

پژوهش‌های تاریخی (علمی - پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه اصفهان
سال چهل و نهم، دوره جدید، سال پنجم
شماره دوم (پیاپی ۱۸)، تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۸-۱

تقی‌زاده، از تجددگرایی تا فرنگی‌مآبی

علی بیگدلی * - حسین پندار**

چکیده

درک بینش روشنفکری تقی‌زاده همان‌قدر دچار کج‌فهمی است که درک شخصیت سیاسی او؛ با این تفاوت که تقی‌زاده خود، در ایجاد این کج‌فهمی بیش از هر کس دیگر نقش داشت. چرا که ایراد جمله «ایرانی باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی‌مآب شود و بس» دیگران را به این بینش کشانید که وی با درک سطحی از مدرنیته، فاقد وجاهت روشنفکری بوده و به اندازه‌ی یک فرنگی‌مآب نزول کرده است؛ در حالیکه بررسی مطالب و نوشته‌های وی، خلاف این مسئله را اثبات می‌کند. به لحاظ شخصیت سیاسی - که شخصیت روشنفکری‌اش بر آن سایه انداخته بود - نزدیکی به قدرت و دست یازیدن به هر اقدام منفعت‌طلبانه، که لازمه‌ی مقام سیاستمداری است، حتی به قیمت امضای تمدید قرار داد ۱۹۳۳، وی را به یکی از منفورترین سیاستمداران عصر پهلوی مبدل کرد.

واژه‌های کلیدی

سید حسن تقی‌زاده، مجله‌ کاوه، تجددگرایی، فرنگی‌مآبی

* استاد تاریخ دانشگاه شهید بهشتی alibigdel@yahoo.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور (نویسنده‌ مسئول) pendarmh@gmail.com

مقدمه

با ذهنی خالی از پیش فرض‌ها به استقبال غرب نرفته است. دیگر بعد شخصیتی تقی‌زاده که در این مقاله بدان پرداخته شده، تعیین جایگاه وی در مقام یک سیاستمدار است. اگرچه این دو بعد شخصیت؛ یعنی روشنفکری و سیاستمداری را نمی‌توان به طور کامل، از هم جدا کرد و هر چقدر که بین این دو وجه تفاوت باشد باز بر یکدیگر تأثیر گذار هستند؛ اما در مورد تقی‌زاده، تفاوت به حدی مشهود است که اعجاب‌انگیز می‌نماید. به خصوص در مرحله دوم زندگی سیاسی وی که تقی‌زاده به‌عنوان سفیر وارد شغل دولتی می‌گردد. اوج این تفاوت را می‌توان در نقش او در مجلس اول و دوم شورای ملی به‌عنوان انقلابی استبدادستیز دموکرات با نقشش در ماجرای تمدید قرارداد ۱۹۳۳ دانست. تقی‌زاده در مقام سیاستمدار، آن گونه که انتظار می‌رود، با رعایت اصول سیاستمداری چندان به دیدگاه روشنفکرانه تجددگرایانه‌اش پایبند نیست و این دیدگاه‌هاست که موضع‌گیری‌های سیاسی او را تعیین و توجیه می‌کند که از تفاوت ماهوی در حوزه نظری روشنفکری و عملی سیاستمداری ناشی می‌شود. سیاسی شدن روشنفکر، همچون آلودگی است که بینش، شخصیت، منش و جایگاه روشنفکر را مخدوش می‌کند. نزدیکی روشنفکر به مجاری قدرت، قدرت نقد قدرت را کاهش داده، موجبات نفی مقام روشنفکری را به دست خود روشنفکر فراهم می‌آورد. این عمل از سوی دیگر، راه حمله به روشنفکری را در ایران برای منتقدان، به‌ویژه منتقدان دینی باز کرد. این گونه است که تقی‌زاده با «آلت فعل» خواندن خویش در تمدید قرارداد ۱۹۳۳، به شدت شخصیت سیاسی خویش را به‌عنوان سیاستمدار روشنفکر مخدوش کرد. چنان که در میراث روشنگری، کمتر نام تقی‌زاده در ردیف روشنفکران قرار گرفته است.

مهمترین پرسش نوشتار پیش رو این است که موضع تقی‌زاده در مقام یک روشنفکر محقق و سیاستمدار واقع‌گرا در قبال مسئله هویت ملی در رفع عقب‌ماندگی ایران با تکیه بر فرنگی‌مآبی چیست و در مقام یک سیاستمدار، نظرات روشنفکرانه‌اش در باب تجدد و رفع عقب‌ماندگی ایران چقدر قابلیت ارجاع داشته است؟ اهمیت پرداختن به شخصیتی چون سید حسن تقی‌زاده، در تاریخ معاصر ایران در این است که وی در مقام روشنفکر، عنوان سیاستمداری قهار را یدک می‌کشد که در مهمترین دوره سیاسی ایران؛ یعنی جنبش مشروطیت - که تا زمان محمد رضا شاه پهلوی نیز ادامه داشت - به‌عنوان یکی از رهبران مشروطیت، مبدع و منشاء اعمال و سیاست‌های مهمی بود. گفته می‌شود وی، بنا به عمق و ابعاد مختلف تأسف‌برانگیز عقب‌ماندگی ایران، نسبت به دول غربی، بر آن بود تا با پیش گرفتن مشی فرنگی‌مآبی که نشانگر عدم‌شناخت از مبانی مدرنیته و ساختارهای سنتی جامعه ایران است، درصدد رفع بحران عقب‌ماندگی ایران بود؛ در حالی که با بررسی مطالب مندرج در «کاوه»، به‌ویژه در دور دوم انتشارش، جایگاه وی به‌عنوان یک فرنگی‌مآب به‌شدت مخدوش شده و به‌سوی تجددگرایی متمایل می‌گردد؛ اما این مسئله نافی آن نیست که تقی‌زاده نیز همچون دیگر روشنفکران ایرانی در تقابل با مدرنیته، فاقد بینش درست و واقعی از مدرنیته غرب و البته فرهنگ ایرانی است. بدین ترتیب، چه آن دسته که مدافع تجددگرایی هستند و چه آن کسانی که به آن حمله می‌برند، نه به مدرنیته واقعی نزدیک می‌شوند و نه از مدرنیته واقعی می‌گریزند. این شبه‌مدرنیته، بیشتر زاده تصورات و دریافت‌های ناقص ایشان است؛ چرا که اگر تغییر تصورات انسان از تفسیر هستی را مدرنیته بدانیم، آنگاه در می‌یابیم که هیچ‌کدام از این دو گروه،

پیشینه تحقیق

تقی‌زاده در عرصه روشنفکری و سیاستمداری، آن قدر چهره جنجالی بود که چندین و چند کتاب و مقاله درباره‌اش انتشار یافته باشد اما به‌نظر نمی‌رسد که محققین در زندگی سیاسی و روشنفکری اش به یک جمع بندی تقریباً یک‌دست رسیده باشند. چنان که بعضی از وی قدیس ساخته‌اند و با چشم‌پوشی از بعضی مسائل، به ارائه چهره مقبولی از وی مبادرت کرده‌اند و بعضی نیز، برعکس تا بدان جا پیش رفته‌اند که وی را روشنفکر خودباخته غربزده و سیاستمداری خودفروش و خیانتکار معرفی کرده‌اند. در این بین، موضوع فرنگی‌مآبی تقی‌زاده را باید جنجالی‌ترین نظر وی در عرصه روشنفکری دانست که آن را یگانه راه رفع عقب‌ماندگی ایران می‌دانست. جالب اینجاست که هیچ کدام از موافقین و مخالفین وی، به نقد واقعی آراء و اندیشه‌های وی در باب فرنگی‌مآبی و تجددگرایی نپرداخته، کوشیده‌اند تا نظرات تقی‌زاده را بنا به تمایلات و خواسته‌های خویش عرضه دارند؛ در حالی که بین تفاسیر ایشان و آرای تقی‌زاده تفاوت اساسی وجود دارد. مهمترین منبع برای شناخت حوادث پس از به توپ بستن مجلس و اقدامات تبعیدیان و متواری‌شدگان پس از کودتا در خارج از ایران و به‌ویژه اقدامات کمیته ملیون و پی‌گیری جریان‌ات روشنفکری خارج از ایران که تأثیر فوق‌العاده‌ای بر جریان‌ات داخلی در ایران داشت؛ روزنامه کاوه است که به‌راستی سخنگوی آرای تقی‌زاده و دیگر آزادیخواهان ایرانی در آن تاریخ در اروپا است. منبع دیگر برای شناخت عقاید و افکار تقی‌زاده، کتاب «زندگی طوفانی تقی‌زاده»، زندگینامه خودنوشت اوست که به کوشش ایرج افشار منتشر شده است و طبیعتاً این کتاب برای آگاهی از زندگی سیاسی تقی‌زاده، اقدامات وی در جریان انقلاب

مشروطه، کمیته ملیون برلین و انقلاب دوم مشروطیت اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چرا که توانسته است به تدوین و تبیین حوادث و مواضع او و همفکران و مخالفینش بپردازد که البته خالی از شائبه نیز نیست. دیگر کتابی که به «زندگی و زمانه تقی‌زاده» پرداخته، کتاب سید علی علوی است که کتاب مفیدی می‌نماید؛ اگرچه به‌نظر می‌رسد که نویسنده در ارائه چهره تقی‌زاده، با ذهنیت تهی از شائبه فراماسونر و خیانتکاری وی نتوانسته بدان بپردازد و به‌جای نقد، درصدد محکوم کردن تقی‌زاده برآمده است. مجله یغما در سال ۱۳۵۷، به درج نامه‌ها و پاسخ آنها به‌قلم شیخ الاسلامی، مدافع عملکرد تقی‌زاده در عرصه سیاست و به‌ویژه تمدید قرارداد ۱۹۳۳ و سعیدی سیرجانی، ناقد و معترض به عملکرد تقی‌زاده، مبادرت کرد که در نقد عملگرایی تقی‌زاده شایان توجه است. به‌ویژه نظرات شیخ الاسلامی که بیهوده می‌کوشد تا به تطهیر چهره مخدوش تقی‌زاده در ماجرای مزبور بپردازد که با توجه به مقام وی در تاریخ‌نگاری، بسیار اعجاب‌آور می‌نماید.

