

روشنفکران و سوسیالیسم

ف. صنعتکار

روشنفکران ایرانی چگونه گروه اجتماعی هستند؟

آیا مشخصه شناختن این گروه اجتماعی بر اساس طبیعت کارشان است و یا اینکه شیوه فکر کردن آنهاست که آنان را از دیگران متمایز می‌کند؟ و بالاخره آیا مقطع تاریخی خاص و روابط هژمونیک درون جامعه است که به روشنفکران نقش اجتماعی می‌دهد و یا بالعکس این روشنفکرانند که سیستم اجتماعی را شکل می‌بخشند؟

در نوشته‌های چپ، جایگاه اجتماعی روشنفکران اغلب بر اساس نقش خدمتگزار این گروه اجتماعی به سایر طبقات، مانند فئودال، بورژوازی و یا پرولتاریا فرض می‌شود. از نقطه نظر علمی نیز، آن گروه از مردم جامعه که نحوه کار آنان صرفاً فکری بوده روشنفکر و آنان که شکل کار آنان بدنی بوده است، پرولتاریا (در صنعت) و یا دهقان (در کشاورزی) نام می‌گیرند.

شق دیگر تقسیم بندی، مترادف دانستن روشنفکران با طبقه متوسط است. در اینجا معیار طبقه‌بندی بر اساس شیوه دسترسی به امر توزیع در جامعه و شکل خاص توزیع ثروت است. در این فضا پرولتاریا و دهقان کلاً فقیر تصور شده و حال آنکه روشنفکران «مرفه نسبی» قلمداد می‌شوند. این نوع تقسیم بندی البته پس از مشاهده گشاد بودن فاصله طبقاتی و اختلاف فاحش درآمد در کشورهای عقب‌مانده قابل طرح است. در این جوامع، فقط آنان که رفاهیت کامل و یا نسبی دارند قادر به تحصیلات بوده و قشر روشنفکر را تشکیل می‌دهند.

اما این تعاریف فقط یک تصویر کلی از روشنفکران به مثابه گروه اجتماعی بوجود می‌آورد. چه در درون همین طبقه بندی، گروه‌های مختلف روشنفکر از روحانی گرفته تا رقااص و کم‌دین جای می‌گیرند. و سپس در میان هر گروه نیز «فاصله طبقاتی» بشدت مشهود است. یک معلم دبستان و یک استاد دانشگاه هر دو آموزگار هستند و هر دو کار فکری انجام می‌دهند. اما تفاوت موقعیت اجتماعی و اقتصادی آنها بسیار زیاد است. همچنین است گروه بینابینی که در میان روشنفکران و طبقات دیگر اجتماعی قرار می‌گیرند.

در نظر ادگار مورن، «در تعریف از روشنفکر بایستی بیشتر به طبیعت مسأله پرداخت تا اینکه وجه آماری آن را در نظر گرفت. روشنفکری بیشتر از آنکه یک مرتبه اجتماعی باشد مبین یک جریان است. مرزبندی بین کار بدنی و کار فکری نیز روشنفکر را تعریف نمی‌کند. از طرف دیگر مقوله کار فکری خود مفهومی است مبهم و روشنفکری پیش از آنکه از نظر شغلی تعریف گردد، به نقشی که در جامعه ایفا می‌کند شناخته می‌شود»¹.

مورن در عین کوششی که در ادامه تعریف همه جانبه از قشر روشنفکر انجام می‌دهد، ارتباط بین ذهنیت و کار را نادیده می‌گیرد و آنچه که از خود بیگانگی را شامل می‌شود، به خصائل روشنفکری نسبت می‌دهد. او می‌گوید: «یک طبیب در اجرای شغلش خود را به عنوان روشنفکر احساس نمی‌کند و احساس روشنفکر بودن وقتی به او دست می‌دهد که یک بیانیه را امضاء می‌کند و یا یک عمل سیاسی انجام می‌دهد. بعبارت دیگر روشنفکری به صورت سیاسی - اجتماعی بر یک زمینه فرهنگی ظاهر می‌گردد. نویسنده‌ای که یک رمان می‌نویسد یک نویسنده است، ولی وقتی از زجر و شکنجه در الجزیره حرف می‌زند روشنفکر است»¹⁺.

این گونه درک از روشنفکری و تمایز گذاردن بین عمل اجتماعی و ذهنیت فردی از مشکلات همه‌گیری است که روشنفکران و بخصوص روشنفکران جهان سوم با آن روبرو بوده و از خود بیگانه بودن روشنفکران یکی از عوارض آن می‌باشد. در حاشیه بودن و از خود بیگانه شدن روشنفکران امروزی است که آنها را خدمتگزار و اجیر رژیم‌های سیاسی کرده و یا به گروه‌های اپوزیسیون سیاسی متمایل می‌گرداند. و این بوروکراتیزه شدن روشنفکران (چپ و راست) است که مشکل اساسی در نقش اجتماعی آنان بوجود می‌آورد. (بعداً توضیح خواهیم داد).

مارکس هنگامیکه در مانیفست کمونیست عملکرد بورژوازی را در سطوح مختلف اجتماعی شرح می‌دهد، به بوروکراتیزه شدن روشنفکران اشاره کرده و می‌گوید: «بورژوازی انواع مشاغلی را که تا این هنگام حرکتی داشتند و بدانها با هیبت و احترام نگاه می‌شد، از هاله مقدس خویش محروم کرد. پزشک، وکیل، کشیش، شاعر و دانشمند را به مزدگیران جیره‌خوار تبدیل نمود». 2 این بوروکراتیزه شدن و سپس حل شدن در سیستم سرمایه‌داری که بر اساس رقابت پایه‌ریزی شده است از خود بیگانگی روشنفکر را دو چندان می‌کند. عملکرد فکری روشنفکران چه در حوزه خصوصی و چه دولتی و خدمات فقط بر اساس رقابت برای یافتن شغل و یا پرستیژ است که تحقق می‌یابد. علاوه بر این در این جوامع همراه با گسترش خدمات و با پیشرفت تکنولوژی مرز بین کار فکری و کار بدنی (بنابر تعریف متداول) کمتر شده است و موجودیت سیاسی روشنفکران بیشتر از طریق سازمان‌های صنفی و نه سیاسی مشخص می‌گردد.

در جوامع عقب‌مانده اما نقش روشنفکران در گروه‌های جدید اجتماعی و دخالت آنان در سیاست برجسته‌تر گشته است. در این جوامع، ضعف اجتماعی - سیاسی طبقات اصلی و بالنتیجه عدم رشد جامعه مدنی از یکسو و گسترش فزاینده قدرت دولت از سوی دیگر، دایره معیوبی از فرم‌اسیون اجتماعی بوجود آورده که در آن روشنفکران یکه تاز میدان سیاست گشته‌اند. بازتولید چنین دایره معیوبی بر این اصل است که: جامعه مدنی شکل نمی‌تواند بگیرد بعلمت اینکه نهادهای لازم و دمکراسی بوجود نیامده است. نهادهای بوجود نیامده‌اند و دمکراسی وجود ندارد برای اینکه دولت - سیاست مانع از بوجود آمدن آنها شده است و هکذا.

تفاوتی نیز که در کاربرد انتلیجنسیا *Intelligencia* و انتلکتوئل *Intellectual* گذارده می‌شود بر اساس چنین برداشتی از فرم‌اسیون اجتماعی است. انتلیجنسیا کلمه روسی است که پلخانف، لنین و بخصوص تروتسکی از آن بجای انتلکتوئل استفاده می‌کنند. مورن این واژه را چنین تعریف می‌کند: «انتلیجنسیا بیان مجموعه افرادی با فرهنگ است که از یک طرف در برابر توده‌های بی‌فرهنگ و از طرف دیگر در برابر دولتی خشن (بربر) قرار دارند. در حالیکه انتلکتوئل بر عکس در جامعه‌ای بوجود می‌آید که این گونه تقابل در آن کمتر است و فرهنگ در یک فضای وسیع‌تر اجتماعی اشاعه یافته است». 3. همو می‌افزاید که انتلکتوئل یک مفهوم مربوط به قرن نوزدهم است. در این معنی روشنفکران (انتلکتوئل) عملاً در جنبش بزرگی قرار می‌گیرند که در پی عقلانیت لائیک (جدا کردن مذهب از سیاست) در تاریخ مغرب زمین هستند. این روشنگری از یکسو بر پایه روح نقادی (که می‌خواهد تاریکی خرافات و اسطوره‌ها را از بین برده و تابوها را لایق کند) استوار و از سوی دیگر بر تصدیق اصول جهان شمول که همانا اصول عقل و منطق هستند متکی است. در آن دوره تاریخی نقش انتلکتوئل‌ها در جدا کردن جامعه مدنی از جامعه سیاسی خصلتی دوگانه داشت. بدین معنی که اجزاء جامعه مدنی ضمن رشد خود از یکسو و در مهار بودن دولت از سوی دیگر کمک به پیشرفت جریان روشنفکری می‌کرد و روشنفکران نیز در تحقق جامعه مدنی کوشش زیادی نمودند.

در جوامع عقب‌مانده منجمله ایران، از آنجایی که نهادهای کهن (مذهبی، فرهنگی، خانوادگی و...) خود بصورت اجزاء جامعه مدنی درآمده‌اند تأثیر متقابل روشنفکر - جامعه مدنی بصورت مسخ شده‌ای درآمده است. روشنفکران بجای از بین بردن اسطوره‌ها و تابوها، به آرایش آنها پرداخته و کوشش در حفظشان می‌کنند. در اینجا تأثیر متقابل در جهت معکوس است. یعنی گفته می‌شود چون جامعه رشد نکرده روشنفکری هم نمی‌تواند مطرح شود و بهترین چاره همانا مخلوط کردن کهنه و نو با یکدیگر است. بد نیست به نوشته آل احمد درباره روشنفکران نظری بیفکنیم: او پس از این که گلایه از حفظ نکردن سنت‌ها کرده و می‌گوید که «هم این جوری بوده است که اولین سنگ تفرقه را میان روشنفکران امروزی و محیط سنتی افکنده‌ایم»، ادامه می‌دهد: «پس چرا ما آمدیم و از روز اول در اوان دوره قاجار بجای این که علوم جدید را وارد مدرسه‌های قدیم کنیم، مدرسه‌های تازه سواي آنها برای علوم جدید ساختیم؟ و به این طریق خط بطلان کشیدیم بر تمام مؤسسات فرهنگی سنتی. و تازه در مدارس جدید و از دانشگاه‌های جدیدمان نیز نه چندان تحقیقی یا مطالعه‌ای با طرح تازه‌ای یا خدمتی به عالم علم کردیم. و اکنون در عین حال که مثلاً ساختمان دانشگاه کمبریج انگلستان تقلید مدرسه مادر شاه است در اصفهان، ما امثال مدرسه مادر شاه را بدل به موزه کرده‌ایم و آنوقت دانشگاه اصفهان را باز کرده‌ایم که چه بکند؟ که فقط لیسانسیه تحویل بدهد. و راستی کدام یک از این دانشگاه‌های جدید ما حیات فعال علمی دارند؟ به این طریق هم سنت را خراب کرده‌ایم و هم تجدد را. هم از دیروز مانده‌ایم و هم از امروز». 4.

اما حفظ سنت‌ها، تنها محدود به حفظ مکتب‌خانه‌ها و یا نگهداری آب انبارها و اجرای مراسم سنتی نیست. سنت پرستی قبل از هر چیز تداوم روابط قدرت را بصورت کهن نگه می‌دارد. دیده‌ایم که چگونه همزیستی نهادهای اجتماعی کهنه و نو در هم آمیختن ایده‌های نو و کهن به تداوم و بازتولید دیکتاتوری انجامیده است. و نیز نیکو می‌دانیم که اولین عملکرد دیکتاتوری از بین بردن ارزش اجتماعی فرد است. از این طریق جایگاه فرد در اجتماع فقط از طریق روابط قدرت (سرکوب شده یا سرکوبگر) معین شده و ارزش اجتماعی فرد تبدیل به از خود بیگانگی می‌گردد.

در ایران تأثیر ایدئولوژیک این گونه از خود بیگانگی بیش از تمام اقشار جامعه، متوجه روشنفکران است و اولین بازتاب آن، همانا، جدا شدن هویت روشنفکر از نقش اجتماعی اوست. در اینجا عوامل ذهنی که موجد ادراک موقعیت اجتماعی فرد است (آگاهی) از هم فرو پاشیده و سپس تداخل سه مفهوم دانش، مالکیت و نیروی سیاسی، نقش روشنفکری را به کلی مخدوش می‌کند.

نتیجه چنین فعل و انفعالی این می‌گردد که: پزشک متخصص زایمان چریک شهری می‌شود. مهندس آب و برق دست به منفجر کردن سه پایه‌های کابل فشار قوی برق تهران می‌زند. دکتر منوچهر اقبال استاد کرسی بیماریهای عفونی دانشگاه تهران، رئیس شرکت نفت و سپس نخست‌وزیر و بعد وزیر دربار می‌شود. پروفیسور یحیی عدل استاد جراحی بالینی دانشگاه تهران، سناتور، مدیر کل حزب مردم و صاحب شرکت مرغاری در کرج می‌شود و هكذا.

«خود» مدرن در جوامع پیشرفته غربی دارای پیش زمینه‌هایی بود که از اوایل قرن هجدهم میلادی با گسترش جامعه مدنی مهیا گردید. دانش از انحصار گروه نخبگان خارج شد. مدارس و دانشگاه‌های متعدد برای تعلیم لایه‌های گسترده‌ای از مردم اجتماع که درگیر امور فنی، تجاری، اداری، قضایی، بهداشتی، محاسبات و غیره می‌شدند، همچنین هنرمندان و ایدئولوگها و گروه‌هایی از این قبیل بکار گرفته شدند.

همزمان با گسترش شهرنشینی صنعتی مفهوم افتخار Honor که بر اساس وراثت استوار بود جای خود را به مفهوم جنٹلمن Gentleman داد. این مفهوم بی‌آنکه مقوله‌ای موروثی باشد، محصول فرهنگ و آموزش بود. جنٹلمن فرآورده محیطی شهری، صنعتی، غیرنظامی و با فرهنگ بود که ویژگی‌اش نه بر اساس نسبت بلکه بعزت آنچه که خود شده بود قرار داشت.

در ایران اما «خود» مدرن بصورت یک مفهوم اجتماعی شکل نگرفت. «افتخار» از طریق جانبازی و فداکاری خود را بیان می‌کرد. با فرهنگ بودن جای خود را به «درویش بودن» داد. جنٹلمن بودن خود را یا با انقلابی گری روشنفکران معاوضه کرد و یا بوروکرات بودن و شوهر داشتن معنی انسان مدرن شد.

