

یادداشت

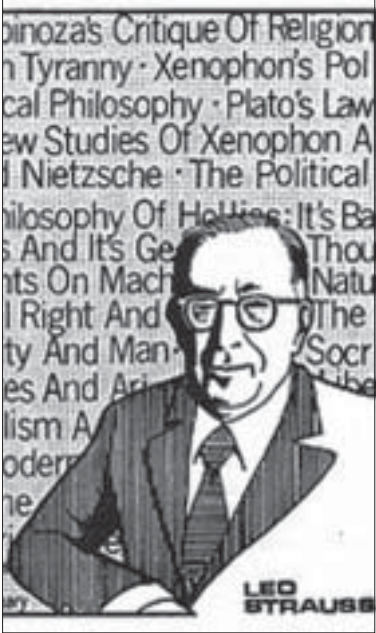
درباره لئو اشتراوس

پژوهشگر نه فیلسوف

سعید قاسمی نژاد

«سکوت مرد حکیم همواره پر معنی است»

اندیشه‌های درباره ماکیاولی لئو اشتراوس در ۲۰ سپتامبر ۱۹۸۸ در کرشن هسن در آلمان در خانواده‌ای یهودی متولد شد. پدرش فروشنده بود. از جولای ۱۹۱۷ تا دسامبر ۱۹۱۸ در طول جنگ جهانی اول به خدمت ارتش پرداخت. در دانشگاه‌های هامبورگ و فرایبورگ فلسفه خواند در ۱۹۲۱ رساله دکترایش را زیرنظر ارنتست کاسیرر به پایان رساند. در دانشگاه فرایبورگ و ماربورگ از ادمرند هرسول و مارتین هایدگر درس هایی آموخت. در ۱۹۳۳ در پاریس ازدواج کرد. در فاصله این سال تا ۱۹۳۴ در انگلستان و فرانسه و با کمک موسسه راکفلر به پژوهش پرداخت. در ۱۹۳۷ به آمریکا رفت و در دیارتمان تاریخ دانشگاه کلمبیا به تحقیق پرداخت. در فاصله سال های ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۸ در مدرسه جدید پژوهش اجتماعی نیویورک درس می داد. در ۱۹۴۴ شهروند آمریکا شد. از ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۸ استاد فلسفه سیاسی دانشگاه شیکاگو بود و ۱۸ اکتبر ۱۹۷۳ درگذشت. برای لئو اشتراوس فلسفه و سیاست لزوماً مسیرهای درهم پیچیده‌ای داشتند. اشتراوس نیز مانند بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم احساس می کرد که



پوزیتیویسم و در وجه کلی تری، فرق نهاد بین واقعیت و ارزش، علم و اخلاق، و . . . نه تنها غلط است بلکه زیانبار نیز هست. از این رو اشتراوس متشدد بسیار جدی نسبتی گراییی پوزیتیویسم و تجربه گرایی بود.

او معتقد بود که فلسفه سیاسی جزیی اساسی و بسیار مهم از فلسفه است. وی از بحث های سقراط و شاگردانش آموخته بود که شناخت طبیعت بدون شناختن طبیعت انسانی امکان پذیر نخواهد بود و از نظر او شناخت طبیعت انسانی به فلسفه سیاسی ختم می شد.

