

نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران

پیدایش روشنفکری در ایران و
نسل اول روشنفکران مشروطه

جلد اول

شهریار زرشناس





SBN 964-6698-11-5

SBN 964-6698-12-3 (شابک دوره)

شهریارز شناس

نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران

—

٩١٩٩٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَمْ

مَعْرُوفٌ

٨٤, ٢, ١٥

مَجْمُوعَةُ نَاشِئَاتِ - مِيقَاتِ لَمْ -



از مجموعه آثار غرب‌شناسی - ۷

نگاهی کوتاه به

تاریخچه روشنفکری در ایران

مروری بر روشنفکری در غرب، پیدایی روشنفکری در ایران

و نسل اول روشنفکران مشروطه

شهریار زرشناس



زرشناس، شهریار، ۱۳۴۴ -

نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران: مروری بر
روشنفکری در غرب، پیدایی روشنفکری در ایران و نسل اول
روشنفکران مشروطه / شهریار زرشناس. — تهران:
کتاب صبح، ۱۳۸۳

ج.

— (دوره) 3-12-96-96 ISBN

۱۲۰۰۰ ریال: (ج. ۱) 5-11-96-96 ISBN

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه.

۱. روشنفکری -- ایران. ۲. روشنفکران -- ایران.
۳. غربزدگی. الف. عنوان. ب. عنوان: مروری بر
روشنفکری در غرب. پیدایی روشنفکری در ایران و
نسل اول روشنفکران مشروطه.

۸۴ ز / ۷۲۲ B ۳۰۵ / ۵۵۲۰۹۵۵

۲۱۹۳۱-۸۳م

کتابخانه ملی ایران

نام‌کتاب: نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران (جلد اول)

مروری بر روشنفکری در غرب، پیدایی روشنفکری در ایران و نسل اول روشنفکران مشروطه

نویسنده: شهریار زرشناس

ناشر: کتاب صبح

نوبت چاپ: اول، زمستان ۸۳

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

حروفچینی و صفحه‌آرایی: کتاب صبح

لینتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ لیلا

شابک: ۹۶۴-۶۶۹۸-۱۱-۵ ISBN: 964-6698-11-5

شابک دوره: ۹۶۴-۶۶۹۸-۱۲-۳ ISBN: 964-6698-12-3

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

کتاب صبح: تهران - سه‌رودی شمالی، خیابان خرمشهر - شماره ۱۲ - طبقه دوم -

سندوق پستی ۱۵۸۱۵/۳۵۹۴ تلفن ۸۵۰۱۳۳۰ - ۸۵۰۷۴۲

E-mail: Ketabesobh@hotmail.com

قیمت: ۱۲۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

■ فصل اول

- ماهیت و پیشینه روشنفکری در غرب ۷
- روشنفکری؛ فرزند رنسانس و تجسم جهان‌نگری مدرن ۱۱
- سخنی کوتاه در باره «کاست روشنفکری» ۴۲
- سخنی کوتاه در باره چند روشنفکر ۶۰
- جان لاک؛ پدر ایدئولوژی لیبرالیسم و مدافع استعمار و برده‌داری ... ۶۲
- ولتر؛ تجسم روح سوداگر و ضد دینی روشنگری ۶۵
- دنیس دیدرو؛ اصلی‌ترین تئورسین روشنفکری در فرانسه قرن
هجدهم ۶۸
- ژان ژاک روسو؛ روشنفکر رمانتیکی که الهام‌بخش سوسیالیسم و فاشیسم
بود ۷۱
- آدام اسمیت؛ روشنفکری که اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال را تئوریزه کرد ۷۵
- تام پین؛ روشنفکری ژورنالیست و دولتمردی جمهوری خواه ۷۶
- امانوئل کانت؛ فیلسوف - روشنفکر دوره تثبیت مدرنیته ۷۸

■ فصل دوم

- ویژگی‌های کلی روشنفکری و غرب‌زدگی شبه‌مدرن در ایران ۸۵
- نگاهی کوتاه به ایران قاجاری در عهد ناصرالدین‌شاه ۹۵
- غرب‌زدگی شبه‌مدرن چیست؟ ۱۰۲
- ویژگی‌های عمومی کاست روشنفکری ایران ۱۱۱
- روشنفکری و ملاک‌های خدمت و خیانت در تاریخ معاصر ایران .. ۱۲۱
- شاخه‌ها و گرایش‌های کلی کاست روشنفکری ایران ۱۲۴
- ادوار تاریخی جریان روشنفکری ایران ۱۳۱

■ فصل سوم

نسل اول روشنفکری عهد مشروطه

- دوره تکوین و آغاز ۱۲۷۰-۱۲۲۰ ق ۱۳۵
- روشنفکران نسل اول مشروطه ۱۵۱
- میرزا عسگرخان افشار ارومی ۱۵۲
- میرزا ابوالحسن خان ایلچی ۱۵۵
- میرزا صالح شیرازی؛ پدر ژورنالیسم شبه‌مدرنیستی ۱۵۸
- فرخ‌خان امین‌الدوله غفاری ۱۶۱
- حسین تلی آقا؛ چهره تثوریک و گمنام نسل اول روشنفکری مشروطه ۱۶۲

■ بی‌نوشت‌ها ۱۶۵

فصل اول:

ماهیت و پیشینه روشنفکری در غرب

روشنفکری در معنای افواهی و رایج آن، مترادف با داشتن تحصیلات و اطلاعات، خوش فکر بودن یا به اصطلاح «داشتن فکر باز» و نظایر این‌ها می‌باشد، اما اگر به یک بررسی عمیق و تحلیلی - تاریخی بپردازیم، درمی‌یابیم که روشنفکری یک تعریف و معنای تخصصی دارد. در تعریف تخصصی (که معمولاً در کاوش‌های فلسفی و تنوریک، تاریخی و فرهنگی و جامعه‌شناختی و سیاسی، این تعریف مورد نظر است)، روشنفکری بیانگر یک جهت‌گیری و جریان تاریخی - فرهنگی تجسم روح مدرنیته و جهان‌نگری «عصر روشنگری» است. در معنای تخصصی (که در این کتاب، همین معنا مورد نظر ما است)، روشنفکری عبارت از جهان‌نگری و اندیشه‌ای است که تبلور روح اومانیستی و سکولاریستی مدرنیته در دوران تثبیت آن (دوران موسوم به «عصر روشنگری») می‌باشد.

روشنگری ترجمه‌ای است از Enlightenment انگلیسی و Aufklärung آلمانی و بیانگر جهان‌نگری و بینش حاکم بر دورانی مهم از تاریخ بسط غرب مدرن (یعنی عصر روشن‌نگری) می‌باشد. این دوران حدوداً از اواخر قرن هفدهم آغاز گردیده و تا پایان قرن هجدهم امتداد داشته است؛ به گونه‌ای که مورخان در بیان تقسیم‌بندی ادوار عصر جدید در غرب، سراسر قرن هجدهم و دهه‌های پایانی قرن هفدهم را به این نام می‌خوانند.

در این دوره، به‌ویژه از نیمه قرن هجدهم، در فرانسه عده‌ای مقاله‌نویس و روزنامه‌نگار و منتقد ادبی و رمان‌نویس و نریسنده سیاسی و صاحب‌نظر در آرای فلسفی و تربیتی و نظریه‌های اخلاقی جهت تنظیم یک دایرة‌المعارف که بیانگر خلاصه و چکیده دانش‌ها و جهان‌بینی عصر مدرن برای مردم و به زبانی ساده و عامیانه باشد، گرد یکدیگر جمع می‌شوند. این افراد را اصحاب دایره المعارف، روشنفکران یا روشن‌نگران می‌نامیدند. اینان خود را به زبان فرانسه انتلکتوئل می‌نامیدند که در کاربرد آن روز، این واژه به معنای پیروان عقل یا اصالت عقل‌گراها در برابر مروجان و مدافعان اصالت وحی یا اندیشه وحیانی و اشراقی بود. انتلکتوئل‌ها خود را پیرو عقل اومانیستی می‌دانستند و معتقد بودند که بشر برای سعادت و خوش‌بختی نیازی به وحی الهی و شریعت آسمانی ندارد. آن‌ها همچنین هر نوع معرفت عرفانی و شهودی یا اشراقی را نفی می‌کردند و بی‌ارزش می‌دانستند. این جماعت، تمامی دوران ماقبل عصر مدرن و اومانیسم (به‌ویژه قرون وسطی) را به دلیل اینکه مبتنی بر راسیونالیسم (اصالت عقل اومانیستی) نبوده و اندک پرتوی از بارقه‌های اشراقی و وحیانی در آن وجود داشت، عصر تاریک اندیشی و قرون ظلمت نامیدند و خود را به دلیل تأکید بر عقلانیت مدرن و سکولاریسم و نفی هر نوع تفکر دینی و معنوی، روشن‌نگر و روشن‌اندیش می‌نامیدند. مترجمین ایرانی عصر قاجار، با لحاظ کردن همین نکته، در ترجمه انتلکتوئل، معادل منورالفکر را قرار دادند که بعدها تبدیل به روشنفکر شد.

آنچه که جریان روشنفکری ایران نامیده می‌شود، به این دلیل که محصول سیر و بسط و تطور طبیعی تاریخ و درون‌مایه‌های فرهنگی تمدن کلاسیک ایران نبوده و نیز به این دلیل که اساساً در پی نفوذ و سیطره سیاسی و فرهنگی استعمار غربی و از دل لژهای فراماسونری پدید آمده است، نسبت به جریان

روشنفکری در غرب مدرن، ماهیتی تقلیدی و تبعی دارد و در واقع، صورتی نازل و سطحی و ظاهری و بی‌ریشه از آن است. از این رو، برای شناخت بهتر ماهیت تنوریک روشنفکری ایران، ابتدا باید با اندیشه اومانیستی و نهضت موسوم به روشنگری در غرب اجمالاً آشنا شد.

روشنفکری؛ فرزند رنسانس و تجسم جهان‌نگری مدرن

روشنفکری در غرب، جریانی است که در رنسانس نطفه آن بسته شد و در هیئت نهضت روشنگری اواخر قرن هفدهم و سراسر قرن هجدهم، به صورت تام و تمام ظهور کرد و مبلّغ و سخن‌گو و تجسم بینش و نگرش و آرا و اندیشه‌های معرفت‌شناختی، سیاسی، اخلاقی-اجتماعی، حقوقی و حتی ادبی و هنری مدرنیته گردید. با به تمامیت رسیدن تفکر اومانیستی در غرب و به‌ویژه پس از «هگل» و ظهور رویکرد نیست‌انگارانه «آرتور شوپنهاور» (م ۱۸۶۰) و «فردریش نیچه» (م ۱۹۰۰) و گسترش امواج بحران‌زده انحطاط پسامدرن، روشنفکری به عنوان تجسم جهان‌بینی عصر روشنگری، گرفتار انحطاط و تزلزل گردید و به جای یقین «دکارت» و «کانت»، شکاکیت خود ویرانگر «نیچه» و «فوکو» و «دریدا» نشست و این حکایت از احتضار تاریخی اندیشه روشنگری به عنوان چکیده و خلاصه مدرنیته داشته و دارد.

تدریجاً از اواخر قرن سیزدهم میلادی، تمدن غرب قرون وسطایی که آمیزه‌ای از میراث متافیزیک یونانی-رومی با یهودیت مسوخ و مایه‌هایی از شرک اسطوره‌ای بود، رو به انحطاط نهاد. پس از «سنت آبلار» (م ۱۱۴۷) و به‌ویژه در قرن سیزدهم، اسکولاستیک دستخوش بحران جدی گردیده بود. اسکولاستیک چیزی نبود مگر بازخوانی ارسطو از کانال آرای افلوپین و هلنیسم یهودی‌زده.

«آلبرت کبیر» و پس از او «توماس آکوئیناس» (م ۱۲۷۴) آخرین کوشش‌ها را برای نجات آن به عمل آوردند. اما احتضار تاریخی - فرهنگی قرون وسطای غربی فرا رسیده بود و از نیمه دوم قرن چهاردهم میلادی، در آرا و آثار کسانی چون «فرانچسکو پترارک» (م ۱۳۷۴) در «نغمه‌ها»ی او و «جیووانی بوکاچیو» در کتاب «دکامرون»، افق دنیاگرایی نفسانی مدرن ظاهر گردید. «ارنست رنان»، «ویل دورانت»، «پترارک» و «بوکاچیو» را نخستین نمونه‌های بشر مدرن نامیده‌اند. به راستی نیز با ظهور رنسانس و ادبیات و هنر و فلسفه آن، نحوی رویکرد خودبنیادانه نفسانیت‌مدار (سوژکتیویستی) و تماماً بریده از هر نوع میراث اصیل دینی ظاهر گردید که نمونه‌های آغازین آن در نیمه دوم قرن چهاردهم ایتالیا و در دوره‌ای آغاز شد که «یاکوب بورکهارت» (مورخ آلمانی‌زبان سوئیسی معروف قرن نوزدهم و متوفی به ۱۸۶۰) و نیز «ژول میشله» (مورخ پرآوازه فرانسوی قرن نوزدهم) آن را رنسانس نامیدند. رنسانس اولین مرحله از تاریخ ذهنور و بسط مدرنیته است.

مدرنیته عالم و عهد یا دوره تاریخی - فرهنگی‌ای است که اصلی‌ترین ویژگی‌های آن را به اختصار و به زبان ساده می‌توان این گونه فهرست کرد:

۱. اومانیزم یا دایرمدار دانستن بشر و اصالت دادن به او در مقابل خدا و نفی خدا محوری و خدامداری؛

۲. تعریف بشر به عنوان یک موجود نفسانیت‌مدار که به عنوان یک «سوژه» خود را مبنا و دایرمدار قرار داده و با دیگران و طبیعت و همه عالم و آدم، به عنوان «ابژه» یا شیئی برای تصرف و استیلا، در مسیر پیشبرد اغراض نفسانی خود نگاه می‌کند. این ویژگی را در یک بیان کوتاه و مجمل «خودبنیادی نفسانی» یا «اصالت من نفسانی» می‌نامند و در فلسفه غربی، با تعبیر «سوژکتیویسم» مطرح گردیده است.

۳. میل به قدرت طلبی و شهوترانی و سوداگری و انباشت سرمایه (در مفهوم کاپیتالیستی آن) بر پایه عقلانیت ابزاری جزئی و معاش اندیش غیردینی و بریده از تعالیم قدسی و آسمانی؛

۴. انکار نیاز بشر به وحی و تعالیم قدسی با تکیه بر راسیونالیسم مدرن و یا نهایتاً پذیرش گونه‌ای اندیشه دینی ممسوخ ذیل اومانیزم (نظیر دکارت، لوتر، اسپینوزا)؛

۵. سکولاریسم و قدس زدایی از امور و عرفی و دنیوی تعریف کردن همه چیز از جمله سیاست، تعلیم و تربیت، اخلاقیات فردی و اجتماعی؛

۶. نیست‌انگاری یا نیهیلیسم به صورت نیست‌انگاری مؤید مدرنیته در قرون هفدهم و هجدهم و بخشی از قرن نوزدهم و سپس نیهیلیسم خودویرانگر تماماً پوچ‌انگار مأیوس و پسامدرن اواخر قرن نوزدهم و سراسر قرن بیستم؛

۷. تجسم عقاید و آرای مدرنیستی در ایدئولوژی‌هایی نظیر لیبرالیسم، سوسیالیسم، ناسیونالیسم، فنیسم، فاشیسم و آنارشیسم و صورت منحنی آن در نتولیرالیسم سوفسطایی مآبانه و شبه فلسفه‌های شکاکانه و نیست‌انگار پسامدرن که در آرای «دریدا»، «فوکو» و هرمنوتیک «گادامر» جلوه کرده است.

۸. مدرنیته در قلمرو ساختارهای اقتصادی - اجتماعی و سیاسی نظام‌هایی چون سرمایه‌داری‌های لیبرال - دموکرات یا به عبارتی «امپریالیسم لیبرال»، «سوسیالیسم‌های بوروکراتیک و «سوسیال امپریالیست»، «دولت‌های فاشیستی» و دولت‌های «سوسیال - دموکرات» امپریالیستی و نیز در برخی موارد، سلطنت‌های مطلقه و یا جمهوری‌های مبتنی بر استبداد فردی (نظیر سلطنت لویی چهاردهم، جمهوری کرامول و یا حکومت فرانکو و دولت مارشال دوگل) پدید آورده است.

۹. یکی از مفروضات اعتقادی مدرنیته، «اصل پیشرفت» است. براساس این نظریه که توسط «فرانسیس بیکن» به صورت اجمالی و بعدها توسط «کندورسه» (م ۱۷۹۳) و نیز کانت و هگل با تفصیل بیشتر بیان گردید، تاریخ بشر عبارت از یک جریان خطی به سوی «پیشرفت» یا «ترقی» بوده است که این پیشرفت، در مفهومی صرفاً مادی و رفاه طلبانه و دنیوی و برحسب انباشت سرمایه و فزونی قدرت استیلاجویی و سیطره بر دیگران، تعریف می‌گردد. براساس این نظریه، آدمی با عبور از دوران اندیشه دینی و ماورایی و عقل‌گرایی یونانی- رومی، در سکولاریسم اومانیستی مدرن، به نهایت «پیشرفت» و «ترقی» دست یافته است و لذا مدرنیته تجسم ترقی و غایت تاریخ است. «اندیشه پیشرفت» مبتنی بر غرب محوری و اصالت مدرنیته است.

«سیدنی پولارد» در توصیف اندیشه ترقی و پیشرفت چنین می‌نویسد:

«اعتقاد به ترقی، متضمن این فرض است که در تاریخ بشر یک الگوی دگرگونی وجود دارد که این الگو برای ما شناخته شده است.... و در غایت امر به این حد می‌رسد که علم و تکنولوژی به افزودن بر منافع مادی غرب ادامه خواهد داد و به لطف غرب، همه جهانیان سریعاً به معیارهای اقتصادی و سیاسی مغرب زمین نزدیک خواهند شد و به قول دکتر لیچ، عاقبت انسان‌هایی بسان خدا و حتی مقتدرتر از خدایان یونان باستان پیدا خواهند شد... فکر ترقی یعنی ترقی مداوم و بی حد و حصر (در مفهومی تماماً ناسوتی و مادی)... تا قرن هفدهم برای انسان ناشناخته بود و فقط با طلوع رنسانس بود که سرانجام جهان قرون وسطی متلاطم شد و عصر جدید آغاز گشت... فرانسیس بیکن به صراحت رشد ممتد و بی برگشت «دانش علمی» را ماشین پیشرفت می‌نامید.... (و) دکارت بود که علما را واداشت تا ایام قدیم را عصر تاریک رکود قلمداد کنند.^۱»

اعتقاد به اصل پیشرفت که در آرای فیلسوفان عصر روشنگری و کانت و هگل به صورت جدی و نیرومند وجود داشت، پس از ظهور نیهیلیسم پسامدرن نیچه و انحطاط باورهای مدرنیته، مورد تردید و انکار جدی قرار گرفت، اما به هر حال یکی از شاخص‌های تفکرهای مدرن است.

مدرنیته ویژگی‌های متعددی دارد که در این رساله کوتاه، بنا به رعایت اختصار، فقط به بعضی از آن‌ها اشاره شد و برای بحث تفصیلی باید به کتب مربوط به آن رجوع کرد.^۲

پترارک در دوران رنسانس آشکارا از تمایلات سرمایه‌اندوزانه زرسالاران بورژوا دفاع می‌کرد و دکامرون هرزگی‌های اخلاقی را به زبان صریح به تصویر می‌کشید.^۳ «لورنزو والا» فیلسوف عصر رنسانس ایتالیا که از مبلغان مدرنیته بود، کتابی در مدح «عشرت طلبی» و هرزگی نوشت و «پیکو دلا میراندولا» که رویکرد اومانیستی را با یهودیت تحریف شده زرسالار درآمیخته بود در باره «حق بشر برای سروری در عالم» و استیلا بر همه کس و همه چیز و نیز نفی ادیان الهی و تأسیس یک دین مشترک، حول محور بشرمداری (ایده‌ای که تبلور روشن خود را در نظریه «وحدت ادیان» فراماسونری عیان کرده است)، سخن گفت.^۴ اساساً سوداگری زرسالارانه برخاسته از یهودیت تحریف شده و به عبارتی، گونه‌ای یهودیت سکولار، از عوامل شکل دهنده به تفکر مدرن بوده است.^۵ در این دوره «لئوناردو برونو» اومانیست ایتالیایی، در ستایش ثروت‌اندوزی و ماده‌گرایی کتاب می‌نویسد و «پوچوی براچسیولینی» در کتاب «در باره آزمندگی» به ستایش از طمع‌ورزی و خودخواهی می‌پردازد.^۶ رویکرد استعماری دولت‌های پرتغال و اسپانیا به آفریقا و آسیا، در همین دوران آغاز می‌گردد و بورژواهای مدرن از سال ۱۴۴۱ رسماً به تجارت برده می‌پردازند. سلطنت‌های مطلقه مدرن فرانسه (توسط لویی یازدهم به سال

۱۴۶۱) و انگلیس (توسط هنری هفتم به سال ۱۴۸۵) و اسپانیا به سال ۱۴۹۲ آغاز می‌گردد. «کریستف کلمب» یهودی‌الاصل، به انگیزه تجارت سوداگرانه و استعماری و با پول زرسالاران یهود و حمایت «فردیناند و ایزابلا» پادشاه و ملکه دولت مدرن اسپانیا، به قصد هند به راه می‌افتد و سر از «قاره جدید» در می‌آورد. فردیناند و ایزابلا همان کسانی هستند که دستشان به خون مسلمانان بی‌گناه غرناطه آلوده است.

«در واپسین سال‌های سده پانزدهم میلادی، ایزابلا ملکه خونریز کاستیل به همراه شوهرش فردیناند، شاه آراگون، سپاهی عظیم را به سوی آخرین بقایای دولت‌های مسلمان اندلس به حرکت درآورد. مورخین می‌نویسند، او کشتزارها را پایمال کرد و پس از غارت و تخریب روستاها، شهر مالمقه (مالاگا) را چنان به محاصره گرفت که به گفته «ویل دورانت»، مردم اسب‌ها و سگ‌ها و گریه‌هایی را که در شهر یافت می‌شد، کشتند و خوردند و سپس از گرسنگی، ده‌ها و صدها تن جان سپردند یا بر اثر ابتلا به امراض مردند. مهاجمان پس از فتح شهر، ۱۲ هزار تن از سکنه آن را به بردگی بردند. در دوم ژانویه ۱۴۹۲، شهر غرناطه پس از محاصره‌ای سخت و مقاومتی قهرمانانه که نه ماه به درازا کشید، تسلیم شد... هفت ماه بعد در اوت ۱۴۹۲، یک ماجراجوی دریایی ایتالیایی به نام کریستف کلمب از سوی ایزابلا و فردیناند راهی سفری دور و دراز شد تا با غارت هند افسانه‌ای، گنجینه انباشته حکمرانان آزمند اروپا را انباشته‌تر سازد.»^۷

در این دوره، کلیسا نیز دچار فساد و انحطاط گردیده بود و به‌ویژه برخی پاپ‌های اومانیست امکان آن را یافته بودند که بر آن تسلط یابند. یکی از این پاپ‌های اومانیست «پاپ الکساندر ششم» است که از سال ۱۴۹۲ تا ۱۵۰۳ بر مسند پاپ تکیه زده بود. او فردی فاسد و دسیسه‌گر و جاه‌طلب بود و فرزند

نامشروع او «سزار بورژیا»، توسط مورخین به عنوان تجسم و صورت مثالی بشر مدرن عهد رنسانس شناخته می‌شود. سزار بورژیا فردی بسیار جنایت‌کار و شهوتران و حيله‌گر بود و در ادبیات غربی به عنوان تجسم رذالت شناخته می‌شود. او به راستی آئینه تمام‌نمای روح مدرنیته در عهد رنسانس بود.^۸ البته شاکله کلیسای کاتولیک، با تمام بحرانی که بدان گرفتار آمده بود، سعی کرد تا در برابر موج مهاجم نفسانیت‌گرای اومانیستی مقاومت نماید و این امر، خود را در کشمکش میان پروتستانیسیم (که روایتی مدرن و بورژوایی از مسیحیت ارایه می‌کرد) و کاتولیسیم فرتوت و منحط نشان داد که البته نهایتاً با تشکیل «شورای ترنت» (۱۵۶۳-۱۵۶۵) کلیسای کاتولیک نیز ناگزیر از پذیرش روح سرمایه‌سالار و سوداگر بورژوایی گردید و گونه‌ای اصلاحات ملایم مدرنیستی را پذیرفت.

رنسانس سرآغاز مدرنیته است. تمدن مدرن تداوم متافیزیک نیست‌انگار یونانی را در هیئت متافیزیک نیهیلیستی بشرمدارانه با روح سوداگر و طماع و مادی‌گرا و اسیر ساحت حسی-تجربی یهودیت تحریف‌شده پیوند زده است و این امر، در هر یک از ادوار تاریخ مدرنیته، به گونه‌ای نمود یافته است. در رنسانس، روح سوداگر یهودی، از عوامل شکل‌دهنده به اومانیسم زرسالار و صراحتاً فاسد آن دوران است.^۹

یکی از فیلسوفان مدرن که آرای او را می‌توان صورت اجمالی اندیشه سیاسی مدرن و بیانگر روح فلسفه سیاسی مدرنیته دانست، «نیکولو ماکیاولی» است. او را می‌توان پدر اندیشه سیاسی غرب مدرن و از طراحان مفهوم مدرن «قدرت»، «دولت مدرن»، «مفهوم مدرن سیاست» و نیز پدر معنوی ناسیونالیسم و تعریف غربی آزادی (به عنوان آزادی نفس اماره در ارضای آنچه میل دارد) دانست. ماکیاولی (م ۱۵۷۲) آزادی مدرن را در تلازم با

امپریالیسم و استیلاجویی می‌دانست و این، بیانی صریح از حقیقت استیلاجویانه مفهوم مدرن آزادی است. ماکیاول اندیشمندی اومانیست است و سیاست را فن یادانش کسب قدرت و نگهداری آن می‌داند و بدین سان ماهیت استیلاجویانه و قدرت طلبانه و نفسانی سیاست در عالم مدرن را عیان می‌کند که اگر بخواهیم از تعبیر حضرت روح‌الله (ره) بهره بگیریم، باید آن را مصداق «سیاست شیطانی» دانست. ماکیاولی بشر را موجودی هوس‌باز و قدرت طلب و خودپرست می‌داند و در این بیان، تصویری صحیح از طبیعت مثالی بشر مدرن ارائه می‌دهد. او در آثار خود، ماهیت استیلاجو و سلطه‌گرا نه آزادی مدرن^{۱۰} (تعبیر نفسانی آزادی) را عیان کرده و در کتاب «گفتارها» از «تلازم آزادی و امپریالیسم» سخن گفته است. او را می‌توان از تئوری پردازان اصلی سکولاریسم و ناسیونالیسم دانست. در واقع، او ماهیت استبدادی و نیرنگ باز و استیلاجوی سیاست سکولاریستی مدرن را به صراحت بیان کرده است؛ این همان سیاستی است که جریان روشنفکری در غرب و در ایران، مستقیم و غیرمستقیم، ذیل مفهوم آن و در کشاکش‌های مربوط به آن تعریف می‌شود و تحقق می‌یابد. زیرا تمامی آنچه که روشنفکران در خصوص «آزادی بیان»، «مفهوم اومانیستی»، «حقوق بشر»، «جدایی دین از سیاست»، «تساهل و تسامح» و دیگر شعارهای روشنفکرانه بیان می‌کنند، ذیل مفهوم ماکیاولی سیاست تعریف می‌گردد و شئون و وجوه مختلف تحقق و بسط آن است. اساساً ماکیاولی را می‌توان پدر استبداد سکولاریستی مدرن دانست. استبداد سکولاریستی، جوهر تمامی صور نظام‌های سیاسی غربی (رژیم‌های لیبرال سرمایه‌داری کلاسیک، امپریالیسم لیبرال، سوسیال دموکرات، سوسیالیسم‌های بوروکراتیک لنینیستی - استالینیستی، دولت‌های فاشیستی و نیز سلطنت‌های مطلقه سده‌های آغازین غرب مدرن) و باطن «دموکراسی

مدرن» است. اساساً ماکیاولی با تأکید بر صبغه سکولاریستی و قدرت و نیز زمینه‌سازی برای شکل‌گیری مفهوم مدرن «ملت» Nation یکی از اجداد معنوی دموکراسی مدرن غربی است. «ادموند برک» اندیشمند سیاسی بریتانیایی، معتقد بود که «شالوده جباریت دموکراتیک انقلاب کبیر فرانسه، قواعد نفرت‌انگیز شوم سیاست‌های ماکیاولی است.»^{۱۱}

روح اومانیستی که جوهری سکولاریستی داشت، در قلمرو تعلیم و تربیت نیز به سرعت خودنمایی کرد و در حالی که به سال ۱۴۳۹ «کوزیمو دمدیسی» زرسالار بورژوازی فلورانس، «فرهنگستان افلاطونی» را برای ترویج ادب و فرهنگ مدرن تأسیس می‌کند، «گیلام بوده» اومانیست فرانسوی‌ای که شدیداً تحت تأثیر یهودیت دنیا‌گرای عصر مدرن قرار داشت، با حمایت «فرانسیس یکم» پادشاه (مستبد و طرفدار ترویج مدرنیته) فرانسوی، اولین دانشگاه مبتنی بر رویکرد سکولاریستی و غیردینی و غیرکلیسایی و اومانیستی را به نام «کالج فرانسه» به سال ۱۵۴۰ تأسیس می‌کند که در مقابل دانشگاه‌های کلیسایی قرار می‌گیرد.

رسانس به عنوان طلیعه مدرنیته، ماهیتی آشکارا غیردینی و اومانیستی داشت، اما این سخن به هیچ روی به معنای آن نیست که غرب قرون وسطی، ادب و فرهنگی دینی داشته است. اساساً غرب به عنوان یک مجموعه تاریخی-فرهنگی از حدود قرن ۸ و ۷ ق.م، برپایه متافیزیک نیست انگار متکی بر عقل منقطع از وحی پدید آمد و اولین صورت متافیزیک نیست انگار غربی در عقل کاسموسانتریک و ادب و فرهنگ عالم مدار آن ظاهر گردید. اگرچه نظام مدینه آتنی که مبتنی بر متافیزیک طبیعت‌گرای «طالس» و «آناکسیمندروس» و «پارمیندس» و «آنکساگوراس» و نسبی‌انگاری ویرانگر سوفسطائیان در اواسط قرن ۴ ق.م رو به انحطاط کامل نهاد، اما جوهر متافیزیکی و

نیست‌انگاران عقل یونانی در هیئت آرای سقراط و فلسفه‌های افلاطون و ارسطو، با یهودیت ممسوخ و اسطوره‌های مشرکانه خاورمیانه و اسکندرانیه آمیخت و نهایتاً از حدود قرن اول میلادی و با ظهور آباء کلیسا، نحوی آمیزش میان یهودیت تحریف شده و اساطیر شرک‌آلود و برخی تعالیم اخلاقی، صورت گرفته و در قرن سوم به عنوان کلیسای کاتولیک ظهور کرد. این تعالیم شبه دینی که صورتی تحریف شده و یهودی-مشرکانه و ملهم از یونانیت یهودی بود و خود را «مسیحیت» می‌نامید، از قرن پنجم و در آرای «سنت اگوستین» و «جروم قدیس» با ساختار متافیزیک یونانی و عقلانیت منقطع از وحی آن، بیش از پیش آمیخت و این جهان‌بینی حاصل از پیوند مسیحیت تحریف شده با میراث متافیزیک نیست‌انگار یونانی، صورت نوعی و روح کلی حاکم بر قرون وسطی را تعیین نمود. از این رو باید تأکید نمود که اگرچه در قرون وسطی برخی ظاهرگرایی‌های شبه مذهبی در پاره‌ای مقاطع و از ناحیه بعضی جریانات فکری و گروه‌های اجتماعی مورد توجه بوده است، اما اساساً روح حاکم بر غرب قرون وسطی، دینی و حتی معنوی اصیل نبوده است. در باطن غرب قرون وسطایی، یونانیت و خودبنیادی مستور، خود را در قالب تأکید بر مفهوم «شخص مسیحی در برابر خدا» نشان می‌داده است و در ظاهر آن نیز آنچه به عنوان تعالیم مسیحی مطرح می‌شد، آمیزه‌ای از یهودیت تحریف شده دنیوی شرک‌آلود با اساطیر بی‌پایه غیرتوحیدی به جای مانده از شرق ممسوخ و برخی آموزه‌های اخلاقی-معنوی و فرم ساخت متأثر از روم باستان بود.

در عصر جدید و دوران سیطره تام و تمام خودبنیادی و اومانسیم، دیگر همان ظاهر شبه مذهبی و برخی آموزه‌های معنوی-اخلاقی و جلوه‌های اسطوره‌ای نیز قابل پذیرش نبود و فیلسوفان رنسانس با بازنگری میراث ادب و فرهنگ یونانی، متافیزیک کلاسیک باستانی را مورد بازخوانی قرار داده و با

تکیه و تأکید بر عقل خودبنیاد و سوژکتیویستی و توجه ویژه به میراث دنیاگرانه و استیلاجویانه و یهودیت و پیوند با آن، اساس ساختار فکری نوینی را بنیان نهادند که اومانیستی یا مدرن نامیده می‌شود و بر محور اصالت من نفسانی فردی (سوژکتیویسم) و تعریف نسبت اومانیستی میان بشر و هستی قرار دارد و آشکارا و صریح، سکولار و سوداگر و یهودی‌زده است.

مدرنیته عهد و عالم جدیدی است که با رنسانس ظهور کرد و در قرن شانزدهم از دو طریق با کلیسای کاتولیک و جهان‌نگری موسوم به مسیحی که نماینده تفکر قرون وسطایی بود، به مقابله برخاست:

۱. از طریق مبارزه آشکار با هر نوع دین‌باوری و ترویج صریح دنیامداری و نفسانیت و الحاد و آتئیسم و سکولاریسم صریح الحادی، مثل طریق که مثلاً لورنزو والا و یا متفکران ماتریالیست به ویژه در قرن هفدهم و هجدهم در پیش گرفتند و نمونه‌های کمرنگ‌تر آن در پیکودلا میراندولا و مارسیلیو فیچینو^۱ و ملحدین عصر روشنگری و مجموعه آتئیست‌های الحادی دیده می‌شود.

۲. از طریق مبارزه در درون اندیشه مسیحی به منظور حفظ برخی ظواهر و جلوه‌های آن و تغییر باطن این تعالیم به نفع امیال و اغراض بورژوازی و غایات مدرنیستی. این جریان خود دارای دو گروه و گرایش بود:

الف- گرایش رفرمیست یا اصلاح‌طلبان میانه‌رویی که می‌خواستند با حفظ ساختار کلیسا در کلیت آن، کاتولیسم را با دنیای مدرن و باورهای اومانیستی تا حدی سازش دهند و به گونه‌ای ظریف و بدون آنکه نظم و نظام کلیسا برهم بخورد، آن را تا حدودی مدرنیزه نمایند. «دسیدریوس اراسموس» کشیش اومانیست کاتولیک اهل هلند (م ۱۵۳۶) و نیز «توماس مور» کشیش اومانیست کاتولیک انگلیس (م ۱۵۳۵) نمایندگان اصلی این جریان هستند.

ب- گرایش اومانیستی‌ای که معتقد به اصلاحات اساسی در اندیشه

مسیحی و کنار گذاشتن کلیسای کاتولیک و تأسیس کلیسای جدیدی که آن را «پروتستان» (برگرفته از لغت «پروتست» protest به معنای اعتراض) نامیدند، بود. اینان رفرمیست‌های مذهبی‌ای بودند که خواهان حفظ ساختار و یا ظاهر مسیحیت و تغییر باطن آن به نفع اغراض اومانیستی بودند، اما به حفظ کلیسای کاتولیک و شعائر و آداب آن اعتقادی نداشتند. اینان اصلاح‌طلبان تندروی اومانیستی بودند که مسیحیت را با حفظ برخی ظواهر، به طور جدی از باطن دستخوش تغییر و تحول به نفع غایات مدرن و روح اومانیستی نمودند. اینان پایه‌گذاران «پروتستانتیسم مسیحی» هستند. این جریان در تاریخ غرب مدرن، قوی‌تر از جریان اراسموس و مور ظاهر گردید و به‌ویژه با حمایت شاهزادگان و سرمایه‌داران، از نفوذ و قدرت بسیاری در اروپای مرکزی و شمالی برخوردار گردید.

بانی اصلی پروتستانتیسم مسیحی، کشیش آلمانی‌ای به نام «مارتین لوتر» (م ۱۵۴۶) بود و از دیگر چهره‌های برجسته آن می‌توان از «ژان کالون» (م ۱۵۶۴) نام برد. پروتستانتیسم مسیحی، به‌ویژه در برخی شاخه‌های آن نظیر «پیوریتانیسم» که بیشتر متأثر از آرای کالون بود، به شدت تحت تأثیر روح سوداگرانه یهودی قرار داشت و به اعتقاد «ماکس وبر» و برخی مورخان، از عوامل مؤثر زمینه‌ساز جهت بسط عالم مدرن و امیال بورژوازی و نظام‌های سرمایه‌سالاری مدرن بوده است. کالون رباخواری را گناه نمی‌دانست^{۱۲} و پیوریتن‌های پروتستانتیست، سرمایه‌داران را «آیات خدا» بر روی زمین می‌دانستند و مورد ستایش قرار می‌دادند. پیوریتانیسم در نوعی کالونیسم یهودی‌زده مدافع سرمایه‌داری مدرن بود که به‌ویژه در انگلستان و بعدها آمریکا، از نفوذ بسیاری برخوردار گردید و به یک اعتبار می‌توان پیوریتانیسم را یکی از ارکان پدیدآورنده هویت فرهنگی ایالات متحده آمریکا و نظام

سرمایه‌سالار و ادب و فرهنگ مبتنی بر پول‌محوری و سوداگری مادی‌اندیشانه آن دانست.

□

یکی از اومانیست‌های اصلاح‌طلب میانه‌رو که معتقد به حفظ ساختار کلیسای کاتولیک و در عین حال تطبیق حال و هوای باطنی آن (به طور نسبی و ظریف) با روح نفسانیت مدار اومانیستی بود، «اراسموس» می‌باشد. اراسموس ستایشگر ادب و فرهنگ مشرکانه یونان و روم باستان بود و اعتقاد داشت که متافیزیک شرک‌آلود کاسموسانتریک یونانی با جهان‌بینی کلیسای کاتولیک هماهنگی و همخوانی دارد. از این رو به گونه‌ای شیفته‌وار به تقلید از آن‌ها می‌پرداخت و اگرچه گمان می‌کرد که دارد روح یونان باستان را زنده می‌کند، در واقع افق شکاکانه از نوعی نیست‌انگاری اومانیستی را رقم می‌زد. او در حوزه باورهای دینی، تا حدود زیادی نسبی‌انگار بود و روشن است که نسبی‌انگاری (که از لوازم ذاتی و نتایج نهایی اومانیسم است) به هیچ روی با یقین و ایمان دینی سازگاری ندارد. او در زمان خود از سوی برخی پروتستان‌نیت‌ها نیز مورد انتقاد بود.^{۱۳} اراسموس در زمره اومانیست‌های به اصطلاح مسیحی (در همان معنای مسیحیت تحریف‌شده) بود که با وجود یک مفسر رسمی به عنوان روحانیت مسیحی برای بیان احکام و تعالیم دینی مخالفت می‌کرد.^{۱۴} با این کار، او در واقع راه را برای ترویج میراث ادب مشرکانه و مهم‌تر از آن، ترویج اومانیسم فراهم می‌کرد. اراسموس رساله پراوازه خود «در ستایش حماقت» را نوشته‌ای در «اومانیسم احیاگرانه» می‌نامید.^{۱۵} بنا به نقل «بارنز و بکر»: «اراسموس صریحاً متفکران کلاسیک را که بت پرست و گمراه به شمار می‌رفتند، در شمار قدیسان آورد و بر حکمای اسکولاستیک برتری داد. (او می‌گفت:) ترجیح می‌دهم که «اسکاتوس» و بیست مجتهد هم‌ارز او را رها کنم، تا یک

سیسرون یا یک پلوتارک را.» اراسموس با انجام سفرهای زیارتی و نذر کردن و توسل به قدیسین (در مسیحیت کاتولیک) مخالف بود و اقدام به جمع‌آوری ضرب‌المثل‌های لاتین و یونان باستان نمود.

مارتین لوتر بنیان‌گذار پروتستانتیسم مسیحی، اقتدار و موجودیت کلیسای کاتولیک را به مبارزه طلبید. او که در ابتدا قصد داشت، صرفاً به دنیا‌گرایی‌های کشیشان و فساد کلیسای کاتولیک انتقاد نماید، با حمایت امیران و شاهزادگان محلی و سرمایه‌داران نوکیسه که به دنبال تضعیف قدرت پاپ بودند، تدریجاً به آورنده آیین جدیدی در مسیحیت تبدیل گردید. او به مناسک کلیسایی مثل عشاء ربانی حمله کرد و اساس فلسفه وجودی روحانیت مسیحی به عنوان معلم تعالیم دینی را مورد انکار قرار داد. او تلاش کرد تا فهمی متفاوت از کاتولیسیسم از انجیل ارائه دهد و با تأکید بر اینکه قلمرو کلیسا صرفاً در حوزه امور روحانی است، زمینه‌های بسط سکولاریسم را فراهم آورد. لوتر به تشکیل حکومتی از شاهزادگان و امیران به طور شورایی اعتقاد داشت و آرای او، به‌ویژه توسط زرسالاران بورژوا و پادشاهان محلی‌ای چون «فردریک» که خواهان استقلال از کلیسای کاتولیک و بسط ناسیونالیسم بودند، مورد استقبال و حمایت بسیار واقع گردید. لوتر به لحاظ سیاسی و در مقابل اقتدار دنیوی پاپ‌ها، از دولت مطلقه مدرن و سیطره پادشاه تحت عنوان «حق الهی پادشاه» (همان تئوری‌ای که توجیه‌گر سلطنت‌های مطلقه بورژوازی قرون پانزده تا هجده بود) دفاع می‌کرد. بدین سان، لوتر از چند منظر و به‌ویژه در جهت زمینه‌سازی برای بسط سکولاریسم، ناسیونالیسم، مخالفت با کلیسای کاتولیک و دفاع از سلطنت‌های مطلقه مدرن و تقویت نقش سرمایه‌داران در قدرت، به نفع رویکرد مدرن عمل نمود. در واقع، پروتستانتیسم لوتری به پرچم مبارزه فرهنگی زرسالاران بورژوا و شاهان مستبد مدرنیست طرفدار‌گرایش‌های

ناسیونالیستی بر علیه کلیسای کاتولیک تبدیل شده بود و تفسیری که از رابطه آدمی با خدا بدون نیاز به کشیش‌ها ارائه می‌داد، با روح نسبی‌انگار و فردگرای بشر مدرن سازگار بود. هر چند در رویکرد فردگرایانه لوتر، تزلزل و تردیدهای بسیاری وجود دارد، اما به هر حال، بیانی به ظاهر دینی و تعدیل شده از فردگرایی خودخواهانه اومانیتی است.

شاخه کالونی پروتستانیسم، انطباق بسیار صریح‌تر و شدیدتری با منافع زرسالاران بورژوا و نظام‌های کاپیتالیستی داشت. «پیوریتانیسم» یکی از شاخه‌های پروتستانیسم کالونی بود که شدیداً ملهم از دنیاگرایی سودطلبانه یهودی بود و نقش مهمی در تحکیم پایه‌ها و بسط نفوذ نظام‌های سرمایه‌داری لیبرال در انگلیس و آمریکا بازی کرد.

ژان کالون اهل فرانسه بود و گرایش‌های اومانیتی داشت. او به سال ۱۵۳۲ با آثار لوتر آشنا شد و تحت تأثیر آن‌ها قرار گرفت. کالون به سال ۱۵۳۶ کتابی هزار صفحه‌ای تحت عنوان «مبادی دین مسیحی» منتشر کرد که به گونه‌ای مفصل و منظم به تفسیر مدرنیستی و همسو با منافع سرمایه‌سالاری آیین مسیحیت پرداخته بود.

ماکس وبر و دیگران روشن کرده‌اند که آیین کالون و سرمایه‌گرایی، از آغاز با یکدیگر روابط متقابلی داشته‌اند. سوداگران به آیینی که کالون در ژنو به پا کرد، پیوستند و آیین کالون هم به اقتدار طبقه سوداگر (سرمایه‌دار) کمک کرد... کالونیسم نظام اجتماعی را از آرامش برخوردار می‌ساخت و بهره‌کشی بی‌رحمانه سرمایه‌داران را تسهیل می‌کرد. اتحاد پیوریتانیسم کالونی و سرمایه‌داری، دیرزمانی دوام آورد... آیین کالون با حمایت از اقتصاد پولی و سوداگری، عرصه صنعت و تجارت و علوم مربوط به آن‌ها را هموار کرد.

یکی از گرایش‌های نیرومند پروتستانیسم ملهم از آرای کالون،

«پیوریتن»ها puritans بودند که تفسیری سوداگرانه و دنیامدارانه و به شدت یهودی و منطبق با منافع زرسالاران بورژوا از مسیحیت ارائه می‌دادند. آن‌ها خواهان پاک‌سازی یا پیرایش کامل پروتستانتسم از آرا و شعائر کاتولیکی بودند و از همین رو «پیرایشگر» نامیده شدند. پیوریتن‌ها در انگلستان عصر الیزابت، صاحب نفوذ بسیار گردیده بودند و بعضی از آن‌ها حتی از عبادت کردن در کلیساهای انگلیکان (کلیساهای دولتی‌ای که هنری هشتم پادشاه انگلیس تأسیس کرده بود و صوری از مدرنیسم دینی به صورت میانه‌روانه در آن دیده می‌شد و مستقل از پاپ و کلیسای کاتولیک بود) خودداری می‌کردند و کلیساهایی برای خود ترتیب داده بودند. الیزابت که گسترش نفوذ پیوریتن‌ها را خطری برای اقتدار سلطنت خود می‌دید، آن‌ها را تحت فشار قرار داد و بسیاری از پیوریتن‌ها به آمریکا به برخی به هلند رفتند. به سال ۱۶۴۹ در انقلاب بورژوا - دموکراتیک انگلستان به رهبری «کرامول» که زرسالاران بورژوا و دولت مطلقه مدرن به قدرت رسیدند، پیوریتن‌ها نقشی محوری و مرکزی داشتند. نسل موسوم به «پدران بنیان‌گذار جمهوری آمریکا» (که از «جرج واشنگتن» و «توماس جفرسون» گرفته تا «جام آدامز» و «الکساندر هیلتن» همگی فراماسونر و مدافع صریح سرمایه‌سالاری و بعضاً مثل واشنگتن خود برده‌دار و صاحب مزارع بزرگ بودند) پیروان فرقه‌های پیوریتانیسم بودند و تفسیر مدرن سوداگرانه پیوریتنی از مسیحیت یکی از ارکان پدیدآورنده تمدن سرمایه‌داری لیبرال و امپریالیسم آمریکا بوده است. یکی از ارکان فکری پیوریتانیسم، جدایی دین از سیاست و امور حکومتی دنیوی است^{۱۶} که بستر ساز سکولاریسم مدرن می‌باشد. پیوریتانیسم را می‌توان یکی از صور تحقق دین در ذیل اومانیزم و روح نفسانیت‌مدار مدرن یا تحریف مدرنیستی دین در قلمرو مسیحیت و ملهم از پروتستانتسم کالون دانست؛

امری که روشنفکران غرب زده شبه مدرن کوشیدند، صورتی از آن را در ایران نیز پدید آورند.

ماکس وبر در کتاب پرآوازه «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری» می نویسد: «پیوریتانیسم نماینده خلق و خوی مؤسسه عقلانی بورژوازی و سازمان عقلانی کار بود و از اخلاقیات یهودی فقط آنچه را که با این هدف سازگار می شد، اخذ می کرد... تأثیر روان شناختی ریاضت کشی پیوریتانی، آزادسازی مال اندوزی از قلمرو اخلاقیات سنت گرا بود. پیوریتانیسم، قبح ثروت اندوزی را نه فقط از طریق مشروعیت بخشیدن به آن درهم شکست، بلکه آن را همچون خواست خدا تلقی کرد...»