تغییراتی که از دوران مشروطه به بعد در سیستم سیاسی، آموزشی، قضایی و... بوجود آمد می‌بایست به همراه خود تغییراتی نیز در کاتاکوری «خود» و شخص که لازمه تحولات سریع اجتماعی بود بوجود آورد. حقوق شهروندی باید مفهوم حقوقی شخصیت را تصریح می‌کرد. اما سنت و دیکتاتوری در ایران به طوری بود که این «خود» جدید نمی‌توانست بصورت فرد آزاد تعریف گردد. از نظر مذهبی نیز جایگاهی برای رفرم دینی آنچنان که در اروپا اتفاق افتاد موجود نبود. مذهب شیعه و «اخلاق درویشی» خودی را می‌پسندید که فاقد مفهوم حقوقی شخصیت باشد و «خود» را در نبودن یعنی فنا جستجو کند. مدرنیسم اسلامی به هیچ وجه تغییری در این مفهوم از شخصیت نداد. و این «خود» شیعه با آنچه که در مسیحیت وجود داشت و رفرم پروتستان زمینه‌های شکل‌گیری بعدی شخصیت یافتن «خود» را بوجود آورد، تفاوت بسیار داشت. «خود» مسیحی، خودی بود «گناهکار» که در انفراد، تحت دیسپلین مراسم اعتراف Confession قرار گرفته و فاقد شخصیت بود. پروتستانیسم هدف را در آزاد کردن فرد از وجدان گناهکار خود قرار داد و زمینه‌ساز پیدایش مفهوم شهروند و پروسه جدایی دین از سیاست در جامعه مدنی گردید. 5

در فرهنگ شیعه اما مفهوم حقوقی شخصیت در نابودی فرد اعتلاء می‌یابد. جان باختن و فداکاری نه بخاطر جبران گناه، بلکه برای یافتن ارزش و الای اجتماعی برای شخص تجویز شده است و مسلم است که پروتستان و یا هر چیزی شبیه به آن نمی‌تواند این تعریف از «خود» را دگرگون کنند. «خود» جانباز و فداکار با شهروند عادی از زمین تا آسمان فاصله دارد: «شهید منطق ویژه‌ای دارد. منطق شهید را با منطق افراد معمولی نمی‌شود سنجید. شهید را نمی‌شود در منطق افراد معمولی گنجانید. منطق او بالاتر است. منطقی است آمیخته با منطق عشق از یک طرف و منطق اصلاح و مصلح از طرف دیگر»⁶.

با چنین منطقی و با چنین فلسفه‌ای یک «خود» والا، یک فردی که احساس کند که با انجام کار خود نیاز مادی جامعه را برآورده می‌کند، شخصی که مشکل از جسم، آگاهی، تداوم، تعهد و مسئولیت است، فقط یک آدم معمولی و پیش پا افتاده می‌باشد.

بنابر این روشنفکر ایرانی پیوسته دو تصور متضاد از «خود» در پیش روی داشته است. یکی تصویر جنتمن اتو کشیده و منطقی، و دیگری فرد فداکار کفن پوشیده و آماده شهادت. و روی همین اصل تا به امروز واژه روشنفکر گاهی بعنوان توهین (بخصوص در میان چپ‌ها و خلقی‌های مذهبی) بکار گرفته شده است. آل احمد تقابل این دو مفهوم متضاد از روشنفکر را در خدمت و خیانت روشنفکران به وضوح نشان می‌دهد: «برای مردم عادی کوچه و بازار و روستا روشنفکر در آغاز فکلی بود و متجدد و مستقرنگ و دزنفکته و تا حدودی قرتی و مکش مرگ ما و از این قبیل... اما امروزه روشنفکر سازنده این معانی دیگر است:

اول فرنگی مآبی: کسی که لباس و کلاه و کفش فرنگی می‌پوشد. دستش رسید مشروب می‌خورد. روی صندلی می‌نشیند. ریش می‌تراشد. کراوات می‌بندد. با قاشق و چنگال غذا می‌خورد. لغت فرنگی بکار می‌برد یا به فرنگ رفته است یا می‌خواهد برود و در هر فرصتی از فرنگ مثال می‌آورد یا از امریکا. میکروب می‌شناسد؛ طب هندی و یونانی قدیم را با سرد و گرم غذاها و الخ منکر است و همه‌اش از ویتامین و کالری حرف می‌زند. سینما می‌رود. رقص می‌رود و الخ.

دوم، بی‌دینی یا تظاهر به آن: یا سهل‌انگاری نسبت به دین. یعنی که روشنفکر اعتقاد به هیچ مذهبی را لازم نمی‌داند. به مسجد نمی‌رود... نماز خواندن را اگر هم لغو نداند نوعی ورزش صبحانه می‌داند. همچنین روزه را اگر بگیرد برای لاغر شدن می‌گیرد. یعنی اگر از ته دل لامذهب نباشد اعمال مذهبی را با شرایط روز توجیه می‌کند و با مقدمات علمی.

سوم، درس خواندگی، و این در اصطلاح عوام آخرین شرط روشنفکری است نه اولین آن. یک روشنفکر دیپلمه است یا لیسانسیه...»⁷

آل احمد سپس مشخصات دیگری از روشنفکران که معلوم نیست آیا خدمت و یا خیانت آنان است ذکر می‌کند و می‌گوید: «بیگانه بودن نسبت به محیط بومی و سنتی. با تاریخ و مذهب و زبان و فرهنگش و بی‌اعتنا بودن نسبت به تمام آنها و مدام توجه داشتن به ملاک‌هایی که از متروپل و در بلاد متروپل با خود آورده. از آداب و رسوم گرفته تا تاریخ و سنت و زبان و فرهنگش. یعنی که در یک محیط بومی به صورت عامل فرنگ و آمریکا به سر بردن. و دست بالا با آرزوی این که محیط بومی و سنتی را نیز به صورت آن محیطها درآوردن.» همو سپس می‌افزاید: «روشنفکر در ایران کسی است که در نظر و عمل به اسم برداشت علمی اغلب برداشت استعماری دارد. یعنی از علم و دمکراسی و آزاداندیشی در محیطی حرف می‌زند که علوم جدید در آن هنوز پا نگرفته. و مردم بومی‌اش را نمی‌شناسد تا ایشان را لایق دمکراسی بدانند؛ و آزاداندیشی را هم نه در قبال حکومت‌ها، بلکه فقط در قبال بنیادهای سنتی (مذهب، زبان، تاریخ، اخلاق، آداب) اعمال می‌کند»⁸.

این نوع ایدئولوژی که طرح مسأله دمکراسی در جامعه عقب‌مانده را همپای فرهنگ استعماری فرض می‌کند و آزاداندیشی را فقط بدیلی در برابر حکومت استبدادی دانسته و مقابله با نهادهای سنتی را ناصواب می‌پندارد، خود را در جریان انقلاب اخیر ایران و پیامدهای آن نشان داد. چپ‌های خلق‌زده، مجاهدین مذهبی و روشنفکرانی از قبیل بنی صدر و قطب‌زاده و بهزاد نبوی و دیگران نمونه‌های چندی از این طرز تفکر هستند.

آنچه که آزاداندیشی و روشنفکری را در جامعه اشاعه می‌دهد، نگارش و ترجمه کتاب و یا انتشار روزنامه نیست. بلکه، درونی شدن و همه‌گیر شدن «تفکر دمکراتیک» است که آزادی و آزاداندیشی را بازتولید می‌کند. در این نوع آزادی، آزادی‌های مدنی، تحمل عقاید مخالف و وجود سیستم انتخاب و رأی‌گیری آزاد و وابسته به وجود نهادهایی است که مفهوم آزادی در آنجا پرورش داده شود. این نهادهای آزادی‌پرور را نمی‌توان در «بنیادهای سنتی» مانند مذهب، خانواده، مدرسه و غیره جستجو کرد. زیرا، زنده ماندن نهادهای سنتی و بقایای روابط کهن است که حتی در بهترین نوع دمکراسی‌های غربی بدترین شکل دیکتاتوری چه در محیط کار و چه در پراتیک‌هایی مانند نژادپرستی و غیره را بازتولید می‌نماید.

تصور کنید جامعه‌ای را که «محیط بومی و سنتی و مذهب و فرهنگش» را حفظ کرده و در عین حال تکنیک دمکراسی را از قبیل انتخابات آزاد، حق رأی عمومی، تابعیت اقلیت از اکثریت، آزادی مطبوعات و غیره بکار گرفته است. سپس، در این جامعه، بنابر اعتقادات بومی و سنتی و مذهبی و فرهنگی‌اش، یهودیان، بهایی‌ها، همجنس‌بازان با اکثریت 80 درصد آراء مردم، محروم از حقوق مدنی اعلام می‌گردند. در آنجا رأی‌گیری بدون تقلب انجام شده، اقلیت رأی دهنده نیز آزادی استفاده از کلیه امکانات تبلیغی دستگاه انتخابات را داشته است. و تکنیک دمکراسی مو به مو اجرا شده. اما فرآورده آن چه چیز است؟ این سؤالی است که روشنفکران جامعه بیش از هر گروه دیگری مسئول جواب دادن به آنند.

آنچه که در دمکراسی بورژوازی بنام «متد» 9 برای دمکراسی تجویز گردیده عبارت از تکنیک‌هایی است که برای کنترل و تنظیم مبارزه قدرت در میان طبقات و اقلیت مختلف جامعه تعبیه شده است. ناگفته پیداست که چنین متدی با آنچه که ما به آن روحیه و تفکر دمکراتیک می‌گوییم تفاوت دارد. تفکر دمکراتیک خود موجب بروز فنومنی است که طیف وسیعی از مفاهیم بین شخصی - اجتماعی، اقتصادی و سازماندهی نهادهای جدید اجتماعی برای آموزش و پرورش دمکراسی را در بر می‌گیرد. در این فنومن انسان‌ها را نمی‌توان «رأی دهندگان آزاد»، «توده‌های حزبی» و یا «خلق الله» فرض نمود. دمکراسی و عدالت اجتماعی نیز دو مفهوم جدا از یکدیگر نبوده و مفهوم حقوقی شخصیت استئمار انسان از انسان را در بر نمی‌گیرد.

روشنفکران ایران متأسفانه با درک محدودی از مفهوم دمکراسی، اکثراً آنرا به حوزه استنباط فردی تقلیل می‌دهند. روی همین اصل آنچه را که امروز دمکراتیک می‌نامند، فردا دیکتاتوری خواهند خواند و آنچه که امروز در نظر آنان محکوم است، فردا سیاست خود خواهند کرد.

در روابط اجتماعی اگر طبقه کارگر را در نظر بگیریم، می‌بینیم که این طبقه فقط پس از یافتن درک گسترده از مفهوم دمکراسی است که می‌تواند در سیاست جامعه مداخله نماید. در این حالت، خواسته‌های طبقاتی او مشخص بوده و بعلت دارا بودن جایگاه ویژه اجتماعی (وجود نیروی کار آزاد، بیگانه نبودن از تولید، شرکت در تولید دست جمعی و...) دمکراسی در حیات طبقاتی آن جای گرفته است. آنچه که بایستی برای آن مبارزه شود، تحقق دمکراسی از طریق مبارزه با دیکتاتوری اقتصادی و سیاسی بورژوازی، منجمله از خود بیگانگی در تولید است.

برای روشنفکران اما، مبارزه برای دمکراسی از کانال احساس فردی نسبت به بی‌عدالتی صورت می‌پذیرد. در آنها، شناخته شدن مفهوم آزادی و دمکراسی فقط در پی مبارزه سرسخت و پیگیر درونی، که شامل مبارزه با تفکر مذهبی، مشکلات پسکولوژیک و مردسالاری است که امکان تحقق می‌یابد. از طرف دیگر، از آنجا که شکل‌گیری شخصیت اجتماعی روشنفکران بر اساس دو محور اطاعت/ عصیان و رقابت/ پاداش پایه ریزی شده است، مفهوم آزادی و دمکراسی نزد آنان در حیطه تنگ دادخواهی محبوس می‌ماند و دمکراسی صرفاً ابزاری برای کنترل قدرت در نظر گرفته می‌شود.

در فرهنگ ایرانی که دادخواهی و مبارزه با قدرت پیوسته از طریق دوآلیسم ذهنی «ظالم و مظلوم»، «شمر و امام حسین» صورت گرفته است، دمکراسی و تظلم‌خواهی جای خود را مرتباً عوض می‌کنند. سپس دو عامل رقابت و دادخواهی بطور تفکیک‌ناپذیری نیروی محرکه روشنفکران برای مقابله با ناهنجاریهای سیاسی می‌گردد و «دمکراسی» فقط وسیله‌ای برای ابراز دادخواهی می‌گردد. بد نیست که به دادخواهی یکی از روشنفکران سیاسی امروز نظری بیفکنیم:

در جزوه‌ای که به قلم «سروش البرز» بنام همراه انقلاب «گزارش - شرح فشرده و مستند اختلافات داخلی شورای متحد چپ» در دی ماه 1364 نوشته شده است، نویسنده دادخواهی خود را بر علیه مهدی خانبابا تهرانی و بهمن نیرومند شروع کرده و مسائل مورد اختلاف و رفتارهای غیر دموکراتیک را این چنین شرح می‌دهد:

«... پس از مدتی بحث، به دلایل گوناگون - و از جمله وضعیت مخاطره‌آمیز حضور علنی تهرانی در ایران - کلیه رفقا توافق یافتند که وی بعنوان نماینده سازمان در شورای ملی مقاومت به خارج از کشور برود. او علیرغم میل خود، به این پیشنهاد گردن نهاد منتها اظهار تمایل کرد که بهمن نیرومند نیز همراه او روانه شود. استدلالش هم این بود که «بهمن می‌تواند در فعالیت‌های ما در آلمان خیلی کمک کند». نیرومند هم مخالفتی نداشت و به این ترتیب جلسه انتخابیه تهران اعزام این دو نفر را تصویب کرد. مهدی تهرانی بعنوان نماینده شورای متحد چپ در شورای ملی مقاومت و بهمن نیرومند بعنوان همراه وی و عملاً هر دو بمثابه نمایندگان سازمان در خارج از کشور».

درست چند خط پایین‌تر از این مطلب دادخواهی جالبی نوشته می‌شود که بیشتر شباهت به چانه زدن بر سر تقسیم قدرت دارد تا بحث درباره دموکراسی و نظایر آن: «جلسه انتخابیه تهران کسی را بعنوان نماینده همیشگی، تام‌الاختیار و جامع‌الرأی در باب مسائل ایدئولوژیک، سیاسی، تشکیلاتی و غیره مأمور نکرد. مسأله در آن زمان عبارت بود از تماس حضوری با مؤسسين شورای متحد چپ و بس.» 10

متأسفانه این گونه چانه زدن‌ها و دعوا بر سر تقسیم قدرت از مسابلی است که گریبانگیر اکثر گروه‌ها و سازمان‌های روشنفکری بوده و می‌باشد. منتها طریقه بیان این دعاها در هر گروهی فرق می‌کند. پاره‌ای با انتشار ادعا نامه و یا انتشار تشکیلاتی و پاره‌ای دیگر با تیراندازی و کشتن یکدیگر با «ظلم» و «قدرت‌طلبی» مبارزه کرده و سنگ دموکراسی را به سینه می‌زنند.

