



دیوار که در برلین برچیدنی بود چرا در فلسطین افراشتی ست!؟

دیواری که اسرائیل در فلسطین کشیده با کمتر دیواری در تاریخ بشری قابل مقایسه است. دیوار نیم میلیون فلسطینی را از بقیهء خاک میهنشان جدا می کند. شهرها و روستاها را محاصره و خانواده ها را پراکنده می کند. ۱۲ درصد از سرزمین کنونی فلسطین را (که تنها ۲۲ درصد از فلسطین تاریخی ست) به اسرائیل الحاق می کند یعنی مرزهای به رسمیت شناخته شده در قطعنامه های ۲۴۲ و ۳۳۸ ملل متحد را نادیده می گیرد. دیوار در برخی جاها دسترسی به بیمارستان، چاه آب، محل کار، مدرسه، یا کمک های انسانی را غیر ممکن می سازد؛ حقوق بین المللی و رأی دادگاه لاهه را زیر پا می گذارد؛ فقر را در فلسطین تشدید می کند؛ و توهم نیل به «صلح» را نیز نابود می کند.

فلسطینی هایی که حتی همان زندگی محقرشان با این دیوار به کلی به هم خورده آن را به درستی دیوار تبعیض نژادی، دیوار کینه، دیوار ننگ می نامند. آنچه در سال ۱۹۴۹ مرز موقت آتش بس تلقی می شد ۳۵۰ کیلومتر بود ولی این دیوار در مواردی تا ۲۰ کیلومتر در داخل «فلسطین خودمختار» پیش می رود تا امکان برپایی دولت پادروای فلسطین را ناممکن سازد و اراضی بیشتری را از فلسطینی ها غصب و مصادره کند. دیوار با پیچ و تابهای افعی واری که به منظور تصرف زمین های حاصلخیز و منابع آب به خود می دهد، طولش به ۶۶۵ کیلومتر خواهد رسید. این دیوار ایمنی برای اسرائیلی ها نیست، ابزاری ست برای استعمار فلسطین، ابزاری ست برای ساختن گتو و زندانی بزرگ که در آن نه فقط فلسطینی ها بلکه به لحاظ معنوی و انسانی، اسرائیلی ها نیز زندانی آن اند.

رابطه‌ی روشنفکران و قدرت

- ۴- رابطه روشنفکران و قدرت
- ۵- در خدمت، خیانت و افول تاریخی روشنفکران
- ۱۹- کار روشنفکری و قدرت
- ۲۲- پرسش‌ها باقی است ... تصویر «روشن‌فکران در دوازده رمان»
- ۳۴- نقش از خود بیگانگی در آشفته فکری جهان امروز
- ۳۷- تراژدی روشنفکری ما
- ۴۲- روشنفکر ایرانی، انقلاب سال پنجاه و هفت و آزادی انسان
- ۴۶- روشنفکر و رسالت او
- ۴۷- روشنفکر و قدرت علیه قدرت
- ۴۹- نویسنده باید وجدان بشریت باشد
- ۵۳- سرانجام: «روشنفکر» کیست و کجاست؟
- ۵۷- سوسیالیسم و روشنفکران پل لافارگ
- ۶۱- رابطه روشنفکر و قدرت
- ۶۵- پاسخ ناصر کاخساز به سئوالات آرش
- ۶۸- بازاندیشی نقش روشنفکران ... خئورخه ریس ترجمه... اصغر سروری
- ۷۱- سراغی از «سگ ولگرد»؟ مهدی استعدادی شاد
- ۷۵- روشنفکران و قدرت تراب ثالث
- ۷۹- روشنفکران و قدرت (نگاهی به یک تجربه) مسعود نقره‌کار
- ۸۷- روشنفکر کیست و چگونه تعریف می‌شود مهرداد مشایخی

انتخابات دهمین دوره‌ی ریاست جمهوری ایران

- ۸۹- مقالات و مصاحبه‌ها و شعر و گزارش‌هایی از: تراب حق شناس، فریبرز سنجرى، عباس هاشمی، صلاح مازوجی، محمد قراگوزلو، احمد سیف، علیرضا ثقفی، فواد شمس، شمس لنگرودی، فرامرز پورنوروز، محمد ملکی، فراز ساوجی، عزت مصلا نژاد، منصور خاکسار، ملیحه تیره‌گل، نسیم خاکسار، مجید نفیسی، اسماعیل نوری‌علاء، حسن زهی، میرزا آقا عسگری، منصور کوشان، شکوه میرزادگی، هادی ابراهیمی، پرویز صیاد، نجمه موسوی، پرویز میر مکرری و حسن حسام

ما و یادمان کشتار تابستان ۶۷

- ۱۴۴- فاجعه ۶۷، نماد جنایت‌های جمهوری اسلامی
- ۱۴۷- پاسخ: مزده ارسى، میترا تهامی، احمد موسوی، بنفشه، فریبا ثابت، مینا انتظاری، محمود خلیلی، سودابه اردوان، فریبا صالح‌زاده، ایرج مصداقی، مهرداد نشاطی، مهدی اصلانی، بهروز جلیلیان، تهمورث کیانی، شهاب شکوهی، همایون ایوانی، فرخ قهرمانی، عبدالکریم لاهیجی، پیام اخوان، رضوان مقدم، میهن روستا، پرستو فروهر، سهراب مختاری و تعدادی از کانون‌های برگزاری بزرگداشت‌ها به پرسش‌های آرش.
- ۱۹۳- مقالات و ترجمه‌هایی از: حمید محوی، عزت مصلا نژاد، نجمه موسوی، یاشار و اصغر ایزدی

ما و جنبش کارگری ایران

- ۱۶۴- پاسخ: یدالله خسروشاهی، یوسف ابخون، آیت نیافر، ناصر پایدار، امیر پیام، رضا مقدم، مجید تمجدی، محمود قهرمانی، حشمت محسنی و بهروز فراهانی به ۱۲ پرسش آرش
- ۲۲۵- گفتگوی دوستانه در باره ی روز جهانی کارگر توسط بهزاد سهرابی با: رضا امجدی، سهیلا گله‌داری، محمد عبدی‌پور، لیلیا خلیلی، شکوه ساری، وفا قادری، صدیق سبحانی، منصور کریمیان، عمر مینایی، فردین نگهدار و کاوه اردلان .

دیوار ننگ

- ۲۷۳- دیوار آپارتاید و پیامدهای فاجعه‌بار آن برای مردم فلسطین بهروز عارفی
- ۲۷۵- شرم آور است شولامیت آلونی ترجمه: محمد ربوی
- ۲۷۸- مصاحبه مجله‌ی آرش با آلن گرش (عضو تحریریه لوموند دیپلماتیک)

نقد و بررسی، شعر و مقالات، ترجمه، طرح و داستان

- ۲۸۴- نقد و مقالات، ترجمه و شعر، طرح و داستان از: حسین صدری، اسماعیل خوبی، علی شیرازی، ناصر رحمانی‌نژاد، محمود راسخ، قدسی قاضی‌نور، محمد حق شناس، علی نورالدینی، س. رحیمی، امیر مهیم، حسین نوش‌آذر، غلام کشاورزی، عبدالقادر بلوچ، علی رانجوی و هادی جامعی

مدیر مسئول و سردبیر: پرویز قلیچ‌خانی

دبیر تحریریه: نجمه موسوی

همکاری شما آرش را پُر بارتر خواهد کرد
حک و اصلاح مقالات با موافقت نویسنده است
آراء و عقاید نویسندگان، لزوماً نظر آرش نیست
پس فرستادن مطالب امکان پذیر نیست
ما مطالبی را که فقط برای درج در آرش ارسال شده باشد، چاپ
خواهیم کرد. ضمناً، پس از انتشار آرش، چاپ مطالب در سایت‌ها و
نشریات، پس از گذشت سه ماه با ذکر منبع، آزاد است.