ایران در آستانه غرب

روشنفکر و جریان روشنفکری در ایران، از جمله مفاهیمی است که به‌دنبال آشنایی ایرانیان با فرهنگ و تمدن غرب از قرن نوزدهم وارد ایران شد. چه خوشایند باشد و چه نباشد، روشنفکری امری وارداتی برای مشرق زمین و به‌خصوص ایران و از تبعات ناگزیر مدرنیته و در تفسیر مدرنیته است. این امر به معنی نفی تفکر در ایران پیش از ورود مدرنیته نیست؛ مسئله مهم تفاوت در مبانی هستی‌شناسی، مبانی رفتاری و ساختاری به عنوان پیش شرط‌های ورود از سنت به مدرنیته بود. فرهنگ و تمدن غربی مدلی از جریان و خط سیر فکری، فرهنگی و سیاسی و البته اختصاصی

موجبات تغییر و تحولات اساسی چندی را در حوزه‌های متعدد جامعه ایجاد کرد. همان طوری که گفته شد، مدرنیته که به ایران آمد، موجبات تغییر و تحولات چندی را فراهم آورد. در مقابل، فضای روشنفکری و سیاستمداری ایران در مواجهه با آن، رویه‌های متفاوتی را در پیش گرفت. یا به مقابله درایستادند و یا در برابر ابهت و شکوه آن خود را باختند و یا رویهٔ بینابین در پیش گرفتند و خواستار اختلاط تجدد با اندیشه‌های سنتی به‌ویژه در فقه شیعه شدند. در صف اول منتقدان مدرنیته، سنت، روحانیون و قدرتمندان سیاسی قرار داشتند. در سنت، دغدغه‌های ایشان در خور توجه بود. باید توجه داشت که تنها، مسئلهٔ ورود مدرنیته و تأثیر آن بر فرهنگ و اعتقادات دینی نبود؛ بلکه به عملکرد استعماری کشورهای اروپایی در شرق و البته ایران نیز برمی‌گشت و در سوی دیگر مبانی قدرت ایشان را هدف قرار داده بود. پس بیمداری از آن و مقاومت در برابرش امر غریبی نمی‌نمود. مدرنیته بزعم ایشان مبدل به مقوله‌ای استعماری شد که برای درهم شکستن مبانی دینی و سنتی جامعه‌ی ایران و هدف قراردادن دین و ایمان مردم به‌کار آمده است. به‌واقع غرب به‌هنگام ورود به هر کشوری، هیچگاه حافظ سنت، دین و اعتقادات آن کشور نبوده و ادعایی نیز در این مورد نداشته است. در کنار هم قرار دادن عملکرد کشورهای استعماری و مدرنیته، باعث شد تا سنت‌گرایان هر دو را با یک چوب برانند. سنت با تمامی وجود، به مقابله با این پدیدهٔ نوظهور ایستاد؛ چرا که مدرنیته را نافی وجود خود می‌دانست. حضور یکی به نفی و نابودی دیگری تعبیر شد. برخی راه نجات را بازگشت به خود دانسته‌اند. البته در اینجا منظور از خود، فردگرایی مدرن که نه تنها باعث ارتقای حس شعف و خوشنودی از جهان و موجد خود مستقل و جامعه دموکراتیک

برای غرب بود که الگوی تحول‌گرایی مشابهی را در کنار نداشت. فرآیند مدرنیته از سنت شروع شده و در پی رنسانس و تجدید حیات فکری و عصر روشنگری، با تحولات اساسی، راه را برای ورود مدرنیته هموار کرده است. از جمله این تحولات انقلاب صنعتی و علمی، اصلاحات مذهبی، اومانیزم، سکولاریسم و به‌ویژه فردگرایی دموکراتیک مبتنی بر حقوق بود که با انکار بنیادهای معرفت‌شناختی موجود در کلی‌گرایی سنت‌های سیاسی و دینی همراه بود. اگر این دوره را دورهٔ میانی و یا انتقالی از سنت به مدرنیته بدانیم که راه سنت به مدرنیته را در ابعاد گوناگون هموار کرد تا زمینه پذیرش آن را در جامعه مهیا کند؛ جامعهٔ ایرانی در قرن نوزدهم بدون طی این دورهٔ انتقالی یا میانی، به ناگاه و بنا به مسائل عدیده با غرب و مدرنیته مواجه شد؛ درحالی‌که برآیند نیازها و ضرورت تاریخی‌اش نبود و این غرب و مناسبات بین‌المللی بود که درهایش را به‌سوی شرق و به‌ویژه ایران باز کرد. در دعوی بزرگان، ایران طعمه شد و بنا به موقعیت ژئوپلیتیکی اهمیت یافت. به‌زودی این مواجهه، مبدل به منازعه و جنگ بین ایران و غرب در شکل جنگ‌های دوگانهٔ ایران و روس، و منتهی به عهدنامهٔ گلستان و ترکمانچای گردید. در اثنای جنگ اول ایران و روس است که ایرانیان پی به عقب‌ماندگی خود و توانمندی غرب بردند و برآن شدند با الگو قراردادن غرب به‌عنوان یک مدل عملی در پیشرفت و توسعه، عقب‌ماندگی‌شان را پایان دهند؛ اما فقدان دورهٔ میانی و انتقالی از سنت به مدرنیته، باعث شد تا به‌هنگام مواجههٔ سنت و مدرنیته در ایران، چالش بزرگی روی دهد. از این زمان به بعد، تقابل سنت و مدرنیته و ایجاد مباحثی در چگونگی اخذ، مواجهه و مقابله با فرهنگ غرب، مبدل به مهم‌ترین مسئله‌ی مناقشه و مباحثه در فضای فکری ایران گردید چرا که این برخورد،

به‌صورت کامل است و با «تجدد ناقص» نمی‌توان از عقب‌ماندگی‌های یافت. فرنگی‌مآبی مشخصه‌ی اصلی باور ایشان بود که با تشبّث بدان میتوان ایران را از عقب‌ماندگی‌های رهایی بخشید. بزعم عده‌ای تقی‌زاده از سرآمدان این گرایش بود که راه دیگری جز فرنگی‌مآبی برای نجات ایران سراغ نداشت (رک. بهمنیار، ۱۳۸۲: ۹۵).

سید حسن تقی‌زاده

در تاریخ روشنفکری ایران، شاید هیچ سخنوری به اندازه تقی‌زاده به آنچه گفته شهرت نیافته است. آن گونه که فرنگی‌مآب شدن ایرانیان در همه ابعاد، معروفترین حرف و معرف وی و در سطح بالاتر معرف بخشی از گرایشهای روشنفکری ایران شد. تقی‌زاده همین‌طور بارها از «تسلیم شدن مطلق به غرب» و «از نوک پا تا فرق سر فرنگی شدن» سخن گفت. این سخنان چنان صریح و بی‌شبه است که در نگاه اول، هیچ کس در مقام خود باختگی، خودفروختگی، تهی شدن فرهنگی و تاریخی و در نهایت فرنگی شدن گوینده شک نمی‌کند. در این جایگاه، فرد بی وطن و بی فرهنگ، هیچ‌گاه خالی از شبه جاسوسی و وطن‌فروشی نیست. تقی‌زاده در سال ۱۹۲۸، در مقدمه تعلیمات عمومی یا اصول اساسی تمدن به اخذ تمدن مادی و معنوی غرب، بدون کم و زیاد تأکید می‌نماید؛ در حالی که این عمل نباید مانع باشد که ما قسمی از سنن ملی خودمان را که خللی به زندگی ما وارد نمی‌سازد؛ محفوظ بداریم، به شرطی که واقعاً جزء میراث ملی ما باشد (بهمنیار، ۱۳۸۲: ۸۳). البته این توهم غربگرایی، سال‌ها بعد، بنا به مشاهده نتایج توهمات غربزدگی‌اش، در سطح جامعه و فشارهای جانبی تعدیل گردید. پس برآن شد تا طی نامه‌ای به