در جامعه امروزی ما کمتر روشنفکری است که جهت‌گیری سیاسی نداشته باشد و کمتر آدم سیاسی است که سنگ دموکراسی را به سینه نزند. از نظر تاریخی بوجود آمدن قشر روشنفکران جدید ایران و طرح مقوله دموکراسی، تقریباً در يك زمان شروع شد. سپس نقش اجتماعی روشنفکران در حیطه مداخله در سیاست جامع در حوزه مستقلى انجام گردید اما شرکت و فعالیت آنان در پروسه تولید، در حیطه دیگری قرار گرفت، منتها همین حیطه نیز بشدت متأثر از نقش سیاست در جامعه شد. (بعلت عمده بودن نقش دولت در تولید و تقدم سیاست بر اقتصاد در جوامع عقب افتاده). روی همین اصل، جنبه غالب هویت‌یابی روشنفکران ایرانی، هویت سیاسی آنها شد و روشنفکران تبدیل به قشری از اجتماعی شدند که از یکسو در برابر توده عظیم بی‌سواد و از سوی دیگر در مقابل دولتهای دیکتاتور قرار گرفته‌اند.

هویت سیاسی روشنفکران اما، نه بر اساس نقش بلاواسطه آنان در تولید اجتماعی بلکه منشعب از جهان بینی‌هایی که یا بصورت سنت در جامعه وجود داشته، و یا ایدئولوژی که روشنفکران ما در اثر گسترش ارتباطات از جاهای دیگر آموختند در جامعه ایران مطرح نمودند. در چنین تقسیم‌بندی ما با سه کاتگوری مختلف روبرو هستیم:

1- روشنفکران طرفدار جامعه مدنی؛ 2- روشنفکران چپ و 3- روشنفکران مذهبی. 11

در هر يك از این کاتگوریها گروه‌های مختلف سیاسی قرار گرفته‌اند که بعضاً نیز یکدیگر را نفی نموده اما از نظر جهان بینی در يك جا قرار می‌گیرند. مثلاً سلطنت طلبان، جبهه ملی و هواداران شاپور بختیار از نظر جهان بینی در کاتگوری اول قرار می‌گیرند. مجاهدین خلق ایران و حزب‌الله و گروه‌های مذهبی شبیه آنان در کاتگوری مذهبی‌ها قرار دارند. روشنفکران چپ طیف وسیعی از طرفداران پول پوت و حزب توده گرفته تا پیروان اندیشه مارکس جوان هومانیست را شامل می‌گردند.

رابطه ذهنیت روشنفکر با محیط بلاواسطه او:

رابطه من با پیرامون من آگاهی من است. 12 احساس فرد درباره خود و جایگاه خود در جامعه، همچنین احساس تداوم تاریخی‌اش به این معنی است که فرد قادر باشد خود را در سراسر دوران زندگی توصیف کند. پروسه‌ای که آنرا ارزش اجتماعی خود Valorization of Self می‌نامیم. ارزش اجتماعی هنگامی برای فرد قابل لمس است که معیاری را که اجتماع برای سنجیدن چنین ارزشی بوجود آورده با خواست فرد در تطابق بوده و بقیه نیز او را بپذیرند. «انسان حیوانی است که تنها در میان جامعه می‌تواند فردیت خود را بروز دهد. تصور یک تولید فردی، توسط آدم تنهایی خارج از جامعه (که اکنون ممکن است تصادفاً همو یک آدم متمدن برخوردار از تمامی امکانات اجتماعی نیز باشد)، همانقدر مضحک می‌نماید که تصور تحول و پیشرفت زبان، بدون وجود افرادی که با هم زیست می‌کنند و با یکدیگر سخن می‌گویند.» 13

دیکتاتوری و استبداد، در اشکال اقتصادی - سیاسی - خانوادگی - مذهبی اولین اثر خود را در پایمال کردن ارزش اجتماعی فرد می‌گذارد. ضایع شدن ارزش اجتماعی فرد موجب از خود بیگانگی می‌گردد که «بحران هویت» یکی از محصولات آن است.*

مثلاً، دیکتاتوری مذهبی در ایران همراه و همساز سایر دیکتاتوریه‌ها، کاری جز از بین بردن ارزش فردی انجام نداده است. مفاهیمی مانند فنا، شهادت، زندگی کردن برای آخرت و دهها مقوله دیگر، همراه با مفاهیم جبر و قهر و عبودیت چیزی جز بردگی فردی و تداوم رابطه سلطه‌بیار نخواهد آورد. این مفاهیم که بنام کلام خدا و سخن اعلی در ذهن مردم جای گرفته است بدون وجود سازمان اجتماعی که بدانها عینیت دهد، کاربردی ندارند.

اما در اجتماعی که سازماندهی آن بر اساس آزادی بنا شده است، «عبودیت» مفهومی نخواهد داشت. نه عبدالله، نه عبدالرسول، نه عبدالامام خمینی و نه عبدالمسعود رجوی. پس، اعتقادات دینی خود بیان یک رابطه‌اند، همانگونه که مردمسالاری بیان نوعی از رابطه دو جنس می‌باشد. تداوم چنین رابطه‌ای وابسته به مکانیسم‌های ذهنی است که در آن «استدلال» نقشی زیر دست دارد. ذهنیت اجتماعی از طریق اخلاق نسبی Relative Morality، ایمان و فرقه‌گرایی تأمین می‌شود. مکانیسمی که در مذهب شیعه و فرقه‌های متعدد آن به چشم می‌خورد، فرقه‌هایی مانند اشاعره، معتزله و امامیه، و یا مشاعیون و اشراقیون همچنین فرقه‌های مختلف تصوف و عرفان جایگاهی برای فکر افراد قابل نبودند و برای آنها اجماع [جلسات سازمان!] جای استدلال را می‌گرفت 14 و سنت و حدیث و علم کلام جانشین فلسفه شده بود. 15 هیچ بودن، کسی نبودن را روشنفکران و فلاسفه شرق با دریافت حالاتی چون سکر و محو و فنا جبران می‌کردند: «درویشی را گفتند دلت چه می‌خواهد؟ گفت آنکه دلم هیچ نخواهد.» 16 هیچ کس نبودن، (بحران هویت) را امروزه شاید بیش از دوران اشاعره و معتزله، در میان جوانان و روشنفکران سیاسی ایران بتوان دید: «من هیچ کس نیستم. همین قدر که هستم تماماً از تربیت سازمان دارم. اگر سازمان نبود خدا می‌داند که من کجا بودم. همین قدر که انسانیتی دارم، از دریای خون پر جوش و خروش سازمان است.» 17

در ایران بعثت تداوم دیکتاتوری و بار آمدن در زیر نظام سلطه، مکانیسم هویت‌یابی «خود» بجای «ارزش اجتماعی فرد» از طریق هویت یافتن و وابسته شدن به دستگاه و گروه قدرت صورت می‌گیرد. تجربه پنجاه ساله اخیر ایران بخوبی نشان داده است که روشنفکران جامعه یا «سیاسی» بوده‌اند و یا «خود را به دستگاه فروخته‌اند». آن چند نفری نیز که سعی کرده‌اند به اصطلاح بی‌طرف باقی بمانند نقش فعالی در عمل اجتماعی نداشته‌اند. دست اندازی محور قدرت در شئون زندگی به نوعی است که معمولاً اجازه بی‌طرف بودن را به کسی نمی‌دهد و این از ویژگی‌های دولتی در جوامع دیکتاتوری است. بنابراین مبارزه بر علیه دیکتاتوری، بدون درک از مفهوم «ارزش اجتماعی فرد» و کوشش در ارتقاء چنین مفهومی، کاربرد عمده‌ای نداشته و در بهترین نوع خود «دمکراسی»‌های نوع اروپایی شرقی را به ارمغان خواهد آورد.

ذهنیت چپ و راست:

در سراسر تاریخ بشر مفهوم ذهنی «چپ» و «راست» دارای عامیت بوده و شواهد بسیار نشان می‌دهد که «چپ» بیان‌کننده تغییر، حرکت و تهدید سیستم فکری سنتی است و حال آنکه «راست» بیان‌کننده سکون، آرامش و حفظ وضع موجود است.

امروزه از آنجا که «چپ» و «راست» در حیطه موضعگیری‌های سیاسی محدود مانده، اغلب پژوهشگران به تبعیت از آنچه که بورژوازی بعنوان مفهوم چپ و راست به ارث گذارده (کنوانسیون فرانسه)، دچار تقلیل‌گرایی در توضیح این مجموعه فکری هستند. این تقلیل‌گرایی تا به آنجا پیش رفته که راست‌ترین نظرات اردوگاه سوسیالیسم را بعلت اینکه از «بلوک کمونیسم» آمده چپ قلمداد کرده و یا راست‌ترین نظرات بعلت هارمونی با سیاست‌های دولت شوروی «برنامه چپ» نام می‌گیرد. این سرپوش سیاسی بر طرز فکر راست سبب شده است که بعضاً عقب‌مانده‌ترین ایده‌ها و اعمال بعنوان مشی چپ تجربه گشته و به دیگران نیز منتقل گردد. کارنامه احزاب کمونیست جهان در 70 سال گذشته بهترین شاهد این مدعاست.

بنابر این، آنچه که ما بدان ذهنیت چپ و راست می‌گوییم، در برگیرنده پهنه‌های مختلفی از طرز تفکر است که سیاست، مذهب و فرهنگ، فقط یک جزء آنرا تشکیل می‌دهند. از اجزاء اصلی ذهنیت، باید از دیدگاه علمی، تئوری تربیت فرزندان، تئوری رابطه زن و مرد و ریاضیات را نام برد. در هر کدام از این دیدگاهها، قطب‌های چپ و راست وجود داشته و بر اساس آنها پدیده‌ها سنجیده می‌گردند. مثلاً در دیدگاه علمی، بینش راست، بیشتر تکیه بر وجود واقعیت‌ها و فاکت‌هایی دارد که فی‌الحال موجود برای کشف شدن هستند. از استنباطات خارج از قدرت فعلی انسان و تئوریزه کردن پدیده‌ها جلوگیری می‌کند. درین بینش تئوری بایستی چسبیده به فنون‌های شناخته شده باشد. 18

تکیه بینش چپ اما، بیشتر بر خلاقیت و طبیعت‌دینامیک تحقیقات (تئوری‌های) علمی است. مثال بارز آن نظریه‌های انیشتین است که بهنگام تحقیق علمی و ارائه تئوری، کار او هیچ نزدیکی با فنون‌های شناخته شده نداشت و محرک اصلی او خلاقیت و شکستن مرزهای واقعیات موجود بود.

در مورد تربیت فرزندان نیز تفاوت ذهنیت چپ و راست در عشق ورزیدن به بچه‌ها و یا کنترل کردن آنان است. بینش راست کوشش در بار آوردن بچه‌های حرف شنو، با تربیت و سربراه می‌کند. حال آنکه دیدگاه چپ تکیه بر احترام به بچه، احساس آزادی و یاد گرفتن عشق انسانی دارد. پس آنچه که چپ و راست را از یکدیگر جدا می‌کند، نگرش سیاسی آنان و موضع‌گیری در برابر حکومت نیست، بلکه این تمایز در بر گیرنده کلیتی است که در سطح آگاهی خود را بیان می‌کند. این کلیت در بر گیرنده مقولاتی مانند سنت، عقلانیت و منطق است. **

در جامعه‌ای که آگاهی در سطح نازلی قرار گرفته باشد، مرزبندی بین چپ و راست بسی مشکل می‌گردد. مثلاً تداخل نظری چپ و راست در سطح ایدئولوژیک در انقلاب اخیر ایران موجب ادغام دیسکورس‌های مختلف اجتماعی شده منجر به بسیج ایدئولوژیک گردید که خمینی‌ایسم ماحصل آن بود. 19 دقیقاً بر اساس تداخل دیسکورسیو ایدئولوژیک است که نظام قدرت و دیکتاتوریهایی مختلف خود را بصورت ناجی و خیرخواه مردم ظاهر می‌سازند.

نظام سلطه را در نظر بگیریم. دیکتاتوری که از نظر ظاهر خود را بصورت اعمال سلطه یک فرد یا یک گروه بر بقیه اجتماع جلوه می‌دهد، نشانگر تداوم یک رابطه اجتماعی است. این رابطه اجتماعی از طریق نهادهایی که از پیش بوجود آمده‌اند، باز تولید می‌شوند. این نهادها عبارتند از خانواده، مدرسه، مذهب، دولت و دستگاه‌های سازمان یافته اجتماعی. کار این نهادها قبل از هر چیزی باز تولید ایدئولوژی است که به واسطه آن روابط موجود حفظ و باز تولید می‌گردند. این نهادها که با عناوین حفظ نظم و باز تولید نیروی اجتماعی معرفی می‌گردند، کاربردی بس عمیقتر و نهان‌تر از آنچه دیده می‌شود، دارند.

مثلاً فرد که برای یادگیری به مدرسه می‌رود، قبل از یاد گرفتن هر چیز، با نظام فرمانبرداری و نقش رقابت و پاداش آشنا می‌گردد. سازمانهای اجتماعی دیگر نیز همه برای تحکیم روابط سلطه در تکاپو هستند. روی همین اصل مسأله یادگیری و یافتن آگاهی بعثت تأثیر ویژه روابط قدرت در شکل سازمانی خاص خود مشروط می‌گردد.

سازمانهای گوناگون، سازمان مدرسه، سازمان دولتی، سازمان ازدواج، سازمان مذهبی و غیره هر کدام بوسیله عامل ذهنی که به آن عقلانیت Rationality می‌گویند پایدار و متداوم باقی می‌مانند. عقلانیت اما از آنجا که پیوسته بوسیله تجربه‌های جدید مورد هجوم قرار می‌گیرد، احتیاج به محافظی دارد که آنرا منطق اعلی (بمثابه لوح مقدس) تأمین می‌کند. 20 رابطه بین این لوح مقدس و عقلانیت از طریق ایمان Faith انجام می‌گیرد.

حلقه رابطی که ذهنیت فرد با واقعیات اجتماع خود دارد بوسیله عقلانیت تعیین می‌شود. ذهنیت که تحت تأثیر دنیای خارج است بوسیله تجربه و یادگیری تحول می‌یابد ولی از آنجا که ذهنیت عاملی ایستا نیست پس با هر تجربه جدید عقلانیت را که از قبل تعیین شده است مورد هجوم قرار می‌دهد. اما عقلانیت با داشتن منطق اعلی، محیط اجتماعی را مبدل به لوح‌های مقدس می‌کند و ذهنیت از طریق ایمان با واقعیاتها رابطه برقرار می‌سازد. تقدس سازمان‌های اجتماعی از مدرسه گرفته تا مسجد و خانواده و حزب سیاسی همه از این منطق سرچشمه می‌گیرند.