اشتراوس معتقد بود که فلسفه می تواند از تاریخ فراتر رود و به حقایق فراتاریخی دست یابد و هدف فلسفه کسب معرفت راستین، همیشه معتبر و قطعی و نهایی است. و از آنجا که فلسفه سیاسی «کوششی است برای یافتن حقیقت نهایی درباره بنیادهای زندگی سیاسی.» او همچون افلاطون معتقد بود که فلسفه سیاسی «کوششی است به منظور شناخت راستین ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی درست و مطلوب» از همین جا می توان به هسته اساسی نقد اشتراوس از فلسفه مدرن پی برد. اشتراوس معتقد است که فلسفه مدرن دچار نسبی گرایی شده است و باید با احیا و بازخوانی فلسفه کلاسیک به ارزش های مطلق و حقایق فراتاریخی بازگشت اشتراوس به تفاوت میان پژوهشگر (Scholar) و فیلسوف قائل بود. او خود را یک پژوهشگر می خواند نه یک فیلسوف. او معتقد بود بسیاری از کسانی که خود را فیلسوف می خوانند. فیلسوف نیستند بلکه پژوهشگر هستند. از نظر اشتراوس فیلسوفان متفکران شجاعی هستند که با طرح نظراتشان به گسستی اساسی در فلسفه زمان خود دست می زنند و به پژوهشگران اجازه می دهند تا بتوانند در دلیل لوائ افکار آن فیلسوف پندیشند. به طور کلی فلسفه اشتراوس بازخوانی و شرح فلسفه کلاسیک یونان با توجه به مشکلات فلسفه مدرن است.

اشتراوس امروز به عنوان پدر نومحافظه کاری شناخته می شود. دو تن از شاگردان معروف او آلن بـلـوم (Allan Bloom) و هـری جـافـا (Harry V.Jaffa) هستند. اما معروف ترین شاگرد او پل ولفowitz (Paul Wolfowitz) است. مطمئناً اشتراوس چندان دلبسته دموکراسی نبود اما مهمترین تأثیری که نومحافظه کاران از او گرفته اند باور به ارزش ها و حقایق مطلق و مخالفت با نسبی گرایی و چند فرهنگی گرایی بوده است. کتاب های اشتراوس به ترتیب سال انتشار چنین اند: فلسفه سیاسی هابز، در باب جباریت، تعقیب و آزار و هنر نویسندگی، حق طبیعی و تاریخ، اندیشه‌هایی درباره ماکیاولی، فلسفه سیاسی چیست؟

تاریخ فلسفه سیاسی، شهر و انسان، نقد اسپینوزا بر مذهب، سقراط و اریستوفان، لیبرالیسم: قدیم و جدید، گفتارهای سقراطی گزنفون، سقراط گزنفون، از اشتراوس کتاب «فلسفه سیاسی چیست؟» توسط فرهنگ رجایی به فارسی ترجمه شده است.

فلسفه سیاسی هابز، بنیان ها و اصول آن

گسست از سنت

لئو اشتراوس

ترجمه: سعید قاسمی نژاد

فلسفه سیاسی هابز اولین تلاش منحصراً مدرن برای ارائه یک پاسخ بی‌تناقض و جامع به پرسش از زندگی درست انسان است که در عین حال پرسش از ساماندهی درست جامعه نیز هست. شاید در آموزه‌های هابز هیچ جزیی نباشد که نتوان ردپای آن را در آثار پیشینیان او یافت و شاید عده‌ای از آنها از بعضی جهات کمتر از هابز در بند ست‌ها بودند؛ ولی آن اجزا که پیش از هابز به‌طور جداگانه پدید آمده بودند یگانگی مدرن واضحشان را تنها در فلسفه هابز یافتند و هیچ‌یک از پیشگامان هابز نکویشندن گسستی کاملاً مشخص از سنت را–آنگونه که لازمه پاسخ مدرن به پرسش از زندگی درست انسان است– سامان دهند. هابز اولین کسی بود که لازم بودن این جست‌وجو را احساس کرد و در یافتن پاسخ خود، یعنی یک دانش جدید درباره انسان و دولت موفق شد. تمامی اندیشه‌های سیاسی و اخلاقی بعدی آشکارا یا تلویحاً بر مبنای این دکترین جدید بنا شده‌اند. برای نشان دادن اهمیت سیاسی آن، باید بر این واقعیت تأکید کرد که آرمان تمدن مدرن–در هر دو حالت توسعه بورژوا سرمایه‌دارانه و جنبش سوسیالیستی– به شکلی عمیق، واضح و با صمیمیتی که پیش از او و تا به امروز انجام نشده است توسط هابز بنیان نهاده و توضیح داده شده است. برای نشان دادن تأثیر فلسفی آن باید اشاره کرد که فلسفه اخلاق، نه فقط فلسفه اخلاق راسیونالیستی (عقل‌گرایانه) قرن هجدهم، بلکه فلسفه اخلاق روسو، کانت و هگل نیز بدون کارهای هابز امکان‌پذیر نبودند؛ اما از همه مهم‌تر اگر گفت‌وگو و توضیح درباره هدف و کمال زندگی وظیفه‌اساسی و مهم فلسفه باشد، فلسفه سیاسی هابز به عنوان یک پاسخ بنیادین به پرسش از زندگی درست انسان نه فقط برای فلسفه سیاسی، یعنی یک شاخه از دانش در میان دیگر شاخه‌ها، بلکه برای کل فلسفه مدرن اهمیت فراوانی دارد.