تلفن و فاکس سردبیری

تلفن همراه: ۰۶۲۰ ۱۲ ۶۲ ۲۵ + کد فرانسه
تلفن: ۰۱۳۹۸۳۱۶۵۷ + کد فرانسه

E-mail

arashmag@yahoo.fr

تار نمای آرش

www.arashmag.com

آدرس پستی آرش

Arash : P. Ghlichkhani
2 AV Du GAL de Gaulle
95360 Montmagny - FRANCE

آرش نشریه‌ای است فرهنگی، سیاسی و اجتماعی

که از بهمن ماه ۱۳۶۹ (فوریه ۱۹۹۱) در فرانسه منتشر می‌شود

اشتراک برای شن شماره

اروپا: ۶۰ یورو، سایر نقاط جهان معادل ۹۰ دلار آمریکا

طرح های روی جلد: امیل و مختار

طرح‌های داخل مجله: فرهاد فروتنیان، نیما شامبیاتی و ...

با تشکر از «امیل عزیز به خاطر کمک‌های فنی بی‌دریغ‌اش»

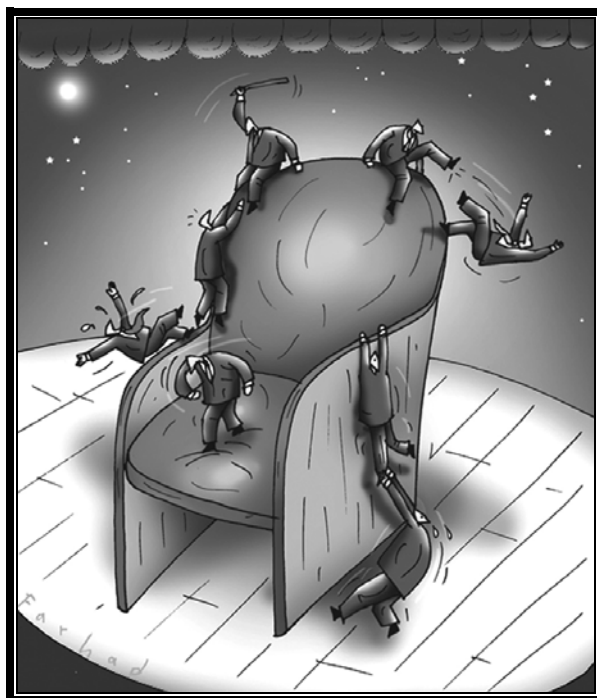
کمک‌های مالی رسیده:

- علاقمندان آرش: ساکرامنتو \$۱۲۰۰ - شیکاگو \$۳۰۰ + \$۱۰۰۰ -
- واشنگتن \$۲۰۰ - امیر واشنگتن \$۳۰۰ - دالاس \$۱۶۰۰ - آقا رجب
- از شهرگرد، توسط هوشنگ ۲۰۰ پوند - آقای حسیبی \$۴۰۰ -
- شهروند تورنتو \$۲۰۰ - لیلای عبدالله از آن‌ها ایم \$۵۰۰ - رضا و بیژن
- ۸۴۰ یورو - سالاد فانتری ۲۰۰ یورو - هادی سن خوزه \$۵۰۰ -
- عبدالله سن خوزه \$۱۵۰ -

تک فروشی این شماره ۱۰ یورو در اروپا

۱۵ دلار آمریکا: کانادا، آمریکا و استرالیا و...

رابطه روشنفکران و قدرت



یک نکته

هر از گاهی بر آن می‌شویم ویژه نامه‌ای در رابطه با موضوعی که به نظرمان اهمیت خاصی دارد تهیه کنیم. در این رابطه اکثراً سئوالاتی را طرح و به پرسش می‌گذاریم.. از آنجا که چند تن از خوانندگان، ما را در این رابطه مورد سؤال قرار دادند، بر آن شدیم توضیحی چند بر این روش بدهیم. در ابتدا باید بگوییم که سوژه‌ی این همه پرسشی‌ها ابتدا با چند تن از همکاران دائمی‌مان مورد مشورت قرار می‌گیرد. به حدی در این مسئله وسواس داریم که ترتیب سوال‌ها و لیست افرادی که صاحب نظر یا مدعی ابراز عقیده در رابطه با موضوع مطرح در همه پرسشی هستند نیز مورد مشورت قرار می‌گیرد. چون بر این اعتقاد هستیم که هر کسی بخشی از حقیقت را می‌شناسد بر همین اساس سراغ دوستانی چند می‌رویم و از آن‌ها که به نظر ما صاحب حرفی و یا اندیشه‌ای هستند سؤال می‌کنیم.

نکنه‌ی دیگر این که ما باور داریم که یکی از مبانی ژورنالیسم دموکراسی است. دموکراسی به معنی وسیع کلمه. این به این معنی است که ما نه خود را و نه هیچ یک از نظردهندگان را پرچمدار همه‌ی واقعیت نمی‌دانیم. بر این اعتقادیم که هر یک از این دوستان می‌توانند منظری از یک موضوع را به خواننده نمایش دهند. هر یک می‌تواند در حین پاسخ، به جلوه‌ای از جلوه‌های متنوع و متفاوت یک بحث بپردازد؛ و درست در استفاده از همین روش است که ما خود را در طیف معتقدان به دموکراسی می‌دانیم، زیرا این حق را برای خوانندگان خود قائلیم که همه‌ی این نظرات را بخوانند و بدانند و سپس خود با علم و آگاهی و اشراف در مورد صحت و سقم آن قضاوت کنند. در همین راستا هم هست که مجله‌ی آرش در طی این سال‌ها عموماً بر این کوشش پا فشرده که انعکاس دهنده‌ی نظرات و طیف‌های فکری متفاوت باشد. از آن جا که هر یک از این پاسخ‌ها با اسم و امضای نویسندگان است طبعاً مسئولیت پاسخگویی در قبال آن نیز به عهده‌ی خود نویسندگان می‌باشد، مسئولیت ما نیز در انعکاس این نظرات و ثبت آن هاست.

ما بر این باوریم که با این اندک، می‌توانیم و می‌خواهیم سهمی در رشد اندیشه‌ی عمومی جامعه برداریم اگرچه این سهم بسیار کوچک باشد. تهیه‌ی پرونده‌های این شماره نیز بر همین مبنا استوار است.