روشنفکرانی که دعوی تغییر اجتماع و بالا بردن ذهنیت و آگاهی را دارند، باید با کار کردن در حیطه عقلانی که توسط سنت، فرهنگ، قانون و غیره، از قبل تعیین شده است، کوشش در تغییر روابط موجود نمایند. مثلاً در سازمان‌های سیاسی که برای تغییر اجتماع فعالیت می‌کنند، گذشته از محدودیت‌های ساختی و فرهنگی، عامل ذهنی خاصی که متداوم تفکر مذهبی است نقش عمده‌ای دارد: در این نوع ذهنیت، بعثت محوری بودن منطق اعلی Logocentrism فرد خود بخود تبدیل به واحد اتوریته می‌شود و با استناد به چنین منطقی جامعه تبدیل به تداومی از این واحدهای اتوریته می‌گردد. الیتیسیم و بوروکراتیسیم احزاب کمونیست که در ابتدا با خواست نجات بشریت بوجود آمده‌اند و همچنین الیتیسیم مذهبی از اینجا سرچشمه می‌گیرند. در هر دو این کاتاکوریها، تسلط بینش مذهبی پیوسته بصورت سدی در برابر حرکت، خلافت و روابط انسانی قرار می‌گیرد:

«جلوه چنین برخوردی، در مبارزه سیاسی، محدود کردن حوزه پاسخهاست. در برابر هر پدیده‌ای نه پرسش تازه‌ای حق طرح شدن دارد و نه پاسخ تازه‌ای امکان بروز یافتن، در نتیجه، رفت و برگشت در همان محدوده قدیمی، تنها همان محدوده را باز تولید می‌کند و از گستردن دامنه امکان خود - یعنی از نزدیکتر شدن به توضیح و زمینه‌سازی تغییر - باز می‌ماند.

به وقایع نگاه کنید: مثلاً جنجال سیته پاریس. پرسش اینطور طرح می‌شود: «بختیار، در سیته، آری یا نه؟» حوزه پاسخ روشن است: یا آری، یا نه. بالقوگی‌هایی که همواره در شرایطی معین و در پدیده‌ای معین، امکان بروز دارند، به چهار میخ آری یا نه کشیده می‌شوند. نتیجه روشن است: باز تولید همان تئوری‌ها، همان استدلال‌ها، همان دگم‌ها، سدی در برابر انکشاف اندیشه. با ساختن سنگرهای مصنوعی، امکان ساختن سنگرهای واقعی از دست می‌رود. کسی که از دمکراسی با تعریف خودش دفاع کرده است، «بختیاری» می‌شود. کسی که از دیکتاتوری پرولتاریا با تعریف خودش دفاع کرده است؛ «استالینیست». این، ناگزیری محدود بسته پاسخ‌هاست. این، ناگزیری زندان مصنوعی بالقوگی‌های واقعی است. این، به اسارت کشیدن تاریخ واقعی در حلقه تئوری‌های «خطاناپذیر» است. در این محدوده نمی‌شود از دمکراسی سخن گفت و «بختیاری» نبود، «روابط مشکوک» با بختیاریها نداشت. نیز، در آن نمی‌شود از دیکتاتوری پرولتاریا دفاع کرد و «پولپوتک» نبود؛ «چماقدار» و «دشمن آزادی» نبود...» 21

تداوم نظام قدرت که اساس سازماندهی‌های سیاسی و اجتماعی بوده است موجب ادامه از خود بیگانگی فرد می‌گردد. انسان در برخورد با واقعیتهای بلاواسطه اجتماع با واسطه‌هایی که از قبل تعیین شده‌اند روبرو می‌شود و بوسیله این واسطه‌هاست که انسان به شناخت نقش اجتماعی خود و همچنین دریافت پاداش از نظام قدرت دست می‌یابد. در سازمانهای سیاسی این رابطه بطور بسیار محسوسی آشکار است. مفهوم سازمان از آنجا که مفهومی مجازی مانند مفهوم خدا می‌باشد، خیلی سریع تبدیل به لوح مقدس می‌شود. عقلانیت از طریق ایمان Faith و ایثار به حفاظت از لوح مقدس می‌پردازد. نظام قدرت پاداش افراد را می‌سجد و خوب و بد و زشت و نیکو را از

یکدیگر متمایز می‌کند. فرد بلافاصله به محض ورود به سازمان تبدیل به واحد اتوریته می‌شود و نقش واقعی او در اجتماع ثانوی نسبت به نقش سازمانی او می‌گردد. ارتباط فرد با واقعیت‌های بلاواسطه از طریق سیاست سازمان انجام می‌گیرد، و طیف وسیعی از «از خود بیگانگی» در صورتهای مختلف چه بصورت ازدواج‌های سیاسی و چه ایثارها و فداکاریها به فرد تحمیل می‌شود.

نکته جالب این که تمام این اعمال داوطلبانه و با گشاده‌رویی و اعتقاد کامل از طرف فرد انجام می‌گیرد. و این دنباله همان چیزی است که فرد در روابطی که خیال می‌کند آنها قبول ندارد آموخته است. سیستم اجتماعی ما به نحوی پایهریزی شده که همیشه یک پروسه بوروکراتیک بین واقعیت‌های بلاواسطه و فرد وجود داشته باشد. مثلاً اگر قرار باشد کسی 10 درصد درآمدش را صرف کار عام‌المنفعه کند، خودش قادر نخواهد بود که این کمک را مستقیماً به آنجا که احتیاج وجود دارد برساند. او باید این مبلغ را بعنوان مالیات به دولت بپردازد تا سیستم‌هایی که از قبل برای مصرف این گونه پولها بوجود آمده‌اند و سازمان‌های میانجی می‌باشند آنها بکار گیرند. 22 یعنی سازماندهی طوری است که اجازه خودکاری و خود ابتکاری به فرد داده نمی‌شود و همگان نیز با بکار بردن عقلانیت به این سیستم عادت کرده‌اند.

لوح مقدس چه بصورت نهاد دینی و چه بصورت نهاد سیاسی پاداش دهنده به امیال نهفته فرد می‌گردد و سپس فرد این لوح مقدس را بصورت اتوریته در درون خود می‌پذیرد و خود تبدیل به سوژه سرکوب شده‌ای می‌شود که هنگامی که وارد اجتماع می‌گردد و می‌خواهد که فونکسیون اجتماعی خود را تحقق ببخشد اجتماع را تبدیل به تداومی از اتوریته فردی می‌کند. شباهت ولایت فقیه و استالینیزم دقیقاً در وجود همین پروسه است. مسأله امتناع در تفکر دینی، خلاقیت و تفکر انتقادی را از بین می‌برد. این نحوه تفکر، ایمان را جایگزین اخلاق اجتماعی می‌کند. برای جامعه‌ای که بر اساس روابط قدرت شکل گرفته است وجود ایمان و نقش نهادهای الیت پرور تعیین کننده محور حرکت اجتماع و نمود می‌گردد و علت خلقی بودن مذهبی‌ها نیز همین پروسه است. نقد ما به «تفکر دینی» بخاطر بوجود آمدن یک محیط سوبژکتیو از فونکسیون اجتماعی برای فرد می‌باشد و بجای این که فرد بتواند فونکسیون خود را در اجتماع انجام دهد مقابل به حائلی می‌گردد که بین او و واقعیت‌های اجتماعی بر پا شده است. آن حائل ایدئولوژیها و دیسکورس‌هایی است که بوسیله سیستم عقلانیت Rationality بوجود آمده است. دیگر، اتوریته‌ای است که این حائل در درون فرد بوجود می‌آورد و در اجتماع تبدیل به آن چیزی می‌گردد که فرد می‌خواهد ببیند. در اینجا جای فرد و اجتماع عوض می‌گردد. آنچه که باید فردی باشد اجتماعی است و آنچه که باید اجتماعی باشد فردی می‌گردد.

مارکس انتقاد به از خود بیگانگی را با نقد به نظام قدرت شروع کرد. هدف او داشتن زندگی فردی پر معنا بود و مبارزه او بر علیه سازمان‌های از قبل ساخته شده برای کنترل و اسارت فرد بود. در جامعه کمونیستی مورد نظر مارکس نیز فرد در اوج اجتماعی شدن تبدیل به فرد می‌شود. در جامعه‌ای که بتوان به از بین بردن نظام قدرت دست یافت، فرد و اجتماع در عالی‌ترین نوع هارمونی زندگی خواهند کرد. در آنجا فرد مکمل اجتماع و اجتماع مکمل فرد می‌گردد.

در نظام قدرت و طرز فکر چپ سنتی، از آنجا که اخلاق سوسیالیستی جنبه انتزاعی دارد، ایمان جانشین اخلاق می‌شود و در بهترین نوع خود فرد پاداش خود را در وفاداری به اخلاق می‌گیرد و نه خود Ethic. و این همان طرز تفکر دینی است که عمل را در فرد خنثی می‌کند، با کاهش عمل تجربه کم می‌شود و آگاهی محدود می‌گردد. از این پس هر چه شعور اجتماعی کمتر باشد نیاز به تحزب برای یافتن ذهنیت مشترک بیشتر است. و ذهنیت مشترک پیوسته در تقابل با ارزش اجتماعی فرد قرار می‌گیرد. ذهنیت مشترک که بعضی‌ها به آن «مواضع ایدئولوژیک سازمان» نیز می‌گویند وقتی کامل می‌شود که فرد از ارزش اجتماعی تهی گردد و نقش در ساختن واقعیت‌های بلاواسطه نداشته باشد.

درک از زمان و بحران هویت روشنفکران

درک از تاریخ، حرکت برای تغییر و نوآوری، مادیت خود را از نظر شرایط اجتماعی در درک از زمان پیدا می‌کند. آنچه که بنام جهان بینی و یا «جهان بینی زمانی نو و کهنه» معروف است طرح دو درک مختلف از زمان می‌باشد. مطرح بودن مفهوم جامعه مدرن و جامعه سنتی نیز چیزی بجز بازتاب درک اعضای این جوامع از مقوله زمان نیست. پس درک از زمان نسبت به درجه رشد و نسبت به وجود بحران هویت در هر جامعه تغییر پذیر می‌باشد.

مثلاً در فرهنگ ایران، برخورد به گذشته بیشتر برای حفظ آن است تا بررسی و تغییر آن. روی همین اصل در فرهنگ ما زمان حال به طرز اسرار آمیزی با گذشته پیوستگی دارد. آینده نه به معنی چشم‌انداز تغییر و حرکت به جلو که به معنای جوابگویی و انتقام از حال است. در فرهنگ ما زمان حقیقی همان فردای عقبی است و دنیا خود قربانی آخرت می‌باشد.

در بطن چنین تفکری است که ایده نوگرایی، روشنفکری و ایدئولوژی «طبقه متوسط جدید» شکل می‌گیرد؛ در حالی که، جامعه بطور کلی درک مشخصی از گذشته و به خصوص از آینده ندارد. سعی عمومی در این است که در آستانه حال زندگی کند و آنچه که از نظر زمانی حال برای دیگران است آینده خود پندارد. این پنداری است که روشنفکران ایران بطور مشخص با آن زندگی می‌نمایند. چه آنان که آینده را در غربی شدن و چه آنان که رستگاری را در دیکتاتوری پرولتاریا جستجو می‌کنند. به قول عبدالله لارویی، ایده اصلی که روشنفکران جهان سوم را با مارکسیسم درگیر می‌کند، همانا ایده عقب‌ماندگی تاریخی آنان است. بر اساس چنین اعتقادی، آنها عموماً به وجود پروسه تغییری که عالی‌تر از خودشان است وابسته‌اند. و هم و غم آنان این است که چگونه زمان تاریخ را فشرده‌تر نمایند. 23

از نظر تجربی درک زمان در دو مقطع قابل بررسی است: یکی شناخت از زمان یعنی توانایی که فرد در قرار دادن خود در یکی از ابعاد زمانی مانند گذشته، حال و آینده دارد. دوم، بررسی هویت فردی بر اساس این که شخص بطور مطلق و یا نسبی، به چه اندازه‌ای خود را در هر یک از بعدهای زمانی درگیر می‌بیند. سپس مقدار مطلق و یا نسبی فاصله‌ای که فرد خود را در گذشته و یا آینده مطرح Project می‌کند 24 است. دیکتاتوری این مطرح شدن خود در آینده را از بین می‌برد و فرد نمی‌تواند تصویری از خود و زندگی خود در آینده داشته باشد. سرکوب، شخص را گذشته‌گرا می‌کند و درک او از تاریخ محدود به گذشت زمان می‌گردد و هکذا.

تصور مثبت از هویت اجتماعی معمولاً همراه با چند عامل دیگر که جایگاه تاریخی فرد را مشخص می‌نماید متحقق است. این عوامل عبارتند از 1- احساس گسترده و منسجم از درک از زمان با تکیه بیشتر بر درک از آینده. 2- درک صحیح از فاصله زمانی، حرکت زمان و برهه‌های زمانی. بر اساس چنین درکی، آینده نزدیکتر به حال تصور می‌شود تا گذشته به حال. 3- احساس یکپارچگی (انتگراسیون) زمانی که گذشته و آینده را تداوم حال پندارد.

زمان به مثابه عمیق‌ترین تجربه انسان‌ها آنقدر که در بر گیرنده حالات روحی اشخاص و واقعیت‌های پسیکولوژیک زندگی است، در گرو ساعت و تقویم نیست. روی همین اصل درک از زمان یکی از پایه‌های اساسی تشکیل شخصیت را شامل می‌گردد. اشخاصی که بدون هویت اجتماعی زندگی کرده و یا آنهایی که دچار بحران هویت هستند، از نظر درک از زمان دچار اشکال می‌باشند و توجه آنها بیشتر به گذشته است تا به آینده. پدیده دیگری که بازتاب بحران هویت اجتماعی است همانا اشکال در وقت‌شناسی است که از بیماریهایی مزمن روشنفکران جوامع عقب‌مانده است. «در شرق، زمان به سختی مورد توجه قرار می‌گیرد، بطوری که مثلاً در هند، هیچ نویسنده تاریخ و یا کتاب تاریخ وجود ندارد». 25 Saunders

وقت‌شناسی نوع خاصی از درک از زمان می‌باشد که بوسیله آن انسان حال را به آینده منتقل می‌کند. افراد منفعل فاقد چنین تصویری از زمان هستند و برای آنها زندگی تبدیل به «زمان حال یکنواخت و پایان‌ناپذیر» بدون هیچ امید تغییر جلوه‌گر می‌شود. و برای آنان هدر کردن وقت مسأله‌ای عادی بوده و هم آنان این «عادت» را تبدیل به فرهنگ جامعه می‌کنند.

در ایران اما، تداخل ذهنیت متضاد، ویژگی‌هایی بعضاً مضحکی به رفتار اجتماعی روشنفکران می‌دهد که خود در خور تأمل بسیار است. روشنفکران ایرانی از یک طرف مجذوب سرعت زمان هستند و هر چیزی را آخرین مدل و با سرعت بیشتر و فوری می‌خواهند؛ اما در عین حال خود مانعی در برابر سرعت زمان می‌گردند. روشنفکری که پیوسته دیر در سر کار حاضر می‌شود، همو در حین رانندگی از کندی سرعت ترافیک فریاد به آسمان دارد.

در روشنفکران بحران هویت عموماً بصورت «پخش شدن هویت Diffusion of Identity و بحران در پای‌بندی (تعهد) حرفه‌ای و ایدئولوژیک خود را نشان می‌دهد. بحران هویت حرفه‌ای همان گونه که قبلاً نیز گفته شد در تداخل عوامل دانش و مالکیت و حرکت اجتماعی بخوبی دیده می‌شوند. اما به علت سیاسی بودن روشنفکر ایرانی، بحران هویت پیوسته بعد ایدئولوژیک نیز پیدا می‌کند بطور مثال، در دو سه دهه اخیر دیده‌ایم که مارکسیست‌هایی بودند که ساواکی شدند. ساواکی‌هایی بودند که حزب الهی شدند، مائونیست‌هایی که مسلمان مکتبی شدند و هكذا.