می‌شود، نیست؛ بلکه در فرهنگ جامعه سنتی، حقوق فرد به کلی قربانی می‌شود و سنت کلی‌گرایی و توده‌ای بودن اهمیت می‌یابد (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۹۲)، چون دین و مذهب مهم‌ترین و قوی‌ترین و موثرترین عامل اجتماعی بوده و استیلای فوق‌العاده‌ای بر افکار و اذهان و اعمال و زندگی دارد. «به‌همین جهت مسلمین تمدن غربی را که در بین ملل مسیحی ظهور کرده و رواج یافته بود، تمدن مسیحی شمرده و از نظر اجتناب از تشبه به کفار، در هیچ امری حتی امور دنیوی صرف و علم و تمدن هم تقلید [از] کفار را جایز نشمده‌اند. این حالت افتراق و اجتناب در قرون اخیر، به‌مرور زمان در تحت قیادت پیشوایان متعصب و بسیار شدیدالعمل و مخصوصاً مسلمانان ایرانی دوام کرده و روز به‌روز شدت گرفت (تقی‌زاده، ۱۳۳۹: ۴۲۵). «مثل ریختن خاک در جای قدم سفیر فرنگستان در دربار شاه تهماسب صفوی که در دوره قاجار حتی شدت بیشتری به خود گرفت. در این بین، نظر دیگری هم وجود داشت مبنی بر اینکه می‌توان دست به‌گزینش زد و چیزهایی را بنا به مصالح از مدرنیته گرفت و با سنت در هم آمیخت. نیازی هم بدان نیست که مدرنیته را خصم روز انگاشت و با هر پدیده‌ای به‌صرف غربی بودنش به مبارزه برخاست. گفتار مسلط ایشان در آمیختن ماده سنت‌های فکری خاص - که ریشه در فقه شیعه عصر صفوی داشت - با صورت تجدد بود. این نظر اگرچه در ظاهر عقلانی به‌نظر می‌رسید اما از نظر منتقدان، حاصل آن، به‌دست آمدن پدیده‌ای فاقد هویت بود که نتیجه‌اش برآمدن بحرانهای عظیمی در حوزه نظر و عمل و در نهایت ایجاد اغتشاشات فراوان بود. آنچه روی داد، نه نسبتی با تجدد داشت و نه نسبتی با سنت‌های دینی (رک. بهمنیار، ۱۳۸۲: ۹۲). منتقدان ایشان، گروهی بودند بدین باور که تنها راه نجات ایران، اخذ بی‌کم و کاست فرهنگ و تمدن غرب

ابوالحسن ابتهاج، منظور خود را از فرنگی‌مآبی توضیح دهد. در این نامه آمده است که « من مردم را بیست و هفت سال قبل به اخذ تمدن فرنگی از ظاهر و باطن و جسمانی و روحانی تشویق کرده‌ام، هیچ‌وقت قصدم این‌گونه تقلید مجنونانه و سفیهانه تجملی نبوده، بلکه قصد از تمدن ظاهری فرنگ، پاکیزگی لباس و مسکن و امور صحی و تمیزی معابر و آب توی لوله و آداب پسندیده ظاهری و ترک فحش قبیح در معابر و تف انداختن بر زمین و تقید به آداب سر وقت و اجتناب از پر حرفی بیمعنی ... و مراد از تمدن روحانی میل به علوم و مطالعه و بنای دارالعلوم‌ها و طبع کتب ... [بوده] بدبختانه ما نه تمدن ظاهری فرنگستان را گرفتیم و نه تمدن معنوی آن را. از تمدن ظاهری جز فحشا و قمار و لباس میمون‌صفت و خودآرائی با وسائل وارده از خارجه و از تمدن باطنی آنها نیز هیچ نیاموختیم جز آنکه انکار ادیان را بدون ایمان به یک اصل و یک عقیده معنوی دیگر، فرنگی‌مآبان ما آموختند» (تقی‌زاده، ۱۳۶۸: ۶۷۳). جملات مزبور بیش از اینکه نشانگر دگرگونی در افکار فرنگی‌مآبی تقی‌زاده باشد - آن گونه که بسیاری به اشتباه بدان اذعان دارند - متأسفانه بیشتر نشانگر سطحی‌نگری و فقدان درک صحیح از مبانی مدرنیته بود، با این تفاوت که جملات ۱۹۲۰ تقی‌زاده در روزنامه‌ی کاوه، مبنی بر فرنگی‌مآبی ایرانیان، برآمده از یک دیدگاه و تفکر است اما در نامه به ابتهاج تنها به شیوه‌های رفتاری اشاره می‌شود. در ارتباطات فرهنگی، نمی‌توان انتظار داشت که فقط آنچه که مطلوب ماست کسب شود و راه ورود فقط برای بعضی چیزها باز و برای مابقی بسته باشد. همین‌طور نمی‌توانیم این انتظار را از همگان داشته باشیم که روشنفکر باشند و از غرب گرایی، فقط تفکر و تحقیق و توسعه را بخواهند. مگر فقر، فساد و فحشا تنها در غرب بوده که اینک ایرانیان با تقلید از غرب، این مسائل را آموخته باشند. مگر

جامعه سنتی با این مسائل یا مسائلی از این دست، چون تف کردن و بدزبانی، پیش از ارتباط با غرب رودررو نبود؟ آن چیزی که سیدحسن تقی‌زاده در نامه به ابوالحسن ابتهاج بیان می‌کند و آن را در مواجهه با مدرنیته عرضه می‌دارد؛ تفاوت ماهوی بین دو چیز است و به‌نظر تلاش بیهوده‌ای می‌نماید برای تطهیر یا قلب واقعیت. البته برای درک اندیشه تقی‌زاده در مورد فرنگی‌مآبی، سخنرانی وی به‌سال ۱۹۶۰ در باشگاه معلمین اهمیت بیشتری دارد. تقی‌زاده در این سخنرانی، از عبارت «اخذ تمدن خارجی» استفاده کرد و از به کارگیری واژه‌هایی چون فرنگ، غرب و حتی اروپایی خودداری نمود و بدین سان سطح بحث را فراتر از موضوع غربزدگی یا تقلید از اروپا و آمریکا قرار داد. از رابطه تمدن‌ها سخن گفت و موضوع تجدد را از رابطه ایران و غرب جدا کرد. وی تصریح کرد که اولین نارنجک تسلیم به تمدن غربی شدن را خود پرتاب کرده است که این افراط‌گرایی ناشی از تأثر وی از عمق زیاد فاصله بین ایران و تمدن غربی بوده است و از دولت ترکیه به‌خاطر استحاله در فرهنگ غرب به‌شدت انتقاد کرد (تقی‌زاده، ۱۳۳۹: ۱۴۹). از ویژگی‌های بسیار مهم خطابه مذکور است که وی به تعریف دیگری از تمدن و تجدد می‌پردازد: «منظور من از تمدنی که غایت آمال ما باید باشد، تنها باسوادی اکثریت مردم و فراگرفتن مبادی علوم یا تبدیل عادات و لباس و وضع معیشت ظاهری آنها به آداب و عادات مغربی نیست، بلکه روح تمدن و فهم و پختگی و رشد اجتماعی و روح تساهل و آزادمنشی و آزادی فکری و مخصوصاً از تعصبات افراطی و متانیت فکری و وطن دوستی محکم ولی معتدل و شهامت و فداکاری در راه عقاید خود است که هنوز به این مرحله نزدیک نشده‌ایم» (تقی‌زاده، ۱۳۳۹: ۴۲۶). می‌توان گفت که تقی‌زاده نخستین متفکر ایرانی است که از تعریف مدرنیزاسیون

گرفتن جمله معروفش در فرنگی‌مآب کردن ایرانیان، مقالات و مطالب تقی‌زاده به هیچ وجه، فرنگی‌مآبی به‌عنوان فرنگی شدن ایرانیان را به ذهن متبادر نمی‌کند. به‌نظر نگارنده، آنچه تقی‌زاده در پی آن بود نه تنها فرنگی کردن ایرانیان نبود بلکه ایجاد تمدنی جدید بر پایه‌های سنتی عقلانی بود.

تقی‌زاده و روزنامه کاوه

«کمیته ملیون» ایران در برلن را می‌توان مهمترین کانون روشنفکری ایران در دهه نخستین پس از انقلاب دوم مشروطه دانست. این کمیته را می‌توان محصول سیاست‌های نظامی و فرهنگی آلمان در طی جنگ جهانی اول دانست که به‌جهت ضربه زدن به منافع روسیه و انگلستان طرح‌ریزی شده بود. مهمترین اقدام کمیته مزبور، تأسیس روزنامه کاوه بود. تقی‌زاده با دعوت از تبعیدیان سیاسی ایران به برلن، توانست مطالب و کتاب‌های مهمی را انتشار دهد (ایچرنسکا، ۱۳۸۲: ۵۰). حیات فرهنگی کاوه را به دو دوره می‌توان تقسیم کرد. در دوره اول، کاوه تحت حمایت مستقیم آلمانی‌ها، ابزاری برای ضربه زدن به دشمنان ایشان و تأمین منافع آنها در خلال جنگ جهانی اول بود. در این زمان نوک تیز قلم کاوه، سیاست‌های روسیه و انگلستان و فشارهای حاصل از دخالتشان در ایران را نشانه رفته بود اما جنگ که تمام شد، آلمانی‌ها تغییر سیاست دادند و از حمایت کمیته ملیون ایران دست کشیدند. تقی‌زاده نیز، با اذعان به اینکه روزنامه کاوه زائیده جنگ بود، با فرا رسیدن صلح بین‌المللی، تغییر رویه کاوه را اعلام کرد که: «[کاوه] روزنامه‌ای می‌شود که مندرجات آن بیشتر مقالات علمی و ادبی و تاریخی خواهد بود و مسلک و مقصدش بیشتر از هر چیز ترویج تمدن اروپایی است. در ایران، جهاد بر ضد تعصب، خدمت به حفظ ملیت و وحدت ملی ایران، مجاهدت در پاکیزگی و حفظ زبان و

به معنای تغییر و تجدید نظر در نهادهای اجتماعی و اقتصادی جلوتر می‌رود و به لزوم دگرگونی واقعی جامعه ایران، با توجه به جوهر مدرنیته می‌رسد. وی شرایط رسیدن به این مرحله را در چهار عامل خلاصه می‌کند:

عامل اول و البته مهمتر از همه، آزادی برای همه طبقات ملت و حق اظهار نظر در امور عامه و شرکت و دخالت آنها در حل و فصل امور، بشرط عدم تجاوز به حقوق دیگران است. «آزادی ضرورتاً و ذاتاً لازم است و بدون آن رشد افکار و عقل میسر نیست». عامل دوم «ملیت» و «وحدت ملی است» سکنه یک جامعه باید تابع قوانین مشترک بوده و در منافع و زیان و غم و شادی یکدیگر شریک باشند. قطع نظر از آنکه دارای دین مشترک یا زبان مشترک یا نژاد مشترک باشند یا نباشند. «عامل سوم جلوگیری از «ملت‌بازی افراطی» یا «شوینیسیم» است که آن را خطرناک می‌داند و حاصل آن را پیدایی «خوپسندی ملی» و بالاخره عامل چهارم «تساهل» است یا «وسعت صدر و تحمل عقاید مخالف خود» بود (رک. تقی‌زاده، ۱۳۳۹: ۲۷). تقی‌زاده در نهایت خطابه خویش، با همه شرایطی که ایران داشته است و تقابلهش با تجدد، دوباره به نقطه آغازین گفتار خویش می‌رسد که برای بریدن از جمود عصر سنت و رسیدن به تجدد، «اخذ تمدن غربی ضروری است». اما این بار از موضع افراطی و تندروی خویش دور می‌شود و بیشتر در لباس یک نوگرا ظهور می‌کند تا خودباخته بی‌بنیاد. تقی‌زاده به چیزی شهره بود یعنی فرنگی‌مآبی که بر زبانش جاری بود در حالی که تمامی عمرش را بر چیزی نهاد که در قلبش بود: یعنی تجددگرایی. علی‌رغم این که تقی‌زاده را در ردیف میرزا ملکم خان که معتقد به «ضرورت اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» - این جمله از ملکم خان است - (بهمنیار، ۱۳۸۲: ۷۸) قرار می‌دهند اما با نادیده

مشرق زمین را نقص ذاتی و مغرب را مزیتی جبللی است.» گردانندگان کاوه، در پی‌گیری علل عقب‌مانگی ایران، برآن بودند که بدترین اسباب خرابی و آفت ترقی «در غفلت ماندن عامه‌ی مردم است. برای دادن یک تربیت سیاسی و یک متانت معنوی و اخلاقی برای افراد ملت، بهترین راه یاد دادن تاریخ مدنیت قدیم آن ملت است، به‌خصوص ملتی مانند ایران که چندین هزار سال در میان استیلاهای گوناگون به‌سر برده است و با کمال متانت «روح ایرانیت» خود را حفظ کرده است. اگر ایران را به‌درستی بشناسد «مرعوب» و «مفتون» بیهوده غرب نخواهد شد اما باید به‌خاطر داشت که تنها راه نجات ایران [از عقب‌ماندگی] اقتباس از غرب است» (کاوه، ۱۹۲۰، ش ۲۶: ۱۳)؛ اقتباسی که «هدف [آن] پیشرفت ایران است و باید بدانیم که خارجی‌ها، ما را در این راه کمک نخواهند کرد ولی همیشه دشمن ما نیستند و نباید تقصیر همه نابسامانی‌ها را بر گردن عوامل خارجی بیندازیم ... اگر راست بخواهیم، نه خطر بزرگ بر ایران از خارج است و نه راه نجات، در دور کردن فرنگی‌ها ... خطر عظیم از خارجه نیست، از داخل است» (کاوه، ۱۹۲۲: ۸). تقی‌زاده به‌خوبی می‌دانست که سخن گفتن از کسب تجدد و ملزومات آن برای جامعه‌ی ای که از بی‌سوادی رنج می‌برد، سخن بیهوده‌ای است: «تهی دستی ایرانیان چه از نظر مادی و چه معنوی بحدی است که مشکل بتوان تمدن جدید را پذیرفت و ترویج کرد» (کاوه، ۱۹۲۱، ش ۸: ۳). پس تقی‌زاده با خشم توأمان با افسردگی از عقب‌ماندگی و جهل و بی‌سوادی تاریخی ایرانیان؛ فرنگی‌مآبی را تجویز می‌کند؛ آن‌هم برای جامعه‌ای که اندیشه، تفکر و تعقل در قشریت دین، راهی است که به‌کفر می‌رسید. جریانی که از زمان تفوق اخباری‌ها بر اصولی‌های عصر صفوی آغاز شد و تا هم اکنون ادامه دارد. تقی‌زاده در مرحله بعد، با ارائه تصویری از اوضاع موجود، در پی چاره‌جویی در شکل

ادبیات فارسی از امراض و خطرهای مستولیه بر آن و به قدر مقدور بازارهای داخلی و خارجی آن.» (کاوه، ۱۹۲۰، ش ۲۶: ۲ و ۱) تقی‌زاده در اولین شماره از این دوره کاوه، جمله معروف فرنگی شدن ایرانیان را ابراز می‌کند که جنجالی به‌پا می‌کند. حتی دوستان و اعضای کمیته ملیون نیز له یا علیه وی موضع می‌گیرند اما آنچه در اینجا اهمیت دارد، نه نقل قول از این و آن در تفسیر فرنگی‌مآبی تقی‌زاده یا برائت وی از غربزدگی است بلکه تدقیق در این مسئله است که آیا خود تقی‌زاده از بیان گفتاری چنین صریح و بی‌پروا و البته خام که جایگاهش را با یک ایده شتابزده در نزد همگان به‌شدت مخدوش می‌کرد، آگاهی نداشت؟ اتخاذ این موضع صریح بنا به آشنایی وی با سیاست، در مقام یک سیاستمدار چه می‌توانست باشد؟ کم‌التفاتی است که با قضاوتی شتابزده، تقی‌زاده و تفکر وی را بدون بررسی مطالب کاوه محکوم کرد. تقی‌زاده حتی در همان زمانی که مدعی به فرنگی ساختن ایرانیان بود، در سیاست‌گذاری کاوه چنین رویه‌ای را دنبال نمی‌کرد و با مسئله تجدد برخورد جدی تری را لحاظ می‌کرد. به نظر تقی‌زاده و البته گردانندگان کاوه، مواجهه با پدیده عقب‌ماندگی با رویه ساده‌انگارانه فرنگی‌مآبی، قابلیت تجدد-پذیری به‌معنی نوزایی را ندارد؛ بلکه پذیرفتن تجدد به‌عنوان یک پدیده غربی، تنها با حفظ جنبه‌های مثبت و ماندگار فرهنگ ایران امکاپذیر خواهد بود. به نظر تقی‌زاده لازمه اخذ تمدن خارجی، توجه به ملیت و حفظ زبان فارسی و آگاهی به تاریخ ایران است. این طرز تفکر را می‌توان در مقالات متعدد کاوه، از جمله درباره شاهنامه فردوسی و نیز سبک نگارش آن یافت. به‌علاوه کاوه هیچ‌گاه صحبت از ترک آداب و رسوم اجدادی نکرد و تأکید ویژه‌ای بر لزوم ترک خرافات و رویارویی با عقب‌ماندگی اجتماعی داشت» (کاوه، ۱۹۲۰، ش ۲۶: ۶). همین‌طور که «ما نمی‌خواهیم بگوئیم که اصلاً

نجات ملت از منظر کاوه

برنامه عملی گردانندگان کاوه برای دفع علت اصلی مصائب ملت و نقطه عزیمت نوسازی ایران - که تقی‌زاده را از یک فرنگی‌مآب به یک تجددگرا می‌کشاند - تعلیمات عمومی و نشر علوم جدید بود. به عبارتی «رواج اندیشه تجدد و الزامات آن [به تعبیر کاوه: آگاهی ملی و بیداری اجتماعی و آگاه ساختن مردم به حقوق خود] مقدم بر هرگونه اصلاحات روبنایی تلقی می‌شود» (کاوه، ۱۹۲۱: ۱). گردانندگان کاوه اساسی‌ترین نیاز ملی ایران را به‌ویژه ترویج نشر علم و معرفت بین مردم می‌دانند. به‌همین لحاظ، پیشنهادهای زیر را ارائه می‌دهند. در تشکیل و اعزام هیات‌های سوادآموزی به همه نواحی ایران، تأسیس کتابخانه‌های عمومی، کمک به مدارس و توسعه آنها و ترجمه و نشر کتاب‌های روشنگر و سودمند اعزام بی‌درنگ شماری از محصلین ایرانی به کشورهای پیشرفته برای فراگیری علوم جدید (که در صورت تحقیق آن ایران پس از ده سال در راه تجدد و ترقی می‌تواند گام‌های بلندی بردارد و وحدت ملی آن نیز استحکام خواهد یابد) (کاوه، ۱۹۲۱: ۵) تلاش برای حفظ وحدت و استقلال ملی و پاس داشتن زبان فارسی، توجه به تربیت بدنی، مبارزه بی‌امان علیه اعتیاد و مواد الکلی و جدیت در پیشگیری از امراض عمومی به‌ویژه مالاریا، ستیز علیه تعصبات جاهلان و تامین مساوات کامل حقوق پیروان مذاهب مختلف که مایه سعادت ملت تلقی می‌شد، اهتمام در تامین آزادی و حقوق زنان، مبارزه علیه هزل و یاوه‌سرایی و مبالغه‌جویی، کوشش در جهت زنده نگاهداشتن صفات و خصائل مثبت و سنن و رسوم نیکوی قدیمی و ملی ایرانیان. در زمینه سیاست پیشنهاد می‌کرد که به جای کوشش در جهت سرنگونی کابینه‌های جبهه مخالف به