تقریباً همگان پذیرفته‌اند که نظرات هابز نقطه عطفی در تاریخ حق طبیعی و تئوری دولت بوده است ولی این نکته که اهمیت دستاوردهای هابز بسیار بیشتر است اغلب مورد توجه واقع نشده است.

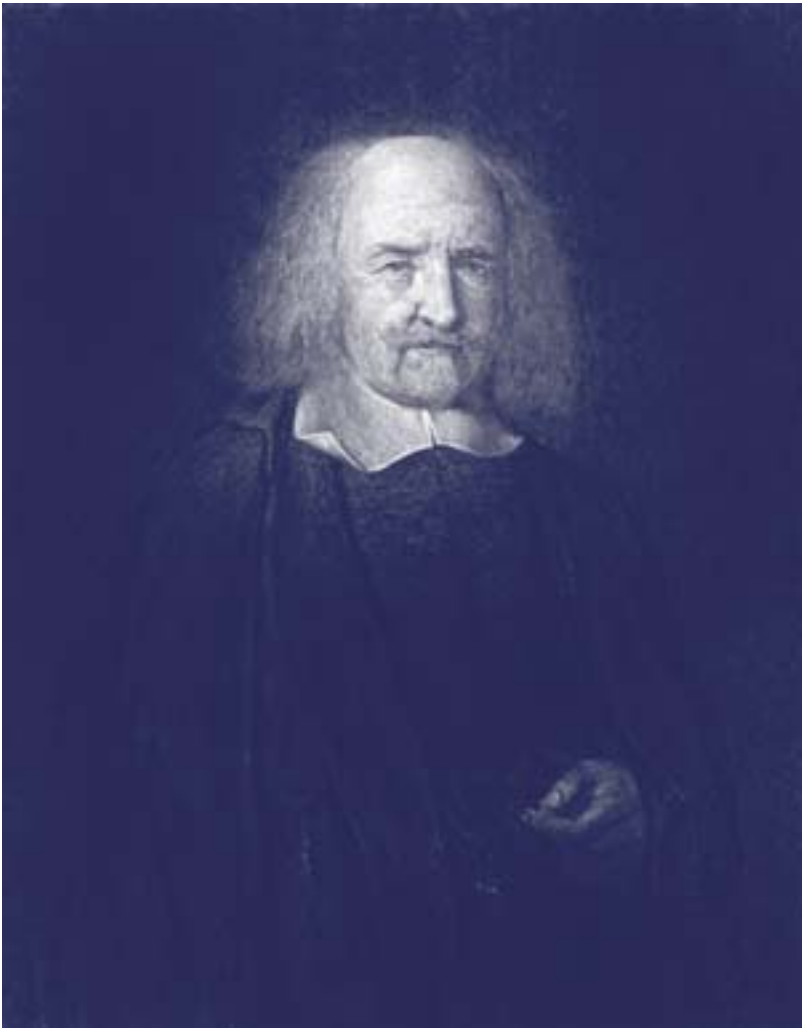
این عدم اقرار و قدردانی اگرچه به‌نظر پارادوکسیکال برسد، اما تا حدودی به‌خاطر تأثیر خود هابز است. بنابه ادعای خود هابز، دستاوردهای او در فلسفه سیاسی با به‌کاربردن روشی جدید ممکن شد، روشی که به‌وسیله آن گالیله فیزیک را به علم ارتقا داد. در توافق با این روش که برآیند ترکیبی نامیده می‌شود (resolutive-compositve) واقعیت‌های سیاسی داده شده (مثل عادلانه بودن یا ناعادلانه بودن بحث برانگیز یک عمل سیاسی خاص یا مفهوم رایج عدالت به‌طور کلی و یا خود دولت به عنوان پیش شرط اولیه بحث و عدالت یک واقعیت سیاسی در حد کمال (Par excellence) تحلیل می‌شوند، به اجزایشان یعنی اراده‌های فردی فروکاسته می‌شوند و آنگاه روند معکوس (converso itinere) از آن اجزا آغاز می‌شود و امکان لزوم وجود یک «اراده جمعی» طی یک رابطه منطقی آشکار (evidentissima connexion) بسط داده و پرورده می‌شود و آنچه در ابتدا کلی غیرعقلانی بود عقلانی می‌شود. بنابراین به‌نظر می‌رسد محتویات ویژه فلسفه سیاسی هابز–تقدم مطلق فرد بر دولت، تصور و برداشت از فرد به عنوان موجودی خویشکام و خودخواه، مفهوم رابطه بین حالت