بحران هویت عموماً در اثر اختلال در احساس شخصی درباره خود و درباره جایگاه خود در جامعه و همچنین اختلال در احساس تداوم تاریخی خود است. از این جهت شخص نمی‌تواند که هویت مشخص و منسجمی را برای سراسر دوران زندگی‌اش توجیه نماید. در میان روشنفکران، دانشجویان بیشتر از هر گروهی در جامعه دچار بحران هویت می‌گردند. برای دانشجویان افق زندگی، محدود به «حالا» و «اینجا» است. او مفهومی از زندگی بر اساس هویت اجتماعی را درک نکرده است. دانشجویان برخلاف یک کارگر هم سن خود و حتی برخلاف پدر خود هیچ نوع درگیری در تولید و زندگی اجتماعی دارا نمی‌باشند. او نه وابسته به سرمایه و نه وابسته به دولت است.

از طرف دیگر دقیقاً در چنین مرحله‌ای است که روشنفکر جوان با مسائل جدیدتر اجتماعی آشنا می‌گردد که نسبت به زندگی گذشته او دارای جذابیت و کشش بیشتری است. در جوامع پیرامونی که تفاوت زندگی بین نسل قدیم و جدید بسیار حاد و آشکار می‌باشد، دگرگونی در طرز تفکر روشنفکران و عکس‌العمل آنان به گذشته خود شدیدتر است. اما از آنجا که این تغییر بعلت تغییرات سریع اقتصادی و اجتماعی، ارتقاء طبقاتی را نیز بوجود آورده است، ارتباط ذهنیت افراد با محیط را مغشوش می‌کند و موجب تشدید بحران هویت می‌گردد. دانشجویان که اکثراً فرآورده «طبقه متوسط جدید» اند از نظر فرهنگی یک پا در سنت خانواده (دهقان، خرده فروش، خرده مالک، کارمند و...) و پای دیگر در تحولات جدی جامعه دارند. فرهنگ خانواده آنان عموماً دست نخورده مانده و حتی مادرهایی که در زمان شاه «مدرن» شدند و اتومبیل می‌رانندند حجاب و چارقد خود را فراموش نمی‌کردند. طبقه کارگر اما چنین بحران هویت و گيجی اجتماعی را تجربه نمی‌کند. مثلاً برای یک کارگر تفاوت میان پدر و پسر تفاوت سن است حال آنکه در میان روشنفکران و دانشجویان تفاوت‌ها و خواسته‌های بسیاری این دو را از یکدیگر جدا می‌کند.

دوران پس از کودتای 28 مرداد و مشخصاً دوران انقلاب سفید شاه، از پر تضادترین دوران تاریخ معاصر ایران است. روی همین اصل روشنفکران جدید ایران، یعنی روشنفکران نسل انقلاب سفید، بیش از تمام روشنفکران ایران دچار بحران هویت و تزلزل اجتماعی بوده‌اند. همچنین با مقایسه با پیشرفتهای اقتصادی - اجتماعی جامعه نسبت به نسل‌های قبل می‌توان روشنفکران جدید را بی‌فرهنگ‌ترین آنان دانست.

روشنفکران و طبقه کارگر

واقعیتی که روشنفکران کشورهای عقب‌مانده با آن روبرو هستند، همانا قرار گرفتن در وضعیتی است که در آن مداخلات دولتهای سلطه‌جو از یکسو و بی‌فرهنگی توده عظیم بی‌سواد، از سوی دیگر امکان فعالیت روشنفکری را مشروط سیاست می‌نماید. جریان‌های روشنفکری که در حقیقت ارائه‌کنندگان ایده‌های جدید اجتماعی در این جوامع هستند، خود بصورت منفعلی جدا از واقعیتهای اجتماعی، زندگی حاشیه‌ای (چه موافق رژیم و الیت حاکم و چه بصورت اپوزیسیون) را می‌گذرانند. تجربیات جنبش‌های اجتماعی این جوامع صرفاً در حیطه شکست و یا موفقیت سیاسی آنها مورد بررسی قرار گرفته، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی این جنبش‌ها بدست فراموشی سپرده می‌شوند و روشنفکران تأثیر روشنگری و نوآوری جنبش‌های جدید را نمی‌توانند به روند عمومی جامعه وارد کرده و بر آن تأثیر گذارند. حرکت‌هایی که در خلاف سیاست سیستم و یا در تقابل با واپس‌گرایی اجتماعی بوجود می‌آیند بدون نفوذ در سیستم موجود سپری می‌شوند. جنبش‌ها صرفاً در حیطه مبارزه قدرت بررسی شده و تصور عمومی بر اساس برنده شدن و یا باختن در مبارزه شکل می‌گیرد.

نقش منفعل روشنفکران بطور کلی در پشت «پیوند» با طبقات و اقشار دیگر اجتماعی خود را پنهان می‌سازد. در جوامع عقب‌مانده کمتر روشنفکر و یا هنرمندی را می‌بینیم که محبوبیت خود را از طریق این همانی با فقر و مظلومیت اقشار تهی دست بدست نیاورده باشد و فقط تعداد کمی از روشنفکرانند که پرسنیز اجتماعی خود را در طرح مقولات روشنفکری و روشنگری بدون «خود فروختگی» بدست آورده‌اند. این دقیقاً نتیجه همان فشارهایی است که دیکتاتوری و توده بی‌سواد بر روشنفکر جامعه عقب‌مانده می‌گذارند.

مقوله پیوند روشنفکران به طبقه کارگر را بررسی کنیم. این مقوله خود بحثی است که بعد از مارکس یعنی از اواخر قرن نوزدهم، ابتدا توسط کائوتسکی و سپس لنین و مارکسیست‌های اطریشی مطرح شد. مطرح شدن چنین بحثی خود منبعت از واقعیت‌های ساختاری جوامع سرمایه‌داری عقب‌مانده بود. مارکس خود سخنی از پیوند روشنفکران با طبقه کارگر به میان نیاورده، حتی روشنفکران آلمان را «کوته‌نظران گزافه‌گو» و «چرندگویان» لقب داده است.

رسالت طبقه کارگر در انقلاب سوسیالیستی هنگامی می‌تواند مطرح گردد که پرولتاریا بتواند منافع طبقه خود را بصورت منافع عمومی جامعه مطرح نموده و از این طریق رهبری مبارزه برای قدرت سیاسی را در دست گیرد. از دیدگاه مارکس، چنین پیش فرضی تنها بر اساس تئوری طبقات و مبارزه طبقاتی است. مارکس در جریان این مدل از مبارزه اجتماعی از انقلاب کبیر فرانسه 1789 تأثیر پذیرفته و الگوبرداری از آن به علت دیدگاه ویژه مارکس نسبت به تئوری تاریخ و انقلاب بود. در نظر او نقش تاریخی انقلاب فرانسه همانا گسست از گذشته و سنت بود. اما جز این مقوله، دو موضوع دیگر نیز بعنوان پایه‌های اجتماعی انقلاب مورد نظر مارکس قرار داشت: اول اینکه، در انقلاب فرانسه بورژوازی به عنوان یک طبقه مستقل توانست خواستها و نیازهای نیروهای بالنده اجتماع را بیان کرده و جامعه مدنی را جدا از جامعه سیاسی شکل دهد. دوم این که جامعه بورژوایی جدید نظامی را بوجود آورده بود که در خود نطفه‌های نظم نوینی را پرورش می‌داد که کلیت نظام بورژوایی را به دگرگونی می‌کشید. این پیش‌بینی مارکس بر این اصل استوار بود که از نظر تاریخی، همپای طبقه بورژوا، طبقه کارگر نیز شکل گرفته و گسترش می‌یابد.

بورژوازی در مبارزه علیه فئودالیسم، با طرح کردن منافع خود بصورت منافع عمومی جامعه، این پیش فرض را بوجود آورده بود، که هر فردی منجمله پرولتاریا باید قادر گردد که با بورژوا شدن آزاد شود. اما همانطور که می‌دانیم، سرمایه‌داری بدون وجود کارگر بی‌معنی بوده و «بورژوا شدن کارگر» از پدیده‌های بی‌اساس است. مارکس این تضاد را دروغویی تئوری به پراتیک بورژوازی نامید. 26 و دقیقاً بر وجود چنین تضادی بود که مارکس رسالت انقلاب اجتماعی برای نظم نوین را در پرولتاریا می‌دید و می‌گفت که هر طبقه‌ای، از جمله پرولتاریا که قصد اعمال هژمونی بر جامعه را دارد، باید مانند بورژوازی منافع طبقاتی خود را بصورت منافع عمومی جامعه مطرح نمایند. 27

قدرت سیاسی طبقه کارگر وابسته به سازماندهی طبقاتی او و همچنین استفاده از امکاناتی که بورژوازی همراه با گسترش جامعه، برای هژمونی طبقاتی خودش بوجود آورده بود. مسائلی نظیر ایده‌آل آزادی - برابری - برادری - مفهوم نیروی کار آزاد - مفهوم حقوق مالکیت خصوصی و وجود دمکراسی پارلمانی از اجزاء جامعه مدنی بود که در آن قدرت دولت نیز بوسیله نهادهای بوجود آمده، تحت کنترل قرار می‌گرفت. طبقات ماقبل سرمایه‌داری، به هیچ وجه تمایلی به ایجاد پیوند ارگانیک میان خود و طبقات دیگر، و یا عبارت بهتر به گسترش حوزه تکنیکی و ایدئولوژیکی طبقه خود نداشتند. مفهوم اجتماعی و ویژگی طبقاتی آنان بیشتر شبیه به کاست بسته بود. بورژوازی اما این محافظه‌کاری در ارتباط با طبقات دیگر را نداشت و هدف او این بود که تمامی جامعه را جذب خود کرده و آن را در سطح فرهنگی و اقتصادی مورد نظر خود هماهنگ سازد. 28

این حرکت بورژوازی حتی در مرزهای خود محدود نماند و پدیده جهان شمولی گشت. بطوری که اکثر جوامع عقب افتاده که از اواخر قرن نوزدهم قدم در راه تحول اجتماعی برمی‌داشتند، مجبور به پیروی از مدرنیسم بورژوایی بودند. فریدون آدمیت راجع به تعقل اجتماعی و ایدئولوژی نهضت مشروطیت که «جنبش طبقه متوسط شهری بود» چنین می‌گوید: روشنفکران که جملگی در زمره درس خواندگان جدید به شمار می‌رفتند، نماینده تعقل سیاسی غربی بودند، خواهان تغییر اصول سیاست، و مروج نظام پارلمانی. تکیه‌گاه فکری این گروه، در درجه

اول، اندیشه‌های انقلاب کبیر فرانسه بود. حتی در اول نهضت می‌شنویم که جوانان پرشور «هر کدام رساله‌ای از انقلاب فرانسه در بغل دارند، و می‌خواهند رل ربسپیر و دانتن را بازی کنند... گرم کلمات آتشین‌اند». شگفت نیست که در اوان مشروطیت فوراً دو کتاب در مورد انقلاب فرانسه ترجمه شده باشد. 29

از نظر اجتماعی اما بورژوازی ایران دارای چنان قدرت طبقاتی نبود که بتواند با اعمال هژمونی و طرح منافع خود بصورت منافع عمومی جامعه چیزهای شبیه جامعه مدنی و یا نزدیک به آنچه که در اروپای غربی اتفاق افتاد بوجود بیاورد. در عوض بورژوازی ایران با اقشار و طبقات کهن، مانند روحانیون و زمین داران همدست شد. تغییرات اجتماعی نیز از بالا بدست دولت دیکتاتور انجام گرفت. جدایی دین از سیاست، جدایی جامعه مدنی از جامعه سیاسی و تفکیک قوای اجراییه و مقننه و افعلاً عملی نشد. تأثیر اجتماعی این پدیده بر روشنفکران ایران این بود که آنان در خلاء محیط عمل و اتمسفر سیاسی برای انجام نقش روشنگری، صحبت از دمکراسی و جامعه مدنی می‌نمودند.

آن دسته از روشنفکران که به سوسیالیسم روی آورده و با نقد رابطه‌ای که بین دولت و افراد خودخواه بورژوازی بوجود آمده بود، بدنبال بدیلی در برابر جامعه مدنی و پارلماناریسم بورژوایی بودند، خود در شبکه دگم‌های مارکسیسم تقلیل‌گرا گیر افتادند. ماحصل این شد که در غیاب بورژوازی قدرتمند و وجود نداشتن طبقه کارگر سازمان یافته و آگاه سازمان‌های طرفدار طبقه کارگر بوسیله این روشنفکران چپ بوجود آمد. اما سوسیالیسم در ایران هیچگاه بصورت یک دیسکورس اجتماعی مطرح نشد. روشنفکران چپ در منتهای شکوفایی، فقط بصورت یک قدرت دون طبقاتی Proto-class کوشش در پیوند با طبقه کارگر می‌کردند. عبدالله لارویی در مورد مارکسیست شدن روشنفکران عرب می‌گوید که: برای یک روشنفکر مارکسیست سوال جالبی که پیوسته مطرح می‌باشد این است که اصلاً چرا او مارکسیست شده است؟ چه انگیزه‌هایی او را به طرف مارکسیسم جلب کرده است؟ لارویی سپس مقایسه‌ای بین انگیزه‌های مارکسیست شدن در غرب و جهان سوم می‌کند و می‌گوید که در غرب اغلب ملاحظاتی اجتماعی است که به مارکسیست شدن روشنفکران می‌انجامد. تأکید آنان بیشتر روی جنبه‌های عینی و «علمی» و عملی است و همین مسأله آنان را به سمت مارکسیسم می‌کشاند. در جهان سوم برعکس، انگیزه اصلی نه برای زندگی فردی بهتر و یا هارمونی اجتماعی و بالا رفتن تولید اجتماعی است (گو این که ممکن است نقش‌های فرعی داشته باشند) و نه صرفاً جنبه اخلاقی و یا اقتصادی دارد. در آن جا مقولات ملی و فرهنگی و تاریخی است که مارکسیسم را به درون روشنفکران رسوخ می‌دهد. اما اگر مارکسیسم از نظر منطقی و الزامی در درون چهار چوبه فوق قرار نمی‌گرفت، آنوقت به آسانی بدست فراموشی سپرده می‌شد. مثل سایر سیستم‌های فکری که نتوانستند در این جوامع راهی پیدا کنند. (مثلاً: پسیکو آنالیز که بجز عده انگشت‌شماری کسی به آن روی نیاورد.) 30

کشیده شدن روشنفکران جوامع عقب‌مانده به سمت مارکسیسم، اغلب بر پایه درک جبرگرایانه از پروسه تاریخ و حرکت اجتماعی بود. ارزیابی آنان از مقوله عقب‌ماندگی به شکلی بود که روشنفکران به خود هم نقش قربانی و هم نقش نجات‌دهنده را می‌دادند. این مجموعه فکری، حرکت و تغییر اجتماعی را مشروط به بوجود آمدن و یا ظهور کردن چیزی غیبی می‌دانست. نظریه‌پردازان مارکسیست، از کائوتسکی گرفته تا استالین چنین اعتقاد داشتند که پروسه تاریخی بطور کلی تابعیت از قوانین ضرورت و مرحله‌بندی می‌نماید. و بر پایه چنین بینشی بشارت می‌دادند که قدرت گرفتن عددی طبقه کارگر موجب تغییر جامعه از سرمایه‌داری به سوسیالیسم خواهد شد. آنچه که توده مردم بایستی انتظار بکشند، به وقوع پیوستن این تغییر بود. «خوراک فکری» روشنفکران این جوامع نیز عبارت از مقدار کافی دگم‌های مارکسیستی بود که بر علیه ایدئولوژی بورژوایی بکار می‌رفت.