تجدد بر می‌آید. فاصله فرنگی‌مآبی و تجددگرایی همچون تفاوت تقلید و تفکر است و عجیب اینجاست که سنت‌گرایی و فرنگی‌مآبی در یک مفهوم مشترک هستند و آن سلب اراده و تفکر است. در فرنگی‌مآبی، الگوهای از پیش آماده، بی تفکر آماده پذیرش است اما تجدد مسیری است که عقلانیت در پی حل مشکلات پیش رو، طی می‌کند. اساساً تفاوت روشنفکر با یک ایدئولوگ و یا یک فرد مذهبی در همین مسئله است. برای روشنفکر هیچ امر ایقانی از پیش آماده قدسی و محتوم وجود ندارد و روشنفکر میتواند لحظه به لحظه به تجدید نظر کند و بنا به تعقل، امری را بپذیرد یا انکار کند آن گونه که آل احمد روشنفکران را هُرهری‌مذهب می‌دانست که تقی‌زاده نیز از این امر مستثنی نیست اما عدول از اصول و مفاهیم در ادیان و ایدئولوژی امکان‌ناپذیر است؛ با این توضیح که این نو شدن الزاماً مبنی بر درست بودن یا نبودن، نباید تلقی گردد. به‌رحال گردانندگان کاوه و در رأس آن تقی‌زاده، سیاهه‌ای از عوارض و علایم عقب‌ماندگی اجتماعی ایران را در مقاله‌ای تنظیم می‌کنند اما «هیچ کدام از این معایب اساسی به قدر عشر، اهمیت بی‌سوادی عمومی را ندارد. ام‌المعایب، و اهم بلیه جامعه ایران همین بی‌سوادی است». با این همه، درد بالاتری نیز هست و آن عده قلیل که در ایران سواد دارند و سودای نجات و فلاح ایران را در سر می‌پروراند، یا به لحاظ غور نکردن در عمق تمدن اروپایی، صرفاً به عادات و آداب وطن خود می‌چسبند و یا از مملکت خود بیزار شده و به کلی چشم از آن مملکت و ملت پوشیده و فقط عمر خود را به زندگی راحت و سعی در جمع پول و صرف در فرنگ می‌کنند [...] و زبان به طعن و تنقید ملت و مملکت خود می‌گشایند». (کاوه، ۱۹۲۱، ش ۸: ۱).

معرفی نمودند چرا که وی دین را از مجالس تاریک خرافی‌اش بیرون آورد و با عقل متحد کرد. تنها در سایه سلطنت عقل است که «علم و حکمت رشد تواند کرد». لوتر رابطه انسان و خدا را مستقیم کرد و کتاب مقدس و دعا و مناسک را به زبان مردم عادی برگرداند و میانجی‌گری روحانیون را امری زاید در دین شمرد. در حالی که اسلام هنوز «در انحصار تعلیمات دینی در زبان عربی است» و قدرتمندان مذهبی جرأت ترجمه قرآن را نیافته‌اند و تفسیر کلام خدا در انحصار طبقه روحانیون است و عوام چاره‌ای جز تقلید از روحانیون ندارند. نقد بی پروا از تعصبات مذهبی و روحانیت در کاوه، سبب نمی‌شد که گردانندگان کاوه مخاطرات عرفی شدن جامعه‌ای چون ایران را نادیده بگیرند. بلکه بر عکس، از این که سیل معرفت، مردم را از دین بیزار کند، پروا داشتند. همچنین از این بیم داشتند که نه تنها عده‌ای از فلاسفه بلکه عامه مردم از یک رادع وجدانی و مایه تسلیت روحانی دستشان خالی شود و اخلاق حسنه مردم که قرن‌ها با تکیه بر دین، نشو و نما یافته بود، متزلزل و یا منهدم شده و اخلاق اجتماعی ملت نابود گردد. ایشان راه علاج را صواب حفظ نوعی مذهب خردگرا، رواج یک نظام قانونی - اخلاقی تازه می‌دانستند که از طریق نهادهای جامعه مدنی و به‌ویژه از راه تعلیم و تربیت عمومی، خلاء اخلاقی جامعه متجدد عرفی شده را پر می‌توانست کرد. عباس میلانی می‌نویسد: «در جامعه سنتی ایران، مذهب از سویی پایه اخلاق جامعه و از سوی دیگر ستون سرکوب و کنترل اجتماعی بود و نه تنها در زیر لوای «احکام» هرگونه مخالفت و سرکشی را عقوبت می‌کرد بلکه با نفس شادی و امیدواری تاریخی مخالف بود. اگر بپذیریم که اتکاء به نفس و اندیشه ترقی از ارکان تجددند و در عین حال نقاد بخود و جامعه در کنار نوعی خوش‌بینی تاریخی همگی ملازم جریان تجددند، آنگاه می‌بینیم که

اقدامات زیر پرداخته شود (کاوه، ۱۹۲۱: ۴). آرام کردن ایلات و عشایر و خلع سلاح کردن ایشان، سرکوب راهزنان و دزدان، تقویت حکومت قانون و افزودن بر اقتدار آن برای برقراری ثبات که اصلاحات بدون تامین امنیت و ثبات در جامعه امر ناممکنی می‌نماید (کاوه، ۱۹۲۱: ۳) که نخستین حلقه از این اصلاحات اخذ تجدد است که زیر بنای سایر اصلاحات شمرده می‌شود (کاوه، ۱۹۲۱: ۲) این پیشنهادهاى کاوه نظرات ضد و نقیضی را از سوی دیگران به همراه داشت. از جمله، برخی بر آنند که هیچ‌گاه از سوی نویسندگان کاوه دیده نشده که ایشان از موانع انتقال آگاهی یا همان خرد مدرن غرب به ایران یاد کنند و در مبانی سنت‌های مرسوم در جامعه ایران تامل ورزند. به‌واقع کاوه بیش از آنکه تلاشش معطوف به تامل در مبانی تجدد و پرسش از علل امتناع حصول ایرانی‌ها به آن در شرایط تاریخی خاص کشور گردد؛ مصروف به پرداختن به ضرورت تعلیم عمومی و آموختن الفبا و خواندن و نوشتن می‌شد که اگرچه در جای خود اهمیت بسیار داشت اما به هیچ وجه، جای طرح پرسش نوین در شرایط تاریخی خاص را نمی‌گرفت (آبادیان، ۱۳۸۴: ۹۹). گردانندگان کاوه با تأسی از منادیان تجدد غرب، خواستار نوعی رستاخیز اخلاقی، فرهنگی و نهادی بودند و تحکیم جامعه مدنی را مهمتر از مسئله تسخیر قدرت می‌دانستند. منظور ایشان از جامعه مدنی، مجموعه‌ای از لایه‌ها و نهادهای اجتماعی بود که بین شهروند و دولت میانجی محسوب می‌شد و نوعی رابطه عقلانی قانونی در جامعه حاکم می‌کرد (کاوه، ۱۹۲۱: ۲). کاوه در عرصه مذهب نیز، تجربه تجدد غرب را ملاک و معیار می‌دید و اسلام را نیازمند یک رفورم و به اصطلاح پروتستان‌تیسیم می‌دانست. بدین سبب مقالات جالبی در مورد لوتر چاپ و منتشر کردند و لوتر را یکی از مشاهیر بزرگ عالم تمدن جدید اروپا

قول احمد کسروی، «میوه چین» ی وی در قیام تبریز، جنجال زیادی برپا کرد؛ اما برای تقی‌زاده نتیجه فوق‌العاده‌ای به همراه داشت چراکه فاتحانه وارد تهران شد. از دیگر مسائلی که بعدها در نقد جایگاه تقی‌زاده در مقام یک سیاستمدار اهمیت یافت موضع وی در قالب حزب تندرو دموکرات در مجلس دوم بود که در آن وی و یارانش نظر خود را نسبت به تجدد به صورت روش‌تر و منطقی‌تر در مرامنامه حزب دموکرات ایران ارائه کردند که در آن به نوعی برنامه سیاسی و اجتماعی یا بزبان دیگر خطوط اصلی مدرنیزاسیون ایران مطرح گردید. این از جمله مقاطعی بود که آراء و عملکرد تقی‌زاده، در جایگاه یک روشنفکر و سیاستمدار به هم می‌پیوست. در مقدمه مرامنامه حزب دموکرات آمده که آسیا و به زعم آن ایران، «محکوم» به تجدد است. مهمترین اصول مرامنامه حزب دموکرات عبارت بود از: انفکاک کامل قوه سیاسی از قوه روحانی، ایجاد نظام اجباری، تعلیم اجباری و مجانی، ترجیح مالیات مستقیم بر غیرمستقیم، تقسیم املاک بین رعایا، آزادی تجمع و حزب و برابری در مقابل قانون صرفنظر از نژاد و قومیت و مذهب (اوراق تازه‌یاب، ۱۳۵۹: ۷۹) که در این میان، ماده انفکاک قوه سیاسی از روحانی را می‌توان یکی از مهمترین و البته جنجالی‌ترین مواد مذکور دانست که خط تمایز اصلی دموکرات‌ها با دیگر احزاب و تشکل‌های سیاسی زمان و مایه تضارب آراء و عملکرد آینده بین ایشان و به ویژه با روحانیون - که تقی‌زاده مخالف نظارت ایشان بر مصوبات مجلس بود - به حساب می‌آمد. همزمان با تدوین متمم قانون اساسی، روابط روشنفکران و روحانیون وارد مرحله تازه‌ای شد که عمده تلاش مضاعف روشنفکران، جلوگیری از نفوذ شریعت و اختیارات روحانی بود که در برخی از اصول متمم قانون اساسی در دخالت‌های شرعی و اختیارات

کاوه جامعه و مذهب سنتی ایران را بخاطر سرکوب این ارکان می‌کوبید و بر گذشتن از آن را شرط ورود به وادی تجدد می‌دانست (میلانی، ۱۳۸۷: ۱۸۱).