عناصر اساسی آن رویکردی که روح سرمایه داری نامیده شده اند... با آنچه که محتوای ریاضت کشی دنیوی پیوریتانیسم را تشکیل می دهد، یکسان است.»^{۱۷}

در قلمرو پیوریتانیسم، قلمرو اعمال اخلاقی، در چارچوب یک زهد ظاهر پرستانه بی باطن (که منطبق با نیاز زرسالاران آن دوره، به انباشت سرمایه و گرایش عجیب آن ها به خست بود) ظاهر می گردد، و در حالی که روح معنوی و ملکوتی مفاهیم دینی فراموش شده است، تبعیت صرف از قالب ها و ظواهر رفتاری ای که اساس بورژوازی هستند و نه دینی، مد نظر قرار می گیرد. «اینار مولند» در مورد نقش پیوریتانیسم در شکل گیری نظام های سرمایه داری لیبرال-دموکراتیک چنین می نویسد: «پیوریتانیسم دارای انعکاس گسترده ای در تاریخ است. این مذهب، عامل مهمی در تشکیل دموکراسی مدرن بوده است که ریشه های مسیحی آن از میان پیوریتانیسم انگلیسی عبور می کند... تحقیقات اخیر تأیید کرده است که جنبه اقتصادی پیوریتانیسم، تا حدود زیادی زمینه ساز به وجود آمدن کاپیتالیسم بوده است.»^{۱۸}

یکی از کسانی که در شکل‌گیری اندیشه‌ی سیاسی مدرن غربی و دموکراسی سکولار نقش مهمی داشته است، «ژان بدن» فرانسوی (۱۵۶۹) است. او که از مادری یهودی به دنیا آمده بود، صریحاً معتقد بود که قوانین طبیعی محصول عقل بشر (عقل مدرن) اصالت دارد و فقط نظامی را «عادلانه» می‌دانست که مبتنی بر «قوانین طبیعی» ای باشد که عقل اومانیستی آن‌ها را شناخته و اعلام نموده است. بدن آشکارا حاکمیت را دارای اصل و مبنایی بشری و اومانیستی و لذا سکولاریستی دانست. بدن منشأ حق حاکمیت را مردم و بشر خودبنیاد اعلام می‌کند و در امتداد راهی که ماکیاول بنیان گذارده بود، تفسیری سکولاریستی از حاکمیت ارائه می‌دهد که مبنای نگرش مدرن به مفهوم حاکمیت و حاکمیت ملی و مشروعیت قدرت در غرب مدرن بوده و هست.

بدن سخن‌گوی منافع زرسالاران بورژوا و طبقه نوظهور سرمایه‌داران بازرگان و مالکان بزرگ بود. در دوره‌ای که بدن زندگی می‌کرد، سلطنت‌های مطلقه مدرن به نفع منافع زرسالان، امنیت و وحدت در قلمروهای خود پدید می‌آوردند و موانع فتودالی را از سر راه سرمایه‌اندوزی آن‌ها حذف می‌کردند. از این رو، زرسالاران بورژوا نظیر بدن و هابز، هر یک به طریق طرفدار رژیم‌های مطلقه بودند. «هیچ نویسنده‌ای به اندازه بدن به بورژوازی اروپا در دوران بیداری و رشدش خدمت نکرده است. از قوت استدلال‌های او و یا کسانی چون او بود که بورژوازی به برقراری حکومتی نیرومند زیر فرمان شاهان رضا داد، به شرط آنکه از آزادی کسب و کار و سوداگری و حد معقولی از امنیت قضایی و سیاسی برخوردار باشد.»^{۱۹}

بدن با قائل شدن منشأ بشری و زمینی برای حاکمیت، ضمن تحکیم نگرش سکولاریستی به مقوله قدرت، زمینه را برای بسط ناسیونالیسم که حول محور

«حق حاکمیت ملت» قرار دارد، فراهم می‌آورد و با منوط کردن حاکمیت و حق آن به بشر و اراده بشری، اولین صورت‌های دموکراسی مدرن (به عنوان تجسم سیاسی اندیشه اومانیستی) را تثویز می‌کند و در عین حال، به اقتضای منافع سرمایه‌داران بورژوا در آن دوره، از قدرت مطلقه پادشاه علیه فئودال‌ها و کلیسا و حق مطلق قانون‌گذاری او دفاع می‌کند. در واقع، بدن مدافع استبداد سکولاریستی - دموکراتیک مطلقه و فردی است. نظریه حق حاکمیت بدن، مبنای رویکرد روشنفکری مدرن غربی و جریان تقلیدی شبه روشنفکری غرب زده شبه مدرن، به مقوله حاکمیت و مشروعیت می‌باشد. تفسیر بدن از حاکمیت، ذیل مفهوم ماکیاولی سیاست قرار دارد. بدن در اواسط عمر رسماً و علناً به طرفداری از یهودیت سکولار پرداخت.

یکی از متفکران مؤثر در شکل‌گیری جهان‌بینی مدرن و جریان روشنفکری در غرب، «میشل اکم دومونتی» فرانسوی (م ۱۵۹۲) بود که او نیز مادری یهودی داشت. مونتنی مروج نسبی‌انگاری و شکاکیت به‌ویژه در قلمرو آرای دینی بود. او مفاهیمی چون «معجزه» یا وجود «مشیت الهی» و یا تأثیر «دعا» را مورد نفی و انکار قرار می‌داد و شک‌گرایی اومانیستی را به جان باورهای دینی می‌انداخت. مونتنی مخالف «الهیات وحیانی» و طرفدار «الهیات طبیعی» (الهیاتی منقطع از وحی و متکی بر عقل مدرن) بود. او از طرفداران بیان صریح شهوت‌رانی‌های جنسی در آثار ادبی بود و در مقاله‌ای به نام «در باب بعضی اشعار ویرژیل» از «حیوانی» نامیدن عمل جنسی انتقاد کرده و خواهان پرده‌داری در این خصوص و بیان بی‌پروای توصیفات جنسی گردیده بود.^{۲۰} و از این منظر نیز پیشتاز روشنفکرانی چون دیدرو و نویسندگان غربی قرن بیستم و روشنفکران هرزه‌نگار غرب زده است.

مونتنی نماینده و سخن‌گوی روح شکاک و نسبی‌انگار نیست‌انگاری مدرن

در قرن شانزدهم است. همان روحی که پس از نیچه و به ویژه در دهه‌های پایانی قرن بیستم بر فلسفه و ادبیات و هنر و اجتماعیات و اخلاقیات غرب سیطره یافته است و زمینه‌های نابودی آن از درون را فراهم می‌آورد. شکاکیت نسبی‌انگارانه مونتنی در قرن شانزدهم، بیشتر متوجه ستیز با یقین دینی و اعتقادات مذهبی بوده است و البته خلأ ناشی از نسبی‌انگاری ویرانگر مونتنی، در سپیده دم تمدن مدرن با یقین راسیونالیستی دکارت پر شد، زیرا مدرنیته هنوز در آغاز راه خود بود و زمان اغطاط آن فرا نرسیده بود. اما از دهه‌های پایانی قرن بیستم و با به تمامیت رسیدن تفکر متافیزیکی در غرب، نیهیلیسم بی‌قید و بند هرج و مرج‌گرایی ظهور کرده و حاکم گردیده است که چون گردابی، روشنفکری غرب و میراث عصر روشنگری و راسیونالیسم دکارت و کانت را در خود فرو برده و کلیت تمدن غرب مدرن را با چشم‌انداز مرگ محتوم نه چندان دیر هنگام روبرو ساخته است.

«الکساندر کویره»، مونتنی را ویرانگر بزرگی می‌نامد که همه چیز را بر سر خود ویران می‌کند و شعار او این است: «ماهیچ نمی‌دانیم. هیچ چیز را نمی‌توان شناخت. نه جهان و نه خویشتن را.» البته باید تأکید کرد که وجه اصلی شکاکیت مونتنی، متوجه ستیز با ایمان و یقینیات دینی است. مونتنی آرای خود را به صورت پراکنده در مقالاتی که می‌نوشت، بیان می‌کرد، او را پایه‌گذار نثر کلاسیک فرانسه دانسته‌اند.^{۲۱}

در قرن هفدهم، روح اومانیستی و استیلاجوی مدرن، در هیئت دستگاه فلسفی رنه دکارت (م ۱۶۵۰) صورت منسجم و فرموله و منضبط فلسفی یافت. او یک سیستم فکری بر پایه راسیونالیسم بنا کرد که اساس آن بر اصالت موضوعیت نفس فردی (سوژکتیویسم) قرار داشت و جامع‌ترین بیان فلسفی از نسبت اومانیستی بشر مدرن با خود و دیگران و طبیعت و خداوند بود. دکارت،

بشر را یک ماشین فرض می‌کرد و تفسیر ماشینی - مکانیکی او از آدمی، مبنای نگاه فلسفه جدید غربی و علوم مدرن به بشر قرار گرفت. دکارت را پدر فلسفه و علوم مدرن دانسته‌اند. در واقع در آرای دکارت و فرانسیس بیکن، صورت مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی و اساس و اصول خودآگاهی فلسفی اومانیستی، طراحی و تبیین گردید و همین رویکرد، در قرن هجدهم و عصر روشنگری، در قالب آرای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، ادبی و حقوقی مدرن تفصیل یافت و شاکیه جهان‌بینی مدرنیته را کامل کرد.

اساساً رویه حاکم بر علوم مدرن که مبنای مابعدالطبیعی آن در راسیونالیسم دکارتی تبیین و تدوین گردیده است، ماشینی و مکانیکی، استیلاجویانه و تکنیکی و شدیداً حسی - تجربی و به عبارت بهتر، پوزیتیویستی است. نگرش تفکر مدرن به بشر نیز به همین گونه، ماشینی و مکانیکی می‌باشد. اساس نگرش علوم مدرن به بشر، ماشینی و مکانیکی است. دکارت صراحتاً آدم‌ها را ماشین‌هایی می‌دانست که بهتر از ماشین‌هایی که خود بشر می‌سازد، کار می‌کنند. «ژولیان لامتری» پزشک فرانسوی، یک قرن بعد از دکارت و ملهم از نگرش اومانیستی گفت: «بگذارید شجاعانه چنین نتیجه‌گیری کنیم که انسان یک ماشین است.» بسیاری از مورخان تاریخ اندیشه، دکارت را به دلیل رویکرد مکانیکی - ماشینی به بشر، بنیان‌گذار حقیقی روان‌شناسی جدید می‌دانند. نگاه دکارت به آدمی، صبغه‌ای شدیداً فیزیولوژیک نیز داشت که بعدها در شاخه‌هایی از علوم مدرن، نظیر زیست‌شناسی و تا حدودی روان‌شناسی، امتداد و بسط یافت.^{۲۲}

در نگاه ماشینی و پوزیتیویستی علوم جدید به بشر، خدا به عنوان یک ساعت‌ساز که جهان را همچون یک ساعت بزرگ ساخته و کوک کرده است (نظریه معروف به خدای ساعت‌ساز که پیش حاکم بر عرصه روشنگری

است)، مطرح می‌گردد. این تعبیری سکولاریستی از نسبت میان خدا و هستی است که ریشه در فلسفه دکارت و همچنین اندیشه‌های تحریف‌شده یهودی دارد و به همراه نحوی رویکرد پوزیتیویستی، اساس علم مدرن Science را تشکیل می‌دهد. علم جدید که با ویژگی‌هایی چون نگاه مکانیکی و ماشینی به عالم و آدم، جوهر تکنیکی و استیلاجویانه، صبغه سکولاریستی، روش‌شناسی تجربی-حسی (آمپریستی)، کمّی‌انگاری، اتکا به عقل ابزاری مدرن (همان «راسیون» دکارتی) و روح پوزیتیویستی تعریف می‌شود، به شدت از روح دنیا گرایانه و حسی-تجربی و نگرش یهودیت سکولار تحت عنوان «خدای ساعت‌ساز» متأثر است که به‌ویژه این نگرش پوزیتیویستی-اومانستی مدرن و آمیخته با مفهوم خدای یهودیت سکولار و سوداگر، در جهان‌بینی «اسحاق نیوتون» که از بانیان و پدیدآوردگان مبانی نظری علوم جدید است، به گونه‌ای منسجم ظاهر گردیده و در تمامی شئون علم جدید Science بسط یافته است. در واقع، علوم جدید صورت معرفتی کاربردی و کمّی‌انگار و تکنیکی تفکر اومانستی هستند که مبادی مابعدالطبیعی آن‌ها ریشه در راسیونالیسم دکارتی و یهودیت سکولار دارد.

دکارت آن‌گونه که خود در «رساله گفتار در روش به کاربردن عقل» بیان می‌کند، قصد ارائه تبیین تازه و طرحی نوین از عالم و آدم را دارد. فلسفه دکارت با حدیث نفس آغاز می‌شود و یکسره به ترسیم عالم و آدم از منظر اصالت سوژه می‌پردازد. الکساندر کویره می‌گوید: «همه خبر داشتند که دکارت دانشمند و فیلسوف بزرگی است که می‌کوشد تا دریافت و تبیین جدیدی از عالم عرضه کند.... کار حقیقی رساله «گفتار در باره روش به کار بردن عقل» همین است: «دوباره خود را یافتن و در ورای شک که ویرانگر عقیده عقلایی است، نشان دادن راه و دست یافتن به روشنایی و یقین شناخت فکری.»^{۲۳}

دکارت برای تبیین خودآگاهی فلسفی بشر مدرن بر پایه اومانیسم و نفسانیت‌مداری، فلسفه‌ای راسیونالیستی را سامان می‌دهد که در آن، عقل جزئی حسابگر و ابزاری مدرن (راسیون)، تجسم اراده نفسانی بشری است که از این پس خود را تماماً با حیوانیت و وجه ناسوتی خویش تعریف می‌کند. این من فردی نفسانی، داعیه دائرمداری عالم را دارد و به تعبیر «فوئرباخ»، خود خدای خویش است و آن‌گونه که مارکس می‌گفت: «برای بشر، بنیاد همان بشر است»، تصویری خودبنیاد از خویش دارد. این من فردی نفسانی (سوژه)، در سوژکتیویسم دکارتی به یقین دست می‌یابد. اما چون این یقین راسیونالیستی بر پایه پندار غلط خودبنیادی قرار دارد و با فطرت قدسی آدمی و مقام بندگی و مخلوقیت (که حقیقت و کمال وجود آدمی است) ناسازگار است، بشر مدرن غربی را گرفتار از خودبیگانگی و تعارض و بحران می‌کند و نهایتاً با سست شدن پایه‌های مدرنیته و یقین راسیونالیستی آن در اندیشه نیچه و پسامدرنیسم بحران‌زده نیست‌انگار قرن بیستم، رو به انحطاط می‌گذارد و دچار احتضار می‌شود.

دکارت در دوران تکوین فلسفی مدرنیته می‌زیست و هنوز (همچون اخلاف اومانیستش در انتهای قرن نوزدهم و سراسر قرن بیستم) گرفتار انحطاط و احتضار نگردیده بود، از این رو با امیدواری در رساله «گفتار در روش به کاربردن عقل» بشر را مالک‌الرقاب عالم می‌نامید و طرح آن را می‌ریخت که از طریق «علم مدرن»، بشر اومانیست، فرمانروا و مالک طبیعت و عالم گردد. برای تأسیس این علم جدید که می‌خواست اسباب فرمانروایی نفسانی بشر و استیلای سوژه دکارتی بر عالم و آدم را فراهم آورد، مبادی و غایات عقلی به عنوان اصول و مبانی لازم بود که دکارت آن‌ها را ترسیم کرد و روش‌شناسی حسی - تجربی آن را نیز دکارت و تا حدود زیادی فرانسیس بیکن، فیلسوف

انگلیسی معاصر دکارت، مدون نمودند و بدین سان علم جدید با جوهری تکنیکی و بر پایه نسبیتی اومانیستی با عالم، در قرن هفدهم و از دل فلسفه دکارت و روش‌شناسی بیکن متولد گردید.

دکارت صراحتاً بشر را موجودی خودخواه و به دنبال تأمین نفسانیات خود - که در عقل مدرن (یعنی راسیون) تجسم یافته است - می‌داند. البته دکارت دعوت به شهوت‌رانی و فساد و عدم پای‌بندی به اخلاق و نفسانیت‌مداری نمی‌کند، بلکه او بشر جدید یا سوژه را به گونه‌ای تعریف می‌کند که همانا نفس اماره فردی است که عقل حسابگر ابزاری او می‌خواهد وی را بر تخت سالاری عالم (بشرسالاری: اومانیسم) بنشاند. دکارت صراحتاً می‌گوید که هر فرد بشری باید به دنبال منافع شخصی خود برود و البته نظام عالم به گونه‌ای است که اگر هر آدمی، بدون هیچ حس همدردی با دیگران، فقط به دنبال منافع خود برود، در نهایت به نفع خود و همگان عمل کرده است.^{۲۴} این همان تصویر معروف لیبرالی «آدام اسمیت» (پدر اقتصاد لیبرال - سرمایه‌داری) است که یک قرن بعد از دکارت، تحت عنوان نظریه «دست نامرئی» بیان کرد و اساس تفسیر لیبرالیستی از رابطه فرد و جامعه است.

□

فلسفه دکارت با اثبات نفس فردی و سوژکتیویسم آغاز می‌گردد و خدایی که در اندیشه دکارت مطرح می‌شود، صرفاً مفهوم و ابزاری جهت تصدیق وجود عالم ماده و رفع نقص فلسفه دکارت است. خدای مفهومی دکارت، متکی به نفس آدمی است و در بسط تفکر اومانیستی دوام نمی‌آورد و در شکاکیت هیوم به ماتریالیسم می‌انجامد. «فردریک کاپلستون» در بررسی خود در خصوص الهیات دکارتی، به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که مابعدالطبیعه دکارت، با خدا و بر پایه خدامداری آغاز و بنا نهاده است و با اصالت نفس

فردی متناهی آغاز می‌شود و بدین سان، مفهوم خدا ذیل اصالت نفس آدمی قرار می‌گیرد.^{۲۵} «اتین ژیلسون» نیز در کتاب «نقد تفکر فلسفی در غرب» به این نکته اشاره می‌کند. «کالین براون» در باره مفهوم خدا در دستگاه فلسفی دکارت می‌نویسد: «علاقه دکارت به خدا برای خدا فی نفسه نبود بلکه به دلیل وجود جهان بود. خدا به طور مصنوعی به صحنه آورده می‌شود تا حقانیت نظریات ما در مورد جهان را تضمین نماید و نقش دیگری ندارد. جای تعجب نیست که فلاسفه بعدی که نظریات دکارت را قبول داشتند اما از روش او پیروی نمی‌کردند، این خدای غیرفعال را کاملاً از صحنه خارج کردند.»^{۲۶}

دکارت، عقل اومانیستی فردی و آگاهی شخصی مبتنی بر آن را به عنوان معیار نهایی و اصلی کشف حقیقت اعلام نمود و بشر را بی‌نیاز از هدایت وحیانی و آسمانی دانست. او عقل مدرن (که دیدیم از حقیقت عقل فاصله بسیاری دارد و اساساً ماهیتی جداگانه است) را به عنوان یگانه راهنمای بشر در زندگی به سوی «پیشرفت» و «ترقی» می‌دانست و با توجه به اینکه عقلانیت ابزاری اومانیستی، اساساً تسلیم نفسانیت‌مداری است، در واقع رفتن بشر به دنبال نفس اماره فردی و اعراض از حقیقت دینی را به صورت فلسفی بیان نمود. این روح جهان‌نگری عصر روشنگری و همان شاخص اصلی‌ای است که جریان روشنفکری در غرب به دنبال آن بوده و اساساً بر پایه آن تأسیس گردیده است: انکار دین و وحی الهی و اثبات نفسانیتی که در قالب راسیونالیسم دکارتی ظاهر گردید، در قرن هجدهم و پس از آن خود را در هیئت ایدئولوژی‌های سکولاریستی‌ای چون لیبرال-دموکراسی، سوسیالیسم مارکسیستی، ناسیونالیسم، سوسیال-دموکراسی، فاشیسم و فنیسم بیان نموده است. از این رو راسیونالیسم دکارتی و اساساً کلیت تفکر و تمدن اومانیستی و جهان‌نگری عصر روشنگری و جریان روشنفکری به عنوان تجسم و نماینده و سخن‌گوی

آن، ماهیتی استکباری و غیردینی و فراتر از آن دین‌ستیزانه دارد و اساس کاپیتالیسم (سرمایه‌سالاری مدرن) در همه صور و اشکال آن (کاپیتالیسم لیبرالی، کاپیتالیسم سوسیالیستی، کاپیتالیسم فاشیستی، کاپیتالیسم سوسیال دموکرات) مبتنی و متکی بر راسیونالیسم دکارتی و جهان‌نگری روشن‌نگرانه‌ای است که روشنفکران آن را ترویج و تبلیغ می‌کنند. از این رو می‌توان گفت، جریان روشنفکری به لحاظ نظری و تاریخی - فرهنگی، اساساً استکباری، غیردینی و دین‌ستیز، نفسانیت‌مدار و مروج سرمایه‌سالاری است و این امری است که در جریان روشنفکری لیبرال و یا ناسیونالیست به گونه‌ای و در روشنفکری مارکسیست و یا سوسیال دموکرات به گونه‌ای دیگر تحقق یافته و می‌یابد و تاریخ روشنفکری در غرب و جریان تقلید شبه روشنفکری غرب‌زده در ایران، مؤید آن است.

در واقع، اساس نظام جهانی سلطه و سرمایه‌سالاری بین‌المللی و به‌ویژه سرمایه‌داری امپریالیستی لیبرال - صهیونیستی، به لحاظ نظری بر پایه باورهای عصر روشنگری که روشنفکران مروج و مدافع آن بوده‌اند، قرار دارد و به لحاظ عملی نیز روشنفکران (از «لاک» و «ولتر» گرفته تا «جان استوارت میل» و «کارل پوپر» و «برتراند راسل»)، ایدئولوگ و تئوریسین و در بسیاری موارد، اساساً معماران اجرایی نظام جهانی سلطه و حکومت‌های آن‌ها بوده و هستند. «ساموئل هانتینگتون» و «فرانسیس فوکویاما» و «آلویین تافلر» نمونه‌های نازل و سطحی و قرن بیستمی این جریان روشنفکری هستند، همان‌گونه که «دیدرو» و «ولتر» و «میرابو» و «تام پین» و «توماس جفرسون» و «جان لاک» و دیگر روشنفکران فراماسونر بنیان‌گذار انقلاب فرانسه و جمهوری آمریکا، نمونه قرن هجدهمی آن می‌باشند و همگی آن‌ها ذیل روح اومانیستی و صورت نوعی تفکر مدرن و راسیونالیسم دکارتی آن (که عقل‌گرایی به معنای حقیق و

اصیل دینی آن نیست، بلکه نفسانیت متجسم و حسابگر و ابزار و استیلاجو (است) قرار دارند. امپریالیسم نیز یکی از صور تحقق این روح استکباری مدرن است و پیوند و تلازم ذاتی جریان روشنفکری با امپریالیسم و سرمایه‌سالاری، ریشه در همین ویژگی دارد. دکارت به این دلیل که عقل فردی بشری را مبنای تشخیص حقیقت قرار می‌دهد، عملاً موجب سیطره رویکرد نسبی‌انگارانه در معرفت‌شناسی می‌گردد. دکارت حقیق بودن هر قضیه‌ای را منوط به حقیق پنداشتن آن قضیه در خودآگاهی فردی آدمی می‌داند و بدین‌سان، ذهنی‌گرایی و نسبی‌انگاری‌ای را فرموله می‌کند که در معرفت‌شناسی و نظام اخلاقی «جان لاک»، «دیوید هیوم» به نوعی «کانت» و تمامی نویسندگان عصر روشنگری و اصحاب دایرة‌المعارف و نیز در مبانی معرفت‌شناختی ایدئولوژی‌های لیبرالیسم، سوسیالیسم، فاشیسم، فنیسم و صور مختلف اندیشه پست‌مدرن ظاهر می‌گردد و بسط می‌یابد. جریان روشنفکری غرب زده شبه مدرن ایران نیز از آغاز و به تبع روشنفکری غرب، نسبی‌انگار بوده و هست. دکارت را می‌توان بنیان‌گذار «الهیات طبیعی» غیروحیانی اومانستی و «دئیسم» عصر روشنگری دانست. در فلسفه دکارت، نسبی‌انگاری و شکاکیت ذاتی تفکر مدرن، صورتی پنهان و پوشیده دارد. اما در جهان‌نگری عصر روشنگری و جریان روشنفکری، صراحت و وضوح می‌یابد.

فرانسیس بیکن (م ۱۶۲۶) فیلسوف انگلیسی، از طراحان «نظریه پیشرفت» بوده است. او هدف علم را نه ارتقای معنوی انسان که افزایش قدرت استیلاجویانه آدمی بر عالم و طبیعت می‌دانست. بیکن از طبیعت با قید she نام می‌برد و در یک نگاه مردسالارانه، به تحقیر آن و ضرورت استیلای بر آن سخن می‌گفت.^{۲۷} بیکن معتقد بود، هدف آدمی رسیدن به بهجت روح و آرامش و تعالی و کمال وجودی نیست، بلکه هدف، دست یافتن به قدرت و رفاه

مادی است.^{۲۸} بنابراین بیکن رویکردی عمل‌گرایانه و تصرف‌گرانه را مبنای اندیشه خود قرار می‌دهد و بر پایه راسیونالیسم دکارتی، روش‌شناسی حسی-تجربی و نگرش پوزیتیویستی را برای تأسیس علوم جدید سامان می‌دهد. جامعه آرمانی بیکن، آن گونه که در کتاب «آتلاتیس نو» بیان می‌کند، جامعه‌ای تکنیکی و تحت سیطره تکنوکرات‌ها و استعمارگر و سلطه‌جو است. فرانسیس بیکن خود از سهام‌داران کمپانی استعماری «ویرجینیا» بود که به منظور سرمایه‌گذاری در «قاره جدید» (سرزمین آمریکا) و غارت منابع و امکانات آن تأسیس گردیده بود و به احترام الیزابت ملکه انگلیس (که بدون همسر رسمی و ملقب به «ملکه باکره» بود) کمپانی ویرجینیا نامیده شد. بیکن از نظریه‌پردازان توجیه‌گر استعمار و غارت منابع و نیروی کار سرزمین‌ها و ملل دیگر و از ایدئولوگ‌های استعمار انگلیس در قرن هفدهم بود. او به همین منظور، رساله‌ای به نام «در باره پلانت‌ها» on plantations نوشت و از استعمار و سرمایه‌گذاری درازمدت در مستعمرات دفاع کرد.^{۲۹} فرانسیس بیکن پدر پوزیتیویسم مدرن و مدافع روش‌شناسی آمپرسیستی (حسی-تجربی) و از پایه‌گذاران مبانی نظری علوم سکولار و تکنوکراسی است و آرای او در روشنفکران غربی تأثیر بسیاری داشته است. از میان فیلسوفان عصر روشنگری «جان لاک»، «فرانسوا ماری ولتر»، «هولباخ»، «کندیاک» و تمامیت ایدئولوژی لیبرالیسم کلاسیک و نئولیبرالیسم قرن بیستم و پوزیتیویسم «اگوست کنت» و پوزیتیویسم منطقی حلقه وین را می‌توان متأثر و ملهم از او و بعضاً دنباله‌برخی وجوه آرای او دانست. «باروخ اسپینوزا» (۱۶۷۷) فیلسوف یهودی اهل هلند، با ارائه تفسیری مدرنیستی از دین و انکار شأنیت مقدم وحی الهی و برتر دانستن عقل اومانیستی نسبت به وحی، در شکل‌گیری جهان‌بینی مدرن روشنفکران به‌ویژه گرایش روشنفکری انتقاطی به ظاهر دینی، نقش بسیار

مهمی داشته است. بسیاری از آرای او در خصوص وحی و انکار قداست آن و نفی عصمت پیامبر که در جامعه امروز ما به صور مختلف مطرح می شود، ریشه در آرای اسپینوزا دارد. اسپینوزا خدا و طبیعت را یکی می دانست (نحوی ماتریالیسم پنهان) و معتقد بود که علوم تجربی به عنوان ابزار شناخت طبیعت، موجب شناخت خدا نیز می گردند و در واقع طریق خداشناسی همان پوزیتیویسم است.^{۳۰} این سخن مبنای بسیاری از ادعاهای جریان های روشنفکری غرب زده ایرانی در تفسیر پوزیتیویستی و به اصطلاح «علمی» دین اسلام قرار گرفته است. (از مهندس بازرگان و «نهضت آزادی» تا «بجاهدین خلق» و برخی آرای عبدالکریم سروش، هر یک به طریق ملهم از این آرای پوزیتیویستی هستند).

اسپینوزا در کتاب «اخلاق» خود مدعی است که درک بیشتر جزیی نگرانه حسی و تجربی (مبتنی بر پوزیتیویسم)، موجب شناخت بهتر خداوند می گردد.^{۳۱} در واقع، خدای مطرح در فلسفه اسپینوزا، مفهومی ذهنی و قائم به بشر خودبنیاد است که هیچ گونه تعالی ندارد و تابع بشرمداری است. جلوه بیرونی این خدا همان طبیعت است که با رویکرد تجربی - حسی شناخته می شود. اسپینوزا معتقد است که در عالم هیچ غایتی وجود ندارد و خدا (همان طبیعت) بشر را بدون منظور و غایتی آفریده است.^{۳۲} در واقع نیست انگاری اومانیستی، در اسپینوزا نخستین جلوه های خود را ظاهر کرده است. اسپینوزا معرفت و حیانی را به لحاظ مرتبت، پایین تر از معرفت عقلانی (راسیونالیستی) و تجربی - طبیعی قرار می دهد. بدین سان، او اساس وجه قدسی و آسمانی وحی را نادیده می گیرد و مدعی می شود که برای شناخت پدیدارهای مادی و طبیعی و روحانی نباید به وحی توجه کرد و باید به معرفت عقلی - تجربی (رویکرد علم زده ذیل عقل اومانیستی) تکیه نمود. بر این اساس، او صراحتاً نظریه

بی‌نیازی بشر از وحی و سعادتمند شدن او از طریق عقل اومانیستی و علوم سکولار (که از ارکان جهان‌بینی روشنفکرانه است) را بیان می‌کند. نکته دیگر اینکه، اسپینوزا اساس وحی را عبارت از «احوال و تخیل پیامبر» می‌داند و مدعی است که پیامبر وقتی می‌گوید که دارد سخن خدا را بیان می‌کند، در واقع دارد از احوال خود سخن می‌گوید و بدین سبب است که تصویر خدا نزد هر پیامبری، بسته به احوال درونی او، به گونه‌ای متفاوت با دیگری است.^{۳۳} بنا به تعبیر اسپینوزا، وحی بر پیامبران مطابق ظرفیت ادراکی آن‌ها و به صورتی تخیلی نازل می‌شود و هر پیامبری بسته به تخیل خود آن را به گونه‌ای درک می‌کند و چون اساساً ادراک تخیلی هیچ یقین و شناختی پدید نمی‌آورد، پس برای درک حقیقت باید وحی را کنار گذارد و به راسیونالیسم و علوم تجربی مبتنی بر آن تکیه کرد. این سخنان در برخی موارد، تداعی کننده آرای عبدالکریم سروش و برخی هم‌فکران او در خصوص «وحی به عنوان تجربه پیامبر» و «تابع بودن وحی نسبت به پیامبر» می‌باشد و نشان‌دهنده تأثیر‌پذیری تقلیدی روشنفکری به اصطلاح دینی ایران از تفاسیر کفرآلود و اومانیستی اسپینوزا است.

اسپینوزا برای دین فقط وجه و ارزش اخلاقی قائل است و از این نظر نیز آرای سکولاریست‌های روشنفکری به اصطلاح دینی ایران عیناً شبیه آرای اوست.

«توماس هابز» (۱۶۷۹) ایدئولوگ مدافع سلطنت مطلقه، از دیگر فیلسوفان زمینه‌ساز جهان‌نگری روشنگری است. او تفسیری مکانیستی و ماشینی و غریزی از بشر دارد و اساس نظریه «حقوق بشر» اومانیستی بر همین تفسیر (که هم‌افق با رویکرد دکارتی است) قرار دارد. براساس آرای هابز، بشر ماشینی خودبنیاد و نفسانی است که به دلیل طمع‌ورزی و حرص نفسانی، برای هم‌نوع خود همچون «گرگ» می‌باشد: «بشر، گرگ بشر است.» این موجود نیازهای

نفسانی و غضبی ای دارد که باید برآورده شود تا ماشین آدمی بتواند کار کند. این نیازها ریشه در محرکات غریزی و فیزیولوژیک دارد و یکسره در افق ناسوق تعریف می‌گردد. تئوری حقوق بشر، تلاشی به منظور ضابطه‌مند کردن تأمین نیازهای هر اتم نفسانی (به گونه‌ای که مزاحم تأمین نیازهای نفس اماره دیگری نگردد) است.

«و.ت. جونز» در تشریح آرای هابز در باره بشر و تفسیر پوزیتیویستی عالم و آدم، چنین می‌نویسد: «تبیین رفتار انسان وقتی کامل می‌شود که فرد آدمی به عنوان ماشین پیچیده‌ای در نظر گرفته شود که در کارکرد یک ماشین بسیار بزرگ‌تر به نام دولت، دارای سهمی معین و کاملاً مشخص است. بدین ترتیب در نظر هابز، سراسر جهان آشکارا در برابر چشم‌های تیزبین دانشمندان قرار دارد و دقیقاً با یک روش می‌توان تمامی آن را بررسی کرد، زیرا همه قسمت‌های آن، از ساده‌ترین حرکت یک عنصر مجرد گرفته تا کامل‌ترین اجتماع انسانی، از قوانین ساده و اساسی حرکت به طور یکسان پیروی می‌کنند. آرمان هابز برای توجیه و تبیین همه امور طبق قوانین فیزیک، بر اندیشه اجتماعی عصر مدرن تأثیری ژرف نهاد.»^{۳۴}

در واقع هابز فیلسوفی پوزیتیویست و از نظریه پردازان مروج سکولاریسم و مفهوم مدرن «سیاست» (یعنی سیاست منهای دین و اخلاق و قدرت‌مدار و استیلاجو و نفسانی) است. روشنفکران سکولار آته‌ئیست و نیز به اصطلاح دینی ایران، به آراء سیاسی هابز توجه ویژه‌ای نشان می‌دهند. هنگامی که «حسین بشیری» کتاب «لویاتان» هابز را ترجمه و منتشر کرد، «سعید حجاریان» ستایش‌نامه بالا بلندی در باره این کتاب در مطبوعات منتشر نمود. هابز مروج استبداد مطلقه مدرن سکولاریستی است و این نکته برای آن‌هایی که گمان می‌کنند، مدرنیته و دموکراسی با استبداد قابل جمع نیستند، بسیار

آموزنده است. هابز نیز همچون بدن از تئوری پردازان مدافع زرسالاران بورژوازی قرن هفدهم است که در آن دوره، منافع خود را در دولت مطلقه استبدادی سکولار محقق دیده و از آن دفاع می‌کردند. هابز آشکارا بشر را حیوان و ماشینی می‌داند که محرک‌های رفتار او سودجویی و ترس هستند^{۳۵} و این تعریف، نشان دهنده جوهر نگرش مدرنیستی و روشنفکرانه به آدمی است. چنان که گفتیم، همین تعریف از آدمی، مبنای تئوری حقوق بشر اومانیستی قرار گرفته است و این امر به خوبی صبغه نفسانی و ناسوتی و حیوانی حقوق بشر غربی را عیان می‌کند.

سخنی کوتاه در باره «کاست روشنفکری»

جریان روشنفکری یا به عبارت دیگر «کاست روشنفکری»، به عنوان مبلغ و مروج و مدافع جهان‌بینی مدرن که روح این تفکر را به زبانی ساده و اغلب در قالب ایدئولوژی‌های مدرن در میان توده مردم نشر می‌دهد، فرزند فلسفه غربی و راسیونالیسم دکارتی است.

در خصوص تفاوت میان فیلسوفانی چون دکارت یا اسپینوزا یا بدن با کاست روشنفکری، ارائه توضیحاتی ضروری به نظر می‌رسد.

از ظهور رنسانس و سپیده دم مدرنیته تا اواخر قرن هفدهم و به‌ویژه قرن هجدهم، فیلسوفان و متفکران و شاعران و نویسندگان مختلف (پترارک و بوکاچیو تا ماکیاولی و دکارت و اسپینوزا) ظهور کردند. این‌ها روح کلی تفکر مدرن را در هیئت رویکردهای ادبی و یا دستگاه‌های مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی و آرای سیاسی ارائه می‌دادند. اینان در واقع سنگ بنای تفکر مدرن (و به تبع آن تمدن غرب مدرن) را نهادند و از این رو برخی از آن‌ها را می‌توان فیلسوف مؤسس دانست. فعالیت فکری این گروه، چهار ویژگی

مشخص داشت:

اولاً، اندیشه‌های آن‌ها نخستین جلوه‌های روح مدرن و تفکر اومانیستی و بعضاً نخستین تبیین منسجم فلسفه مدرن غربی در قلمروهایی چون مباحث مابعدالطبیعی، معرفت‌شناسی، اندیشه سیاسی و اساس تبیین مبانی و اصول خودآگاهی مدرن به زبان فلسفی و در پاره‌ای موارد در قالب تجارب ادبی و هنری بوده است؛ بنابراین باید آن‌ها را اجداد بلافصل معنوی و فلسفی جریان روشنفکری غرب دانست. این گروه وسیع فیلسوفان و نویسندگان، از نیمه قرن چهاردهم (پترارک و بوکاچیو) و قرن پانزدهم (لوتر و والا و پیکودلا مراندولا و ماکیاولی) در صحنه ظاهر می‌شوند و در دکارت به اوج رسیده و در بیکن و اسپینوزا و تاحدی‌هابز تداوم می‌یابند. چیزی در حدود فاصله زمانی نیمه قرن چهاردهم تا دهه‌های پایانی قرن هفدهم.

ثانیاً، این گروه مبنایی‌ترین اندیشه‌های تفکر غربی را به‌ویژه در قلمرو مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی و اندیشه‌های سیاسی و دین‌شناسی اومانیستی طراحی کرده‌اند اما بنیان‌گذار یک ایدئولوژی مشخص در معنای دقیق کلمه نبوده‌اند، هر چند آرای آن‌ها به یک یا چند ایدئولوژی مدرن مدد رسانده است.^{۳۶} البته تمام افرادی که در دوره تاریخ سابق‌الذکر ظهور کرده و آثاری داشته‌اند، متفکر یا فیلسوف نبوده‌اند و بعضاً برخی از آن‌ها تمایلات ایدئولوژیک زود هنگام نیز داشته‌اند.

(به این نکته مهم باید توجه کرد که در این مقال، نظر به تعریف اصطلاحی ایدئولوژی و نه تعریف اعم و عام آن داریم و از این منظر، اندیشه اسلامی مصداق مفهوم ایدئولوژی غربی مدرن نبوده و تعریفی فراتر از آن دارد.)

ثالثاً، آراء این گروه، بیشتر وجه فلسفی و مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی و تبیین رؤس تفکر سیاسی غرب مدرن را داشته است. اما با ظهور نسل

روشنفکران (که غالباً در اصحاب دایرةالمعارف فرانسه) و برخی چهره‌های دیگر در انگلیس و آلمان و آمریکا خودنمایی کرده‌اند)، تفکرات فلسفی اجمالی بسط یافته و به صورت آرای تفصیلی سیاسی، حقوقی، اقتصادی، تربیتی، اخلاقی، روان‌شناختی، اقتصادی و... درآمده و بعضاً در قالب ایدئولوژی‌هایی چون لیبرالیسم، فاشیسم، مارکسیسم و نئولیبرالیسم ظاهر گردیده‌اند.

رابعاً، روشنفکران اساساً اهل ایدئولوژی هستند و در مرتبه‌ای نازل‌تر از متفکران قرار می‌گیرند. عرصه روشنفکری، عرصه نزاع‌های ایدئولوژیک سکولاریستی است؛ اما به هر حال، جریان روشنفکری غرب (که از اواخر قرن هفدهم در انگلیس و به‌ویژه در سراسر قرن هجدهم در هیئت داعیه‌داران عصر روشنگری و اصحاب دایرةالمعارف و برخی رهبران سیاسی و دولتردان اروپایی ظهور کردند)، محصول و چکیده و تجسم تفصیلی فلسفه اومانیستی مدرن و بیان تفصیلی آن، روحی است که در رنسانس و در مابعدالطبیعه دکارتی ظهور کرده بود. بنابراین، روشنفکری غرب و روشنفکران غربی، ذیل عالم مدرن و فلسفه جدید و روح اومانیستی قرار می‌گیرند و مرحله‌ای از بسط متافیزیک نیست‌انگار مدرن و صورت تفصیلی و شکوفای آن هستند. در اواخر قرن نوزدهم، با آغاز تردیداندیشی در باورهای عصر روشنگری و شروع شکست تدریجی ایدئولوژی‌های روشنفکرانه، تاریخ انحطاط غرب مدرن آغاز می‌گردد. از قرن هجدهم به بعد، با افول تدریجی تفکر در غرب، روشنفکران میدان‌دار عرصه‌های فکری و اجرایی و معلمان دولت‌های استعمارگر و امپریالیستی غربی می‌گردند و با عیان شدن ناتوانی‌ها و بحران‌های ذاقی ایدئولوژی‌های مدرن، جریان روشنفکری مبلّغ مدرنیته نیز دستخوش انحطاط و ابتذال می‌گردد.

اساساً روشنفکران به عنوان یک گروه مستقل که در قرن هجدهم در هیئت

رمان‌نویسان و منتقدین ادبی و نمایشنامه‌نویسان و نویسندگان رساله‌های سیاسی و تربیتی و پدیدآوردگان ایدئولوژی‌های سکولاریستی و برخی هنرمندان و ژورنالیست‌ها و برخی حقوقدانان و دانشمندان علوم طبیعی و تجربی و مؤسسين علوم انسانی و گروه‌هایی از سیاست‌مداران ظهور کردند، وظیفه ساده و خلاصه کردن اندیشه اومانیستی و بیان تفصیلی و فراگیر جهان‌بینی مدرن و اشاعه آن در میان اکثریت توده‌ها را برعهده داشتند. البته از قرن نوزدهم به بعد، نقش روشنفکران در بافت و ساخت قدرت دولت‌های مدرن غربی و نیز غرب‌زده‌های به اصطلاح جهان‌سومی، روز به روز بیشتر شد؛ به گونه‌ای که از نیمه دوم قرن بیستم، دیگر می‌توان از گونه‌ای ادغام جریان روشنفکری و انحلال آن در تکنوکراسی و بوروکراسی دولت‌های مدرن سخن گفت. به عنوان مثال، در شوروی سابق، «میخائیل سوسولف» یا «آفاناسیف» و «دیاکونوف» نمونه‌هایی از حل شدن روشنفکری پیرو ایدئولوژی سوسیالیستی در تکنوکراسی و بوروکراسی دولتی بوده‌اند و یا در قلمرو دولت‌های امپریالیستی غرب در هیئت شخصیت‌هایی چون «والت روستو»، «جان مینارد کینز»، «کارل پوپر»، «برژینسکی»، «هانتینگتون»، «فوکویاما»، «فریدمن»، «جورج اورول» و «آرتور کوئیستلر» (در دروه دوم زندگی فکری‌شان) و حتی به گونه‌ای غیرمستقیم، در اعتبار و اقتدار رسمی و اجتماعی و حکومتی «برتراند راسل» و «ژان پل سارتر» و رمان‌نویسی چون «گابریل گارسیا مارکز» می‌توان نمونه‌هایی از انحلال کامل و تام و تمام روشنفکری غرب در بوروکراسی و تکنوکراسی را مشاهده کرد که این امر، خود نمودی از انحلال کامل تفکر در تکنیک و به تمامیت رسیدن تفکر در تاریخ غرب مدرن و به‌ویژه قرن بیستم می‌باشد. البته ارتباط میان روشنفکری اصحاب قدرت، از قرن هجدهم وجود داشته و «دالامبر» یکی از روشنفکران

فرانسوی (م ۱۷۸۳) به نزدیکی بیش از حد روشنفکران به اصحاب قدرت منتقد بوده است. «ژاک لینهاج» در پژوهشی که در خصوص تاریخ روشنفکری غرب انجام داده است، انتلکثوئل‌ها را نمایندگان «افکار انقلاب بورژوازی» (و به عبارتی، سخن‌گویان طبقه سرمایه‌دار قرن هجدهم اروپا) می‌داند.^{۳۷}

روشنفکری در عبارت دقیق کلمه، یک «کاست فرهنگی» است. (کاست واژه‌ای پرتغالی است که مردم‌شناسان غربی آن را در خصوص نظام‌های شبه طبقاتی و بسته در هند باستان به کار می‌برده‌اند.) مقصود ما از اینکه روشنفکری را یک «کاست» می‌نامیم، این است که اولاً بر وحدت کلی آن در ترویج تفکر اومانیستی و جهان‌بینی مدرن تأکید نماییم. ثانیاً ماهیت آن را به عنوان یک جهت‌گیری و جریان تاریخی- فرهنگی که اساس تبلور روح مدرنیته است، نشان دهیم. ثالثاً به این نکته توجه دهیم که روشنفکران به عنوان یک کاست فرهنگی که سطح حیات تنوریک آن‌ها نه تفکر فلسفی که مرتبه‌ای نازل‌تر از آن یعنی ایدئولوژی و سیاست‌زدگی است، به حسب ایدئولوژی‌ای که برمی‌گزینند، ممکن است با طبقات مختلف جامعه مدرن غربی (زرسالاران بورژوا، طبقه متوسط مدرن، پرولتاریا...) نزدیکی یا پیوند یابند، اما به هر حال به کلیت تمدن غرب مدرن و افق بشر بورژوایی و سکولاریسم و سرمایه‌سالاری^{۳۸} (به عنوان تجسم اقتصادی- اجتماعی مدرنیته) تعلق دارند. سرمایه‌سالاری در این معنایی که می‌گوییم، فراتر از سرمایه‌داری لیبرال است و شامل نظام‌های سوسیالیستی و فاشیستی و سوسیال دموکراتیک نیز می‌گردد. بنابراین، روشنفکر سوسیالیست یا مارکسیست، همان قدر مروج و مدافع غرب مدرن و سرمایه‌سالاری است که یک روشنفکر لیبرال؛ با این تفاوت که روشنفکران لیبرال، اغلب مدافعان سرمایه‌داری آزاد قرن نوزدهمی یا امپریالیسم لیبرال و یا رژیم‌های سوسیال دموکراتیک و یا دولت‌های نتولیبرالیستی هستند و از

«کاپیتالیسم لیبرالی» دفاع می‌کنند و روشنفکران مارکسیست، «کاپیتالیسم سوسیالیستی» را ترویج می‌نمایند. علی‌رغم تفاوت‌های ایدئولوژیک، وحدت کلی و ماهوی و تاریخی - فرهنگی مابین این‌ها وجود دارد. اعضای کاست روشنفکری غرب، اگرچه با ایدئولوژی‌ها و طبقات اجتماعی مختلف تمدن و جوامع مدرن پیوند دارند، اما به نظر می‌رسد که از اواسط قرن نوزدهم به بعد، پیوند و نزدیکی بیشتری با تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌ها پیدا کرده‌اند، به گونه‌ای که می‌توان گفت، روشنفکری غربی در اواخر قرن بیستم، تا حدود زیادی در طبقه تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌های متنفذ صاحب قدرت، حل و هضم گردیده است. البته برخی چهره‌های نسل نخستین روشنفکران غربی (کسانی مثل لاک، ولتر، دیدرو)، در همان قرن هجدهم نیز مناسبات نزدیکی با اصحاب قدرت داشته‌اند.

در تعریف ماهیت روشنفکری غرب به عنوان یک جریان، ماکس وبر (م. ۱۹۲۰) جامعه‌شناس آلمانی، بر این نکته تأکید می‌نماید که روشنفکران، نمایندگان عقل ابزاری و تکنیکی مدرن هستند و در این مقام به «افسون‌زدایی» یا «راززدایی» از عالم می‌پردازند. به نظر وبر، وظیفه اصلی روشنفکر مدرن، ایجاد فرهنگ به منظور ترویج بینش علمی - تکنیکی است.^{۳۹} به عبارت دیگر، وبر با تأکید بر این نکته که روح جریان روشنفکری مدرن، مبتنی بر عقل ابزاری (راسیونالیسم مدرن) است، بر وظیفه آن‌ها به عنوان مروج فرهنگ مدرن تأکید می‌ورزد.