و اما،

رابطه‌ی روشنفکران و قدرت را در آینده‌ی پرسش‌های بسیاری می‌توان نگریت، از جمله :
روشن فکر کیست؟ آیا می‌توان به تعبیری روحانیون را روشنفکرانی از نوع سنتی قلمداد کرد؟ نقش روشن فکر چیست؟ قدرت را چه گونه تعریف می‌کنیم؟ آیا قدرت تنها در قدرت سیاسی حاکم متبلور می‌شود؟ آیا قدرت سیاسی مشروع وجود دارد؟ آیا روشن‌فکرانی را که با قدرت‌های سیاسی همراهی می‌کنند می‌توان کماکان روشن فکر خواند؟ در جهانی که سایه‌ی قدرت بر بخش بزرگی از نهادها گسترده است، آیا روشن‌فکران می‌توانند مستقل بمانند؟ قدرت-های سیاسی روشن‌فکران را چه گونه وادار به سکوت می‌کنند؟ قدرت‌های سیاسی در جهان غرب روشن‌فکران را چه گونه در نظم حاکم حل می‌کنند؟

حکومت‌های دیکتاتوری روشنفکران را چه‌گونه به خدمت می‌گیرند؟ آیا عضویت در حزب یا گروه سیاسی استقلال روشنفکر را خدشه‌دار نمی‌کند؟ آیا گروه‌های اپوزیسیون خود سازوکارهای قدرت را بازتولید نمی‌کنند؟ رابطه‌ی روشنفکران ایرانی با قدرت‌های جهانی را چه‌گونه می‌توان ارزیابی کرد؟ رابطه‌ی روشنفکران ایرانی با جمهوری اسلامی را چه‌گونه می‌توان ارزیابی کرد؟

و نیز رابطه‌ی روشنفکران و قدرت را از منظرهای بسیاری می‌توان نگریست:

از منظر ترفندهای قدرت‌ها، روان‌شناسی روشنفکران، نقش رسانه‌ها، روند شکل‌گیری گفتمان‌ها، ذات قدرت، سازوکارهای ساختارهای طبقاتی، سازوکارهای ویژه‌ی جهان سرمایه‌داری، رابطه‌ی فرد و جمع، ترس‌ها و توان‌های انسانی، سرشت قدرت.

پس، در عصری که: اراده‌ی معطوف به قدرت، صعود از هرم سیستم‌های مستقر، غیاب هم‌دردی، هم‌شکلی‌های انسانی را به عنوان عناصری از گفتمان رسمی تبلیغ می‌کند، رابطه‌ی روشنفکران و قدرت شاید بیش از هر زمان دیگر پرسش ما است؟ در این خرید سیستماتیک، بهای روشنفکران چیست؟

تحریریه آرش

در خدمت، خیانت و افول تاریخی روشنفکران

حبیب ساعی

(از تحریریه اندیشه و پیکار)

آرش جان، نگران چه هستی؟

نمی‌دانم آن کمیسیون کذائی وزارت امور خارجه آمریکا که مبارزه با رژیم ایران را به ضرب دلارهای خود تبلیغ می‌کرد در چرتکه و حساب و کتابش مارا چقدر تخمین زده است، اما یقین بدان که سرش کلاه رفته. قیمت هر قدر هم نازل.

چون حسابش ساده است و نیازی به چرتکه و ضرب و تقسیم ندارد. این از مابهرترانی که منشأ اینهمه سؤال و ابهام و اغتشاش‌اند، مُفت هم نمی‌ارزند و باید صاف عطایشان را به لقایشان بخشید. باید نگاهمان را بچرخانیم؛ باید افق دیدمان را تغییر دهیم.

اما درپس این بحث روشنفکران، درپس چهره پر فیس و افاده و ظرافت اندیشه نحیفشان چیزی مسکوت مانده است، چیزی بی نهایت مهمتر، عزیزتر و هزاربار غنی‌تر. چیزی که اساس همه این حرف‌هاست و در همین چند روز اخیر چشمه‌ای از قدرت خود را نشان داد. در شرایطی که ناجمهوری اسلامی آنقدر خود را در جزیره ثبات می‌دید که در نخ آن بود که آرزوی مشروعه تمام و کمال خود را به تحقق رساند، آن نیروی زیرین اعماق به یک خیزش کوتاه اذهان خاک گرفته و عنکبوت زده مان را تکان داد و به همه مان هی زد که آهای قدرت واقعی جای دیگری است.

و ناگهان در میان اصحاب ماکیاول همه انگار به جنب و جوش افتادند و جنبیدن در صدر برنامه مدعیان و نامزدان قرار گرفت. مسابقه و کورسی سرسام آور آغاز گشت که در آن هر یک از نیروها تلاش دارد گوی سبقت را از دیگران برآید و به عنوان رهبر راستین جنبش، ارکان دم و دستگاه حکومت را بدست گیرد. خواب‌های کهنه و خسته رهبری انگار نوشداروی جوانی و حیات دوباره را سرکشیده خودرا آماده کرده است به فراخوان خلق لبیک گوید.

تمام سؤال اما اکنون اینست: آیا خلق ما که تجربه سی ساله این جمهوری قلبی را که با تکیه بر عمیق‌ترین اعتقادات توده‌ها و با وعده تحقق آزادی و عدالت به قدرت رسید تجربه کرده است آیا دوباره به دام گفتارهای عوامفریب سیاسیون از هر قماش که باشند خواهد افتاد؟

اگر انطور که ما معتقدیم همه گفتارهای حاضر و آماده و استرلیزه‌ای که در عرصه سیاسی امروز کمابیش مطرح‌اند و ما شاهد کورس و مسابقه بی امان آنانیم همگی در عمق بر مبنای بازتولید مناسبات حاکم استوارند و در نتیجه به وضوح پاسخ‌گوی نیازهای زحمت‌کشان نخواهند بود، اگر همه این گفتارهای "روشنفکران" از هر نحله و جناحی که باشند عمیقاً متضمن استمرار نظامی استعمارگر مبتنی بر سرمایه داری هستند، چه جایی می

در پرسش‌هایت همان دلشورگی و یأسی‌ست که در سؤال‌های آن فقید بزرگوار، جلال آل‌احمد. همان جهت نگاه‌ها، همان در لفافه گفتن آنچه آزارمان می‌دهد، که به نحوی غریزی حس می‌کنیم بدون آنکه توان فریاد زدن آنرا داشته باشیم، همان دل‌پُر از فرومایگی‌ها؛

و آنهم در چه موقعیتی؟ عجب هم‌نوائی با تاریخ می‌خواهد که درست وقتی که به سراغ مسئولیت انسانها و سرنوشت می‌رویم تاریخ انگار از رخوت سالیان که به ضرب تحمیق و تلقین و سرکوب و ارباب برقرار شده بود، برخاسته دوباره در را می‌کوبد. و ما باز نگران‌تر و گوئی چشم‌امیدی بسته به پیامبری یا قشرِ فرزانه‌ای منتر و علاف مانده‌ایم.

آل احمد می‌پرسید: "چرا در روزگار ما، روشنفکران نیز به همان اندازه بی اعتبار شده‌اند که مالکان و دوله‌ها و سلطنه‌ها"

می‌پرسی: "آیا روشنفکرانی را که با قدرت‌های سیاسی همراهی می‌کنند می‌توان کماکان روشنفکر خواند؟"

او می‌پرسید: "آیا روشنفکران، ایده‌آل‌ها را بخاطر نان و آب فراموش کرده‌اند؟"

تو می‌پرسی: "حکومت‌های دیکتاتوری روشنفکران را چگونه به خدمت می‌گیرند؟"

و بین خودمان بماند همان اغتشاش و ابهام در تعریف و معنای این غول بی شاخ و دم که "روشنفکر" نامیده‌ایم و گوئی کرور کرور امیال و آرزوها و خواب‌های آزادی ملت یا حتی آزادی جهانی را بر دوش او نهاده‌ایم.