تقی‌زاده در مقام سیاستمدار

باز کردن سرفصل تقی‌زاده در مقام سیاستمدار، به معنی پیگیری تمام فعالیت‌های تقی‌زاده در جایگاه یک سیاستمدار نیست اما بعضی از اقدامات وی، دارای چنان برجستگی است که بدون در نظر گرفتن آن در عرصه سیاست، رسیدن به فهم جایگاه تقی‌زاده روشنفکر، در مقام یک سیاستمدار و روح حاکم بر ذهنیت سیاسی وی در طی سال‌های پرفراز و نشیب زندگی سیاسی‌اش غیر ممکن می‌نماید. تقی‌زاده بسیار جوان بود که به‌عنوان نماینده مردم تبریز، در مجلس شورای ملی پا به تهران گذاشت. جمالزاده می‌گوید در این زمان عده‌ای بنا به اعتبار سیاسی وی، از سلسله قدسین و نظرکردگان محسوب می‌شدند. نطق‌های آتشین تقی‌زاده در مجلس اول، در باب آزادی و نقد قدرت خیلی زود، وی را مبدل به یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های مشروطیت کرد (نک. کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۸). به توپ بسته شدن مجلس و آغاز استبداد صغیر، تحول عظیمی در ایران بود که دامن تقی‌زاده را نیز گرفت. تقی‌زاده و جمعی از وکلای مجلس و سیاسیون از ایران گریخته، به اروپا رفتند. این خروج از ایران، برای ایشان به لحاظ توسعه فعالیت سیاسی و شناسایی انقلاب ایران اهمیت فوق‌العاده‌ای داشت. تقی‌زاده در اروپا توانست با شخصیت‌ها و تشکل‌های سیاسی برجسته آشنا شود و دوستی و رابطه خوبی ایجاد کند؛ اما خبر مبارزه جانانه مجاهدان تبریزی باعث شد که بناگاه، اروپا را به قصد ایران ترک کند و سر از تبریز در آورد. حضور رندانه وی یا به

روحانی در امور عرفی و دستگاه قضایی و مباحث دموکراسی همچون برابری همه مردم به هر دین و مذهب، در برابر قانون جلوه می‌کرد. در جناح مقابل، به اعتقاد روحانیون به عنوان مدافعان سنت نیز، مقابله با افکار و اعمال روشنفکران متأثر از غرب که در صدد استقرار سکولاریسم بودند در اولویت قرار داشت. موضوع اصلی کسب قدرت بود. در تبریز مردم متأثر از افکار روشنفکری و مخالف قدرت طلبی روحانیون، با طرح شیخ فضل الله مبتنی بر نظارت جمعی از روحانیون با مصوبات مجلس به مخالفت برخاستند «و آشکاره می‌گفتند: ما قانون مشروطه می‌خواهیم نه شریعت» (کسروی، ۱۳۶۳: ۱۲۰)؛ با این استدلال «مگر ملت قانون مذهبی و عبادت از دولت می‌خواهد که محتاج مباحث علمی باشد. ما قانون اساسی سلطنتی مشروطه‌ای را که در میان تمام دولتهای مشروطه مجریست می‌خواهیم که معنایش به کنار نهادن شریعت می‌بود» (کسروی، ۱۳۶۳: ۳۰۹). در نهایت با تغییراتی چند در طرح پیشنهادی شیخ فضل الله، طرح به تصویب رسید اما این پایان تقابل بین روشنفکران و روحانیون، تجددطلبان و سنتگرایان نبود. اوج این تقابل کشته شدن شیخ فضل الله نوری بود که هیچ انگاری اصل دوم متمم قانون اساسی و پس زدن جناح مقابل را تثبیت کرد. اندکی بعد سید عبدالله بهبهانی نیز به قتل رسید و ارسال تلگراف آخوند ملامحمد خراسانی و آیت الله عبدالله مازندرانی در اعتراض و درخواست عزل تقی‌زاده به دلیل ترور، تبعید او را از ایران به عنوان «مفسد و فاسد مملکت شناسانده» قطعی کرد (اوراق تازه‌یاب، ۱۳۵۹: ۲۰۷). در مقام سیاسی، جنجالی‌ترین اقدام تقی‌زاده، ایفای نقشش در تمدید قرار داد نفت داری بود. حضور وی در مذاکرات و امضای وی پای برگه قرارداد و گفته اش مبنی بر اینکه نقشی در تمدید قرارداد مزبور نداشته و اگر وی امضا نمی‌کرد، کس

دیگری آن را امضاء می‌کرد و در نهایت مقصر اصلی نشان دادن رضا شاه در تمدید قرارداد، سالها محل بحث و مناقشه بسیاری بود و البته ما در پی بازگویی آن نیستیم اما آنچه که برای بحث ما اهمیت دارد جداانگاری شخصیت سیاسی از وجه روشنفکری وی است. محمد علی همایون کاتوزیان بر آن است که هر چقدر بر سن تقی‌زاده افزوده می‌شود، بر محافظه‌کاریش نیز اضافه می‌گردد. به نحوی که اگر مسئله تمدید قرارداد داری در سال‌های جوانی تقی‌زاده همچون زمان حضورش در مجلس اول و دوم اتفاق می‌افتاد، ما با عملکردی کاملاً متفاوت مواجه می‌شدیم و تقی‌زاده مطمئناً با آن مخالفت می‌کرد (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۰). آنچه در این مسئله ناراحت‌کننده بود نحوه توجیه تقی‌زاده بود که به راستی در انعقاد آن قرداد کاره‌ای نبود و این رضاشاه بود که امر به فیصله دادن آن داده بود اما اگر به قول سعیدی سیرجانی به «ریاکارانه ترین بهانه» چنگ نمی‌زد و امضای پای برگه تمدید قرارداد داری را تشخیصش مبنی بر «مصلحت عمومی مملکت» می‌خواند، در آن صورت، بالاترین انتقاد از وی، تنها تصمیم اشتباهی می‌توانست باشد که هر سیاستمداری بدان دچار می‌شود (سیرجانی، ۱۳۵۷: ۱۳۱). محافظه‌کاری و ترس تقی‌زاده در کناره گرفتن از طوفان خشم رضاشاه یا محروم شدن از جایگاهش در قدرت که در صورت مخالفت وی با تمدید قرارداد داری به پا می‌شد، در مصلحت‌اندیشی تقی‌زاده نمی‌تواند بی‌تأثیر باشد. توجیه وی در امضای تمدید قرارداد ۱۹۳۳ که البته به شدت مقبول شیخ الاسلامی هم واقع شد، بیم پذیرفتن چنین توجیهاتی را نزد مردم ایجاد می‌کرد و بدتر از آن، ترس از آن که وسیله‌ای شود برای توجیه خیانتکاران و جنایتکاران در حق ایران و ایرانی. تقی‌زاده می‌گوید: «بنده در این کار، اصلاً و ابداً دخالتی

درخشان خویش، به‌عنوان یکی از رهبران مشروطیت، پشت پا بزند. اگر تقی‌زاده به حیثیت انسانی و رویه‌روشنفکرانه خویشتن ایمان داشت و به راستی قدرت حاکم زمان را موجب سلب اختیار خود می‌دانست، پس چرا به قدرت حاکم نزدیک شد؟ تقی‌زاده وزارتخانه رضاشاه، هیچ نسبتی با تقی‌زاده مجلس اول و دوم نداشت مگر فقط تشابه اسمی و اندکی شباهت جسمی (سیرجانی، ۱۳۵۷: ۱۳۳). بعضی حتی پا را از این فراتر نهاده، موضوع الغای قرارداد داری را توطئه ای دانستند که توسط جاسوس‌های انگلستان در ایران به سرکردگی رضا شاه و تقی‌زاده ترتیب داده شده بود تا امتیازات بیشتری نصیب انگلستان کند؛ اما قضیه نه توطئه بوده و نه کسی جاسوس انگلیس، «ایران مثل همیشه چوب ندانم‌کاری‌های خود را خورد که در یک تاریخ استبدادی مکرراً پیش می‌آید» (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۲۲). تقی‌زاده عالم سیاست را باید از تقی‌زاده روشنفکر جدا دانست. وی یک عمل‌گرا و یک واقعی‌نگر در عالم سیاست بود به نحوی که در رفتارهای سیاسی، بر واقعیات و آنچه که وجود داشت و می‌توانست با دست یازیدن به آن به منافع یا منفعتی دست یافت، تکیه می‌کرد. اگرچه نقشش در تمدید قرار داد داری و بهانه‌ریاکارانه‌اش به شدت پیشینه سیاسی‌اش را مخدوش کرد و بنا به کج‌فهمی، چهره روشنفکری‌اش نیز لطمه‌ی فراوان دید. شاید تقی‌زاده با عدم مخالفت با تصمیم رضا شاه، توانست حداقل موقعیت خود را در قدرت حفظ کند؛ اما در درازمدت، چیزهای بسیاری را از دست داد که برایش کوشیده بود. چه غلط و چه درست، شاید بتوان وی را با کسانی در عالم سیاست مقایسه کرد؛ اما کمتر سیاستمداری را می‌شناسیم که در پشت‌ژست سیاستمدارانه‌اش، دارای پیشینه فرهنگی و مایه‌های روشنفکری قوی و پرباری چون تقی‌زاده باشد. به جرأت می‌توان گفت که