«کارل مانهایم» (م. ۱۹۴۷) جامعه‌شناس بحارستانی دارای گرایش‌های نئومارکسیستی، در کتاب معروف «ایدئولوژی واتوپي» خود، روشنفکران را به عنوان یک طبقه مستقل جامعه مدرن (مفهومی شبیه «کاست روشنفکران» البته با برخی تفاوت‌های مبنایی) مطرح می‌کند و تأکیدش بر تکیه این جریان بر

«عقل مدرن» و نیز ارتباط و پیوند آن‌ها با سیاست است.^{۴۰} بنا به نقل «ژاک لینهارت»، مانهایم روشنفکران را این گونه تعریف می‌کند: «در هر جامعه، گروه‌هایی هستند که نقش آن‌ها عبارت از فراهم آوردن یک جهان‌بینی معین برای آن جامعه است. این گروه‌ها را ما «انتلی گنسیا» یا روشنفکران می‌نامیم.» اگرچه در این عبارتی که به نقل از مانهایم آمده، در خصوص نسبت میان روشنفکران و تمدن بورژوازی تصریح نشده است، اما از مجموع آرای مانهایم این گونه استنباط می‌شود که او روشنفکری غربی را در پیوند با جهان‌نگری مدرنیته و قشربندی‌های جامعه بورژوایی مطرح می‌کرده است و اساساً راه جلوگیری از فروپاشی جامعه مدرن به واسطه تضادهای طبقاتی را ترویج جهان‌بینی مدرن از طریق روشنفکران و بررسی عقلانی امور می‌داند.

آن‌گونه که از آرای «آنتونیو گرامشی» (م ۱۹۳۷) نئومارکسیست ایتالیایی برمی‌آید، او مابین روشنفکران و تمدن مدرن و نیز بین روشنفکری و گروه‌ها و طبقات اجتماعی در جوامع سرمایه‌داری لیبرال، قائل به پیوندهای ارگانیک بوده است. اساساً مارکسیست‌ها به دلیل رویکرد ماتریالیستی به تاریخ، در مقوله طبقات اجتماعی و بیان نسبت آن با تمدن و جوامع مدرن، دچار مشکل می‌شوند. این معضل تئوریک (که ریشه در رویکرد غلط ماتریالیستی به تاریخ دارد)، به‌ویژه در امر تبیین ماهیت جریان روشنفکری، به شکل بسیار جدی‌تری خود را نشان می‌دهد و می‌توان مارکسیست‌ها را در امر توضیح و تبیین «کاست روشنفکری» سرگردان دانست. گرامشی با عدول از ماتریالیسم تاریخی حاکم بر رویکرد استالینی، تلاش می‌کند تا با ارائه و تأویل و تفسیرهایی، در عین حفظ کلیت بینش طبقاتی مارکسیستی، پدیده روشنفکری را توضیح دهد و تفسیر نماید. هر چند که در این کار، بین پای‌بندی به نگرش ماتریالیسم تاریخی از یک‌سو و درک حقیقت روح فرهنگی تمدن مدرن از سوی

دیگر، در نوسان است. یکی از نکات برجسته آرای گرامشی، درک او از اهمیت نقش روشنفکران به عنوان بسترسازان حافظ جامعه مدنی لیبرال- سرمایه‌داری است که حاصل پژوهش‌های او در بررسی علل ناکامی جنبش‌های سوسیالیستی به‌ویژه در ایتالیا بوده است.^{۴۱} البته شاکله نگرش گرامشی به روشنفکری همچنان مارکسیستی است و در نهایت، از تبیین ماهیت واحد کاست روشنفکری به عنوان معلم و ایدئولوگ و مروج و راهنمای غرب مدرن (در عین نزاع‌های ایدئولوژیک مابین گرایش‌های مختلف درون کاست روشنفکران) عاجز است.

در مقام جمع‌بندی و بیان فهرست‌وار ویژگی‌های روشنفکری در غرب، می‌توان گفت:

۱. روشنفکری یک کاست فرهنگی است که وظیفه آن ترویج و تبلیغ و تبیین ساده و عامه فهم تفکر مدرن و ترویج آداب و عادات و مشهورات تمدن اومانیستی می‌باشد.

۲. کاست روشنفکری، محصول و فرزند مستقیم تفکر رنسانس و به‌ویژه فلسفه مدرن غربی و راسیونالیسم دکارتی است، اما خود روشنفکران، اغلب متفکر و فیلسوف نیستند (البته نمونه‌های استثنایی چندی نیز وجود دارد) و اساساً اهل تأسیس «ایدئولوژی»های مدرن و پرداختن به نزاع‌های ایدئولوژیک هستند.

۳. کاست روشنفکری به‌ویژه از قرن هجدهم، با کم‌فروغ شدن چراغ تفکر غربی پدید آمده است. روشنفکران قرن هجدهم (نسل نخستین روشنفکران غربی) اغلب روزنامه‌نگار و نمایشنامه‌نویس و منتقد ادبی و نویسنده رساله‌های سیاسی و ایدئولوگ و رمان‌نویس و پدیدآورندگان تئوری‌های اقتصادی و تربیتی و رهبران فکری یا سیاسی انقلاب‌های بورژوازی بوده‌اند. در قرن

نوزدهم، روشنفکران غربی تدریجاً در نقش دولتمردان و و رهبران و مدیران جامعه ظاهر شدند و در قرن بیستم در قالب تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌های متنفذ حکومتی و استراتژیست‌های دولتی یا نقش‌هایی چون وکیل و پزشک و استاد دانشگاه و... ظاهر گردیدند. در هر حال، موجودیت جریان روشنفکری به عنوان یک کاست، و نسبت آن با ترویج سطحی و ساده و فراگیر جهان‌بینی مدرن و رهبری جوامع غربی، از قرن هجدهم به بعد تعریف می‌شود.

۴. می‌توان گفت، کاست روشنفکری (که در درون خود دارای گرایش‌های ایدئولوژیک و تمایلات اجتماعی و طبقاتی مختلف است)، دارای چند کارکرد اصلی و مهم است:

- تبیین ساده و روشن (یکی از دلایل روشنفکر نامیده شدن این جماعت، همین است) آرا و جهان‌بینی مدرنیته و ترویج آداب و عادات و الگوهای رفتاری و مشهورات آن.

- تبیین و ترویج و تبلیغ اصالت علم جدید (ساینسیسم) به عنوان یگانه صورت اصلی معرفت، ترویج مشهورات مدرنیستی در خصوص «حقوق بشر» اومانیستی و تساهل و تسامح پلورالیستیک و غیردینی و «نظریه پیشرفت» در قالب ایدئولوژی‌های مختلف (لیبرالیسم، مارکسیسم، فاشیسم، ناسیونالیسم...) که همگی آن‌ها در تأکید بر اومانیسم و اثبات غرب مدرن و دین‌ستیزی، وحدت نظر دارند. بنابراین، کاست روشنفکری را می‌توان مؤسس ایدئولوژی‌های مدرن دانست.

- روشنفکران در پیوند تنگاتنگ با سیاست مدرن و هسته مرکزی آن (قدرت سیاسی) قرار دارند. از این رو، یکی از کارکردهای مهم روشنفکران، فعالیت آن‌ها در مقام رهبران سیاسی و دولتمردان می‌باشد.

- یکی دیگر از کارکردهای روشنفکری، نقش آن‌ها به عنوان تئوریسین‌ها و

معلمان جوامع غربی است. کلیت ادبیات، هنر، سینما، ژورنالیسم و نظام آموزش عالی و آموزش و پرورش غرب از قرن هجدهم به بعد، تحت سیطره روشنفکران بوده است. آن‌ها را می‌توان معلمان جوامع غربی در دویست سال اخیر دانست. - از اواسط قرن نوزدهم به بعد و به‌ویژه در قرن بیستم، نظام بوروکراسی و تکنوکراسی تمدن مدرن، قائم به فعالیت و حضور روشنفکران بوده است و به‌ویژه در اواخر قرن بیستم، می‌توان از ادغام روشنفکران با تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌ها در لایه‌ها و سطوح مختلف سخن گفت.

۵. کاست روشنفکری در پیوند با تشکیلات فراماسونری^{۴۲} قرار داشته و دارد و در قرن بیستم، ارتباط میان روشنفکران و سازمان‌های توطئه‌گر و بسیار نیرومند نیمه مخفی نظیر «شورای روابط خارجی آمریکا»، «کمیته ۳۰۰»، «کمیسیون سه‌جانبه»، «اجلاس داووس»، سازمان ملل متحد و مجموعه‌های تابعه آن نظیر یونیسف، بانک جهانی و شبکه‌های مخفی هدایتگر سیاست و هنر و ادبیات جهانی، بسیار تنگاتنگ و نزدیک بوده است. از این رو می‌توان روشنفکری را از ارکان مقوم نظام سلطه دانست.

۶. روشنفکران غربی، علی‌رغم وحدت در اصول کلی تفکر و تمدن مدرن و شاکله اندیشه اومانیستی و تعلق به ساحت عالم مدرن، در قلمروهای ایدئولوژیک و طبقاتی با یکدیگر تفاوت‌هایی داشته و دارند. هر چند که از دهه‌های پایانی قرن بیستم، با سیطره کامل نئولیبرالیسم بر تمدن غربی، روشنفکران غالباً تحت سیطره مشهورات ایدئولوژی نئولیبرالیستی قرار گرفته‌اند. همراه با تعمیق بحران تفکر مدرن در نیمه دوم قرن بیستم، کاست روشنفکری غرب نیز دستخوش بحران انحطاط گردیده است.

۷. در روزگار ماکه واپسین دوران غلبه مدرنیته است، انقلابی‌گری به معنای مخالفت با سیطره مدرنیته و عبور از ساحت تمدن غربی است و چون روشنفکری

(در همه گرایش‌های ایدئولوژیک آن) مروج و مدافع مدرنیته است، به ناگزیر کاست روشنفکری ماهیتی غیرانقلابی و فراتر از آن، ضدانقلابی دارد.

۸. تمدن مدرن بالذات استکباری است و صورت اقتصادی-اجتماعی ظهور آن سرمایه‌سالارانه (کاپیتالیستی) است؛ بنابراین روشنفکران به عنوان مبلغان و مدافعان تمدن مدرن، مروج و مبلغ سرمایه‌سالاری هستند (حتی روشنفکران مارکسیست؛ زیرا آن‌ها مدافع سرمایه‌سالاری سوسیالیستی می‌باشند) و خصیصه‌ای استکباری دارند.

۹. جهان‌بینی مدرن به دلیل ماهیت اومانیستی آن ذاتاً غیردینی و بلکه ضددینی و سکولاریستی است و روشنفکری به عنوان محصول و تجسم اندیشه مدرن، ضددینی و سکولاریستی و لذا با دین جمع ناشدنی است.

۱۰. باطن تمدن مدرن در همه انواع ساختارهای سیاسی و حکومتی آن (از لیبرال دموکراسی گرفته تا سوسیالیسم مارکسیستی یا سوسیال دموکراسی و یا فاشیسم)، مبتنی بر استبداد مدرن سکولاریستی و استیلاجویانه است و روشنفکران به عنوان نمایندگان جهان‌بینی مدرن، خواسته یا ناخواسته مروج و مدافع استبداد سکولاریستی مدرن بوده و هستند.

۱۱. رویارویی‌های روشنفکرانی چون مارکس و مارکسیست‌ها با روشنفکران لیبرال-دموکرات نظیر جان استوارت میل یا افرادی چون «دورینگ»، در چارچوب نزاع‌های ایدئولوژیک درون کاست روشنفکری و ستیزهای طبقاتی داخل جوامع مدرن قابل تبیین است و اگر نه، تمامی روشنفکران غربی در اعتقاد به مبانی و اصول تفکر غربی و پای‌بندی به عهد و عالم مدرن وحدت نظر دارند؛ و از این منظر، افرادی چون جان لاک و جان استوارت میل لیبرال، همچون «کارل مارکس» سوسیالیست، مدافع استعمار ملل آسیایی و آفریقایی به منظور «متمدن» و «پیشرفته» کردن آن‌ها بوده‌اند.

کاست روشنفکری غربی در قرن هجدهم بیشتر دارای گرایش‌های لیبرالی بود؛ در قرن نوزدهم، تقابل‌ها و گاه پیوندهایی میان گرایش‌های لیبرالی و ناسیونالیستی و سوسیالیستی پدید آمد؛ در نیمه اول قرن بیستم، روشنفکری مروج ایدئولوژی فاشیستی (ناسیونال-سوسیالیسم) ظهور کرد؛ اما اساساً وجه غالب و هژمونیک کاست روشنفکری غرب با مارکسیسم بود. از نیمه دوم قرن بیستم، تدریجاً آرای سوسیال دموکراتیک قدرت گرفتند و از نفوذ و سیطره بیشتری برخوردار شدند و از سال‌های دهه هشتاد، کاست روشنفکری غرب دستخوش انحطاط جدی گردیده و بخشی از آن گرفتار صور مختلف سوفسطایی‌گری‌های شکاکانه پسامدرن و طیفی از آن نیز تحت هژمونی نئولیبرالیسم ارتجاعی قرار گرفته است. گرایش ایدئولوژیک سوسیال-دموکراسی، از بسیاری جهات در نئولیبرالیسم منحل گردیده و نفوذ اندیشه‌های مارکسیستی و چپ سوسیالیستی، تا حدود زیادی رو به افول نهاده است. از اوایل قرن بیست و یکم، روشنفکری نئولیبرال غربی به‌ویژه در ایالات متحده آمریکا، در هیئت تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌های رده بالای حکومتی و در پیوند با اقتضانات و منافع شرکت‌های بزرگ چندملیتی و سرمایه‌داران صهیونیست، ذیل گفتانی شدیداً تجاوزکارانه، جنگ طلبانه و امپریالیستی و خشن و ارتجاعی ظاهر گردیده است. البته برخی روشنفکران مستقل از امپریالیسم لیبرال و در کشمکش با نئولیبرالیسم ارتجاعی حاکم نیز به صورت فعال حضور دارند که در نهایت، افق کلی نگرش آن‌ها، تأیید تمامیت مدرنیته است.

۱۲. اصلی‌ترین ویژگی‌های جهان‌بینی کاست روشنفکری را می‌توان به صورت فهرست‌وار این گونه عنوان نمود:

* اومانیزم و اعتقاد به اصالت موضوعیت نفس اماره فردی و یا جمعی؛

* بی‌اعتقادی به وحی و شریعت الهی و تأکید بر عقل ابزاری استبدادی

مدرن؛

* بی‌اعتقادی به اخلاق دینی و یا حتی اخلاق کاسموسانتریک افلاطونی و ارسطویی و تأکید بر اخلاق اومانیستی‌ای که براساس قضاوت عقل نفسانی فرد یا رأی اکثریت و یا خواست و اهواء آدمی و سلايق شخصی، مبنا و معیار تشخیص احکام اخلاقی قرار می‌گیرد و لذا اخلاق صبغه‌ای نسبی‌انگارانه پیدا می‌کند.

* تعریف بشر به عنوان یک «حيوان اقتصادي» یا «حيوان لذت طلب غریزه‌گرا» و در هر حال خودبنیاد و قائم به خویش و استیلاجو و دائرمدار عالم؛
* روشنفکران لیبرال بر اتمیسم نفسانی و منفعت‌جویی و لذت‌طلبی شخصی و نیازهای برخاسته از آن به عنوان مبنای «حقوق بشر» و «حقوق فردی» تأکید می‌ورزند و روشنفکران کلکتیویست (سوسیالیست‌های مارکسیست و فاشیست‌ها) به خواست‌ها و نیازها و غایات «نفس اماره جمعی» اصالت می‌دهند و این نیازها و خواست‌های دنیوی و لذت‌طلبانه یا سوداگرانه نفس اماره جمعی را تحت عنوان «منافع طبقه کارگر» (نزد مارکسیست‌ها) و «منافع حیاتی ملت» (نزد ناسیونالیست‌ها و فاشیست‌ها) بیان می‌کنند. به هر حال، در تعریف مدرنیستی روشنفکرانه از آدمی، سه ویژگی کلی دیده می‌شود:

اولاً، بشر در ساحت ناسوتی و حیوانی تعریف می‌شود و اصالت می‌یابد.
ثانیاً، آدمی به عنوان مبنا و معیار و دائرمدار کائنات تعریف می‌گردد و نسبت بشر با عالم، نسبتی خودبنیادانه است.

ثالثاً، آدمی با اراده استیلاجویانه و استبدادی و قدرت‌طلبانه در نسبت با دیگر آدمیان و طبیعت تعریف می‌گردد. در جهان‌بینی مدرن روشنفکران، طبیعت صبغه‌ای کاملاً ناسوتی و بیولوژیک دارد و به عنوان مجموعه‌ای از منابع و

انرژی‌های بالقوه برای استخراج و استثمار مطرح می‌گردد.

* جهان‌بینی روشنفکرانه (مدرن)، خصیصه کمی‌اندیشی و کمی‌گرایی و تمایل ذاتی به پوزیتیویسم دارد و این ویژگی، خود را در رویکرد علم جدید نسبت به عالم (و جوهر کمی‌اندیش و استیلاجو و صبغه سکولاریستی و ماشینی آن) به روشنی نشان می‌دهد. به دلیل همین ویژگی است که اندیشه مدرن روشنفکرانه، بیش از صورت‌های تفکر یونانی کلاسیک و قرون وسطایی یا میتولوژیک-اسطوره‌ای میل به ماتریالیسم و الحاد آشکار دارد.

* یکی از ویژگی‌های مهم جهان‌بینی مدرن روشنفکری، اعتقاد به «اصل پیشرفت» یا «اصل ترقی» است. براساس این نگرش، پیشرفت در مفهوم رفاه‌زدگی دنیوی و انباشت سرمایه و افزایش بیش از پیش ساختار تکنیکی و تکنوکراسی تعریف می‌گردد و مفهوم مادی و ناسوقی و تکنیکی پیشرفت، جانشین مفهوم معنوی «رستگاری» و «فلاح» و «کمال» به عنوان غایت زندگی و تاریخ می‌گردد. براین اساس، هر جامعه به میزان بهره بردن از سکولاریسم و ایدئولوژی‌های اومانیستی و شاخص‌های کمی انباشت سرمایه و تکنولوژی، «پیشرفته» و «مترقی» تلقی می‌گردد و هر جامعه‌ای که دارای این ویژگی‌ها نبوده و یا در سطح پایینی از نظر سیطره تکنوکراسی و سرمایه‌سالاری و بهره‌مندی از ایدئولوژی‌های مدرن قرار گرفته باشد، «عقب‌مانده» و «توسعه نیافته» فرض می‌گردد. بر همین قیاس، افراد دارای جهان‌بینی سکولاریستی و اومانیستی و ملحد و یا معتقد به اندیشه دینی تحریف شده به نفع مدرنیته، اشخاصی «مترقی» و «خردگرا» و «روشنفکر» نامیده می‌شوند و هر انسان دینی که غایت زندگی را در «کمال انسانی» و «قرب الهی» و رستگاری جست‌وجو نموده و به سکولاریسم و اومانیسم بی‌اعتقاد باشد، «مرتجع» و «تاریک‌اندیش» نامیده می‌شود. بر همین اساس، دوره ماقبل ظهور مدرنیته، دوران «ظلمت» و

تاریک‌اندیشی» و عصر مدرن، عهد «روشنگری» و «تنویر افکار» نامیده می‌شود.

✱ کاست روشنفکری بالذات سکولاریست است؛ زیرا اساس تفکر مدرن، مبتنی بر سکولاریسم است. سکولاریسم خصیصه ذاتی جهان‌بینی روشنگری مدرن است. رویکرد سکولاریستی، لاجرم استبدادی است. زیرا خواسته یا ناخواسته موجب بازداشتن آدمی از طی کردن مسیر کمال می‌گردد. کمال آدمی در قرب الهی است و هر اندیشه یا رویکردی که علیه کمال و رشد انسانی باشد، استبدادی است. سکولاریسم در تقابل با فطرت قدسی و کمال وجودی آدمی است و لاجرم خصیصه‌ای استبدادی دارد.

✱ جهان‌بینی روشنفکرانه یا آتئیستی (بی‌اعتقاد به خدا) و ماتریالیستی است، یا به دئیسم و یا صور مختلف اندیشه‌های التقاطی مبتنی بر تفسیر (و در واقع تحریف) مدرنیستی دین و دین در ذیل اومانیزم و صورت‌های آشکار و غیرآشکار سکولاریسم و کفر و شرک خفی و جلی آلوده است و به هر حال، غیردینی و ضددینی است.

✱ روشنفکری مروج و مدافع دموکراسی اومانیزستی (مدرن) است. دموکراسی مدرن، صورت سیاسی و بستر تمامی ایدئولوژی‌های سکولاریست عصر جدید است. لیبرالیسم و سوسیالیسم و فاشیسم و ناسیونالیسم، همگی صور مختلف اندیشه دموکراسی اومانیزستی هستند. مبنای تفکر سیاسی مدرنیته بر دموکراسی قرار دارد و دموکراسی بر پایه تفسیر نفسانی و اومانیزستی از بشر و تعریف سیاست به عنوان علم یا فن کسب و نگهداری قدرت قرار گرفته است و ذاتاً خصیصه‌ای سکولاریستی دارد. در پیش‌گفتیم که سکولاریسم رویکردی استبدادی است. بر این اساس، مشخص می‌شود که باطن دموکراسی، استبداد سکولاریستی است و جریان روشنفکری به عنوان نماینده و سخن‌گوی

جهانبینی مدرن، مبلغ و مدافع استبداد سکولاریستی (به عنوان باطن دموکراسی) است.

* دموکراسی اومانیستی در تلازم با سرمایه‌سالاری (اعم از لیبرال، سوسیال دموکراتیک، سوسیالیستی یا فاشیستی) قرار دارد و به دلیل ماهیت بهره‌کشانه و استعماری و ویژگی امپریالیستی «سرمایه سالاری»، دموکراسی نیز دارای این ویژگی‌ها است. روشنفکران به عنوان مروّجان و مبلغان مدرنیته و دموکراسی، در واقع مبلغ و مدافع استبداد و امپریالیسم و سرمایه‌سالاری و در یک کلمه، مروّج ویژگی‌های ذاتی تمدن مدرن هستند. صورت مثالی بشر در تفکر مدرن، «بشر بورژوا» است و مفهوم انسان‌شناسی روشنفکری نیز خواسته یا ناخواسته ذیل صورت مثالی بشر بورژوا^{۴۳} قرار می‌گیرد.

* کاست روشنفکری وظیفه تبیین روح مدرنیته به زبان و سطح عامیانه و ساده، ترویج آداب و عادات و مشهورات مدرنیستی در میان مردم از طریق ژورنالیسم و ادبیات و هنر، همچنین وظیفه تأسیس ایدئولوژی‌های سیاسی و رهبری جوامع مدرن در غیاب فیلسوفان مؤسس و متفکران و نیز تا حدودی وظیفه اداره سیستم پیچیده و غول‌پیکر بوروکراسی‌ها و تکنوکراسی جوامع مدرن و حفظ استیلا و هژمونی فرهنگ بورژوایی (مدرن) بر جهان را برعهده دارد. از این رو، روشنفکری از لحظه تولد در اواخر قرن هفدهم و قرن هجدهم در غرب، با سیاست و قدرت‌طلبی و تحکیم افق سیطره بورژوازی و ترویج ایدئولوژی‌های مدرن، در پیوند و تلازم ذاتی بوده است. در این میان، روشنفکران لیبرال بیشتر به بورژواهای زرسالار (طبقه سرمایه‌دار) تعلق خاطر داشته‌اند و دیگر گرایش‌های روشنفکری، ضمن پای‌بندی به صورت مثالی بشر بورژوا و عالم مدرن، گرایش‌هایی به سوی منافع و خواست‌های برخی طبقات و گروه‌های اجتماعی دیگر نیز داشته‌اند. به هر حال، روشنفکری

در تلازم ذاتی با سیاست‌زدگی و قدرت‌طلبی و ایدئولوژی‌های سکولار متولد گردیده و تا امروز بسط یافته است.

✱ پیوند بسیار نزدیکی مابین نسل نخستین روشنفکران غربی (لاک، ولتر، دیدرو و...) با فراماسونری وجود داشته و دارد؛ و این رشته ارتباط، در طیف وسیعی از روشنفکران لیبرال، تا امروز حفظ گردیده و تعمیق یافته است. «تساع و تساهل» سکولاریستی (که در حقیقت به معنای نفی غیرت دینی و یکسان‌پنداشتن کفر و دین است و به منظور زمینه‌سازی جهت ترویج آرای مدرنیستی در قرن هفدهم مطرح گردید و امروز نیز در جوامع پای‌بند به اعتقادات دینی، توسط روشنفکران لیبرال و اساساً اکثریت روشنفکران تبلیغ می‌گردد)، یکی از ارکان باورهای فراماسونری است و کلیت کاست روشنفکری به‌ویژه گرایش لیبرالیستی روشنفکری، به آن تعلق خاطر بسیاری دارد. باطن شعار «تساهل و تساع»، ایجاد فرصت جهت ترویج آرای سکولاریستی و تضعیف اندیشه‌های دینی است و اگر نه، خود تئوریسین‌های لیبرالیست نظیر کارل پوپر اذعان دارند که در دفاع از تمامیت جامعه لیبرال-سرمایه‌داری و سیطره روشنفکری، هیچ تساهل و تسامحی در مقابل مخالفان از خود نشان نمی‌دهند.^{۴۴}

✱ در جهان‌نگری روشنفکری، به تبع کلیت تفکر مدرن، مفهوم «آزادی» به عنوان یک مؤلفه کلیدی مطرح است. در بررسی مفهوم «آزادی» مورد نظر روشنفکران، به این مهم باید توجه داشت که آن‌ها بشر را در ساحت نفسانی و ناسوتی تعریف می‌کنند و آزادی آدمی را نیز جز در ساحت نفسانیت‌مداری و بر پایه اومانیزم نمی‌فهمند. از این رو، وقتی کاست روشنفکری غربی یا غرب‌زده از آزادی سخن می‌گوید، به آزادی نفس اماره نظر دارد و چه آزادی را همچون لیبرال‌ها بر پایه اصالت مصداق فردی نفس اماره تعریف نماید و چه

همچون سوسیالیست‌ها آن را بر اساس اصالت مصداق جمعی نفس اماره تبیین نماید، به هر حال به آزادی نفس اماره در مبادی و غایات ناسوقی توجه دارد؛ و به هیچ روی آزادی را در نسبت با کمال و رشد انسانی و ارتقاء معنوی و وجودی او معنا نمی‌کند. روشنفکران لیبرالیست، در شعار آزادی، به دنبال آزادی از قیود اخلاقی و کلیسایی جهت ترویج روح سوداگری و انباشت سرمایه و آزادی از موانع گمرکی و نظارت‌های دولتی در قلمرو اقتصاد و آزادی سیاسی به منظور اعمال فشار بر اشرافیت فئودال و پادشاه و کسب قدرت سیاسی برای خود بوده‌اند. همان گونه که ماکیاول تصریح کرده بود، اساساً مفهوم مدرن آزادی با امپریالیسم و سلطه‌جویی تلازم دارد و صورت تزئین‌شده استبداد سکولاریستی است؛ و این امر، ریشه در ماهیت اومانیستی و نفسانی آن دارد.

* روشنفکری به علوم جدید و رویکرد پوزیتیویستی آن اعتقاد مبنایی دارد و علم تجربی یا Science را صورت کامل و نهایی علم و معرفت می‌داند و می‌کوشد تا همه امور را بر اساس خط کش «علم» و «جهان‌بینی علمی» بسنجد. حال آنکه علم جدید، آن گونه که کاوش‌های «مارتین هیدگر» و «توماس کوهن» و «ماکس هورکهایمر» و «تئودور آدورنو» و میشل فوکو نشان داده و نیز از بررسی ریشه‌ها و مبانی فلسفی و غایات قدرت‌طلبانه و روش‌شناسی کمی و صبغه ناسوقی و سکولاریستی آن مشخص می‌شود، صرفاً به ارائه تصویری کمی و اعتباری از طبیعت، آن هم به منظور تحقق غایات و اغراض استیلاجویانه و قدرت‌طلبانه و تکنیکی بشر اومانیست می‌پردازد و اگر چه با «واقعیت» و حقیقت عالم بی نسبت نیست، اما از درک حقیقت ذومراتب و سمبولیک و باطن ملکوتی هستی، کاملاً و مطلقاً ناتوان است. به علاوه اینکه، روش‌شناسی حسی-تجربی و رویکرد پوزیتیویستی آن، علم مدرن را حتی از درک بسیاری از حقایق ماورای حس و تجربه همین عالم ناسوت نیز عاجز کرده

است. از اواسط قرن بیستم، هم‌زمان با افول روشنفکری و تعمیق انحطاط تمدن مدرن، اسطوره «علم مدرن» نیز ترک برداشته است؛ به گونه‌ای که امروز در قلمرو فلسفه علم غرب نیز دیگر کمتر کسی باورهای خوش‌بینانه مجذوبانه نسبت به علوم تجربی و علوم انسانی و متدلوژی علوم جدید را باور دارد و آن‌ها که در ایران امروز، مردم را به پرستش بت علم جدید و سکولاریسم نهفته در آن فرامی‌خوانند، دارند کاه کهنه قرن هجدهمی را هوا می‌کنند.

این نکته مهم قابل توجه است که «علم» در تفکر اسلامی، با مفهوم «علم مدرن» یا «علم باستانی» دارای اشتراک لفظی است و اگر نه به لحاظ ماهیت و تعریف و مبادی و غایات و ویژگی‌ها و مبانی و اصول و عالم تاریخی-فرهنگی، علم در مفهوم اسلامی و دینی آن، تفاوت و بلکه تقابل ذاتی با مفهوم علوم مدرن دارد و علمی که مبادی و غایات آن نفسانی و اومانستی و ویژگی‌های وجودی و روش‌شناسی آن تجربی-حسی و پوزیتیویستی باشد، از منظر تفکر اسلامی، مصداق حقیقی «علم» به حساب نمی‌آید؛ زیرا «علم» در تفکر اسلامی، نوری است که افاضه حضرت حق است و موجب قرب الهی و تقویت مقام بندگی و خشیت می‌گردد و ریشه در ساحت قدسی و افاضات رحمانی و وحی و کلام معصوم دارد.

سخنی کوتاه در باره چند روشنفکر

اینک مروری کوتاه خواهیم داشت بر تعدادی از چهره‌های اول جریان روشنفکری غرب مدرن که می‌توان آغاز آن را جان لاک و پایان آن را کانت دانست. البته بعد از کانت روشنفکر، فیلسوفانی چون فیخته و گوته وجود داشته‌اند که تا حدود زیادی به نسل اول روشنفکری غرب تعلق دارند. شاید بتوان مارکس و انبوه سوسیالیست‌های پس از او را از چهره‌های برجسته نسل

دوم روشنفکری غرب که اغلب آن‌ها (و نه همه) نسبت به رژیم لیبرال-دموکراسی و سرمایه‌داری خصوصی و آزاد آن معترض بوده‌اند، دانست. از حدود سال‌های ۱۹۴۰ و به‌ویژه در دهه ۱۹۵۰، نسل روشنفکران سوسیال-دموکرات قدرت می‌یابند و از حدود دهه هشتاد و به‌ویژه سال‌های دهه نود قرن بیستم، می‌توان انحلال تدریجی سوسیال دموکراسی در اشکال مختلف لیبرالیسم و قدرت‌یابی نئولیبرالیسم خشن متجاوز راست‌گرا را شاهد بود. اینان نمایندگان نسل چهارم روشنفکری غرب هستند که با آن همه شعار تعهد انسانی و حقوق بشر و آزادی، ارمان آن‌ها برای مردم جوامع غربی و جهان تحت سلطه، تشدید فضای پلیسی و اختناق و خشونت و نژادپرستی ضد آسیایی و به‌ویژه ضد خاورمیانه‌ای و ضد اسلامی و جنگ‌افروزی و تجاوز و بمباران مردم محروم افغانستان و عراق و غارت بیش از پیش منابع و امکانات نفتی و گم‌کردن حاکم نظامی بر سر ایشان و تحقیر آن‌ها بوده است. از لاک تا هانتینگتون، روشنفکری غرب مدرن مسیر درازی را طی کرده و به ترویج ایدئولوژی‌های مختلفی پرداخته است که حاصل همه آن‌ها، بسط سیطره امپریالیستی غرب بر بسیط عالم، استثمار و استعمار طبقات فرودست خود و مردمان دیگر جوامع، فقر فزاینده و فاصله شدید میان جهان گرسنه جنوب و جهان رفاه‌زده و غارتگر امپریالیستی شمال، برپا شدن آشوب‌ها و گولاک‌ها و گوانتاناموها، بر سر کار آوردن رژیم‌های دست‌نشانده و وابسته در جهان به اصطلاح سوم و تربیت نسل روشنفکران غرب‌زده مقلد خائن به مردم خود و نهایتاً جنگ و جنگ و جنگ و بمب اتمی و گلوله‌های نوترونی و استفاده از بمب‌هایی از اورانیوم رقیق شده و شیوع ایدز و همه‌گیر شدن بحران فروپاشی خانواده‌ها و تبدیل افسردگی به اپیدمی نسل جوان و بحران زیست‌محیطی ویرانگر و... بوده است. آری این کارنامه نسل‌های مختلف روشنفکری غرب از

لاک تا هانتینگتون است. اینک به اختصار در باره چند روشنفکر نسل اول کاست روشنفکری غرب سخن می‌گوییم:

جان لاک؛ پدر ایدئولوژی لیبرالیسم و مدافع استعمار و برده‌داری

جان لاک پزشک و نویسنده انگلیسی که هم به لحاظ فلسفی و به عنوان فیلسوف، مروج و مبلغ تجربه‌گرایی حسی (آمپریستی) و هم به عنوان یکی از نخستین چهره‌های روشنفکری غرب مدرن (او را می‌توان «پدر فکری ایدئولوژی لیبرالیسم» نامید)، در تاریخ اندیشه مدرن، قابل تأمل و بررسی است. لاک در زمره نویسندگان کاست روشنفکری است که مذاق و گرایش فیلسوفانه هم داشته است، البته وجه روشنفکری او برجسته‌تر و مهم‌تر است. او بشر را فاقد هرگونه فطرت یا طبیعت انسانی و همچون «لوحی سپید» می‌دانست و می‌کوشید تا رفتار آدمی را برپایه رویکرد مکانیکی «محرک- پاسخ» توضیح دهد. براین اساس، او را باید بانی اصلی گرایش روان‌شناسی رفتارگرا Behaviorist دانست. تفسیر مکانیکی و غریزی و حسی لاک از آدمی را می‌توان با اتمیسم ماتریالیستی «نیوتون» (که جوهر اصلی علوم مدرن در گرایش پوزیتیویستی آن است) مقایسه کرد. به عبارتی، «می‌توان کل روان‌شناسی لاک را به مثابه نوعی از مینیاتور کیهانی نیوتونی تلقی کرد».^{۴۵} تفسیر لاک از آدمی به عنوان حیوانی غریزی که رفتار او بر اساس محرک‌های محیطی و رفلکس‌ها و پاسخ‌های انعکاسی سامان می‌یابد، اساس انسان‌شناسی روشنفکرانه قرون هجدهم و نوزدهم و علوم انسانی و همچنین زیست‌شناسی و تا حدی روان‌شناسی غربی قرار گرفت و نفوذ آن در برخی قلمروها، از جمله روان‌شناسی رفتارگرا، تا دهه شصت قرن بیستم نیز ادامه یافت. اساس انسان‌شناسی لیبرالی و مارکسیستی (مارکس پس از «مانیفست» و سال ۱۸۴۸)

بر اساس همین تصویر جان لاک از آدمی قرار داشته است. آرای سیاسی لاک، شاید از اهمیتی بیش از نگرش انسان‌شناسانه او برخوردار است. مبانی و اساس مفروضات «لیبرالیسم کلاسیک» به‌ویژه در قلمرو مقولات مربوط به سیاست، حکومت، تفکیک قوا، پارلمانتاریسم، آزادی، تساهل و تسامح و نقش و جایگاه «جامعه مدنی» و «نظریه قرارداد اجتماعی»، به گونه‌ای در آرا و آثار او مورد بحث قرار گرفته است. آرای جان لاک بر رهبران انقلاب آمریکا تأثیر بسیاری نهاده بود. لاک به عنوان یک فیلسوف - روشنفکر لیبرال، آشکارا مدافع سرمایه‌داری آزاد و سوداگری و انباشت سرمایه و تجارت آزاد بود. نویسنده‌ای در بررسی آرای لاک می‌گوید: «برای او خیر عموم نه در خیر سلطنت، بلکه در خیر بورژوازی تاجرپیشه خلاصه می‌شد.»^{۴۶} جان لاک همچون فرانسیس بیکن دیگر فیلسوف تجربی مسلک هم‌وطن خود، مدافع شدید استعمار ملل آسیایی و آفریقایی توسط دولت بریتانیا بود و به منظور تحقق این امر، بر ضرورت گسترش قدرت دریایی انگلستان تأکید می‌کرد.^{۴۷}

جان لاک، اساس اخلاق را «لذت‌طلبی حسابگرانه» می‌داند و سرسختانه در پیش‌گیری سیاست استعمار تجاری و حتی تجارت برده توسط بریتانیا دفاع می‌کرد. لاک اخلاق را عبارت از به کار انداختن عقل حسابگر در ارتباط با خود دوستی و غایات خودخواهانه می‌داند.^{۴۸} و این تفسیری بورژوایی - نفسانی و کاملاً بهره‌کشانه از اخلاق است. البته آنچه لاک می‌گوید، در واقع بیان صریح اخلاقیات لیبرالی است که به گونه‌های دیگر توسط «آدام اسمیت» و «جان استوارت میل» و «جرمی بنتام» نیز بیان شده است و حکایتگر روح سود محور و سوداگر و بهره‌کشانه لیبرال - دموکراسی به مقوله بشر و مناسبات انسانی و نظام اخلاقی است.

جان لاک سرمایه‌داری بود که در تجارت برده در آمریکا سهم بوده است و

از نظر «لبوویکس»، این امر در تکوین آرای او به نفع استعمار نقش مهمی داشته است. خاتم «باربارا آرینل» جان لاک را طراح سیاست‌های استعماری انگلستان دانسته است.^{۴۹} برخی نویسندگان، کتاب «دو رساله در باره حکومت» جان لاک را کتابی در دفاع از مدرنیته و استعمار غرب علیه مردمان غیرغربی دانسته‌اند. جالب است که لاک به عنوان یک روشنفکر لیبرال به مدافع «تساهل و تسامح» و «عدم خشونت» معروف است؛ اما او نیز همچون همه اخلاف لیبرالش نشان می‌دهد که شعار تسامح و تساهل روشنفکرانه چیزی بیش از یک فریب تبلیغاتی نبوده و نیست. لاک در کتاب «نامه‌ای در باب تساهل» که به سال ۱۶۹۸ در هلند منتشر گردیده است، ضمن دفاع صریح از سکولاریسم، آشکارا از ضرورت سرکوب فرقه‌های مذهبی‌ای که منافع حکومت (لیبرال - دموکرات) را به خطر اندازند، سخن می‌گوید.^{۵۰} این سخن جز انکار تساهل و تسامح ادعایی لیبرالی نیست. چون رویکرد عملی تقریباً همه حکومت‌ها بر این منوال است که آزادی‌هایی در چارچوب قانون برای پیروان آرا و عقاید یا مذاهب دیگر تعیین می‌کنند و اگر منافع حکومت به خطر افتد، دفاع از خود هیچ تساهل و تسامحی نشان نمی‌دهند. پس از این نظر، رژیم‌های لیبرال - دموکراسی عین حکومت‌های دیگر هستند و این همه تبلیغات بر سر تساهل و تسامح، صرفاً به منظور فریب افکار عمومی و یا ایجاد رخنه در مقاومت دولت‌های غیرلیبرال و یا انقلابی می‌باشد. در عمل نیز رفتار لاک بر همین اساس بوده است و آشکارا در خصوص ضرورت «سرکوب کاتولیک‌ها و پاپیست‌ها (پیروان پاپ)» سخن می‌گفته است. او می‌گفت، با پاپیست‌ها نباید مدارا کرد چون «امنیت» را بر هم می‌زنند و در دفاع از سیاست‌های سرکوبگرانه «لرد اشل» نوشت: «با هر عقیده دینی تا هنگامی می‌توان مدارا کرد که اعتراف به آن، امنیت پادشاهی را سست نگرداند.»^{۵۱} این سخن و

موضع‌گیری جان لاک به‌ویژه جهت نفی مغلطه‌های روشنفکران لیبرال وطنی در خصوص «آزادی» و «تساهل و تسامح» بسیار روشن‌تر است و نشان می‌دهد که لیبرال‌ها در موضع حکومت، به هیچ روی اهل مدارا و تسامح نیستند و آن‌گاه که «مثل روشنفکران لیبرال ایرانی» در مقام اپوزیسیون، از تسامح و تساهل سخن می‌گویند، غایتی جز جنگ روانی و مغلطه کردن و ایجاد ناامنی و از بین بردن اقتدار نظام و انقلاب ندارند.

ولتر؛ تجسم روح سوداگر و ضد‌دینی روشنگری

فرانسوا ماری ولتر، از چهره‌های پرآوازه نسل اول روشنفکران غربی و نویسنده فرانسوی قرن هجدهم است. از او آثار داستانی‌ای چون «کاندید» و «شاهزاده خانم بابل» و نیز رساله‌هایی چون «فرهنگ فلسفی»، «رساله در باره تسامح» و «قرن لویی چهاردهم» منتشر گردیده است. او فردی دئیست و دارای گرایش‌های شدید علیه ادیان و حیانی بود و در رساله «فرهنگ فلسفی»، با عبارات توهین‌آمیز به استهزاء پیامبران پرداخته است. ولتر در پایان اغلب نامه‌هایش، با دوستان خود این شعار را مطرح می‌کرد: «این رسوا را درهم کوبید» و مقصود او از «این رسوا»، ادیان و حیانی بود.^{۵۲} کتاب «فرهنگ فلسفی» او اثری اساساً ضد‌مذهبی است که به سال ۱۷۶۵ منتشر گردیده است. ولتر را شاید بتوان معروف‌ترین و از جهاتی تأثیرگذارترین روشنفکر فرانسه در نیمه دوم قرن هجدهم دانست. در آرا و شخصیت او مؤلفه‌های اصلی روشنفکری با یکدیگر آمیخته شده و تجسم یافته است. از همین رو است که او را می‌توان از جهاتی صورت‌ممثل روشنفکری غرب مدرن دانست. در وجود او مؤلفه‌هایی چون سکولاریسم، دین‌ستیزی، ترویج مدرنیته و سرمایه‌سالاری، طرح شعارهایی چون «تسامح و تساهل» و در عین حال عدم پای‌بندی جدی به آن‌ها

در عمل، بی توجهی به اصول و موازین اخلاقی و روحیه سوداگری و سودجویی و دفاع از استبداد روشنفکرانه و رویکرد ماکیاولیستی و سودگرایانه ابزاری نسبت به افراد و امور مختلف، بروز و ظهور جدی داشته است.

«لوسین گلدمن» نویسنده تاریخ اندیشه‌ها و منتقد ادبیات مدرن، ولتر را «دئیست» و پیرو الهیات طبیعی می‌داند.^{۵۳} ولتر نماینده گرایش‌های شدیداً سرمایه‌دارانه و زرسالار در جهان‌بینی بورژوازی روشنفکری غرب بود. او خود فردی سرمایه‌دار^{۵۴} و دارای عقل حسابگری سودجویانه بود و بسیاری از آرای او در خصوص دفاع از «نظریه پیشرفت»، ترویج مفهوم لیبرال-فراماسونری «تساهل و تسامح»، ترویج مدل سلطنت مشروطه به نفع لیبرال-سرمایه‌داران، ستیز خشن و هتاکانه علیه کلیسا و هر نوع تفکر و حیانی و دفاع او از تجمل‌گرایی و سرمایه‌داری، به عنوان منبع الهام لیبرال‌ها در زمان‌های مختلف قرار گرفت. از این رو، ولتر را می‌توان از پدید آورندگان ایدئولوژی لیبرالیسم دانست.

ولتر معتقد بود، آزادی از «بند سلطه مذهب» مقدمه آزادی بشریت (بخوانید سيطرة اومانیست و بردگی نفس اماره) است و امیدوار بود که «کفر مدرن» جایگزین مسیحیت (حتی صورت از رمق افتاده و منفعل قرن هجدهمی آن) گردد، ولتر کفر مدرن را همان اعتقاد به «مذهب طبیعی» و دئیسم و مفهومی سکولار-یهودی «خدای ساعت‌ساز» نیوتون می‌دانست.^{۵۵} ولتر در اواخر عمر، اعتقاد به دئیسم و مذهب طبیعی را نیز از دست داد و آن‌گونه که برخی مورخان تاریخ اندیشه می‌گویند، در اواخر عمر احتمالاً «آته‌ئیست» بود. ولتر مثل همه روشنفکران به «نظریه پیشرفت» بورژوازی-اومانیستی معتقد بود و به ویژه بر علوم جدید و روش‌شناسی آمپریستی آن تأکید داشت. ولتر در زمینه ترویج علوم تجربی و نقش آن‌ها در استیلای اومانیستی بشر بر طبیعت، شدیداً

ملهم از بیکن و نیوتون بود و در «نامه‌های فلسفی» (۱۷۳۳) عنوان می‌کند که «دستاوردهای نیوتون نشان می‌دهد که علوم مدرن، رمز پیشرفت بشر است.»^{۵۶} ولتر و دیدرو در نوشتن رمان‌هایی با درون‌مایه‌های ضد مذهبی، اخلاق‌ستیزانه و مروج آرای روشنفکرانه، پیش‌تاز و شاید الگوی روشنفکران امروز کشور ما هستند. یکی از این آثار داستانی با درون‌مایه ضد مذهبی و مروج آرای مدرن، کتاب «کاندید» یا «ساده‌لوح» اثر ولتر است. ولتر در این کتاب از تجمل‌گرایی و سودطلبی بورژوازی دفاع کرده است. ولتر یک عضو فعال فراماسونری بود و به این دلیل متأثر از یهودیت سکولار بود و با «پیوریتن»‌ها و «کویکر»‌ها احساس همدلی و نزدیکی می‌کرد.^{۵۷} یکی از دلایل نفوذ ولتر در جریان فراماسونر حاکم بر دولت آمریکا را نیز می‌توان در این نکته جستجو کرد. ولتر یکی از شخصیت‌ها و قهرمانان اسطوره‌ای و مورد ستایش لیبرالیست‌های سراسر جهان است. او را می‌توان معروف‌ترین سخن‌گوی عصر روشنگری و جهان‌بینی آن دانست. روشنفکران معتقد بوده و هستند که عقل بشر به تنهایی و بی‌نیاز از وحی، قادر به تأمین سعادت آدمی (که در پیشرفت مادی و سرمایه‌سالاری و لذت‌جویی دنیوی صرف تعریف می‌شود) می‌باشد. روشنفکران که نویسندگان عصر روشنگری، نماینده و صورت مثالی و نسل اول آن‌ها هستند، معتقدند که غرور و لذت‌طلبی و جاه‌طلبی و شهوت‌رانی و بقیه رذائل اخلاقی، لزوماً امور بدی نیستند و فراتر از آن، می‌توان گفت، امور ممدوحی هستند. چنان‌که افرادی چون «برنارد ماندویل» یا «آدام اسمیت» صراحتاً از خودخواهی شخصی و حرص و آز نفسانی به عنوان عوامل زمینه‌ساز «منفعت جمعی» دفاع می‌کردند.^{۵۸}

بسیاری از منتقدان سده نوزدهم معتقد بودند که خشونت علیه انسان و جنایاتی که در دوران انقلاب فرانسه و بعد از آن رخ داد، ریشه در اومانیسم

نمایشی عصر روشنگری داشته است. امروزه نیز منتقدانی که با عصر روشنگری همدلی ندارند، به نکات مشابهی اشاره می‌کنند...

میشل فوکو فیلسوف و اندیشمند فرانسوی، در همین راستا استدلال می‌کند که اصول روشنگری دست در دست سیاست استبدادی و تحت لوای دولت خردگرا، به تحکیم سیاست اجتماعی ظالمانه و غیر انسانی یاری رسانده‌اند.^{۵۹}

ولتر یک روشنفکر در معنای دقیق کلمه بود و صبغه فلسفی قابل توجهی نداشت. او یک روشنفکر رساله‌نویس و مروج مدرنیته بود.

دنيس ديدرو؛ اصلی‌ترین تئوریسین روشنفکری در فرانسه قرن هجدهم

دنيس ديدرو (م ۱۷۸۴) را می‌توان توانا‌ترین چهره تئوریک عصر روشنگری فرانسه در قرن هجدهم دانست. او در مقایسه با روشنفکرانی چون ولتر، هولباخ و لامتری از ظرفیت تئوریک بیشتری برخوردار بود. هر چند که او نیز از توان فلسفی و وجه تفکری عمیق برخوردار نبود و اساساً باید او را یک ایدئولوگ و روشنفکر دانست، نه متفکر و فیلسوف. در قرن هجدهم و تقریباً هم‌زمان با دهه‌های پایانی عمر ديدرو، در آلمان فیلسوف و روشنفکری ظهور کرد که وجه فلسفی او به مراتب بر جنبه روشنفکری‌اش می‌چربید، او فیلسوف مؤید مدرنیته یعنی امانوئل کانت بود که برخی جهات روشنفکرانه نیز داشت و منسجم‌ترین بیان فلسفی را از روح تفکر سوپژکتیویستی مدرن، در قالب دستگاه پیچیده فلسفی خود، در قرن هجدهم ارائه کرد. اما کانت بیشتر یک فیلسوف است تا یک رمان‌نویس و منتقد و ژورنالیست روشنفکر و ثانیاً کانت آلمانی است، اما نبض اصلی نهضتی که به «نهضت روشنگری» معروف گردیده و متشکل از جمعی روشنفکر بوده است؛ در فرانسه و در هیئت «اصحاب

دایرة المعارف» می‌زد و از این منظر، ظرفیت تئوریک دیدرو بیش از دیگری روشنفکران هم‌وطن او است.