۵– روشنفکری دینی در معرفی مدرنیته به درستی به بعد

معرفی و عقلانیتی (علمی و فلسفی) آن تأکید دارد. اما وقتی به سایر ابعاد مدرنیته می‌پردازند گویی بیشتر تحت تأثیر مباحث مکتب انتقادی آلمان (از آدورنو تا هابرماس) است و آن چنان که شایسته است یکی از ابعاد بنیادی جهان مدرن را که رفتار و اخلاق مدنی است، مورد تأکید قرار نمی‌دهد. پس از جنگ جهانی دوم مکتب و مدرسه انتقادی در اروپا در شرایطی اوج گرفت که فرآیند مدرنیته از آب درآمده بود و معایب آن رو شده بود. مکتب انتقادی به پیروی از آموزه‌های ماکس وبر یکی از جنبه‌هایی که او در معرفی جامعه جدید اصرار داشت، انگشت تأکید گذاشت. او نظر ویر ما چهار تیپ رفتاری داریم (تیپ رفتاری مبتنی بر سود و زیان، تیپ رفتاری مبتنی بر رعایت ارزش‌های اصیل انسانی، تیپ رفتاری مبتنی بر سنت و عادات گذشته، تیپ رفتاری مبتنی بر عاطفه و احساس). از نظر ویر در دنیای مدرن تیپ رفتاری اولی با سودجویانه رشدی فزاینده داشته و دارد؛ و او آن را آسیب‌شناسی کرد. در صورتی که در کارهای دیگر ویر به یکی از علل بنیادی جامعه مدرن که گسترش رفتار تیپ دوم یا رفتار اخلاقی بوده‌یش از پیش تأکید شده است (به‌نظر مثال در کتاب روح سرمایه‌داری و اخلاق پروتستان، او نشان می‌دهد که مهمترین عامل قرار گرفته است.) جهان جدید رفتار اخلاقی پروتستان‌ها است.) طبیعی است که در مکتب انتقادی به‌خاطر تسلط روابط کالایی در جامعه پس از جنگ جهانی دوم بیشتر بر ابعاد منفی تیپ رفتاری سودجویانه تأکید شود. در حالی که در جامعه ایران که همچنان با چالش‌های مدرنیته درگیر است، روشنفکران دینی متناسب با چنین جامعه‌ای آن چنان که شایسته است در دو دهه اخیر بر اهمیت رفتار و اخلاق مدنی تأکید نکرده‌اند و در نقد مدرنیته بیشتر به آسیب‌شناسی رفتار سودجویانه پرداخته‌اند. (رفع ضعف مذکور اخیراً بیشتر مورد توجه متفکران مدرسه روشنفکری دینی قرار گرفته است.)