آیا نمی‌بینی که سؤال اصلی جای دیگری است؟ سؤال اصلی خود همین سؤال است: چرا چهل و اندی سال بعد ما خود را دوباره در موقعیت تاریخی‌ای می‌یابیم که همان سؤال‌ها را باید مطرح کنیم و مخاطبمان هم باز باید همان باشد که نمی‌دانیم چه کسی‌ست؟ اما گوئی بخوبی می‌دانیم انطور که در سؤالات نوشته‌ای "در عصر ما ... اراده معطوف بقدرت [حکم می‌راند] و" از هرم سیستم‌های مستقر باید صعود کرد"، از "همدردی" خبری نیست، "کنفورمیسم" قاعده است و مهمتر از همه "خرید سیستماتیک" در کار است و سؤال اصلی در این میان: "بهای روشنفکران چیست؟"

نمی‌ترسی که دست آخر سؤال بشود نوعی چک و چانه زدن برسر بهای این از مابهرتران؟

ماند برای آن فلک‌زده‌هایی که آرمان‌زدگی‌شان با سرنوشت مردم و توده‌های خلق گره خورده است و تلاش دارند نه الزاماً دیگران بل خودشان را از این جهنم زندگی نجات دهند؟
باری، یکبار دیگر تاریخ در را می‌کوبد و باز همان سؤال: چه باید کرد؟

اما بگذار از اول شروع کنیم:

گفتم اغتشاش در معنی. نه اینکه دست تو خلاف زده باشد یا خدای نکرده دست آن بزرگوار. بماند که چنین ایرادگیری چهل و اندی سال بعد نه معنائی دارد و نه در وسع ما جوجه‌ها می‌گنجد. آن بزرگوار با آنچه دم دست داشت نوشت و حتی نقل کرد از سارتر و آرون و از گرامشی هم که در زندان کوچک‌تری میزیست و او هم با آنچه دم دست داشت نوشته بود. اما آن بزرگوار جویای دقت علمی نبود که می‌خواست در آن برهوت سالهای چهل، آب در خوابگاه مورچگان ریخته باشد که ریخت. و در پس این سؤال‌های تو هم اگر غلط نکنم، قصدی از آنگونه آب ریختن نهفته است که از آن استقبال می‌کنیم...

ابتدا از نظر جلال آغاز می‌کنیم که خواهی نخواهی مرجعی است. گذشته از آنچه با انتشار "در خدمت و خیانت روشنفکران" (تحریر: ۴۲-۴۳ با تغییراتی تا ۴۷) بطور واقعی انجام داد و تأثیر واقعی‌ای که گذارد یا تلاش کرد بگذارد بر نسل روشنفکر سال‌های چهل-پنجاه. رساله را در چارچوب اصلی آن تا جای ممکن بررسی می‌کنیم و سپس با اشاره‌ای کوتاه به گرامشی، گریزی می‌زنیم به یک اثر مهم دیگر که "درباره روشنفکر" نام دارد و به اهتمام استاد ناصر پاکدامن چاپ شده و حاوی "یک بحث قلمی" است میان دو رفیق مصطفی شجاعیان و حمید مؤمنی حول مفهوم روشنفکر از نقطه نظر تعریف "مارکسیستی" کلمه. برخورد ما به این نوشته از آن جهت است که تا حدودی عملکرد درک گرامشی را در شرایط یک کشور تحت سلطه نشان می‌دهد و همین‌جا گفته باشیم: خطرات آنرا. در عین حال رجوع به برخی نکات این بحث، هم ادامه بحث جلال است و هم عرصه تحلیل مارکسیستی را می‌گشاید؛ و این خود انعکاسی است از امتزاج این بحث عمومی و بحث مارکسیستی که این هم اتفاقی نیست و بر ضرورتی نهفته در مناسبات اجتماعی تکیه دارد.

سپس تلاش می‌کنیم از این بحث مغشوش، تعریفی قابل اتکاء ارائه کنیم و نشان دهیم چطور خود این اغتشاش یکی از ضرورت‌های این تعریف است. تعریفی که ضرورت اغتشاش در تعریف را بمثابه داده‌ای تشکیل دهنده در برمی‌گیرد.

در بررسی عمومی مان البته به برخی داده‌های لغت‌شناسانه و مسائل ترجمه‌ای و ظرافت‌های مربوط به جامعه‌شناسی روشنفکران اشاره‌های گذرا خواهیم داشت اما این مهم را به فضایی قوم که هم از ما باسوادترند و هم امکان عملی آنرا دارند واگذار خواهیم کرد چرا که برخورد ما رهیافتی علمی به داستان نیست و برای یک برخورد علمی به مسأله روشنفکران از زوایای گوناگون، در هر رشته، متخصصین آثاری نگاشته‌اند و ما نیز چند ارجاع مهم را در حاشیه ذکر خواهیم کرد. برخورد ما اما، دعوی هیچ علمیتی ندارد بقول آل احمد "این مشغله فضا است و کاری به کار ما ندارد"؛ برخورد علمی، دنیا را قیمة قیمة می‌کند به عرصه‌های اشراف این یا آن دانشمند. نوعی تلاش برای محصورکردن زندگی در گفتارهای علمی. بهمین خاطر مارکسیسم علم نیست، چون گفتاری نیست جدا از زندگی و خارج از آن. گفتار زنده مبارزه در زندگی است و به همین خاطر گفتاری ست انتقادی. و اینکه احیاناً شکل گفتار منطقی داشته باشد، آنرا علم نمی‌کند به مفهوم آکادمیک، رشته‌ای و متخصصانه کلمه. نگاهی تحلیلی است، تحلیل زندگی و مناسبات واقعی که در گفتاری که ناظر به توازن قوای طبقاتی و متأثر از آن است جاری می‌شود. گفتار مارکسیستی گفتاری است خم شده روی عمل. خیز بر داشته به سوی شدن. در کندی و بریدگی و انتزاع زمان بلوخی، گفتاری "نه هنوز شده" که خود را "رو به شدن" پرتاب می‌کند. بهمین خاطر بیشتر سلاح است تا علم. علم یک گفتار پایان یافته و قطعی است که جهان موضوع خارجی آن است، حال آنکه مارکسیسم پیشنه‌ای است نظری و عملی برای تحلیل و تسهیل نایل آمدن به کمونیسم.

ما در جستجوی فهم کارکرد گفتارهای اجتماعی هستیم که همواره با خود یا بهتر بگوئیم در پس خود منافع اجتماعی مشخصی را بیان می‌کنند. هدفمان تحلیل این گفتارها و نشان دادن کذب آنهاست و آشکارکردن منافی که در پس هر کدام پنهان است. در همینجا گفته باشیم که البته مخالفین اعتراض سرخواهند داد که: "لابد برای جا انداختن گفتار خودتان؟" و پاسخ ما این خواهد بود: "خیر! برای گشودن عرصه بر گفتاری که از بطن مبارزه مردم بیرون خواهد آمد."