در عصر روشنگری، بشر را یک حیوان ماشینی که به گونه‌ای مکانیکی متأثر و محصول محیط اجتماعی خود می‌باشد و فاقد هر گونه فطرت روحانی و قدسی است، تعریف می‌کردند. بر مبنای جهان‌بینی روشنفکران، شناخت و معرفت فقط و فقط از طریق رویکرد آمپریستی متکی بر راسیونالیسم مدرن به دست می‌آمد و این معرفت، از نظر آن‌ها در علوم تجربی و جریان در حال تکوین علوم انسانی جلوه می‌کرد. بر این اساس، آن‌ها منکر هر نوع معرفت وحیانی و قدسی و یا حتی الهامی و اشراقی بودند. دنیس دیدرو که سرپرستی کار تدوین دایرة المعارف را برعهده داشت، فردی دئیست و منکر معاد و نبوت بود که نهایتاً آتئیست و بی‌خدای کامل گردید.^{۶۰} دیدرو آشکارا جهت‌گیری‌ای ضد دینی را بر دایرة المعارف حاکم کرده بود (که البته اقتضای ذاتی آن بود) و در رساله «تکمله‌ای بر اندیشه‌های فلسفی» که به سال ۱۷۶۳ منتشر کرد، مسیحیت را همچون دیگر ادیان الهی، «نه تنها مایه ننگ و بی‌آبرویی عقل، بلکه منبع بدبختی» دانسته بود. او تلاش می‌کرد تا ارتباط ذاتی میان دین و اخلاق را قطع کرده و نحوی اخلاق سکولار و غیردینی پدید آورد.^{۶۱} اساس اخلاقیات عصر روشنگری، بر تفسیری ماتریالیستی و مکانیکی و غریزی از بشر به عنوان موجودی صرفاً سودجو و لذت‌طلب بنا گردیده است. دیدرو از ماتریالیسمی مکانیکی دفاع می‌کرد و بر اساس رویکرد فیزیکالیستی قرن هجدهم، سعی داشت بر پایه تأکید بر «نقش گرما» و تبدیل شدن «گرما به حرکت»، ارتباطی میان ماده بی‌جان و موجود زنده برقرار نموده و پیدایی حیات را توضیح دهد. البته از برخی اشارات او برمی‌آید که گویا خود وی نیز دریافته است که توضیحاتش غیرقابل پذیرش و بی‌اساس است، از این رو می‌گوید که قصد او

صرفاً کوشش برای حل مسأله ظهور حیات بر اساس ماتریالیسم است و شاید در این کوشش موفق نگردد. دیدرو صراحتاً بر مادی بودن هستی و اینکه بشر نیز به عنوان موجودی مادی جزئی از این عالم است، اشاره دارد و برخی آرای او تداعی‌گر فرضیاتی است که «لامارک» زیست‌شناس در خصوص به اصطلاح «تکامل» در قرن نوزدهم عنوان کرد. دیدرو طرفدار صریح «دموکراسی» به معنای «حق قانون‌گذاری توسط بشر» بر پایه عقل خودبنیاد و نیز «حق حاکمیت بشر» به عنوان فرمانروایی قائم به خود و مستقل از هدایت وحی و رهبری انبیای الهی بوده است. به نظر دیدرو، در کشور فرانسه، دموکراسی مورد نظر او در قالب «سلطنت مشروطه» لیبرالی قابل تحقق است.^{۶۲} دیدرو فراماسونر و عضو «لژ ۹ خواهران» بود.^{۶۳} او داستان‌نویسی ضد مذهبی و مبتذل‌گو بود. رمان «راهبه» او که به سال ۱۷۶۰ نوشته شده است، بر محور نحوی اغراف جنسی آمیخته با گونه‌ای هیستری ضد مذهبی می‌چرخد. رمان «گوهرهای هرزه‌در» ی او که به سال ۱۷۴۸ منتشر گردید، رمان‌گونه‌ای وقیح و مبتذل و بازاری است که مایه‌های صریح و افراطی اروتیک آن موجب گردیده است، برخی منتقدان مدرنیست و در کل موافق با دیدرو نیز از آن انتقاد کرده و آن را «ناسنجیدگی اسفبار دوران جوانی» او به شمار آورند.^{۶۴} دیدرو روشنفکری فعال و تأثیرگذار در جریان موسوم به «نهضت روشنگری» و وقایع سیاسی و اجتماعی پیامد آن نظیر انقلاب لیبرال - سرمایه‌دارانه فرانسه (موسوم به «انقلاب کبیر») بود. اندیشه دیدرو ذیل راسیونالیسم دکارتی و مبتنی بر ماتریالیسم و سکولاریسم و روش‌شناسی تجربی - حسی، آمال خود را در دستاوردهای علوم جدید و سیطره اخلاقیات لذت‌طلبانه و سوداگرانه و تحقق دموکراسی لیبرالیستی به رهبری تاجران و سرمایه‌داران صنعتی و در هیئت یک رژیم مشروطه سلطنتی (شبیه مدل بریتانیا) جستجو می‌کرد.

ژان ژاک روسو؛ روشنفکر رمانتیکی که الهام بخش سوسیالیسم و

فاشیسم بود

ژان ژاک روسو روشنفکری سوئیسی الاصل بود که در فرانسه به عنوان رساله‌نویس و الهام‌بخش رمانتیسم ادبی و فلسفی و ارائه‌دهنده تبیینی منسجم از «دموکراسی» شهرت یافت. روسو به سال ۱۷۶۲، کتابی به نام «اراده اجتماعی» منتشر کرد که آن را می‌توان بیان فرموله استبداد باطنی دموکراسی مدرن (که لیبرال‌ها سعی در پنهان کردن و مشاطه‌گری آن دارند) دانست. روسو به دموکراسی و حق قانون‌گذاری و حق حاکمیت ملت معتقد بود. او میراث‌دار اومانیست و نفسانیت‌مداری تفکر مدرن است.

وی نظریه‌ای به نام «اراده اجتماعی» مطرح می‌کند. او اراده اجتماعی را مظهر «اراده» مردم می‌داند و مدعی است که مردم حقوق فردی خود را به اراده اجتماعی که مظهر آن حکومت است، تفویض کرده‌اند و چون اراده اجتماعی مظهر اراده و حقوق آن‌ها است، لذا همه حقوقی را که به عنوان فرد از دست می‌دهند، با حل شدن در «اراده جمعی» به دست می‌آورند و چون «مردمی که برای خود قانون می‌گذارد، نمی‌تواند ظالم باشد.» لذا هر قانونی که اراده جمعی بیان نماید، واجب‌الاطاعه است. روسو در این نظریه، در واقع توتالیتاریسم ذاتی دموکراسی مدرن را بیان می‌کند. توتالیتاریسم استبدادی‌ای که هم بر جوامع لیبرال و هم بر جوامع سوسیالیستی یا فاشیستی حاکم است، با این تفاوت که استبداد توتالیتاریستی دموکراسی مدرن، در رژیم‌های لیبرال-دموکراسی صورتی اجتماعی و غیرمستقیم دارد و از طریق همسان‌سازی آدمیان و بسط مدل «فرد منتشر»، فردیت آدم‌ها را در اراده جمعی (که مظهر غول‌آسای نفس اماره جمعی است) حل می‌کند و در رژیم‌های سوسیالیستی-مارکسیستی یا دولت‌های فاشیستی، فردیت آدمیان را به صورتی مستقیم و سیاسی، در اراده

جمعی (که نماینده نفس اماره جمعی است)، حل و ذوب می‌کند.^{۶۵} روسو بشر را سوژه‌ای حساس و احساس محور تعریف می‌کند. از نظر او، این سوژه‌ها که در طبیعت نفسانی احساس مدار و نیز سودجویی مشترکند، در جامعه لیبرالی به صورت اتم‌های نفسانی منفرد دچار احساس غربت و ترس می‌گردند. روسو با انحلال نفس اماره فردی در نفس اماره جمعی (همان «اراده جمعی» که به اعتقاد روسو، تجسم و مظهر طبیعت بشر است)، می‌خواهد بر مشکل تنهایی و انزوا و دوری از طبیعت و چندپارگی غلبه نماید. از نظر روسو، سیاست مدرن و تحقق دموکراسی مبتنی بر اراده جمعی، راه حل این مشکل چند پارگی است. در تفسیر روسو از بشر و نسبت آن با اراده جمعی و مفهوم دموکراسی و سیاست مدرن، هم می‌توان ریشه‌های توتالیتاریسم اجتماعی مستور لیبرال دموکراسی را کشف کرد و هم مفروضات ایدئولوژی‌هایی مثل سوسیالیسم مارکسیستی و فاشیسم را مشاهده کرد.^{۶۶} همین نکته یکی از ادله مؤید سخن ما است که معتقدیم، دموکراسی به عنوان صورت سیاسی-اجتماعی تفکر اومانیستی، بستر و مادر همه ایدئولوژی‌های غرب مدرن است و لیبرالیسم و سوسیالیسم و فاشیسم و ناسیونالیسم، صور مختلف دموکراسی اومانیستی می‌باشند. نظریه قرارداد اجتماعی روسو (به عنوان بیان فرموله استبداد توتالیتاریستی دموکراسی مدرن و همه صور ایدئولوژیک آن) تداوم همان مفهوم و تعریف استبدادی و سکولاریستی ماکیاولی از «قدرت» و «سیاست» مدرن در رنسانس است.

«ارنست کاسیرو» معتقد است که روسو مفهوم مسیحی شرّ برخاسته از گناه اولیه و (در رابطه با نسبت بشر و پروردگار) را کاملاً زمینی کرده و بر عهده «جامعه» قرار داده است. در واقع او مبدأ جدیدی برای مسئولیت پدید آورده است و این مبدأ نوین مسئولیت، نه فرد که جامعه می‌باشد. بر این اساس، روسو

مسئولیت «رستگاری» را دیگر بر عهده مذهب نمی‌داند، بلکه سیاست مدرن را عامل و مسئول رستگاری آدمی می‌داند.^{۶۷} (این حلقه تکمیلی سکولاریسمی است که در قلمرو اندیشه سیاسی مدرن، از ماکیاوول آغاز شده بود) آنچه که روسو درباره مفهوم سکولاریستی سیاست و قدرت مدرن و نقش محوری آن در «رهایی بشر» و نیز مفهوم دموکراسی در ارتباط با اراده جمعی بیان می‌کند، در ایدئولوژی لیبرال به صورت توتالیتاریسم اجتماعی پنهان مبتنی بر یکسان‌سازی و سیطره ادبیات رسانه‌ای حضور دارد و در دموکراسی توتالیتار رژیم‌های سوسیال-مارکسیستی و یا دموکراسی‌های مبتنی بر توتالیتاریسم آشکار و نژادپرستانه و ناسیونالیستی دولت‌های فاشیستی، به گونه‌هایی دیگر تداوم می‌یابد. روسو، سیاست را کاملاً اخلاق‌زدایی کرد. به تعبیر «دراته»، از نظر روسو، اخلاق در سیاست مستحیل می‌شود.^{۶۸} صورت تفصیلی و بسط‌یافته از سیاست استبدادی و توتالیتاریستی و سکولار فارغ از هر نوع صبغه دینی و اخلاقی، توسط روسو به عنوان مادر و بستر ایدئولوژی‌های غربی و روشنفکران مبلغ و مروج آن حاکم می‌گردد. جریان روشنفکری در غرب مدرن و به شکلی فاجعه‌بارتر در ایران غرب‌زده شبه مدرن، ذیل همین مفهوم سکولاریستی و استبدادی سیاست، فکر و عمل کرده است و افق آن از محدوده بسته این سیاست قدرت‌طلبانه غیراخلاقی و غیردینی (به تعبیر دقیق‌تر ضددینی) و لذا فاسد و شیطانی فراتر نمی‌رود. در این معنا است که می‌گوییم روشنفکری ذاتاً سیاست‌زده و قدرت‌طلب و اسیر نزاع‌های ایدئولوژیک و تمایلات آشکار و پنهان استبدادی و توتالیتاریستی است. روسو با تأکید بر مفاهیمی چون «ناخودآگاه» نفسانی و جنبه‌های «حسی و عاطفی» البته غریزه‌زده و ناسوقی در تعریف اومانیستی بشر، مبدع رویکرد رمانتیسم گردید. آنچه که روسو در خصوص ناخودآگاه نفسانی بشر با توجه به وجوه احساسی و عاطفی او

می‌گوید، اساساً در چارچوب تعریف اومانیستی از انسان قرار دارد و به طور ماهوی با بحث الهام و اشراق ربّانی و «ناخودآگاه ملکوتی» در تفکر دینی و رویکرد الهی به بشر تفاوت دارد.

روسو همچون ولتر و دیدرو به دین طبیعی معتقد بود اما نظریه خدای ساعت‌ساز را قبول نداشت، او خود را یک خداشناس حقیقی می‌شمرد و نسبت به آنچه که «مسیحیت حقیقی» و «محتوای صحیح» تمام ادیبان رسمی می‌نامید، احساس همدلی نشان می‌داد. روسو امکان معرفت اشراقی و وحیانی را نفی می‌کرد و به دنبال یک دین ساده اخلاقی و بدون کشیش و کلیسا بود. «دین اخلاقی» مورد نظر او، بر پایه آنچه وی «طبیعت» سوژه (بشر خودبنیاد) می‌نامید، قرار داشت و لذا ماهیتی نفسانیت‌مدار داشت. او اعتقاد داشت، دین باید تحت کنترل دولت باشد و صرفاً بر وجه اخلاقی دین تکیه می‌کرد. آنچه روسو می‌گفت، یک دین سکولار تحت کنترل دولت^{۶۹} به منظور حفظ نظم اجتماعی است و تعبیری که عبدالکریم سروش در سال ۱۳۸۱ در مصاحبه با مجله «آبان» از «دین سکولار» ارائه داد، عجیب شبیه دین اخلاقی مورد نظر روسو است. ژان ژاک روسو را برخلاف ولتر و دیدرو که آتئیست و ماتریالیست بودند، می‌توان بیانگر نوعی تفسیر (در واقع تحریف) مدرنیستی دین و تبیین‌گر نحوی التقاط میان مدرنیته و دین دانست که در قالب جریان به اصطلاح «روشنفکری دینی» در جامعه ما ارائه گردیده است. آنچه که در آرای روسو و تنورسین‌های «روشنفکری دینی» ایران رخ می‌دهد، این است که ظاهری مثله شده، به نفع روح اومانیستی و سکولاریستی مدرنیته، مورد تصرف قرار می‌گیرد. بدین‌سان، اندیشه التقاطی‌ای پدید می‌آید که بعضی شباهت‌های ظاهری را با برخی مفاهیم و شعائر دینی دارد، اما باطن آن تماماً اومانیستی و سکولاریستی و کفرآلود و یا مشرکانه است. روسو در میان نویسندگان عصر

روشنگری فرانسه، نماینده گرایش اومانستی - سکولاریستی غیردینی است که به «روشنفکری دینی» معروف شده است و در اصل، به معنای بردن حقایق و معانی و معرفت دینی به مسلخ مشهورات اومانستی و سکولاریستی و کفریات مدرن است.

آدام اسمیت؛ روشنفکری که اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال را تئوریزه کرد

آدام اسمیت را می‌توان به یک اعتبار، بنیان‌گذار علم اقتصاد مدرن (که بر پایه اصالت سرمایه‌سالاری و افق نگاه بشر بورژوا قرار دارد) دانست. «د.د. رافائل»، آدام اسمیت را استاد همه اقتصاددانان اعم از مارکسیست و لیبرالیست و سوسیالیست می‌داند.^{۷۰} و در این سخن خود محق است. اساس علم اقتصاد مدرن، بر تعریف اومانستی از بشر و ذیل راسیونالیسم دکارتی و بر پایه اصالت سرمایه‌سالاری (به معنای عام آن که شامل سوسیالیسم و لیبرالیسم و فاشیسم و... می‌گردد) قرار دارد و آدام اسمیت اگرچه تئورسین مدافع اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال بود، اما به دلیل نقش کلیدی و مهمی که در تکوین علم اقتصاد مدرن داشته است، معلم همه اقتصاددانان پس از خود است. کتاب معروف آدام اسمیت «ثروت ملل» نام دارد که به سال ۱۷۷۶ منتشر گردید. آدام اسمیت ستایشگر ولتر و دوست دیوید هیوم، فیلسوف و روشنفکر شکاک آمریست انگلیسی بود. اسمیت به الهیات طبیعی اعتقاد داشت و معتقد به «نظریه پیشرفت» بود.^{۷۱} او ریشه همه نیکی‌ها را در سرمایه‌داری آزاد (لیبرالی) و در سیاست «تجارت آزاد» و «آزادی مطلق اقتصادی» می‌دانست.^{۷۲} کتاب «ثروت ملل» او رساله‌ای مفصل و طولانی است که پیدایی نظام سرمایه‌داری تجاری (که اسمیت آن را «نظام آزادی کامل» می‌نامد) را توصیف

می‌کند. اسمیت می‌گفت: «ما در دنیایی جدید به سر می‌بریم. دنیایی که جریان کالاها و خدمات مصرفی افراد، هدف و مقصود نهایی زندگی اقتصادی را تشکیل می‌دهد.»^{۷۳} آدام اسمیت، بشر را حیوانی سودجو می‌داند که براساس عقل محاسبه‌گر خویش (همان «راسیون» دکارتی یا عقل ابزاری مدرن) به دنبال منفعت شخصی و ارضای حرص و آزهای فردی خود می‌رود. اسمیت این رویکرد را (که اساس انسان‌شناسی سرمایه‌سالاری است) امری واقعی و مطلوب و ممدوح می‌داند. اسمیت روشنفکری است که همه روشنفکران متعلق به مکتب‌های اقتصادی مدرن، ذیل آرای او و ساختاری که وی بر اقتصاد مدرن (بورژوایی) تدوین کرده است، قرار دارند. و این نکته (در کنار دلایل تئوریک و گواه‌های تجربی مختلف) مؤید این حقیقت است که جریان روشنفکری در غرب (و در صورتی بدتر و افراطی‌تر) در جوامع غرب‌زده شبه‌مدرن، ماهیتی سرمایه‌سالارانه و کاپیتالیستی دارد.

تام‌پین؛ روشنفکری ژورنالیست و دولتمردی جمهوری‌خواه

«تام‌پین» در سال ۱۷۳۹ در انگلستان به دنیا آمد و به سال ۱۸۰۹ در آمریکا درگذشت. او روشنفکری ژورنالیست و رساله‌نویس سیاسی بود و در دورانی که لیبرال - سرمایه‌داران در فرانسه و آمریکا در تدارک انقلاب‌های بورژوا- لیبرالی علیه سلطنت‌های مطلقه و یا استعمار بریتانیا بودند، در هیئت یک انقلابی حرفه‌ای بین‌المللی ظاهر گردید. از این منظر شاید بتوان او را نمونه قرن هجدهمی و لیبرالی و البته فراماسونری روشنفکران انقلابی سوسیالیستی چون لنین یا چه‌گوارا دانست. تام‌پین در انگلستان زندگی بی‌سرانجی داشت. به آمریکا رفت و در کنار رهبران فراماسونر در جنگ‌های استقلال آمریکا به نفع ایجاد جمهوری‌ای سکولاریستی و منطبق بر آمال عصر روشنگری و

لیبرال-سرمایه‌داری کوشید. بعدها در انقلاب فرانسه نیز نقش بازی کرد و پس از سرنگونی لویی شانزدهم، دولت لیبرال-بورژوازی فرانسه به او تابعیت فرانسوی اهدا کرد. تام پین فرد عمیق نبود. او در کنار حرکت مبارزاتی، به فکر سودجویی و سوداگری نیز بود. او با تمامی صفات نامطلوب اخلاقی‌اش (سوداگری، کلاه‌برداری، دفاع از فراماسونری و عشرت‌طلبی) تجسم یک روشنفکر لیبرال است که فعالانه و به صورت حرفه‌ای به کار سیاسی و انقلابی‌گری می‌پردازد. تام پین در پاییز ۱۷۷۵ و قبل از شعله‌ور شدن آتش «جنگ استقلال» در آمریکا، رساله «عقل سلیم» را نوشت که در ژانویه ۱۷۷۶ منتشر گردید. او در این جزوه، آشکارا از تشکیل یک جمهوری سکولار و لیبرال-سرمایه‌سالار بر پایه ایده‌های مبنایی عصر روشنگری دفاع کرده بود. رساله پین عمق چندانی نداشت و بیان ساده و عامه‌فهم آرای روشنفکری لیبرال بود که بر پایه راسیونالیسم دکارتی، اومانیسم و اعتقاد به دموکراسی تألیف گردیده بود. شاید به دلیل همین سادگی و عامه‌فهمی و نیز زمان انتشار آن که مصادف با گسترش امواج استقلال‌خواهی در ایالات متحده بود، کتاب مورد اقبال عمومی قرار گرفت و بارها تجدید چاپ شد. مدتی بعد، پین جزوه «حقوق بشر» را نوشت و در ژوئن سال ۱۷۹۱ به همراه «کندرسه» (روشنفکر فرانسوی صاحب کتاب «طرحی از پیشرفت بشر») تشکیلاتی به نام «انجمن جمهوری‌خواه» تشکیل داد. در سیر وقایع انقلاب فرانسه، پین توسط ژاکوبین‌ها بازداشت گردید و به صورتی مرموز و احتمالاً از طریق اعمال نظر مقامات رده بالای یک لژ فراماسونری، از مجازات اعدام رهایی یافت. پین به عنوان یک فرد، آیینه تمام‌نمای نوسان‌ها و فراز و فرودها و فساد مقدر و تباهی اجتناب‌ناپذیر انقلاب‌های بورژوا-لیبرالی و توهم خوشبختی تحت سیطره سرمایه‌داران و فراماسونرهای لیبرالی و رژیم جمهوری سکولاریستی است. اما

تام پین روشنفکری بود که همچون دیگر روشنفکران، اسیر افق تنگ اومانسیم و دموکراسی سکولار (آن هم از نوع لیبرالی‌اش) بود و طبعاً امکان برخورد انتقادی با این تباهی‌ها و مفاسد ذاتی و یا حتی درک آن‌ها را نداشت. او حلقه‌ای در ادامه زنجیر روشنفکری غرب مدرن از لاک انگلیسی تا ولتر و روسوی فرانسوی بود که صبغه‌ی توجه او بیشتر عملیاتی و اجرایی بود و نه نظری و تئوریک؛ اما او هم همچون دیگر روشنفکران هم‌فکرش و در کنار فراماسون‌های بنیان‌گذار نظام ناعادلانه سرمایه‌داری لیبرال در آمریکا (الکساندر همیلتون) و «جیمز مدیسن» و «جورج واشنگتن» که مدت مدیدی دوست پین بود، حلقه‌های زنجیری را تهیه کرد که تحت عنوان دموکراسی و مدرنیته و حقوق بشر، انسان را به بردگی نفس اماره و اسارت در زندان تنگ‌نظری‌های حیوانی و مادی محکوم کرده و می‌کند.

امانوئل کانت؛ فیلسوف - روشنفکر دوره تثبیت مدرنیته

عصر روشنگری، دوره تثبیت و نهادینه شدن مدرنیته است. در همین دوره است که روشنفکران ظهور می‌کنند. امانوئل کانت (م ۱۸۰۴) آلمانی، فیلسوفی است که در عین حال برخی گرایش‌های روشنفکرانه نیز در او وجود دارد. او فیلسوفی است که مبانی جهان‌بینی روشنگری را از منظر رویکرد فلسفی و مابعدالطبیعی، به صورت فرموله و تا حدودی تفصیلی بیان کرده است. از این منظر، او ادامه‌دهنده میراث و مسیر دکارت است که پس از بحران شک‌انگاری‌ای که دیوید هیوم پدید آورد، کوشیده است تا مطابق با افق تفکر مدرن، در عصر تثبیت آن و به‌ویژه مبتنی بر رویکردی که الهام‌بخش و سرمشق ایدئولوژی لیبرالیستی است، دستگاه مابعدالطبیعی سوپژکتیویستی (که صورت تفصیلی و بسط‌یافته سوپژکتیویسم دکارتی است) را پدید آورد و آن را مبنای

یقین خوش‌بینانه عصر روشنگری قرار دهد. البته کانت مدرنیته را بر پایه سوژکتیویسم فلسفی خود در عصر روشنگری، گونه‌ای یقین و قرار راسیونالیستی بخشید که در فلسفه هگل به تمامیت رسید و پس از آن به‌ویژه از نیمه دوم قرن نوزدهم و با ظهور متفکرانی چون «کی‌یر که‌گور»، «شوپنهاور»، نیچه و طیف پسامدرنیست‌های قرن بیستم، عصر اضطراب متافیزیک اومانیستی و انحطاط آن آغاز گردید. اما به هر حال، کانت فیلسوف سوژکتیویستی است که خودبنیادی ایدئولوژیک تفکر غربی در عصر روشنگری و نسل نخستین روشنفکران را تبیین فلسفی و تئوریک نمود و به گونه‌ای منسجم و فرموله، در یک دستگاه متافیزیکی ارائه نمود.^{۷۴}

فلسفه مدرن غربی با سوژکتیویسم دکارتی آغاز گردید و در سوژکتیویسم کانتی، بشر به عنوان «واهب‌الصور» و به اعتباری خالق عالم مطرح گردید. کانت برای اتمیسم نفسانی لیبرالی، مبانی مابعدالطبیعی براساس سوژکتیویسم ایده‌آلیستی خود تدوین نمود. او در آغاز «آنتروپولوژی» خود می‌گوید: «اینکه بشر می‌تواند خود را «من» معرفی کند، او را از هر موجود زنده دیگری بر روی زمین بالاتر می‌برد.»^{۷۵} کانت مبلّغ و مدافع سرسخت فردگرایی نفسانی لیبرال-بورژوایی است و مبانی مابعدالطبیعی اخلاق و هنر و زیبایی‌شناسی معاصر غربی را بر پایه رویکرد خود تدوین کرده است. اخلاقیات کانتی مبتنی بر راسیونالیستی است که به جای عقل نظری بر عقل عملی تکیه و تأکید دارد و منبع و منشاء ارزش‌های اخلاقی را در طبع خودبنیاد بشر مدرن جست‌وجو می‌کند. برخی منتقدان معتقدند، اخلاقیات کانت ریشه‌های نیرومند یهودی دارد.^{۷۶} کانت در رساله‌ای که تحت عنوان «روشنگری چیست» نگاشته است، خودبنیادی یا به تعبیر او «رهایی از بندگی» را جوهر روشنگری می‌داند. در تعبیر «رهایی از بندگی»، کانت نظر به نادیده گرفتن ولایت دینی و تقدم وحی

الهی بر عقل فردی اومانیستی دارد و اساس سخن او تأکید بر اصالت «عقل خود بنیاد» آدمی است که تحت عنوان رهایی از بندگی مطرح می‌کند. در رساله «روشنگری چیست؟» که مورخان تاریخ اندیشه آن را بیان فرموله و مختصر روح روشنگری و روشنفکری نامیده‌اند، کانت مدعی می‌شود که بشر با تکیه بر عقل خود بنیاد (اومانیستی) و بی‌توجهی به هدایت آسمانی، از «کمینگی» (بندگی) رها شده و به بلوغ می‌رسد. امانوئل کانت در این رساله می‌نویسد: «هر کس باید همواره در به کار بستن عقل خویش به گونه‌ای عمومی آزاد باشد و تنها این شیوه است که می‌تواند روشنگری را در میان آدمیان به پیش برد... آنچه از بنیاد ممنوع است، همانا توافق بر سر یک اساس نامه دینی پایدار است که هیچ کس نتواند آشکارا در آن تردید راه دهد... من وجه بنیادی روشنگری، یعنی به در آمدن انسان‌ها از کودکی خوکرده‌شان را بیش از همه در امور دینی می‌دانم... اگر پرسیده شود که آیا اکنون در دورانی به سر می‌بریم که به روشنایی رسیده است؟ پاسخ این خواهد بود که: نه. اما بی‌گمان در یک دوره روشنگری هستیم. با توجه به وضعیت کنونی چیزها، راه سخت درازی مانده است تا آنکه آدمیان بتوانند در این وضعیت گذاشته شوند که در امور دینی، به درستی و با اطمینان و بدون راهنمایی دیگری، به خرد خویش روی آورند.»^{۷۷}

کانت ویژگی اصلی جهان‌بینی روشنگری در قلمرو اندیشه دینی را اصالت یافتن عقل و فهم، نسبت به وحی الهی می‌داند. کانت کتابی تحت عنوان «دین در حدود عقل» نوشته و در آن کتاب، صراحتاً از برتری و اصالت عقل مدرن بر وحی آسمانی و کنار گذاردن آن دسته از معانی قدسی و ملکوتی دینی که با حد و مرزهای بسته‌ی عقل کمی‌گرا و ابزار ی مدرن و مبانی حصولی و نفسانی آن سازگار نیست، سخن می‌گوید. از این زاویه، می‌توان بسیاری از به اصطلاح روشنگران دینی امروز ایران را که داعیه‌دار تفسیر مدرنیستی دین و «فهم دین

بر اساس خرد عصری» می‌باشند، مقلدین کانت دانست.

حدود یک قرن قبل از انتشار کتاب «دین در حدود عقل» کانت، جان لاک انگلیسی در کتاب «عقلانیت مسیحیت» از گونه‌ای «مسیحت در چارچوب عقل منطقی» (مسیحیت تحریف شده بر پایه موازین عقل اومانیستی) سخن گفته بود. کانت اساساً به دین و حیانی اعتقادی ندارد و مفهوم خدا نزد کانت، بیش از مفهوم خدای دکارتی، قائم به سوژه و نفس آدمی است. کانت معتقد است که در عصر مدرن و روشنگری که بشر از بندگی رها گردیده و به بلوغ رسیده است، عقل عملی آدمی (شعبه‌ای از همان عقل خودبنیاد یا راسیونالیسم مدرن) تنها معیار تشخیص مفاهیم دینی و اثبات خدا است. در واقع خدای مورد نظر کانت، وجودی متعالی و محیط بر عالم طبیعت و ناسوت نیست؛ بلکه خدایی است قائم به سوژه. این خدا با مشیت خود، دخالتی در زندگی و امور بشری ندارد و آدمی موجودی است که دارای اختیار و آزادی مطلق است. در حالی که به اعتقاد او، دین الهی به سبب تأکید آن بر تعبد و احکام شریعت، مانع آزادی و انسان محوری و اختیار بشری است. کانت که معتقد است عقل نظری قادر به اثبات خداوند نیست، خداوند را اثباتاً و حتی ثبوتاً ذیل سوژه (نفس فردی خودبنیاد) قرار می‌دهد.^{۷۸} اساساً منشا دین از نظر کانت، طبیعت بشری است و اخلاق و قانون اخلاقی بر دین تقدم دارد. عقل عملی بشر (وجه پراگماتیستی سوژه) منشأ قانون اخلاقی است و دین نیز ریشه در همین عقل عملی دارد. با این تفاوت که اراده خداوند تابع قانون اخلاقی صادره از عقل عملی بشر فرض می‌گردد. در واقع، کانت معتقد است، خدا مفهومی در درون سوژه (نفس اماره فردی‌ای که دایرمدار گردیده است) می‌باشد و مفهومی است که بیانگر موجودی مختار در درون «من فردی» و فارغ از زمان و مکان و علت و معلول (توجه نمایم که در فلسفه کانت، زمان و مکان و علت و معلول، مفاهیم پیشینی

ذهن بشری هستند، نه بیانگر واقعیت‌هایی عینی و یا معقولات ثانیه فلسفی) است که آدمی را تحسین یا تقبیح می‌کند و خود تابع قوانین اخلاقی‌ای است که آن‌ها صورتی از عقل عملی می‌باشند. بدین‌سان، وجود خداوند ذیل طبیعت بشری^{۷۹} (طبع ناسوتی من فردی خودبنیاد) و نفس او قرار می‌گیرد و دین نیز محصول عقل عملی بشر پنداشته می‌شود.

اساساً جوهر دین‌اندیشی مدرن، چیزی جز «دین ذیل اومانیزم» نیست و آرای متفکران مختلف در این زمینه، صور مختلف همین رویکرد می‌باشند. جریان «روشنفکر دینی» در غرب و در ایران نیز کارکردی جز تبیین و ترویج صور مختلف «دین ذیل اومانیزم» یا «تفسیر مدرنیستی دین» نداشته و ندارد. کانت با تفسیری که ارائه می‌دهد، در واقع خدا را مفهومی محاط در وجود آدمی فرض می‌کند. او با عبادت و مناجات و دعا نیز شدیداً مخالف است و در قلمرو مباحث اخلاقی، بشر را میزان و مقیاس احکام اخلاقی می‌داند؛ او معتقد است که اصل و پایه‌ی احکام اخلاقی، صرفاً این است که هر کاری را که دوست نداری دیگران با تو انجام دهند، خود با آن‌ها انجام مده؛ و بنابراین نیازی به تشریع و قانون الهی و احکام اخلاقی ریشه گرفته از دیانت نیست. کاملاً روشن است که این تئوری کانت (که اساساً در افق بشرمداری و از موضع خواست و اراده فردی و نفسانی عنوان گردیده است) در صورت تحقق، به هیچ روی موجب تعالی و کمال و رشد وجودی آدمی نمی‌گردد، بلکه صرفاً ممکن است برخی (آن هم فقط برخی و نه همه) تزاوجات منافع نفسانی افراد با یکدیگر را تعدیل نموده و یا کاهش دهد و از حقیقت و غایت تعالیم اخلاقی که راهنمای بشر جهت سلوک در مسیر کمال وجودی و اعتلای معنوی است، مطلقاً تهی و دور می‌باشد. به نظر کانت، خاستگاه و مبنای صحت و حقانیت قانون اخلاقی، همان عقل عملی یا «وجدان» فردی آدمی است. به نظر او، اخلاق بر دین مقدم است و

انگیزه رفتار اخلاقی آدمی، باید میل او به کسب فضیلت باشد و نه باورها و تعالیم دینی؛ و دین صرفاً به عنوان امری مکمل و التزام بخش برای اجرای قوانین اخلاقی مطرح می شود و نه بیشتر. کانت صراحتاً می گوید که مهم ترین ویژگی و شاخص بشر مدرن و انسان روشنفکر این است که به عقل و دستورات عقل فردی اش (همان عقل ابزاری مدرن که عین نفسانیت است و دکارت آن را «راسیون» می نامد) توجه می کند و لذا نیازی به احکام و فرامین الهی ندارد و توجهی به آن ها نمی کند. این باطن و حقیقت دین سکولاری است که روشنفکران غربی در دو سه قرن اخیر مطرح کرده اند و در کشور ما نیز یکی از تئوریسین های جریان موسوم به روشنفکری دینی، صراحتاً آن را بیان می کند؛ و بیانی دیگر از «دین ذیل اومانیزم» یا تفسیر مدرنیستی دین می باشد و روح و ذات آن با گوهر قدسی ادیان الهی و تعریف آن ها از نسبت بشر و خداوند و نقش و مقام احکام دینی تقابل ذاتی دارد. به همین دلیل است که با تأکید می گویم، حقیقت روشنفکری (به عنوان تجسم و سخن گوی اندیشه مدرن و مبلغ ایدئولوژی ها و آرا و آداب و عادات و مشهورات و جهان بینی اومانستی و مدرن) با دین و دیانت و گوهر قدسی و وحیانی آن تضاد ذاتی و مبنایی دارد.

جریان روشنفکری در غرب مدرن، پس از نسل نخستین آن ها که به «اصحاب دایرة المعارف» یا «نهضت عصر روشنگری» معروف شده اند، در قرن نوزدهم و بیستم نیز تداوم یافت و در ادوار مختلف حیات خود دارای گرایش هایی گردید که به هر حال ذیل ویژگی های کلی «کاست روشنفکری» غرب مدرن قرار گرفته و می گیرد. در ایران نیز جریان روشنفکری مشخصاً از روزگار فتحعلی شاه ظهور کرد و ادوار تاریخی را از سر گذراند که در فصل های آینده این کتاب در باره آن سخن خواهیم گفت. جریان روشنفکری ایران، صورت تقلیدی و سطحی ای از روشنفکری غرب مدرن بود که در شرایط

خاص تاریخی - فرهنگی و اجتماعی ایران، به عنوان سرپل حضور و نفوذ و بسط سیطره استعمار و امپریالیسم مدرن غربی، از طریق ترویج شبه مدرنیته و فعالیت فرهنگی - سیاسی و انجام بسیاری رفتارهای خیانت بار، ایفای نقش نمود که در ادامه این کتاب به اجمال در باره آن سخن خواهیم گفت. ان شاء الله

فصل دوم:

**ویژگی‌های کلی روشنفکری و
غرب‌زدگی شبه‌مدرن در ایران**

تاریخ سرزمین ایران را به یک اعتبار می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد:

۱. دوران کهن ماقبل سلطه هخامنشیان و قبیله پارس یعنی دوران تمدن «ایلام» و «سیلک» و «شهر سوخته» که می‌توان آن را دوره تاریخ باستان در مقابل هخامنشیان و اشکانیان و ساسانیان دانست. جهت تمیز این دوره از مقطع پس از آن، این مرحله از تاریخ ایران را «دوره آغازین تمدن ایران باستان» می‌نامیم.

۲. دوره تاریخ باستانی ایران که با سیطره قبیله پارس آغاز می‌گردد و تا شکست یزدگرد سوم در سال ۲۱ ه.ق (۶۵۲ م) تداوم می‌یابد. این دوره را می‌توان دوره «تمدن کلاسیک ایران باستان» نامید.

۳. دوره تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام که به غلط به عنوان مصداق از تمدن اسلامی محسوب گردیده است. این دوره که از قرن اول هجری آغاز می‌گردد، تا قرن ۱۴ ه.ق و مشخصاً تا عهد مشروطه ادامه می‌یابد. «تمدن کلاسیک ایران» از آبشخورهای مختلف فرهنگی تغذیه کرده است که یکی از آن‌ها میراث بالنده تفکر و حکمت اسلامی و قرآنی بوده است و مؤلفه‌های بعضاً متزاحم و نامناسب با میراث معارف اسلامی نیز در شکل‌گیری این تمدن دخیل بوده‌اند که در باره آن‌ها به اختصار سخن خواهیم گفت.

۴. دوره سیطره غرب‌زدگی شبه‌مدرن و تجددگرایی سطحی است که جریان

موسوم به روشنفکران ایرانی، نمایندگان و مبلغان و مؤسسان فرهنگی - سیاسی آن هستند و بحث در باره «کاست شبه روشنفکری ایران»، موضوع اصلی این کتاب است.

دوره آغازین تمدن ایران باستان

از این دوره یادگارهای زیادی بر جای مانده است. این دوره را می‌توان کهن‌ترین مقطع تاریخ ایران دانست. آثاری چون «شهر سوخته» و میراث هنری و فرهنگی به جای مانده از «تمدن ایلام» در شمال غربی سرزمینی که بعدها ایران نامیده شد و نیز آنچه از تمدن کهن «سیلک» در کاشان به دست آمده است، حکایتگر وجود فرهنگ و تمدنی است که از جنس آنچه بعدها به نام تمدن هخامنشیان و یا به قول مستشرقان یهودی «تمدن آریایی» نامیده شده است، کاملاً متمایز می‌باشد. این دوره از تاریخ ایران، در گرد و غبار ناشی از دیرینه‌سالی و کمبود آثار به جای مانده و به‌خصوص تلاش مستشرقان و مورخین غرب‌زده جهت حاکم کردن تئوری آریامحوری، کاملاً به فراموشی سپرده شده است. به نظر می‌رسد که تمدن ایلام در این دوره، شدیداً متأثر از تمدن بین‌النهرین بوده است.

تمدن کلاسیک ایران باستان

این دوره از تاریخ ایران بر اساس سیطره «قبیله پارس» و در هیئت یک رژیم استبدادی چندملیتی به نام هخامنشیان شکل می‌گیرد. پس از آن، سلطه طولانی‌مدت یونانی‌زده امیران و فاتحان و ملوک‌الطوایفی شکل می‌گیرد که «اشکانیان» نامیده شده‌اند. از سال ۲۲۴ میلادی نیز رژیم متمرکز و نژادپرست ساسانیان ظهور می‌کند که تا قرن اول هجری قمری به حیات خود ادامه می‌دهد.

مستشرقان غربی (افرادی چون «مری بویس»، «گادزهر»، «گیرشمن») که اغلب یهودی هستند و نیز نسل مورخان ایرانی غرب‌زده‌ای که تحت هدایت آن‌ها پرورش یافته‌اند (افرادی چون «ابراهیم پورداوود»، «حسن پیرنیا»، «حسن تقی‌زاده»، «عبدالحسین زرین‌کوب» و بسیاری دیگر که اغلب فراماسونر می‌باشند)، کوشیده‌اند تا به ارائه چهره‌ای درخشان و جذاب از «عظمت ایران باستان» با پیرایه تئوری «آریا محوری» پردازند و این نگرش، ستون فقرات ناسیونالیسم شووینیستی ایران (از «جلال‌الدین میرزا» و «آخوندزاده» تا رضاشاه و محمدرضا شاه پهلوی و ایدئولوگ‌های آن‌ها یعنی افرادی چون «شجاع‌الدین شفا» و «ذبیح‌الله صفا») را تشکیل می‌دهد. اینان مدعی‌اند که «یک نژاد تاریخی نیرومند و زیبا و شجاع و دارای سجایای نیک اخلاقی که آریایی نامیده می‌شدند»، در یک سرزمین سرسبز و پربرکت به نام «ائران وئجه» (ایرانویج) زندگی می‌کردند و مهاجرت این قوم از آن سرزمین (که توسط سازندگان این تئوری به علل مبهمی چون هجوم سرما یا بروز خشکسالی ربط داده می‌شود) به مناطق چون هند و ایران و یونان، آغازگر تحولات شگرف تاریخی گردیده است. آن‌ها رژیم‌های هخامنشیان و اشکانیان و ساسانیان را حکومت‌های آریایی پیشرفته! و با عظمت عنوان می‌کنند و یکسره به مدح و ثنای آن می‌پردازند. اساس ایدئولوژی ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) سلطنت‌طلبانه رژیم شاه و نیز «ناسیونالیسم لیبرالی» گرایش‌های سیاسی‌ای همچون «جبهه ملی» و حتی تا حدودی «نهضت آزادی ایران»، بر پایه این تئوری آریامدارانه قرار دارد. بررسی‌ها و کاوش‌های دقیق و اخیر در ریشه‌های تاریخی و نژادی «قبیله پارس» و «سلطنت هخامنشیان»، بسیاری از مشهورات و دعاوی بی‌اساس تاریخ‌نگاری مستشرقین و روشنفکران شبه‌مدرن پیرو آن‌ها در صد و پنجاه سال اخیر در خصوص آریایی‌ها و ائران وئجه

و بهشت گم شده آریاییان و عظمت تمدن ایران باستان و نظایر این ادعاها را کاملاً زیر سؤال می‌برد و نشان می‌دهد، بسیاری از این تئوری‌ها ریشه در اغراض سیاسی هدایت‌گران سیاست استعماری دولت انگلیس و نیز سیاست‌های منطقه‌ای صهیونیسم داشته است و آنچه «گیرشمن» و «موله» و «مری بویس» و مورخان اغلب یهودی دیگر در این زمینه مطرح می‌کنند، غیر از اینکه فاقد استنادات روشن تاریخی است، بعضاً با یکدیگر نیز متناقض می‌باشند. کاوش‌های «سارا پومری» و «نانسی دماند» بطلان فرضیات مربوط به مهاجرت آریایی‌ها و بسیاری مشهورات دیگر در این زمینه را آشکار کرده است. اساساً مطالعات مورخان مستقل ایرانی و خارجی نشان داده است که شاکله تئوری «آریامحوری» و «مهاجرت قوم آریایی به ایران» و «عظمت ایران باستان» و «رژیم آریایی هخامنشیان» و عدل و داد و شاخص‌های مربوط به آن دوره، فاقد هرگونه مبنای نظری محکم و مستند و یا گواه و مؤید تاریخی روشن می‌باشد و یکسره ساخته و پرداخته مورخان افسانه‌پرداز و غالباً مغرضی است که از ترویج این تئوری‌ها، اغراضی چون آلترناتیوسازی از تصویر ایده‌آل‌زده ایران باستان و قراردادن آن در برابر فرهنگ اسلامی و تمدن کلاسیک ایران و نیز زمینه‌سازی عاطفی و ذهنی برای پذیرش حضور و استیلای غربیان در ایران (به عنوان پسرعموهای آریایی‌ها) و جدایی‌افکنی میان مسلمانان منطقه خاورمیانه و زمینه‌سازی ذهنی-عاطفی برای پذیرش رژیم صهیونیستی در منطقه را دنبال می‌کند. در این کتاب، بیش از این مجال پرداختن به مفروضات این تئوری‌های نژادپرستانه آریامحور و ناسیونالیستی نیست، ان‌شاءالله در فرصتی دیگر باید بدان پرداخت. ^{۸۰}

تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام

پس از ورود اسلام به ایران و از حدود قرن اول هجری، از آمیزش چند عنصر فرهنگی مختلف، تمدنی پدید می‌آید که مورخان به غلط آن را «تمدن اسلامی» ایران می‌نامند. حال آنکه تمدن اسلامی، به آن ساختار و مدنیتی گفته می‌شود که وجه غالب و صورت حاکم بر آن اسلامی باشد. در حالی که پس از شهادت حضرت امیر علیه السلام به سال چهارم هجری و سیطره معاویه و سپس یزید و دیگر خلفای اموی و عباسی، آنچه که «تمدن اسلامی»! نامیده می‌شود، با غصب مقام ولایت معصوم علیه السلام توسط خلفای جابر و جدایی ولایت از ولایت، عملاً مسیری خلاف آرمان‌های عدالت‌طلبانه و متعالی اسلامی را طی کرد. به راستی می‌توان جامعه‌ای را که در آن امام معصوم علیه السلام به زندان انداخته می‌شود و یا شهید می‌گردد و خلیفه‌ی آن، فرد منحرف خلاف‌کاری چون هارون است، اسلامی دانست؟ البته در آن تمدن، مایه‌ها و عناصری از اندیشه‌ها و تعالیم اسلامی وجود داشته است؛ اما به هیچ روی نمی‌توان آن را دقیقاً و یا حتی مساحتاً اسلامی نامید. در آن تمدن، عناصر و مؤلفه‌های تفکری و فرهنگی مختلفی با یکدیگر پیوند خورده بودند که یکی از آن‌ها (و نه وجه مسلط و غالب آن) میراث تعالیم قدسی اسلامی و آموزه‌های معصومین علیهم السلام بود.

ایران از قرن اول هجری جزو متصرفات اعراب مسلمان درآمد و مردم، این دین نجات‌بخش را پذیرا شدند و به آن ایمان آوردند. در اینجا تدریجاً تمدنی شکل گرفت که تا آستانه ظهور مشروطه و قرن سیزدهم تداوم داشته است. این تمدن را «تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام» نامیده‌ایم (و چنان که گفتیم، اصلاً نباید آن را مصداق یک تمدن اسلامی دانست؛ بلکه می‌توان گفت، عناصر تعالیم قدسی اسلامی به عنوان یک مؤلفه در آن حضور داشته است). «تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام» از پنج آبشخور فرهنگی و میراث تاریخی بهره‌مند شده

است و به عبارت دیگر، پنج مؤلفه و عنصر فرهنگی ذیل در شکل‌گیری و تداوم حیات آن نقش داشته است:

۱. میراث به جای مانده از تمدن دیرینه‌سال و آغازین ایرانی که بعضاً و تا حدودی در قالب برخی باورها و آداب و عادات و خرده فرهنگ‌های کوچک، در قرون پس از اسلام تمدن ایرانی نیز به حیات خود ادامه داده است.

۲. میراث به جای مانده از سیطره پارس‌ها و سلسله‌ی موسوم به اشکانیان و ساسانیان که به‌ویژه در دوره هخامنشیان و برخی مقاطع بعدی به شدت متأثر از عنصر یهودی بوده است و حضور مخرب و نیرومند این عنصر، متأسفانه در تمام تاریخ و ادوار حیات «تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام» تداوم یافته است. اگرچه میزان و مراتب و صور نفوذ آن در مقاطع مختلف تغییر کرده است.

