتری خود به مسئله نوشتار حاضر پرداخته است. او تقی‌زاده را «پرچمدار جریان غربگرایی مطلق افراطی» شناخته که راه‌حل مشکلات ایران را از میان‌بردن تعصب و غرور افراطی کاذب ملی می‌دانسته است. اشکال کار او اینجاست که نه تنها بسیار موجز و گذرا به این امر

پرداخته است، بلکه از تبیین بیشتر مؤلفه‌های دیگر ضعف و درماندگی ما از نگاه تقی‌زاده، به ویژه فساد اخلاق و بیسوادی عامه و باورهای دینی آمیخته با خرافه، امتناع کرده است (رحمانیان، ۱۳۸۲: ۲۲۹-۲۳۱). مقاله حاضر بر اساس چنین خلأیی، پرداختن به تحلیل و تبیین اندیشه‌های سیدحسن تقی‌زاده را آن‌هم در قالب «ناسیونالیسم تجدّدخواه» ضروری دانسته است.

۳. مفاهیم

۳-۱. ناسیونالیسم تجدّدخواه

ناسیونالیسم به‌عنوان ایدئولوژی بعد از پایان قرن هجدهم از اروپای غربی به سایر نقاط دنیا اشاعه پیدا کرد. با فروپاشی نظام فئودالی از ۱۷۸۹م حاکمیت و اراده ملت مبنای مشروعیت نظام‌های سیاسی قرار گرفت (آشوری، ۱۳۹۸: ۱۶۴). گسترش ملت‌پرستی آمیخته با برتری نژادی، در عمل ایدئولوژی ناسیونالیسم را به دو گونه «امپریالیسم و مبارزه علیه امپریالیسم» یا «ناسیونالیسم تهاجمی و تدافعی» متجلی کرد، اما ناسیونالیسم در ایران پدیده‌ای نبود که یکسره از مغرب‌زمین وارد شده باشد؛ پیش از پیدایش فلسفه ناسیونالیسم در اروپا تمام عناصر سازنده آن در ایران وجود داشتند. تصور «ایران زمین» و «ملت آریایی» و «غرور نژادی» و «زبان» و «کیش مشترک»، چیزهایی نبود که از غرب به ایران آمده باشند؛ البته با برخورد ایران با دنیای نوین مغرب، عوامل تازه‌ای چون پژوهش‌های جدید تاریخی، رشد ناسیونالیسم اروپایی پس از انقلاب فرانسه و ... به‌کار افتادند؛ از ترکیب عناصر مزبور، ایدئولوژی متشکل و متنوعی به‌وجود آمد (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۶۴؛ احمدی، ۱۳۸۶: ۵۶). با توجه به شواهد تاریخی، ناسیونالیسم در ایران هم با گرایش‌های دموکراتیک سازگاری پیدا کرد و هم با گرایش‌های محافظه‌کارانه و تجدّدخواه. گرایش‌های ناسیونالیستی در دوران معاصر در پوشش گرایش‌هایی یا ترکیبی از این‌ها رونمایی شد و در مواردی با ماهیت سیال و طیفی به ایدئولوژی مسلط دولت مبدل شده است (میرزایی، ۱۳۹۹: ۲۴ و ۲۵، ۹۵-۱۲۲). ناسیونالیسم تجدّدخواه، گرایشی در ناسیونالیسم ایرانی است که در دوره پسامشروطه شکل گرفت (انتخابی، ۱۳۹۰: ۱۶، ۲۶-۲۷، ۴۵ و ۴۶، ۱۱). با ناکامی مشروطه‌خواهان و با آغاز جنگ جهانی اول و

بحران‌های همه‌جانبه، سراسر کشور را هرج و مرج، قحطی، و بیماری فراگرفت. در آن «عصر بحران» یگانه راهی که می‌توانست مسیر ترقی و تجدد را هموار سازد، اندیشه ناسیونالیسم بود. ناسیونالیسم تجددخواه که بر پایه بینش پوزیتیویستی، اقتدارگرا و اراده‌گرا شکل گرفته بود به ایدئولوژی دولتی تجدد در ایران تبدیل شد. ناسیونالیست‌های پسامشروطه دیگر امیدی به اصلاحات تدریجی پارلمانی و قضایی نداشتند (همان: ۱۶-۲۰، ۴۵)؛ با این رویکرد، این امید در دل تجددخواهان ناسیونالیست ایجاد شد که با تمرکز قدرت سیاسی، غربگرایی و تمدن‌گرایی، شرایط یأس‌آمیز حاصل از جنبش مشروطه به وضع مطلوب خواهد رسید (همان: ۲۰-۲۳).

۳-۲. انحطاط و عقب‌ماندگی

موضوع مهمی که در آثار تقی‌زاده نظرها را جلب می‌کند، سخن از انحطاط و عقب‌ماندگی است. او به تعریف این مفاهیم نپرداخته و مرکب‌بودن مصداق‌های آن را بیان کرده و سهم هر یک از عناصر سازنده را در ادوار تاریخی روشن ساخته است. تقی‌زاده این عناصر را چونان عناصری ثابت در نظر نگرفته است؛ زیرا مصداق انحطاط و عقب‌ماندگی از سنخ مفاهیم اعتباری به‌شمار می‌آیند و بسته به اعصار تاریخی و گرایش‌های فکری، معنی آن‌ها تغییر می‌کند؛ با وجود این، زبان تقی‌زاده بسیار محتاطانه است و با شفافیت به این مفاهیم اشاره نمی‌کند؛ از این رو، تعریفی دقیق از این‌گونه مفاهیم، بدون پشتوانه‌های لازم و کافی امکان‌پذیر نیست. این پشتوانه‌ها همان متن‌هایی است که این‌گونه مفاهیم در آن‌ها انتخاب و استفاده شده است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۶، ۲۲؛ آذرنگ، ۱۳۹۱: ۲۴ و ۲۵). پیش‌فرض او در توضیح این مفاهیم آن است که از درخشش فرهنگی، عظمت و اقتدار سیاسی پیشین ایران و تمدن اسلامی فروکاسته شده است، اما مؤلفه‌هایی این شکوه را از بین برده است (صالحی، ۱۳۸۰: ۴-۶). برای آنکه مسئله اصلی مقاله و نیز مفهوم کانونی آن روشن شود، مؤلفه‌های چندی از نوشته‌های تقی‌زاده درباره مفاهیم انحطاط و عقب‌ماندگی شایان ذکر است: نخست اینکه این مفاهیم چندوجهی است؛ به این معنی که ابعاد مختلف تاریخی، فرهنگی، فلسفی و نظایر آن دارد؛ دوم اینکه چون چندوجهی است، درک کامل این مفاهیم، معطوف به درک همه ابعاد آن است؛ سوم اینکه او فقط به وجوهی از جنبه‌های متعدد این مفاهیم

پرداخته است؛ چهارم اینکه این مفاهیم را در نظرگاه تقی‌زاده می‌توان به این صورت ارائه کرد: وضعیتی از حیات ایرانی است که در آن، تهاجم بیگانه، بینش شرقی، بیسوادی، خرافات و فساد اخلاقی به بالاترین حدی رسیده که موجبات ضعف و عقب‌افتادگی را فراهم کرده است.

۴. بستر تاریخی سیر تحول مبانی فکری تقی‌زاده

۴-۱. زندگی و زمانه

تقی‌زاده در تبریز متولد شد. در چهارده سالگی شوق زیادی به علوم عقلی و تحصیل علم طب پیدا کرد. با خواندن کتب متجددین فرانسوی، ایرانی، ترکی عثمانی و عربی مصری به امور و افکار سیاسی و آزادی‌طلبی متمایل شد (تقی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۷، ۱۹، ۲۹ - ۳۱). آثار طالبوف و نوشته‌های میرزا ملکم‌خان و روزنامه‌های اختر، ثریا، پرورش، حکمت و آثاری دیگر در شکل‌دادن به افکارش مؤثر بود (افشار، ۱۳۹۸: ۴۷). در سال ۱۳۱۶ قمری مدرسه «تربیت» را برای آموزش علوم جدید تأسیس کرد (تقی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۷، ۱۹، ۲۹ - ۳۱). او برای ثبت‌نام در مدرسه تربیت، اعلامیه‌ای را با حروف سربی چاپ کرد (افشار، ۱۳۹۸: ۴۷)؛ این اقدام بدعت فرض شد و با اعتراضات آخوندهای متعصب روبه‌رو شد (تقی‌زاده، ۱۳۹۰: ۳۲) و «فریاد و اسلامای» آخوندها، تقی‌زاده را گوشه‌نشین کرد. در روزگار گوشه‌نشینی نه تنها کتاب «عجایب آسمانی» را ترجمه کرد؛ بلکه کتاب‌فروشی به نام «تربیت» تأسیس کرد (همان، ۳۲ و ۳۳، ۳۶). در سال‌های ۱۳۱۱ تا ۱۳۱۹ با قصد آموختن زبان انگلیسی به مدرسه آمریکایی تبریز رفت. نتایج کار این سال‌ها، چاپ کتاب «زادوبوم» بود. در این سال‌ها علاقه شدیدی به امور سیاسی و تمدن جدید و آزادی سیاسی و «حریت نسوان» پیدا کرد (همان، ۳۴ - ۳۶). در سال ۱۳۲۰ ق با همکاری برخی همفکران مجله «گنجینه فنون» را تأسیس کرد (همان، ۳۸ - ۳۹).

در ۱۹۰۴ در نامه‌ای به زین‌العابدین تقی‌اف نوشت که قصد دارد: «برای تحصیل به خارج بروم» (افشار، ۱۳۹۸: ۴۸). اشتیاق او متأثر از «طعن و تکفیر خلائق و مردم جاهل» بود. او در سال ۱۳۲۲-۱۳۲۳ ق به شامات و مصر سفر کرد. دستاورد مهم سفر او، نگارش مقاله‌ای با عنوان «تحقیق احوال کنونی ایران یا محاکمات تاریخی» بود. با

بازگشت به تبریز مشغول فعالیت برضد استبداد و تبلیغ آزادی شد. با پیروزی مشروطه، به‌عنوان یکی از نمایندگان تجار تبریز برگزیده شد. با شروع استبداد صغیر از ایران تبعید شد (افشار، ۱۳۹۸: ۴۸)، زمانی که انقلاب در بعضی ولایات ایران علیه استبداد صغیر شروع شد به ایران بازگشت. پس از فتح تهران به نمایندگی تهران و هم تبریز برگزیده شد. در مجلس دوم واقعه قتل بهبهانی پیش آمد؛ این واقعه چنان شدت یافت که تقی‌زاده از تهران خارج شد و با شروع جنگ جهانی اول در آلمان یک کمیته ایرانی تشکیل داد. بعدها با حمایت آلمان‌ها، تقی‌زاده و محمد قزوینی مجله کاوه را در شهر برلین پایه‌گذاری کردند. در مدتی که تقی‌زاده در آلمان بود، انتخابات مجلس سوم شورای ملی برگزار شد و «در غیاب خودش» به نمایندگی مردم تبریز انتخاب شد (تقی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۰۵، ۱۱۱ و ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۳۸ و ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۰ - ۱۶۳). در سال ۱۳۳۹ق / ۱۹۲۱م برای بار چهارم به نمایندگی مجلس انتخاب شد (رحمانیان، ۱۳۸۲: ۲۳۰). تقی‌زاده به نمایندگی مجلس پنجم انتخاب شد، اما در این مجلس نیز حضور نیافت. او نمایندگی در مجلس ششم شورای ملی ایران را پذیرفت. در این اوقات در تهران به ریاست مستوفی‌الممالک کابینه جدیدی تشکیل شد. تقی‌زاده به وزارت امور خارجه انتخاب شده بود، اما او عذر آن‌ها را خواست؛ پس از این دوران به ایران بازگشت (رحمانیان، ۱۳۸۲: ۲۳۰؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۲الف: ۲۸۰ - ۲۸۵؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۷۳-۱۸۱). او از این به بعد تا سال ۱۳۴۸ش / ۱۹۶۹م، مقام و منصب‌ها و فعالیت‌ها و مسئولیت‌های سیاسی، علمی و فرهنگی گوناگونی داشت (تقی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۸۹؛ ۱۳۹۲: ۲۸۶ - ۲۸۷)

۴-۲. مبانی فکری

تقی‌زاده از خانواده‌ای روحانی بود. او از نوجوانی شروع به مطالعه تمدن‌های یونان و روم و تاریخ اروپا کرد. او پس از مشروطه هر چه بیشتر با غرب و علوم خردمندانه مواجه شد تلاش کرد ایرانیان زیادی را در پی اصلاح و گاه زدودن آن سنن بشوراند. از هنگامی که در ایران می‌زیست، با اندیشه‌های اندیشمندان ترک و عرب نیز آشنایی داشت، و زمانی که به غرب رفت همچنان سیر اندیشه در حوزه فرهنگی خاورمیانه را دنبال می‌کرد و آنچه را پیش از او آخوندزاده، آقاخان کرمانی، ملک‌خان و طالبوف

درباره ضعف و عقب افتادگی ایران نوشته بودند می شناخت. تقی زاده هنگامی که به غرب رفت ناسیونالیست و مشروطه خواه بود و معتقد به مرام نامه حزبی که خود را سوسیال دموکرات می دانست. در آنجا در مقالات خود در مجله کاوه سخت ناسیونالیست باقی ماند و از ملت پرستان جاهل افراطی و فرنگی مآبان خود پرست و منفعت پرست و بی عقیده و ایمان بیزار بود (بهنام، ۱۳۹۶: ۸۱ و ۸۲، ۸۴ و ۸۵). در مقالات متعدد و خصوصاً در «نکات و ملاحظات» به ویژه در شماره هایی از مجله کاوه و مجله یادگار سعی کرد اوضاع نابسامان جامعه ایران را تحلیل کند (همان: ۷۴ و ۷۵). مبنای نظری تبیین و تحلیل تقی زاده از نقائص و معایب و ناتوانی ایران بر کتاب «عظمت و انحطاط روم» و کتاب «مقدمه» استوار است. او در نوشتن کتابی برای جوهر تاریخ ایران و نشان دادن «نقائص اجتماعی و فردی» و «بعضی از علل ترقی و انحطاط ایران» تعلق خاطر داشت (همان: ۲۴، ۷۵). وی در مسئله یاد شده با تأکید بر «علوم اجتماعی جدید و فلسفه عمران» و «فلسفه تاریخ» قصد دارد ثابت کند که: «عوامل خلقت و کرات علویه و اجرام فضا ... منازل طفولیت و شباب و شیخوخت و مرگ را طی و مراحل و مدارج تکون و نمو و وقوف و انحطاط و انحلال را قطع می نمایند» (همان: ۱۱ و ۱۲، ۲۹). فهم او از اخذ تمدن غرب بر شالوده اشرف ژرف و عمیق او به اصیل ترین سنت ها و میراث ادبی و فرهنگی ایران استوار بوده و نیز رویه اعتدال پیدا کرده است؛ چنانکه در خطابه های انجمن مهرگان در حین ایضاح راستین خود از جمله «تحریض و تشویق به اخذ تمدن غربی»، به انتقاد از اسباب «انقلاب فکری حاد» در میان «متفکرین ملل شرقی» می پردازد که موجب شده است «ظواهر و عوارض غیر مهم و حتی گاهی نامطلوب زندگی مغربیان را هم مطلقاً به اندازه اصول تمدن علمی آنان ترویج بکنند» (همان: ۹۰).