مروری بر کتاب

"در خدمت و خیانت روشنفکران" (۱) آل احمد

همه بحث‌های مربوط به "روشنفکران" گشوده می‌شود حول واژه در زبان اصلی و برگردان آن در زبان ما.

در پیش درآمد "خدمت و خیانت روشنفکران"، آل احمد نیز از واقعیت شروع می‌کند یعنی از زبان و آنچه واژه روشنفکر در زبان فارسی معنی میدهد، بهتر بگوئیم از عینیت زبان و با بررسی استفاده‌های معنایی واژه در زبان روزمره، تلاش دارد تعریف آنرا محصور سازد به روال ویتگنشتاین که می‌گفت: "معنی هر کلمه‌ای استفاده آن در زبان است". یعنی قاضی نهائی پراتیک اجتماعی است و باید قضاوت آنرا پذیرفت. مجموعه طرز استفاده‌هایی که آل احمد برمی‌شمارد بیانگر اعتماد اوست به فهم همگان.

میگوید که چطور

"تعبیرها" ... "همه زنده اند" و "حی و حاضر" [معنای خود را دارند]. "چه برای من که معلم و چه برای شاگردم، چه برای نفتی دوره گرد و چه برای رئیس شرکت نفت، چه برای زندانی و چه برای زندانبان. و هیچ چیز در این تعبیرها گنگ یا مرده یا از دور زبان بیرون افتاده" (انیست [ص ۷])

بعد مثالها می‌آورد از بکارگیری روزمره واژه‌ها در شرایط واقعی زندگی که چطور برای هرکاری نه تنها به صاحب آن فن رجوع میکنیم بلکه مدارج گوناگون آن حرفه را نیز مورد نظر داریم و درست و دقیق سراغ آن تعبیر و آنکس که تعبیر بر او دلالت دارد میرویم (ص ۸ و ۹). زبان آنقدر دقیق و پُردرایت است که حتی گول ظاهر یکسان تعبیر را هم نمی‌خورد و می‌داند که یک استاد دانشگاه با اوسا تقی نجاری یکی نیست هرچند هر دو در عرصه خود تبحر دارند؛ ولی زبان راه تمایز قائل شدن میان آندو را بخوبی یافته است. بماند که زبان خیلی دورتر رفته و با هزار کلک مثل لحن و لهجه و ادا و بازی خطوط چهره، مجموعه جمله و شرایط طرح آن منظور را "زنده و حی و حاضر" می‌رساند. آل احمد تمام این ظرایف زبانی را توضیح می‌دهد، اما ناگهان در برخورد به یک واژه مشخص از زبان گله می‌کند:

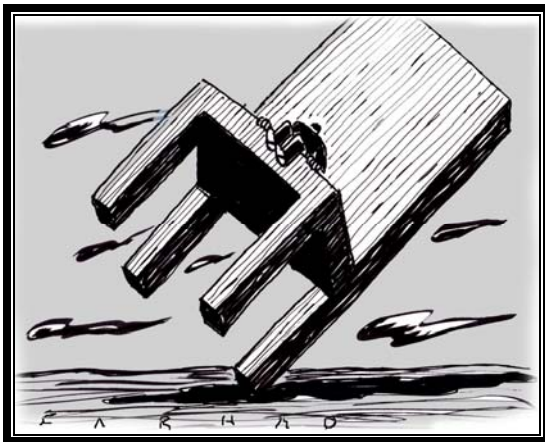
او که مطابق همان روال قبل پیش می‌رود با برشمردن مثالهای گوناگون نشان میدهد که واژه "روشنفکر" ما را به "بی تکلیفی و ابهام" دچار میسازد، چراکه

"نمی‌دانم با این تعبیر روشنفکر چه باید کرد؟ و بدتر از آن با خود او. با این اسم و مسمانی که از صدر مشروطیت تا کنون بیخ ریش زبان فارسی و ناچار به سرنوشت فارسی زبانان بسته است و نه حد و حصری دارد و نه مشخصاتی. و نه تکلیفش روشن است و نه گذشته اش (...). و نه آینده اش.

آخر این روشنفکر یعنی چه؟ و یعنی که؟ روشنفکر کیست؟" (ص ۱۰)

راستی چه می‌شود که بزرگوار جلال آل احمد که اینهمه به خرد زبان اعتقاد دارد ناگهان در برخورد به واژه "روشنفکر" دچار تردید می‌شود؟ آیا زبان قواعد خود را برای این واژه جدید رعایت نمی‌کند؟ و آیا ما می‌توانیم با استناد و تعقل معنای آنرا محدود و محصور کرده و روال استفاده درست و بجا از کلمه را پیدا کنیم و آنرا میان مردم جا بیندازیم؟ خیر این زبان نیست که جایی دچار خطا شده است، این جلال است که همانطور که خود در توضیح دلیل نگارش رساله می‌گوید:

"به انگیزه خونی که در پانزده خرداد چهل و دو از مردم تهران ریخته شد و روشنفکران در مقابلش دست‌های خود را به بی‌اعتنائی شستند" (ص ۱۵) قلم به دست می‌گیرد تا با آنان تصفیه حساب کند. در واقع بهتر است بگوئیم با تعریفی که خود از این مقوله دارد تصفیه حساب کند. اما این تعریف دقیقاً چیست؟



بله روشنفکر همه این چیزها می‌تواند باشد و از این بابت نظر آل احمد در نوع برخوردش پیشرو است، اما آنجا که به اصل و نسب کلمه باز می‌گردد، تعجب او نشان می‌دهد که به زندگی کلمه، به جریان آب، به زندگی و جوشش آن بی‌توجه است.

پس او چون ایرادی در ترجمه می‌بیند، معتقد است که برای آنکه مسئله را کمی حل کنیم "اول باید در معنی و تعبیرها اتفاق نظر کنیم". می‌رود سراغ اصل فرنگی انتلکتوئل و ریشه لاتینی آن در قرن سیزدهم. از نظر او ممکن بود واژگانی بهتر پیدا کنیم مثل "دانشمند" یا "هوشمند یا فهمیده" و یا باز بهتر اگر "به مفهوم اجتماعی کلمه و هدایت خاصی که در آن است از رهبری یا پیشوائی، بایست "برگزیده" یا "فرزانه" و یا "پیشاهنگ" را به جایش می‌گذاشتیم. و در تأیید این عبارات آخر هم اشاره کرده است به انتلیجنسیای روسی "به معنی جماعت هوشمندان و زیرکان (۳) روس که تربیت اروپائی دیده بودند." (ص ۲۰)

خوب در اینجاست که می‌بینیم جلال آل احمد به زندگی زبان بی‌توجهی می‌کند. چون اگر مترجم گمنام خطاکار گذاشته بود هوشمند یا فرزانه یا فهمیده آیا بار تاریخی و سیاسی یک پدیده نوین اجتماعی را تداعی می‌کرد؟

آل احمد که یقیناً از تاریخ اروپا و به خصوص فرانسه باخبر است طوری به مسئله برخورد می‌کند که گوئی مترجم بدبخت ناگهان بسرش زده و همان واژه منورالفکر دویست سال پیش را دفعتاً روشنفکر ترجمه کرده است! حتی اگر چنین بود آیا ممکن بود چنین واژه جایگزینی در زبان جا بیفتد؟ بماند که یقیناً واژه‌های بسیاری اینجا و آنجا به جای انتلکتوئل در فارسی آمده و آل احمد فراوان آنها را ذکر می‌کند. واژه‌هایی که انواع ارزش‌گذاری‌ها را شامل می‌شده است. از روشن ضمیر و روشن نگر و هوشمند و فرزانه و فهمیده و پیشوا و پیشرو و درس خوانده و تحصیلکرده و دانشمند و عالم و تیزهوش بگیر تا فکلی و فرنگ رفته و مستفرنگ و قرتی و دزنیفته و ... از میان همه اینها روشنفکر جا افتاده است. اراده فردی کسی در کار نیست، هر واژه‌ای در جریان تاریخ و بنا بر ضرورت‌های اجتماعی شکل می‌گیرد و وارد زبان می‌گردد. نه تنها در ترجمه بلکه در اصل نیز.