واقعیت‌های تاریخی اما چیز دیگری را نشان داد. گسترش صنعت و رشد سرمایه‌داری در هیچ کشوری منجر به پولاریزه شدن جامعه به دو طبقه بورژوازی و کارگر نشد و در هیچ یک از کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری که پرولتاریا به حداکثر رشد خود رسیده بود انقلابی صورت نگرفت. برعکس کلیه انقلاب‌ها در کشورهای عقب‌مانده به وقوع پیوست. از این پس بُعد دیگری به شیوه تفکر قبلی اضافه شد و آن انسجام‌گیری و قدرت یافتن پرولتاریا از کانال تشدید فقر و فشار به کارگران بود. مسائلی مانند استثمار مضاعف، استثمار سه مرتبه‌ای (امپریالیسم، سرمایه‌داری و ستم ملی) و غیره بازگو کننده قدرت انقلابی کارگران شد. نتیجه منطقی چنین استدلالی این بود که،

هر چه جامعه عقب‌مانده‌تر، انقلابی بودن پرولتاریا بیشتر. نیروهای دیگر اجتماعی نیز تنها از طریق ستم‌کشیدگی و فقر بود که می‌توانستند با پرولتاریا همانندی کنند.

روشنفکران چپ اما در موقعیت مضحکی قرار گرفته بودند و نقش هم‌قربانی و هم‌نجات‌دهنده آنان، تئوری ستایش فقر را پا در هوا کرده بود. روشنفکران ایران بطور کلی از رفاه نسبی برخوردار بودند. یعنی اولین لازمه تحصیلات دارا بودن رفاه نسبی بود. دیگر آن‌که روشنفکران چپ اکثراً از خانواده‌های مرفه ایران بودند و مفهوم فقر برای آنان تنها از طریق تفسیر و نه تجربه فقر قابل طرح بود. پس همانندی با پرولتاریا از طریق شلوار کهنه پوشیدن و حمام نرفتن و مسائلی از این قبیل صورت می‌پذیرفت.

تصور از پرولتاریا نیز يك مرد با بازوی عضلانی، آستین بالا زده، و سبیل پرپشت که آچار بزرگی در دست و وصله‌ای بر شلوار داشت می‌بود. پرولتریزه شدن به معنی گرسنگی خوردن، کار عضلانی کردن و پینه به دست داشتن بود. دوره‌های خاصی که برای پرولتریزه شدن روشنفکران در دوره انقلاب فرهنگی چین تعبیه شده بود و همچنین نوع ویژه پرولتریزه شده روشنفکران ایرانی از شواهد زنده این طرز تفکر است:

«هر ببری سازمان به این فرد دستور داده بود که لباس ژنده بپوشد و خودش را به قیافه زحمتکشان در بیاورد و در خیابان‌های اطراف مرفد امام رضا جوراب زنانه بفرودد تا از این طریق «پرولتریزه» شود. این رفیق به این سبک کار اعتراض کرده بود و نظر داده بود که از این طریق نه تنها «پرولتریزه» نمی‌شود، بلکه بیشتر خصلت خرده بورژوازی و لومپینی کسب می‌کند و اصولاً روحیه چنین کاری را ندارد. رفقا در جواب استدلال کرده بودند که او افکار بورژوایی دارد و حاضر نیست با زندگی زحمتکشان آشنا شود، و چنین فردی حتماً دارای ضعف‌های دیگری نیز هست که هنوز بروز نداده و فردا ممکن است با کسب اطلاعات بیشتری به سازمان خیانت کند... این فرد را به بهانه این که می‌خواهند برای آموزش نظامی به فلسطین اعزام دارند، از شهر خارج کرده، و در بیابان به زندگی او خاتمه می‌دهند.»³¹

صرف نظر از مواردی این چنین، روحیه اجتماعی روشنفکران ایران بطور کلی متأثر از بحران عمومی هویت اقدار و طبقات اجتماعی بود تا حدی که حتی واژه روشنفکر به عنوان تحقیر به روشنفکران چپ خطاب می‌شد و قیافه و روحیه پرولتری داشتن از سجایای عالی انسانی بود. این گونه پرولتریزه شدن و این نوع درک از سوسیالیسم، هنگامی که با مقولاتی مانند «فداکاری» و «درویشی» نیز در هم آمیزد، کاری بجز اغوای خود روشنفکران و سپس اغوای طبقه کارگر انجام نمی‌دهد.

این که مارکسیسم از تئوری سامان سرمایه‌داری و شیوه رشد آن، تبدیل به تئوری فرامسیون تاریخی جدیدی می‌گردد، این که سازماندهی نوین انسانی و بوجود آمدن نهادهای جدید بر پا کننده سوسیالیسم هستند، و این که شهروندان با فرهنگ و دمکراسی مردمی پاسداران سوسیالیسم می‌باشند، برای روشنفکران پرولتاریا زده اصلاً مطرح نبوده و مفهوم پیوند با طبقه کارگر در حیطه ارضاء عقده پرولتاریا زدگی روشنفکران و سپس در محور حکومت بر پرولتاریا خلاصه شده است. از عجایب این که این «پرولتر - شیفتگی» روشنفکران همیشه با اعلام عدم قابلیت پرولتاریا «به علت ضعف عینی و ذهنی» بیان می‌شد. آگس هلر درباره احساس درونی روشنفکران نسبت به طبقه کارگر چنین می‌گوید:

«یکی پنداشتن ناخرسندی از سرمایه‌داری و تحقیر دمکراسی صوری، ناشی از ایدئولوژی روشنفکران است... برخی از نخبگان روشنفکر، تحقیر طبقه کارگر در همان حالت عینی‌اش را، در پس تحقیر سرمایه‌داری پنهان ساخته‌اند. آن‌ها می‌گویند که طبقه کارگر «در خود» به منافع و احتیاجات واقعی خود آگاه نیست: تئوری از برون طبقه آورده می‌شود. روشنفکران می‌دانند که کارگران باید به چه بیاندیشند و چه احساس کنند و به چه عملی دست یازند. چرا که آنها «علم» و «تنها علم حقیقی» کارکرد جامعه را در اختیار دارند. تمامی ضمانت‌های نهادی می‌بایستی برای به اجرا درآوردن این علم میدان را خالی کنند. در جامعه‌ای که بر پایه چنین علمی قوام یابد، دمکراسی «مسلم» خواهد بود. روزا لوکزامبورگ به روشنی دریافته بود که چنین چیزی، ناشی از تفکر خطرناکی است که منسوب به نخبگان می‌باشد. زمانی که وی می‌گفت، بر مبنای سیاست لنینی، کارگر روسی بدست يك مشت روشنفکر خواهد افتاد، تا آنجا که مربوط به اساس بنیادی دمکراسی دیده می‌شود کاملاً حق داشت. البته برای او

امکان نداشت که نشست «برنامه‌گذاری اجتماعی و علمی» به جای ضمانت‌های نهادی را پیش‌گویی کند. این دومی حتی قدرت روشنفکران را نیز تضمین نمی‌کرد. زمانی که مقوله مشروعیت تبدیل به مشروعیت «تنها علم حقیقی» می‌شود، «چنگیز خان»‌های حقیقی نیز جایگزین یک مشت روشنفکر می‌گردند.»³²

به نظر ما شکل واقعی روشنفکران جوامع عقب‌مانده ذهنیت مغشوش آنان نیست بلکه تضادهای واقعی اجتماعی است که مشکل اولی را بوجود می‌آورد. از آنجا که این گونه روشنفکران ناتوان از حل این تضادها در پراتیک خود هستند پس به دنبال پیوند با طبقات دیگر می‌افتند. پیوند با طبقه کارگر نیز یا بر اساس نیاز ذهنی روشنفکران چپ برای شرکت در «مبارزه طبقاتی» و جا باز نمودن در «صف خلق» است و یا این که مقوله پیوند منبعث از ضرورت ساختاری - تاریخی است که فرم کلاسیک مبارزه طبقاتی پرولتاریا را تغییر داده و پهنه دیگری در مبارزه اجتماعی می‌گشاید...

نظریه‌پردازان مارکسیسم از مارکس تا گرامشی و دیگران هر یک نسبت به شرایط ساختی - تاریخی زمان خود نظریه متفاوتی نسبت به نقش روشنفکران در جنبش سوسیالیستی داشته‌اند. در این جا ما به اختصار نظر چهار تن از تئوریسین‌های سوسیالیسم را نمونه می‌آوریم. البته این به معنی کم بها دادن به نظر دیگران در مورد روشنفکران نیست.

مارکس و روشنفکران

در نوشته‌های مارکس، کاربرد مفهوم روشنفکر، مترادف با ایدئولوگ و به خصوص ایدئولوگ طبقات مسلط است. در ایدئولوژی آلمانی (فصل اول، بخش اول) از روشنفکران بعنوان دین شناسان و هگلی‌ها یاد می‌کند و در جای دیگر روشنفکران را تجسم تضادهای خرده بورژوازی دانسته و سخن از تشنج روشنفکری Intellectual Convulsion می‌راند. (نامه مارکس به آنه کوک دسامبر 1846).

بطور کلی تصویر مارکس و همچنین انگلس از روشنفکران، ترسیمی انتقادی است. انگلس در مکاتباتی که با مهرینگ داشت، آگاهی روشنفکران را آگاهی کاذب نامید: «درست است که ایدئولوژی پروسه‌ای است که آگاهانه بوسیله آدم به اصطلاح متفکر بدست می‌آید، اما با آگاهی کاذب. معمولاً انگیزه واقعی که موجب تفکر می‌شود برای او [روشنفکر] نامعلوم است. وگرنه چنین چیزی، پروسه ایدئولوژیک نخواهد شد.» انگلس سپس روشنفکران آن زمان مانند فلاسفه، سیاستمداران، قضات و قانون‌گذاران و دین شناسان را «ایدئولوگهای تاریخی» می‌نامد (نامه انگلس به مهرینگ 14 ژوئیه 1893).

مارکس در هجدهم برومر از روشنفکران بعنوان دمکرات یاد می‌کند:

«دمکرات که نمایندگی خرده بورژوازی یعنی طبقه در حال گذار که در آن منافع دو طبقه بطور همزمان فرسوده شده است، خیال می‌کند که خود را پیوسته مافوق تضاد طبقاتی قرار داده است. دمکراتها باور دارند که آنان در تقابل با طبقه ممتاز جامعه قرار گرفته‌اند و آنان همراه با بقیه ملت، خلق را تشکیل می‌دهند. هر چیزی، که آنان نمایندگی می‌کنند حقوق خلق است و آنچه که به نفع آنهاست نفع خلق می‌باشد. به این جهت هنگام شروع مبارزه، احتیاج به بررسی موقعیت و منافع طبقات گوناگون نمی‌بینند. کافی است که آنها اشاره‌ای بکنند و خلق با تمامی امکانات خود بر علیه ستمگران حمله کند. اما اگر در عمل معلوم شود که خواستهای آنان بی‌مورد بوده و توان آنها ناتوانی است، آن وقت گناه به گردن سفسطه‌گران خبیث می‌افتد که خلق متحد را به قطب‌های متخاصم تبدیل کرده‌اند و یا این که ارتش خشونت زیاد به خرج داده و قادر به دیدن اهداف بی‌شائبه و خلل‌ناپذیر دمکراسی نبوده است. و با یک تضاد پیش‌بینی نشده این نامرادی را به همراه آورده است. به هر حال، شخص دمکرات به همان اندازه که هنگام ورود به مبارزه معصوم بوده است از ننگین‌ترین شکست‌ها هم به همان اندازه پاک و بی‌لکه بیرون می‌آید...»³³

گو این که مارکس و انگلس نسبت به تنی چند از متفکران با احترام زیاد یاد نموده‌اند، بخصوص متفکرین دوره رنسانس و همچنین از اشخاصی مانند پی بر بایل Pierre Bayle که مارکس در خانواده مقدس از او بعنوان

پیشگام آتهایسم و منقد متافیزیک در فرانسه نام برده است، اما توجه این دو کلاً به سوی طبقه کارگر صنعتی جدید بود و پیوسته خودشان را با این گروه اجتماعی همانند می‌دیدند. از طرفی دیگر اما، رابطه روشنفکرانه آنان با چنین توده عموماً «بی‌سواد»، قابل مقایسه با مباحثات روشنفکرانه مارکس با هگلی‌های جوان، اتوبانرها، فویر باخ‌ها و پردون‌ها... اصلاً نمی‌باشد.

در مانیفست کمونیست جنگ بر علیه روشنفکران سوسیالیست آلمانی بدون پرده و با بکار بردن صفاتی مانند «کوته‌نظران گزافه‌گو»، «اسکولاستیک‌مآب و چرندگو» اوج می‌گیرد و گفته می‌شود که این سوسیالیست‌ها «ملت آلمان را ملت نمونه قلمداد کرده و آدم‌های بی‌فرهنگ آلمانی را انسان نمونه اعلام کردند و برای هر یک از دناوت‌های چنین مردمی، معنا و مفاهیم سوسیالیستی درست بر عکس خصلت آنان قائل شدند. (مانیفست کمونیست، فصل سوم، بخش 3 سوسیالیسم آلمانی).

مارکس و انگلس امیدوار بودند که طبقه کارگر اندیشمندان خود را نیز بوجود آورد. اما بجز انگشت‌شماری متفکر پرولتر مانند ژوزف دیچکن Joseph Dietzgen 34 اندیشمندان دیگری بوجود نیامدند.

لنین و روشنفکران:

در روسیه، پلخانیف معتقد به نقش مثبت روشنفکران در جنبش کارگری بود. وی می‌گفت که مارکسیست‌ها بایستی افتخار نمایند که می‌توانند به عنوان روشنفکر به کارگران انقلابی خدمت کنند. این نظر پلخانیف در دورانی بود که روشنفکران اکثریت سازمان چپ روسیه را تشکیل می‌دادند.