۵. واکاوی علل موجدۀ انحطاط و عقب ماندگی از دیدگاه سیدحسن تقی زاده

۵-۱. اقوام بیگانه

ایران در اعصار مختلف خود با سه فاجعه روبه رو شده است: «فتوحات اسکندر، تهاجم اعراب و ... مغولان ...» (تقی زاده ۱۳۹۲ ب: ۱۵۳). تقی زاده، نفوذ عمیقی از یونانیان را در

ایران نمی‌بیند، اما سلطهٔ عرب را در «شئون سیاسی و اداری و اجتماعی و مدنی و فرهنگی و ...» اساسی می‌داند (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۶۷). صرف‌نظر از احساسات ملی عصرِ تقی‌زاده که بر ایرانیّت تأکید داشت، او با دیدهٔ انصاف به اقوام مهاجم نگرست و تعصبات ملی‌گرایان افراطی را نداشت (همان: ۶۷ و ۶۸، ۹۰). در میان فجایع سه‌گانه از همه خون‌بارتر، شعله‌های فروزانی را می‌داند که از مغولستان زبانه کشید (همان: ۲۲). استیلای مغول را «سرفصل دورهٔ جاهلیت و خاتمهٔ دورهٔ تمدن» ایران و ممالک اسلامی می‌داند (همان: ۹۷ و ۹۸). راجع به این استیلا و نتایجی که در تنزل و تأخرِ علوم، معارف و تمدن داشت می‌افزاید: «... حریقِ هولناک به‌وقوع پیوست ... مردمان را قتل ... و قراء و بلاد را ویران ... خاک آسیا ... به دورهٔ تنزل و تأخر انداخت» (همان: ۲۲ و ۲۳). چنین نظری از آن جهت است که او به رشد تمدن ایرانی-اسلامی در پیش از مغول و دوره‌ای از خلافت عباسی باور دارد (تقی‌زاده، ۱۳۹۳ الف: ۴۱۴).

در راز ترقی در این ادوار، نه تنها «فرهنگ موشکاف و ظریف و اندیشه‌های فلسفی ایرانیان» را، بلکه بر قرارگرفتن در «مجرای تمدن یونانی و روح آن» نیز تأکید می‌کند (همان: ۴۱۴ و ۴۱۵؛ ۱۳۹۲ ب: ۱۲). با آنکه سرفصل دورهٔ انحطاط را بعد از چنگیز در نظر می‌گیرد، اما با این حال آغاز جدی آن را نیز از قرن پنجم می‌داند و باور دارد با آنکه «سیل بلا و خرابی» مغول و تیمور که از «طاعون و وبا منحوس‌تر و مهلک‌تر بود»، اما ضربه‌های ترکان تمام دستاوردهای فرهنگی تمدن اسلامی را درهم کوبید (تقی‌زاده، ۱۳۹۲ الف: ۱۲) و شروع آن را زمانی می‌داند که متوکل عباسی و جانشینان او هراس داشتند، از اینکه ایرانیان با اهمیت‌یافتن بیش‌ازحد در جهان اسلام به فکر بازبایی استقلال خود بیفتند؛ بنابراین ترکان را از ماوراءالنهر به نواحی از ایران کوچ دادند (تقی‌زاده، ۱۳۹۳ الف: ۲۷ و ۲۸؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۷۲). تقی‌زاده به این خاطر به چنین تبیینی دست می‌زند که جابه‌جایی ترکان به‌جای ایرانیان در حالی اتفاق می‌افتاد که فرهنگ ایرانی در «آزادی روحی و وسعت نظر اعراب» نقش بسزایی داشت؛ بدین معنا که آزادی اعراب در مواجهه با فرهنگ ایرانی به گونه‌ای شده بود که «فرمانروایی دانش» بر «حکومت شمشیر» غلبه داشت، اما با ورود اقوام ترک به ایران «حکومت شمشیر» جای «فرمانروایی دانش» را گرفت و شرق مسلمان دچار انحطاط شد؛ زیرا «کاملاً زیر

سلطه قبایل و ایلات ترک قرار گرفت» (تقی‌زاده، ۱۳۹۲: ب: ۱۲؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۹۱؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۳: الف: ۲۷-۲۸). تقی‌زاده باور داشت ترکان هر چند در زندگی اجتماعی و مذهبی متأثر از اسلام بودند، اما برخلاف اعراب با «فرهنگ باستانی ایرانی» و «فلسفه یونانی هضم‌شده در اسلام» و «روح خالص و استقلال‌جوی عربی» نیامیختند و تأثیری سطحی از ایرانیان داشتند (تقی‌زاده، ۱۳۹۲: الف: مقدمه کتاب).

او در تبیین نیامیختگی اقوام ترک با فرهنگ ایرانی و فلسفه یونانی و روح خالص عربی، سماجت و سرسختی، عشق به سنت و منع بحث‌های مذهبی که خاص ترکان بود را یک علت اساسی می‌داند (همان: ۱۲). نکته‌ای که تقی‌زاده از آن غافل است این است که ترکان سلجوقی در دهه‌ها بعد از عصر متوکل با بهره‌گیری از «عناصر دیوان‌سالاری ایرانی» و «سیاست عناصر ایرانی» و «تأثیرات خراسانیان» بود که جاه و جلالی به هم زدند (همان: ۱۳)؛ با وجود این غفلت و نگاه یک‌دست و کلی به همه اقوام ترک، وی تأکید دارد که «سماجت»، «عشق به سنت» و «منع بحث‌های مذهبی» نبود که شرایط نیامیختگی ترکان با دیگر فرهنگ‌ها را فراهم کرد؛ بلکه سلاطین ترک در اثر تغییر شرایط، انعطاف‌پذیری ذهنی و نیروی درک اعراب را نداشتند. تقی‌زاده در نمی‌یابد که اشرافیت ترک، فرهنگ ایرانی را اقتباس کردند و در جریان هم‌سازی و تلفیق تا حدود زیادی آن را تلطیف کردند؛ در حقیقت، انعطاف‌ناپذیری ترکان که او بدان می‌تازد بر اثر اوج تحول و تکوین وقایع پیشین داخلی به وجود آمده بود که از یک نظر نرمش ذهنی و قدرت درک اعراب را کند کرد و از نظر دیگر موجب انقطاع آن شد (همان: ۱۳).

البته او عرب را نیز خیلی از این ویژگی متمایز نمی‌داند و آزادی روحی آن‌ها و اداره دستگاه خلافت را نیز حاصل اسلام آوردن ایرانیان می‌داند که با هم‌جوشی با فرهنگ ایران امکان‌پذیر شده بود؛ این در حالی بود که با تغییر شرایط و بر اثر اوج تحول و تکوین وقایع داخلی «سلاطین ترک با مردمی سروکار داشتند که از گرویدن به اسلام سرباز می‌زدند و ... ترجیح می‌دادند مذهب خود را حفظ کنند و در عوض خراج ... بپردازند تا بتوانند آزادانه به اعمال و شعائر دینی خود عمل کنند ...» (تقی‌زاده، ۱۳۹۲: الف: ۳۲، ۳۴). تقی‌زاده، علت واضح دیگر بی‌تسامحی ترکان را اعتقاد به عقیده جبر و آیین اشعری فرض می‌کند و افسوس می‌خورد با ورود این خیالات آسیب‌زای

جبری در ذهن سلاطین ترک، تقریباً بیشتر آنچه از «تقویت اراده و قدرت عزم انسانی» در ایران قدیم و میان اذهان ایرانیان بود متروک شد. تأسّف او بر این است که با حکومت ترکان، آئین جبر در ایران به کلی برخلاف «عقیده فاعل مختاربودن انسان» سعی بلیغ کرد و از آثار انحطاط و بی‌اخلاقی شد(همان: ۳، ۳۷). نمی‌توان با قطعیت ادعان داشت که عقیده جبر از آئین ابوالحسن اشعری منشأ گرفته بود و با آن مطابقت داشت؛ لذا بر این نظر شووینیسمی تقی‌زاده در باب مقایسه آئین جبر دوران اسلامی با ذهنیت و «عقیده فاعل مختاربودن» ایرانیان قدیم می‌توان خرده گرفت؛ وی هر چند در آثار خود بر «شووینیسیم»، «وطن‌پسندی کاذب» و «ملت‌پرستی افراطی» می‌تازد، اما تفکرش در این مواجهه (تقابل تفکر ایرانیان با دوران اسلامی) با اغراق ملّی‌گرایانه همراه است؛ زیرا به‌خوبی بر عقاید زروانی عهد ساسانی آگاه است(همان: ۱۴).

۵-۲. تقدّم بینش هندی بر تفکر یونانی

در کنار اقوام بیگانه، او به مقوله استیلای تفکر هندی بر بینش یونانی در تبیین انحطاط نیز توجه کرده است(سرمقاله‌های کاوه، تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۸۴ و ۲۸۵). تمدن علمی یونان را بخشی از مراحل، مدارج و عالی‌ترین درجه تمدن بشری از آغاز تاریخ تا پس از رنسانس دانسته است. ترقی یونان را زائیده روح و عقل و فعالیت فکری و علمی قومی دانسته که به هلن نام‌بردار است؛ به باور او این نهضت علمی، مدنی، ادبی، فکری و عقلی از عصر ثالس و فیثاغورث، تعالی گرفت و علم و صنعت نواحی عالم را تحت الشعاع قرار داد(تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۳۵، ۱۰۰، ۱۸۱؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۵۴). در خطابه‌ای آورده است: «... تمدن به معنی کامل آنکه با علم توأم است از یونان به‌ظهور آمده ... ما شرقیان ... مدیون آن تمدن هستیم ...»(تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۲۷-۳۲۹)؛ هرچند از نظر وی، ایران بعد از اسلام بیشتر در معرض نفوذ استیلای قوم یونانی قرار گرفت، اما نکته‌ای که به آن بی‌توجه است، برخی روایت‌های اثبات‌نشده‌اند که نظر وی را رد می‌کنند؛ این روایت‌ها نشان می‌دهند که برخی یونانیان در پایه‌گذاری فلسفه خود تحت تأثیر حکمای ایرانی بوده‌اند. روایت‌ها مبین این هستند که قرن‌ها پس از افلاطون، بار دیگر پرچم «احیای حکم خسروانی» با بازگشتی دلیرانه به سرچشمه‌های فرزاندگی ایران باستان در «غیریت» با فلسفه یونانی به اهتزاز درآمد(تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۹۲-۹۴).

ایران نزدیک به هشتاد سال مستقیم و قریب چهارونیم قرن غیرمستقیم در زیر نفوذ مدنی یونانیان بود (تقی زاده، ۱۳۹۳ الف: ۱۰۱). تقی زاده که «یونانی پرستی» (زارع، ۱۴۰۱: ۴۷ و ۴۸؛ تقی زاده، ۱۳۸۸: ۳۱ و ۳۲، ۱۵۸ و ۱۵۹، ۵۹ و ۶۰، ۲۱-۲۶) در روح و فکر او موج می زند برای تغییرات زبان و آداب و رسوم ایران در چیرگی که یونانیان در پیش از اسلام بر ایران داشتند به دیده مثبت می نگرد (تقی زاده، ۱۳۹۴: ۳۳۱). با آنکه او از این تغییرات به نیکی یاد می کند، اما افتخار می کند تسلط یونانیان با وجود طول مدت آن، نفوذ عمیقی در ایران نکرد؛ به طوری که ایرانیان توانستند استقلال مدنی، قومی و زبانی و آداب خود را حفظ کنند (جوادی، ۱۴۰۰: ۴۱۱). در شکل گیری و استقلال تمدن ایرانی-اسلامی نیز نقش علوم و فنون یونانیان و انتشار کتاب های آنها در قدرت روحی و معنوی مسلمانان و ایرانیان را مهم ارزیابی می کند. راز پیدایش، ترقی و درخشش تمدن ایرانی-اسلامی از نظر وی چیزی نبوده و نیست، جز اثرپذیری از همان تمدن یونان (تقی زاده، ۱۳۹۶: ۳۷)؛ البته او از فتوحات اسکندر و صدمات آن به مدنیت اصلی ایران غافل نیست، اما به نظر وی نه تنها مُخَرَّب ترقی نشد؛ بلکه نیروی مُساعَدی نیز شد، به گونه ای که آشنایی مسلمانان و ایرانیان از طریق ترجمه کتب یونانی ابزاری برای رونق و انتشار علوم و تمدن شد و حکما و علمای زیادی تربیت کرد (همان: ۶۷). او برخلاف باستان گرایان افراطی که عمداً سعی دارند تاریخ ایران را به بیست هزار سال پیش ببرند (همان: ۹۶) سرزمین یونان را سرچشمه اصلی علم و تمدن بشری می داند (همان: ۷۰-۷۱؛ تقی زاده، ۱۳۹۳ الف: ۷۶). سرمقاله او در مجله کاوه ترجمان این نگرش او در برابر مخالفان خویش است. در این سرمقاله در پاسخ به مخالفان سرشار از خودپسندی های ناسیونالیستی، مواضع خود در قبال سهم تمدن یونان در پیشرفت بشریت را تکرار می کند (تقی زاده، ۱۳۹۴: ۱۸۲)؛ با این حال، بنابر دریافت ناقص خود در افکارش نیز تناقضاتی رخ نموده است (همان: ۱۹۲)؛ با وجود این تناقض، چرا و چه شد که آن بینش یونانی که در تمدن درخشان قرون دو تا هفت سهم داشت به افول روی می آورد؟ وی در برابر بینش علمی، جسمانی، مادی و عقلی یونان، فلسفه و همی هند را قرار می دهد. برای تفهیم بهتر تفاوت های این دو نوع تفکر، تقی زاده در سلسله مقالاتی بر آن شد که مصادیقی از تفکر خردگرایی غرب را در برابر تفکر سنتی شرق بگذارد. او

نشان داد که چگونه بینش شرقی بیشتر خرافی و سست‌پایه و تفکر غربی عقلانی و مستدل بوده است (همان: ۲۹۴ و ۲۹۵).