هیچ ترجمه‌ای نمی‌توانست‌ آنطور که آل احمد می‌اندیشد، مسئله را برطرف سازد، چون مسئله در عرصه زبان نیست بلکه در عرصه اجتماع است که تب و تاب دارد. آن عالیقدر بجای انتلکتوئل هر واژه‌ای هم که می‌گذاشت، مانع از آن نبود که این "مسمی" به‌رحال دست به خیانت زند. مسمی نیست که خیانت کرده بلکه آن حضرات سوار بر موکب قهرمانی دیروز هستند که امروز بر تخت وزارت و وکالت تکیه می‌زنند. و نه تنها دور روشنفکری خیط می‌کشند، که آنقدر به اتفاق و هر چه منسجم تر و با وحدت بیشتری این کار را انجام می‌دهند که هیچ بزک لغوی نمی‌تواند

او وقتی وارد بحث می‌شود، سعی می‌کند با مثال‌های مشخص حریم مفهومی واژه را ترسیم کند، یک سری سئوالات برق آسا با سوزنه روشنفکران در همه زمینه‌ها: آیا یک درجه اجتماعی است؟ می‌شود ملا باشد؟ صفت است؟ می‌تواند شکل صفت تفضیلی به خود گیرد؟ حالت است؟ کیفیت؟ به قد و قامت مربوط است؟ به هیکل؟ به لباس؟ به آداب معاشرت؟ به قدرت فکری؟ به دانش و فرهنگ؟ به برداشت از جهان؟ به سر و وضع؟ زن و مرد دارد؟ پیر و جوان؟ نسبی است یا مطلق؟ جهان‌دیدگی است؟ به تجربه مربوط است؟ نوعی کدخدائی است؟ عضوی از یک طبقه است؟ اصلاً یک طبقه است؟ عضو حزب می‌تواند باشد؟ یکی از ارکان سه گانه بنای جامعه است؟ برگزیدگی است؟ در معارضه دائمی با کارگران در احزاب کمونیست است؟ آنان تا چه حد در آینده مملکت مؤثرند؟ ایده آنها را فروخته اند؟ آیا با شرکتشان در قدرت حکومت‌های نفتی بی‌اعتبار شده اند؟ در چه شرایطی شرکتشان در قدرت مجاز است؟ وضع آنان در قبال حکومتی مثل ایران چیست؟ فرق روشنفکر ایرانی و خارجی چیست؟ برخوردشان به مذهب؟ به کمپانی خارجی؟ به استعمار؟

به لحاظ واژه‌ای، آل احمد می‌داند که ماجرا به دوران روشنگری و آریستوکراسی روشن ضمیر فرانسه باز می‌گردد و به داستان مادام پومپادور (۲) که مولیر می‌خوانده و از نظرات آنسیکلوپدیس‌ها مثل دیدورو و دالامبر حمایت می‌کرده و گه‌گاه هم خود شخصیت پر فیس و افاده ایشان افاضاتی در فلسفه و حتی در عرصه هنر داشته‌اند. اینها را منورالفکر یا روشن شدگان معادل اکلره (éclaires) نامیده‌اند و این حد اقل ۲۰۰ سال قبل از آنست که واژه روشنفکر "انتلکتوئل" رایج گردد. آل احمد اینها را می‌داند اما معتقد است که مترجم فارسی خطا کرده است:

"... روشنفکر تعبیری است که نمی‌دانم کی و کجا و چه کسی آنرا به جای انتلکتوئل گذاشته. و این البته ما بازائی است غلط. ولی مصطلح شده است. پس بگوئیم یک غلط مشهور. و ناچار مجاز... چون ترجمه دقیقی نیست ناچار هدایت دقیقی هم به چیزی در آن نیست... (ص ۱۹) روشن است که اگر از اول به جای انتلکتوئل هوشمند را گذاشته بودیم یا فرزانه را، یا دیگر تعبیرهای نیمه معادل را که بر شمردم، کار آسانتر بود. گرچه مفهوم گنگ می‌ماند. چراکه هدایت خاص به رهبری در آن پوشیده می‌ماند. اما در معنی اسم و وظائف مسما گنگی پیش نمی‌آمد." (ص ۲۱)

در اینجا یک گریز به صحرائی کربلا یا مشخص تر گفته باشیم به ترینیتی کالج و کمبریج انگلستان که ویتگنشتاین در آنجاها می‌پلکیده لازم است. ویتگنشتاین هم از همین روش به سئوال کشیدن زبان روزمره برای تحلیل مسائل فلسفی سود می‌جوید. تلاشی که منجر به پایه‌گذاری فلسفه زبان و نیز تحولی مهم در فلسفه تحلیلی می‌گردد. او نیز معنای واژه‌ها را به استفاده از آن در زبان ارجاع می‌دهد. و این روش به خیلی از ابهاماتی که آل احمد مطرح می‌سازد پاسخ می‌دهد. پاسخ صاف و ساده به همه سئوال‌های آل احمد می‌تواند چنین باشد: بله! روشنفکر تمام اینها که می‌گوئی می‌تواند باشد. همه آنهاست و هیچ کدام. یا به عبارت دیگر هر جا که یکی از این سئوالات با پاسخی مشخص، چه مثبت و چه منفی قابل تصور و قابل طرح باشد، آن خصلت یا رابطه می‌تواند به روشنفکران اطلاق شود. و اگر جایی چنین اطلاقی ناممکن است یعنی خود سئوال بی‌معنی بوده است. زبان بنا بر تعریف نمی‌تواند مرتکب خطا شود، اشتباه کند. زبان عینیت است و هست. همین.

به عبارت دیگر هر کدام از پاسخ‌هایی که در این سئوال‌ها مستتر است، عرصه‌ای، جانبی یا وجهی از این پدیده را در پویائی آن، در برهه‌ای از زمان، در موقعیتی مشخص از زندگی روزمره در بر می‌گیرد. چرا که زبان عینیتی است که در زمان و مکان و تاریخ جریان دارد. ایستا نیست. کلمات، تعبیر متولد می‌شوند، جاری می‌شوند، تحول پیدا میکنند و می‌میرند. یا مفهومشان می‌میرد و به چیز دیگری، مفهوم دیگری بدل می‌شوند. ویتگنشتاین درجائی زبان را به یک رود تشبیه می‌کند. مجموع واژه‌های یک زبان بستر آنرا می‌سازد. می‌توان این تعبیر را بسط داد و گفت خود رود یعنی آبی که جاری است با خود هزاران ذرات و املاح معدنی حمل می‌کند که نشست می‌کنند و به تدریج سفت و سخت شده وارد ساخت آن بستر می‌شوند یا گاهی بالعکس ممکن است جریان آب که تمثیلی از تاریخ است بستر را دچار تغییر کند...