لنین اما نسبت به نقش روشنفکران در جنبش چپ موضع متغیری داشت. در اوایل سالهای 1900 لنین به شدت معتقد به نقش جوانان روشنفکر در جنبش کارگری بود: «ما گفتیم که آگاهی سوسیال‌دمکراتیک در کارگران اصولاً نمی‌توانست وجود داشته باشد. این آگاهی را فقط از خارج ممکن بود وارد کرد. تاریخ تمام کشورها گواهی می‌دهد که طبقه کارگر با قوای خود منحصرأ می‌تواند آگاهی تریونیونیستی حاصل نماید. یعنی اعتقاد حاصل کند که باید تشکیل اتحادیه بدهد، بر ضد کارفرمایان مبارزه کند و دولت را مجبور به صدور قوانینی نماید که برای کارگران لازم است و غیره... ولی آموزش سوسیالیسم از آن تئوریهای فلسفی، تاریخی و اقتصادی نشو و نما یافته است که نمایندگان دانشور طبقات دارا و روشنفکران تتبع نموده‌اند. خود مارکس و انگلس، موجدین سوسیالیسم علمی معاصر نیز از لحاظ موقعیت اجتماعی خود در زمره روشنفکران بورژوازی بودند. 35

بعد از شکست انقلاب 1905 و منفعل شدن روشنفکرهای بلشویک، لنین به سمت کارگران روی آورد و در طرحی که برای تجدید سازمان حزب نوشت توجه خود را تماماً به قدرت گرفتن «هسته‌های کارگری» در برابر «محل‌های سابق» معطوف داشت. 36

پس از کنگره 1907 لندن، ناامیدی لنین از روشنفکران شدیدتر شد و در نامه‌ای که به گورکی نوشت از منفعل شدن روشنفکران اظهار خوشحالی کرد و گفت که جای تمام آنها را باید با کارگران پر کرد. 37 لنین اما بعداً اظهار داشت که نقش روشنفکران در جنبش کارگری بسیار مهم است و او نمی‌خواهد که مانند یک «سندیکالیست احمق» روشنفکران را بیرون بگذارد. 38

لنین در جمع‌بندی که بعداً کتاب بیماری کودکی چپ‌روی نوشت، نظر خود را در این دوره چنین می‌نویسد: «سالهای ارتجاع (1907-1910) تزاریسیم پیروز شد. همه احزاب انقلابی و اپوزیسیون در هم شکسته شدند. انحطاط، فساد اخلاق، انشعاب، تفرقه و ارتداد و پورنوگرافی جایگزین سیاست گردید. کشش به سوی ایده‌آلیسم فلسفی شدت می‌یابد. عرفان پرده‌ای برای پوشش در حیات ضد انقلابی می‌گردد...» 39

بعد از انقلاب اکتبر و بخصوص در سالهای 1919-1921 لنین بسوی روشنفکران بورژوازی روی می‌آورد و می‌گوید «هیچ قیل و قالی بر ضد «نخبگان» و هیچ گونه قسم و آیه‌ای درباره منزه نگاهداشتن توده‌ها از نفوذ نخبگان، ما را از این خلاص نمی‌کند که به حکم ضرورت از برخاستگان محیط روشنفکران بورژوازی استفاده

نماییم و یا بتوانیم از محیط و آتمسفر بورژوا دمکراتیک و مناسبات «مالکیت خصوصی» سرمایه‌داری که چنین چیزی در آن شکل می‌گیرد بپرهیزیم.»⁴⁰

تروتسکی و روشنفکران:

تروتسکی نقطه نظر منسجم‌تر از لنین در مورد روشنفکران داشت. او بر اساس تحلیل ساختاری سرمایه‌داری در اروپای غربی، در عین حالی که روشنفکران را در انقلاب سوسیالیستی مؤثر می‌دید اما آنان را از نظر ذهنی مادون جنبش کارگری و بصورت تکلمه‌ای بدان می‌دید.

تروتسکی در نقدهی که به کتاب معروف ماکس آدلر اطریشی بنام *Der Sozialismus und Die Intellektuellen* در 1910 نوشت، نظریات آدلر را به بحث گذارد. آدلر که در اوایل سالهای 1900 تحت تأثیر جنبش جوانان و دانشجویان در اطریش قرار گرفته بود، معتقد بود که روشنفکران طبقه‌ای که به واسطه مقوله تاریخی به یکدیگر پیوسته باشند، نیست. بلکه آنان طبقه اجتماعی هستند که کارشان در بر گیرنده تمام اشکال «کار فکری» است. ایدئولوژی روشنفکران نیز در نظر آدلر «کلکویتیزم» یعنی ایدئولوژی پیوند زدن به طبقه کارگر است. «فاکتورهای کافی موجود است که اگر چه مستقیماً ربطی به اقتصاد ندارند، اما بعلت ارتباطشان با عوامل دیگر، می‌توانند توده روشنفکر را با انگیزه کافی به حرکت درآورده و به جنبش سوسیالیستی کارگران پیوند دهد. تنها چیزی که لازم است این است که روشنفکران نسبت به خصلت اصلی این جنبش و موقعیت اجتماعی خودشان آگاه گردند.»⁴¹

تروتسکی ضمن موافقت با این نکته که انگیزه جلب روشنفکران به سمت سوسیالیسم باید مشخص بودن هدف نهایی جنبش در شکل کامل آن باشد، اما عقیده داشت که این اهداف جنبش فقط موقعی کامل و روشن می‌شود که تمرکز صنعت و پرولتریزه شدن اقشار بینابینی پیشرفت کرده و تضاد طبقاتی شدیدتر شده است. این پروسه‌ای است که مستقل از خواست رهبران سوسیالیسم عمل خواهد نمود.

از طرف دیگر پیشرفت این پروسه اجتماعی یعنی تشدید تضاد بین کار و سرمایه، خود مانع حرکت روشنفکران بسوی حزب پرولتاریا می‌گردد. این به علت خراب شدن پله‌هایی است که قبلاً طبقات را به نوعی به یکدیگر متصل می‌نمود و امروزه بجای گذر از این پله‌ها، روشنفکران باید از روی شکاف‌هایی بوجود آمده پرش نمایند. شکاف‌هایی که با گذشت هر روز عمیق‌تر می‌شوند. تروتسکی این پروسه را بنام بیگانه شدن روشنفکران از پرولتاریا در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری قلمداد کرد. او اما در مورد کشورهای در حال رشد سرمایه‌داری عقیده داشت که روشنفکران خیلی زودتر از سایر طبقات بینابینی خواستار تغییر می‌گردند و نقش عمده‌ای که روشنفکران می‌توانند در تغییر اجتماعی بازی نمایند، قابل مقایسه با نقش خرده بورژوازی تجاری و صنعتی و دهقانان مرفه نیست.

در جوامع در حال رشد، وابستگی شعلی روشنفکران به بخش فرهنگی کار اجتماعی، ظرفیت آنها برای تجرید تئوریک، قابلیت انعطاف و قابلیت پیشرفت آنان در نحوه تفکر و در یک کلام روشنگری آنان جای مهمی در پیشرفت اجتماعی خواهد داشت.

«اما در مورد کشورهای پیشرفته صنعتی، چنانچه در دست گرفتن اداره جامعه منوط به پیوند روشنفکران به پرولتاریا باشد، آن وقت چشم‌انداز کلکویتیزم مورد بحث امری نکبت‌بار می‌گردد. علت آن، همان گونه که قبلاً نیز گفته شد، این است که روی آوردن روشنفکران به سوسیال دمکراسی برخلاف انتظار ماکس آدلر روز بروز کمتر می‌شود.»⁴²

تروتسکی سپس به درستی به این نکته اشاره می‌کند که علت این که روشنفکران درک درستی از سوسیالیسم ندارند این است که فهم آنان از سوسیالیسم تحت تأثیر درک آنان از زندگی روز بروز در احزاب سیاسی است. او همچنین

بر علیه ادعایی که می‌گوید: روشنفکران بخاطر ارتقاء فرهنگی از سرمایه‌داری بریده و به سوسیالیسم روی می‌آورند، می‌گویند:

«آیا سوسیال دمکراسی اروپای غربی می‌تواند به روشنفکران چیزی از نظر تئوریک و یا اخلاقی قابل قبول‌تر و یا دلچسب‌تر از آنچه که سرمایه‌داری به آنها داده است، بدهد؟»

همو سپس می‌افزاید: «با استعدادترین بخش روشنفکران یعنی آنهایی که دارای قدرت ابتکار و خلاقیت فکری هستند، بطور چارناپذیری جذب سیستم سرمایه‌داری، تراست‌ها، شرکت‌های راه‌آهن و بانک‌ها با حقوق و مزایای کافی شده‌اند. فقط روشنفکران دست دوم هستند که برای خدمات دولتی و ادارات بکار گرفته می‌شوند و پیوسته مانند سردبیران روزنامه‌های سیاسی از کمبود نیروی انسانی شکایت دارند.»⁴³

تروتسکی سپس مقوله پیوند روشنفکران به جنبش طبقه کارگر را مسأله‌ای بس مشکل دانسته و می‌گوید که یک کارگر به مثابه حزبی از کل به همراه طبقه خود که چشم‌انداز فرار از آن را ندارد، به سوسیالیسم روی می‌آورد. روشنفکر اما فقط به عنوان آدم تنها، به صورت یک شخصیت باید بند ناف طبقاتی خود را ببرد و بسوی سوسیالیسم برود. تأثیر او صرفاً از جنبه فردی است. اما در جنبش کارگری کشورهای اروپای غربی که خود به درجه بالایی از رشد رسیده و تعداد قابل ملاحظه‌ای از کارگران بعنوان مسئول و گردانندگان تریبون‌های رسیده‌اند، جای زیادی برای عرض اندام یک روشنفکر منفرد نخواهد بود.⁴⁴

گرامشی و روشنفکران

گرامشی اولین تئوریسینی است که تعریف از روشنفکران را بر اساس نقشی که آنان در پروسه تاریخی سیستم هژمونیک ایفا می‌کنند پایه گذارد. به نظر او تاریخ نه به واسطه توده‌ها و نه به واسطه الیت حاکم بلکه توسط روشنفکرانی که در رابطه دیالکتیکی با الیت حاکم و توده مردم قرار گرفته‌اند ساخته می‌شود و این مجموعه اساس سیستم سیاسی و ایدئولوژیک هژمونی را شکل می‌دهد.⁴⁵

بنابراین، تحلیلی را که گرامشی در نقش روشنفکران ارائه می‌دهد در چارچوب تحلیل او از حرکت اجتماعی در بوجود آوردن «بلوک تاریخی» و دینامیسم روابط طبقاتی است. بلوک تاریخی عبارتست از زمینه و وضعیت تاریخی جهان شمولی که مشخصه آن وجود رابطه عینی و ارگانیک یعنی ساخت مجموعه نیروهای اجتماعی و شیوه تولید جهانی از یکسو و قلمرو گسترده ایدئولوژی در سوی دیگر است.⁴⁶

چنین ربط ارگانیک هنگامی تحقق می‌یابد که گروه اجتماعی «اصلی» و یا گروه‌های مترقی اجتماعی قادر به بدست آوردن هژمونی سیاسی گردند.

هژمونی کامل هنگامی حاصل می‌گردد که جنبش‌های فرهنگی، سیاسی و ایدئولوژیک، منجر به وحدت ایدئولوژیک در درون بلوک تاریخی گردد. در نظر گرامشی پایداری سیستم هژمونیک وابسته به تحقق رابطه ارگانیک و دیالکتیک بین روشنفکران و توده مردم است. او چنین رابطه‌ای را در سیستم سوسیالیستی هنگامی قابل تحقق می‌داند که هژمونی سیاسی مشروعیت خود را نه از طریق زور که از کانال هژمونی فرهنگی - ایدئولوژیک بدست آورده باشد. در چنین چارچوب تئوریک، گرامشی، نقش روشنفکران را بعلمت قابلیت آنان در سامان دادن ایده‌ها و نهادها در روابط اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهد.

گرامشی نقش روشنفکران را از طریق سیستم هژمونی در جوامع امروزی که در آن نقش فزاینده دولت در کنترل امور، مرز میان جامعه مدنی و جامعه سیاسی را مخدوش کرده است، مورد تحلیل قرار داده است. براین اساس، او به دو نوع روشنفکر، یکی روشنفکر ارگانیک و دیگری روشنفکر سنتی اشاره می‌کند.

«روشنفکران ارگانیک» آنهایی هستند که از درون گروه اجتماعی که آنها را نمایندگی می‌کنند بوجود آمده‌اند. آنان معمولاً اقشار جدید هستند که بطور مشخص در بخش‌های (Sector) اقتصاد، ایدئولوژی، سیاست و فرهنگ دخالت

دارند. گرامشی معتقد است که روند رشد و گسترش روشنفکران، يك روند يك جانبه که صرفاً بازتابی از خواسته‌های طبقه مشخص باشد نیست. بلکه بعثت درگیر بودن آنان در يك پروسه تولیدی جهان شمول، آنان قادرند که با بکار بردن اراده جمعی بر آن روند تأثیر گذارند.

روشنفکران در عین این که عملکردی در راستای خواست طبقاتی مشخص دارند، اما، همانها ابزاری برای تحول طبقاتی نیز می‌گردند. مثلاً در جوامع سرمایه‌داری بعثت رشد صنعت گروه جدیدی از روشنفکران بنام تکنسین و مهندس با تخصص‌های مختلف علمی بوجود آمدند که «روشنفکران ارگانیک بورژوازی صنعتی» می‌باشند.

روشنفکران سنتی که به نظر گرامشی «خود را به مثابه يك تداوم بلاانقطاع تاریخ» نشان می‌دهند، آنهایی هستند که مشروعیت مقام خود را در رسالت حواریون و عیسی مسیح جستجو می‌کنند. علت تداوم وجود این قشر در اجتماع خودمختاری گذشته آنان و زندگی فرقه‌ای (کاست مانند) آنهاست. 47

ویژگی روشنفکران سنتی، انفکاک و استقلال کهن آنان از فعالیتهای طبقات جدید اجتماعیست که در نظر Nardon نقش دیالکتیکی منفی در رابطه با سیاست گروه‌های جدید اجتماعی دارند. 48

گرامشی اما نقش عمده روشنفکران را در «حیطه مادی و نهادی عملکرد ایدئولوژی» می‌بیند. که در دستگام‌های گوناگون هژمونیک مانند مدرسه، کلیسا، رسانه‌های مختلف و حتی شهرسازی و نامگذاری خیابان‌ها خود را بروز می‌دهند. 49

این بحث گرامشی اهمیت تمایز و طبقه‌بندی روشنفکران ارگانیک و سنتی در جوامع در حال رشد را که گرایش به تداخل کهنه و نو در آنجا شدید است بخوبی آشکار می‌سازد. تمایز بین این دو نوع از روشنفکران و مطالعه کانکریت آنان در محتوی «بلوک تاریخی» است که نقش روشنفکران ارگانیک را برجسته می‌نماید.

در اوایل سالهای 1900 در محافل رسمی احزاب کمونیستی، روشنفکران، از طرفی مورد سوءظن، تهاجم و تحقیر و از طرف دیگر کرا را و به وضوح مورد حمایت قرار گرفته بودند. گرامشی، اما عقیده داشت که شکست و عدم شناخت نقش اساسی روشنفکران در انقلاب سوسیالیستی و هژمونی سوسیالیستی، توانایی انقلابی احزاب کمونیستی در کشورهای صنعتی غربی را تضعیف کرده است. او می‌گفت که روشنفکران از تماس مستقیم با توده‌ها، به علت این که تنها رهبری حزب خود را نماینده آگاهی پرولتاریا می‌دانند، منع شده‌اند.