اگر بخواهیم به زیان دیگری بحث فوق را روشن کنیم، می‌توانیم بگوییم روشنفکران دینی به بصیرت توکویل در تبیین مدرنیته توجه کافی نکرده‌اند. از نظر توکویل مدرنیته محصول نیست و مدرنیته امری آژادمنشانه و قابل دفاع است. زیبار در دو کشور میل به برابری هست ولی در میان پوزترین‌های آمریکا تعهد به اخلاق مدنی امر ریشه‌داری است و به همین دلیل حکمرانان به نام برابری نمی‌توانند استبداد اکثریت را در جامعه دایر کنند و به نام ارزش‌های مدرن از مردم سواری بگیرند. چالش فکری روشنفکران دینی در دفاع عقلانی از دین و معنویت چالشی است که بیشتر مخصوص نخبگان و تحصیل‌کردگان در بالای هرم جامعه است و روشنفکران دینی تصویر توصیفی و تحلیلی دقیقی از دینداری مردم در پایین جامعه ندارند. سال‌ها است که روشنفکران دینی در میان افشار تحصیل‌کرده مذهبی از یک اسلام مدرن و حداقلی دفاع می‌کنند و به دنبال نسخه‌پیچی اسلامی برای هر امر ریز و درشتی نیستند. و در مقابل در همان بالای هرم جامعه، اسلام‌گرایان حداکثری هستند که برای هر امری حتی علم، فلسفه و کل مدرنیته به دنبال نوع اسلامی آن هستند. طرف این جدال فکری مذکور در بالای هرم جامعه در حالی که جریان است که بخش اعظم جامعه در پایین هرم نه تحت تأثیر اسلام مدرن‌ها و نه اسلام اسلام‌گرایان حداکثری است، بلکه بیشتر مردم با اسلام فرهنگی، رنگین کمانی و ژلاتینی خود خود کرده و زندگی می‌کنند. فرض روشنفکران دینی بر این است که به تدریج و در بلند مدت با رشد اسلام مدرن اسلام فرهنگی اصلاح شده و تغییر می‌کند. البته این فرض، فرض درستی است. اما در شرایط فعلی که اسلام‌گرایان حداکثری با امکانات مادی، تشکیلاتی، تبلیغاتی و نفی خود از اسلام فرهنگی مردم سوءاستفاده می‌کنند و سوءاستفاده آنها یکی از موانع عمده رشد روشنگری و رکود در توسعه کشور است یکی از اقدامات مهم مدرسه روشنفکران دینی حداقل می‌تواند این

آنگ پیشینه



پیشین هستند. « دیلتای سپس به تعقیب ردپای این مصالح در آثار کلاسیک می‌پردازد. او اهمیت ویژه‌ای به این مطلب می‌دهد که هابز در بخش بنیادین فلسفه سیاسی، نظریه شور، بسیار وامدار رواقیون است. ما در اینجا نمی‌توانیم درباره تحلیل دیلتای از مطالب هابز بیشتر بحث کنیم با این حال یک نکته باید مورد توجه قرار گیرد و ذکر شود. دیلتای به بررسی نظریه شور در رساله شهروند Dehomine می‌پردازد که تحت تأثیر رواقیگری بود او چیزی درباره نظریه شور که هابز در کتاب مبانی قانون (Element of law) پرورده است ذکر نمی‌کند؛ نظریه‌ای که به هیچ‌وجه نشانی از رواقیگری ندارد و علاوه بر آن با جزئیاتی بسیار بیشتر از آنچه که در قطعه قرینه در رساله شهروند آمده است پرورده شده است. اصولاً باید اظهار شود دیلتای هرگز بررسی نکرد که آیا نظریات ستنی‌ای که در نوشته‌های هابز تکرار می‌شوند واقعاً اجزای جدایی‌ناپذیر فلسفه سیاسی هابز هستند یا اینکه آنها چیزی بیش از پسمانده‌های ستنی نیستند که هابز در اصل آن را رد کرده است ولی نتوانسته خود را همواره از دست آنها رها سازد و به طور کامل آن را دور بیندازد. دیلتای هرگز نتوانست این پرسش را از خود بپرسد چرا که او مخالفت سازمان‌یافته و صریح هابز با کلیت سنت – که هم شامل رواقیگری و هم اپیکوریسم می‌شود – را به اندازه کافی جدی نگرفت. آیا او مطالب فلسفه سیاسی هابز را با مطالب فلسفه سیاسی ستنی مقایسه کرده بود و دیده بود که ترها و مفاهیم ستنی در فلسفه سیاسی هابز معانی‌ای کاملاً غیرستنی می‌یابند؟ برای ادامه دادن به مثالی که پیش از این نقد شد – مفهوم رواقی شور زمانی که توسط فیلسوفانی برگرفته می‌شود که به طور سیستماتیک امکان سعادت واقعی beatitudo را نفی می‌کنند و معکوس شور دیگر برایشان وضعیت آرامش نیست باید به‌طور اساسی تعدیل شود.