به صراحت همان‌گونه که نزدیک‌شدن به بینش یونانی را که سیر استیلائی ملل غرب است، توصیه می‌کند، دوری از بینش هندی را که طریقه سیر در مدارج روحانی است، نیز لازم می‌شمرد (تقی‌زاده، ۱۳۹۳: ب: ۷۶). گمان وی این بود که تفاوت گوهرین میان بینش شرق و غرب در کار است؛ آن یکی وهم و حس و خیالات و سیر در ماورای طبیعت را راهنمای خود ساخته و این یکی عقل و منطق و قیاس و برهان را (میلانی، ۱۳۸۷: ۱۷۴). به تعبیر یکی از پژوهشگران، در جوامع شرقی، حقیقتی واحد از سوی ذاتی الهی از راه گوش به دل انسان شرقی نفوذ می‌کند و در جامعه غربی، حقایقی متکثر از راه مشاهده و چشم به عقل انسان می‌رسد (غفاری‌فرد، ۱۳۹۳: ۹۰). طبعاً در نگاه وی، فلسفه شرقی واقعی است که در عمل به انحطاط و درگیری‌های مذهبی و تفکر غربی به موفقیت‌های شگرف و بزرگ در علم و عمل می‌انجامد (میلانی، ۱۳۸۷: ۱۷۳ و ۱۷۴). پیامد اساسی همین شناخت‌شناسی است که وی راز اختلاف میان ملل مغرب و مشرق را در «طریقه تفکر و تصور و نظر» و آسمانی‌بودن فلسفه شرقی و زمینی‌بودن تفکر یونانی می‌داند (همان: ۱۷۱). منشأ اساسی دوگانگی تفکر یونانی بر بینش هندی را که به‌مرور مانند «دو خط مستقیم غیرمتوازی» از یکدیگر فاصله گرفتند چه بود؟ او آغاز تجدّد فکری و انقلاب علمی اروپا را عامل مهم ریشه‌دارترشدن این دوگانگی می‌داند. او گمان می‌کند که فرق بینش مشرقی با بینش مغربی علاوه بر انقلاب علمی اروپا همانا «استیلائی سلیقه یا فلسفه هندی در میان ملل آریائی و بعدها ملل سامی مشرق و نفوذ اساسی آن در روح این اقوام از یک طرف و همچنین نفوذ و انتشار رسوم و آداب و شکل زندگی و تفکر و تمدن و سایر اوضاع اجتماعی یونان در میان رومی‌ها و وارثین آن‌ها از ملل لاتین و ژرمن و غیره از طرف دیگر بوده است» (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۲۸)؛ در عین توجه به شرایط تاریخی، جغرافیائی و نژادی مشرق زمین و انتقال تمدن یونانی به روم و سپس سلطه روم بر اروپا در قرون بعدی، برمایه هندی تمدن و بینش ایرانی، اختلاف و چیرگی بینش هندی بر تفکر یونانی را به «مایه تمدن ذاتی» یا «سرچشمه هندی» و «خصومت سیاسی» و «جنگ‌های تاریخی»

ایران و یونان نسبت می‌دهد (میلانی، همان: ۱۷۴). از نظر او علاوه بر اسباب سیاسی، آنچه رنگ بینش شرقی و غربی را کاملاً مختلف کرده، انتشار دین مسیحی در مغرب زمین بود. این دین مشرقی از آنجا که اساس آن با خیالات یونانی نمی‌ساخت، بدین جهت مدّتی فلسفه یونانی را که فلسفه کفر می‌شمرد تکفیر و طرد کرد؛ اما به واسطه انتقال آن از مشرق به مغرب و استحاله‌اش به اقتضای تأثیر طبیعت دینداران به آن دین به تدریج کسوت یونانی گرفت (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۲۸). او در تبیین خود از چیرگی بینش هندی بر تفکر یونانی به جنگ‌های رومیان با اشکانیان که به نفرت از هلنیسم و احیای علم، حکمت و تمدن ایرانی منجر شد، تأکید دارد (همان: ۳۳۰ و ۳۳۱).

از نگاه وی جدا از هلنیزم‌ستیزی اشکانیان و احیای اندیشه و فرهنگ ایرانی عصر ساسانی (همان: ۳۲۸ و ۳۲۹)، دوری از علوم و آداب ملل مسیحی اروپا، ایرانیان را از راه یافتن به طریقه بینش یونانی بازداشت و از «حقیقت و جوب طلب علم غافل گذاشت» (همان: ۳۳۱). او سیاست مذهبی دولت ساسانی با اقلیت مسیحی و دوری کردن از علوم و آداب مسیحی را در تیرگی روابط سیاسی و قطع روابط علمی و مدنی ایران و یونان مؤثر می‌داند؛ چنانکه قطع روابط علمی و مدنی، ایران را از «سرچشمه نور معرفت و خورشید تربیت عالم» برید و تعصبی در میان ایرانیان ایجاد کرد که نفرت از یونانیان را به دوران اسلامی انتقال داد و کسب علوم و معرفت یونانی را نیز مشکل کرد (تقی‌زاده، ۱۳۹۳: ۷۶). با توجه به اینکه تقی‌زاده قدرتمندی غرب را در برتری فکری آن‌ها می‌دانست و علت این برتری را با طریقه «برهان ائی» و مقوله بینش یونانی تبیین می‌کرد، بر فاصله گرفتن از «طریقه لمّی» و بینش هندی به عنوان راهکار ترقی ایران تأکید می‌کرد (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۳۱-۳۳۴).

بنابراین، از ویژگی عدم کاربرد عملی بینش سستی هندی در ایران و ضرورت تردید به روش و نظریه‌های شناخت شرقی سخن گفت؛ این سخنان او بی‌شبهات به نوشته‌های فرانسیس بیکن هم نیست (همان: ۳۳۰ و ۳۳۱). تقی‌زاده با آگاهی نسبی خود از اندیشه‌های فلاسفه غربی و با وقوف بر ماهیت بینش یونانی، بهره‌گیری مادی و دستیابی به قدرت و ترقی را از مهم‌ترین کارکردهای بینش غربی می‌داند؛ از همین رو، در روند برنامه‌ریزی‌های اجتماعی نه تنها، از تقدم نوسازی فرهنگی بر نوسازی سیاسی به عنوان ریشه و بنیان پایدار

هر توسعه سیاسی سخن می‌راند؛ بلکه راه‌هایی ایران را تنها در پذیرش به غرب و بینش غربی جست‌وجو می‌کرد. در انتقاد از درک و تحلیل آسیب‌شناسی تقی‌زاده باید گفت که تصویری که وی از شرق در ذهن دارد روایتی کاملاً اروپایی است. وی با ذهن دوگانه‌اندیش شرقی و غربی، بینش شرقی را سیاه‌سیاه و تفکر غربی را سفید‌سفید به تصویر می‌کشد. میان این دو شق، شق سوم برای تقی‌زاده وجود نداشت؛ او درک علمی و تحلیل جدی از تفاوت بینش شرقی - غربی ندارد و کُلِّ بحثش تنها و بیشتر در ردِّ بینش شرقی است. تبیینی که بعدها، برخی از ناسیونالیست‌های مذهبی در کشورهای اسلامی، به‌عنوان حربه‌ای بر ضد مدرنیته و غرب استفاده کردند. به اعتقاد ما، تقی‌زاده با پذیرش و متضاد دانستن ذات شرقی با ذات غربی، با ساده‌انگاری تمام به فکر غربی کردن بینش شرقی افتاد. نقد تبیین «دوپاره‌انگار» تقی‌زاده از انحطاط و فراتر رفتن از آن، یکی از راه‌هایی است که می‌تواند سبب آشتی فرهنگ‌ها در فرایند تحقق مدرنیته در کشورهای غیرغربی شود.

۵-۳. بیسوادی عامه

مواجهه با «بی‌سوادی عمومی» از مهم‌ترین دغدغه‌هایی است که از سوی بیشتر منورالفکران دوران قاجار ارائه شد. اندیشه مبارزه با بی‌سوادی تا زمان ناصرالدین‌شاه جایی در اندیشه ناسیونالیست‌ها نداشت. اقداماتی نیز که از سوی دولت‌مردان در خصوص باسواد کردن مردم صورت گرفت از ترجمه چند کتاب و تأسیس چند مدرسه فراتر نرفت. به تدریج، با افزایش آگاهی ایرانیان از تمدن جدید و انباشت مسئله عقب‌ماندگی اندیشه عوام‌بودن مردم در افکار ناسیونالیست‌های دوره ناصری بروز کرد. از این دوره به بعد، دغدغه بیسوادی عامه در بین رجال دولتی و طیف‌های مختلف ناسیونالیسم با روند روبه‌رشدی مواجه شد. در مجموع از پسامشروطیت تا پایان حکومت پهلوی، گونه‌های مختلف ناسیونالیستی نقش مهمی در گفتارهای انتقادی در مواجهه با بیسوادی عمومی ایفا کردند (همان: ۳۲۸؛ میلانی، ۱۳۸۷: ۱۷۱ و ۱۷۳). مجله کاوه یکی از مهم‌ترین محفل‌های منورالفکری و انتقادی بود که «بودن از عوام» را بلای واپس‌ماندگی معرفی می‌کرد. مجله مزبور، آنجا که سیاهه‌ای از علائم عقب‌ماندگی اجتماعی را ارائه می‌دهد، مهم‌ترین «بلیه» جامعه ایران را «بیسوادی عامه» می‌دانست (لوفان‌باومر، ۱۳۸۵: ۴۴۹، ۵۰۳).

پرسش این است چرا تقی‌زاده باوجود آنکه به منشأ یگانه‌ای در ترقی و تنزّل ملل باور ندارد، اما علت‌العلل بدبختی و ذلت را در جهل عمومی می‌داند؟ او معتقد است اگر سعی کنیم که برای این مسئله یک علت‌العلل کشف کنیم، به خطا رفته‌ایم، اما برای وی بعضی اسباب مهم‌تر و بعضی در درجه دوم و سوم واقع می‌شوند؛ بنابراین علل اساسی را به «جلی و خفی» تقسیم می‌کند (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۹۵). آنچه برای تقی‌زاده از علل اساسی عقب‌ماندگی ایران می‌تواند باشد، جهل عمومی است. مقصود وی درست آن چیزی است که در اصطلاح آن را «عوام‌بودن مردم» گویند (میلانی، ۱۳۸۷: ۱۷۶ و ۱۷۷). او از تحلیل افرادی که در دوره قاجاریه به سنتی‌بودن وضعیت علوم، آموزش و تربیت اشاره کرده بودند، آگاهی داشت (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۸۴ و ۱۸۵). او می‌دانست که حوزه‌های مختلف جامعه در دوره قاجاریه، ساختاری کهنه داشتند؛ همان‌طور که نظام سیاسی ایران را در تداوم تاریخی خود، بر اساس اندیشه‌های سنتی استوار می‌دانست، شاهد این کهنگی و تداوم در نظام آموزشی نیز بود و آگاه بود که با احاطه تمدن جدید بر جهان و ورود ناخواسته این تمدن به ایران، نظام آموزشی که در دوره‌های تاریخی پیش‌تر، چندان با انتقاد و مشکلی مواجه نبود، پس از مواجهه با تمدن جدید به سرعت ناکارآمدی خود را بروز داده و از توان رقابت بازمانده است (همان: ۱۹۴)؛ به همین جهت با وجود اصلاحات و نوسازی در ساختار آموزشی، وضعیت علم و دانش ایران در اواخر دوره قاجاریه را همچنان سنتی و در تداوم میراث گذشته می‌دانست و با وجود اقداماتی نیز که از سوی دولت برای ترجمه و اخذ علوم و فنون جدید و اعزام دانشجو به خارج صورت گرفته بود، نظام آموزشی ایران در بین توده مردم عمومیت نداشت و آموزشی هم که وجود داشت، بیشتر به خواندن و نوشتن محدود بود (مالکم، بی‌تا: ۱۹۱ و ۱۹۲، ۲۰۶). در دوره مشروطیت نیز با وجود توجه قانون اساسی مشروطه به مسئله تعلیم و تربیت عمومی و با وجود اقدامات متعدد و قابل توجهی که در عرصه تعلیم و تربیت در اواخر دوره قاجاریه شد، تا اوایل دوره رضاشاه آموزش ابتدایی در سراسر کشور عمومیت نیافت (همان: ۱۹۱ و ۱۹۲، ۲۰۶). بی‌سوادی عمومی و بی‌خبری چنان چشم جامعه را نابینا و قدرت تشخیص آن را گرفته بود، که تقی‌زاده در عصر خود بر آن باور است که: «... که ما در ظلمت زندگی می‌کنیم و مرکز نور و منبع روشنایی ممالک مغرب‌زمین است» (همان: ۱۹۱ و ۱۹۲، ۲۰۶).

در سرمقاله «بزرگ‌ترین بدبختی ایران» در مجله کاوه، سرچشمه اصلی تمام نواقص و «علت‌العلل» و «المعایب» را بی‌سوادی عامه دانست (تقی‌زاده، ۱۳۹۲ الف: ۵۳). پرسش این است که اساساً اصلی‌ترین عواملی که از نظر تقی‌زاده ما را در این زمینه از ترقی بازداشته است، چیست؟ بی‌گمان آنچه او را متوجه بی‌سوادی عامه کرده بود، آگاهی‌های وی از مُفت‌خوری حِرَفِ «درویش‌ها، طبقه جن‌گیر و رمال و دعانویس»، اوهام و خرافات جهل و تعصب، طبقه باسواد و مرفه‌الحال، وطن‌پرستان کاذب، جرایدِ عوام‌فریب، آخوندهای روزنامه‌نویس، مجتهدینِ عوام‌فریب، خودپسندی ملی، روضه‌خوان‌های سیاسی، آمیخته‌شدن حسّیات و هوس در علم حقیقی و بی‌توجهی به علوم جدید بود؛ لذا «طبقه باسواد و مرفه‌الحال» و وطن‌پرستان افراطی که در پی منافع شخصی نامشروع خود بوده و بیشتر شاگرد «مدرسه طبقه دوره استبدادی بزرگان و حکام ایران» بود که در جهل اجتماع سهم داشتند و آن‌ها را به انتقاد می‌گیرد (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۱۷ و ۲۱۸).