۳. عنصر فرهنگ هلنیستیک و یونانی‌مآبی که در هیئت سلطه نیروی مهاجم مقدونی و سپس سلوکیان و اشکانیان در عهد باستان و نیز از قرن سوم هجری قمری به بعد، با ظهور و بسط امواج «نهضت ترجمه» و نفوذ فلسفه یونانی، تداوم یافته است و نقش مهمی را در برخی قلمروهای فرهنگی تمدن کلاسیک ایران بازی کرده است.

۴. عنصر تأثیرات بر جای مانده از میراث عرب جاهلی که بیشتر در قالب سلطه امویان و تأثیرات فرهنگی به جای مانده از آن‌ها و تبعات سیطره ایشان ظاهر گردیده و آمیخته با تار و پود عوامل و مؤلفه‌های دیگر، تا حدودی تداوم حضور یافته است.

۵. مؤلفه دیگری که در شکل‌گیری تمدن کلاسیک ایرانی نقش مهم (اما نه غالب و تعیین‌کننده) داشته است، میراث تعالیم قدسی اسلام اصیل بوده است. اسلامی که ائمه علیهم‌السلام مراتب باطنی آن را تفسیر و تأویل می‌کردند و فقهای شیعه با شجاعت و غیرت، وجوه بسیاری از آن را از گزند تندباد حوادث حفظ کرده

و به صورت مجموعه‌ای عظیم و فوق‌العاده از معارف قدسی و آسمانی پاس داشته و به تبلیغ و ترویج آن پرداختند. بخشی از این معارف اصیل معنوی، گاه در قالب تعالیم عرفانی و گاه در قالب حکمت انسی حکیمان شیعه، در شاکله تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام که از این پس به اختصار آن را تمدن کلاسیک ایران می‌نامیم، حفظ گردیده و به حیات و حضور بعضاً تأثیرگذار خود ادامه داده است. بنابراین، تمدن کلاسیک ایران، اگرچه یک تمدن ماهیتاً اسلامی نبوده است، اما از بسیاری مواهب معانی و مایه‌های قدسی تعالیم اسلامی به‌ویژه در برخی قلمروهای تفکری و فرهنگی خود، نظیر جریان حکمت معنوی حکیمان انسی شیعه و به‌ویژه بسیاری از آموزه‌های مبتنی بر کتاب و سنت اسلامی فقه‌ای شیعه، بهره‌مند شده است.

به هر حال، از آمیزش و سنتز پویای پنج مؤلفه فرهنگی یاد شده، ساختار فرهنگی و شاکله تمدن کلاسیک ایران شکل گرفت و پدید آمد. این تمدن در طی حیات خود، ادواری را طی کرده است و از ویژگی‌های کلی و مشخصی برخوردار است که در این کتاب فرصت پرداختن به آن‌ها وجود ندارد و باید موضوع یک تحقیق جداگانه قرار گیرد. اما به اختصار می‌توان گفت که از اواخر دوره خوارزمشاهیان (۶۲۸-۴۹۰ ه.ق) دوره سراسیمه و فتور این تمدن آغاز می‌گردد و در دوره «ایلخانان مغول» (۷۳۶-۶۵۴ ه.ق) تداوم می‌یابد و در روزگار تیموریان به اوج خود می‌رسد. چیزی که «تمدن کلاسیک ایران» را از انحطاط کامل پس از عهد تیموری نجات می‌دهد؛ ظهور و حضور پررنگ برخی وجوه و جلوه‌های عنصر شیعی بود که در قالب سلطنت صفویه، تا حدودی ظرفیت‌های نهفته و بالقوه دیگری در تاریخ ایران را عینیت می‌بخشد و در دوره صفویه در قالب یک رستاخیز درخشنده اما کم‌دوام خود را نشان می‌دهد. با نابودی صفویه، عصر انحطاط «تمدن کلاسیک ایران» آغاز می‌شود (علائم و

رگه‌هایی از این انحطاط، حتی در برخی وجوه تمدن صفویه هم دیده می‌شود) و در قاجاریه، به‌ویژه پس از دوره فتح‌علی‌شاه، این انحطاط تاریخی به یک «انقراض» تبدیل می‌شود. ایام سلطنت ناصرالدین شاه (به‌ویژه دهه‌های پایانی آن) و مظفرالدین شاه و پس از آن، نمونه کامل انقراض «تمدن کلاسیک ایران» هستند. در واقع، مشروطه را می‌توان نقطه نهایی انقراض تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام و آغاز دوره جدید «شبه مدرن» یا «تجددگرایی سطحی» و یا دوران تجددمآبی دانست. البته به این نکته ظریف اما بسیار مهم باید توجه کرد که انقراض و به تمامیت رسیدن «تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام» برخلاف آنچه برخی مغرضان و مستشرقان و روشنفکران مرید آن‌ها تبلیغ کرده و می‌کنند، به معنای پایان و یا انقراض عهد و عالم اسلامی نبوده و نیست؛ زیرا چنان که گفتیم، اساساً وجه غالب و اصلی تمدن کلاسیک ایران را صورت نوعی تفکر اسلامی تعیین نمی‌کرده و این تمدن، اساساً تمدنی اسلامی - شیعی نبوده است؛ هر چند که مؤلفه تفکر شیعی، به‌ویژه در قلمرو اسلام فقه‌ای و برخی چهره‌های بزرگ روحانیت شیعه و نیز جریان حکمت معنوی حکیمان انسی شیعه و برخی جلوه‌ها و جریان‌های دیگر ملهم از تعالیم قدسی معصومین علیهم‌السلام، به عنوان یک نیروی مهم و تأثیرگذار در آن حضور داشته است. دقیقاً به همین دلیل است که می‌توان گفت، تمدن کلاسیک ایران به انحطاط گرایید و از جهات زیادی به ماده‌ای برای صورت غرب‌زدگی شبه مدرن و تجددمآبی سطحی بدل گردید، اما روح و جان و جوهر تعالیم شیعی بر جای ماند و در مقابل سیطره غرب‌زدگی شبه مدرن مقاومت نمود و در نهایت، در هیئت انقلاب اسلامی ایران، بخشی از ظرفیت‌های بالقوه خود را به فعلیت در آورد؛ و حماسه‌ای شگفت‌انگیز و بی‌نظیر تحت عنوان موج رستاخیز و بیداری اسلامی آفرید.

اینکه سرنوشت تجربه حکومتی برآمده از انقلاب، در کشمکش با نظام

جهانی سلطه اومانیستی چه وضعیتی پیدا کند، چیزی از اهمیت و عظمت و بزرگی شگفت‌انگیز وقوع انقلاب اسلامی به عنوان حلقه پیشاهنگ و آغازگر زنجیره انقلاب‌های دینی و ظهور «عصر انقلاب‌های دینی» و انحطاط تمدن بورژوا-دموکراتیک و اومانیسم و آغاز (به تعبیر شهید آوینی) «عصر توبه بشریت» نمی‌کاهد. همان‌گونه که فراز و فرودهای سیاسی و اجتماعی و شکست‌ها و پیروزی‌های نظامی و سیاسی و آمد و رفت جناح‌ها و دولت‌ها در انقلاب فرانسه و حتی بازگشت بوربون‌ها به سلطنت (چیزی حدود یک ربع قرن پس از پیروزی انقلاب فرانسه) چیزی از نقش تأثیرگذار و تعیین‌کننده انقلاب فرانسه به عنوان تبلور اراده سیاسی دموکراسی مدرن و ایدئولوژی‌های تابعه آن کم نکرد؛ آمد و رفت جناح‌ها و سمت و سوی سیاسی و اقتصادی حوادث در جمهوری اسلامی نیز چیزی از ارزش و اصالت انقلاب اسلامی ایران به عنوان حلقه آغازین زنجیر انقلاب‌های دینی (که دیر یا زود به صورتی فراگیر و فراتر از مرزهای سیاسی صرف، ظاهر خواهند شد و سیای جامعه بشری را یقیناً متحول و معنوی خواهند ساخت) و نقش پررنگ و تأثیرگذار و تعیین‌کننده آن نخواهد کاست.

باز می‌گردیم به بحث تمدن کلاسیک ایران و شکل‌گیری دوران انقراض کامل آن در دوره فتح‌علی‌شاه تا ظهور مشروطه و سیطره غرب‌زدگی شبه‌مدرن که توسط شبه‌روشنفکران و جریان سیاسی و وابسته به استعمار، هدایت و رهبری می‌شد.

نگاهی کوتاه به ایران قاجاری در عهد ناصرالدین‌شاه

سلسله قاجاریه با اتکا بر قدرت نظامی ایل قاجار و توسط «آقامحمدخان»، به سال ۱۲۱۰ ه. ق. تأسیس گردید. پس از مرگ وی، فتح‌علی‌شاه بر تخت

سلطنت نشست. از این مقطع، ایران به میدان منازعات و رقابت‌های سه قدرت استعماری روسیه و انگلیس و فرانسه بدل می‌گردد و نفوذ بیگانگان بر صدراعظم‌های قاجار و مهره‌سازی در دل حکومت این سلسله که پادشاهانی سست‌عنصر و بی‌لیاقت و اغلب بی‌خبر از اوضاع عالم داشت، آغاز می‌گردد. از سال ۱۲۱۵ ه. ق. و با ورود «سرجان ملکم» انگلیسی و اندکی پس از آن، ورود «سرهارفورد جونز» انگلیسی به ایران، هسته‌های کوچک و نفوذی فراماسونری که نخستین روشنفکران ایرانی یعنی افرادی چون «میرزا صالح شیرازی» و «میرزا ابوالحسن خان ایلچی» و «میرزا فرخ غفاری امین‌الدوله» با آن‌ها مرتبط هستند، شکل می‌گیرد و با قدرت‌گیری جریان روشنفکران طرفدار شبه‌مدرنیته در ایران، تدریجاً جریان نفوذی‌های فراماسونر وابسته به انگلیس و بعضاً روسیه، به یک قدرت نیرومند تأثیرگذار در دل حکومت قاجار تبدیل می‌گردند؛ و همین‌ها هستند که در انحراف مسیر حرکت جنبش عدالت‌خواهانه مردمی به ورطه مشروطه‌خواهی تقلیدی صادره از انگلیس، نقش مهمی بازی می‌کنند. در روزگار سلطنت فتحعلی‌شاه، جنگ‌های اول و دوم ایران و روس رخ می‌دهد و با تحمیل معاهده‌های «گلستان» و «ترکمانچای» به ایران، اقتدار سیاسی و عزت و روحیه اعتدال به نفس عمومی درهم شکسته می‌شود و ایران تدریجاً به یک کشور نیمه مستعمره و کانون کشمکش‌های منفعت‌جویانه دول استعماری روسیه و انگلیس بدل می‌گردد. عدم شناخت جدی از ماهیت تفکر و تمدن غربی و غلبه احساس ضعف و مرعوبیت در مقابل آن در طیفی از نیروهای دولت قاجار، به همراه فعالیت مداوم دولتمردان وابسته‌ی مروج تجددگرایی و ناکامی‌های متعدد سیاسی و اقتصادی، زمینه را برای نحوی پذیرش و اقتباس سطحی و مقلدانه از غرب مدرن و انفعال توأم با ستایش و مجذوبیت نسبت به آن فراهم می‌آورد.

تعدادی از محصلانی که «عباس میرزا» در سال‌های ۱۲۲۶ و ۱۳۳۰ ه. ق. جهت آشنایی با فنون و علوم مدرن به انگلستان فرستاد، تحت هدایت «سرگور اوزلی» انگلیسی، به عضویت لژهای فراماسونری درمی‌آیند و پس از بازگشت به ایران، به گونه‌ای شیفته‌وار به تبلیغ تقلید از تجددمآبی و تحقیر هویت دینی می‌پردازند و بسیاری از آن‌ها همچون ابوالحسن خان ایلچی و فرخ‌خان غفاری امین‌الدوله، به دلالتان و گذاری مناطق از ایران و تضعیف اساس قدرت ملی به نفع استعمار تبدیل می‌گردند. امضای ایلچی پای پیمان ننگین ترکمانچای (که غیر از جدا کردن بخش‌هایی حاصل‌خیز از کشور ما و تضعیف اقتصاد ملی، موجب پذیرش کاپیتولاسیون و تبدیل شدن ایران به یک کشور نیمه مستعمره نیز گردید) قرار دارد؛ و فرخ‌خان غفاری و هیئت همراه او (که همگی به لژهای فراماسونری پیوستند) قرارداد تجزیه هرات از ایران و واگذاری آن به انگلیس را امضا می‌کنند. جالب است بدانیم که سرپرست و اعضای هیئت (فرخ امین‌الدوله، میرزا ملکم، میرزا رضا غفاری، نریمان‌خان، میرزا محمدعلی‌آقا) همگی از نسل دولتمردان و سیاستمداران مروج تجددگرایی سطحی و غرب‌زدگی شبه‌مدرن در ایران هستند و میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، بعدها به اصلی‌ترین چهره تئوریک روشنفکری ایران در عهد مشروطه بدل گردید. در این دوره، گونه‌ای اقتصاد فلاحی خود‌بسند و بی‌ارتباط با نظام اقتصاد سلطه‌گرا و وابسته‌ساز سرمایه‌داری بین‌المللی در ایران حاکم بود.^{۸۱} که البته تدریجاً و به‌ویژه پس از اعمال فشار دولت‌های استعماری، رو به فروپاشی کامل گذارد. در این دوره، کشاورزی پایه و اساس تولید ثروت در کشور بود و نظامی از مالیات‌های مختلف که بر اراضی مزروعی و اربابان تیول‌دار و روستاییان اعمال می‌گردید، اصلی‌ترین منبع درآمد دولت قاجاری بود.^{۸۲} در سال‌های پس از معاهده ترکمانچای و توطئه‌گری‌های روس و انگلیس در ایران، به‌ویژه در

بحران‌سازی در هرات (اوایل سلطنت محمدشاه) و تحریک و ایجاد فتنه‌هایی چون «شورش آقاخان محلاتی» و نیز در سال‌های واپسین سلطنت محمدشاه، به راه انداختن فتنه‌ی باب، زمینه‌های تضعیف استقلال سیاسی و اقتصاد ملی گسترش بیشتری می‌یابد و اقتصاد ایران تدریجاً با پدیده‌های آزاردهنده‌ای چون کاهش ارزش داخلی و خارجی «واحد پول ملی» و تورم آشنا می‌گردد.^{۸۳} اما ساختار اقتصادی ایران هنوز وابسته به نظام سرمایه‌داری استعماری نگردیده است و ماهیت کشاورزی خودکفا و کلاسیک خود را (اگر چه با ناتوانی و در حال احتضار) حفظ کرده است. اما زمان ناصرالدین شاه و به‌ویژه از سال‌های ۱۲۷۵ ه.ق به بعد، تدریجاً طبقه نوظهوری از سرمایه‌داران تجاری وابسته به ساختار اقتصاد جهانی در ایران ظهور می‌کند و هم‌زمان با امتیازدهی ویرانگر گسترده به بیگانگان، ساختار اقتصاد کلاسیک ایران نیز شکاف جدی برمی‌دارد و استقلال سیاسی و هویت دینی و اسلامی و نیز هویت تاریخی ایران به طور جدی به مخاطره می‌افتد. از اینجا است که روحانیون بزرگی چون مرحوم «حاج ملاعلی کنی»، «آیت‌الله میرزای شیرازی»، مرحوم «حاج آقا نجفی اصفهانی»، «آیت‌الله علی‌اکبر فال‌اسمیری» و شهید «آیت‌الله فضل‌الله نوری» واکنش نشان داده و در دفاع از هویت دینی و استقلال فرهنگی و سیاسی مردم ایران، به میدان می‌آیند.

انحطاط اقتصادی ایران و ظهور پدیده‌ای چون کاهش برابری پول ایران (آن هم به میزان ۶۱۰ درصد)^{۸۴} به‌ویژه در دوره غلبه دولتردان مدرنیست و روشنفکر بر دربار ناصرالدین شاه و تعمیق نفوذ استعماری سرمایه‌داری‌های روسیه و انگلیس شدت پیدا می‌کند و پس از مشروطه و غلبه کامل روشنفکران فراماسونر لژ بیداری بر مقدرات کشور (پس از فتح تهران به سال ۱۳۲۷)، ابعاد فوق‌العاده تلخ‌تری می‌یابد و تراز بازرگانی و وضع اقتصاد ایران،

به سود افزایش واردات کالاهای خارجی و صدور مواد اولیه و کاهش صادرات تولیدی و رو به نابودی گذاردن تدریجی صنعت داخلی کشور، تغییر حالت می‌یابد.

اساساً دوران سلطنت ناصرالدین شاه به‌ویژه از موقع صدارت «میرزا حسین خان سپهسالار» (از روشنفکران مروج شبه‌مدرنیته در ایران که فراماسونری و سیاستمداری «انگلو فیل» بود و در مقطعی از حیات سیاسی خود نیز به روسیه متایل گردید) به بعد، روزگار گسترش نفوذ استعمار مدرن و سیطره تدریجی مظاهر غرب‌زدگی شبه‌مدرن و افزایش نفوذ محافل فراماسونری و روشنفکری و رو به قهقرا رفتن اقتصاد کشاورزی کلاسیک ایران و وابستگی هر چه بیشتر بازرگانی و تجارت ایران به استعمار سرمایه‌داری است. در این سال‌ها، به واسطه هجوم کالاهای خارجی، صاحبان حرف و صنعت در شهرهای مختلف ایران، تدریجاً مشاغل و بازار کار خود را از دست دادند و از میزان تولیدات داخلی به شدت کاسته گردید و بخشی از بازار و تجار ایرانی، تدریجاً به عامل فروش کالاهای خارجی بدل گردیدند. «ملا عبدالرسول کاشانی» در رساله «اصنافیه» خود در باره اوضاع اقتصادی اواخر دوره ناصرالدین شاه و اوایل سلطنت مظفرالدین شاه می‌نویسد: «تمام سرای‌ها و خانه‌های ایران یک دکان شد از اجناس بی‌اصل و بی‌دوام دولت‌های خارجه. بلکه بالمره چشم از اولین مایه ثروت خود که غله‌جات و پنبه و اجناس دیگر است پوشیده، به حمالی دیگران کوشیدیم. ما به حمالی و دست‌فروشی قناعت کردیم.»^{۸۵}

«حاج سیاح» که در زمره منورالفکران مروج شبه‌مدرنیته است، در کتاب خاطرات خود در باره اوضاع پریشان سال‌های پایانی قرن سیزدهم قمری و نفوذ کالاهای غربی سخن می‌گوید.^{۸۶} «لرد کرزون» فراماسونری و دولتمرد

معروف استعمار انگلیس نیز به گونه‌ای دیگر از نفوذ و سیطره کالاهای تجملی غربی و سلیقه اروپایی و منسوجات انگلیسی و وابستگی طبقاتی از جامعه ایران به آن‌ها سخن می‌گوید.^{۸۷} بنابراین، دهه‌های پایانی سلطنت ناصرالدین‌شاه، دوره اوج‌گیری سلطه استعمار انگلیس و روسیه بر ایران و فعالیت گسترده دولتمردان و نویسندگان روشنفکر و غرب‌زده مروج تجددگرایی سطحی و واگذاری امتیازات به بیگانگان و فعالیت مخفی محافل فراماسونری بود. در این دوره است که روشنفکری چون میرزا حسین‌خان سپهسالار، دلال واگذاری امتیاز بسیار خائنانه رویتز به انگلیسی‌ها می‌گردد و میرزا ملکم‌خان (پدر جریان روشنفکری ایران)، امتیاز استعماری «لاتاری» را به نفع خود به دست می‌آورد و امین‌السلطان متجددمآب، امتیاز «بانک شاهنشاهی» و «حق انحصاری کشتیرانی در رودخانه کارون» را به انگلیسی‌ها واگذار می‌کند. در واقع، منورالفکران و سیاستمداران متجدد و غرب‌گرا، با استفاده از ضعف نفس و فقدان بینش و وادادگی و انفعال و خیانت‌پیشگی پادشاهانی چون ناصرالدین‌شاه و مظفرالدین‌شاه و تحت لوای حرکت به سوی «ترقی و پیشرفت» و «ورود سرمایه خارجی جهت ایجاد رونق اقتصادی»، منابع و معادن و امکانات مالی و حتی حق حاکمیت سیاسی دولت را به استعمارگران واگذار می‌کنند که دو نمونه مهم آن، یکی واگذاری «امتیاز رویتز» به سرمایه‌دار یهودی انگلیسی (که حتی لرد کرزن، متعجب از واگذاری این امتیاز به دولت بریتانیا می‌گفت، تا به حال سابقه نداشته است، ملتی این گونه همه امکانات و منابع خود را به کشوری دیگر واگذار نماید) توسط میرزا حسین‌خان سپهسالار صدراعظم روشنفکر و اصلاح‌طلب به سال ۱۲۸۹ قمری است که با مقاومت پایداری روحانیون و مردم به‌ویژه مرحوم آیت الله کنی، ناصرالدین‌شاه مجبور به لغو این امتیاز استعماری گردید و استقلال اقتصادی و سیاسی ایران در آن

مقطع، از خطر نابودی کامل نجات یافت؛ و دیگری واگذاری امتیاز انحصار تولید و توزیع تنباکو به «کمپانی رژی» به وساطت امین‌السلطان متجددمآب به سال ۱۳۰۸ قمری بود که فتوای معروف و حماسی آیت‌الله شیرازی بزرگ و مقاومت و مبارزه دلیرانه مردم موجب لغو آن گردید و برای یک مقطع، ضربه‌ای سهمگین بر پیکر نفوذ استعمار غربی وارد آورد.

در این دوره، جریان سیاستمداران غرب‌گرای داخل حکومت، به همراه منورالفکران مروج شبه مدرنیته و نیز طبقه ملاکان وابسته به امپریالیسم از یک سو و دولتمردان استعمارگر انگلیسی از سوی دیگر، (به منظور بسط و تعمیق نفوذ استعمار مدرن در ایران و تبدیل کشور به بازاری پرمشتری برای تولیدات سرمایه‌داران اروپایی و نیز غارت منابع طبیعی ایران توسط آن‌ها) به طور جدی خواهان انجام دگرگونی‌هایی در ساختار قدرت و آرایش طبقاتی ایران بودند که آن را تحت عنوان «اصلاحات» عنوان می‌کردند. این به اصطلاح اصلاحات، با هدف درهم شکستن حلقه‌های مقاومت بومی و کلاسیک در مقابل سلطه استعمار غربی و تضعیف فرهنگ اسلامی و روحانیت به نفع روشنفکران شبه‌مدرن دنبال می‌شد. زیرا تجربه لغو قرارداد رویتز و به‌ویژه قیام تنباکو نشان داده بود که قدرت و نفوذ و روحانیت و تعالیم اسلامی شیعی، مانعی جدی بر سر راه سلطه تمام‌عیار بیگانگان بر اقتصاد و سیاست و فرهنگ کشور می‌باشد. گزارش‌های تاریخی حکایتگر آن است که دولت انگلیس، در سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه، شدیداً شاه قاجار را جهت انجام اصلاحات مدرنیستی و واگذاری امتیازات بیشتر به دول غربی، جهت صدور سرمایه و انجام تغییرات لیبرالی در ساختار قدرت سیاسی ایران و نیز فعالیت‌هایی نظیر تأسیس راه آهن و ایجاد بانک‌های تجاری و زراعی (که وجود آن‌ها برای پیشبرد اهداف سرمایه‌داران انگلیسی در ایران ضروری بود)، تحت

فشار قرار داده بود.^{۸۸} آنچه که انگلیس تحت عنوان اصلاحات سیاسی لیبرالی و شبه مدرن توسط میرزا ملکم و میرزا حسین خان سپهسالار و فراماسونریهای دیگری چون میرزا یوسف خان مستشارالدوله دنبال می کرد؛ با انحراف مسیر حرکت جنبش عدالت خواهانه به سوی مشروطه ی غرب زده، تا حدودی محقق گردید و رژیم رضاشاه (به عنوان تجسم تام و تمام سیطره استبداد شبه مدرن در آغاز قرن بیستم در ایران) نیز بخشی از تغییرات اقتصادی مورد نظر استعمارگران را به انجام رساند. در مقطع مورد بحث، یعنی سال های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه و آغاز پادشاهی مظفرالدین شاه، طبقه سرمایه داران ملاک (خان ها) ایرانی دست در دست سیاستمداران فراماسونر شبه مدرنیست و منورالفکر درون حکومت قاجار و گروهی از نویسندگان روشنفکر و فراماسونر داخل و خارج کشور، پایگاه اصلی ترویج تجددگرایی سطحی (شبه مدرنیته) و بسترسازی برای نفوذ تام و تمام استعمار بورژوازی به ویژه استعمار انگلستان و نابودی کامل استقلال فرهنگی و اندک بازمانده ی استقلال سیاسی و ساختار اقتصاد غیروابسته ی کلاسیک ایران بودند.

غرب زدگی شبه مدرن چیست؟

غرب مدرن به عنوان یک مجموعه تاریخی- فرهنگی، از نیمه قرن هجدهم به بعد، رویکرد سازمان یافته و فراگیر و تهاجمی خود نسبت به تمدن های دارای میراث اسطوره ای و غیر غربی و یا جوامعی که در ساحت شرق گرایی ممسوخ می زیستند را آغاز نمود. تمدن مهاجم غربی در این مسیر، هم به غارت منابع طبیعی و امکانات این جوامع می پرداخت و هم ساختارهای آن ها را به گونه ای تحت تأثیر هجوم استیلاجویانه خود قرار می داد که اغلب مردمان این سرزمین ها، مجبور به گسست از میراث پیشین خود گردیده و در دام غرب زدگی

اسیر می‌شدند؛ و این غرب‌زدگی چیزی نبود مگر گونه‌ای تلاش به منظور تقلید مظاهر و صفات و آثار تمدن غرب مدرن و تبدیل شدن این جوامع به کشورهای وابسته که حیاتی‌اقتصادی و طفیلی نسبت به دولت‌های استعماری غربی داشتند.

در واقع، آن هنگام که غرب مدرن شروع به بسط سلطه استیلاجویانه و بهره‌کشانه خود بر این سیاره نمود، تمدن‌های شرقی از سنت‌های اصیل خود دور شده و در رخوت و انفعال و ممسوخیت هویتی و تاریخی به سر می‌بردند. به عنوان مثال در ایران ما، تمدن کلاسیک ایران سیر قهقراپی و انحطاطی خود را آغاز کرده بود و از پی سقوط صفویه، دوره‌ای از هرج و مرج و سیطره رژیم‌های ضعیف محلی (به جز نادرشاه که رویکردی متفاوت اما بسیار کوتاه داشت) در تاریخ ما آغاز گردیده بود که نهایتاً اگرچه در قاجاریه به ثبات سیاسی نسبی رسید، اما آن سلسله هیچ رنگ و بویی از اقتدار و حمیت ملی و شکوفایی اقتصادی دوره‌های قبل (مثلاً صفویه) را نداشت. در واقع، تمدن کلاسیک ایران در مسیر انحطاط گام می‌زد که طوفان استیلاجوی استعمار و حضور تاریخی - فرهنگی غرب مدرن بر آن وارد شد. طوفانی که اساساً قصد نابود کردن شاکله و ساختار تمدن کلاسیک ایران و به‌ویژه نابودی میراث معنوی و حکمی و سنتی و دینی آن را داشت و درصدد بود تا با ویران کردن اقتصاد نسبتاً خودکفای تمدن کلاسیک ایران و تغییر روح فرهنگی جامعه ما، از ایران بازاری پر مصرف برای انبوه تولیدات کارخانه‌های خود و نیز طفیلی‌ای ناتوان و منفعل در نظام اقتصاد سرمایه‌داری جهانی و فضایی پرسود برای جولان بهره‌کشانه سرمایه‌های شرکت‌های چند ملیتی و همچنین پایگاهی سیاسی برای پیشبرد اهداف استراتژیک منطقه‌ای خود بسازد.

وقتی پس از قرن هجدهم، غرب مدرن به عنوان یک مجموعه تاریخی - فرهنگی بر بسیط زمین پهن گردید، ملت‌ها و اقوام غیر غربی، دو رویکرد کلی

در مقابل آن از خود نشان دادند: ۱. اینکه مثل ژاپن مدرنیته را درونی کرده و غربی شدند و به حلقه قدرت‌های امپریالیستی غربی پیوستند و ۲. همچون اکثریت ملل، به گونه‌ای به تقلید مظاهر و صفات و آثار غرب مدرن پرداختند. آن‌ها قادر به درونی کردن مدرنیته و سهم شدن در تاریخ آن نگردیدند، بلکه غرب زده شدند؛ یعنی به اقتباس از مظاهر و آثار و صفات غرب مدرن پرداختند، بی آنکه در ذات آن شریک باشند.

گسترش هجوم غرب مدرن بر جوامع و ملت‌های دیگر، در دوره‌ای از تاریخ مدرنیته رخ داد که چراغ عقل غربی اندک اندک رو به کم‌رنگ شدن و خاموشی نهاده بود و به تعبیر «اسوالد اشپنگلر»، غرب مدرن با عبور از مرحله «فرهنگ» و زاینده‌گی، قدم به دوران «تمدنی» و ظاهرگرایی نهاده بود و به صورت بلوک تاریخی - فرهنگی بسته‌ای درمی آمد که امکان پیوستن حلقه‌ای جدید به زنجیر آن تقریباً غیرممکن می‌گردید و غربی شدن ژاپن در اواسط قرن نوزدهم، یک استثنای مهم و قابل تأمل است که باید در جای خود مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

البته پیوستن به کاروان غرب مدرن، به معنای سهم شدن در معایب و آفات و مضرات ذاتی و بالذات وجودی آن و سرفرو بردن در باتلاق نیست‌انگاری خود ویرانگر نیز بود که ژاپن نیز امروز، همچون همه‌ی جوامع غربی اومانیست، گرفتار چنین وضعیتی می‌باشد.

جوامع آسیایی و آفریقایی‌ای که اغلب روزگار پریشانی و انحطاط تاریخ خود را طی می‌کردند و امکان مقاومت در برابر هجوم سلطه‌گرانه فرهنگی - سیاسی - اقتصادی غرب مدرن و نظام خشن تکنولوژیکی و رویکرد استعماری آن را نداشتند، اغلب دچار خودباختگی و انفعال فرهنگی گردیده و «غرب زده» شدند.

غرب‌زدگی به معنای پیوستن به کانون تاریخی - فرهنگی مدرنیته و ذاتی کردن غرب به عنوان یک مجموعه تاریخی - فرهنگی در خود نیست، بلکه به معنای تلاش به منظور پیروی و تقلید از صفات و آثار و مظاهر مدرنیته است. غرب‌زدگی خود دو صورت دارد: ۱. غرب‌زدگی مدرن ۲. غرب‌زدگی شبه‌مدرن

در غرب‌زدگی مدرن، کشور تحت سلطه غرب (مثل کره جنوبی)، آثار و صفات و ظواهر مدرن از خود نشان می‌دهد و به تقلید موفق آن‌ها می‌پردازد؛ اما در ذات و عمیق‌ترین لایه‌های درونی خود، حالتی مثله شده دارد. این جامعه‌ی غرب‌زده، یک جامعه مدرن است که در نظام سلسله مراتب کشورها و قطب‌های قدرت، پس از زنجیر کشورهای غربی امپریالیست مثل آمریکا، فرانسه، ژاپن، آلمان...، در رده دوم قرار می‌گیرد و ضمن اینکه خود توسط غرب مورد بهره‌کشی واقع می‌شود، با وارد شدن در سیکل مناسبات استثماری جهانی، در سلسله مراتب نظام تقسیم کار بین‌المللی، دارای سهم و نقشی می‌گردد و خود نیز به غارت جوامع رده سوم (غرب‌زده‌های شبه‌مدرن) می‌پردازد.

غرب‌زده‌های شبه‌مدرن، آن دسته کشورها و ملت‌هایی هستند که به هر دلیل نتوانسته‌اند به تقلید و بازتولید موفق آثار و مظاهر و صفات مدرنیته بپردازند (یعنی غرب‌زده مدرن گردند) و چون از هویت پیشین بومی و تاریخی - فرهنگی خود نیز بریده‌اند، دچار وضعیتی آشفته و برزخی گردیده و توسط کشورهای غرب امپریالیست و نیز غرب‌زده‌های مدرن، مورد چپاول و غارت و بهره‌کشی قرار می‌گیرند. وضعیت جوامع غرب‌زده شبه‌مدرن، به راستی تلخ و رنج‌آور و دردناک و بسیار فاجعه‌بارتر از غرب استکباری نیپیلیست و غرب‌زده‌های مدرن نوچه آن‌ها است. شبه‌مدرنیته را می‌توان معادل «تجددگرایی سطحی» یا «تقلید ناقص از آثار و ظواهر مدرنیته» و یا

«تجددمآبی» نیز دانست.

«تمدن کلاسیک ایران» اگرچه پس از سقوط صفویان در ورطه انحطاط تاریخی گرفتار آمد، اما «تاریخ» آن و ظرفیت‌ها و قابلیت‌های آن برای از قوه به فعل درآوردن افق‌های تازه و چشم‌اندازهای نوین تاریخی-فرهنگی، به طور تام و تمام از دست نرفته بود، بلکه وجود عنصر هویت شیعی و میراث عظیم معارف قدسی ملهم از تعالیم وحیانی و ائمه معصومین علیهم‌السلام، این امکان را فراهم ساخته بود (و فراهم ساخته است) که با تکیه بر احیاء گنجینه عظیم معارف شیعی و بهره‌مندی از آن و استخراج و تبدیل آن به مدل‌های تئوریک و برنامه‌ای، در پی انقراض صورت نوعی تمدن کلاسیک ایران، صورت نوعی و افق تازه تاریخی-فرهنگی‌ای را که مبتنی بر حکمت ایمانی شیعه و تفکر اصیل اسلامی باشد، جانشین آن نماید.

اما اتفاق تاریخی‌ای که در ایران رخ داد، این بود که تمدن کلاسیک رو به انحطاط گذاشته‌ی ایران، با هجوم ویرانگر استعمار سرمایه‌سالاری غرب مدرن و شاکله شرک‌آلود تفکر اومانیستی آن روبرو گردید و متأسفانه به سرعت تحت سیطره صورت تقلیدی و سطحی و ممسوخ‌ی از غرب‌زدگی یعنی غرب‌زدگی شبه‌مدرن یا تجددگرایی سطحی و به تعبیری تجددمآبی درآمد. در واقع، خودآگاهی و همت و نیز فرصت لازم برای احیای هویت شیعی و تبدیل آن به وجه هژمونیک در تاریخ و تمدن ایران، در مقطع پس از سقوط صفویه پدید نیامد و در عوض، صورت هولناک و ویرانگر غرب‌زدگی شبه‌مدرن و فرماسیون تاریخی-فرهنگی مبتنی بر آن حاکم گردید.

دوران غلبه فرماسیون تاریخی-فرهنگی شبه‌مدرن را می‌توان ظالم‌ترین و هولناک‌ترین و سیاه‌ترین دوره تاریخ ایران و به عبارتی شب یلدای ظلمانی و تونل وحشت تاریخ ایران دانست.

انقلاب اسلامی، نحوی کوشش برای عبور از سیطره ظالمانه سکولاریسم شبه‌مدرن و بی‌هویتی و از خودبیگانگی و انحطاط ویرانگر نشأت گرفته از آن بوده و هست. در واقع، اصلی‌ترین وظیفه و رسالت انقلاب اسلامی، همانا احیاء معارف اصیل اسلامی و بهره‌گیری از آن‌ها جهت تدوین یک مدل تنوریک و منظومه فکری و نظام برنامه‌ای مشخص و منسجم دینی، جهت ایجاد یک آلترناتیو سیاسی - اجتماعی در برابر فرم‌اسیون شبه‌مدرن و زمینه‌سازی برای عبور از انحطاط غرب‌زدگی و سکولاریسم و تأمین استقلال و عزت ملی و پاسداری از هویت دینی و معنوی مردم ما می‌باشد. برای عبور از سیطره غرب‌زدگی شبه‌مدرن و سکولاریسم، فقط و فقط یک آلترناتیو وجود دارد و آن همانا شکل‌گیری یک نظام دینی است که سمت‌گیری و روند جهت‌گیری‌های آن به سوی تحقق آرمان‌های علوی و مهدوی و تحقق حداقل مراتب و وجوه و شئون از نظام قسط و عدل اسلامی باشد. هر چند که تحقق یک نظام تام و تمام عادلانه و دینی در زمان غیبت معصوم علیه السلام غیرممکن به نظر می‌رسد، اما یک حکومت آرمان‌گرا با جهت‌گیری‌های دینی و عدالت‌طلبی علوی - مهدوی، وظیفه دارد پروژه دشوار اما ضروری نجات ایران از غرب‌زدگی سکولار و فرم‌اسیون ظالمانه شبه‌مدرنیت، به منظور تحقق حداقل مراتب و شئون و وجوهی از نظام عدل اسلامی را عملی و اجرا نماید.

به هر حال، هجوم استیلاجویانه استعمار مدرن و انفعال و انحطاط تاریخی‌ای که ایران گرفتار آن بود، موجب شکل‌گیری نحوی غرب‌زدگی شبه‌مدرن گردید. فرم‌اسیون تاریخی - فرهنگی شبه‌مدرنیت، ساختاری تقلیدی و سطحی و برزخی و از هم گسیخته داشته و اساساً بر فقدان تفکر و پریشانی بنا گردیده است. کاست روشنفکری ایران، جریان اصلی مبلّغ غرب‌زدگی شبه‌مدرن بوده و هست.

خصایص فرماسیون تجددگرایی سطحی یا «غرب‌زدگی شبه‌مدرن» را می‌توان این گونه فهرست کرد:

۱. نفوذ فرهنگی شبه‌مدرنیته در ایران، تدریجاً و از حدود سال ۱۲۲۲ قمری آغاز می‌گردد. در واقعه مشروطه، پس از موفقیت روشنفکران در به انحراف کشاندن جنبش مردمی عدالت‌خواهانه به سمت شعارهای لیبرال استبدادی و غرب‌زده، بسترهای فرهنگی فرماسیون شبه‌مدرن کاملاً مهیا می‌گردد و صورت ابتدایی سلطه سیاسی آن نیز در قالب رفتار استبدادی و ظالمانه روشنفکران و دولتمردان فراماسونر حاکم بر قوه مجریه و مجلس شورای ملی آن زمان و موج خشونت‌های ویرانگری که به راه انداختند (از اعدام آیت‌الله شهید فضل‌الله نوری گرفته تا انبوه ترورهای «کمیته مجازات» و دار و دسته مسلح تحت امر «تقی‌زاده») ظاهر می‌گردد و نهایتاً در هیئت رژیم مطلقاً استبدادی پهلوی، به طور تام و تمام و به صورت یک سلطه فراگیر و توتالیتیر حاکم می‌شود.

۲. فرماسیون شبه‌مدرنیته، حاصل غرب‌زدگی سطحی و تقلیدی (به تبع استیلای سیاسی و اجتماعی استعمار مدرن بر کشور ما) بوده و به هیچ روی دنباله طبیعی و منطقی سیر تطور تاریخی ما نبوده است. هر چند که به تمامیت رسیدن افق تمدن کلاسیک در ایران و بحران و پریشانی ناشی از فقدان تفکر و عدم تذکر نسبت به معارف قدسی و عظیم شیعی نهفته در گنجینه تاریخی و فرهنگی ما، از عوامل مهم زمینه‌ساز این سیطره بوده است.

۳. شاکله غرب‌زدگی شبه‌مدرن بر یک «هویت برزخی» بریده از تمدن کلاسیک و مابعدالطبیعه خاص آن و دست نیافته به افق مدرنیته بنا گردیده و لذا مبنائاً و ذاتاً گرفتار تعلیق و بی‌هویتی و پریشان‌احوالی و بی‌نظمی بوده است.

۴. اساساً فرماسیون شبه‌مدرنیته در ایران، برخلاف تمدن غرب مدرن که بر

پایه راسیونالیسم دکارتی (عقلانیت ابزاری خودبنیاد) بنا گردیده بود، هیچ مبنای عقلانی و مابعدالطبیعی و پشتوانه تفکری نداشته و لذا از آغاز با نحوی گسستگی و پریشانی و بی‌نظمی و ظاهرگرایی پایه‌ریزی گردید و به گسترش نوعی منش شیذوفرن گرفتار کشمکش و فاقد هویت، به عنوان صورت کاراکتر غالب در جامعه (به لحاظ روان‌شناسی اجتماعی) انجامید.

۵. برخلاف غرب مدرن و نیز تمدن‌های غرب‌زده مدرن که مبتنی بر سوپروکتیویسم (خودبنیادانگاری نفسانی) و «من فردی نفسانی (پورژوایی)» هستند، در ایران، به دلیل عدم وجود پیشینه و بنیان‌های تفکری و فرهنگی زمینه‌ساز مدرنیته و نیز به دلیل تقلیدی بودن ساخت غرب‌زدگی شبه‌مدرن به جای سوپروانه‌انگاری مدرن، نحوی خودمداری نفسانی مضطرب و متزلزل و شدیداً مسئولیت‌گریز و نظم‌ناپذیر شکل گرفت که به عنوان صورت مثالی بشر مقلد و سطحی شبه‌مدرنیست سیطره یافت و مطرح گردید.^{۸۹}

۶. اقتصاد فرماسیون شبه‌مدرن ایران، یک نظام ناکارآمد شبه‌سرمایه‌داری ذاتاً وابسته و غیرمولد بود که چارچوب آن و انباشت سرمایه از مجاری تولیدی اساساً ممکن نبود و منبع درآمد آن متکی به غارت نفت و منابع طبیعی کشور و هدر دادن آن از طریق یک نظام فاسد مصرفی و طفیلی تولیدات کارخانه‌های امپریالیستی بود. در طول حکومت پهلوی اول، روز به روز بر نقش و وزن این شبه‌سرمایه‌داری غیرمولد و انگلی افزوده گردید و با «اصلاحات ارضی» رژیم پهلوی دوم (انقلاب سفید)، اساساً مناسبات مبتنی بر شبه‌سرمایه‌داری وابسته و غیرمولد، جانشین ساختار اقتصاد خودکفای کشاورزی و نیز بقایای بزرگ زمین‌داری در کشور گردید. خصیصه ذاتی این نظام اقتصادی شبه‌مدرن، مبتلا بودن آن به «بحران تورمی - رکودی» به طور هم‌زمان و اقتصاد کشاورزی ویران و ساختار یکسره مصرفی و وابسته و نامتعادل می‌باشد. ساختار اقتصاد

شبه‌مدرن در ایران، از سویی با آواره کردن روستاییان و روانه کردن آن‌ها به شهرها و از سوی دیگر به دلیل بنیه ضعیف و ناتوان صنعتی و عجز از جذب آن‌ها در کارخانجات، به طور مستمر، طیف گسترده‌ای از تهی‌دستان شهری و عناصر دکلاسه پدید آورد که موجب ایجاد بی‌ثباتی اجتماعی-سیاسی و ناهنجاری‌های گسترده رفتاری گردیدند.

۷. ساختار سیاسی فرماسیون شبه‌مدرن در ایران، در هیئت یک رژیم استبدادی مطلقه و سکولاریست و سراپا وابسته (رژیم پهلوی) اصلی‌ترین تجسم و تبلور خود را یافت. این رژیم، چه در دوره رضاشاه و چه در دوران محمدرضاشاه، حیات و بقای خود را مدیون حمایت‌های امپریالیسم و صهیونیسم جهانی (به‌ویژه انگلیس و بعدها آمریکا) در خارج و فعالیت گسترده شبکه‌های فراماسونری و روشنفکران ناسیونالیست و لیبرالیست و تکنوکرات‌های مجذوب و مرعوب تمدن غربی در داخل بود.

۸. ایدئولوژی رسمی دولت استبدادی شبه‌مدرن در ایران، مجموعه‌ای از اوهام ساخته و پرداخته مستشرقان اغلب یهودی و افراد ذی‌نفوذ شبکه جاسوسی انگلیس (نظیر اردشیر ریپورترچی) و فراماسونری‌های وطنی دنباله‌رو آن‌ها (روشنفکرانی چون فروغی و میرزاملکم و تقی‌زاده و آخوندزاده و پورداوود...) بود که در قالب نوعی «ناسیونالیسم باستان‌گرای سلطنت‌طلب و شوونیستی» (برتری‌طلبانه) و مبتنی بر دروغ‌ها و خیالبافی‌هایی در خصوص «قوم آریایی» و خصایص آن بنا گردیده بود و چونان پرده فریبی جهت ترویج استیلای غرب‌زدگی شبه‌مدرن بر ایران، توسط دستگاه‌های رسمی آموزشی و فرهنگی و رسانه‌های رژیم و توسط طیف نیرومندی از روشنفکران ترویج می‌گردید. این ایدئولوژی، صبغه شدید ضداسلامی داشت و تأکید بر مهملات بی‌اساس چون «عظمت ایران باستان» را جانشین توجه و تکیه بر هویت دینی و

معنوی خود کرده بود.

۹. فرماسیون شبه‌مدرن در ایران، کوشش گسترده و سازمان‌یافته‌ای به منظور ترویج آداب و عادات رفتاری بی‌بند و بار و سکولاریستی در رفتارها و مناسبات اجتماعی به‌ویژه در میان جوانان و گسترش ابتذال و انحطاط اخلاقی داشت که از طریق مطبوعات و رادیو و تلویزیون و از طرف طیف گسترده‌ای از رمان‌نویسان و روزنامه‌نگاران و سینماگران روشنفکر و بوروکرات - تکنوکرات‌ها در جامعه رواج داده می‌شد.

۱۰. فرماسیون شبه‌مدرن، به منظور پیشبرد اهداف خود، ساختار و آرایش طبقاتی جامعه ایران را به صورتی گسترده متحول نمود و جهت کاهش نفوذ روحانیت شیعه و تضعیف اندیشه مذهبی، به گسترش نظام آموزش و پرورش و نظام آموزش دانشگاهی سکولار و نیز نظام حقوقی مستقل از فقه شیعه و قضاوت روحانیون اقدام نموده و طیف رو به گسترشی از بوروکرات - تکنوکرات‌های مرفه و دارای تمایلات سکولاریستی پدید آورد که عمدتاً در پیوندهای بسیار نزدیک با لایه‌ها و شاخه‌های مختلف «کاست» روشنفکری ایران قرار داشتند و از طریق آن تغذیه فکری می‌گردیدند. رژیم پهلوی، به این طبقه متوسط شبه‌مدرن و تکنوکرات - بوروکرات‌ها، به عنوان یکی از پایگاه‌های حمایتی خود و تحکیم مناسبات شبه‌مدرنیستی در کشور نگاه می‌کرد.

ویژگی‌های عمومی کاست روشنفکری ایران

روشنفکری ایران به عنوان اصلی‌ترین جریان فرهنگی و به تبع آن سیاسی، مبلّغ و تئوریزه‌کننده اندیشه‌های شبه‌مدرنیستی و در واقع یک «کاست» caste فرهنگی است. کاست چیست؟ چرا می‌گوییم روشنفکری ایران یک کاست فرهنگی است؟

«کاست» به مجموعه‌ای فرهنگی - سیاسی متشکل از اشخاص و محفل‌ها و انجمن‌ها و احزاب اطلاق می‌شود که همسویی و وحدت آن‌ها در جهت‌گیری تاریخی - فرهنگی (مثلاً ترویج مدرنیته) و نیز وظیفه و مأموریت عمده تاریخی - فرهنگی ایشان (مثلاً پیشبرد پروسه گذار به شبه‌مدرنیته در ایران) علی‌رغم تمامی اختلاف‌های طبقاتی و ایدئولوژیک احتمالی و یا پراکندگی‌ها و رقابت‌های محلی و جناحی و حزبی مابین آن‌ها، نحوی وحدت کلی در جهت‌گیری و تا حدودی نیز وحدت رویه می‌بخشد؛ به گونه‌ای که این گردونه اجتماعی که صبغه فرهنگی آن برجسته‌تر است، همچون یک طبقه فعال سیاسی - اجتماعی رفتار می‌نماید. بر این اساس، ویژگی‌های یک «کاست فرهنگی» را می‌توان این گونه فهرست کرد:

۱. مجموعه‌ای از نیروهای اجتماعی و محفل‌ها و احزاب و اشخاص است که وحدت در جهت‌گیری و تعلق به افق مشترک تاریخی - فرهنگی (مثلاً تعلق داشتن به ساحت فرهنگی شبه‌مدرن)، به آن‌ها گونه‌ای ماهیت واحد بخشیده است، به نحوی که گاه حتی برخی وحدت رویه‌ها نیز در گرایش‌ها و نیروهای مختلف ایدئولوژیک و طبقاتی درون یک کاست فرهنگی دیده می‌شود و فی‌المثل کاست روشنفکری شبه‌مدرن ایران را به یک طبقه فعال سیاسی - اجتماعی تبدیل می‌کند.