□

کاستی‌های مدرسه روشنفکری دینی

حمیدرضا جلالی پور

باشد که با مطالعه توصیفی و تحلیلی اسلام فرهنگی راه‌های تأثیر گذاری بهتری را میان اسلام فرهنگی و اسلام مدرن فراهم کند.
دو دهه اخیر تأثیر مکتب فکری دینی را بر روشنفکران دینی در سطح وسیعی از جامعه) و شک‌گرایی افراطی پست‌مدرنی (در بخشی از جوانان تحصیل کرده‌جامعه) نیز رنج می‌برد. شک‌گرایی یکی از دستاوردهای دو دهه اخیر مکتب روشنفکری دینی را در درشت جامعه است. فلسفه تحلیلی–عقلانی بوده با تهدید روبه‌رو کرده است. ستنی در تعهد به معیارهای اخلاقی نیز جامعه ایران را با آشفتگی‌های خانمان‌سوز روبه‌رو کرده است. دوم اینکه دموکراسی به‌عنوان بدیل اقتدارگرایی به گونه‌ای تبلیغ می‌شود که گویی حلال همه مشکلات ریز و درشت جامعه است. در صورتی که دموکراسی تنها وسیله‌ای است که از طریق آن می‌توان مضلات عظیم جامعه ایران را در مسیر حل قرار داد. در اصل معضلات جامعه تعنی با کوشش مستمر و بلندمدت همه‌بخش‌های جامعه (یعنی با همکاری طبقه بالا، متوسط و پایین) میسر می‌شود. سوم اینکه نقد مستمر روشنفکران دینی از دین دولتی باعث شده که اسلام‌گرایان ستنی از گسترش نفوذ روشنفکران به وحشت بینند و با اسلام‌گرایان اقتدارگرا و دولت‌پنهان در ویارویی با روشنفکران دینی در یک سنگر قرار بگیرند. به عبارت دیگر روشنفکران دینی به دنبال نقد اسلام اقتدارگرا و هویت‌اندیش در رقیب خود احساس «نفی‌شوندگی» ایجاد کرده‌اند. روشنفکران دینی باید به رقیب خود اعتماد بدهند ما به دنبال «نقد»یم نه نفی. بهترین شیوه نقد دین دولتی نیز ارائه پیامدهای زیانبار و مرگبار آن برای دین و جامعه ایران است.

۹– خوشبختانه روشنفکران طراز اول دینی در ایران، هر کدام بحث‌های خود را بر اساس یکی از دیسپلین‌های شناخته‌شده علمی و معرفی جدید (مثل فلسفه‌های مضاف، روانشناسی و جامعه‌شناسی) پیش می‌برند و به اصطلاح برای درک پدیده‌ها و مقولات پیچیده دربار پرتلهاب جهان کنونی با قفلب‌ناحرکت می‌کنند. مثلاً دکتر س‌روش بحث‌های خود در دیسپلین معرفت‌شناسی و ششتری با دیسپلین الهیات جدید و ملکیان با دیسپلین فلسفه اخلاق و روان به پیش می‌برد یا دکتر احمد و محمود صدری در چارچوب دیسپلین جامعه‌شناسی وارد کارزار فکری مدرسه روشنفکری می‌کنند. اما متأسفانه بخشی از روشنفکران دینی طراز دوم و توزیع‌کننده، نوع دیسپلین خود را مشخص نمی‌کنند و بدون قفلب‌نما و با ارائه بحث‌های نامشجم فضای چالش‌های فکری را بیشتر جنجالی می‌کنند.