در انتقاد از «تفاخرات بی‌معنی» و «حمیت جاهلیت» که از تمایلات کاذب طبقه «باسواد تملک‌دوست» ناشی می‌شد می‌افزاید: «یک دسته وطن‌چی‌های فرانسه‌دان ... برگشته‌اند و دعوی علم و اطلاع دارند یک مشت مطالب موهومی در فضایل ملت خود ساخته باعث غفلت و ضلالت ملت ... شده‌اند ...» (همان: ۶۱، ۱۸۸-۱۹۳، ۲۱۱ و ۲۱۲). در اندیشه وی عامل بزرگ‌تر بازدارنده «بیسوادی عامه» مجتهدین سنت‌زده‌ای بودند که با کارهای بی‌اساس مذهبی، بیسوادی عمومی را هرچه بیشتر عمیق‌تر می‌کردند (همان: ۱۹۱). این طبقه ثمره‌ای جز ممانعت مردم از علم و معرفت، کورکردن ذهن عامه، دربندکردن قوای عقلی، دربندکردن خلاقیت‌های ذهنی، سوارشدن بر دوش مردم و گذاشتن «جُل و پالان تعبد» بر آن‌ها ندارند. او معتقد است، این مجتهدین «جامع شرایط عوام‌فریبی» از خود مردمی که آن‌ها را در جهل و ظلمت تعصب نگاه داشته‌اند، اجرت می‌گیرند و مانند «فرآشان غضب و اهل نسق» که برای شکنجه مردم از خودشان مزد و «خدمتانه» می‌گیرند. با اندکی دقت آشکار می‌شود که نگرش تقی‌زاده به مجتهدین در باب عوام‌کردن جامعه بیش از هر چیز متوجه مذهب شیعه و برخی از میراث‌ها و نمادهای آن به‌ویژه عاشورا و سایر عزاداری‌ها است که آشکارا جرأت طرح آن را ندارد؛

در واقع، نگرش وی در چهارچوب جهان‌بینی و مشخصاً در چهارچوب شریعت و سنت اسلامی تعریف و محدود نیست؛ در نتیجه، تنها به مجتهدین عوام‌فریب می‌تازد (میلانی، ۱۳۸۷: ۱۷۷).

افزون بر آنکه به نقش مُدعیانِ سواد، وطن‌پرستان کاذب و مُجتهدینِ عوام‌فریب در تبیین بیسوادی عامه پرداخت، نتیجه بسیار مضحک و بی‌جانه‌درد «عوام‌بودن مردم» را در کار سیاست‌نشان می‌دهد (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۱۲ و ۲۱۳). نتایج بیسوادی عامه به تعبیر یکی از محققان، بستری برای رشد عوام‌زدگی و عوام‌گرایی (پوپولیسیم) را در ساختار قدرت سیاسی نیز فراهم آورده بود؛ چنانکه هیچ اراده‌ای که معطوف به پیشرفت در جامعه ایران باشد وجود نداشت؛ بر اساس پوپولیسیم و با اتکای به آن هیچ‌گونه پیشرفت و حرکت اصیلی در جامعه نمی‌توانست شکل بگیرد. سیاست عوام آن روزگار ایران به «نمی‌دانم» سقراطی نرسیده و هنوز در نیافته بود که این سیاست است که باید در برابر علم و آگاهی زانوی ادب زده، درباره مسئله عقب‌افتادگی و بحران‌های عمیق اجتماعی و تاریخی به پرسش‌گری نشیند و برای باسواد کردن جامعه به تعیین مسیر پردازد (همان: ۲۰۹-۲۱۱)؛ بر اساس این تحلیل‌ها است که می‌توانیم تقی‌زاده را با بی‌سوادی عمومی موافق نینیم. او چون درد ملت را نادانی حاصل از بی‌سوادی تصور می‌کرد، بر آن است دواي این «درد مُزمن» را تجویز کند و فضای سیاسی و اجتماعی را آماده قدم به جاده بیداری و ترقی بگذارد (همان: ۱۹۷ و ۱۹۸، ۴۱ و ۴۲).

بنابراین، پس از طرح عوامل تعیین‌کننده ایران در مسیر بی‌سوادی عمومی، راهکارهایی نیز برای برون‌رفت از آن، نشان می‌دهد؛ به نظر وی دواي این درد اجتماعی آن است که: «به‌واسطه نشر حقایق علمی ایرانی را بر تهیدستی مادی و معنوی خود ملتفت ساخته ... که همّت کسب کمالات خارجی و عدم قناعت به بضاعت قلیل ... خود در وی به حرکت آید ... در اسباب خوشبختی ... بلاشک علم و تربیت عمومی درجه اوّل بلا اوّل را دارد و اعظم کلّ اسباب و عوامل است ...» (فراستخواه، ۱۳۹۷: ۹۳، ۹۸). او ضمن قائل‌بودن درمان درد بیسوادی عامه، باز به تبیین عوامل «عوام‌بودن مردم» پرداخته است و هسته اصلی این بیماری را «آفت خودپسندی ملی» و «بازار خودستایی» معرفی می‌کند که با اغفال «روضه‌خوان‌های سیاسی»، «آخوندهای روزنامه‌نویس» و

«شعراى مؤلف» شیوع پیدا کرده است (قلی‌زاده، ۱۳۹۸: ۷۱). نقد وارده بر اندیشه وی این است که وجهی از راهکارش متأثر از افکار ناسیونالیست‌های پیش از مشروطیت و برخی از تحولات جهانی و اصلاحات کشورهای آسیایی بود. او گذشته از رهیافت‌های تاریخی و جامعه‌شناختی، از عقلانیت و دانش‌های جدید نیز بهره می‌گرفت و تا حد زیادی تحت منظومه فکری روشن‌فکران سکولار عصر ناصری نیز بود و در نقد بی‌سوادى عامه سخت مرعوب دنیای جدید غرب و علومش بود و از این منظر نه تنها مسائل دینی و مذهبی ایرانی‌ها را قابل نقد، بلکه حتی قابل تغییر می‌دانست؛ به این خاطر او به نقد برخی از رفتارها و باورهای دینی ایرانی‌ها تأکید می‌کرد (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۹۲، ۱۹۴ و ۱۹۵).

او راهکاری عملی و منطبق با فرهنگ بومی و ملی ایران برای باسواد کردن مردم ارائه نداده است که بتواند بر پایه الگویی متفاوت از غرب، گام به گام موقعیت توده‌های عوام را ارتقا دهد. راهکاری نیز که مطرح می‌شود، در مرحله کسب علم و آداب انسانیت تمدن جدید و اجرای آن با نقص مواجه بود و نمی‌توانست باعث قدرتمندی ایران و یا موتور محرکه ترقی جامعه باشد. علت این امر و این مشکل، تناسب‌نداشتن این راهکار با ساختارهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ایران بود. این عدم-تناسب، نقص‌های راهکار او را از نسبت بی‌سوادى عامه و کسب علم و آداب انسانیت جدید آشکار می‌کند؛ به سخن دیگر، آداب انسانیت جدید و ایده علم، ابزاری در خدمت اندیشه و فلسفه و نگرش خاصی بود. علوم جدید و ایده علم‌آموزی از سویی در متن تحولات و فرایندهای درهم‌تنیده و هماهنگ سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به وجود آمده بودند و از سوی دیگر در کنار تحولات و فرایندهای هماهنگ با خود در ترقی اروپا نقش‌آفرینی کرده بودند. نقص راهکار و تبیین تقی‌زاده، به فقر تئوریک و فلسفی وی برمی‌گردد که ترقی را حاصل مجموعه تحولات و فرایندهای درهم‌تنیده سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی نمی‌بیند. او بدون در نظر گرفتن کلیت امر ترقی و جامعیت تمدن جدید و ایده علوم، از پیکره منسجم تمدن جدید جداگانه و بدون الزام‌های آن به عنوان راهکار برای جامعه‌ای توصیه می‌کند که آمادگی دریافت و به‌کارگیری آن را نداشت.

۵-۴. اسیری و پستی حالت اجتماعی نسوان

زنان در سراسر تاریخ میانه ایران از منظر ساختارگرایانه، به علت وجود ساختارهای اجتماعی و سیاسی پدرسالارانه و مردسالارانه، بیشتر جایگاه فروتری نسبت به مردان داشتند. زمینه ساختاری دیگر را باید در تفاسیر خاص از اسلام نسبت به زنان جست و جو کرد؛ گذشته از این عوامل ساختاری، منابع تاریخی، زنان را شایسته نام بردن نمی دانستند و شرق شناسی تصویری تک بُعدی از زنان در اختیارمان می گذارد (همان: ۱۹۰، ۱۹۲ و ۱۹۳). پستی حالت زنان دوره قاجار نیز، فارغ از تأثیر این سه عامل نبود. در اواخر سده ۱۷م، متفکرانی بودند که با مشاهده سلطه روزافزون کشورهای بیگانه دچار نگرانی شدند. در تبیین این مسئله، عده ای در کنار سایر علت های انحطاط، با استدلال های محکم وضعیّت زنان مسلمان را مسبب این وضع پنداشتند. آن ها کوشیدند با اصلاح و تفسیر احکام مذهبی این وضع را علاج کنند. این رویکرد در سده ۱۹م در تاریخ تفکر ایران و اسلام و در میان سنخ های مختلف ناسیونالیسم دنبال شد (تقی زاده، ۱۳۹۲: ۸۴؛ کریمی، ۱۳۹۵: ۲۶، ۲۹، ۳۱). علاقه تقی زاده به «آزادی سیاسی و حرّیت نسوان» شوق ترقی و تمدن آن ها را به یکی از چالش های پیش روی او قرار داد (همان: ۲۱). این موضوع به عنوان عامل عقب ماندگی برای گروهی از مردان در نابرابری در ارث، شهادت و دیه، نبودن تربیت و اسارت آنان، بی سوادی زنان، تعصبات کور، خرید و فروش آنان، مسئله پوشش و حجاب و ... تبیین شده بود. در عطف به «پستی حالت اجتماعی زنان» ایرانی، باید گفت که در انقلاب مشروطیت «تربیت و آزادی» شرط اساسی استقلال و پیشرفت ایران پنداشته شد. در گفت و گوها و کشمکش های دوره انقلاب، زنان فرنگ الگوهای پسندیده و ناپسندیده ای را برای مشروطه خواهان و مشروطه خواهان فراهم آوردند؛ حتی یکی از خواتین در عریضه ای زنان علم آموخته فرنگ را با زنان بی سواد ایران مقایسه کرد (نوری، ۱۳۶۲: ۲۸۷). گفتمان های متفاوت و گاه متضاد ملی و اسلامی، مشروطه خواه و مشروطه طلب، غرب ستا و غرب ستیز همه هم زمان نگران زن ایرانی بودند. با پیروزی نهضت مشروطیت موضوع حقوق زنان از مسائل جنجال برانگیز دوره مجلس اول بود. جناح سنتی و مشروطه خواهان از متحوّل شدن جایگاه اجتماعی زنان واهمه داشت (تقی زاده، ۱۳۹۶: ۱۸۲؛ تقی زاده، ۱۳۹۴:

(۲۲۶). در تقابل با جناح سنتی، ملی‌گرایان را باید نقطه عطفی در توجه به وضعیت زنان به‌شمار آورد. با علاقه‌ای که تقی‌زاده برای آزادی زنان نشان داد، این مسئله در نوشته‌های وی بازتاب یافت. البته او ایران قدیم در رسانیدن زنان نامدار به علم را عقیم‌شده نمی‌بیند (نوری، همان: ۲۸۷)؛ با این حال، او چون درد ملت را در حالت پستی زنان تصور می‌کرد، به تحوّل یافتن و تغییر آنان اهمیت می‌داد. سؤال این است که از نظر او چه عواملی زنان را در حالت پست اجتماعی نگه داشته بود؟ روند آزادی و به‌دست‌آوردن مقام شایسته و مستقل زنان، از نگاه تقی‌زاده با چه سازوکار و به چه وسیله‌ای می‌توانست تحقق پیدا کند؟ تقی‌زاده پایه «تربیت و معرفت نسوان» را یکی از فقرات بدبختی زن‌ها می‌داند. وی منشأ ذلت و بدبختی را دختران تربیت‌شده بی‌خبری در نظر گرفته است، که مردم تهران را درجه تربیت و میزان تمدن ایران قرار می‌دهند؛ در حالی که بدبختانه مردمان بروجرد، لرستان، کرمان، همدان و ... که از پایین شهر تهران خبر ندارند (تقی‌زاده، ۱۳۹۲ الف: ۷۳؛ توکلی طرقی، ۱۳۸۲: ۱۳۱).

از فقرات دیگری که او در پستی وضعیت زنان به آن نقد دارد، خرافات و تقلیدهای ناآگاهانه‌ای است که ابداً اساس علمی و دینی ندارد. در این زمینه، روضه‌خوان‌ها، راست‌کیشان و علمای متعصبی که با مانع ایجاد کردن در باسواد شدن زنان، آن‌ها را در زندان جهل و طلسم بدبختی نگه داشتند، را بی‌تقصیر نمی‌داند (تقی‌زاده، ۱۳۹۲ الف: ۷۲). او «تعصبات جاهلیت» که اساس آن را به‌ناحق روی دین گذاشته‌اند، طلسم آهنینی می‌داند که در مقابل تربیت و آزادی زن‌ها کشیده شده است. به اعتقاد او چون مسلمان‌ها این تعصبات جاهلانه را بر اساس دین تفسیر کرده‌اند، شکستن آن بسیار دشوار شده است؛ چنانکه حالت زن ایرانی به حدی پست است که از «کنیز زرخرید» و «دواب بارکش» بدتر شد. زنان در چنان حالتی قرار گرفتند که وی از آن‌ها به «فَلَجِ شَقِیِّ» تعبیر می‌کند (همان: ۷۳ و ۷۴)؛ از جمله فقره‌های دیگر که تقی‌زاده بر نقش آن در پستی وضعیت زن‌ها نام می‌برد، نگرش‌هایی است که موجبات میل به عقیده عدم‌تساوی زن و مرد در بدن، حقوق و وظائف اجتماعی را فراهم کرده است. همان نگرش‌هایی که «طبیعت معتاد کهنه‌پرست» ممالک مسلمان از آن به «فرق مزاجی و جسمانی» تعبیر کرده بودند (همان: ۷۸).