تغییر ماهیت واقعی آنان را ببوشاند. ایراد اما از زبان ماست یا از منشا ما؟ و در اینجاست که حرف اصلی به میان می‌آید که از هیچکدام! از درک ماست که چنین شوالیه‌هایی را خارج از واقعیت زمینی شان تصور کردیم. از سقوط ماست به عالم افسانه‌ای ایستائی واژه‌ها. از افتادن ماست به درکی از فلسفه‌ی تاریخ که پیچیدگیهای اجتماعی را نمی‌فهمد و برای تحلیل آنها مسلح نیست.

روده درازی حرام است. در یک کلام از سئوالهای آل احمد اولاً می‌فهمیم که مشکل در تلاش تعریف مفهوم روشنفکر در اثر آل احمد از آنجاست که یک تمایز اساسی و حداقل را رعایت نمی‌کند و آن از یک طرف فرق میان نقش و کارکرد روشنفکری است و از طرف دیگر آنچه اساساً به مفهوم "روشنفکران" از شصت، هفتاد سال قبل از او رایج گشت. او نقش و جایگاه و قشر و فعالیت و حرفه و طبقه "روشنفکران" را همه در اغتشاشی نبوغ آسا بهم گره میزند و دست آخر زوم میکند روی تعریف سارتری-مارلونی کلمه - که ناگفته نماند به برانزده ترین شکلش زیر قلم کامو آمده است. دست آخر هم بروشنی اغتشاش تعریف روشنفکران را بر طرف نمی‌کند و حتی آنرا به انتخاب نامناسب آن مترجم ناشناسی مربوط میداند که اول بار چنین غلطی کرد.

آل احمد در سئوالها و پاسخهایش هم از نقش روشنفکران حرف میزند و هم بُعد جامعه‌شناسانه کلمه را مطرح می‌سازد (یعنی مشاغل و حرفه‌ها و حتی طبقات روشنفکری) و یکی را تسهیل کننده دیگری میداند یعنی معتقد است که برای این حرفه‌ها و مشاغل شرایط روشنفکری مهیاتر از دیگران است. فقط باز مسئله را در رشد و تکاملش نمی‌بیند و تلاش نمی‌کند از یک تعریف ایستا و در نهایت متافیزیکی خارج شده رشد و تحول این موجود را به لحاظ اجتماعی نقد کند.

ضمایم و ارجاعهای او البته بسیار جالبند و نشان میدهند که او تا چه مقدار به مباحث فرنگ دسترسی داشته و در جریان مجادلات روز بوده است. و البته خود این امر نشانه‌ای بدست میدهد برای دریافت موضع او. او در انتشار نظر گرامشی هم به گردن چپ حق دارد (خوب و بدش هنوز در گرو بحث است!) مشکل اما اینست که برخی از این ارجاعها باهم در تضادند و احیاناً راه را برای تفاسیر متضاد باز می‌گذارند. از داده‌های آماری ضمیمه شده میشود فهمید که مشاغل روشنفکری در دنیای صنعتی در حال رشد هستند اما آیا از این می‌شود نتیجه گرفت که ما روشنفکران بیشتری خواهیم داشت؟ ولی با چه کیفیتی؟ اگر تعریف عامی که او در آخر ارائه می‌دهد و بر رسالت سیاسی آنان تأکید دارد درست باشد، این کرور کرور روشنفکری که در این جداول ذکر آنها رفت (ص ۵۹-۶۱ - ۶۲) به تعبیر او روشنفکرند؟ وانگهی آیا خود این داده با آنچه انگیزه نوشتن این رساله است یعنی خیانت فی الواقع دوستان در تضاد نیست؟

و اگر همین معادله (یعنی اینکه رشد حرفه‌های روشنفکری شرایط بوجودآمدن روشنفکران را تسهیل می‌کند) بحث را به جواب میرساند دیگر به اقشار و طبقات چکارداریم و چرا پای گرامشی را وسط می‌کشیم؟ یا شاید آل احمد با آوردن تمام این ضمایم و علیرغم آن قلم و کلام زیبا که می‌گوید "اگر می‌فروشی همان به که بازوی خود را، اما قلم را هرگز" و "آنکس که بقدرت‌های زمانه «نه» میگوید" در واقع می‌خواهد بحث را باز کند و با اشاره به سارتر و آرون و گرامشی و پُل نیزان (که خیلی از فرنگ رفته‌های امروز هم این آخری را نمی‌شناسند) مسیرهای مطالعه را نشان میدهد و میداند که این مرد تنها قلم به دست که دن کیشوت وار مشغول مبارزه با اراذل و اوپاش است اسطوره‌ای بیش نیست وبا گروه و سنخ و قشر و طبقه اش همگی دست بر اتوی شلوار در مراسم سلام نوروزی دربار جلوی اعلیحضرت دولا راست می‌شدند.

آل احمد که بوضوح تعریف سارتری - راسلی از روشنفکران را ترجیح می‌دهد، در پایان رساله و پس از ارائه چند مأخذ از گرامشی و آرون ظاهراً بیشتر متمایل به درکی می‌شود که به اقشار و حرفه‌های روشنفکری تکیه دارد.(ضمیمه دوم: آمار مشاغل روشنفکری ص ۱۲۵-۱۴۹ نتیجه می‌گیرد که ما در ایران سال ۴۴-۴۵، ۴۵۰ هزار شغل روشنفکری داریم) نتیجه این تلفیق یا بهتر بگوئیم فرا افکندن درک اول بر آرایش طبقاتی جامعه ایران که برای آن از تحلیل "جامعه سوسیالیستهای نهضت ملی ایران ۱۳۳۹ و جامعه سوسیالیستهای ایرانی در اروپا ۱۳۴۱" استفاده می‌

کند، می‌شود یک دسته بندی از "روشنفکران". بماند که این دسته بندی مشاغل روشنفکری به دو دسته، آنقدرها هم با رسالت تعبیر قبلی جور در نمی‌آید. باری، او با ارائه یک "آرایش طبقاتی" از جامعه نتیجه می‌گیرد که ۹۵ درصد از جامعه از اقشار تحت حاکمیت اند:

"کارگر - کشاورز با بی زمین - کارمند دولت - شهری خرده پا. و اینها هستند طبقاتی که بر ایشان حکومت می‌شود... و روشنفکران در این گیر و دار دو دسته اند. قسمت اعظم آنها که با چرخ دستگاه حاکم می‌گردند و به گردش چنین نظمی کمک فکری می‌دهند و توجیه علمی اش می‌کنند. و دسته قلیلی از ایشان که برای یافتن مفری از این بن بست استعماری در جستجوی راه حلی هستند. و همه می‌دانیم که این دسته اخیر چه اندک شماره اند. من از این دو دسته به حداقل و حداکثر روشنفکری تعبیر می‌کنم.