۲. شاکله و روح کاست روشنفکری، خصیصه تاریخی - فرهنگی آن است اما خود آگاهی نسبت به انجام وظیفه و مأموریت خود (مثلاً بسترسازی فرهنگی - سیاسی برای تحقق پروژه شبه‌مدرنیته در ایران یا تدوین مبانی نظری جهان‌نگری ایدئولوژی‌های مدرن به صورت تفصیلی در قرن هفدهم و هجدهم اروپا)، به آن ویژگی‌های رفتاری منسجم می‌بخشد. بنابراین، یکی از ویژگی‌های یک کاست فرهنگی، وجود خود آگاهی نسبت به وظیفه و مأموریت

خود می‌باشد.

۳. درون یک «کاست فرهنگی» ممکن است تمایلات و گرایش‌ها و رویکردها و کشمکش‌های مختلف ایدئولوژیک و طبقاتی وجود داشته باشد، اما همه این تضادها و تفاوت‌های ایدئولوژیک و طبقاتی، نهایتاً در پرتو وحدت جهت‌گیری تاریخی - فرهنگی عمل می‌نماید.

مثلاً کاست روشنفکری شبه‌مدرنیست ایران در دهه پنجاه شمسی، از نیروهای مختلف اجتماعی و طبقاتی و گرایش‌های متفاوت ایدئولوژیک تشکیل شده بود، اما وحدت اصولی آن‌ها در مسیر بسط سکولاریسم شبه‌مدرن، گونه‌ای پیوند و نزدیکی و حتی وحدت ماهوی مابین ایشان برقرار ساخت و به آن‌ها همسویی و وحدت در جهت‌گیری نهایی تاریخی - فرهنگی می‌بخشید. این وحدت ماهوی در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی و در شرایطی که وجود نظام اسلامی و رویکرد دینی آن، کلیت پروژه غرب‌زدگی شبه‌مدرن سکولاریست را به خطر انداخته بود؛ صورت خودآگاهانه و وضوح پررنگ‌تر و بیشتری یافت و نمود عینی‌تری پیدا کرد و موجب انسجام گسترده‌ای در کاست روشنفکری ایران گردید.

ویژگی‌های کلی و عمومی کاست شبه‌روشنفکری ایران را می‌توان این

گونه برشمرد:

الف. جریان روشنفکری و یا به عبارت دقیق‌تر «شبه‌روشنفکری» ایران، نماینده و تجسم غرب‌زدگی شبه‌مدرن است. چرا می‌گوییم «شبه‌روشنفکری»؟ زیرا روشنفکری محصول پروسه بسط عقلانیت اومانیستی مدرن است و از این منظر، تئوریزه‌کننده جهان‌نگری عصر روشنگری است. اما در ایران، عقلانیت ابزاری مدرن هرگز تحقق تام و تمام نیافته است و رویدادهایی چون «رنسانس»

و «عصر روشنگری» نیز رخ نداده است و آنچه که به نام روشنفکری و تجد (مدرنیته) مطرح گردیده، نحوی رویکرد تقلیدی و سطحی نسبت به آن بوده است. از این رو، دقیق تر آن است که از کاست شبه روشنفکری در ایران نام ببریم.

ب. کاست روشنفکری (شبه روشنفکری) ایران، از آغاز وابسته به استعمار و به عنوان محصول عملکرد لژهای فراماسونری و «بیمار» متولد گردیده و موجودیت آن با تقلیدگری و سطحیت تعریف شده است. وظیفه اصلی شبه روشنفکری ایران، ترویج صورت ناقص و سطحی و تقلیدی صفات و آثار تمدن غربی در ایران و بسترسازی برای تعمیق استیلای استعمار سرمایه سالار و امپریالیسم جهانی بوده است.

ج. جوهر و ذات کاست روشنفکری ایران، سکولاریستی و لذا ضد دینی بوده و هست. این جریان، محصول روند طبیعی سیر تطور تاریخ ایران نبوده و نسبت به آن امری بیرونی و خارجی و یکسره در تقابل با میراث تمدن کلاسیک ایران و گنجینه معارف قدسی تاریخ آن می باشد. از این رو، پریشان فکری، گسسته خردی و سطحیت، از لوازم ذاتی آن در همه ادوار و نیز همه شاخه ها و گرایش های آن بوده و هست.

د. ویژگی سطحیت و تقلیدی بودن نسبت به ماهیت مدرنیته، موجب گردیده که کاست روشنفکری ایران، از لحظه تولد، فاقد باطن و پشتوانه عمیق و جدی فلسفی باشد و شناخت آن از مدرنیته نیز یکسره معطوف به ظواهر و نزاع های ایدئولوژیک و سیاسی و قدرت طلبانه بوده است. از همین رو است که در تاریخ دویست ساله غرب زدگی شبه مدرن و سیطره روشنفکری تقلیدی در ایران، حتی یک فیلسوف یا متفکر جدی و عمیق دارای خود آگاهی فلسفی از دل گرایش های ایدئولوژیک روشنفکری ایران برنخاسته است.

ه. جریان روشنفکری ایران در عصر مشروطه بستر ساز سیطره فرهنگی و سیاسی شبه‌مدرنیته در ایران بوده و در عصر رضاشاه، جریان غالب آن در خدمت استبداد مطلقه رژیم و تعمیق پایه‌های فرهنگی و سیاسی آن قرار داشته است.

در دوران سلطنت محمدرضا شاه پهلوی نیز کاست روشنفکری ایران به لحاظ فرهنگی تماماً در خدمت ترویج سکولاریسم شبه‌مدرن قرار داشته و به لحاظ سیاسی نیز بخش مهمی از نیروهای وابسته به گرایش «ناسیونالیسم سلطنت‌طلب» و همچنین «ناسیونالیسم لیبرال» در خدمت اغراض سیاسی رژیم شاه و امپریالیسم آمریکا و انگلیس قرار داشته‌اند و طیف گرایش مارکسیستی و التقاطی‌های روشنفکری لاتیک و به اصطلاح دینی ایران نیز اگرچه با رژیم شاه سر ستیز داشته‌اند، اما به درجات و مراتب مختلف در نظام معادلات جهانی در خدمت سیوسال-امپریالیسم شوروی و در نهایت به عنوان مروج رویکرد تاریخی- فرهنگی مدرنیته سطحی عمل کرده‌اند. بخش عمده‌ای از نیروهای کاست روشنفکری ایران نیز در چارچوب بوروکراسی و نظام اداری و حقوقی رژیم‌های قاجار و پهلوی و در مقام تکنوکرات و بوروکرات و مشاور و وزیر و نماینده مجلس و نخست‌وزیر و صدراعظم و روزنامه‌نگار و... عمل کرده‌اند.

و. مبارزه برخی روشنفکران ناسیونالیست و یا مارکسیست با رژیم پهلوی، به منظور نفی یک صورت ایدئولوژیک غرب‌زدگی (مثلاً ایدئولوژی «ناسیونالیسم باستان‌گرای آریامحورانه» رژیم شاه) و اثبات صورت دیگر از غرب‌زدگی (مثلاً صورت شبه‌مدرن ایدئولوژی «مارکسیسم» و یا لیبرالیسم تقلیدی) صورت می‌گرفته و در نهایت، مؤید کلیت و تمامیت تجددگرایی سطحی و تحکیم غرب‌زدگی بوده است.

ز. کاست روشنفکری ایران، مبلغ، سخن‌گو و غایب‌فرمایان شبه‌مدرنیته در ایران بوده است و از این منظر، همه‌ی گرایش‌های ایدئولوژیک و شاخه‌های مختلف آن به اشکال و صور متفاوت و در مراتب مختلف، با یکدیگر وحدت داشته‌اند و چون شبه‌مدرنیته در هر حال ناقض استقلال و نافی هویت سیاسی و معنوی مردم ایران بوده و هست و اساساً شاکله فرمایشیون تجددگرایی سطحی بر پایه وابستگی همه‌جانبه ایران به نظام جهانی سلطه و تعمیق و تحکیم این وابستگی قرار داشته و دارد، از این رو، گرایش‌های مختلف کاست روشنفکری ایران، خواسته یا ناخواسته و دانسته یا نادانسته و هر یک به طریق، عامل تحکیم وابستگی فراگیر ایران به بیگانگان و سرپل فرهنگی-سیاسی این وابستگی بوده‌اند.

ح. کاست شبه‌روشنفکری ایران، پیوندی وثیق و ذاتی با کاپیتالیسم (سرمایه‌سالاری) دارد. زیرا تمامی گرایش‌های روشنفکری ایران، به دلیل تعلق که به ساحت مدرنیته دارند، خواه ناخواه در افق سرمایه‌سالاری قرار دارند؛ در واقع، گرایش‌های مروج سوسیالیسم مارکسیستی و سوسیال دموکراسی و گرایش‌های لیبرالیستی و ناسیونالیستی، هر یک به طریق در افق کاپیتالیسم سرمایه‌سالاری قرار دارند. اساساً کاست روشنفکری ایران با نفوذ در پیکره اجرایی رژیم قاجاری و با کارگزاری و مدیریت بوروکراسی رژیم پهلوی، بستر ساز و به گونه‌ای بنیان‌گذار سرمایه‌داری وابسته ایران بوده است. چپ‌ترین گرایش‌های سوسیالیستی جریان روشنفکری ایران نیز به هر حال مروج صورتی از «سرمایه‌سالاری» (کاپیتالیسم سوسیالیستی) بوده‌اند.

ط. کاست روشنفکری در ایران، بنیان‌گذار و مؤسس و گرداننده اصلی ژورنالیسم غرض‌ورز سیاست‌زده و نیز ژورنالیسم مبتذل و سطحی، ادبیات بازاری شهوت‌مدار، ادبیات سترون نیست‌انگار شبه‌مدرن، سینمای منحط

فاسد، نظام آموزش عالی ناتوان و مدرک‌زده و سطحی، بوروکراسی فلج و عقیم و انگل‌صفت و نیز نظام اقتصادی شبه‌سرمایه‌داری وابسته و اصلی‌ترین نیروی فرهنگی - سیاسی تداوم‌بخش وابستگی و بحران در ایران بوده است.

ی. افق غرب‌زدگی شبه‌مدرن در ایران، افق یک بن‌بست تاریخی - فرهنگی است. شرایط کنونی جهانی و نسبت میان نظام جهانی سلطه و جوامع تحت ستم و نیز ساختار فرهنگی و مختصات تاریخی کشور ما و از همه مهم‌تر، بی‌فروغی و زوال عقلانیت ابزاری مدرن و گرفتار آمدن آن در ساحت سوفسطایی‌گری پسامدرن، هر گونه گشاینده‌گی و چشم‌انداز تاریخی را برای فرماسیون شبه‌مدرن و جریان مبلغ و مدافع آن (یعنی روشنفکری) از بین برده است.

همان گونه که شبه‌مدرنیته در ایران به لحاظ تاریخی عقیم و فاقد چشم‌انداز تاریخی است، کاست روشنفکری ایران نیز ذاتاً و از لحظه تولد گرفتار بن‌بست بوده و هست. روشنفکری ایران (از هر شاخه یا گرایش آن) افق و چشم‌اندازی جز رویکرد سکولاریستی و غرب‌زدگی شبه‌مدرن، پیش روی خود ندارد. شبه‌مدرنیته یک مرداب متعفن و هرزه‌پرور است که خاصیت مکندگی ویرانگر دارد. برای عبور از بن‌بست تاریخی روشنفکری و شبه‌مدرنیته، فقط و فقط یک راه وجود دارد و آن همانا در پیش گرفتن رویکرد دینی و عبور از ساحت سکولاریسم با تکیه بر احیای میراث گرانمای معارف اسلامی و شیعی است که در هیئت یک نظام سیاسی با سمت‌گیری اسلامی و مهدوی، هدایت و رهبری جامعه از منجلاب ظلمانی شبه‌مدرن را عهده‌دار شود.

ک. به دلیل همین بن‌بست ذاتی تاریخی - فرهنگی‌ای که عنوان کردیم، کاست روشنفکری ایران رسالتی جز تعمیق غرب‌زدگی و انحطاط تاریخی جامعه ما ندارد و فاقد هر گونه رسالت‌رهایی‌بخش یا آزادکننده است.

ل. کاست روشنفکری ایران همچون نمونه قرن هجدهمی خود در فرانسه و

انگلستان، اساساً پوزیتیویست و گرفتار «ساینسیسم» (علم زدگی) است و این ویژگی، البته با خصیصه فقدان تفکر و ضعف در ژرف‌اندیشی، به عنوان صفت ذاتی جریان روشنفکری ایران، تلازم و پیوند ذاتی دارد.

م. کاست شبه روشنفکری ایران به دلیل تقلیدی و سطحی و وارداتی بودن و نیز به دلیل فقدان ظرفیت تفکر و ژرف‌اندیشی، گرفتار نحوی عقده حقارت و مجذوبیت و مرعوبیت نسبت به غرب مدرن و تکنولوژی و علوم جدید می‌باشد. تئورسین‌ها و نیز همه‌ی تابعان و دنباله‌روان این کاست، بر پایه مفروض مدرنیستی «اصل پیشرفت» (در افق و معنایی که کندورسه و کانت و اغلب نویسندگان اصحاب دایرةالمعارف مطرح می‌کردند) با نحوی حس حقارت، به میراث عظیم معارف قدسی و ریشه‌های معنوی موجود در تاریخ و هویت ایرانی می‌نگرند و معتقد به «عقب‌ماندگی» ایران در برابر «جوامع پیشرفته» هستند. معیارهای روشنفکری ایران برای «پیشرفت» و «عقب‌ماندگی» دقیقاً کپی‌برداری شده از مفروضات منسوخ جهان‌نگری عصر روشنگری است.

ن. کارکرد و تاریخچه روشنفکری مقلد و غرب‌زده و شبه‌مدرنیست ایرانی نشان می‌دهد که این جریان (همان‌گونه که از اقتضائات ذاتی و وجودی آن برمی‌آید) در تمامی ادوار حیات خود، به گونه‌ای عامل و فرمانبر و مجری مستقیم دستورات استعمار و امپریالیسم جهانی و در مواردی نیز کارگزار ناخواسته و نادانسته پیش‌برنده اهداف و اغراض آنان بوده است؛ زیرا کاست روشنفکری ایران، مبلّغ صور مختلف ایدئولوژی‌های شبه‌مدرن بوده و هست و این ایدئولوژی‌ها (با تمام تفاوت‌ها و اختلافاتی که بعضاً با یکدیگر دارند)، در مجموع و در کلیت و تمامیت خود، عوامل زمینه‌ساز و تحکیم‌بخش سیطره فرماسیون شبه‌مدرن و دوام و بقا و قوام آن هستند. از این رو، روند کلی و غالب حرکت روشنفکری ایران به عنوان یک کاست فرهنگی - سیاسی، در هر

دوره‌ای به طریق و در نهایت در مسیر اغراض امپریالیستی و استعماری و تقویت وابستگی فرهنگی (و در بسیاری موارد، وابستگی سیاسی و اقتصادی) ایران به بیگانگان و مخالف حفظ استقلال و فرهنگ و ریشه‌های معنوی هویت خودی و منافع ملی مردم ایران و به نفع بیگانگان (نظام نئواستعماری و ساختاری و ساختار امپریالیسم جهانی لیبرال، سوسیال امپریال و یا نئولیبرال) بوده و هست و این امر به‌ویژه در شرایط خاص تاریخی و مجموعه عملکرد روشنفکری شبه‌مدرن بعد از انقلاب ایران، متأسفانه شدت و عمق و گستردگی بسیار یافته است.

س. جریان روشنفکری ایران به عنوان یک کاست فرهنگی - سیاسی، در تمامیت و کلیت خود علی‌رغم همه‌ی شعارهای آزادی‌خواهانه و تسامح‌مدارانه‌ای که سر داده و می‌دهد، ماهیتی به شدت استبدادی و تمامیت‌خواه و سکتاریست و خشن دارد و نموده‌های مختلف این ویژگی‌ها، در عملکرد و رفتار چهره‌های مختلف این جریان در ادوار مختلف حیات آن و نیز در نزاع‌های درون کاستی و فرقه‌ای و ایدئولوژیک فی‌مابین و نیز در عدم تحمل و خشونت شدید هتاکانه‌ای که نسبت به مخالفان خود در سال‌های دهه شصت و هفتاد نشان داده‌اند، کاملاً عیان و ظاهر گردیده است. تاریخچه رفتار سیاسی این کاست نشان می‌دهد که هرگاه و هر جا که قدرت و امکان آن را داشته‌اند، برای حذف مخالفان فکری و حتی سیاسی خود، از کاربرد روش‌های خشونت‌آمیز نظیر ترور و اعدام (از اعدام شیخ فضل‌الله و ترور مرحوم آیت‌الله بهبهانی در صدر مشروطه توسط روشنفکران سکولار فراماسونر گرفته تا ترور شهید مطهری و مرحوم بهشتی و شهدای محراب توسط گرایش انتقادی به اصطلاح دینی جریان روشنفکری ایران در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی) ابا و پرهیز نداشته‌اند و در جایی که امکان حذف فیزیکی

مخالفان را نداشته‌اند، به هتاک‌ی و ترور شخصیت دیگران پرداخته‌اند (به عنوان مثال، می‌توان از رفتار توهین‌آمیز «عبدالکریم سروش» نسبت به مخالفان خود در سال‌های دهه شصت و هفتاد و یا ترور شخصیت «آیت الله مصباح» توسط روزنامه‌ها و نشریات روشنفکری در سال‌های پایانی هفتاد و پس از آن و یا دفاع روشنفکران ایرانی خارج از کشور از «سلیمان رشدی» یا رویکرد استهزاگونه و توهین‌آمیز «آغا جری» نسبت به روحانیون و برخی مفاهیم دینی و یا نحوه برخورد توهین‌آمیز امثال کسروی و تقی‌زاده و آخوندزاده و ایرج میرزا و خیلی‌های دیگر نمونه آورد). روشنفکران ایرانی به دلیل ماهیت سکتاریست و فرقه‌گرای خود، در بحث‌های تئوریک و ایدئولوژیک و نزاع‌های سیاسی و ادبی و فکری با یکدیگر نیز، در اغلب موارد، زبانی بسیار هتاک و بی‌ادبانه دارند (به عنوان مثال، به برخی آثار و نوشته‌های «نقد» گونه «رضا براهنی» در نشریات دهه چهل و پنجاه شمسی و یا نوع برخورد هتاکانه روشنفکران مارکسیست «پیکاری» و «توده»‌ای با یکدیگر و یا نقدهای ادبی آمیخته به توهین «گلشیری» و «دولت‌آبادی» و براهنی با یکدیگر و یا نزاع‌های قلمی پر از فحش و تهمت «عباس معروفی» و مخالفان او در مطبوعات خارج از کشور و یا لحن و نحوه برخورد «هوشنگ گلشیری» با طرفداران حزب توده و یا نزاع‌ها و کشمکش‌های مطبوعاتی دو جبهه درونی «کانون نویسندگان ایران» با یکدیگر در سال ۵۸ و انبوه موارد بی‌شمار دیگر می‌توان اشاره کرد). اساساً کاست روشنفکری شبه‌مدرنیست ایران، به دلیل جوهر تقلیدی و سطحی و نیز خصیصه ذاتی فقدان تفکر که بدان مبتلاست و نیز به این دلیل که از بدو تولد، فرزند باندبازی‌های قدرت‌طلبانه لژهای فراماسونری و انجمن‌های سری و یا سوسیال‌دموکرات وابسته به بلشویک‌ها بوده است، ماهیتی خشن و انحصارطلب دارد.

روشنفکری و ملاک‌های خدمت و خیانت در تاریخ معاصر ایران

گفتیم که در آغاز سلطنت قاجاریه، صورت نوعی «تمدن کلاسیک ایران» به پایان راه خود رسیده و دچار انحطاط و تمامیت و حتی انقراض گردیده بود، اما در ظرفیت تاریخی - فرهنگی و امانات معنوی و میراث و پیشینه فرهنگ ایران، یک گرایش نیرومند و پربار و خلاق (و تا حدود زیادی بالقوه) شیعی وجود داشته و دارد که اگر احیا و استخراج گردیده و به هیئت مدل‌های تئوریک و برنامه‌ای درآید و مبنای عمل اجرایی قرار گیرد (رسالت اصلی انقلاب اسلامی و نظام برآمده از انقلاب همین امر بوده و هست که البته تاکنون فعلیت و عینیت تام و تمامی نیافته است)، می‌تواند مدلی از یک حکومت مستقل دین‌مدار فارغ از اوهام سکولاریستی و دارای سمت‌گیری و جهت‌گیری‌های علوی - مهدوی را تحقق و عینیت بخشد. نظام دین‌مدار دارای جهت‌گیری مهدوی اگرچه قادر به تحقق تام و تمام عدالت و قسط علوی و یا انقلاب عدالت‌مدارانه حضرت بقیه‌الله اعظم نیست و اگرچه نمی‌تواند در غیبت معصوم علیه السلام و در عصر سیطره سکولاریسم سرمایه‌سالار اومانیستی، تمامی وجوه و شئون و قابلیت‌ها و مراتب تفکر اسلامی و آرمان‌های اعتقادی و موازین حکومتی را تحقق بخشد، اما در مقام یک نظام آماده‌گر دینی و در حد مقدور و ممکن دین‌مدار، با در پیش گرفتن جهت‌گیری‌های علوی و مهدوی، افق نوین تاریخی‌ای، مستقل از بن‌بست تاریخی شبه مدرنیته و ایدئولوژی‌های سکولاریستی مقوم آن، پیش روی جامعه ایرانی و حتی سیاره زمین می‌گشاید که از جهات بسیاری، ضمن تحقق مراتبی از نظام عدل و قسط اسلامی، موجبات ارتقا و تجهیز معنوی و مادی شیعیان و آمادگی بیشتر جهت ظهور منجی اعظم را فراهم می‌سازد و در حصار بسته‌ی سیطره مشهورات و ایدئولوژی‌های تحمیق‌گر سکولاریستی و استبدادی رژیم‌های لیبرال - سرمایه‌داری، رخنه و

روزنه‌ای به سوی رهایی ایجاد می‌کند.

در واقع، در تاریخ معاصر ایران و بر پایه تحلیلی که از انقراض تمدن کلاسیک ایران از یک سو و هجوم استیلاجویانه استعمار سرمایه‌سالاری مدرن غربی از سوی دیگر و نیز وجود ظرفیت‌های بالقوه و بالفعل و بسیار عظیم گنجینه معارف قدسی و مآثر معنوی و شیعی نهفته در تاریخ ایران، جهت ایجاد یک «رستاخیز دینی» و در پیش گرفتن «راه رشد معنوی» مستقل از سیطره غرب‌زدگی و شبه مدرنیته، می‌توان معیارها و ملاک‌هایی را جهت تشخیص «خدمت» و «خیانت» به طور تئوریک ارائه کرد و بر پایه آن ملاک‌ها، «خادمان» را از «خائنان» و «گمراهان اسیر در وادی ظلمت و خیانت ناخواسته» تمیز داد. ملاک‌های پنج‌گانه تمیز «خدمت و خیانت» و «خیر و شر» و «تعالی و تباهی» در تاریخ معاصر ایران را می‌توان این گونه فهرست کرد:

۱. دفاع از استقلال فرهنگی و به تبع آن استقلال سیاسی و اقتصادی کشور، یک ارزش بالذات و مهم و معیار خدمت و تعالی است که عدم پای‌بندی به آن، موجب تباهی و اسارت و مصداق خیانت محسوب می‌شود.

۲. یکی دیگر از معیارهای تمیز «خدمت» از «خیانت»، میزان پای‌بندی به گنجینه و میراث عظیم معارف قدسی و وجوه معنوی و متعالی هویت خودی است که در مآثر فرهنگی شیعی و میراث به جای مانده از تعالیم قرآنی و معصومین، به عنوان امانات قدسی تاریخ و فرهنگ مردم ما بر جای مانده است و احیا و پای‌بندی به آن، یگانه راه نجات از بحران هویت و برزخ ویرانگر و ظلمانی تجددگرایی سطحی و وابسته‌ای است که بدان مبتلا گردیده‌ایم. پشت‌کنندگان به این «امانات قدسی» تاریخ ما و میراث هویت معنوی موجود در پیشینه فرهنگی و مردم ما، دانسته یا نادانسته و خواسته یا ناخواسته در مسیر خیانت و تباهی جامعه و قوم ایرانی و اضمحلال و نابودی آن قدم

برداشته‌اند.

۳. در تاریخ معاصر ایران، هر رویکردی که به گونه‌ای اصل «موازنه منفی» (عدم اتکا به ابرقدرت‌ها و دول استعماری و استقلال تام از آن‌ها) را زیرپا نهاده و یا مورد بی‌توجهی قرار داده و به جای آن به «اصل موازنه مثبت» (استفاده از حضور یک ابرقدرت استعماری برای کاستن از فشار یک قدرت استعمارگر دیگر، مثل تکیه کردن به آمریکا برای مقابله با انگلیس که مبنای سیاست مصدق در نهضت ملی شدن نفت بود) تکیه نموده و یا آن را ترویج نماید، در خط وابستگی و تضعیف استقلال ایران عمل کرده و دانسته یا نادانسته و خواسته یا ناخواسته در جاده تباهی و خیانت گام زده است.

۴. توجه به اصل عدالت و تحقق آن در جامعه، آن هم بر پایه تعریفی بومی و خودی (و بالطبع دینی) از عدالت، یکی دیگر از ملاک‌های خدمتگزاری در تاریخ معاصر ایران است. بی‌توجهی به عدالت‌مداری، خیانتی بارز و ارائه تعریفی غیرمنطبق با مفهوم خودی و دینی و ملهم از امانات قدسی موجود در فرهنگ ما از «عدالت»، مصداق بارز گمراهی و قدم زدن در مسیر تباهی است.

۵. نسبت موافق یا مخالف و نفی‌ای یا اثباتی و سلبی یا ایجابی با «شبه‌مدرنیته» به عنوان «طاعون ویرانگر» و «شب ظلمانی» و «تونل وحشت» تاریخ ما، یک معیار بسیار مهم دیگر در تشخیص «جریان تعالی» از «خط تباهی» و «خدمت» از «خیانت» است. غرب‌زدگی شبه‌مدرن بالذات و در تمامی وجوه و شئون و مراتب و ادوار تاریخ خود، مخرب استقلال و «امانات قدسی و هویت معنوی تاریخ ایران» و «خود متعالی» پنهان در اوراق تاریخ ما و مظهر ظلم و بی‌عدالتی و وابستگی فراگیر و تمام عیار و همه جانبه به استعمار و امپریالیسم جهانی بوده و هست. از این رو، هر جریان فکری یا سیاسی مروج و مدافع و مقوم غرب‌زدگی شبه‌مدرن، لاجرم در مسیر تباهی و خیانت گام می‌زند و

مانعی بر سر راه تعالی و سعادت مردم و کشور ما است، چه خود بداند یا نداند و چه شعار لیبرالی و تسامح و تساهل سر دهد و یا مروج سوسیالیسم سکولار تقلیدی باشد؛ به هر حال تفاوتی در اصل ماجرا پدید نمی‌آورد.

شاخه‌ها و گرایش‌های کلی کاست روشنفکری ایران

روشنفکری یا به تعبیر دقیق‌تر «شبه روشنفکری ایران»، اگرچه یک کاست فرهنگی-سیاسی است و در طول دو‌یست سال اخیر تاریخ ما، در کلیت و تمامیت حیات و جهت‌گیری‌های خود، در مسیر بسترسازی برای تکوین و تحکیم فرماسیون شبه مدرن در ایران عمل کرده و اساساً نماینده اصلی و برجسته آن بوده است؛ اما در درون خود و از منظر ویژگی‌ها و گرایش‌های ایدئولوژیک و فکری، به رگه‌ها و جریانات مختلفی تقسیم می‌گردد. همچنین رویکردهای فکری ملهم از منافع و خواست طبقات مختلف اجتماعی نیز بعضاً و از جهاتی در درون کاست روشنفکری ایران لایه‌بندی‌هایی را ایجاد می‌کنند؛ که البته این‌ها هیچ یک به معنای نفی وحدت کلی و ارگانیک این جریان به منزله یک کاست فرهنگی و در مقاطع و مراحل (نظیر سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران) و آغاز تهاجم فرهنگی گسترده و سازمان یافته علیه انقلاب) نیز به عنوان یک کاست فرهنگی-سیاسی فعال و همسو نمی‌باشد.

جریان روشنفکری ایران دارای دو شاخه کلی است که ذیل هر یک از این شاخه‌ها، گرایش‌ها و رویکردهای مختلف ایدئولوژیک و تعلقات طبقاتی و اجتماعی مختلف، ذیل ساحت کلی غرب‌زدگی شبه مدرن و به صورت امری تقلیدی از ایدئولوژی غربی وجود دارد.

دو شاخه کلی کاست روشنفکری ایران را می‌توان این گونه تقسیم کرد:

الف) شاخه روشنفکری لائیک آشکارا غیردینی و ضددینی که از مشروطه

تا امروز وجود داشته و دارد و برخی نمایندگان آن را می‌توان افرادی چون «آخوندزاده»، «میرزا آقاخان کرمانی»، «تقی ارانی»، «کریم سنجابی» و احزاب و سازمان‌هایی چون: «حزب توده»، «حزب اجتماعیون-عامیون» (حزب دموکرات)، «جبهه ملی»، «حزب رستاخیز»، «سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران»، طرفداران سلطنت پهلوی و احزاب دولت ساخته‌ای چون: «حزب مردم»، «حزب ایران نوین» و... دانست.

ب) شاخه روشنفکری التقاطی به اصطلاح دینی که غالباً خود را «روشنفکری دینی» می‌نامند و اگرچه در ظاهر و شعار و برخی وجوه تئوریک، به الفاظ و تعبیر دینی و شرعی و اسلامی و بعضی وجوه ظاهری دیانت اعتقاد و پای‌بندی نشان داده و می‌دهند؛ اما در تفسیر و تأویل و ارائه تبیین‌های تئوریک برای معانی و مفاهیم دینی، به جاده التقاط و تفسیرهای بی‌پایه و اساس و حتی ضددینی گرفتار آمده و در عین حفظ ظواهر الفاظ و تعبیر دینی، به نقی باطن قدسی و الهی آن‌ها می‌پردازند. چهره‌های روشنفکری، از نظر میزان صداقت و گرفتار شدن ناشی از کم‌اطلاعی یا عدم دقت نظر و ضعف تئوریک در دام تفاسیر التقاطی و یا در مواردی رسیدن به مرز نفاق آگاهانه و عناد با تفکر اصیل دینی، در مراتب و درجات مختلفی قرار دارند. فی‌المثل شاید بتوان در خصوص محمد حنیف‌نژاد، از یک انحراف تئوریک و ضعف بینش در عین حفظ برخی صداقت‌ها نام برد؛ اما در باره مسعود رجوی و یا بعضی منافقین نفوذی سال‌های اخیر، به راستی می‌توان و باید از یک نفاق شیطانی آگاهانه و لجاجت و عناد در مبارزه با حق و حتی خیانت نام برد.

بر همین اساس، از صدر مشروطه و حتی قبل از آن تا امروز می‌توان از طیفی از التقاطی‌اندیش‌ها و روشنفکران به اصطلاح دینی نام برد که بعضی از آن‌ها به لحاظ شخصیتی افرادی صادق اما به لحاظ بینش دچار اعوجاج و انحراف و

رگه‌هایی از التقاط بوده‌اند که مشغله مبارزاتی و نبود فضای مناسب تئوریک و آموزشی و احیاناً کوتاهی عمر به ایشان مجال بازنگری تئوریک و درک انحرافات و اصلاح خطاها را نداده است؛ و نیز می‌توان از طیفی از جریان‌های به لحاظ فکری منسجم و مصر بر التقاط‌اندیشی و معاند با تفکر اصیل اسلامی (که شاکله اصلی و نهادینه آن در تاریخ پس از غیبت کبری و همچنین در تاریخ دویست ساله اخیر ایران، در وجود روحانیت شیعه و حوزه‌های علمیه و اسلام فقهاتی متبلور گردیده است) نام برد که گاه آن چنان در مرداب اندیشه التقاطی فرو رفته‌اند که روزه‌ای به سوی نور و رهایی از ظلمات برای ایشان باقی نمانده است و گاه نیز می‌توان از خائنین و مأموران نقاب بر چهره‌ای نام برد که التقاط اساس عامدانه و عالمانه رویکرد ضددینی ایشان است. بی‌تردید در بررسی شخصیت‌ها و قضاوت در باره صداقت‌ها و خیانت‌ها، نمی‌توان به مسأله نیت و آگاهی و یا جهل از انحراف توجه نکرد. اما در بررسی شاکله‌های فکری باید گفت، هر نوع رویکردی که در تفسیر اسلام بکوشد (آگاهانه یا ناآگاهانه)، موازین و مشهورات ایدئولوژی‌های اومانیستی (اعم از مارکسیسم، لیبرالیسم، نئولیبرالیسم، صور مختلف اندیشه‌های سوسیالیستی، ناسیونالیسم) و مبانی معرفت‌شناختی پوزیتیویستی و نئوپوزیتیویستی یا کانتی و یا دیالکتیک هگلی-مارکسی و یا روش‌شناسی آمپریستی و تجربی و پراگماتیستی را مبنا قرار داده و اصالت تفکر اسلامی و روح توحیدی و احکام اخلاقی و حقوقی و رویکردهای معرفت‌شناختی و یا اندیشه‌های سیاسی آن را در پرتو مشهورات مدرنیستی تفسیر و تأویل نماید، رویکردی التقاطی است که با حفظ برخی ظواهر الفاظ و تعابیر دینی و شرعی، معانی و بواطن قدسی را تابع اوهام و خرافات ایدئولوژی‌های سکولاریستی می‌نماید.

در خصوص جریان روشنفکری به اصطلاح دینی یا التقاطی ایران از

ویژگی‌های کلی روشنفکری و غرب‌زدگی شبه‌مدرن در ایران □ ۱۲۷

«عبدالرحیم طابوف» و «میرزا یوسف خان مستشارالدوله» گرفته تا التقاطی‌اندیش‌های مرتد شده‌ای چون «کسروی»، آرای «محمد نخشب» و «سوسیالیست‌های اسلامی»، «سازمان مجاهدین خلق ایران» در سال‌های ۱۳۴۵-۱۳۴۴، آرای مهندس بازرگان، و در سال‌های پس از انقلاب اسلامی از جریانات التقاطی سکولاریست و نئولیبرالیست سروش و طیف استحاله‌شده‌های «مجاهدین انقلاب اسلامی» می‌توان نام برد. هر چند که به این مهم باید توجه داشت که مجاهدین خلق سال ۱۳۵۰، اندیشه التقاطی مقلدانه نسبت به مارکسیسم داشته‌اند (در واقع اساس اندیشه اسلامی را در پرتو مشهورات مارکسیستی تحریف می‌کرده‌اند)، حال آنکه آرای مهندس بازرگان در سال‌های دهه چهل و پنجاه شمسی، بیشتر نحوی تفسیر پوزیتیویستی و تقلیدگر لیبرالیسم بود که حقیقت دین را به نفع مشهورات ساینتیستی و لیبرالی تحریف می‌کرد و یا در مورد آرای عبدالکریم سروش، می‌توان از یک نفاق و تقلید آگاهانه نئولیبرالیستی و به شدت همسو با راست‌گراترین محافل خشن انحصارات امپریالیستی (که سخن‌گوی آن‌ها افرادی چون کارل پوپر یا فون هایک و فریدمن و حتی فوکویاما می‌باشند) می‌توان نام برد که وظیفه تحریف کامل دین به سمت سکولاریسم و انحلال در اباحه و نسبی‌انگاری را برعهده گرفته است.

□

در مقام جمع‌بندی آنچه گفتیم، می‌توان کاست شبه‌روشنفکری مروج غرب‌زدگی شبه‌مدرن در ایران را به دو شاخه کلی: الف) روشنفکری لائیک تقلیدی و مقلد ایدئولوژی‌های مدرنیستی و ب) روشنفکری به اصطلاح دینی (در واقع التقاطی) تحریف‌گر دین و مقلد ایدئولوژی‌های مدرنیستی تقسیم کرد: شاخه لائیک جریان روشنفکری ایران، غالباً در هیئت رویکردهای ذیل

ظاهر گردیده است:

۱. روشنفکری لائیک ناسیونال - سلطنت طلب (دربار پهلوی، حزب رستاخیز)؛

۲. روشنفکری لائیک ناسیونال - لیبرالیست (جبهه ملی، افرادی چون مصدق یا شاپور بختیار)؛

۳. روشنفکری لائیک مارکسیست (از طیف گروه ۵۳ نفر گرفته تا حزب توده و انواع و اقسام دسته‌جات مارکسیستی قبل و بعد از انقلاب)؛

۴. روشنفکری لائیک مدافع لیبرال - دموکراسی، شکل گرفته پس از انقلاب اسلامی (ترکیبی از چپ‌های استحاله شده مثل باقر پرهام و علی کشتگر تا روشنفکران متعلق به خانواده‌های اشرافی - سرمایه‌دار ایران که بازی با تعابیری چون پسامدرنیسم را به محملی برای اثبات لیبرال - دموکراسی و سیطره مجدد شبه مدرنیته با ظاهری پارلمانتاریستی و البته در باطن استبدادی بدل کرده‌اند. از کسانی چون داریوش شایگان که داعیه تفکر معنوی داشته‌اند تا نئومارکسیست‌هایی نظیر بابک احمدی و حسین بشیریه که امروزه لیبرال دموکراسی را «تنها آلترناتیو ممکن» می‌دانند و نویسندگانی چون «رامین جهان‌بگلو»)؛

۵. جماعت ژورنالیست‌ها و رمان‌نویسان و شاعران به ظاهر غیرسیاسی‌ای که از طرق مختلف، به ترویج اساس و ارکان بینشی و رویکرد اخلاقی و مناسبات رفتاری شبه مدرنیستی کمک کرده‌اند (از افرادی چون مسعود بهنود که در هر شرایطی فقط به فکر ترویج مشهورات شبه مدرنیستی بوده و هستند تا داستان‌نویسان مروج ابتذال و سطحی‌ترین صور رمانتیسم تقلیدی نفسانی و لمپنسیم، امثال ر.اعتدادی و پرویز قاضی سعید که به نظر می‌رسد، اساساً فاقد ظرفیت تئوریک‌اندیشی بوده و هستند) و در پاره‌ای موارد نیز به حسب حال به

این یا آن گرایش و جناح روشنفکری لائیک موقتاً نزدیک شده‌اند، اما وجه سیاسی فعالیت آن‌ها بسیار کم‌رنگ‌تر از کار آشکار ادبی‌شان بوده است (مثلاً فریدون توللی و رمانتیسیم شعری او در دوره کناره‌گیری او از سیاست و یا هوشنگ گلشیری پس از موضع‌گیری‌های «چپ» اوایل انقلاب و غرق شدن در فرمالیسم ادبی). البته این گرایش با فعالیت خود به هر حال و به طور غیرمستقیم و گاه مستقیم، به کلیت اهداف فرهنگی - سیاسی کاست روشنفکری ایران و برخی گرایش‌های خاص آن کمک کرده‌اند. مثلاً رمانتیسیم توللی یا ادبیات نفسانی - بازاری ر. اعتمادی، به خوبی مورد استفاده رژیم شاه وایدئولوژی ناسیونالیسم سلطنت طلب آن در مسیر تحمیق فکری و تخدیر عاطفی مخاطبان قرار می‌گرفت و یا فرمالیسم تکنیک‌زده گلشیری، محملی مناسب برای ترویج ظاهرگرایی شبه مدرنیستی و نیز آرای نسبی‌انگارانۀ نئولیبرالیستی در تهاجم فرهنگی علیه انقلاب اسلامی ایران بوده و هست.

□

شاخه به اصطلاح دینی (التقاطی) روشنفکری ایران نیز به گرایش‌های زیر تقسیم می‌گردد:

۱. روشنفکران التقاطی ناسیونالیست (مثلاً کسروی که سرانجام کارش به ارتداد انجامید).

۲. روشنفکران التقاطی دارای گرایش‌های سوسیال - دموکراتیک (مثل عبدالرحیم طالوف تبریزی که در عین برخی پای‌بندی‌ها که به بعضی الفاظ و تعبیر و ظواهر شریعت از خود نشان می‌داد، مروج روح و باطن سکولاریستی و نیز تا حدودی مقلد برخی شعارهای سوسیال - دموکراتیک بود).

۳. روشنفکری التقاطی مقلد لیبرالیسم و شدیداً علم‌زده که برخی رگه‌های صداقت و مبارزه علیه استبداد شبه مدرن در سران آن وجود داشت (مثلاً

نهضت آزادی سال‌های دهه چهل شمسی و آرا و عملکرد دکتر «یدالله سجایی» و مهندس مهدی بازرگان در همان سال‌ها).

۴. روشنفکری التقاطی مقلد سوسیالیسم و مارکسیسم (که شامل جریان «نهضت خداپرستان سوسیالیست»، برخی آرای دکتر علی شریعتی، اندیشه‌های مبنایی مجاهدین خلق سال‌های اواخر دهه چهل، آرای گروهک تروریستی فرقان و... با تمامی قضاوت‌هایی که بار دیگر داشته و دارند و در اشکال و صور مختلف ابراز می‌گردد).

۵. گرایش روشنفکری التقاطی نئولیبرالیست شکل گرفته در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی که آشکارا داعیه نسبی‌انگاری و سکولاریسم و «دین‌سکولار» و «اجتهاد در اصول دین» و آرای کفرآلودی چون «تعمیم نبوت» و هم عرض قرار دادن دین اسلام با آیین‌های شرک‌آلود و بت‌پرست تحت لوای «پلورالیسم دینی» و نظایر این‌ها را دارد (آرای عبدالکریم سروش مبتنی بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت و هرموتیک نسبی‌انگار مجتهد شبستری، نمونه‌هایی از این گرایش هستند).

شاخه روشنفکری به اصطلاح دینی (التقاطی) ایران از آغاز شکل‌گیری و به‌ویژه از سال‌های دهه چهل و پنجاه شمسی به بعد (و نیز سال‌های پس از انقلاب)، بیشترین رقابت‌ها و ستیزهای خصمانه و عناد دشمنانه را علیه روحانیت به عنوان پاسدار اسلام فقه‌ای و گنجینه معارف قدسی اهل بیت علیهم‌السلام در وجوه و شئون مختلف تئوریک و فرهنگی و سیاسی و تبلیغاتی، سازمان داده و در پیش گرفته است؛ و به‌ویژه در مقطع پس از قطعنامه، به چتر محوری کل جریان روشنفکری سکولار در حرکت تخریبی علیه فرهنگ انقلاب اسلامی و تلاش برای استحاله نظام اسلامی و حذف ولایت فقیه و احیای مجدد سیطره استبداد شبه‌مدرن تحت رهبری روشنفکران التقاطی (به عنوان یک آلترناتیو

علیه انقلاب اسلامی و نظام ولایت فقیه) بدل گردیده است؛ و هم‌اینک نیز نیروهای سیاسی و فرهنگی و مطبوعاتی این جریان، در نقش مدیران نفوذی در وزارتخانه‌های فرهنگی و اقتصادی و یا نویسندگان و ایدئولوگ، بیشترین نقش را در تخریب مبانی اعتقادی مردم و ایمان و یقین دینی آن‌ها و ترویج نسبی‌انگاری و شکاکیت و شبهه‌پراکنی و بسترسازی برای فعالیت گسترده ضدانقلاب فرهنگی و احیای مجدد سیطره سرمایه‌داری رانت‌خوار غیرمولد وابسته و اجرای برنامه‌های ویرانگر صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی و جلوگیری از تحقق عدالت و قسط اسلامی را برعهده دارند.

گرایش روشنفکری به اصطلاح دینی نئولیبرالیست، پس از انقلاب به طور مداوم از امکانات گسترده مطبوعاتی و رسانه‌ای و نفوذ در سیاست‌گذاری‌های دولتی به‌ویژه در عرصه فرهنگی و نیز شبکه‌ای فعال از ناشران بهره‌مند از حمایت‌ها و رانت‌های دولتی به عنوان اهرم تأثیرگذاری و فشار برخوردار بوده است. چهره‌های روشنفکری به اصطلاح دینی نئولیبرالیست پس از انقلاب را می‌توان در نقش‌هایی چون ایدئولوگ احیای سیطره شبه مدرنیته، ژورنالیست، تکنوکرات حکومتی سیاستگذار در عرصه‌های اقتصادی، بوروکرات‌های متنفذ و صاحب نفوذ در وزارتخانه‌های فرهنگی، فعالان سیاسی نهان‌روش و... مشاهده کرد.

ادوار تاریخی جریان روشنفکری ایران

در یک چشم‌انداز کلی می‌توان ادوار تطور تاریخی کاست شبه‌روشنفکری ایران را این گونه تقسیم‌بندی کرد:

۱. دوره اول، که آن را می‌توان دوره تکوین و ظهور روشنفکری ایران دانست. در این دوره، روشنفکری بسترساز سیطره فرهنگی و سیاسی

تجددگرایی سطحی (غرب زدگی شبه مدرن) در ایران می گردد. روشنفکری این دوره را می توان «روشنفکری مشروطه» نامید. روشنفکری در این دوره، خود دارای دو تقسیم بندی فرعی است: الف) روشنفکری آغازگر در آستانه مشروطه و ب) روشنفکری مقوم مشروطه که جریان مبارزه عدالت خواهانه مردم ایران را به نفع استعمار بریتانیا و سیطره فراماسونری منحرف نمود.

زمان تقریبی دوره اول روشنفکری ایران را می توان حد فاصل سال ۱۲۲۲ قمری (ورود سرهارفورد جونز به ایران و آغاز فعالیت پنهانی لژهای فراماسونری در کشور) تا سال ۱۳۰۰ شمسی (تقریباً ۱۳۴۰ ق) و ظهور استبداد رضاخانی و بعدها رضاشاهی به عنوان اهرم اصلی سیاست استعمار انگلیس در ایران دانست. (در قسمت های بعدی رساله حاضر، در باره این دوره و ادوار پس از آن توضیح می دهیم).

۲. دوره دوم تاریخ کاست روشنفکری ایران، مقطعی است که جریان غالب روشنفکری ایران به طور مستقیم و غیرمستقیم در خدمت تحکیم استبداد رضاشاهی و طراحی شاکله رژیم سراپا وابسته شبه مدرنیست درمی آید و به لحاظ فرهنگی، در جهت ترویج آداب و عادات و عقاید ناسیونالیستی و غیردینی و بسط تعلیم و تربیت سکولاریستی بسیار فعال است و از نظر سیاسی نیز طیف نیرومندی از روشنفکران کادرهای عملی و اجرایی و اداری و دیپلماتیک رژیم رضاشاهی را تأمین می کنند (امثال داور، تیمورتاش، فروغی، تقی زاده و بسیاری دیگر). مقطع زمانی این دوره را می توان حد فاصل سال های ۱۳۲۰-۱۳۰۰ ش و پایان سلطنت استبدادی رضاشاه دانست.

۳. دوره سوم تاریخ روشنفکری ایران که آن را می توان دوره تلاش کاست روشنفکری برای بسط و تعمیق فراگیر غرب زدگی شبه مدرن در وجوه و شئون مختلف آن دانست، از سال ۱۳۲۰ و آغاز سلطنت محمدرضا پهلوی آغاز

می‌گردد و تا مقطع انقلاب اسلامی ادامه دارد. در این دوره، کاست روشنفکری ایران به لحاظ فرهنگی به گونه‌ای فعال به ترویج زیرساخت‌های فرهنگی فرامسیون شبه‌مدرنیته می‌پرداخت، اما به لحاظ سیاسی، به حسب تقلید و پیروی هر یک از گرایش‌های آن از ایدئولوژی‌های مختلف سکولار غربی (مارکسیسم، ناسیونال - لیبرالیسم، ناسیونالیسم برتری طلب و نژادپرستانه سلطنتی)، کشمکش‌ها و اختلافات بعضاً شدیدی درون کاست روشنفکری بروز کرد. اما جهت‌گیری کلی حرکت روشنفکری ایران در مسیر تعمیق و بسط سیطره فرامسیون شبه‌مدرن قرار داشت و بخش اصلی و مهم و فعال روشنفکری ایران (از گرایش‌های مختلف آن) نیز به طور مستقیم و غیرمستقیم به همکاری و همراهی فرهنگی و در بسیاری موارد سیاسی، با سلطنت استبدادی و وابسته محمدرضاشاهی اقدام نمود.