در مواجهه و تقابل با این منطق، زن را نیز مثل مرد دارای تمام صفات و کمالات انسانی معرفی می کند. وی دلایل «نیش غولی» طُلابانه و بدون مُدعای کهنه پرستان تاریک اندیش را در این امر بیشتر می بیند. تلقی یا نگاه تحقیرآمیز به زن در ایران زمانه او، صرفاً متأثر از نگرش های دینی نبود؛ بلکه تعصبات جاهلانه و مجموعه ای از عوامل فرهنگی و اجتماعی در شکل دهی به آن دخالت داشتند. از این حیث، وی می دانست انگاره تک جنسیتی و زوایای علم طبّ مذهبی و عوامل اجتماعی و فرهنگی برای سده ها معیار توصیف بدن آدمی بود. انگاره تک جنسیتی در واقع نمایش دهنده روندهای فرهنگی جامعه اواخر عصر قاجار بود. در این نظام فرهنگی، مرد معیار سنجش همه چیز بود و زنان حتی به عنوان یک مقوله هستی شناختی در این دنیا نقشی نداشتند (تقی زاده، ۱۳۹۴: ۲۰۰، ۲۳۱)؛ با وجود این، مورد تأکید قرار گرفتن تفاوت نه چندان زیاد زن و مرد، در تفکر تقی زاده نیز اصالت نداشت؛ زیرا می دانیم در پژوهش های مربوط به زنان عصر صفوی، در فرهنگ و ساختارهای چادر نشین و قبیله ای آن ها، تفاوت چندانی بین زن و مرد وجود ندارد. حتی در آن دوره بسیاری از مسئولیت های به ظاهر مردانه به زنان و انواده می شد (همان: ۲۲۵-۲۲۶).

تقی زاده در واکاوی علل موجدۀ پست شدن ارزش زنان به قدرت طبع شعرا و طعن و نکوهش آن ها نیز پرداخته است. برای او شکی نیست که قسمت مهمی از وضعیت اجتماعی زنان در مسیر تاریخ به واسطه شعر ایجاد شده است؛ از نگاه او به دو جهت شعرا بیش از دیگران در پست کردن وضعیت زنان تلاش داشته اند: نخست آنکه آن ها کلید ترویج و پرورش انواع عشق و محبت را از راه های خوب برگردانیده و کثافتاتی را به آن حس لطیف و جوهر پاک مخلوط کرده اند. دوم آنکه شعرا قدرت طبع خود را در پست کردن ارزش زن و طعن و نکوهش به آن جنس صرف کرده و سرمایه عظیمی از ضلالت عامه انباشته و اخلاق ملت را به راه بد و ضد تمدن کشیده اند (همان: ۲۲۶).

تقی زاده با تبیین زمینه های حالت پستی و خوار زنان جامعه ایران، یکی از قدم های مهم را تربیت، تعلیم و اصلاح زنان به اصول جدید و مخصوصاً «تربیت اخلاقی و حفظ الصحه- ای» و ترقی دادن پایه معرفت زن ها می داند (تقی زاده، ۱۳۹۲ الف: ۷۷ و ۷۸؛ کریمی، ۱۳۹۵: ۱۱۱ و ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۲-۱۲۴؛ تقی زاده، ۱۳۹۴: ۲۲۶). مقدمه این شروط را اوضاع حالیه

امیدبخشی می‌داند که در ایران پیش آمده و ثبات و قدرت حکومت و بسط امنیت و اصلاحات مالی را فراهم کرده است (کریمی، همان: ۱۵۰ و ۱۵۱). برای رسیدن به آزادی و حقوق انسانی، او «واجب کفائی» می‌پندارد که زن‌های تربیت‌شده باید علم و تربیت را به جدیت و پشتکار در میان خود و هم‌جنسان جاهل، پست و فقیر نشر دهند (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۲۸). برای شکستن «طلسم جهل و تعصب»، گذشته از «واجب کفائی»، «واجب عینی» می‌داند که در این راه نیز مانند همه جای عالم فرقه‌ای از مردهای بیدار پیش‌قدم شوند. بزرگ‌ترین مسئولیت و تکلیف مردهایی که وجداناً در مقابل تاریخ بار سنگین جهاد در راه بیدار کردن زن‌ها به مشامشان رسیده است، این می‌داند که باید: «مشعل عمل و تربیت را برداشته به گوشه‌های تاریک و پس‌کوچه‌های فقرا رفته و در به‌در گشته نور تربیت را منتشر کنند» (تقی‌زاده، ۱۳۹۲ الف: ۷۱ و ۷۲، ۷۴ و ۷۵).

مطالب مطرح‌شده از سوی او در این زمینه بیشتر ایدئولوژیک است تا آکادمیک، اما در هر صورت با اشراف به محیط و زمانه خود، بسیاری از عوامل عقب‌ماندگی اجتماعی را به‌جای آنکه در حافظه بسپارد، فهمیده است. برای رهایی زنان، هر چند راهکارهایی را مطرح می‌کند، اما تلاش نمی‌کند برای بهبود وضعیت زنان به مسئله آن‌ها در همه ابعاد حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بپردازد. جدا از این امر، نه تنها چیزی از چگونگی کارکرد و مداخلات آن‌ها در نهضت‌های اجتماعی، اخلاقی، مذهبی، سیاسی، علمی و ادبی نگفته؛ بلکه الگوی رفتاری برای زن ایرانی و شرقی نیز نساخته است. در مجموع راهکارهایی عملی و منطبق با فرهنگ بومی و ملی ایران برای تربیت و آموزش زن‌ها و افزایش مشارکت آن‌ها در امور سیاسی و اجتماعی ارائه نداده است که بتواند بر پایه الگویی متفاوت از غرب ... موقعیت زن‌های ایرانی را ارتقا دهد؛ بلکه مسئله زن‌ها را تنها در حد طرح موضوع به‌عنوان ایستاری اجتماعی در پیوند جامعه ایران به تمدن غرب مطرح کرده است.

۵-۵. فساد اخلاق

در ایران با وجود تلاش‌هایی که برای تحقق غلبه نیکی بر بدی انجام گرفته، فساد اخلاقی عمومی یکی از علل عیب، نقص و بدبختی بوده است. نظام شخصیت ایرانی بعد از مشروطه، از درون گرفتار اوضاع بحرانی بود. در این شرایط بخش کوچکی از

نخبگان و ناسیونالیست‌ها که واسطه‌های تغییر بودند، از یک سو آرزوی آزادی و تجدّد در سر داشتند، و از سوی دیگر، خواستار ثبات، نظم و امنیت بودند، اما مشکل این بود که این نظم مدرن و آزادمنشانه به دلیل خُلقیات سیاسی غالب از درون جامعه نمی‌تراوید (غفاری‌فرد، ۱۳۹۳: ۴۷؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۶: ۸۱). در چنین بحبوحه‌ای، تقی‌زاده فساد بیش‌ازحد اخلاق مردم ایران را به‌گونه‌ای معرفی می‌کند که گویا ملت را به راه بد و ضدّ تمدّن کشیده است. به‌واسطه چه گزارش‌های تاریخی او چنین تلقی و تبیینی از فساد اخلاقی ایرانیان داشت؟ (غفاری‌فرد، همان: ۵۰ و ۵۱؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۷۹، ۱۷۷؛ فراستخواه، ۱۴۰۰: ۳۵۱ و ۳۵۲). برای پاسخ به این مسئله و فهم آن با رجوع به علل سقوط امپراتوری ساسانی به زمینه‌های سستی اخلاقی آن عصر می‌پردازد. با تبیین او متوجّه می‌شویم که «سستی و اختلال و انحطاط» در اخلاق عمومی اواخر عصر ساسانی، میل مزمن و روند غالب بوده است؛ در واقع، از نگاه او انحطاط اخلاقی از واقعیت‌های زیست تاریخی پادشاهان ساسانی و در نتیجه قتل شاهزادگان، استوارنبودن مملکت‌داری، نظم و عدالت نشئت می‌یافت، شکل می‌گرفت، انتقال پیدا می‌کرد و نهادینه می‌شد. انحطاط اخلاقی نه تنها پایه کشورداری بود و طبقه عالی شهرنشین ایرانی را درگیر خود می‌کرد؛ بلکه ناگزیر موجب فراگیرشدن دزدی کارگزاران حکومت و دروغ‌گفتن همه طبقات مردم می‌شد؛ به‌این ترتیب، تباهی اخلاقی در نگاه تقی‌زاده علل تاریخی نیرومندی داشت و برای وی روشن است که شیوع این خُلقیات، یکی از سبب‌های انحطاط اخلاق مردم دوره ساسانی بوده و اخلاق عمومی را به‌کلی فاسد کرده است (غفاری‌فرد، همان: ۴۷؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۷۸ و ۷۹؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۱۷، ۲۴۸؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۳: ج ۳۴۰ و ۳۴۱).

به باور او، این فساد اخلاقی تا عهد وی ادامه یافته و رواج زیادی پیدا کرده است. از نگاه وی یکی از صفات زشت که بدبختانه در مملکت ما رایج شده، آن چیزی است که پیش از مشروطیت به اسم «شیطان»، «ناقلا»، «حُقّه»، «پشت‌هم‌انداز» و «بدذات» بودن نامیده می‌شد؛ زیرا این صفات در ایران پس از مشروطیت و رواج بازار سیاست با نام درباریان و روحانیون بسیار پرحیله پیوند خورده بود، برای بهره‌بردن از آن «دیپلومات» بودن نام‌گذاری شد. تقی‌زاده در ادامه سرمقاله «فلانی خیلی دیپلومات شد» شیوع چنین

اخلاقی میان مردم عصر قاجار را، یکی از اسباب انقراض و انحطاط اخلاقی آنها می‌داند و اذعان می‌دارد که در آن دوره با رواج این عادت، اخلاق عمومی به کلی فاسد شد؛ چنانکه این خلق و خوی چنان تأثیری گذاشت که بعد از مشروطیت نیز رایج‌تر شد. او علت رواج این اخلاق را بیش از حد در رواج، تقلید و عامه شدن بازار سیاست بین‌الملل می‌بیند (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۵۰ و ۵۱، ۲۴۸؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۷۹، ۱۷۷).

از نگاه وی، این تشویق و تمجید عامه مردم از سیاست‌مداران ملی که تعریف آنها را شنیده بودند و آثار ترقی آنها را به «رأی‌العین» دیده بودند، موجبات تقلید را میان مردم فراهم کرد؛ از این رو، هرکسی تلاش می‌کرد که از دیگری «دیپلمات» تر و «حقه»‌بازتر باشد. این خود باعث تولید، پرورش و رواج صفت دروغ‌گوئی، اسباب‌چینی و دسیسه‌کاری شد و مردم را به سوی انحطاط اخلاقی برد (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۷۸ و ۷۹). به این ترتیب، اخلاق اجتماعی که به واسطه «تحسین و تقبیح عامه» یا «تشویق یا طعن عمومی» نشوونما یافته، رایج شده و پرورش یافته را نه تنها باعث عمده بی‌دوامی حکومت مرکزی و شدت «اسباب چینی و افلاش اخلاق و هرج و مرج امور» می‌داند؛ بلکه در متزلزل ساختن تاریخ ملت ما در روزگاران گذشته نیز مؤثر می‌بیند (تقی‌زاده، ۱۳۹۲ الف: ۲۴۷ و ۲۴۸). عطف نظر عمیقی که تقی‌زاده به دیگر زمینه‌های انحطاط مبانی اخلاقی داشت، او را متوجه «استیلای پی‌درپی عرب، مغول و سلسله‌های مختلف ترک» و «ظلم مفرط داخلی» و «استبداد مطلق سلاطین قهار» کرد. او با تأکید بر جنگ‌های مستمر بیگانگان و استبداد درونی، معتقد است که این جنگ‌ها و ظلم‌ها روح مردم ایران را علیل و ذلیل کرده، قدرت اخلاقی آنها را درهم شکسته و قوای روحانی لازم برای استقامت در مقابل حوادث و ظلم را ضعیف ساخته است؛ این ذللی روحی، شکستگی اخلاقی و ضعف روحی در «خصائل شریفه روحی، حس شرافت و حیثیت فردی» و «حس استقلال فردی و جمعی و مردانگی» را نیز متزلزل کرده بود (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۷۷-۷۹).

در نتیجه طول استیلای خارجی و استبداد در ایران چنانکه تقی‌زاده باور دارد حیثیت (کاراکتر) ضعیف شده و در میان افراد جامعه به‌طور عام و طبقه حاکم به‌شکل خاص، صفات نقیض آن غالب شده و از راه و رسم مردی، مردانگی، راستی و تقید به کردار نیک اثری نمانده است (همان: ۷۸)، اما در عقیده او رفع این نقیصه مهم، انحطاط

اخلاقی، چگونه و با چه سازوکاری میسر تواند باشد؟ او به مانند دیگر گردانندگان مجله کاوه و به تاسی از منادیان تجدّد غرب، طالب نوعی رستاخیز اخلاقی، فرهنگی و نهادی بود (همان: ۷۷-۷۹؛ میلانی، همان: ۱۷۸)؛ بدین نحو که گذشته از تأثیر «تعلیمات اولیه و حکایات و داستان‌ها برای باسوادها» و «مواعظ و تعلیمات روحانی در طبقه عوام»، سه چهار وسیله را در شروع نهضتی برای پاک‌بازی و عفت اخلاقی در افراد و به تبع آن در جامعه، ضروری می‌دانست؛ نخستین اقدام را ایجاد مدارس ابتدائی و متوسطه و دارالمعلمین می‌داند؛ دوم «اصلاحی اساسی در طرز تعلیم طلاب علوم دینی و در صورت امکان تأسیس یک یا چند مدرسه بزرگی برای آنها که در آنها اصول دین به طور ساده و مجرد از حشو و زواید، و فقه مذهب جعفری و فقه مذاهب اربعه اهل سنت و مقداری از حکمت و کلام تعلیم شود...»؛ سوم اختصاص دادن بخشی از مدارس ابتدائی و متوسطه به فن حفظ‌الصحه و وسائل مصونیت از امراض؛ چهارم «تشکیل جمعیتی برای ترویج حیثیت، شرف و راستگویی و اجتناب از دروغ و دسیسه و نفاق و خودداری از مبالغه... چه در کلام و در عمل و در کتابت» (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۷۷ و ۱۷۸؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۵۶ و ۳۵۷).