عمده‌ترین معضل جامعه ایران اقتدارگرایی مذهبی (یا ایدئولوژیک کردن دین با حمایت حکومت) و بدیل آن دموکراسی سازگار با دین معرفی می‌شود. با این‌همه این

گفتار □

گزارش سخنانی دکتر جمشید بهنام

از تجدد آمرانه تا تجددستیزی

دوشنبه ۲۹ ماه مه به دعوت دپارتمان پژوهش‌های تاریخی خاورمیانه دانشگاه تورنتو دکتر جمشید بهنام نویسنده و جامعه‌شناس ساکن پاریس، دکتر مهرداد درویش‌پور جامعه‌شناس و نویسنده ساکن سوئد و دکتر محمد توکلی طرقی استاد دانشگاه تورنتو به عنوان میزبان در یک میزگرد شرکت کردند. آنچه می‌خوانید بخش متن سخنرانی بهنام در این میزگرد است.

□ □ □

به عقیده من اولین کسی که راجع به مدرنیته مسائلی را مطرح کرده است «میرزا فتحعلی‌خان آخوندزاده» است، که تمام اصول مدرنیته را به صورت روشنی در آثار خود آورده است، بقیه دیگر همگی راجع به صنعتی شدن، پیشرفت مملکت و استقرار دولت صحبت کرده‌اند. آخوندزاده راجع به انواع آزادی‌ها، حریت شخص یا پرولتاریتسم اسلامی و حق و حقوق زنان در جوامع و یا تعدد زوجات که علیه حقوق زن است صحبت کرده است. ما بعد از «آخوندزاده» چنین متونی راجع به تجددخواهی نداریم، البته کسانی هم هستند که بیشتر به فلسفه سیاسی مدرنیته توجه کرده‌اند مثل میرزا آقاخان کرمانی و ملکم خان. در اینجا برای اینکه بدانید قدیمی‌ها مقصودشان از تجدد چه بوده است لیستی را برای شما می‌خوانم: آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی به تجددگرایی می‌گویند شان ژمان. حق‌زاده و برخی از دوستان او و همفکرانش (حزب دموکرات) از اخذ تمدن خارجی حرف می‌زنند. (توضیح می‌دهند که باید پارلمان و یا مجلس داشته باشیم).

ملک‌الشعراى بهار می‌گوید: «تازه‌شدن».

ملکم‌خان می‌گوید: «تغییر وضع». آخوندزاده می‌گوید: «دایره سیریلیزاسیون» (و در اینجا او فکر می‌کند که تمدن و فرهنگ و تجدد از ارتباطی می‌توانند با یکدیگر داشته باشند). حسین فروغی می‌گوید: تمدن وقت. دهخدا می‌گوید: آئین تمدن و . . . در اینجا وقتی نگاه روشنفکران قدیمی را می‌بینیم اکثرأ اعتقاد به تغییرات داشته‌اند.

درباره مشروطیت و تجدد باید بگویم به عقیده من تجدد در ایران از جنگ‌های ایران و روس شروع شده است؛ با شکست ایران از روسیه که «هنگامه روس» نامیده می‌شد، یک حالت تنبه و یا انفعال در روحیه ایرانی و یک حالت توجه و مسئولیت در روشنفکران ایران آن روز پیدا شد و از این زمان زمان‌دوری تبدیل به زمان‌خطی شد و ایرانیان نتوانستند در طول زمان عقب‌ماندگی خودشان را نسبت به غرب پیدا کنند. از زمان «عباس میرزا» به بعد می‌بینم به فکر افتادند تا ارتش ایران را قوی کنند و خیال می‌کردند اگر توپ داشته باشیم با روسیه جنگ می‌کنیم و پیروز می‌شویم و خیال می‌کردند اشکال دیگری در کار نیست فقط توپ کم داریم. بعد در مرحله دوم به درخواستان پرداختند و اظهار کردند مملکت باید سازمان اداری داشته باشد و دولت هم باید متمرکز باشد و بنابراین یک شورای دولتی درست شد و سومین مرحله آموزش بود که بر این اساس دارالفنون درست شد، مدرسه حقوق و مدرسه سیاسی درست شد و اینها همه قبل از مشروطیت درست شد. لذا نمی‌توانیم بگوییم که تجدد با مشروطیت در ایران به وجود آمده است.