۴. دوره چهارم از ادوار تاریخی کاست روشنفکری ایران، پس از پیروزی انقلاب اسلامی آغاز می‌شود که در مقطع سال‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۶۱ به طغیان تروریستی گروه التقاطی مارکسیستی منافقین علیه انقلاب اسلامی می‌انجامد و از سال‌های نیمه دوم دهه شصت و سپس سراسر دهه هفتاد شمسی و پس از آن به غلبه ایدئولوژی نئولیبرالیسم مروج سرمایه‌داری بر کلیت جریان روشنفکری ایران می‌انجامد. در این مقطع، گرایش روشنفکری به اصطلاح دینی، وجه هژمونیک را در کلیت کاست روشنفکری ایران پیدا می‌کند و نئولیبرالیسم پوزیتیویستی مدافع نظام جهانی سرمایه‌داری با انبوهی از مغالطه‌های نسبی‌انگارانه و نوسوفسطایی و تحت لوای شعارهای پست‌مدرنیستی و تئوری‌بافی‌های هرمنوتیکی، به مبارزه‌ای جدی و گسترده و فراگیر علیه تفکر اصیل اسلامی و میراث فکری اسلام فقهاتی می‌پردازد. مبارزه‌ای که تمامیت کاست روشنفکری ایران (از ناسیونال سلطنت طلب‌های خارج‌نشین

گرفته تا لیبرال‌های سراپا وابسته به اصطلاح «ملی-مذهبی» و انبوه چپ‌های استحاله شده‌ای که اینک زیر پرچم لیبرال-دموکراسی آمریکایی شعار می‌دهند و پس از عمری ادعای مبارزه ضدامپریالیستی، با رضا پهلوی و نوکران رسمی آمریکا همسویی و همدردی می‌کنند) را در مقابل انقلاب اسلامی و آرمان‌های عدالت‌طلبانه و استقلال‌طلبانه آن و نیز در مقابل هویت دینی و معنوی مردم و فرهنگ ما قرار داده است. با کمال تأسف، کاست روشنفکری ایران در دوره چهارم از حیات خود و نزدیک به دو قرن پس از تولد بیمارگونه، در یک حالت انسجام فوق‌العاده و وحدت تمام عیار، پشت شعارهای نئولیبرالیستی سنگر گرفته و جهت احیای سیطره مطلق و فراگیر مجدد فرماسیون شبه‌مدرنیته و سکولاریسم و اباحه‌گری ذاتی آن، حتی استقلال ایران و عزت ملی و تمامی ارزش‌های معنوی‌ای را که حداقل طیف چپ‌گرای روشنفکری ایران چند دهه خود را مدافع آن نشان می‌داد، رسماً و علناً کنار گذاشته و به قعر منجلاب همسویی تمام‌عیار با امپریالیسم آمریکا و صهیونیسم جهانی و مشاطه‌گری برای برقراری یک استبداد لیبرال-دموکراتیک تقلیدی و شبه‌مدرن در ایران در غلتیده است. این مقطع را می‌توان سیاه‌ترین دوران خیانت و وابستگی در تاریخ کاست روشنفکری ایران دانست.

فصل سوم:

نسل اول روشنفکری عهد مشروطه:

دوره تکوین و آغاز

۱۲۷۰- ۱۲۲۰ق

با ورود سرجان ملکم به سال ۱۲۱۵ ه. ق یعنی هم‌زمان با اوایل سلطنت فتحعلی‌شاه قاجار و شدت گرفتن انحطاط تاریخی ایران در برابر استیلاجویان غربی، سنگ بنای دخالت جاسوسان و نفوذی‌ها در دربار قاجار و در جهت تخریب و ویرانی ارکان تمدن کلاسیک ایران و افزودن بر عمق و شدت بحران رژیم قاجاری به نفع سیاست‌های استعماری انگلستان، پایه‌گذاری شد.

در سال ۱۲۲۲ ق سه تن از برجسته‌ترین جاسوسان امپراتوری استعماری بریتانیا یعنی «سرهاردورد جونز»، «جیمز موریه» و «جی. بی. فریزر» وارد ایران گردیدند. مأموریت اصلی این افراد، تشکیل لژهای مخفی فراماسونری و جاسوسی و وارد کردن دولتمردان قاجاری به این لژها و استفاده از این عناصر خودفروخته جهت پیشبرد اهداف و منافع دولت بریتانیا بود. لژهای مخفی فراماسونری‌ای که به قول «عباس اسکندری» (در نطقی که به تاریخ سوم بهمن ۱۳۲۷ ش در خصوص نفوذ لژهای فراماسونری و مسئله غارت نفت ایران داشت) در دو شهر تهران و اصفهان تشکیل گردیده و به طور فعال به جذب نیرو پرداخت. همین لژها، مادر کاست روشنفکری ایران بوده و نخستین نسل روشنفکران ایرانی، تربیت شده و یا مرتبط با لژهای داخلی و خارجی بودند. در واقع، محفل جاسوسی‌ای که سرهاردورد جونز تأسیس نمود، نقش اصلی را در اعزام میرزا ابوالحسن خان ایلچی و میرزا صالح شیرازی به خارج و جذب آن‌ها

در محافل فراماسونری (با هدایت سرگور اوزلی) برعهده داشته است.^{۹۰} و این‌ها نخستین چهره‌های کاست روشنفکری ایران بوده‌اند. در واقع، حرکت چند دهه بعد میرزا ملکم‌خان در تأسیس «فراموشخانه»، دنباله آشکار و علنی فعالیت گسترده و مخفیانه‌ای است که سه جاسوس انگلیسی به سال ۱۲۲۲ ق آغاز کرده بودند.

تاریخ ایران از این پس (در دوران قاجاریه و سپس پهلوی)، یکسره شاهد دسیسه‌چینی‌ها و توطئه‌گری‌ها و رفتارهای وطن‌فروشانه تلخی است که دست‌پروردگان لژهای ماسونی و ایدئولوگ‌ها و کارگزاران زمینه‌ساز سیطره شبه‌مدرنیته، به عنوان «روشنفکر» و «نویسنده متجدد» یا «صدراعظم» و «وزیر اصلاح‌طلب مدرنیست» و بعدها در مقام «نایب‌مجلس» و یا «روزنامه‌نگار» مدافع «تجدد» و «ترقی» و «آزادی» و «مدنیت» انجام می‌دهند و حاصلی جز تباهی و وابستگی و بحران هویت و از خودبیگانگی فرهنگی و فلاکت و مسکنت اقتصادی و بی‌عدالتی و ظلم ناشی از سیطره فرهنگ و سیاست و اقتصاد شبه‌مدرنیستی غرب‌زده برای مردم ما نداشته است.

«محمود محمود» در خصوص نقش لژهای فراماسونری در خرید رجال و دولتردان سرشناس ایران و تبدیل کردن آن‌ها به کارگزار اجرایی پروژه غرب‌زدگی شبه‌مدرن و تشکیل کاست روشنفکری وابسته، چنین می‌نویسد: «انگلیسی‌ها به وسیله محافل فراماسون، تمام رجال سرشناس ایران را چه درباری و چه غیردرباری، همه را در این محافل جا داده بودند».^{۹۱}

دولتردان خریداری شده توسط انگلیس و شاهزادگان قاجاری‌ای که توسط لژهای ماسونی داخل و یا خارج کشور پرورش یافته و در منصب‌های مهم دولتی و حکومتی قرار گرفتند، نسل اول روشنفکری عهد مشروطه ایران را تشکیل می‌دهند که بیشتر، کارگزاران اجرایی و دولتی (مثل میرزا

ابوالحسن خان ایلچی، فرخ خان امین الدوله غفاری، میرزا صالح شیرازی) هستند و وجهه تئوریک و ایدئولوژی پردازی ندارند. اینان از اوایل سلطنت فتحعلی شاه تا اواسط سلطنت ناصرالدین شاه (سال‌های دهه ۱۲۷۰ ق) وجه غالب روشنفکری را برعهده دارند و آن‌ها را می‌توان «روشنفکران آستانه نهضت مشروطه» و نسل اول روشنفکری دوره مشروطه دانست.

تدریجاً و از سال‌های ۱۲۶۰ ق به بعد، نسل دوم روشنفکران مشروطه ظهور می‌کنند که برخی از آن‌ها چهره‌هایی تئوریک هستند و هم در عرصه فعالیت فرهنگی و هم فعالیت‌های اجرایی و سیاسی حضور دارند. اینان در واقع چهره‌های اصلی روشنفکری مشروطه هستند که آن‌ها را می‌توان «نسل دوم روشنفکران مشروطه» و یا «بنیان‌گذاران مبانی تئوریک کاست روشنفکری ایران» نامید و افرادی چون میرزا ملکم‌خان، آخوندزاده، طالبوف، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله در زمره آن‌ها هستند.

در بیان اجمالی و فهرست‌وار ویژگی‌های «روشنفکری عهد مشروطه» (دوره تکوین و آغاز روشنفکری ایران) به طور کلی این گونه می‌توان گفت:

۱. زیربنای فکری و سازمانی کاست روشنفکری ایران، در این دوره

پی‌ریزی می‌گردد.

۲. روشنفکری دوره مشروطه را می‌توان به دو نسل تقسیم کرد: الف) نسل

اول که بیشتر شامل چهره‌هایی اجرایی و نفوذی و فاقد سواد و بینش تئوریک و دارای تمایلات شبه‌مدرنیستی میانه‌روانه می‌گردد و ب) نسل دوم یا نسل اصلی و مهم‌تر روشنفکری دوره مشروطه که مبانی تئوریک غرب‌زدگی شبه‌مدرن را فرموله می‌کنند و شامل چهره‌های فرهنگی و اجرایی می‌باشد که دست‌پرورده و بعدها مؤسس و اعضای فعال و مروج لژهای فراماسونری و جهان‌بینی آن بوده‌اند.

۳. روشنفکری مشروطه اساساً صبغه‌ای سکولاریستی دارد و بسیاری از چهره‌های آن اسلام‌ستیزی و یا روحانیت‌ستیزی آشکار و صریح دارند.
۴. کارکرد تاریخی این جریان، یکسره و تماماً در مسیر منافع استعمار به‌ویژه استعمار انگلیس و مغرب میراث فرهنگی و معنوی تاریخ ایران بوده است.
۵. در بسیاری موارد (شاید بتوان گفت، اکثریت مطلق موارد) در هر قرارداد استعماری یا دلالتی برای واگذاری امتیاز به بیگانگان و یا فنا کردن منابع و امکانات طبیعی کشور و یا نفی استقلال ایران، چهره‌های مختلف نسل اول و دوم روشنفکری مشروطه، نقش کلیدی و محوری و حضور فعال دارند.
۶. روشنفکران نسل اول مشروطه (کسانی چون میرزا ابوالحسن خان ایلچی) از عوامل نفوذی و فعال در انعقاد پیمان‌های ننگین «گلستان» و «ترکمانچای» و تبدیل ایران به یک کشور نیمه مستعمره در دوره فتحعلی‌شاه و پس از آن بوده‌اند. نسل دوم روشنفکران مشروطه نیز دلالت قراردادهای خائنانه‌ای چون «رویتر» به سال ۱۲۸۹ ق (به دلالتی میرزا حسین خان سپهسالار)، تجزیه هرات از ایران به سال ۱۲۷۳ ق (توسط یک هیئت از چهره‌های متجدد فراماسونر به ریاست فرخ‌خان امین‌الدوله غفاری) و یا واگذاری امتیاز لاتاری (به وساطت و دلالتی میرزا ملکم‌خان، اصلی‌ترین چهره روشنفکر مشروطه) و یا واگذاری امتیاز رژی به انگلیس (به دلالتی صدراعظم متجددمآب و پیوسته به کاست روشنفکران تجددگرا و مرتبط با انگلیس و روسیه) یعنی امین‌السلطان که دشمن روحانیت بود و در اواخر عمر به همراهی با تقی‌زاده و فراماسونرهای ژبیداری پرداخت و به همین دلیل به دستور محمدعلی شاه به طور مخفیانه کشته شد) و یا واگذاری امتیاز نفت به «دارسی» (به دلالتی «میرزا نصرالله مشیرالدوله غفاری» رجل متجدد و «اصلاح طلب» و همراه با روشنفکران ایرانی که مؤسس «مدرسه علوم سیاسی» به سبک مدرنیستی و

اولین نخست وزیر مشروطه طلبان بوده است و پسران او «حسن پیرنیا» و «حسین پیرنیا» از روشنفکران مروج ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان گرا و رجل دوران رضاشاه بوده اند) و موارد عدیده دیگر که ذکر همه آنها به درازا می کشد، بوده اند.

۷. روشنفکری دوره مشروطه ایران تلاش گسترده ای جهت زمینه سازی برای به اصطلاح «اصلاحات شبه مدرنیستی» در ساختار رژیم قاجاری و نیز ساختار اقتصادی - اجتماعی جامعه ایران و درهم شکستن کامل ساختارهای کلاسیک و غیروابسته آن به عمل آورد. به عنوان مثال، در قلمرو اقتصاد، «امین الضرب» فراماسونر همراه با کاست فرهنگی - سیاسی روشنفکری ایران، از زمینه سازان سیطره سرمایه غربی بر اقتصاد ایران و ایجاد صنعت مونتاژ و وابسته بود. نخستین چهره های سرمایه داری وابسته و دلال صنعت ایران، روشنفکرانی چون «صنیع الدوله» (فراماسونر و نخستین رئیس مجلس مشروطه) و سرمایه داران فراماسونر متجددمآبی چون محمدحسن امین الضرب و فرزندش محمدحسین امین الضرب بوده اند.^{۹۲} اساساً از نیمه دوم سلطنت ناصرالدین شاه، هجوم گسترده کالاهای خارجی و نیز زمینه سازی برای نفوذ و سیطره سرمایه های غربی در ایران، به صورت فعال و توسط رجال متجددمآب و وابسته به کاست روشنفکری ایران، شدت و اوج بسیاری می گیرد. به گونه ای که از حدود سال ۱۳۰۶ ق به بعد، روحانیون و به ویژه چهره های برجسته ای چون شیخ شهید فضل الله نوری و مرحوم میرزای شیرازی بزرگ به فکر مقابله با این تهاجم وابسته ساز اقتصادی می افتند و انتشار «رساله جوابیه» توسط شهید فضل الله نوری، نمونه ای از مبارزه با استعمار اقتصادی است که نقطه عطف آن در قیام تنباکو ظاهر می گردد.^{۹۳}

اساساً پس از مشروطه و آغاز سیطره گسترده و آشکار لژهای

فراماسونری و روشنفکران شبه مدرنیست بر ایران، حضور و میزان سرمایه‌گذاران خارجی در ایران و نیز وابستگی اقتصادی ایران به استعمار، وسعت و شدت می‌گیرد و گسترش می‌یابد.^{۹۴}

در زمینه سیاست و ساختار اداری و اجرایی دولت نیز «میرزا جعفر مشیرالدوله» روشنفکر فراماسونر، با قرار گرفتن در رأس «شورای دولتی» ابداعی خود (به سال ۱۲۷۵ ق) سعی می‌کند تا ساختار اداری دولت را به سمت نحوی بوروکراتیسم تقلیدی و شبه‌مدرن دگرگون نماید تا میدان عمل بیشتری برای چهره‌های فراماسونر و نفوذی در آن فراهم آید. میرزا ملکم‌خان (که او را پدر روشنفکری ایران نامیده‌اند)، «دفتر تنظیبات» خود را به سال ۱۲۷۶ ق خطاب به او، جهت ارائه دستورالعمل اجرایی به وی می‌نویسد.^{۹۵} یک دهه بعد، «امین‌الدوله» یکی از چهره‌های مطرح کاست روشنفکری مشروطه و فراماسونر وابسته به انگلیس، به تدوین «قانون» باطناً سکولار به سبک غربی‌ها می‌پردازد و در تدوین این قانون، با دخالت «شاهزاده ملک آرا» اصل را بر ترجمه متون قانون اساسی غربی قرار دادند. همچنین به سال ۱۲۸۹ ق روشنفکر فراماسونر، میرزا حسین‌خان سپهسالار، گامی دیگر در مسیر ایجاد نوعی بوروکراسی شبه‌مدرن به عنوان زیربنای ساختار سیاسی ایران و در مسیر زمینه‌سازی برای سیطره شبه‌مدرنیته برمی‌دارد.^{۹۶} در اوایل سلطنت مظفرالدین‌شاه، امین‌الدوله مجدداً می‌کوشد تا با استفاده از اختیارات صدراعظمی، ساختار توزیع قدرت و بوروکراسی دولتی را به گونه‌ای که منطبق با فراماسیون شبه مدرن باشد، تغییر دهد؛^{۹۷} زیرا انگلیسی‌ها جهت تحکیم درازمدت منافع خود در ایران و پاسداری از آن، بیش از پیش نیازمند ایجاد نظام اداری و مدل حکومتی‌ای بودند که بیشترین نقش و وزن و قدرت را در اختیار منورالفکران خواهان بسط پروژه غرب‌زدگی شبه‌مدرن قرار دهد.

۸. کاست روشنفکری عهد مشروطه که در قیام تنباکو قدرت و نفوذ مردمی و اراده استقلال طلبانه روحانیت شیعه در مقابله با سلطه اجنبی و وابستگی کشور را مشاهده کرده بود، با فضا سازی های گسترده تبلیغاتی و مطبوعاتی و با پنهان کردن اغراض سکولاریستی خود در آغاز و نیز با تکیه بر حمایت گسترده استعمار انگلیس و نقش آفرینی رجل فراماسونر و متنفذ درون دربار قاجاری (از صنایع الدوله و موقرال الدوله داماد مظفرالدین شاه گرفته تا امین السلطان صدراعظم و مشیرالدوله و حتی عین الدوله که به قول تقی زاده، مشهور به مخالفت سازمان یافته و جدی با روحانیت بود^{۹۸}) و نیز بهره گیری از جو عدم شناخت و آگاهی نسبت به ماهیت ضد دینی منورالفکران سکولاریست که مردم و حتی گروهی از روحانیون نیز بدان گرفتار بودند، بر موج مبارزات عدالت طلبانه مردمی سوار شده و مسیر آن را به نفع شعار مشروطه لیبرالی و آنچه مطلوب اعضای فراماسونر «مجمع آدمیت» و «لژ بیداری» و دولتردان انگلیسی بود، تغییر مسیر دهد و از دل یک نهضت مردمی عدالت طلبانه که به اتکای هدایت و حمایت روحانیت برپا شده بود، با استفاده از ترفندهای تبلیغاتی و غفلت ها و رویکرد مبتنی بر هو و جنجال و جنگ روانی و بهره گیری از فعالیت چهره های وابسته و نفوذی، نهایتاً سیطره روشنفکران فراماسونر و استبداد شبه مدرنیستی و قانون اساسی اصلاح شده، مصوب شعبان ۱۳۲۵ ق (که روح سکولاریسم به صورتی پنهان بر آن حاکم بود) را خارج نماید. آنچه در مشروطه رخ داد و پیروزی اولیه دست پروردگان «مجمع آدمیت» در مجلس اول و پیروزی توأم با استبداد روشنفکران وابسته به لژ بیداری پس از استبداد صغیر و محاکمه و اعدام مرحوم شیخ فضل الله و در پیش گرفتن خشونت تروریستی علیه روحانیون و نیز انقلابیونی نظیر ستارخان و باقرخان و سکولاریزه کردن فضای فرهنگی و سیاسی کشور که نهایتاً به ظهور استبداد متجددانه و سکولاریستی رضاخان

انجامید، به راستی یک تراژدی تلخ بود که توسط منورالفکران ایرانی و در مسیر اغراض دولت انگلیس اجرا گردید.^{۹۹} تقی‌زاده یکی از روشنفکران فراماسونر و چهره‌های کلیدی و مؤثر در انحراف مشروطیت، در اواخر دوران «مجلس شورای ملی» چنین می‌گوید: «مشروطیت، فرزند روحانی انگلستان است. چشم مردم به جزیره بریتانیای کبیر دوخته و به یاد آن مهربانی‌های سابق، منتظر معونت آن ملت نجیب و آن دولت لیبرال‌اند»^{۱۰۰} تقی‌زاده در جایی دیگر به این نکته اذعان کرده است که مشروطه (به آن صورتی که در آمد و با آن سرانجامی که یافت) و مجلس شورای ملی، به طور مستقیم و غیرمستقیم به منافع انگلیس خدمت کرده‌اند.^{۱۰۱}

۹. روشنفکری دوره مشروطه، حامی بسط مدارس میسیونرهای مسیحی و همچنین تعلیم و تربیت سکولار توسط غربی‌ها (روندی که از سال ۱۲۵۴ق آغاز گردید) و نیز تأسیس و بسط و گسترش نظام تعلیم و تربیت مستقل از روحانیت و با مضامین سکولاریستی بود. پروژه‌ای که «میرزا حسن رشديه» فراماسونر، جهت پی‌ریزی تعلیم و تربیت غیردینی در ایران به سال ۱۳۰۰ق آغاز کرد، با تأسیس «انجمن معارف» به سال ۱۳۱۵ق، سرعت و نظم و گستردگی بیشتری یافت. انجمن معارف به منظور «نظم بخشی و سرعت‌دهی به کار تأسیس مدارس جدید در ایران» با حضور هیئتی که اکثریت اعضای آن از منورالفکران فراماسونر بودند (مثل «میرزایحیی دولت‌آبادی» بابی و پیرو «صبح ازل»، محمدحسن امین‌الضرب سرمایه‌دار همسو با کاست روشنفکری ایران و پسرش حسین امین‌الضرب و میرزا محمودخان احتشام‌السلطنه که ریاست انجمن را برعهده داشت)، تشکیل گردید و به کمک رشديه و «میرزارضا دانش، ارفع‌الدوله» (از فراماسونرهای متنفذ)، کار خود را گسترش داد و تأسیس مدارس غیردینی (مدرن) در ایران را به یک جریان گسترده

تبدیل نمود که بعدها روشنفکران حاکم بر مجلس شورای ملی اول «وزارت تعلیمات عامه» را مأمور تأسیس مدارس ابتدایی خارج از نظارت روحانیت و بر اساس نظام آموزش سکولار می‌نماید و این وزارتخانه مأمور می‌شود، حتی بر کار مدارس سنتی و دینی و حوزه‌های علمیه نیز نظارت کرده و آن‌ها را به تطبیق برنامه‌های آموزشی خود با رویکرد سکولار ترغیب نموده و جلوی گسترش آن‌ها را بگیرد. بر همین اساس، به سال ۱۲۹۷ش (یعنی دوازده سال پس از مشروطه)، به تقلید از «اسکول نرمال» فرانسه، یک «مرکز تربیت معلم» سکولاریستی در کشور تأسیس می‌گردد که در آن روان‌شناسی اومانیستی تدریس می‌گردید. قبل از آن نیز مجلس شورای ملی دوم که تماماً در اختیار روشنفکرانی چون تقی‌زاده و طیف شبه‌مدرنیست‌های تندرو بود، به سال ۱۳۲۸ق (برابر با ۱۲۸۹ش) لایحه اعزام دانشجو برای تحصیل در «سن سیر» و «اسکول نرمال» را تصویب می‌کند و حکیم الملک (روشنفکر فراماسونر دیگری) که وزیر تعلیمات عامه بود، آن را اجرا می‌کند. اکثر افراد اعزامی در این مقطع، به چهره‌های معروف فراماسونر بدل گردیدند که از میان آن‌ها می‌توان به «دکتر علی‌اکبر سیاسی» و «دکتر عیسی صدیق» (که هر دو از حلقه‌های مهم کاست روشنفکری ایران در زمان رضاشاه و محمدرضا شاه و فراماسونرهای متنفذ بودند) اشاره کرد.^{۱۰۲} بدین‌سان، تدریجاً روشنفکران سکولار، شاکله نظام تعلیم و تربیت ایران از دبستان تا دانشگاه را بر اساس رویکرد شبه‌مدرنیستی طراحی کرده و پی ریختند و به طور مطلق‌العنان تحت کنترل خود درآوردند.

۱۰. روشنفکری دوره مشروطه، صبغهای سکولاریستی و در مواردی آشکارا ضد اسلامی و روحانیت ستیز دارد و ایدئولوژی «ناسیونالیسم باستان‌گرای شووینیستی» یکی از خصایص اصلی آن است. رویکرد سیاسی

روشنفکری این دوره، به‌ویژه در ستیز برای اثبات تجددگرایی و مبارزه با فرهنگ دینی و شاخص‌های سنتی تمدن کلاسیک ایران، بسیار پررنگ و برجسته است. ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان‌گرای شووینیستی (برتری‌طلبانه) چیست؟ ناسیونالیسم باستان‌گرا که به عنوان ایدئولوژی رسمی رژیم پهلوی مطرح گردید و گرایش‌های پررنگ نژادپرستانه دارد و اصلی‌ترین جریان‌های تاریخ‌نگاری معاصر ایران از درباریان وابسته به رژیم پهلوی تا لیبرال‌های دارای ژست اپوزیسیون، پیرو آن بوده و هستند (از فروغی و پورداوود و تقی‌زاده و «مجتبی مینوی» گرفته تا شجاع‌الدین شفا و عبدالحسین زرین‌کوب و فریدون آدمیت و لیبرالیست‌های «نهضت آزادی»). این ایدئولوژی، دست‌پخت مستقیم استعمار انگلیس و افرادی چون سرجان ملکم (جاسوس انگلیسی و فرمانفرمای هند واز بنیان‌گذاران نخستین لژهای فراماسونری مخفی در ایران) و جیمز فریزر و مجموعه مستشرقان می‌باشد. سرجان ملکم با نوشتن کتاب «تاریخ ایران» بنای تئوریک و تحلیلی رویکرد ناسیونالیسم باستان‌گرا به تاریخ ایران را پی‌ریزی نمود.^{۱۰۳} سرجان ملکم دلایل انعقاد پیمان‌های استعماری در دوره فتح‌علی‌شاه قاجار^{۱۰۴} و فردی به شدت ضداسلامی بود. سرجان ملکم نسبت به دین مبین اسلام زبانی توهین‌آمیز دارد و آن را «آتش افروخته» می‌نامد.^{۱۰۵} او شاید اولین فردی است که بنیان‌های تئوریک موهوماتی به نام «عظمت ایران باستانی» و «نابودی علوم ایران به دست مسلمانان» و اینکه «اسلام عامل عقب ماندگی ایران گردیده» را مطرح کرده است و هدف اصلی او از طرح این آرا، ایجاد فاصله مابین ایرانیان و هویت اسلامی‌شان از طریق برجسته کردن امر موهوم و بی‌اساسی به عنوان «هویت آریایی» بود.

اساس ناسیونالیسم باستان‌گرا، اعتقاد نژادپرستانه به برتری «قوم آریا»

است. براساس این ایدئولوژی، ایران سرزمین آریایی‌ها است و «عظمت» و «شوکت خیالی و توأم با عدالت» ایران باستان محصول «هوشمندی و شرافت نژادی» آریایی‌ها است. (این «عدالت» یک دروغ و مضحکه بی‌اساس بیشتر نیست. نگاهی کوتاه حتی به تاریخ‌نگاری‌های مورخان ناسیونالیست ایرانی و مستشرقان اغلب مأمور، به خوبی مشخص می‌سازد که اساس حکومت‌های ایران باستان و به‌ویژه ساسانیان، بر ظلم و بی‌عدالتی شدید و فاحش قرار داشته است و مردم و سپاهیان در برابر ورود اعراب مسلمان مقاومت بسیار کمی از خود نشان می‌دادند. براساس روایات عدیده تاریخی، فرماندهان ارتش ساسانی برای اینکه از فرار سپاهیان خود در برابر مسلمانان جلوگیری نمایند، در جنگ موسوم به «سلاسل»، پای آن‌ها را با زنجیر به یکدیگر بسته بودند.) البته این مورخان مغلطه‌گر، این نکات مهم را نیز نادیده می‌گیرند:

اولاً، اساساً وجود تاریخی نژاد یا قوم آریایی (در تعریفی که مستشرقان بافته‌اند) در هاله‌ای از ابهامات و تردیدهای جدی قرار دارد و تحقیقات اخیر مورخانی چون سارا پومری، نانسی دماند و حتی «بریان»، اساساً وجود قوم یا نژادی مشخص با ابعاد تاریخ‌ساز و آن‌گونه که مستشرقان اغلب یهودی تعریف می‌کنند را بی‌اساس نشان داده است. در خود داستان‌پردازی‌های ایدئولوگ‌های ناسیونالیسم باستان‌گرا (که مقلد مستشرقان هستند) نیز توصیف روشن و واحد و مشترک و دقیقی از زمان ظهور، مکان زندگی و تاریخچه این قوم و نیز ریشه‌های مردم‌شناسانه نژادی آن ارائه نمی‌گردد.

ثانیاً، این قوم آریایی «عدالت‌پرور» ساخته ناسیونال‌شوینیست‌ها، طبق ادعای خود این مورخان، در هند نظام نژادپرستانه پدید آورده و بومیان را «نجس» دانسته و به بندگی گرفتند، در اسپارت، ساکنان سرزمین «مسنیا» را به

شکل وحشتناکی تحت بردگی قرار داده و در ایران عصر ساسانی، یک نظام بسته پدید آورده که حتی فرزند مستعد یک برزگر را به دلیل فروستی پدر ممنوع التحصیل می کرده است. وقایع نگاران از جنایات «قباد» و «شیرویه» ساسانی و «فرهاد چهارم اشکانی» و «داریوش» و «خشایارشا» سخن ها گفته اند و با این همه، باز هم دعوی «عدالت» برای ایران باستان ساختگی مستشرقان و مأموران جاسوس و مقلدان ایرانی آن ها خنده دار است. در خصوص «شوکت» و «عظمت» ایران باستان نیز حرف های بسیار هست که در فرصتی دیگر بدان می پردازیم.

ثالثاً، اگر این «ایران باستان» ادعایی، تا این حد عظیم و با شوکت و عادلانه بوده است، معلوم نیست چرا در برابر هجوم سپاه کم شمار مسلمانان به این سادگی فروپاشید و چرا مردم آن از اواخر سلطنت ساسانی در مرزهای شرقی آن امپراطوری، به آیین بودایی گرویده بودند و اکثریت مردم نیز پس از آشنایی با اسلام، به سرعت و به صورت گسترده مسلمان شدند و در این اعتقاد پابرجا ماندند؟

طراحان «ناسیونالیسم باستان گرا»، در واقع با ساختن یک مفهوم موهوم و بی اساس به نام «تمدن شکوفای آریایی» در «ایران باستان»، به دنبال دور کردن مردم از هویت اسلامی هستند. آن ها این باستان گرایی نژادپرستانه و موهوم را ماده ای برای حمل صورت غرب زدگی شبه مدرن قرار می دهند. زیرا ناسیونالیسم شوونیستی، از اساس ایدئولوژی ای مدرن است و چون «تمدن ایران باستان آریایی» (آن گونه که این جماعت به هم بافته اند) نیز اصلاً وجود واقعی و تاریخی نداشته است، لذا به راحتی باستان گرایی مورد نظر خود را در هیئت یک «ایدئولوژی مروج شبه مدرنیته» سامان داده و با بوق و کرنای تبلیغات رسانه ای و فعالیت لژهای فراماسونری و حمایت های خارجی و داخلی

به مردم القا می‌کنند و بدین‌سان، غرض اصلی خود، یعنی ایجاد سیطره فرماسیون شبه‌مدرن در ایران را تحقق می‌بخشند.

□

ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان‌گرا همچنین از تئوری‌های نژادپرستانه «تامس کارلایل» (مورخ انگلیسی متوفی به ۱۸۸۱م) و «هوستون استوارت چمبلین» (مورخ نژادپرست انگلیسی و صاحب کتاب «مبانی قرن نوزدهم» که به سال ۱۸۹۹ منتشر کرده است) و «کنت دوگوبینو» و «ارنست رنان» (مورخان فرانسوی دارای گرایش‌های نژادپرستانه و ضداسلامی) به شدت متأثر گردیده است. کارلایل عبارات زشت توهین‌آمیزی در باره حضرت محمد ﷺ دارد که از نقل آن‌ها خودداری می‌کنیم. اساساً شاکله «شرق‌شناسی»، بر ضدیت و دشمنی با اسلام قرار دارد و این امری است که حتی مورخ مسیحی‌ای چون «ادوارد سعید» نیز بدان معترف است.^{۱۰۶} وجه غالب کاست روشنفکری ایران در دوره مشروطه و رضاشاه، پیرو و مبلغ ناسیونالیسم شووینیستی باستان‌گرا بوده‌اند. در زمان پهلوی دوم نیز ناسیونالیسم شبه‌مدرنیستی، یک گرایش نیرومند در روشنفکری ایران و نیز ایدئولوژی رسمی رژیم بود. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و به‌ویژه از اواخر دهه شصت، ناسیونالیسم باستان‌گرا به عنوان وجه مکمل نئولیبرالیسم شبه‌مدرن، به رکن اصلی ایدئولوژیک کاست روشنفکری ایران و مهاجمان فرهنگی-سیاسی بدل گردید.

ویژگی‌های ناسیونالیسم باستان‌گرا (که در دوره مشروطه، گرایش اصلی و حاکم روشنفکری ایران بوده است) را می‌توان این گونه فهرست کرد:

الف) ناسیونالیسم باستان‌گرای شووینیستی (برتری‌طلبانه)، ایدئولوژی‌ای شبه‌مدرن و مقلد ناسیونالیسم نژادپرستانه غربی است. این ایدئولوژی، همچون

«ماده» ای برای «صورت» غرب‌زدگی شبه‌مدرن در ایران و به عنوان اصلی‌ترین ایدئولوژی آن در دوره مشروطه و پهلوی عمل کرده است.

ب) این ایدئولوژی، توسط مستشرقان وابسته به دولت استعماری هند (که اغلب آن‌ها از پرورش‌یافتگان مراکز تربیت کارگزاران مستعمراتی نظیر «کالج هیلی بوری» وابسته به کمپانی هند شرقی بودند) و در رأس آن‌ها سرجان ملکم، تدوین یافته و توسط گروهی از مستشرقان اغلب یهودی بسط یافته است.

ج) اساس «ناسیونالیسم باستان‌گرا» بر آرای نژادپرستانه و سکولاریستی و نظریه بی‌اساس «آریامحوری» تکیه دارد. این ایدئولوژی، دست‌مایه رویکردهای توسعه‌طلبانه و اغراض استعماری دولت انگلیس و کمپانی هند شرقی در ایران و هندوستان بوده است.

ها) اسلام‌ستیزی و کوشش به منظور قطع پیوند با روح تفکر و فرهنگ اسلامی و میراث معنوی تمدن کلاسیک ایران، یکی از ویژگی‌های برجسته ناسیونالیسم باستان‌گرای نژادپرست است. ایدئولوگ‌های این جریان، با طرح این دعوی بی‌اساس که ایران باستان بسیار «پیشرفته و شکوفا و عدل‌مدار» بوده و اسلام موجب عقب‌ماندگی و انحطاط تمدن ایران گردیده است، به اسلام‌ستیزی می‌پردازند. در حالی که حقایق روشن تاریخی نشان می‌دهد که در ایران باستان، کارنامه روشن و مشخصی از شکوفایی تفکر و فرهنگ وجود ندارد و همه دستاوردهای درخشان ادبی و فرهنگی تمدن کلاسیک ایران نیز ملهم از برخی وجوه تعالیم اسلامی بوده است.

و) بنیان‌ها و مفروضات نظری این ایدئولوژی (مفاهیمی چون: آریامحوری نژادپرستی و «عظمت ایران باستان») همگی نظریاتی شبه‌آلود و بی‌پایه و وهمیاتی غیرعلمی هستند که بر پایه تحریف حقایق تاریخ ایران و خیال‌بافی‌های بی‌اساس نژادی بنا گردیده است.

زا) ناسیونالیسم باستان‌گرا در هیئت «ناسیونالیسم سلطنت‌طلب» و نیز «ناسیونالیسم لیبرال» (که گرایش‌های باستان‌گرایانه و شووینیستی کم‌رنگ‌تری دارد) در کلیت خود، کارکردی به نفع استعمار و مروج شبه‌مدرن وابسته داشته و دارد.

۱۱. روشنفکری دوره مشروطه ایران، رویکرد شبه‌مدرنیستی خود را پشت شعارهایی چون «ترقی»، «تمدن»، «قانون‌گرایی»، «تجدد»، «پارلمانتاریسم»، «حقوق مردم» و مشروطه‌طلبی پنهان کرده و اگرچه در جهت‌گیری کلی و نهایی، مروج استبداد شبه‌مدرنیستی بوده و هست، اما داعیه استبدادستیزی و آزادی‌خواهی نیز داشته و دارد.

۱۲. روشنفکران این دوره اگرچه داعیه مخالفت با قاجاریه و فعالیت سیاسی علیه آن داشته‌اند، اما اکثراً (اکثریت بسیار چشمگیر آن‌ها) دارای پست و مقام و منصب سیاسی و فرهنگی در رژیم قاجار بوده‌اند و با سفارت‌خانه‌های خارجی نیز مرتبط بوده‌اند.

روشنفکران نسل اول مشروطه

روشنفکری ایران در دوره مشروطه را می‌توان به دو دسته یا دو نسل تقسیم کرد:

۱. نسل اول که از زمان پیدایی روشنفکری در اوایل قرن سیزدهم هجری قمری ظهور کرده و تا حدود سال‌های دهه هفتاد همان قرن حضور فعال و تأثیرگذار دارد و در کارنامه آن، نقطه‌های سیاهی چون امضای «پیمان گلستان» و دلالی و امضای پیمان «ترکمانچای» و «واگذاری هرات و افغانستان به انگلیس» و وابستگی شدید چهره‌های اصلی آن به بریتانیا دیده می‌شود.

۲. نسل دوم که آن را می‌توان جریان اصلی و مهم روشنفکری دوره

مشروطه دانست و زیربنای تئوریک کاست منورالفکری مشروطه توسط چهره‌های آن تدوین گردیده است. نسل دوم (و اصلی) روشنفکری مشروطه، از سال‌های دهه ۱۲۷۰ شکل گرفته و در وقایعی چون عقد قراردادهای استعماری «رویترا»، «واگذاری امتیاز تنباکو»، «واگذاری امتیاز نفت ایران به انگلیس»، انحراف نهضت عدالت خواهانه در مسیر منافع و اغراض دولت انگلیس و ترویج سکولاریسم و زمینه سازی برای قدرت گیری استبداد شبه مدرن رضاشاهی و نیز پیشبرد منافع استعماری روسیه (توسط جناحی از مورالفکران مشروطه) در کارنامه آن‌ها قرار دارد. نسل دوم مورالفکری مشروطه، زیربنای تئوریک اندیشه روشنفکران مقطع مشروطه و شاکله تئوریک کل کاست منورالفکری ایران را تدوین و تثویز کرده است.

چهره‌های اصلی «نسل اول روشنفکران مشروطه» را این گونه می توان

برشمرد:

۱. میرزا عسگرخان افشار ارومی

۲. میرزا ابوالحسن خان ایلچی

۳. میرزا صالح شیرازی

۴. فرخ خان امین الدوله غفاری

۵. حسین قلی آقا

این افراد چهره‌های وابسته به لژهای فراماسونری و فاقد بنیان‌های تئوریک منسجم و مدون و وابسته به حکومت قاجاریه هستند. در باره چهره‌های اصلی نسل اول منورالفکری مشروطه، به اجمال سخن می‌گوییم:

میرزا عسگرخان افشار ارومی

در پیش گفتیم که «کاست روشنفکری ایران» به عنوان یک مجموعه

فرهنگی-سیاسی، حول محور زمینه‌سازی برای سيطرة فرهنگی، سیاسی و اجتماعی-اقتصادی غرب‌زدگی شبه‌مدرن و تحکیم بنیان‌های نفوذ و پشتوانه‌های تئوریک و نیز بسط و تعمیق ارکان تاریخی-فرهنگی فرماسیون شبه‌مدرنیسم و با صبغه‌ای وابسته، شکل گرفته و بسط یافته است. در این «کاست»، گروه‌های مختلف اجتماعی با منشأهای طبقاتی متفاوت و پیشینه‌های تاریخی و ایدئولوژیک متنوع حضور دارند. در جمع اعضای این کاست می‌توان از طبیفی از درباریان و دولتمردان و دیوان‌سالاران قاجاری، سرمایه‌داران وابسته نوظهور و شاهزادگان و اشراف کلاسیک خانواده متنفذ کلان زمین‌دار، روزنامه‌نگاران و رمان‌نویسان و شاعران ناسیونالیست یا چپ‌گرای معتدل یا افراطی، انبوهی از تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌های صاحب تحصیلات و مدارک دانشگاهی، گستره‌ای از عناصر مرتبط با سازمان‌ها و محافل جاسوسی و لژهای فراماسونری، طبیفی از درباریان و وابستگان حکومتی رژیم پهلوی، همچنین جوانان و دانشجویان برخاسته از اقشار فرودست اجتماعی و دارای تمایلات سوسیالیستی و بسیاری عناصر منفرد و مشکوک و مرموز نام برد که وحدت کلی در مسیر ترویج غرب‌زدگی شبه‌مدرن و زمینه‌سازی برای سيطرة و بسط نفوذ همه‌جانبه و به‌ویژه فرهنگی-سیاسی فرماسیون شبه‌مدرنیته، وجه وحدت‌بخش و تعیین‌کننده ماهیت و ذات و در بسیاری موارد صفات و عوارض وجودی این کاست و قوام‌بخش هویت آن به عنوان یک طبقه فرهنگی-سیاسی (و نه طبقه اجتماعی در معنای جامعه‌شناختی آن) یا به عبارت دقیق‌تر، یک «کاست» caste می‌باشد.

در دوره مشروطه و در نسل اول و تا حدود زیادی نسل دوم منورالفکران این دوره، خاستگاه طبقاتی روشنفکران، اغلب از میان خانواده‌های متمول اشرافی و درباری قاجاری بوده است.

میرزا عسگرخان افشار ارومی را می‌توان اولین چهره معروف کاست روشنفکری ذاتاً وابسته ایران و نیز احتمالاً اولین فراماسونر ایرانی دانست. عسگرخان از سرداران سپاه عباس میرزا بود که از طرف فتحعلی‌شاه به عنوان «سفیر فوق‌العاده» به دربار ناپلئون اعزام گردید تا روابط ایران و فرانسه را جهت گشودن جبهه‌ای مشترک علیه انگلیس و روسیه تحکیم بخشد. او به سال ۱۲۲۴ق به فرانسه رفت. او به سرعت جذب لژ فراماسونری «اسکاتلند» وابسته به استعمار انگلیس گردید و به دلیل اهمیتی که انگلیسی‌ها برای او قائل بودند، برخلاف روال معمول لژهای ماسونی، ظرف ۲۱ روز پس از عضویت در لژ به مقام «استادی» رسید. در آن مقطع که روابط انگلیس و دربار فتحعلی‌شاه تیره بود، استعمار بریتانیا به نقش و کارکرد عسگرخان به عنوان جاسوس و نیز تلاش او جهت برهم زدن نقشه ناپلئون، برای زمینه‌سازی ارتباط با ایران علیه انگلیس، به شدت نیازمند بود و عسگرخان هر دوی این وظایف را به خوبی انجام داد. هر چند که آنچه را فتحعلی‌شاه از او برای تحکیم روابط با فرانسه، علیه دولت انگلیس خواسته بود، به هیچ روی عملی نکرد. عسگرخان ارومی همچنین ماموریت یافت تا در اصفهان به تشکیل لژ فراماسونری بپردازد. ۱۰۷ عسگرخان ارومی یک فرد نظامی و به لحاظ عملکرد، خیانت‌پیشه بود و به نظر می‌رسد که فاقد بینش و بنیان تئوریک منسجم مدرنیستی بود؛ اما به هر حال، با عضویت در فراماسونری و قرار گرفتن در مسیر اهداف انگلیس در ایران در آن مقطع، عملاً به کاست در حال شکل‌گیری زمینه‌سازان سیطره شبه مدرنیته وابسته در ایران (یعنی روشنفکران) پیوست. او به سال ۱۲۲۶ق پس از بازگشت به ایران، به حکومت ارومیه گماشته شد. ۱۰۸ و در رده‌ی نخستین چهره‌های نفوذی وابسته به استعمار بریتانیا و رویکرد شبه مدرنیستی مورد نظر آن در ایران قرار گرفت. او دارای تمایلات میانه‌روانه غرب‌زده و به لحاظ

تئوریک، فردی بسیار ضعیف و کم اطلاع بود.

میرزا ابوالحسن خان ایلچی

میرزا ابوالحسن خان ایلچی فرزند یکی از منشیان حکومت نادرشاه و خواهرزاده «ابراهیم کلانتر» (صدراعظمی که با خیانت به لطفعلی خان زند، دروازه شهر شیراز را به روی آغا محمدخان قاجار گشود و در دوران سلطنت او و اوایل سلطنت فتحعلی شاه، صدراعظم بود. ابراهیم کلانتر فردی وابسته به اغراض استعماری دولت انگلیس در ایران بود) و نیز داماد او است. میرزا ابوالحسن خان در مقایسه با عسگرخان افشار ارومی، از سواد تئوریک بیشتری برخوردار است، هر چند که او هم در کل، یک چهره ایدئولوگ وابسته به روشنفکری مشروطه نبوده و بیشتر در طیف نیروهای اجرایی و نفوذی روشنفکری در حکومت قاجار قرار می‌گیرد. او کتابی به نام «حیرت‌نامه» دارد و از ستایشگران لیبرالیسم بریتانیا است.

میرزا ابوالحسن خان به سال ۱۲۲۴ق به عنوان ایلچی مخصوص به همراه «جیمز موریه» (جاسوس انگلیسی) به بریتانیا رفت و در همان سال به عضویت فراماسونری درآمد. وی از مهره‌های فعال و تأثیرگذار وابسته به دولت انگلستان و از نخستین چهره‌های متجددمآب و شبه‌مدرنیست ایرانی است که به واسطه حمایت‌های دولت انگلیس، توانست مدت ۳۵ سال و در یکی از حساس‌ترین مقاطع تاریخ معاصر ایران، در مقام خدمتگزار دولت انگلیس علیه منافع ملی ایران عمل نماید. میرزا ابوالحسن خان از زمینه‌سازان پذیرش پیمان ترکمانچای بوده و امضای او پای قرارداد استعماری ترکمانچای قرار دارد. او همچنین از زمینه‌سازان تحمیل پیمان استعماری «گلستان» به ایران و نیز از عوامل ایجاد فتنه جهت تضعیف دولت مرکزی در زمان محمدشاه (به نفع استعمار

انگلیس) بوده است. در ایجاد «بحران افغانستان»، «فتنه باب»، «طغیان آغامحمدخان اسماعیلی» در دوره محمدشاه، ردپای تحریکات و فتنه‌انگیزی‌های ایلچی و دولت انگلیس دیده می‌شود.^{۱۰۹} در واقع، هرگاه روشنفکران ایرانی در نقش نفوذی و تخریبگر از درون حکومت ظاهر گردیده‌اند (مثل نقشی که بخشی از روشنفکری به اصطلاح دینی نئولیبرالیست ایران پس از انقلاب اسلامی و در دهه شصت و هفتاد شمسی علیه آرمان‌های انقلاب بازی کرد)، بر وجه مخرب و ویرانگر آن‌ها به مراتب افزوده شده است. ابوالحسن خان ایلچی از طرف‌گراوند لژ «انگلند» مأموریت یافت تا با کمک سرگور اوزلی نخستین لژ ماسونی در تهران را تشکیل دهد. در دل همین لژها و محفل‌های مخفی و غیررسمی است که دولتمردان نفوذی و ایدئولوگ‌های نسل دوم کاست روشنفکری ایران تربیت شده‌اند. یکی دیگر از مأموریت‌های ایلچی، پرداخت رشوه به درباریان و استخدام آن‌ها در مسیر اهداف دولت بریتانیا بود که در این زمینه بسیار موفق عمل کرده است. به گونه‌ای که از اسناد به دست آمده فراماسونری بر می‌آید، در اواخر سلطنت فتحعلی‌شاه و اوایل حکومت محمدشاه، عده زیادی از درباریان را اعضای لژهای فراماسونری تشکیل می‌دادند. سرگور اوزلی و ایلچی تلاش زیادی جهت تضعیف دولت قاجاری و تجزیه بخش‌هایی از آن به نفع نیروهای استعماری حاکم بر هند انجام دادند. ایلچی در معاهده‌ای که با اوزلی انجام داد، ایران را متعهد نمود تا شورشیان افغانی را که علیه استعمار هند طغیان کرده بودند، سرکوب نماید. کاری که به نفع دولت انگلیس بود و برای ایران جز ضرر چیز دیگری نداشت.

میرزا ابوالحسن خان از سال ۱۲۳۹ق تا زمان مرگ فتحعلی‌شاه (۱۲۵۰ق) و نیز از سال ۱۲۵۴ق تا هنگام مرگ (۱۲۶۲ق) وزیر امور خارجه رژیم قاجاری و مأمور رسمی و حقوق‌بگیر دولت انگلستان بود.