از نگاه وی کودکان و جوانانی که به واسطه این نهادها پرورش بیابند پایه اساسی و ستون استخوان فقرات اخلاق ملت می‌شوند؛ زیرا بدین اخلاق و با مجهزشدن به آن «دروغ نمی‌گویند، وسوسه و دسیسه و کار زیرجلی نمی‌کنند... تعارف و تملق بی‌جا نمی‌گویند، و راجی زیاد نمی‌کنند...» (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۸۰ و ۲۸۱). دیدگاه او بدون فهم منطق ساختار و موقعیت واقع‌گرایانه نیست. ساختارها در ما نفوذ می‌کنند، موقعیت‌ها ما را در معرض «آنتروپی و لختی» قرار می‌دهند و در نتیجه، مشکلاتی برای اخلاقیات ما ایجاد می‌کنند (فراستخواه، همان: ۱۶۰). قطعاً و جوهی از پیشنهادها تقی‌زاده و راه‌های عملی‌شدن آنها، اخذ و اقتباسی بود که محفل بناهای آزاد و فرقه «دوستان» یا «کویکرها» در انگلستان بر انقلاب اخلاقی به‌جای گذاشته بودند (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۸۴).

اگر با رویکردی جامعه‌شناختی به پیشنهادها تقی‌زاده پردازیم، می‌توان وی را از این حیث تا حدی یک ساختارگرا دانست تا یک عاملیت‌گرا؛ یعنی او نهادها را تعیین‌کننده بهبودی فساد اخلاقی می‌داند و برای تغییر این ساختارها می‌گوید از کجا

باید شروع کرد؟ به همین دلیل، بیشتر راهکارهایی که می‌دهد نیز عمدتاً بر تغییر ساختارها تأکید دارد؛ مانند ایجاد مدارس، دارالمعلمین، اصلاح اساسی در طرز تعلیم طلاب علوم دینی و ... در تحلیل نهایی، راهکار نجات‌بخش را با تأسیس مدارس در خود انسان‌ها می‌یابد (کلانی و دیگران، ۱۴۰۱).

تقی‌زاده به مانند تحلیلی که از برتری بینش غربی بر تفکر شرقی داشت، ساده‌انگارانه در امر آموزش در مدارس نیز باز دوگانه ذهنی غرب و شرق را می‌سازد؛ نمی‌توان از غرب تصویر مثبت و از شرق تصویر منفی داشت؛ ساده‌انگارانه است که صفات یک ملت را ذاتی بدانیم؛ زیرا صفات ناشی از زندگی جمعی است و با تغییر اوضاع، بهتر یا بدتر می‌شود (فراستخواه، ۱۳۹۷: ۲۷). بیشتر راهکارهای تقی‌زاده آموزشی و تک‌ساحتی‌اند؛ وی غافل از این است که باید تغییرات در تمام سطوح سیاسی، اجتماعی، آموزش و پرورش و خانواده صورت گیرد. درست است که اخلاق ایرانی در مسیر تاریخی‌اش بحث‌انگیز شده، اما نباید به این موضوع ذات‌باورانه نگریست. این امر به ایران و تمدن ایرانی-اسلامی اختصاص ندارد، همه جوامع کم‌وبیش ضعف‌هایی در اخلاق تاریخی و اجتماعی دارند. برخی شواهد در آثار تقی‌زاده مبنی بر ضعف‌هایی در اخلاق ایرانی نباید به نادیده گرفته شدن نقاط قوت بینجامد. گذشته از این، نمی‌شود مردم را «یک‌کاسه» کرد؛ باید به تفاوت رفتار در میان گروه‌های مختلف اجتماعی در دوره‌های متفاوت توجه کرد. تاریخ ایران یکسره تاریخ پیوستگی نیست و در آن انواع گسست‌ها روی داده است؛ تغییرات محیط، تحول پارادایم‌ها، تغییر تکنولوژی و متغیرهای جمعیت‌شناختی پی‌درپی در خلیقات ایرانی تأثیر گذاشته است (فراستخواه، همان: صص ۲۷ و ۲۸، ۲۳۳ و ۲۳۴؛ فراستخواه، ۱۴۰۰: ۴۶۹ و ۴۷۰).

۵-۶. باورهای دینی

رویه آشکارا انتقادی و شکاکانه نسبت به باورها، رفتارها و تعصبات دینی ریشه در اندیشه‌های عصر روشنگری دارد. در این عصر نه تنها دین را به این متهم می‌کنند که همواره مانعی بر سر راه پیشرفت عقلی انسان بوده است؛ بلکه از استقرار اخلاقی راستین و نظم اجتماعی و سیاسی عادلانه نیز ناتوان بوده است (کاسیر، ۱۳۸۹: ۱۶ و ۱۷؛ ملائی‌توانی، ۱۳۹۷: ۲۵ و ۲۶). با ورود امواج سهمگین مدرنیته غربی، جامعه ایران

دست‌خوش تغییرات فراوان شد؛ از آنجاکه این تغییرات در حوزه‌های مختلف اتفاق افتاد، در متن جامعه و حکومت شکاف‌های عمیقی پدید آورد (ملائی‌توانی، ۱۳۹۵: ۱۵؛ نجم‌آبادی، ۱۳۹۷: ۲۰)؛ یکی از این شکاف‌ها نزاع غرب‌گراها با سنت‌هاگراهای دینی و غیردینی بود که بارزترین نتیجه آن تلاش برای جدایی دین از سیاست، خرفه‌زدایی از مذهب و هماهنگ کردن دین با عقل‌گرایی و علوم جدید بود؛ این امر، در اثر این نوع تلاش‌ها و نقدها، به یکی از گفتمان‌های اصلی انحطاط و عقب‌ماندگی تبدیل شد، که به‌نحوی تا اواخر عصر پهلوی ادامه یافت (ملائی‌توانی، ۱۳۹۵: ۱۵).

تقی‌زاده، محورهایی را در عقب‌ماندگی ایران برشمرد که خواه‌ناخواه با حوزه اسلام، خرافه، دین و رفتار و سنت‌های مذهبی از یک‌طرف، و نوگرایی و پیشرفت از سوی دیگر، پیوند می‌یافت (فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۵-۱۸). آنجا که به علت‌شناسی سقوط دولت ساسانی می‌پردازد، جدای از اوضاع سیاسی، نظامی و اقتصادی، ضعف روحانی را یکی از عوامل درهم‌شکستن آن دولت معرفی می‌کند. ضعف باطنی را بیشتر ناشی از نبود افکار آزاد، شدت تعصب و استبداد دینی می‌داند، که نه تنها بر پیروان ادیان عیسوی و یهودی، بلکه بر مذاهب منشعب از دین زرتشتی نیز اعمال می‌شد (تقی‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۰، ۲۸ و ۲۹)؛ وی در عین حال انحطاط «عصر زرین فرهنگ ایران» را نیز در غرور و بی‌خبری و انتقادناپذیری «رؤسای مسلمین» از عیب و نقص باورهای دینی فرض می‌کند. در پاسخ به این پرسش که چرا باورهای دینی با مخلوط شدن به تفکرات صوفیانه و اشعری‌گری و سفسطه‌های مذاهب دیگر از حقیقت اسلام دور شده بودند؟ پاسخ می‌دهد: «واحسرتاه که پس از ... سپری شدن دوره فتح و اعتلای غزنویان و سلجوقیان ... دائره وسعت اسلام روبه ... تنگی گذاشت ... هرچه در دوره ترقی بود همه برعکس شد ... چرا؟ زیرا رؤسای مسلمین از نواقص و معایب خود از شدت غرور ... بی‌خبر ماندند و حقایق ... اسلام به مطالب غلیظه تصوف و شعریات و سفسطه‌های مذاهب باطله مخلوط شد.» (تقی‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۰، ۲۸ و ۲۹)

او تسلط «خرافات و تعصبات ضد تمدن و ترقی» و «افراط تعصب قشری ایام صوفیه» و «موهومات بی اندازه لایحسی» و تأثیر این عادات در «سرشت ملت» (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۴۶ و ۱۴۷) را در ایران معاصر نیز می‌بیند (همان: ۳۰۸). رفتارهای

دینی دوران معاصر را نتیجه باورهای برمی‌شمرد، که صاحبان برخی از مشاغل با سوءاستفاده از جهالت مردم رایج می‌کردند؛ به ویژه روضه‌خوان‌ها با حرف‌های خود آزادی افکار را محدود می‌ساختند و نتیجه آن در نقصان رشد اجتماعی نیز آشکار بود. از نگاه وی این سنت‌ها و این مشاغل با آزاداندیشی و استقلال فکر و اراده در تضادند و ثمره‌ای جز دربندکردن قوای عقلی و خلاقیت‌های ذهنی ندارند (همان: ۹۸). او شیادان دنیادوست را «طبقه عوام و متعصب و منهمک در ظلمت» معرفی می‌کند که با تبعیت از «پیشوایان جاهل و متعصب و متظاهر به تدبیر و عاری از روح دیانت حقیقی» موجب دورماندن مردم از تمدن حقیقی و ترقی می‌شوند؛ گذشته از روضه‌خوان‌ها، تقی‌زاده از درویش‌ها، جن‌گیرها، رمال‌ها و دعانویس‌ها، مستمری‌خورها و مفت‌خورهای عجیب دیگری نیز نام می‌برد (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۰۰؛ ملائی‌توانی، ۱۳۹۵: ۳۷؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۶۶).

برای او از همه اسفانگیزتر و عجیب‌تر، یک دسته مردم «لابالی و قلاش» است که اثرات بسیار ناگواری در باور و رفتارهای دینی جامعه ایران گذاشته است. اعمال این طبقه قطعاً برای وی و با هیچ دینی منطبق نیست و با هیچ منطقی قابل دفاع نیست؛ زیرا روح ملی را نابود می‌کند و اثرات شومی بر روان اجتماعی ایرانی‌ها گذاشته است: «به‌واسطه رؤیاهای جعلی و توسل به احادیث بی‌سند ... که بدترین همه آن‌ها احداث یک روح عزا و ماتم در نفوس ملت است استفاده مالی ... بکنند مطابق هیچ دیانتی نیست و اسباب کشتن و خفه کردن روح ملی است ... عموماً چهره‌ها ترش و پر چین و چوروک است، موسیقی ملی تماماً حزن‌انگیز ... است، نطق‌های سیاسی و مهیج منجر به گریه عمومی ... می‌شود ... برای مشروطیت گریه می‌کنند، برای اصلاح مالیه، ... بر هر درد بی‌درمان دوا می‌دانند و گریه ملی و گریه سیاسی و گریه مشروطیت را باعث اصلاح امور می‌پندارند ...» (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۰۱؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۱۱ و ۲۱۲).

بدین‌سان، تقی‌زاده باورهای دینی را از رکن‌های اصلی کنترل و سرکوب جامعه می‌شمرد که چون ابزاری در دست متولیان دین مردم را سست، مرده‌دل و افسرده کرده است؛ چنانکه با اطلاع از اوضاع، آثار، ترقیات و وضع تمدن زمان گذشته ایران و «با نفس شادی و امیدواری تاریخی که مولد اعتمادبه‌نفس فردی» او است خواهان برچیدن

این رفتارها و باورها می‌شود. درحقیقت، این نظر او خود بازتابی از اندیشه ترقی و یکی از الزامات مهم دنیای متجدد شمرده می‌شود؛ به همین جهت، نه تنها حلاجی، سرکشی، مخالفت، بازاندیشی، به پرسش‌گرفتن و نقد کاستی‌های رفتارهای دینی یکی از شعارهای همیشگی او بود، بلکه مخالفت و برچیدن این باورها و متولیان آن یکی از مشغله‌های عمده وی شد (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۱۲ و ۲۱۳)؛ از این رو، گاه مقالاتی در ترویج خردگرایی، تساهل مذهبی-سیاسی و تجدّد اجتماعی (میلانی، ۱۳۸۷: ۱۷۵، ۱۷۹ و ۱۸۰؛ ملائی‌توانی، ۱۳۹۵: ۳۹) می‌نوشت و گاه نیز، بر سبیل نقادی، شمایی تیزبین از باورهای دینی عوام ترسیم می‌کرد (تقی‌زاده، ۱۳۹۲ الف: ۱۲۲-۱۲۶). نگرش‌های وی چنین می‌نماید که هژمونی مذهب شیعه و برخی از آئین‌ها و مناسک و نمادهای آن، به‌ویژه عاشورا و سایر عزاداری‌ها، در جامعه ایران چنان اساسی است که هیچ‌چیز، حتی قانون نمی‌تواند جای آن را بگیرد. آسیب‌شناسی تقی‌زاده ویژگی خاصی دارد و شامل اصل مذهب شیعه و همه جریان‌های مذهبی در ایران نمی‌شود و صرفاً به گریه و گریاندن و شغل‌هایی چون روضه‌خوانی و تعزیه‌گردانی در عرصه‌های مختلف می‌تازد. او این هوشمندی را نیز دارد که اصل دین را نزنند و چنان جراحی می‌ماند که، در مثال، برای علاج بیماری دست، حکم به قطع دست نمی‌کند. نقدهای او به باورهای مذهبی، هرچند حاوی برخی حقایق است، اما بسیار ناروشن و کلی است که برخی نکته‌سنجی‌های او را نیز کم‌ارج و حتی با موضع‌گیری‌هایی مواجه کرده است.

وی امیدوار است بزرگترین تکانی که می‌بایست در ایران برای «تربیت و تکامل تدین حقیقی خالی از خرافات و موهومات» و شکستن سد جهالت و تعصبات دینی پیدا شود، نهضتی برای کسب روح تمدن جدید است؛ به نظر وی هنگامی در بنیان «سد جاهلیت» و «استبداد و تعصبات جاهلی» رخنه‌ای پیدا خواهد شد و «فجر تمدن و بیداری» و «نور تمدن حقیقی» بسط می‌یابد، که به «روح تمدن و فهم و پختگی و رشد اجتماعی و روح تساهل و آزادمنشی و آزاده فکری و مخصوصاً خلاصی از تعصبات افراطی و متانت فکری و وطن‌دوستی از نوع وطن‌پرستی مغربیان» نزدیک شویم و در راه عقاید خود شهامت و فداکاری داشته باشیم. شرایط رسیدن به این آمال را در درجه اول بسط آزادی برای تمام طبقات ملت و حق اظهارنظر در امور عامه و شرکت و

دخالت آن‌ها در حل و فصل امور و آزادی کامل و حقیقی در اعمال حقوق سیاسی می‌داند (میلانی، ۱۳۸۷: ۱۸۰). شرط دیگری برای رسیدن به این آمال عبارت است از نشر علوم و مخصوصاً صرف اعظم عایدات مملکتی برای رفاه و وسعت معیشت و راحت و علم و معرفت طبقه پایین ملت که بدین طریق‌ها تمدن عالی حقیقی به تدریج حاصل شود (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۹۹ و ۱۰۰، ۱۶۱، ۱۶۶).