نداشتم، جز آنکه امضای من پای ورقه است و آن امضاء چه مال من بود و چه من امتناع می‌کردم و مال کس دیگری بود لابد حتماً یکی فوراً امضاء می‌کرد و ... امتناع یکی از اعضاء اگر اصلاً امتناعی ممکن بود در اصل موضوع یعنی انجام آن امر هیچ تأثیری ولو به قدر خردلی نداشت. «و در نهایت تأکید می‌کند که «نه فقط او بلکه رضا شاه هم راضی به تمدید قرارداد نبود؛ ولی به سبب الغای یک جانبه قرارداد داری اشتباهی کرده بود و راهی برای عقب‌نشینی نداشت» (لسانی، ۱۳۵۷: ۱۳۶). جمله معروف «المأمور و المعذور» تقی‌زاده نیز وقیحانه بود و پس از این، ورد زبان‌ها شد که چگونه می‌توان تن به هر خیانتی داد و خود را تبرئه کرد. وقیحانه از راه‌های رفع عقب‌ماندگی سخن گفت و با رفتار خود، از عوامل عقب‌ماندگی شد. جمله «مأمور و معذور» بودن تقی‌زاده، سقوط تمام‌عیار فردی بود که تمامی دستاوردهای یک عمر مجاهدت خویش را ضایع کرد. هیچ روشنفکری چنین به خودزنی اقدام نکرد که تقی‌زاده کرد. اگر تقی‌زاده فقط سیاست‌مدار بود، رفتارش چنین زنده به نظر نمی‌رسید که روشنفکری اگر به آن دست یازید، گناه نابخشودنی تلقی شود. از مسائلی که در جریان روشنفکری مطرح است نزدیکی ایشان به پایگاه‌های قدرت و یا به تعبیری، سیاسی شدن آنهاست. معمولاً روشنفکران و سیاستمداران در مسائل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نسبت به دستگاه قدرت دارای مواضع و رویه‌های متفاوتی هستند؛ اما قبول مسئولیت‌های دولتی و سیاسی شدن روشنفکران، معمولاً مواضع انتقادی‌شان را تعدیل می‌کند؛ امری که معمولاً فضای روشنفکری آن را بر نمی‌تابد. سعیدی سیرجانی بر آن است که تقی‌زاده با پذیرش مقام سفارت و بهره‌از ناز و تنعم و رفاه، آن‌گونه دگرگون شد که برای ادامه بهره‌از شرایط مالی مناسب، حاضر شد که به تمامی گذشته پربار و

این قائده مبرا نبود. هر چقدر که تقی‌زاده در مقام روشنفکر اجتماعی نسبت به مسائل اجتماعی و فرهنگی حساس است و درصدد درست کردن کژی‌های جامعه، اصلاح اخلاق اجتماعی و رفع بی‌سوادی و بحران عقب‌ماندگی است، به همان اندازه تقی‌زاده‌ی سیاستمدار، تابع هیچ‌گونه الزامات اخلاقی نیست آن‌چنان‌که گاه به اندازه‌ی یک اپورتونیست سقوط می‌کند. رفتار هاست که انتقاد منتقدان را برانگیخته است. به‌هنگام پیوستن به مجاهدان تبریز «خشکه پارسایی از خود نشان داده و به ستارخان و مجاهدان ایرادها گرفت ...»، «... در تبریز در آن زمان آگاهی از رفتار ناشایست او در پیشامد بمباران نیافته بودند و او را یکی از سران بی‌باک مشروطه‌خواهی شماره ... و کارها از او می‌بیوسیدند ولی او خودخواهانه کناره‌جسته و در خانه می‌نشست و از پشت پرده به کارشکنی می‌کوشید» و حیدرخان عمواغلی «در نهان با ستارخان دشمنی می‌کرد» و میرزا محمد علی خان تربیت از خویشاوندان و «افزارهای تقی‌زاده» نیز ضمن دشمنی با ستارخان، طی نامه‌ای به ادوارد براون، وی را «لوتی» و «تاراجگر» و «قره‌داغی» خوانده، از براون خواسته بود که چیزی در ستایش ستارخان ننویسد. از نظر کسروی وی یک میوه چین بود که با فرصت طلبی درصدد بهره‌گیری از مجاهدت آزادیخواهان تبریزی برآمد (کسروی: ۱۳۶۳: ۸۰۷) در حالی که روز پیش از به‌توپ بستن مجلس، همگان را دعوت به حضور در صحنه می‌کند اما تا غروب از خانه خارج نمی‌شود. خود تقی‌زاده از نامه پناهندگی بدون نامی یاد می‌کند که دهخدا نوشت تا به هرکسی که حاضر به پناه‌دادن باشد تسلیم گردد (تقی‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۳۷). با اینکه این سفارت انگلستان بود که با پناه‌دادن به تقی‌زاده، جان وی را در قبال کودتاچیان نجات داد اما چند سال بعد در آلمان نوک

موقعیتی که تقی‌زاده در آلمان برای فضای روشنفکری ایران ایجاد کرد و همین‌طور خدماتش در عرصه‌ی روزنامه‌نگاری، وی را به بی‌بدیل‌ترین شخصیت روشنفکر سیاستمدار ایران تبدیل کرد؛ در حالی که در فعالیت‌های سیاسی‌اش کمتر به ایده‌های روشنفکری تکیه می‌کرد. تقی‌زاده در مقام روشنفکری، چنان دارای شخصیت قوی و ممتازی بود که بسیاری هنگام تحلیل فعالیت‌های سیاسی وی، ناخواسته بنا به سایه‌سنگین روشنفکری تقی‌زاده بر سیاستمداریش، بدین‌دام می‌افتند که از یک سیاستمدار توقع روشنفکری داشته باشند. بنا به همین دیدگاه است که تقی‌زاده از سوی منتقدین، بیشترین ضربه را به دلیل کج‌فهمیشان متحمل شد. در حالی‌که در این مقام، بهترین حالت برای تقی‌زاده، ایفای نقش سیاستمدار روشنفکر بازیست که با ژست‌های روشنفکری، دست به فعالیت سیاسی می‌زند. بیاد نمی‌آوریم که خود تقی‌زاده در شمایل یک روشنفکر، پشت میز سیاست‌نشسته باشد، آن‌گونه که بارها در مقام یک سیاستمدار، اخلاق را نادیده گرفت. به‌هنگام تحصن شیخ فضل‌الله نوری در شاه‌عبدالعظیم، پس از این‌که مخالفین وی، دفتر روزنامه صبح صادق را به هم ریختند و دیگر کسی حاضر به چاپ نوشته‌هایش نشد، شیخ فضل‌الله با دستگاه چاپ سنگی که در اختیار داشت، اقدام به چاپ مقالات خود کرد. اقدامی که به مذاق مخالفین ناخوش آمد. تقی‌زاده در یکی از جلسات و مذاکرات مجلس شورای ملی اول درخواست کرد که: «آقایان اجازه بدهند که این سنگ [سنگ چاپی] را توقیف نمایند» (کسروی، ۱۳۶۳: ۶۰۹). این درخواست هرچند به زبان قانونی مطرح می‌شد اما مغایر با روح دموکراسی بود.

یکی از آفت‌های دموکراسی در ایران تندروی و تمامیت‌خواهی و اقدام به حذف رقبا به‌هنگام کسب قدرت بدون رعایت قواعد بازی است. تقی‌زاده نیز از

گرفته که در آنجا نیز سید حسن تقی‌زاده سمت سرپرستی داشت. یکی از مشکلات اساسی در فهم شخصیت سیاسی تقی‌زاده، جدا نکردن شخصیت روشنفکری او از شخصیت سیاسی اش در طی سالیان متمادی توسط محققین است که اگر به درستی بین این دو، خط متمایزکننده‌ای رسم نشود، درافتادن به قضاوت‌های شتابزده، بسیار محتمل است که البته این اتفاق نیز افتاده است. این امر موجب شده است که شاهد قضاوت‌های درباره تقی‌زاده باشیم. می‌توان فهرستی از اسامی شخصیت‌ها و سیاستمداران شهیری در ایران و خارج از ایران تهیه کرد که له یا علیه تقی‌زاده مطلب گفته یا نوشته‌اند. در این نوشته‌ها، تقی‌زاده بین خائن، جاسوس، وطن‌فروش و خادم، خدمتگزار و وطن پرست در نوسان است. بسیاری در رد یا قبولی عملکرد سیاسی یا روشنفکری تقی‌زاده به گفتار ایشان استناد و بسنده کرده‌اند که صرف بزرگی نام راویان مزبور، گاه چنان دهان پر کن بوده که بنا به ذهن شخصیت پرست ایرانی، تا حد زیادی فرصت تحلیل را سلب کرده است. مسئله‌ی اصلی از آنجا آغاز می‌شود که شخصیت روشنفکری و فرهنگی تقی‌زاده آنچنان سنگین است که بر وجهه سیاسی وی سایه افکنده است. وی به‌عنوان رهبر جناح تجددگرا در بسیاری از جریان‌های تاریخی و سیاسی ایران معاصر به مقابله با سنتگرایان برآمد. تقی‌زاده به علت مشاهده شکاف عظیم بین غرب و ایران، با بیان فرنگی‌مآبی شدن ایرانیان، در همه ابعاد، در رأس جناح تندروی تجددگرا قرار گرفت؛ البته خود به افراطی بودنش اذعان داشت اما رویه‌اش در رفع بحران عقب‌ماندگی ایران، در پیش گرفتن همان رویه تجددگرایی بود که منتقدان و مخالفانش بنا به اقدامات سیاسی‌اش، تعبیر به فرنگی شدن کردند. در این زمان، تقی‌زاده مرحله دوم مهاجرت اجباری خویش در غرب را تجربه می‌کرد.