میرزا ابوالحسن خان ایلچی کتابی به نام «حیرت‌نامه» دارد که حاصل سفر او به انگلستان بوده و بیانگر نحوی شیفتگی و مرعوبیت و مجذوبیت انفعالی نسبت به دولت انگلستان می‌باشد. او در این کتاب، مخاطب را صراحتاً دعوت به تقلید از رژیم لیبرالی انگلستان (به زبان دیگر، غرب‌زدگی مقلدانه شبه‌مدرن) می‌نماید. او «راه صواب» مردم ایران را «اقتباس از اهل انگریز» (مظهر اصلی غرب مدرن در آن دوره) می‌داند و چنین می‌نویسد: «به اعتقاد خاطی و محرّر این دفتر، اگر اهل ایران را فراغت حاصل شود و اقتباس از کار اهل انگریز بنایند، جمیع امور در کار ایشان بر وفق صواب گردد.»^{۱۱۰}

یکی از پژوهشگران تاریخچه فراماسونری در ایران، در باره میرزا ابوالحسن خان ایلچی می‌گوید: «در جوانی وضعیت معیشت و نحوه شغل او بسیار پست بوده، یعنی به قراری که معروف است، خانواده‌اش او را در عنفوان شباب که بچه خوشگلی بوده است، کاملاً به حال خود رها کرده و مشتریان حسن وی در آن ایام، بیشتر بزرگان شهر بوده‌اند که ابوالحسن حتی در لباس و آرایش دخترها برای آن‌ها می‌رقصیده است... این مرد در تمام کارها و معاملاتی که با مردم انجام می‌دهد، به قدری پست و نادرست است که هیچ یک از هموطنانش تا آنجا که بتواند، به وی نزدیک نمی‌شود و از معامله و معاشرت با او اجتناب می‌ورزد.»^{۱۱۱}

«حامد الگار» معتقد است، میرزا ابوالحسن به عنوان سفیر ایران در انگلیس، عسگرخان را سرمشق خود قرار داده است.^{۱۱۲} عبدالهادی حائری (مورخ معاصر که نظر مثبتی به برخی وجوه روشنفکران ایرانی دارد) معتقد است که ابوالحسن خان، رویه استعماری تمدن بورژوازی غرب را در بوتۀ فراموشی افکند... و در حقیقت، تقلیدی کورکورانه از غرب را توصیه کرد.^{۱۱۳} آن‌گونه که از برخی بخش‌های حیرت‌نامه اثر میرزا ابوالحسن خان ایلچی بر

می‌آید، او فردی نظرباز و بی‌اعتنا به تعهدات اخلاقی و هوس‌باز بوده است.^{۱۱۴} میرزا ابوالحسن خان یکی از بدسابقه‌ترین چهره‌های نسل اول روشنفکران مشروطه است که نظیر آن در افراد نسل دوم روشنفکران مشروطه و نیز روشنفکران ادوار دیگر به کرات دیده می‌شود.

میرزا صالح شیرازی؛ پدر ژورنالیسم شبه مدرنیستی

میرزا صالح شیرازی یکی از اعضای گروه پنج نفره‌ای بود که از طرف دولت قاجار به سال ۱۲۳۰ ق به انگلستان فرستاده شد تا زبان‌های لاتین و انگلیسی بیاموزد. بنا به گفته خود میرزا صالح، او در سال ۱۲۳۳ ق به جرگه فراماسونری پیوسته است. از همراهان او در این سفر که او هم به فراماسونری پیوست، «میرزا جعفر مهندسی» بود که بعدها به نام میرزا جعفر مشیرالدوله، اولین پروژه ایجاد بوروکراسی حکومتی شبه‌مدرن در ایران را اجرا کرد (۱۲۷۵ ق). او از دوستان میرزا ملکم بوده و ملکم خان «کتابچه غیبی» یا «رساله تنظیمات» را خطاب به او نوشته است. میرزا صالح، مروج و مدافع صریح غرب‌زدگی تحت عنوان حرکت به سوی «پیشرفت» و «ترقی» بود^{۱۱۵} و در باطن و در واقع، مروج غرب‌زدگی شبه‌مدرن بود، زیرا الگوی تقلید و اقتباس بدون زیربنا و پشتوانه تفکری را مطرح می‌کرد. میرزا صالح در سفر به انگلستان، به صورت یک مأمور تمام عیار دولت انگلیس درآمد. او منشی شخصی «سروان لیندسی» و «دارسی» هر دو بود.^{۱۱۶}

میرزا صالح، آن‌گونه که از سفرنامه‌اش بر می‌آید، شیفته لیبرالیسم و نظام سیاسی انگلیس بوده است. او در سفرنامه خود، انگلستان را «ولایت آزادی» می‌نامد و در جای جای کتابش، به ستایش مردم آن کشور می‌پردازد. جالب این است که میرزا صالح، آغاز این به اصطلاح «ترقی و تربیت مردم» را دوران

مدرنیته می‌داند. ۱۱۷

میرزا صالح را در مقایسه با دیگر چهره‌های نسل اول روشنفکری مشروطه، می‌توان فردی با وجوه و خصایص و ویژگی‌های تئوریک دانست. هر چند که به نظر می‌رسد، فاقد یک ساختار فکری منسجم باشد.

ظاهراً میرزا صالح در لژ ماسونی به مقام استادی رسیده^{۱۱۸} و فعالیت‌های جاسوسی بسیاری برای انگلیسی‌ها داشته است.^{۱۱۹} میرزا صالح، آن گونه که خود در کتاب «سفرنامه» اش ذکر می‌کند، بسیار مورد حمایت و توجه عباس میرزا قرار داشته است.^{۱۲۰} و این غفلت و عدم شناخت که بر دربار قاجار سایه افکنده بود، به راستی تلخ و تأسف بار است. آن گونه که از سفرنامه بر می‌آید، میرزا صالح با آرای اصحاب دایرة‌المعارف و فیلسوفان عصر روشنگری آشنایی داشته است و شیفته اقتصاد و سیاست لیبرالی و به طور خاص کشور استعماری انگلستان اوایل قرن نوزدهم که رویه استعماری آن اظهر من الشمس بوده و میرزا صالح آن را «ولایت امنیت و آزادی» می‌نامد، بوده است.^{۱۲۱} میرزا صالح نخستین روشنفکری است که در اثرش به صراحت از پارلمان‌تاریسم و مشروطه سخن گفته است. او را با تسامح می‌توان از بانیان و تئوری‌پردازان غرب‌زدگی شبه‌مدرن ایران دانست. البته این شبه‌مدرنیست‌های خواهان تماشاخانه و کارخانه و مشروطه، در نیافته‌اند که باطن این امر، تفکر فلسفی غربی است و با صرف توجه به ظواهر و تقلید از آن‌ها، چیزی جز غرب‌زدگی شبه‌مدرن به دست نمی‌آید.

افق نگاه و درک میرزا صالح نسبت به آنچه «ترقی و پیشرفت» غرب مدرن می‌نامد، سطحی و ژورنالیستی است. البته او متفکر نبود و به عنوان یک مأمور فراماسونر، جز به آنچه از او خواسته بودند، نمی‌توانست عمل کند. البته همان گونه که در پیش نیز گفتیم، میرزا صالح نسبت به دو منورالفکر قبل از خود، از

وجهه و بار تئوریک بیشتری برخوردار است. او را به یک اعتبار می‌توان پدر «ژورنالیسم شبه‌مدرن» ایران دانست.

«ژورنالیسم شبه‌مدرن، کیفیتاً و حتی می‌توان گفت ماهیتاً با آنچه که آن را می‌توان ژورنالیسم ملّی‌مزم به آرمان‌های انقلاب اسلامی دانست و پس از انقلاب در کشور ما بالیده و شکل گرفته است، تفاوت دارد» یکی از پژوهشگران معاصر می‌نویسد: «نخستین روزنامه‌نگار ایرانی، میرزا صالح شیرازی بود... (او) نمونه کامل روزنامه‌نگاران نخستین ایرانی بود و بسیاری از خصایص او را روزنامه‌نگاران بعدی به میراث بردند.»^{۱۲۲}

این سخن، البته از این منظر که او را پدر ژورنالیسم شبه‌مدرن روشنفکرانه بدانیم، درست است اما مطبوعات آرمان‌گرای متعهد به انقلاب اسلامی، تا حدودی و از جهاتی، توانسته‌اند محدوده غرب‌زده میرزا صالح را در هم شکسته و از افق مقلدانه و سطحی او عبور نمایند.

میرزا صالح نخستین روزنامه چاپی فارسی (چاپ سنگی) را منتشر نمود. ظاهراً این روزنامه «طلیعه» نام داشته^{۱۲۳} و شماره فوق‌العاده روزنامه‌ای به نام «کاغذ اخبار» بوده است. اولین شماره کاغذ اخبار که ترجمه تحت‌اللفظی News Paper است، در ۲۵ محرم ۱۲۵۳ ق منتشر گردید.^{۱۲۴} میرزا صالح به تبع ماهیت روشنفکرانه و فراماسونی‌اش، تضاد شدیدی با روحانیت داشته است و در کتاب سفرنامه، روحانیون را عامل ضعف امپراطوری عثمانی معرفی می‌کند. در حالی که آنچه سبب تضعیف و نهایتاً انقراض دولت عثمانی گردید، سیطره استعمار و فعالیت تخریبی فراماسونرها و سرمایه‌داران یهودی بود و این حقیقی است که در خصوص آن مؤیدات تاریخی بسیاری وجود دارد.

میرزا صالح به عنوان منورالفکر فراماسونر نفوذی، از طرفداران به اصطلاح «اصلاحات»! شبه‌مدرنیستی در ایران بود و با همکاری ابوالحسن ایلچی و

میرزا جعفر مشیرالدوله (دو برادر «ماسونی» خود) و تحت نظر سرگور اوزلی (از چهره‌های مهم استعمار انگلیس در ایران) به فعالیت جهت بسط آرا و نفوذ فراماسونری می‌پرداخت. ۱۲۵

فرخ‌خان امین‌الدوله غفاری

فرخ‌خان غفاری (که ناصرالدین شاه او را ملقب به «امین‌الدوله» نمود)، فرزند «میرزا محمد مهدی» و از خانواده‌های متنفذ و زمین‌داران مرتبط با دربار قاجاری است که به سال ۱۲۷۳ق به فراماسونری پیوسته است. ۱۲۶ او یکی از چهره‌های اجرایی و دولتمردان مروج شبه مدرنیته است که از بینش و سواد تئوریک بهره‌چندانی نبرده بود، اما از زمان فتح‌علی‌شاه در دربار قاجار نفوذ داشته و با طیف منورالفکرانی چون میرزا جعفر مشیرالدوله و میرزا ملکم و باند ماسونی‌های نفوذی در دولت قاجاری ارتباط نزدیک داشته است.

فرخ‌خان در دوران عباس‌میرزا درجه سرهنگی داشت و در شوال ۱۲۶۰ق، صندوق‌دار خاصه محمدشاه گردید. او در سال ۱۲۷۳ق به همراه هیئت همراه خود (میرزا علی نقی حکیم‌الممالک، میرزا امان‌خان غفاری، میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، نریمان‌خان پسر سلیمان‌خان سهام‌الدوله، میرزا محمدعلی آقا و میرزا رضا غفاری) که برای انعقاد قرارداد صلح با انگلیس به فرانسه رفته بودند، به لژ بزرگ «سنسرامیتی» وابسته به «گرانداوریان» پیوسته و بدین‌سان به عضویت رسمی فراماسونری درآمدند.

فرخ‌خان امین‌الدوله از زمان ورود به ایران، ارتباط نزدیک‌تری با حلقه فراماسونرهای نفوذی دربار ناصرالدین شاه (که تا اعماق حکومت او نفوذ کرده بودند) برقرار کرده و در خصوص ایجاد ساختار بوروکراسی شبه‌مدرن در ایران، با میرزا جعفرخان مشیرالدوله همراه شده و به سال ۱۲۷۶ق به

«دارالشورای دولتی» او پیوست. فرخ خان در اواخر عمر به سمت وزیر دربار ناصرالدین شاه تعیین گردید.

فرخ خان امین‌الدوله غفاری، چهره‌ای فرهنگی و تئوریک نیست اما در زمره طیف بوروکرات‌ها و دولتمردان کارگزار اغراض شبه‌مدرنیستی درون‌کاست روشنفکری ایران محسوب می‌گردد. خیانت بزرگ او و هیئت همراهش (که در هماهنگی کامل با منافع استعمار انگلیس و زمینه‌سازی باند نفوذی شبه‌مدرنیست‌های درون حکومت قاجاری صورت گرفت) واگذاری هرات و بخش اعظم تصرفات ایران در افغانستان به دولت انگلیس در «کنفرانس صلح پاریس» (سال ۱۲۷۳ ق) است که میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله (که سه سال بعد، اولین رساله‌اش در ترویج غرب‌زدگی شبه‌مدرن را تألیف کرد) نیز از اعضای این هیئت بوده است. فرخ خان نیز همچون اکثر چهره‌های کاست روشنفکری عهد مشروطه ایران، دارای خاستگاه طبقاتی و اجتماعی اشرافی و مرتبط با دربار بوده است.

واگذاری هرات و افغانستان به انگلیس، گامی بزرگ در مسیر تضعیف دولت مرکزی در ایران و زمینه‌سازی برای بسط نفوذ انگلیس در ایران بود که توسط فرخ خان امین‌الدوله و هیئت همراه او برداشته شد.

حسین قلی آقا؛ چهره تئوریک و گمنام نسل اول روشنفکری

مشروطه

از حسین قلی آقا یا حسین علی آقا فرزند بهاء‌الدین آقا، اطلاعات زیادی در دست نیست. عمده آنچه درباره او می‌دانیم، از طریق «کنت دوگوبینو» ی فرانسوی بیان گردیده است. براساس آنچه گوینو گفته و اندک اسنادی که در باره او به دست آمده، حسین قلی یکی از تئوریسین‌های غرب‌زدگی شبه‌مدرن و

ناسیونالیسم شوونیستی باستان‌گرا است که در فرانسه تحصیل کرده است. ۱۲۷
حسین قلی فردی به شدت ضد اسلامی و مخالف روحانیت بوده و پذیرش
دین مبین اسلام از طرف مردم ایران را «علت اصلی عقب ماندگی و انحطاط
ایران» می‌دانسته است. او شدیداً به زرتشتی‌گری و مفروضات تئوریک
ناسیونالیسم باستان‌گرا معتقد بوده و شاید اصلاً بتوان او را نخستین مروج
ناسیونالیسم شوونیستی ساخته‌ی سرجان ملکم و دیگر مستشرقان استعماری
دانست. ظاهراً او در نیروهای نظامی دوره ناصرالدین شاه عضویت داشته
است.

اینکه میرزا حسین قلی را چهره تئوریک نسل اول روشنفکران مشروطه
می‌نامیم، صرفاً در مقام مقایسه او با افرادی نظیر فرخ‌خان امین‌الدوله و یا
میرزا عسگرخان افشار ارومی است. در واقع، او به طیف نویسندگان و افراد
داعیه‌دار تئوری‌پردازی جریان منورالفکری شبه‌مدرن ایران تعلق دارد
(برخلاف دو چهره سابق‌الذکر که اساساً افرادی اجرایی و دولتمرد می‌باشند)؛
اما همچون دیگر تئوریسین‌ها و نیز دیگر اعضای کاست روشنفکری ایران،
اسیر سطحی‌نگری و قشریت و صبغه تقلیدی محض می‌باشد و شاکله باورهای
خود را بر پایه اوهام بافته شده توسط مستشرقان اغلب مأمور و دارای اغراض
سیاسی استعماری بنا نهاده است. از حسین قلی آقا کتاب یا رساله‌ای به دست ما
نرسیده است، اما بسیاری از دعاوی او (مثلاً در خصوص ضرورت
«پاکسازی»! زبان فارسی از کلمات عربی) اندکی بعد توسط میرزا ملکم و
آخوندزاده پرورده شده و بیان گردیده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. افلاطون معتقد به عقل گرایی منقطع از وحی «عالم مدار» یا «کاسموسانتربیک» بود. (اندیشه کاسموسانتربیک به «کاسموس» یا «جهان» یا «نظام کیهان» اصالت می داد و به جای اصل و مدار قرار دادن خدا، «نظام عالم» یا «کیهان» را اصالت می بخشید. در زبان یونانی «عالم» یا «کیهان» را کاسموس می نامیدند و از همین رو، تفکر اصالت دادن به عقل منقطع از وحی عالم مدار را «کاسموسانتربیک» خوانده اند). او برای عقل جزوی مورد نظر خود، دو مرتبه یا شأن وجود قائل بود: ۱. عقلی که به دریافت حقایق عالم مُثُل می پرداخت که «نوتزیس» نامیده می شد و ۲. عقلی که «دیانونیا» نامیده می شد و بیشتر وجه کاربردی و محاسبه گرانه و استدلالی داشت و از نظر افلاطون، مرتبه نازل یا سافل «عقل» بود. در قرون وسطای مسیحی، عقل متافیزیک یونانی و آمیخته با میراث اشراقی اسطوره ها و فلسفه های اسکندرانی را «اینتلکتوس» Intellectus می نامیدند که از ریشه Intellegere به معنای درو کردن یا برداشت کردن آمده بود. در قرون وسطی برای «انتلکت» شأن وحدت بخشی نسبت به کثرات قائل بودند. اما در عصر جدید و در زبان فرانسه، «انتلکت» را معادل راسیون Ration دکارتی گرفتند. بر این اساس «انتلکت» یا «راسیون» عبارت بود از عقل جزئی نگر حسابگر معاش اندیش ابزاری تصرفگر و استیلاجو که اجمالاً عقل مدرن نامیده می شود.

اصحاب دایرةالمعارف و مجموعه روشن نگران و روشنفکرانی که خود را «انتلکتوتل» می نامیدند (و این اصطلاح در زبان امروز روشنفکران ایرانی هنوز هم کاربرد دارد) در واقع به همین معنای نازل و محاسبه گر و نفسانیت مدار و معاش اندیش و خودبنیاد عقل نظر داشتند و خود را «انتلکتوتل» یعنی معتقد به اصالت «انتلکت» (همان «راسیون») و معتقد به اصالت عقل اومانیستی ابزاری معاش اندیش و حسابگر می نامیدند. بر این اساس، انتلکتوتل ها ضمن تأکید بر صبغه اومانیستی جهان نگر خود، به مرزبندی با معتقدان تفکر وحیانی یا هر نوع اندیشه اشراقی می پرداختند.

برای تفصیل مطلب در خصوص تطور واژه عقل در یونان باستان و سپس غرب قرون وسطی، نگاه کنید به:

-اعوانی، غلامرضا، حکمت و هنر معنوی، گروس، صص ۴، ۵، ۶

- بریه، امیل، تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی، علی مراد داوودی، دانشگاه تهران، صص ۲۹۱-۲۹۲
- مددپور، محمد، حکمت دینی و یونان زدگی، مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر، ۱۳۷۳
- زرشناس، شهریار، مدرنیته، آزادی، پسامدرنیسم، سازمان فرهنگی - هنری شهرداری تهران، صص ۱۷-۳۹
- Moor. john/ Modern philosophy/ London/ 65-67-
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، سروش و علمی فرهنگی، جلال الدین مجتبی، صص ۳۷۸-۳۷۴ ف ۱۹۰-۱۷۸
- بورمان، کارل، افلاطون، محمدحسن لطفی، طرح نو، صص ۸۰-۹۰
۲. برای آشنایی بیشتر با رنسانس ایتالیا نگاه کنید به:
- Karen osman/ th italian Renaissance/ san Diego: Lucent/ 1996
۳. پولارد، سیدنی، اندیشه ترقی، حسین اسدپور پیرانفر، امیرکبیر، صص ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۹، ۱۰، ۱۱
۴. برای آشنایی بیشتر با ماهیت تمدن مدرن، مطالعه کتب ذیل توصیه می شود:
- شهید سیدمرتضی آوینی، توسعه و مبانی تمدن غرب، نشر ساقی، ۱۳۷۶
- رضا داوری اردکانی، فلسفه در بحران، امیرکبیر، ۱۳۷۳
- رنه گون، سیطره کمیت و علائم آخرالزمان، علی محمد کاردان، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵
- دکتر محمدمددپور، خودآگاهی تاریخی (جلد اول: مبانی نظری تاریخ و تمدن)، موسسه فرهنگی منادی تربیت، ۱۳۸۰
- شهریار زرشناس، مبانی نظری غرب مدرن، کتاب صبح، ۱۳۸۱
- سیدحسین نصر، مرتضی اسعدی، جوان مسلمان و دنیای متجدد، طرح نو، ۱۳۷۳
- جریمی ریفکین، جهان در سراشیبی سقوط، محمود بهزاد، سروش، ۱۳۷۴
- نقدی بر مبانی معرفت شناسی اومانیستی، مریم صانع پور، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸
۵. تراویک، باکتر، تاریخ ادبیات جهان، عرب علی رضایی، فرزانه روز، جلد اول، ص ۳۴۶
۶. Paterson, Albert/ Renaissance Europe: 1300-1517/ London/ p.p 117,118
۷. Hamilton, John/ A History of Modern philosohy Avary press/ p.p 29-56
- همچنین: حمید، حمید، مقدمه ای بر فلسفه معاصر، زوار، صص ۵۶-۲۵
- البته در خصوص تأثیر یهودیت تحریف شده در شکل گیری تمدن مدرن بررسی ها و کاوش های دقیق تری باید انجام گیرد و برخی آثار دیگر نیز در باره آن منتشر شده است که جهت پرهیز از اطاله کلام از آن می گذریم.
۸. کوریک، جیمز، رنسانس، آزیتا یاسایی، فتنوس، صص ۳۷ و ۳۶
۹. شهبازی، عبدالله، زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران، جلد اول،

موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، صص ۳۶-۳۷

۱۰. دارک، سیدنی، تاریخ رنسانس، احمد فرامرزی، انتشارات دستان، صص ۴۱، ۴۰
۱۱. برای آشنایی با نقش و نفوذ یهودیت تحریف شده و زرسالاران یهود در رنسانس
بنگرید به:

Cecil, Roth / The jewis in the Renaissance/ Harper/ 1965

۱۲. اسکینر، کوئین تن، ماکیاولی، عزت‌الله فولادوند، طرح نو، ص ۵۵

۱۳. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، انتشارات زمستان، صص ۱۶۳ و ۱۶۲

۱۴. همان، ص ۱۷۶

70, 73, 91-93 Gilbert, Allan/ Machiavelly/ Duke publications/ p.p 69, ۱۵

۱۶. اسکینر، کوئین تن، ماکیاولی، ص ۷

۱۷. کوریک، جیمز، رنسانس، ص ۴۶

Gilmor, Harold/ The Reformation and Humanism/ New York: Harper. ۱۸

and Row/ p.p 214, 215, 218

همچنین:

Garden City/ ImageHughes, philip/ A popular History/of The Reformation

Books/ 1957

Edwards/ Macmilan/The Encyclopedia of philosophy/ Edited by paul. ۱۹

London/V3/ p.43

۲۰. مک کونیکا، جیمز، اراسموس، عبدالله کوثری، طرح نو، ص ۷۳

۲۱. همان، ص ۱۳۲

۲۲. بارتو ویکر، تاریخ اندیشه اجتماعی، جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، شرکت

سهامی کتاب‌های جیبی، ص ۳۴۶

۲۳. تراویک، باکتر، تاریخ ادبیات جهان، جلد دوم، فرزاد روز، صص ۶۰۵، ۶۰۴

برای آشنایی بیشتر با کلیت تمدن اروپا در عصر رنسانس و نیز رفرماسیون می‌توانید

رجوع کنید به:

Renaissance/ New York:Hale, John/ the civilization of Europe in the

Atheneum/ 1993

Gilmor, Harold/ the Reformation and Humanism/ p.170. ۲۴

۲۵. فلاورز، سارا، اصلاحات، رضا یاسایی، ققنوس، ص ۷۴

۲۶. تاریخ اندیشه اجتماعی، صص ۳۷۴، ۳۷۲، ۳۷۱

۲۷. آریلاستر، آنتون، ظهور و سقوط لیبرالیسم در غرب، عباس مخبر، نشر مرکز، ص ۱۷۴

۲۸. وبر، ماکس، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، عبدالکریم رشیدیان، علمی و

فرهنگی، صص ۱۸۱، ۱۷۷، ۱۸۶، ۱۸۴

۲۹. مولند، اینار، جهان مسیحیت، محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری، امیر کبیر، صص ۲۴۴ و ۲۴۳
۳۰. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص ۱۹۲
۳۱. نگاه کنید به:
- برک، پیتز، مونتینی، اسماعیل سعادت، طرح نو، صص ۶۳ و ۳۴
- کتاب بالا از منظری مدرنیستی و تاییدآمیز نسبت به مونتینی نوشته شده است، اما به لحاظ بیان برخی وجوه او، تا حدی قابل استفاده است.
۳۲. کویره، الکساندر، گفتاری در باره دکارت، امیرحسین جهاننگلو، نشر قطره، صص ۲۳، ۲۲
۳۳. دارک، سیدنی، تاریخ رنسانس، ص ۹۱
۳۴. شولتز، دوان و شولتز، سیدنی آلن، تاریخ روان‌شناسی نوین، علی اکبر سیف و جمعی دیگر، جلد اول، رشد، صص ۶۴، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۲
۳۵. برای بررسی ریشه‌های یهودی علوم جدید و جهان‌نگری نیوتونی و نیز ماهیت اومانستی این علوم، نگاه کنید به:
- BatterD Michel/ judism and philosophy/ mayer press/ p.p 61-70
- Grafton, Stephen/ The new Science and the Trakition of Humanism/ Lebon university press/ 1992
- درخصوص ویژگی‌ها و سرچشمه‌های دکارتی و فلسفی علوم جدید، مطالعه کتاب زیر (هر چند با نگاهی «ساینیستی» و علم‌زده نوشته شده است) نیز اندکی مفید است:
- برت، ادوین، مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین، عبدالکریم سروش، علمی و فرهنگی ۱۳۶۹
۳۶. کویره، دکارت، صص ۲۸ و ۱۴
۳۷. گلدمن، لوسین، فلسفه روشنگری، منصوره کاویانی، نشر نقره، صص ۶۵ و ۶۴
۳۸. Copleston, Frederick charls: A History of philosophy/ westminster/ IV/ p.p 68-78
۳۹. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، طاطه ووس میکائیلیان، علمی و فرهنگی، صص ۴۷ و ۴۶
۴۰. احمدی، بابک، معمای مدرنیته، نشر مرکز، ص ۱۰۲
۴۱. کویره، الکساندر، گفتاری در باره دکارت، ص ۲۶
۴۲. شهبازی، عبدالله، زرسالاران یهودی و پارسی و استعمار بریتانیا و ایران، ص ۶۸
۴۳. برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به :
- wolfson, John/ The philosophy of spinoza/ London/ p.p 65-79
۴۴. اسپینوزا، باروخ، اخلاق، محسن جهانگیری، نشر دانشگاهی، ص ۲۹۳

۴۵. لوین، فلسفه یا پژوهش حقیقت، سید جلال‌الدین مجتبی، حکم، صص ۲۲۳-۲۱۸

۴۶. نگاه کنید به:

- نوظهور، یوسف، عقل و وحی و دین و دولت در فلسفه اسپینوزا، فرهیختگان معاصر،

صص ۹۹، ۹۸، ۸۲

همچنین:

Wolfson/ the philosophy of spinoza/ p.69

- کاسیرر، ارنست، فلسفه روشن‌اندیشی، نجف دریابندری، خوارزمی، صص ۲۴۸-۲۴۷

- صانع‌پور، مریم، خدا و دین در رویکردی اومانیستی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه

معاصر، ص ۸۴

۴۷. نگاه کنید به:

Robertson, Richard/ Hobbes and Modern philosophy/ New York/ p.p

74-99

۴۸. جونز، وت، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد دوم، علی رامین، علمی و فرهنگی، ص

۷۰۸

۴۹. همان، ص ۷۰۹

۵۰. در معنای دقیق و تفصیلی، ایدئولوژی مجموعه دستورالعمل‌های سیاسی-اجتماعی جهت تغییر عالم در مسیر اغراض و غایات اومانیستی است و از دل فلسفه مدرن پدید آمده و صورت نازل آن است. در این معنا، ایدئولوژی ذیل تفکر فلسفی مدرن قرار می‌گیرد و ایدئولوگ مرتبه‌ای پایین‌تر از متفکر دارد.

در این تعریف، متفکر تبیین‌کننده روح کلی و اجمالی تفکر مدرن به صورت فلسفی و چند وجهی یا ذوب‌طون است، اما ایدئولوگ کسی است که وجه یا شأن یا لایه‌ای از تفکر اومانیستی را بسط داده، تفصیل می‌بخشد و به آن، وجه سیاسی و جدلی و غایات عمل‌گرایانه دنیوی می‌دهد. مثلاً دکارت پدر فلسفه مدرن غربی است که ذیل راسیونالیسم و اصالت نفسانیت گرایي او، ایدئولوژی‌هایی چون لیبرالیسم، سوسیالیسم، فاشیسم، مارکسیسم و... پدید آمده است. هر چند که اساساً روح تفکر مدرن با لیبرال-دموکراسی بیشتر از سایر ایدئولوژی‌های مدرن سازگاری داشته است، اما به هر حال همه ایدئولوژی‌های مدرن به نحوی ذیل فلسفه اومانیستی محقق‌گردیده و تجسم بسط‌صورتی از آن بوده و هستند. بر این اساس، شأن متفکر بالاتر از ایدئولوگ است.

به عنوان مثال می‌توان گفت، «دکارت» فیلسوف و متفکر است اما «ولتر» یا «پوپر» ایدئولوگ می‌باشند. اساساً دوره اول تاریخ اندیشه غربی (از رنسانس تا اواخر قرن هفدهم) دوران ظهور و بسط تفکر فلسفی بوده است و قرن هجدهم تا بیستم را می‌توان عصر سیطره ایدئولوژی‌های مدرن و نمایندگان و سخن‌گویان آن‌ها (یعنی روشنفکران) دانست. هر چند که در این بین استثناهایی نیز وجود داشته است و در عصر غلبه نزاع‌های ایدئولوژیک، «کانت»

هم فیلسوف بوده و هم شأن روشنفکری (درگیر نزاع‌های ایدئولوژیک بودن) داشته و یا «هگل» واپسین فیلسوف غرب مدرن، در عصر غلبه روشنفکری و ایدئولوژی‌ها ظهور کرده است. برای تفصیل بیشتر در خصوص تفاوت‌های مبنایی میان «تفکر» و «ایدئولوژی» به کتاب مبانی نظری غرب مدرن از راقم این سطور که در پی‌نویس شماره ۴ مشخصات کتاب‌شناسی آن ذکر شده است، مراجعه فرمایید.

۵۱. لینهات، ژاک - مع، بارابارا، قدرت کلام نقش روشنفکران، منوچهر فیروزعسگری، دانشگاه فردوسی مشهد، صص ۲۷ و ۲۸

۵۲. نگارنده در کتاب «سرمایه‌سالاری» که توسط انتشارات «کتاب صبح» طبع گردیده است، در باره ماهیت و تاریخچه و صور مختلف کاپیتالیسم (سرمایه‌سالاری) سخن گفته است و از تکرار آن‌ها در این مقال خودداری می‌کند.

Gary, Leonard/ Intellectualism/ New york/ 1975/ p.62

۵۴. همان، ص ۵۴

همچنین نگاه کنید به:

Remmling, Gunter/ the sociology of Karl Mannheim/ Humanities press: New jersy/ 1975

۵۵. لینهات، ژاک، مع، بارابارا، قدرت کلام و نقش روشنفکران، ص ۶۰

۵۶. برای آشنایی با آرای گرامشی، بنگرید به:

Gramsci, Antonio/ selections from the prison note books/ International publishers: New york/ 1971

همچنین:

- گرامشی، آنتونیو، گزیده‌ای از آثار، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، صص ۷۹-۵۵

west wood, Albert/ Gramsci/ Boston pres/sp.p 52-76

۵۷. برای آشنایی با تعریف و تاریخچه فراماسونری در غرب و ایران، رجوع کنید به:

- عبدالله شهیازی، زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران، جلد چهارم:

نخستین تکاپوهای فراماسونری، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۹

- محمد خاتمی، فراماسونری، کتاب صبح، ۱۳۷۵

- اسماعیل راثین، فراماسونری و فراموشخانه در ایران، ۱۳۷۸

- م.ح.زاوش، رابطه فراماسونری با صهیونیسم و امپریالیسم، نشر آینده، ۱۳۶۱

- گروه تحقیقات علم، فراماسونری و یهود، انتشارات علمی، ۱۳۷۱

۵۸. در باره صورت مثالی «انسان بورژوا» در کتاب «مدرنیته، آزادی، پسامدرنیسم» که توسط فرهنگسرای اندیشه و سازمان فرهنگی - هنری شهرداری تهران منتشر گردیده است، سخن گفته‌ام و از تکرار آن در اینجا خودداری می‌کنم.

۵۹. برای آشنایی بیشتر با ماهیت شعار تساهل و تسامح لیبرالی، رجوع کنید به:

- فصلنامه کتاب نقد ویژه: خشونت و تساهل، سال، ۱۳۷۹ شماره ۱۵-۱۴
- استاد مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره)
- دکتر داوری، رضا، خرد، فرهنگ، آزادی، نشر ساقی
- استاد مصباح یزدی، چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی، مؤسسه پژوهش و آموزش امام خمینی (ره)
۶۰. شولتز، دوان پی، تاریخ روان‌شناسی نوین، جلد اول، ص ۷۴
۶۱. شریعت، فرشاد، جان لاک و اندیشه آزادی، آگاه، ص ۲۴۹
۶۲. منبع پیشین، صص ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷
۶۳. کرنستون، مورس، اندیشه‌های سیاسی، جمع‌آوری چنگیز بهلولان، نشر بایروس، صص ۶۲، ۶۳، ۷۴
۶۴. نگاه کنید به:
- Arneil, Barbara/ Trade, plantation and property: John Locke and the Economic Defense of colonialism/ Journal of History of Idea/ vol 55/ No 4/ p.p 608-609
۶۵. لاک، جان، نامه‌ای در باب تساهل، شیرزاد گلشاهی کریم، نشر نی، ص ۴۵
۶۶. اندیشه‌های سیاسی، ص ۶۸
۶۷. ساری، ژان، ولتر، خشایار دیهیمی، نسل قلم، ص ۳۹
۶۸. گلدمن، لوسین، فلسفه روشنگری، منصوره کاویانی، نشر نقره، صص ۱۲۳، ۱۲۲
۶۹. ساری، ژان، ولتر، ص ۲۴
۷۰. Manuel, Frank/ the Eighteen century confronts the god/ New york/ 1967/p.p 42-95
۷۱. پورتر، روی، مقدمه‌ای بر روشنگری، سعید مقدم، نیک‌آیین، ص ۴۴
۷۲. نگاه کنید به:
- Besterman, theodore/ Voltaire/ New york/ 1969
- Nature and culture: Ethical Thought in the French Enlightenment/ john Hopkins University press/1963
۷۴. پورتر، روی، مقدمه‌ای بر روشنگری، صص ۲۹ و ۱۷
۷۵. فرانس، پتر، دیدرو، احمد سمیعی گیلانی، طرح نو، ص ۶۰
۷۷. wilson, Arthur/ Diderote/ New york/ p.p 54, 63, 67
- همچنین بنگرید به:
- Blum, carol/ Diderote: The Virtue of a philosopher/ Newyork/ 1974
۷۸. طلوعی، محمود، راز بزرگ، جلد اول، نشر علم، ص ۴۵۰
۷۹. نگاه کنید به:

۸۰. می، گیتا، دیدرو، عبدالله کوثری، نسل قلم، صص ۳۲ و ۳۳
نگاه کنید به:
۸۱. جانسن، پال، روشنفکران، جمشید شیرازی، فرزانه روز، صص ۵۰-۱
Grimley, Lillian/ Jean- Jacques Rousseau/ Hamden/ p.98
نگاه کنید به:
۸۲. کاسیرر، ارنست، مسأله ژان ژاک روسو، حسن شمس‌آوری، نشر مرکز، صص ۷۵، ۷۴، ۷۳
۸۳. کولوتی، لوجو، روسو و نقد جامعه مدنی، حسن شمس‌آوری، نشر مرکز، ص ۷
۸۴. گلدمن، فلسفه روشنگری، صص ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۳۰
۸۵. رافائل، د.د، آدام اسمیت، عبدالله کوثری، طرح نو، ص ۷
۸۶. هایلبرونر، رابرت، بزرگان اقتصاد، احمد شمسا، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، صص ۴۶، ۴۹، ۳۸
۸۷. رافائل، آدام اسمیت، صص ۵۵ و ۸
۸۸. هایلبرونر، بزرگان اقتصاد، صص ۵۲ و ۵۳
۸۹. Moor/ Ahistory of Modern philosophy/ 117
۹۰. گلدمن، لوسین، کانت و فلسفه معاصر، پرویز بابایی، انتشارات نگاه، ص ۳۹
۹۱. نگاه کنید به:
۹۲. حمید، حمید، مقدمه‌ای بر فلسفه معاصر، صص ۳۳، ۳۲
۹۳. کانت، امانوئل، روشنگری چیست؟، همایون فولادپور، ماهنامه کلک، شماره ۲۲
صص ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۱
۹۴. Norton, Edw/ard/ Kant/ London/ p.p 123-125
۹۵. Norton/ Kant/ p.127
۹۶. برای آشنایی بیشتر با آرای نقادانه‌ای که در خصوص فرضیات نژادپرستانه آریامحوری و ریشه‌های ناسیونالیسم شووینیستی (برتری‌طلب) وجود دارد، به منابع ذیل مناسب است:
۹۷. شهبازی، عبدالله، تئوری توطئه و سلطنت پهلوی، مؤسسه سیاسی - فرهنگی دیدگاه، ۱۳۷۷
۹۸. پورپیرار، ناصر، دوازده قرن سکوت، جلد‌های اول و دوم و پنجم، نشر کارنگ، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۲
۹۹. smith, malcom/ old Green/ Triumph publications/ 1998 -
- همچنین رجوع شود به بررسی‌های انتقادی خانم «سارا پومری» در خصوص یونان باستان و نقد نظریه «آریامحوری» و «نقش مهاجرت آریایی‌ها در شکل‌گیری تمدن یونان» که در سال ۱۹۹۹ توسط دانشگاه آکسفورد منتشر شده است و نیز تحقیقات «نانسی دماند» در

بطلان فرضیه «مهاجرت آریایی‌ها»، و یا تردیدهای هوشمندانه‌ای که «بریان» در کتاب «تاریخ امپراطوری هخامنشیان» در باره برخی از مشهورات ساخته و پرداخته مستشرقان در باره «ایران باستان» از خود نشان می‌دهد.

۹۶. آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب، احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، نشر نی، صص ۱۸ و ۱۷

۹۷. شمیم، علی اصغر، ایران در دوره سلطنت قاجار، انتشارات مدبر، ص ۳۷۹

۹۸. کاتوزیان، محمدعلی، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، نشر مرکز، ص ۷۰

۹۹. همان، صص ۷۸ و ۹۰

۱۰۰. ملاعبدالرسول کاشانی، رساله اصنافیه، صفر ۱۳۲۸، به نقل از فریدون آدمیت: ایدئولوژی انقلاب مشروطیت ایران، پیام، ص ۲۵۶

۱۰۱. حاج سیاح، خاطرات حاج سیاح در دوره خوف و وحشت، به کوشش حمید سیاح، صص ۲۱۱-۲۱۰

Curzon, Goorhe/ the persian and persian question/ vol 2/ 1892/ p.p 560-561

۱۰۳. فشاهی، محمدرضا، تکوین سرمایه‌داری در ایران، گوتنبرگ، صص ۳۶۵، ۳۶۴، ۳۵۵

۱۰۴. در باره مفهوم «خودمداری نفسانی شبه مدرن» و تفاوت‌های آن با «خودبنیادی نفسانی» غرب مدرن «(سوبژکتیویسم) ان شاءالله در رساله در دست تألیفی که در باره شبه مدرنیته در ایران دارم، به تفصیل سخن خواهم گفت.

۱۰۵. تعبیر مقام معظم رهبری درباره جریان روشنفکری ایران

۱۰۶. زاوش، م.ج، رابطه فراماسونری با صهیونیسم و امپریالیسم، نشر آینده، جلد اول، صص ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۵

۱۰۷. محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم، اقبال، جلد ۷، ص ۱۸۱

۱۰۸. اشرف، احمد، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران، زمینه، صص ۷۴، ۷۳، ۶۶

۱۰۹. برای تفصیل مطلب نگاه کنید به کتاب ارزشمند ذیل:

- دکتر نجفی، موسی - حقانی، موسی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، صص ۱۸۴ - ۱۷۳

۱۱۰. اشرف، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران، ص ۶۶

۱۱۱. آدمیت، فریدون، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، انتشارات سخن، ص ۵۷

۱۱۲. کسروی، احمد، تاریخ مشروطیت ایران، امیرکبیر، جلد اول، صص ۱۰ - ۸ همچنین: - براون، ادوارد، انقلاب ایران، احمدپژوه، کانون معرفت، ص ۳۶

۱۱۳. کسروی، تاریخ مشروطیت، ص ۷۹
۱۱۴. تقی‌زاده، حسن، مقاله تاریخ انقلاب ایران، ج ۱۴، ص ۱۵۴، به نقل از مجله یغما. نقل از «انقلاب مشروطه تا کودتای رضاخان»، علی محمد بشارتی، جلد اول، ص ۱۴۸
۱۱۵. برای آشنایی با وقایع و تاریخ مشروطیت، مطالعه آثار زیر می‌تواند مفید باشد: - جعفریان، رسول، بست نشینی مشروطه‌خواهان در سفارت انگلیس، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چاپ دوم، ۱۳۷۸
- دکتر نجفی، موسی - حقانی، موسی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چاپ نخست، ۱۳۸۱
- ابوالحسنی، علی، کارنامه‌ی شیخ فضل‌الله نوری، نشر عبرت، چاپ اول، ۱۳۸۰
- انصاری، مهدی، شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۹
- بشارتی، علی‌محمد، از انقلاب مشروطه تا کودتای رضاخان، پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی (حوزه هنری)، ۲ جلد، ۱۳۸۰
۱۱۶. تقی‌زاده، حسن، روزنامه مجلس، دوشنبه ۲۴ ربیع الثانی ۱۳۲۶، شماره ۱۳۱
۱۱۷. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، امیرکبیر، جلد ۳، ص ۵۹۴
۱۱۸. نگاه کنید به کتاب ذیل که البته از منظری جانبدارانه نسبت به سکولاریسم و شبه مدرنیته و تعلیم و تربیت غیردینی تهیه شده است:
- جهاننگلو، رامین، ایران و مدرنیته، نشر گفتار، صص ۶۰ و ۵۹
۱۱۹. این کتاب با مشخصات ذیل به فارسی ترجمه و منتشر شده است:
- ملکم، سرجان، تاریخ ایران، میرزا حیرت، بساوی، سال ۱۳۶۲
۱۲۰. شمیم، علی اصغر، ایران در دوره‌ی سلطنت قاجار، انتشارات مدبر، ص ۷۱
۱۲۱. سرجان ملکم، تاریخ ایران، ص ۹۰
۱۲۲. برای آشنایی با آرای «ادوارد سعید» در باره «شرق‌شناسی» رجوع کنید به:
- سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱
۱۲۳. رایین، اسماعیل، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، نشر رایین، جلد اول، صص ۳۱۹ - ۳۰۶
۱۲۴. طلوعی، محمود، راز بزرگ، جلد دوم، نشر علم، ص ۹۳۷
۱۲۵. رایین، اسماعیل، فراموشخانه در ایران، جلد اول، صص ۳۳۲ - ۳۱۶
۱۲۶. آدمیت، فریدون، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، انتشارات سخن، ص ۲۹
- همچنین:
- طبری، احسان، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران، بی نا، صص ۵۹ و ۵۸
۱۲۸. کتیرایی، محمود، فراماسونری در ایران، اقبال، صص ۱۳ و ۱۲
۱۳۸. الگار، حامد، شورش آقامحمدخان محلاتی و چ... مقاله دیگر، توس، ص ۴۷

۱۲۹. حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دورویه‌ی تمدن بورژوازی غرب، امیرکبیر، ص ۲۹۰
۱۳۰. ابوالحسن خان ایلچی، حیرت نامه، به کوشش حسن مرسلوند، مؤسسه رسا، صص ۳۵۲، ۳۴۵
- همچنین نگاه کنید به:
- موریه، جیمز، حاجی بابا در لندن، ترجمه میرزا حبیب اصفهانی، به کوشش یوسف رحیم لو، حقیقت. ۱۳۵۴
۱۳۱. میرزا صالح شیرازی، گزارش سفر، ویرایش، دیباچه، پانوش از همایون شهیدی، مؤسسه انتشاراتی راه نو، ص ۲۳
۱۳۲. وینگر، مونیکا، آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار، مهدی حقیقت‌خواه، ققنوس، صص ۷۰، ۶۹
۱۳۳. همان، ص ۴۲
۱۳۴. آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، صص ۲۸، ۲۷
۱۳۵. کتیرایی، فرماسونری در ایران، ص ۱۷
۱۳۶. راثین، فراموشخانه، جلد اول، ص ۳۴۰
۱۳۷. میرزا صالح شیرازی، سفرنامه، اسماعیل رابین، روزن، ص ۴۴
۱۳۸. منبع پیشین، ص ۲۰۷
۱۳۹. ذاکر حسین، عبدالرحیم، مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت، دانشگاه تهران، ص ۴۰
۱۴۰. آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، خوارزمی، ص ۱۵۹
۱۴۱. رابین، فراه، شخانه، جلد اول، ص ۲۳۷
۱۴۲. همان، ص ۳۳۹
۱۴۳. عاقلی، باقر، خاندان‌های حکومتگر در ایران، نشر علم، صص ۳۶۸ و ۳۶۷
۱۴۴. برای تفصیل مطلب نگاه کنید به:
- مجتهدی، کریم، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، صص ۱۵۳-۱۴۳

کتاب صبح منتشر کرده است

- ✓ اصلاح طلبی، فاطمه رجبی، چاپ اول، ۹۶۰۰ ریال
- ✓ پروتکل های یهود برای تسخیر جهان، بهرام محسن یور، ۶۰۰۰ ریال
- ✓ شهید آوینی، حبیبه جعفریان، چاپ سوم، ۵۰۰۰ ریال
- ✓ لیبرالیسم، فاطمه رجبی، چاپ چهارم، ۵۰۰۰ ریال
- ✓ سرمایه سالاری، شهریار زرشناس، چاپ دوم، ۵۰۰۰ ریال
- ✓ جهانی سازی، سیدرضا نقیب السادات، چاپ اول، ۵۰۰۰ ریال
- ✓ سز دار، تندر کیا، چاپ دوم، ۴۵۰۰ ریال
- ✓ نهضت آزادی، علی رضوی نیا، چاپ چهارم، ۴۰۰۰ ریال
- ✓ جامعه مدنی، شهریار زرشناس، چاپ دوم، ۴۰۰۰ ریال
- ✓ نیمه پنهان آمریکا، شهریار زرشناس، چاپ اول، ۴۰۰۰ ریال
- ✓ توسعه، شهریار زرشناس، چاپ دوم، ۳۹۵۰ ریال
- ✓ جایگاه اجتماعی زن از منظر اسلام، مهدی نصیری، چاپ اول، ۳۵۰۰ ریال
- ✓ فراماسونری، محمد خاتمی، چاپ چهارم، ۵۰۰۰ ریال

از مجموعه آثار غرب شناسی

- ۱- ظهور و سقوط مدرن، پرفسور مولانا، چاپ دوم، ۱۲۵۰۰ ریال
- ۲- اسلام و تجدد، مهدی نصیری، چاپ دوم، ۲۰۰۰۰ ریال
- ۳- مبانی نظری غرب مدرن، شهریار زرشناس، چاپ دوم، ۱۲۰۰۰ ریال
- ۴- قرن بیوتکنولوژی، جرمی ریفکین، چاپ دوم، ۲۳۰۰۰ ریال
- ۵- چپاول دانش و طبیعت، واندانا شیوا، چاپ اول، ۱۲۰۰۰ ریال
- ۶- واژه نامه فرهنگی سیاسی، شهریار زرشناس، چاپ اول، ۱۳۰۰۰ ریال
- ۷- تاریخچه روشنفکری در ایران (جلداول)، شهریار زرشناس، ۱۲۰۰۰ ریال

مقتضیان کتبه ای انتشارات «کتاب صبح» می توانند با واریز وجه کتاب یا کتب مورد نظر خود، به حساب جاری ۱۴۵۳۵ نزد بانک ملی شعبه سعدی جنوبی تهران کد ۶۹ به نام مهدی نصیری و ارسال حواله (با ذکر آدرس دقیق پستی خود) به صندوق پستی ۱۵۸۱۵/۳۵۹۴ در آسرع وقت، کتب درخواستی را از طریق پست سفارشی دریافت کنند.

۸۵۰۰۷۴۳ - ۸۵۰۱۳۳۰