نمونه این موضوع (نشر علوم) را در بحث مستقلی در مجله کاوه گشود و کوشید با شرح زندگانی، آثار و افکار شخصیت‌های بزرگ شرق، زمینه‌الگوپذیری از آن‌ها را دوباره فراهم آورد (همان: ۱۰۱). در مقاله «پان‌اسلامیسم و پان‌ترکیسم» نیز در زمینه اصلاحات مذهبی از وهابیون در عربستان، نهضت باب در ایران، سنوسیه در آفریقای شمالی، نوآوری‌های سید احمدخان و پیروانش در هندوستان و شیخ محمد عبده و پیروان و شاگردانش و ... نام می‌برد (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۶۰-۶۳؛ ملائی‌توانی، ۱۳۹۵: ۴۵). در مقاله مذکور از مجموع نواندیشی‌های سیدجمال، بر فکر «پان‌اسلامیسم» یا «اتحاد اسلام» تأکید می‌کرد. با آنکه دین اسلام و خود قرآن زمینه مساعدی برای تحول دارند، اما تقی‌زاده در زمانه خودش قهرمان پایه‌گذار این اندیشه را سیدجمال‌الدین اسدآبادی معرفی می‌کند (تقی‌زاده، ۱۳۹۲: ب: ۸۴ و ۸۵). با در نظر گرفتن همین ملاحظات بود که مهم‌ترین فراز آغازین مقاله او درباره «جریانهای سیاسی در تکیه امروز» گریز آشکار و عامدانه نویسنده به غیورترین «مدافعان اسلام سنتی» و تأکید او بر لزوم ظهور یک مجدد و احیاگر بزرگ دینی در اسلام است (همان: ۸۴-۸۷، ۱۲۱).

هرچند او در مطرح کردن راه‌حل‌های بازاندیشی در باورهای دینی، از مقتضیات دنیای جدید و اصلاح‌گران غربی متأثر است، اما تا حد زیادی نبوغ و توان فکری خود را نیز به نمایش می‌گذارد؛ زیرا راهکارهایی که او ذکر می‌کند، مهم‌ترین ایستارها و بزرگ‌ترین موانع هم‌سازی اسلام با مدرنیته غربی است. دقیقاً همین عرصه‌ها سد راه روند روبه‌گسترش عقلانیت جدید میان مسلمان‌ها و به تعبیر بهتر عرفی‌شدن یا دنیایی‌شدن اسلام است. روشن است تقی‌زاده به اصلاحات بسیار عمیق‌تری از سنخ پروتستانتیسم اروپائی می‌اندیشید. انتظار آن از اصلاح‌گری دینی چیزی نبود که با نوگرایی‌های علمای مشروطه‌خواه عصر خود محقق شود؛ زیرا بسیاری از آرمان‌ها و

ارزش‌های دموکراتیک او هرگز در چهارچوبه‌های معرفت‌شناختی روحانی‌های مشروطه‌خواه نمی‌گنجد (ملائی توانی، ۱۳۹۵: ۵۱-۵۲)؛ چنانکه او در ماجرای تاجران اسماعیلی مذهب و در بستر منازعات سیاسی از سوی فتوای همین روحانی‌ها به «فساد مسلک سیاسی» متهم شد؛ در حالی که وی برخلاف القائنات متعصّبین، در هیچ یک از برهه‌های مختلف زندگی خود نه سنت‌ستیز بوده، نه عداوت با دین داشت؛ بلکه صرفاً از سنت‌های جاهلانه و غلط، که مختص هیچ دینی نیست، بلکه یک عارضه عمومی در بین همه ادیان است، انتقاد می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

در فضای اجتماعی و سیاسی دوره پسامشروطه، مسئله عقب‌افتادگی و درماندگی در چهارچوب ایدئولوژیک و در راستای تحقق پروژه ملت‌سازی مطرح شد. سخن‌گویان برجسته این نوع ناسیونالیسم توانستند محیط استعاری ایجاد کنند که در سایه آن، ملی‌گرایانی چون تقی‌زاده، تبیین‌ها و راهکارهای خود را در مواجهه با این مسئله ارائه کنند؛ در واقع، پروژه ملت‌سازی، در اساس، همراه با غلبه رویکرد تجددگرایانه، بخشی از پروژه کلان «تجدد ایران» بود؛ منظور از تجددگرایی نگرشی بود که نسبت پروژه ملت‌سازی را با وضع حال تاریخی و آینده معطوف به تمدن جدید غرب مقایسه می‌کرد؛ بنابراین تبیین تقی‌زاده از مسئله «چرا ما دچار انحطاط و عقب‌ماندگی شدیم؟» در راستای هم‌افقی با پروژه ملت‌سازی و سرپوش نهادن بر احساس حقارت ایرانی در مواجهه ایدئولوژیک با غرب بود. او این مسئله را در این چهارچوب در نسبت با هجوم بیگانگان، تقدم بینش هندی، پستی حالات زنان، فساد اخلاق و باورهای دینی آمیخته با خرافات مشخص کرد. واقع مطلب این است که در اندیشه تقی‌زاده، ملت‌سازی و تفکر ایران‌گرایانه به صورت بیگانه‌ستیزی و ابراز تنفر از هرگونه وجوه منفی عنصر غیر ایرانی جلوه پیدا کرد. ستیز او با وجوه منفی خلق و -خوی نژاد عرب، ترک و مغول و به حاشیه‌راندن روحانیون با هر نیتی که صورت گرفته باشد، نوعی ناسیونالیسم شیفته غرب را رویاروی اسلام قرار می‌داد که پیامد آن چیزی جز تلاش برای تضعیف وجهه مذهب نبود. نکته مهم آن است که به دلیل تقدم دولت‌سازی بر ملت‌سازی و ماهیت مطلقه آن، تجددگرایی بیش‌وپیش از آن که دارای خصلتی سازگار با

امکانات و مقدورات تحول تاریخی جامعه ایرانی باشد، محصول مدرن‌سازی شکلی و آوانگارد دولت و عوارض اجتناب‌ناپذیر آن در قلمرو «ملت‌سازی متأخر از دولت‌سازی» بود. برای تقی‌زاده این مسئله و تبیین‌ها، مقدمه‌ای برای سؤال اساسی‌تری است: راه برون‌رفت از وضعیت منحنط و عقب‌مانده عصر خود چیست؟ و چه باید کرد؟ ناسیونالیست تجددخواهی چون او که در قالب این گفتمان فکری می‌اندیشید، راهکار نجات‌بخش برای طی کردن مسیر پرفراز و نشیب تجدّد و پیشبرد پروژه ملت‌سازی مدرن را در علم و تعلیم و تربیت عمومی می‌دانست (تقی‌زاده، ۱۳۹۲ الف: ۱۳، ۷۳، ۷۶، ۴۱ و ۴۲، ۲۰-۲۲؛ تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۳۳ و ۲۳۴)؛ به عبارت دیگر، از نظر تقی‌زاده، تا ایرانی از «جهل عامه» نجات پیدا نکند و باسوادی عمومی رایج نشود، ترقی تحقق نخواهد یافت، اما آنچه به گمان ما مهم‌ترین بخش نظام آموزشی است؛ یعنی محتواها و روش‌های تربیتی در خانواده، در تحلیل وی غایب است؛ همچنین تحلیل او در این باره که تحول در نظام‌ها و نهادهای آموزشی چگونه باید رخ دهد، ساکت است. راهکار او، با توجه به دریافت معکوس و ناقص خود از نسبت ترقی با علوم جدید و تعلیم و تربیت، با وجود اهمیتی که دارند، ناقص‌اند و نمی‌تواند راه به جایی ببرد. به نظر ما اقتباس علوم و عمومی کردن تعلیم و تربیت راهکار اشتباهی نبود، اما ترقی امری جامع و مستلزم هماهنگی عوامل و ساختارهای مختلف و فراهم‌بودن مقدماتی است که تقی‌زاده از آن غافل است. با غفلتی که وی از نقش تحولات و فرایندهای مختلف امر جامع و اجتماعی ترقی دارد، بر این باور است که اقتباس و به‌کارگیری علوم جدید و تعلیم و تربیت عمومی، قانون و اصل ثابت و نهایی ترقی همه جوامع است. بدیهی است که او رویکردی تک‌ساختی و پوزیتیویستی به ترقی دارد؛ این راه‌حل نهایی از اندیشه‌ای فلسفی که بر جامعیت امر ترقی واقف باشد و به‌منظور نیل به ترقی پیوندی بین عوامل و فرایندهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برقرار کند، ناشی نشده است. راهکار مزبور به دلیل عدم همراهی ساختارهای سنتی جامعه ایران نمی‌توانست در عمل پیاده شود. راهکارهایی از قبیل احداث مدرسه‌ها و ... برای مقابله با بیسوادی عامه تدابیر دستوری و ابزاری بودند. اجرایی‌شدن تعلیم و تربیت عمومی و سوق‌یافتن جامعه به ترقی از طریق این راهکار منوط به تحول ساختارهای سنتی جامعه بود. جامعه نیاز به فرایندهایی داشت که نسبت به عمومی‌شدن تعلیم و تربیت احساس نیاز کند و

ارزش های خود را متناسب با آن نیاز و ایده آموزش عمومی متحول کند؛ پس می توان گفت اندیشه تقی زاده، کلیت و جامعیت امر ترقی را در نظر نگرفته و از مجموع شرایط و مقدمه های لازم برای ترقی، به شرایط و مقدمه های سطحی و بیرونی توجه داشته است.

فهرست منابع

- احمدی، حمید (۱۳۸۶)، «دین و ملیت در ایران: همیاری یا کشمکش؟»، در: حمید احمدی، ایران: هویت، ملیت، قومیت، (مجموعه مقالات)، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- افشار، ایرج (۱۳۹۸)، «مروری بر زندگی سیدحسن تقی زاده: از تولد تا پایان انقلاب مشروطه»، قلمپاران، شماره ۲۱، صص ۵۲-۴۷.
- انتخابی، نادر (۱۳۹۰)، ناسیونالیسم و تجلّد در ایران و ترکیه، تهران: نگاره آفتاب.
- ایمانی، محمد (۱۳۹۸)، «پاسکال یا دکارت؟ جستاری در دفاع از سنت»، قلمپاران، شماره ۲۱، صص ۵۳-۵۷.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، تهران: پیام.
- آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۹۱)، سقوطها، فروپاشی ها، تهران: جهان کتاب.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۸)، دانشنامه سیاسی: فرهنگ اصلاحات و مکتب های سیاسی، تهران: مروارید.
- بهرامی، عسکر، شمس، اسماعیل (۱۳۹۴)، «تقی زاده، سیدحسن، از مشهورترین رجال صدر مشروطه ایران، سیاستمدار، محقق نامدار و صاحب آثاری برجسته در تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۱۷۳۹.
- بهنام، جمشید (۱۳۸۲)، «تقی زاده و مسئله تجلّد»، ایران نامه، شماره ۸۱-۸۲، صص ۷۷-۹۰.
- (۱۳۹۶)، اندیشمندان ایرانی در برلین، تهران: فروزان روز.
- تقی زاده، حسن (۱۳۲۸)، «بعضی از علل ترقی و انحطاط تاریخی ایران»، یادگار، سال پنجم، شماره ۱۰، صص ۱-۱۳.
- (۱۳۸۶)، مشروطیت، زیر نظر ایرج افشار، تهران: توس.
- (۱۳۸۸)، مانی شناسی، زیر نظر ایرج افشار، تهران: توس.
- (۱۳۸۹)، از پرویز تا چنگیز، تهران: نیک فرجام.
- (۱۳۹۰)، زندگی طوفانی، به کوشش ایرج افشار، تهران: توس.
- (۱۳۹۲ الف)، تعلیم و تربیت، به کوشش ایرج افشار، تهران: توس.
- (۱۳۹۲ ب)، نوشته های سیاسی و سرگذشتی، زیر نظر ایرج افشار، ترجمه مرتضی

ثاقب فر، تهران: توس.

----- (الف) (۱۳۹۳)، کتاب‌ها، مقدمه‌ها، نقدها، دانشمندان، ایرانشناسان، زیر نظر ایرج

افشار، تهران: توس.

----- (ب) (۱۳۹۳)، نوشته‌های تاریخی و نوز، زیر نظر ایرج افشار، تهران: توس.

----- (ج) (۱۳۹۳)، تاریخ عربستان و قوم عرب، زیر نظر ایرج افشار، تهران: توس.

----- (د) (۱۳۹۴)، سرمقاله‌های کاوه، زیر نظر ایرج افشار با یاری میلاد عظیمی، تهران: توس.

----- (ه) (۱۳۹۶)، جوهر تاریخ، زیر نظر ایرج افشار و به‌کوشش کاوه بیات، تهران: توس.

توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۲)، *تجدد بومی و بازانديشی تاریخ*، تهران: نشر تاریخ ایران.

جوادی، حسن (۱۴۰۰)، *ادوارد براون و ایران*، تهران: فرهنگ نشر نو.

دهقانی، مجید (۱۳۹۸)، «تأثیر مطالعات فرهنگی بر اندیشه سیاسی تقی‌زاده»، *قلم‌یاران*، شماره

۲۱، صص ۶۷-۶۹.

رحمانیان، داریوش (۱۳۸۲)، *تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین*،

تبریز: دانشگاه تبریز.

زارع، حامد (۱۴۰۱)، «تداوم فرهنگی ایران چیست و چگونه عمل می‌کند؟»، *سیاست‌نامه*، سال

ششم، شماره ۲۳، صص ۴۷ و ۴۷.

سلیمان نژاد، فرهاد (۱۳۹۸)، «مشروطه‌خواه لیبرال: تأملاتی درباره اندیشه سیاسی علامه تجدد

سیدحسن تقی‌زاده»، *قلم‌یاران*، سال سوم، شماره ۲۱، صص ۳۶-۴۶.