عده‌ای بودند که چه از نظر فکری مثل ملکم‌خان در روشنفکری و چه از نظر زمامداری‌ما مثل امیرکبیر و سپهسالار که تمام بحث‌شان درباره تغییر و ترقی بوده است و این یعنی شروع تجدد و ضمناً یک نوع مدرنیزاسیون هم شروع شده بود و در مشروطیت وجه سیاسی مدرنیزاسیون شروع شد. در مشروطه نظام پارلمانی و قانون اساسی را درست کردند. قانون اساسی زیاد متجدد نبود. در این قانون اساسی مسئله سلطنت و مذهب و زنان مطرح نشده بود. بنابراین تجدد ایران با مشروطیت شروع نشد ولی با مشروطیت ادامه پیدا کرد. در حقیقت مدرنیزاسیون با مشروطیت ادامه یافت و بهبود بیشتری یافت و در چنین دورانی دارای شدت و ضعف برای بهبودی نیز بود. این جریان ادامه پیدا کرد تا سال ۱۹۱۴ که استبداد صغیر تمام شده بود. حدود ۱۲، ۱۳ نفر در «ارل» جمع شدند و واقعاً مسئله تجدد را مطرح کردند. به آنها ایراداتی گرفته شد، گفتند آنها تندرو هستند و به تقی‌زاده هوز که هنوز است ناسزمی می‌گویند. به هر حال این جریان فکری توده بود. همزمان با آنها در محافل روشنفکری در ایران به وجود آمد. ملک‌الشعراى محافل مجله‌ای منتشر می‌کرد و با عده‌ای همین مسائل را مطرح می‌کرد. ملک‌الشعراى بهار می‌گفت «تازه‌شدن» و رشید یاسمی که در همان نشریه مقاله می‌نوشت می‌گفت، باید ایران را از «سنت‌های قدیم» زدود و پاک کرد. تجدد برای آنها فقط به این معنی بود و این ادامه داشت تا اینکه «مدرنیزاسیون» به واقع کلمه با رضاشاه شروع شد: به صورت تجدد «آمرانه». در آن موقع روشنفکران دیگر جایی نداشتند بلکه دولت می‌خواست تجدد ایجاد کند. و این ادامه یافت تا اینکه وقعه‌ای بین سال‌های ۵-۴۰۰ میلادی به وجود آمد. در آن ده سال چون کشور خارجی در ایران بود، همه شروع کردند به یادگیری زبان خارجی مثل انگلیسی و سایر زبان‌ها را یاد گرفتند و عده‌ای شاگرد به آمریکا آمدند. تا آن موقع تقریباً کسی برای تحصیل به آمریکا نيامده بود. انجمن‌های فرهنگی مختلفی تشکیل شدند. حزب توده مسائل جدیدی را در جامعه عنوان کرد. البته این مرحله دوم بود چون «ارلنی‌ها» در مرحله اول تا حدودی در حوزه‌های متفاوت کار کرده بودند. ارانی‌ها بیشتر مارکسیسم آلمانی را مطرح کردند و سپس مارکسیسم روسی وارد شد و فروید و مارکس ترجمه شد و یک اتفاق عجیبی در این ده سال در جامعه رخ داد که کسی هم به آن توجه نکرد و مطالعه زیاد می‌کرد درباره این مورد نشده است، به هر حال این شگفتی بود که باعث این دگرگونی‌ها شد و نهایتاً رسید به سال‌های ۶۰ به بعد که اتجددستیزی شروع شد.

بخش پایانی □