تیز انتقادات تقی‌زاده و همفکرانش در روزنامه کاوه، انگلستان و روسیه و سیاست‌های استعماری شان در ایران را نشانه گرفت و از هیچ‌گونه اقدامی علیه ایشان فروگذاری نکرد و از عجایب روزگار این که بعدها تقی‌زاده، اولین سفیر کبیر ایران در انگلستان شد. بحث این نیست که این فعالیت‌ها ناشی از حس وطن‌پرستی است یا نه، آنچه که مد نظر است این است که خط قرمز تقی‌زاده سیاستمدار با خط قرمز تقی‌زاده روشنفکر متفاوت است.

نتیجه

چهل و سه سال از مرگ سید حسن تقی‌زاده می‌گذرد. چه در زمان حیات وی و چه پس از مرگ وی، آراء، اندیشه‌هایش در مقام یک روشنفکر و فعالیت‌هایش در مقام یک سیاستمدار، محل بحث و مناقشه بسیار بوده است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز، تقی‌زاده بابت گفتار تند و بی‌پروای خویش در دعوت ایرانیان به سراپا فرنگی شدن و نقشش در قتل دو تن از روحانیون بلند آوازه سنتگرای مشروطیت؛ یعنی آیت‌الله بهبهانی و شیخ فضل‌الله نوری و «آلت فعل» بودنش در تمدید قرارداد ۱۹۳۳، به لحاظ اعتبار و اهمیت بهای گزافی پرداخت. یک عمر فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی‌اش مورد اتهام جاسوسی و خیانتکاری قرار گرفت و ملعون زمانه شد. در این بین، البته نباید تمایلات آلمانی و انگلیسی وی را در طی سالیان متمادی حضور او در عرصه سیاسی نادیده گرفت. گویا فقط در ضدیت با روس‌ها به یقین رسیده بود. همین‌طور عضویت تقی‌زاده در اولین لژ فراماسونری ایران به نام (لژ بیداری ایران) که در ترور شیخ فضل‌الله، اتابک و محمدعلی شاه نقش انکارناپذیر داشت. اگرچه برخی برآنند که دو ترور اخیر نیز از جانب انجمن آذربایجان صورت

تقی‌زاده بودند. تقی‌زاده جدا از طرح مباحث روزنامه‌نگارانه، فاقد منظومه فکری منسجم و ساخته و پرداخته بود که بر دور فلسفه مشخصی استوار باشد تا بتوان به نقد و بررسی آن پرداخت تا جایی که ذهنیت نویسنده سطور یاری می‌کند، تقی‌زاده فاقد تألیف یا تألیفاتی در طرح مباحث روشنفکری، وضعیت ذهنی و روحی توده مردم و به ویژه نقد جایگاه مذهب در تقابل آن با مدرنیته در ذهنیت عوام است که از قضا روشنفکران ایرانی نیز از یک آموزه دینی در تقابل با غرب برخوردار بوده‌اند. این مسئله به شدت جایگاه سید حسن تقی‌زاده را به اندازه یک حرّاف تا روشنفکر تنزل می‌دهد.

منابع

الف) کتاب‌ها

- آجدانی، لطف‌الله. (۱۳۸۷). **روشنفکران ایران در عصر مشروطه**، چاپ دوم، تهران: نشر اختران.
- آجدانی، ماشاء‌الله. (۱۳۸۷). **مشروطه ایرانی**، چاپ نهم تهران: نشر اختران.
- آرین پور، یحیی. (۱۳۸۲). **از نیما تا روزگار ما**، ج ۲ و ۳، تهران: زوآر.
- آژند، یعقوب. (۱۳۸۶). **تجدد ادبی در دوره مشروطه**، چاپ دوم، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- اقبال آشتیانی، عباس. (۱۳۵۹). **مجله یادگار**، چاپ اول، تهران: خیام.
- **اوراق تازه یاب**. (۱۳۵۹). به کوشش ایرج افشار، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.
- تقی‌زاده، سید حسن. (۱۳۷۸). **زندگی طوفانی**، چاپ دوم، به کوشش ایرج افشار، تهران: علمی.

بدون شک، وضعیت سیاسی - اجتماعی ایران و جریانات حاکم بر مناسبات بین‌المللی ابتدای قرن بیستم، در تبیین نظریه به ظاهر افراطی وی موثر بوده است. این نوسانی که تقی‌زاده در تحلیل و قضاوت دیگران، برای فعالیتهای فرهنگی و سیاسی‌اش بدان دچار است، بیش از استناد به گفته‌ها و نوشته‌های وی، به کج‌فهمی و سوءبرداشت‌های دیگران بر می‌گردد. علی‌رغم اذعان تقی‌زاده به غرب‌گرایی صرف ایرانیان در ابعاد گوناگون، آنچه که به ویژه از نوشته‌های وی در روزنامه کاهه بر می‌آید نشانگر تندروی وی در تجددگرایی است که نمایی از غرب‌گرایی به مفهوم از خود بیگانگی، حقارت از فرهنگ و تمدن ایرانی و فرنگی شدن ندارد که دقیقاً بر عکس، مبتنی بر فرهنگ و هویت ایرانی و زبان فارسی است. این واقعیت در تاریخ معاصر ایران وجود دارد که روشنفکران متجددمآب، اغلب به اعتبار سیاست‌زدگی مطرود گشته‌اند. ارزش روشنفکر به حساسیت وی نسبت به کنج‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه است که با در افتادن وی به دایره قدرت، وی را به شدت محافظه کار کرده و از موضع روشنفکری در نقد قدرت دور می‌کند. همین‌طور این گونه به نظر می‌رسد که روشنفکری در جامعه فکری ایران، تنها به مفهوم محدود شده روسی آن پذیرفته شده است. در نتیجه، ایشان به لحاظ مواضع و کردار سیاسی‌شان و البته به اعتبار نوع تفکر و تحقیقاتی که دنبال می‌کردند، از سلک روشنفکری رانده شده و یا به شدت ملعون و مطرود گشته‌اند. جریانات و تحولات سیاسی نیز به این امر دامن زده، چنان که گاه مطرودین دیروز، امروز در دایره اعتبار قرار گرفته و برعکس جمعی نیز چه درست و چه نادرست ملعون گشته‌اند. این تنها تقی‌زاده نبود که به چنین سرنوشتی دچار شد. محمدعلی فروغی و جمعی دیگر نیز به تعبیری چون

- جهاننگلو، رامین. (۱۳۷۴). **موج چهارم**، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
- حقوقی، محمد. (۱۳۷۷). **ادبیات امروز ایران**، چاپ اول، تهران: قطره.
- راثین، اسماعیل. (۱۳۵۶). **حقوق بگیران انگلیس در ایران**، چاپ دوم، تهران: جاویدان.
- راثین، اسماعیل. (۱۳۵۷). **فراموشخانه و فراماسونری در ایران**، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.
- ریپکا، یان. (۱۳۸۳). **تاریخ ادبیات ایران**، ابوالقاسم، سری، چاپ اول تهران: سخن.
- علوی، سید علی. (۱۳۸۵). **زندگی و زمانه سید حسن تقی‌زاده**، چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی.
- کسروی، احمد. (۱۳۶۳). **تاریخ مشروطه ایران**، چاپ شانزدهم، تهران: امیر کبیر.
- _____ (۱۳۵۷). **تاریخ هجده ساله آذربایجان**، چاپ نهم، تهران: امیر کبیر.
- لسانی، ابوالفضل. (۱۳۵۷). **طلای سیاه یا بلای جان ایران**، چاپ اول، تهران: امیر کبیر.
- میلانی، عباس، (۱۳۸۷)، **تجدد و تجدد ستیزی**، چاپ شانزدهم، تهران: اختران.
- ایچرنسکا، ایلزه. (۱۳۸۳). «تقی‌زاده در آلمان قیصری» **ایران نامه**، ش ۸۳، صص ۲۱-۷۷-۴۹
- بهنام، جمشید. (۱۳۷۷). «زمینه های فکری اندیشمندان ایرانی در برلن ۱۹۳۰-۱۹۱۵» **ایران نامه**، ش ۶۴، صص ۹۱-۷۷.
- بهمنیار، حسین. (۱۳۸۳). «روزنامه کاوه، امکان تجدید حیات ایران» **ایران نامه**، ش ۸۳، صص ۱۰۹-۹۱.
- تقی‌زاده، سید حسن. (۱۳۳۹). «اخذ تمدن خارجی» **مجله یغما**، ش ۱۴۹، صص ۴۲۹-۴۱۷.
- سعیدی سیرجانی، علی اکبر. (۱۳۵۷). «تقی‌زاده: پاسخ به جواد شیخ‌الاسلامی» **مجله یغما**، ش ۳۶۰، صص ۴۳۵-۴۲۲.
- کاتوزیان، محمد علی همایون. (۱۳۸۳). «سید حسن تقی‌زاده، سه زندگی در یک عمر» **ایران نامه**، ش ۸۳، صص ۴۹-۷.
- مجله کاوه - شماره هایی به تناوب از دوره اول و دوم چاپ برلن از ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۲.

ب) مقالات

- آبادیان، حسین. (۱۳۸۴). «روزنامه کاوه، رهیافتی روشنفکرانه بر تجدد و هویت ایران»، **فصلنامه مطالعات ملی**، ش ۱، صص ۱۲۰-۹۴
- انتخابی، نادر. (۱۳۷۹). «برلنی ها و مسئله تجدد در ایران» **ایران نامه**، ش ۱۹، صص ۳۹۰-۳۸۴