روشنفکران ارگانیک هم چنانکه از نقش کلیدی در کلیه انقلابهای بورژوازی برخوردار بودند، دارای نقش استراتژیک مهمی در انقلاب سوسیالیستی نیز هستند. از نظر گرامشی، زمینه‌های انقلاب سوسیالیستی دنبال تجربه روشنفکران در تأیید نظام سرمایه‌داری و بالا رفتن آگاهی انتقادی توده‌ها شکل می‌گیرد. اعتلا بخشیدن به این نوع آگاهی انتقادی از وظایف اصلی روشنفکران جدید است.

بنابراین، درک انتقادی از خود، از طریق مبارزه سیاسی «هژمونی‌ها» صورت می‌گیرد، که نخست در زمینه اخلاقیات و سپس در مدارج سیاسی به منظور رسیدن به سطح بالاتری از تلاش در برداشت شخص از واقعیات است. 50

اهمیت استراتژیکی روشنفکران جدید در انقلاب سوسیالیستی، در طبیعت مبارزه آنها علیه سرمایه‌داری است، که این خود اساساً يك مبارزه ایدئولوژیکی می‌باشد که به نظر گرامشی به دنبال تجربه سیاسی روشنفکران صورت می‌گیرد. زیرا کم‌کم روشنفکران ارگانیک بورژوازی برای توده‌های طبقات تابع خود تبدیل به روشنفکران سنتی می‌شوند تا از نظر ایدئولوژیکی سیستم را بازتولید نمایند.

گرامشی نقش روشنفکران را در دو زمینه مختلف مورد بررسی قرار می‌دهد و خط‌کشی کامل میان نیروی هژمونی و سلطه سیاسی می‌کند. «برتری يك گروه خاص در جامعه خود را از دو راه نشان می‌دهد. یکی از طریق «سلطه‌گری» و دیگری از طریق «رهبری فکری و اخلاقی». يك گروه اجتماعی می‌تواند بر گروه‌های متخاصم

طوري اعمال سلطه کند که یا آنها را از بين ببرد و یا اگر بوسيله نيروهاي مسلح هم که شده آنها را به اطاعت وادارد و رهبري واقعي فقط بر گروههاي همدست و خودي صورت مي‌گيرد. اما يك گروه اجتماعي مي‌تواند و در حقيقت بايد که اعمال رهبري خود را قبل از دست گيري قدرت دولتي متحقق نمايد (و اين در واقع يکي از اصول اوليه تسخير قدرت سياسي است). اين نيرو بالآخره با اعمال قدرت تبديل به نيروي سلطه خواهد شد. اما حتي هنگامی که تسلط خود را از هر جهت تحکيم ننموده، هنوز نیز بايد قدرت «رهبري» داشته باشد. 51

هژموني را گرامشي به معني راه و رسم روشنفکرانه و اخلاقي مجموعه گروههاي اجتماعي که براي آزادي سياسي و فرهنگي تلاش مي‌کنند مي‌داند.

پايان سخن

جوهر اصلي مارکسيسم، مفهوم انسان اجتماعي است. بدین معني که از نظر تاريخي، عمل اجتماع هيچ گاه توسط فرد تنها انجام نشده و تنها با قبول و درک اين پديده است که مي‌توان به تحليل از وقايع و يا بررسي شيوه رفتار و ساختار نهادهاي اجتماعي پي برد. 52

اما عمل اجتماعي خود وابسته به ذهنيت انسان‌هايي است که جمع را تشکيل مي‌دهند و نمي‌توان از جمع و يا سازمانی نام برد بدون اينکه نقش انسان را مدنظر قرار دهد. در مارکسيسم از آنجا که بحث مشخصي درباره فرد انجام نشده، تعبيرات و کاربردهاي مختلفی از مارکسيسم بعمل آمده که نقش انسان را ناچيز در برابر منافع جمع قرار مي‌دهد. از طرفي ديگر انسان حاصل جمع جبري حيطه‌هاي فعاليت خود يعني فعاليت‌هاي اقتصادي، سياسي، هنري، مذهبي و غيره نيست. اين حيطه‌ها نیز روابط ثابت و يکنواختي را نمي‌توانند بوجود آورند. لذا آنچه که انسان را مي‌سازد نه فقط حيطه فعاليت او بلکه هستي اوست. 53 و آن عبارتست از رابطه‌اي که ذهنيت فرد با جهان ساخته و احساسی که انسان از خود و از محصول فعاليت خود دارد. اين مجموعه را ارزش اجتماعي فرد مي‌ناميم.

حقوق شهروندی تنها بدین معني نيست که فرد احساس کند که مي‌تواند آزاد باشد، بلکه اين آزاد بودن را بايد درباره ديگران نیز پذيرد. يك وجه جزيي اين آزادي تحمل عقايد مخالف است. اين گونه تعريف از فرد آزاد در جامعه ايران هنوز معنایي نيافته است. در جهشهاي آزادي‌خواهي و مردم‌سالاري که روشنفکران ما طليعه‌دار آن بوده‌اند، ما مشخصاً با دو مفهوم مختلف و متضاد تحزب و فردگرایی در يك جا روبرو بوده‌ايم. روي همين اصل نه مفهوم فرد آزاد و نه جنبش کلکتیو روشنفکري هيچ کدام در ايران پایه نگرفته‌اند. آنچه که بایستی فردي بوده اجتماعي و آنچه که اجتماعي است فردي تصور مي‌شود.

در ايران رشد نکردن جامعه مدني که نه فقط شامل روابط حقوقي افراد بلکه در بر گیرنده کليه روابط مادي افراد جامعه در مرحله معيني از تکامل نيروهاي توليد است، عوامل پيشرو جامعه را در ميان فشارهاي دولت سلطه‌جو از يکسو و توده بي‌سواد از سوي ديگر محبوس ساخته است. در اين شرايط امکان فعاليت همه جانبه روشنفکري محدود بوده و روشنفکران نیز با رفتن به سوي يکي از دو قطب، خود نیز بصورت بخشي از مشکل درآمده‌اند.

روشهاي متداول در وجود آوردن نيروي اپوزيسيون و بر پا کردن سازمان‌هاي مختلف سياسي جوابي براي اين معضل همراه نياورده‌اند. روشنفکران ايران بخاطر نقش مهم اجتماعي خود مي‌توانند و بايد در روند تحول اجتماعي فعالانه شرکت نمايند. دخالت در سياست بجاي موعظه براي خلق و يا بردن آگاهی از خارج به درون طبقه کارگر، با پراکسيس آنان که پيوند بين ذهنيت روشنفکران با واقعيتهاي بلاواسطه اجتماعي است صورت مي‌پذيرد.

جايگزين کردن عمل کلکتیو در برابر شيوه‌هاي بوروکراتیک پيوند روشنفکران با ساير اقشار و طبقات اجتماعي را تحقق خواهد بخشيد. چند و چون اين عمل و شکل سازمان‌هاي نوين اجتماعي از مسائلي هستند که بدون بحث همه جانبه و در نظر گرفتن کليه ضوابط اجتماعي قابل طرح نبوده و ما فقط قادر خواهيم بود که يك جزء و يك جنبه آن را مورد بررسي قرار دهيم.

یادداشتها:

1- ادگار مورن: روشنفکران: نقد اسطوره و اسطوره نقد. ترجمه محمود - ح، مجله سهند. همین مقاله نیز در همان زمان در مجله زمان نو با نوع دیگری از زبان فارسی ترجمه و عمداً چاپ شده است. به زمان نو شماره 7 بهمن 1363 رجوع کنید.

+1- همانجا،

2- مارکس و انگلس، مانیفست کمونیست، بخش اول، بورژوا و پرولتاریا.

3- ادگار مورن، همانجا

4- جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، انتشارات رواق، 1356، ص 46-45.

5- ماکس ویر: روحیه سرمایه‌داری و فرم‌اسیون پروتستان.

6- مرتضی مطهری: قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ: انتشارات صدرا، قم، ایران، رجب 1298، ص 101.

7- آل احمد: در خدمت و خیانت روشنفکران ص 48

8- همانجا،

9 - Joseph A.Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy New York, Harper and Row 1950.

10- همراه انقلاب: گزارش سروش البرز. ص 6 و 7.

11- علی آشتیانی، بحران سه پروژه روشنفکری در ایران، نظم نوین، دفتر هفتم، شهریور 1364.

12- مارکس: ایدئولوژی آلمانی، ترجمه، ص 38.

13- مارکس: گروندریسه، ترجمه باقر پرهام، احمد تدین، انتشارات آگاه، 136، ص 7.

14- مشهور است که ابوالحسن بنی صدر اولین رئیس جمهور منتخب جمهوری اسلامی، در سخنرانی‌های عمومی، مفاد بحث و استدلالات خود را بر حسب میزان جمعیتی که به میدان می‌آمدند تغییر می‌داد.

15- امیرحسین آریان‌پور: در آستانه رستاخیز، تهران 1330، ص 81.

16- گلستان سعدی به نقل از همانجا.

17- نامه یکی از اعضاء انجمن دانشجویان اطریش، روزنامه مجاهد، شماره 250، فروردین 64، ص 14.

- William F. Stone: Left and Right in Personality and ideology, The journal of Mind 18
213, P 1083 and Behavior, spring
- 19- رجوع کنید به خمینی‌ایسم به مثابه ایدئولوژی، نظم نوین، دفتر هفتم، نوشته ف. صنعتکار 1364.
- 20- الف، نوید: بحث شفاهی دو نفری درباره نقش عقلانیت در شکل‌گیری ذهنیت روشنفکران چپ.
- 21- ش. والامنش: دست‌نویس درباره «بحران جنبش چپ»، پاریس 1985.
- 22- الف - نوید. همانجا.
- Laroui Abdallah. The Crisis of the Arab Intellectual University of California Press, 23
1976 Berkeley,
- , 38- Blanka Filipcova, Society and Concepts of Time Int. Social Science Journal, Vol. 24
28- 26, P. 1986, 1No.
- 25- Saunders Age of Revolution کتاب آستانه رستاخیز ص 63، نوشته امیرحسین آریان‌پور، تهران
1330.
- 26- به نظم نوین، دفتر ششم، مفهوم انقلاب در آراء مارکس و انگلس، نوشته علی آشتیانی، آذر 1363 رجوع کنید.
- 27- Jean Cohen, Class and Civil Society, University of Mass Press. 1982- p. 98.
- 28- آنتونیو گرامشی: دولت و جامعه مدنی. ترجمه عباس میلانی، انتشارات یاور 1359، ص 87.
- 29- فریدون آدمیت، فکر دمکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، انتشارات پیام، 1363، ص 3.
- Abdollah Laroui, The Crisis of the Arab Intellectuals University of California Press, 30
1976, p. 128.
- 31- حسن ماسالی: نتایج سمینار ویسبائون، اکتبر 85. ص 57، درباره سیاست سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران.
انتشار کمیته تدارک سمینار.
- 32- اگنس هلر: گذشته، حال و آینده دمکراسی. ترجمه ج. اتحاد، الفبا شماره 2 ص 69.
- Karl Marx and Fredric Engles, Selected work, International Publishers New York, 33
1968, p. 123-4.
- 230- A Dictionary of Marxist Thought, p. 34
- 35- لنین: چه باید کرد، فصل دوم، بخش الف، آغاز جنبش خودبخودی.
- 36- لنین، مجموعه آثار، جلد 10، ص 34 و 35 انگلیسی.
- 230- A dictionary of Marxist Thought, p. 37

38- همانجا

39- لنين، بيماري كودكي چپ روي در كمونيسم، فصل اول بخش 3.

40- لنين، همانجا، قسمت ضميمه بخش 4.

- Max Adler: Der Sozialismus und die Intellektuellen The Intelligentsia and Socialism.41

- Leon Trotsky: The Intelligentsia and Socialism. Fourth International Publication, 42
.16- 15, pp. 1966London

43- همانجا، ص 6

44- همانجا، ص 7

- Leonardo Salamini: The Sociology of Political Praxis, Routledge & Kegan Paul, 45
.104 p. 1981London,

46- همانجا،

47- گرامشي: (نامه‌هاي زندان)، به زبان انگليسي ص 6 و 7

(Cited In 69, p. 1971- G. Nardon, Il Pensiero Di Gramsci, Bari De Conato Editore, 48
Salamini; i Book).

.187, p. 1979- Chantal Mouffe, Gramsci and Marxist Theory, Kegan Paul London 49

50- گرامشي (نامه‌هاي زندان)، به زبان انگليسي، ص 333

51- گرامشي (نامه‌هاي زندان)، به زبان انگليسي، ص 58-57.

.2-1, p. 1974- Lucien Goldman: Power and Humanism, Spokesman Book, 52

53- کازوپترويك: مفهوم انسان در تفکر مارکس، ترجمه مينا، اندیشه و انقلاب 9، ص 57.

* بحثي را که در اين جا ارائه مي‌دهيم، مغاير با تز سوم فوير باخ نوشته کارل مارکس است. مارکس در اين تز به اين مقوله که ذهنيت انسان محصول شرايط اجتماعي و تربيت او است، انتقاد مي‌کند و مي‌گويد که اين انسان است که محيط را تغيير مي‌دهد نه برعکس.

بقيه در زيرنويس صفحه بعد

همو مي‌افزايد كه ترادف تغيير محيط و انسان با هم فقط در «عمل انقلابي» است كه منطقاً قابل فهم و درك مي‌باشد. ماركس اما 14 سال بعد نظر ديگري در «مقدمه نقد به اقتصاد سياسي» (1859) ارائه داد و گفت: «انسانها در جريان توليد اجتماعي در سراسر زندگي خود وارد به روابط مشخصي مي‌شوند كه مستقل و خارج از اراده آنان مي‌باشد... اين آگاهي انسانها نيست كه زندگي آنان را تعيين مي‌كند. برعكس اما، اين حيات اجتماعي آنان است كه به آگاهي‌شان منتهي مي‌شود».

- ** متأسفانه سوسيولوژي و روان شناسي بطور مزماني تكيه بر آمار و توضيح عملي (Operational definition) و آزمايش‌هاي ارقامي داشته است. روي همين اصل مطالعه روان شناسي اجتماعي درباره ذهنيت روشنفكران از حيطه باورها و منش طراحان متد تحقيق فراتر نرفته و تحقيقاتي كه در مورد ايدئولوژي انجام گرفته اغلب در چهارچوب متد محبوس مانده و فاقد تحليل ايدئولوژيك بوده و كوشش محققين بيشتر در جهت جاي باز نمودن در بستر آكادميك علوم اجتماعي بوده است. اين خود مشكل بزرگي در برابر روشنفكران ايراني است كه با كپيه برداري از چنين متد تحقيقي يا خود دنبال موقعيت آكادميك مي‌افتند و يا اين كه نتيجه زحمات و تحقيقات آنان نيز در حيطه متد محدود مي‌ماند. اين كمبود بطور حادي هنگام تحقيق درباره روشنفكران ايران و زنان ايراني در برابر ما قرار داشته است.