صالحی، نصرالله (۱۳۸۰)، «تیین تاریخی چیست؟»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، شماره ۴۸، صص ۴-۶.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶)، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نشر نگاه معاصر.

غفاری فرد، عباسقلی (۱۳۹۳)، *تاریخ پژوهی در آسیب‌شناسی اخلاقی ایرانی‌ها*، تهران: دات.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۷)، *ما ایرانیان: زمینه‌کاوی تاریخی و اجتماعی خلیفات ایرانی*، تهران: نی.

----- (۱۴۰۰)، *مسئله ایران: مجموعه مقالات*، تهران: آگاه.

فیرحی، داود (۱۴۰۰)، *فقه و سیاست در ایران معاصر*، تهران: نی.

قلی‌زاده، محمدرضا (۱۳۹۸)، «سیدحسن تقی‌زاده، تاریخ‌نگار یا سیاستمدار؟»، *قلم‌یاران*، سال

سوم، شماره ۲۱، ص ۷۱.

کاسیر، ارنست (۱۳۸۹)، *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موذن، تهران: نیلوفر.

کریمی، بهزاد (۱۳۹۵)، *زنان در گفتمان پزشکی ایران با تکیه بر دوره صفویه*، تهران:

پژوهشکده تاریخ اسلام.

کلانی، مانی و رستمی، فرمان (۱۴۰۱)، *گفت‌وگوهای توسعه؛ روایت مقصود فراستخواه از*

مسئله توسعه در ایران، زیر نظر محسن رنانی، تهران: طرح نو.

ناسیونالیسم تجدّدخواه پسا مشروطه و مسئله انحطاط و عقب ماندگی از دیدگاه سیدحسین تقی زاده | ۲۱۳

لوفان باومر، فرانکلین (۱۳۸۵)، *جریان های اصلی اندیشه غربی*، ترجمه کامبیز گوتن، تهران: حکمت. مالکم، سرجان (بی تا)، *تاریخ ایران*، ترجمه میرزا حیرت، تهران: کتاب فروشی سعدی. محبی، محمد (۱۳۹۸)، «تقی زاده و ضعف فلسفه حقوق مشروطیت در ایران»، *در قلم پیاران*، شماره ۲۱، صص ۵۸-۶۰.

مرادخانی، فردین (۱۴۰۲)، «تحلیلی بر سخنان سیدحسین تقی زاده در مجلس اول از منظر دانش حقوق»، *پدران بنیان گذار ایران جدید*، تهران: نشر اگر، صص ۱۱۳-۱۴۱. ملائی توانی، علیرضا (۱۳۹۵)، *از کاوه تا کسروی*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام. ----- (۱۳۹۷)، *سه روحانی دگراندیش: دولت آبادی، سنگلجی، حکمی زاده*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

میرزایی، سیدآیت الله (۱۳۹۹)، *ناسیونالیسم و قومیت در ایران*، تهران: نشر آگاه. میلانی، عباس (۱۳۸۷)، *تجدد و تجدّدستیزی در ایران*، تهران: اختران. نجم آبادی، افسانه (۱۳۹۷)، *زنان سیبیلو و مردان بی ریش: نگرانی های جنسیتی در مدرنیته ایرانی*، ترجمه آتنا کامل و ایمان واقفی، تهران: تیسرا. نوری، شیخ فضل الله (۱۳۶۲)، *مجموعه ای از رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیخ فضل الله نوری*، به کوشش محمد ترکمان، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا. همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۲)، «سیدحسین تقی زاده با سه زندگی در یک عمر»، *ایران-نامه*، شماره ۸۱-۸۲، صص ۷-۴۸.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Transliteration

- Adamiyat, Fereydu, (1978), *Thoughts of Mirza Agha Khan Kermani*, Tehran: Payām.
- Afshar, Iraj, (2019), "A Review of the Life of Seyyed Hassan Taghizadeh: From Birth to the End of the Constitutional Revolution", in: *Qalam-Yaran*, No. 21, pp. 47-52.
- Ahmadi, Hamid, (2007), "Religion and Nationality in Iran: Cooperation or Conflict?" in: Hamid Ahmadi, *Iran: Identity, Nationality, Ethnicity*, (Collection of Articles). Tehran: Institute for Research and Development of Humanities.
- Ashoori, Dariush, (2019), *Political Encyclopedia: Culture of Reforms and Political Schools*, Tehran: Morvārīd.
- Azarang, Abdolhossein, (2012), *the fall, the Collapse*, Tehran: jāhān-e Ketāb.
- Baumer, Franklin Le Van, (2006), *Main currents of Western thought: reading in Western European intellectual history from the middle Ages to the present*, translated by Cambiz Goten, Tehran: Hekmat.
- Behnam, Jamshid, (1983), "Taghizadeh and the Problem of Modernization", *Iran-Nameh*, No. 81-82, pp. 77-90.
- Behnam, Jamshid, (1997), *Iranian Thinkers in Berlin*, Tehran: Forūzān-Rooz.
- Cassirer, Ernst, (1389), *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Yadollah Moqen, Tehran: Nīloūfar.
- Dehghani, Majid, (1398), "The Influence of Cultural Studies on the Political Thought of Taghizadeh", *Qalam-Yaran*, No. 21, pp. 67-69.
- Entekahi, Nader, (1991), *Nationalism and Modernization in Iran and Turkey*, Tehran: Negāre-e Aftāb.
- Fairahi, Davood, (1400), *Jurisprudence and Politics in Contemporary Iran*, Tehran: Ney.
- Farastkhah, Maghsoud, (2018), *We Iranians: Historical and Social Background of Iranian Morals*, Tehran: Ney.
- Farastkhah, Maghsoud, (2019), *the Problem of Iran: Collection of Articles*, Tehran: Agah.
- Ghafaifard, Abbasgholi, (2014), *Historical Research in the Moral Pathology of Iranians*, Tehran: Dāt.
- Gholizadeh, Mohammad Reza, (1398), "Seyyed Hassan Taghizadeh, Historian or Politician?" *Qalam-Yaran*, Year 3, Issue 21, p. 71.
- Homayoun Katouzian, Mohammad Ali, (1983), "Seyyed Hassan Taghizadeh with three lives in one lifetime", *Iran-nāme*, No. 81-82, pp. 7-48.
- Imani, Mohammad, (1999), "Pascal or Descartes? An Essay in Defense of Tradition", in: *Qalam-Yaran*, No. 21, pp. 53-57.
- Javadi, Hassan, (1400), *Edward Brown and Iran*, Tehran: Farhang Našr-e Nū.
- Kalani, Mani and Rostami, Farman, (1401), *Dialogues on Development; Maghsoud Farastkhah's Narration of the Development Issue in Iran, under the supervision of Mohsen Renani*, Tehran: Tarḥ-e Nū.
- Karimi, Behzad, (1395), *Women in Iranian Medical Discourse with a Focus on the Safavid Period*, Tehran: Research Institute for Islamic History.
- Malcolm, John, (n.d.), *History of Iran*, translated by Mirza Heyrat, Tehran: Sa'dī Bookstore.
- Milani, Abbas, (2008), *Modernity and Renewal in Iran*, Tehran: Aḳtarān.
- Mirzaei, Seyyed Ayatollah, (2010), *Nationalism and Ethnicity in Iran*, Tehran: Agah Publishing.
- Mohebbi, Mohammad (2019), "Taghizadeh and the Weakness of the Philosophy of Constitutional Law in Iran", in: *Qalam-Yaran*, No. 21, pp. 58-60.
- Mollaei-Tavani, Alireza, (2016), *From Kaveh to Kasravi*, Tehran: Research Center for Islamic History.
- Mollaei-Tawani, Alireza, (2018), *Three Dissident Clerics: Dowlatabadi, Sangalaji, Hakmizadeh*, Tehran: Research Center for Islamic History.

- Moradkhani, Fardin, (2013), "An Analysis of Seyyed Hassan Taghizadeh's Speeches in the First Parliament from the Perspective of Legal Science", in: *The Founding Fathers of Modern Iran*, Tehran: Agar Publishing House, pp. 113-141.
- Najm-Abadi, Afsaneh, (2018), *Bearded Women and Beardless Men; Gender Concerns in Iranian Modernity*, translated by Atena Kamel and Iman Vaghefi, Tehran: Tisā.
- Noūri, šeiḵ Faẓlollāh, (1983), *A collection of letters, proclamations, letters, and the newspaper of šeiḵ Faẓlollāh Noūri*, by the efforts of Mohammad Turkman, Tehran: Rasā Cultural Services Institute.
- Rahmanian, Dariush, (1383), *History of the Causal Analysis of the Decline and Backwardness of Iranians and Muslims*, Tabriz: Tabriz University.
- Salehi, Nasrollah, (2001), "What is a Historical Explanation?", *History and Geography Month*, pp. 4-6.
- Soleiman Nejad, Farhad, (2019), "Liberal Constitutionalist: Reflections on the Political Thought of the Modernist Scholar Seyyed Hassan Taghi-Zadeh", *Qalam-Yaran*, Year 3, Issue 21, pp. 36-46.
- Tabatabaei, Seyyed Javad, (2007), *Introduction to the Theory of the Decline of Iran*, Tehran: Negāh Mo'āṣer Publication.
- Taghizadeh, Hassan, (1949), "Some Causes of Iran's Historical Progress and Decline", *Yadgar*, Year 5, Issue 10, p. 5.
- Taghizadeh, Hassan, (2007), *Constitutionalism*, under the supervision of Iraj Afshar, Tehran: Toos.
- Taghizadeh, Hassan, (2009), *Manichaeism*, under the supervision of Iraj Afshar, Tehran: Toos.
- Taghizadeh, Hassan, (2010), *From Parviz to Chengiz*, Tehran: Nikfarjām.
- Taghizadeh, Hassan, (2011), *Stormy Life*, with the help of Iraj Afshar, Tehran: Toos.
- Taghizadeh, Hassan, (2013), *Education and Training*, with the help of Iraj Afshar, Tehran: Toos.
- Taghizadeh, Hassan, (2013), *Political and Biographical Writings*, under the supervision of Iraj Afshar, translated by Morteza Saqebfar, Tehran: Toos.
- Taghizadeh, Hassan, (2014), *Books, Introductions, Criticisms, Scholars, Iranian Studies*, under the supervision of Iraj Afshar, Tehran: Toos.
- Taghizadeh, Hassan, (2014), *Historical Writings and Nowruz*, under the supervision of Iraj Afshar, Tehran: Toos.
- Taghizadeh, Hassan, (2014), *History of Arabia and the Arab People*, under the supervision of Iraj Afshar, Tehran: Toos.
- Taghizadeh, Hassan, (2015), "Notes and Considerations: Iran's Greatest Misfortune", in: *Kaveh Editorials*, under the supervision of Iraj Afshar, Tehran: Toos, pp. 217-218.
- Taghizadeh, Hassan, (2015), "Notes and Considerations: So-and-so Became a Very Diplomat", in: *Kaveh Editorials*, under the supervision of Iraj Afshar, Tehran: Toos, pp. 247-248.
- Taghizadeh, Hassan, (2015), "Notes and Considerations: Truth and Perversion of the Palan", in: *Kaveh Editorials*, under the supervision of Iraj Afshar, Tehran: Toos, pp. 212-213.
- Taghizadeh, Hassan, (2015), *Kaveh Editorials*, under the supervision of Iraj Afshar with the assistance of Milad Azimi, Tehran: Toos.
- Taghizadeh, Hassan, (2017), *The Essence of History*, under the supervision of Iraj Afshar and with the help of Kaveh Bayat, Tehran: Toos.
- Tavakoli-Taraghi, Mohammad, (2003), *Native Modernity and Rethinking History*, Tehran: Tarikh Iran Publishing House.
- Zare, Hamed, (1401), "What is the Cultural Continuity of Iran and How Does It Work?" *Siasat Nameh*, Year 6, No. 23, pp. 47-48.

Post-Constitutional Revolution Modernist Nationalism and the Problem of Decadence and Backwardness from the Viewpoint of Seyyed Hassan Taqizadeh

Extensive Abstract

Introduction: The analysis of Iran's backwardness is the historical destiny of confronting Western modernity, which compelled Iranians toward a historical awareness of this issue. Concurrent with the search for the roots of backwardness, the question of decadence also became part of this inevitable confrontation. The experience of the Constitutional Revolution, its failure, and the World War are also parts of this ongoing confrontation, which manifested in nationalist endeavors; hence, one form of explaining Iran's decadent and backward condition appeared in the "modernist nationalism" of the post-Constitutional era. This approach, hoping to save Iran and also due to an inclination toward the West, turned to nationalism and modernity, with Seyyed Hassan Taqizadeh being the prominent figure of this approach. This article seeks to answer the question: what was his analysis of Iran's decadent and backward condition? **Method:** This article uses a descriptive-analytical approach and library-based data collection method to explain and analyze Taqizadeh's view on Iran's decadent and backward condition.

Findings: Inspired by modernist nationalism, Taqizadeh posits the problem of Iran's decadence and backwardness by comparing it to foreign races, the precedence of the Indian worldview, public illiteracy, the confinement and baseness of women, moral corruption, and religious beliefs mixed with bigotry. Therefore, he not only emphasized the rational and scientific principles of Western civilization but also considered his strategy to be advocating for Iranian civilization and restoring its greatness.

Discussion and conclusion: The nation-building project, fundamentally coupled with the dominance of the modernist approach, became part of the grand project of this form of nationalism. Prominent figures of this type of nationalism in the pre-Constitutional period were able to create a metaphorical environment under which nationalists like Taqizadeh could also present this project in their explanations addressing Iran's weakness and backwardness. Taqizadeh addressed this issue in line with the nation-building project and to cover up the Iranian feeling of inferiority. The fact of the matter is that in Taqizadeh's thought, nation-building and Iran-centric thinking

manifested as xenophobia and an expression of hatred towards any negative aspects of non-Iranian elements. His struggle against the negative aspects of the character of the Arab, Turk, and Mongol races, and marginalizing the clergy, regardless of the intention, pitted a West-infatuated nationalism against Islam; therefore, the consequence of some of his explanations was nothing but an effort to weaken the stature of religion. For him, these explanations became a prelude through which, within this intellectual discourse, he believed the salvific solution for navigating the tumultuous path of modernity and advancing the modern nation-building project is the science of public education and training.

Keywords: Foreign races, Indian worldview, Illiteracy, Confinement of women, Morality, Religious beliefs.