دسته کثیر اول را که هر یک شاغل یکی از مشاغل روشنفکری هستند، اما به نفع گردش چرخ این حکومتها، مشمول حداقل روشنفکری می‌دانم. و دسته دوم را مشمول حداکثر آن. این دسته آخرند که نه تنها زیستن تنها راضی شان نمی‌کند، بلکه دور از خدمتکاری طبقه حاکم یا به قصد توجیه آن، کمر به خدمت طبقات محروم بسته اند. و همین دسته اندک شماره را روشنفکر خودی می‌نامم. الباقی روشنفکران، اگر نه عاملین مستقیم استعمار باشند خادمان غیرمستقیم دستگاهی اند که به نفع استعمار می‌گردد." (ص ۸۹)

پس در اینجا می‌بینیم که تعریف عام او هم که بیان وطنی درک والای سارتری-مارلونی-کامونی است آنچنان با عملکرد واقعی روشنفکران در تضاد است که او اجباراً آنرا تعدیل می‌کند و از "حداقل، حداکثر روشنفکری" صحبت می‌کند!

و سپس دوباره روشنفکران را با پنج حلقه که از مرکز یک دایره رسم کنیم محاط می‌کند، که هر چه از وسط دایره دور شوند مقدار روشنفکری شان کم می‌شود. مثلاً در دایره مرکزی نویسندگان و هنرمندان و شاعران،معماران، موسیقی دانان و متخصصان عالی قرار دارند که می‌شود آنها را به "صفت خلق کننده و مبدع" مزین کرد. اینها "سر و کارشان با کلام است که ابلاغ و رهبری مستلزم آنست" (ص ۹۰)

و آل احمد تأسف می‌خورد که این هسته اصلی در ایران چقدر کوچک است. "صد نفری" شاید.

و خلاصه دایره دوم: استادان، دبیران، قضات، وکلا؛ دسته سوم: طبیبان، مهندسیین، تکنیسین‌ها... دسته چهارم: آموزگاران و منشیان اداری و کارمندان دولت. دسته پنجم: گویندگان و نویسندگان و اجراکنندگان برنامه‌های رادیو-تلویزیونی و اکثر روزنامه نگاران و ناشران.(ص ۹۶)

خوب، راستی چه باید گفت؟ می‌بینیم زمانی که آل احمد کمی شمای اسطوره‌ای قهرمان را رها می‌کند، چه آش شله قلمکاری از کار در می‌آید. اگر معیارهای اساسی "نه گفتن به قدرت زمانه" پیشوا بودن، در خدمت مردم بودن، در کشورهای تحت سلطه، ضد استعمار بودن را در نظر بگیریم دیگر کدام یک از این دوایر روشنفکری از مرکز تا حاشیه معتبر خواهد بود؟ اساتید پیشوای سیاسی، مهندسیین و معماران ضد استعمار، وکلای قهرمان یا کارمندان غیر خادم دستگاه، طبیبانی که کمر به خدمت طبقات محروم بسته اند، یا گویندگان شجاع تلویزیون! راستی از اینها چند تا داریم؟ "صد تا" یا گیرم هزار تا روی "۴۵۰۰۰۰"؟ این را میشود تحلیل اجتماعی تلقی کرد؟ اصلاً مگر هستی اجتماعی چنین موجوداتی ممکن است؟ مگر می‌توان در آینه مشاغل که بنا بر تعریف "با چرخ دستگاه حاکم می‌گردند و به گردش چنین نظمی کمک فکری می‌دهند و توجیه علمی اش می‌کنند" به تحلیل پتانسیل مخالفت با قدرت حاکم پرداخت؟ اگر برآستی چنین تحلیلی درست بود، یعنی اینها برآستی روشنفکران ما بودند، چه تعجبی باید کرد از "خیانت" شان؟ واضح است که تمام کسانی که این مشاغل را دارا هستند، بواسطه این مشاغل به دستگاه وابسته اند، آیا آل احمد آنقدر از تحلیل مارکسیستی دوری می‌جوید که نمی‌فهمد در تحلیل اجتماعی، مشاغل عنصر وحدت با سیستم اقتصادی سیاسی را تشکیل می‌دهد و هیچ شغلی خلاف سیستم اقتصادی اجتماعی نمی‌تواند باشد. حتی دزدی، حتی قتل و غارت سیستم را تحکیم می‌کنند چون مالکیت خصوصی، دستگاه دادگستری، دستگاه حفاظت، شرکتهای بیمه...



پيله ای به دور خود تنید که مگر در روز حشر بدرد. چرا که قدم به قدم عقب نشست. (۷)

او اما شاید حس می کند که چقدر گفتارش جنبه اخلاقی دارد و امیدوار است که با ارائه یک چهره گیرا از روشنفکران و دفاع از امکان وجود آنها بتواند تکانی در وجدان آنان پدید آورد.

"و گرچه نه پندی در کار است و نه رهنمودنی، امید نویسنده این دفتر آنکه روشنفکران ایرانی از قناعت به حداقل روشنفکری دست بشویند و روز به روز بیشتر به حداکثر آن بگرایند. (۸)

آمین رب العالمین. دعای ما بدرقه راه او باد. واقعیت این است که حتی آل احمد که در آغاز برداشتی چنان آتشین از "روشنفکران" داشت، در پراتیک مبارزه اجتماعی مجبور می شود در انتظارات و توقعات خود تجدیدنظر کند و کوتاه بیاید، در یک کلام بپذیرد که دچار توهم بوده است. درست همانطور که در اروپا این درک از روشنفکران مجبور می شود در ادعاها و این و تلپ خود کوتاه بیاید و آنرا تدقیق سازد. این فروریختن "درک رسالتی" خیلی سریع در خود غرب، مشخصاً در فرانسه پیش آمد. ژولین بندا Julien Benda، نویسنده فرانسوی، که از خیلی نظرها آل احمد را می توان یک بندای ایرانی خواند (۹) در ۱۹۲۷ کتابی بنام "خیانت کاهنان" (واژه کلر Clerc، در اصل روحانی مسیحی، اما در اینجا خدمتگزار حقیقت است) می نویسد که در آن به "روگردانی" این کلرها "از وقف کردن خود در راه هنر، ستایش عقل و تفکر خالص و حقیقت ابدی و جهانشمول دست شسته و دانائی را فدای جانبداریهای زمینی می کنند" (۱۰)؛ او دقیقاً از موضعی اخلاقی این سقوط روشنفکران را هشدار می دهد.

عمق دیدگاه آل احمد، آنطور که در غربزدگی مطرح می شود، گذشته از نثر عالی و قدرت سنتز فوق العاده او، بدو بدو و شتابزده نوعی فلسفه تاریخ جور می کند که یقیناً از بسیاری جهات تاب یک بینش انتقادی را نخواهد داشت. درک او مجموعاً ساده انگارانه و تک بعدی است. او یک پدیده در دنیای سرمایه داری یعنی "ماشینیسیم" را به معیاری جهان شمول و نهائی تبدیل می کند که همه چیز را باید با آن محک زد. در نتیجه او در تعریف غرب و شرق از جغرافیا به درستی دور میشود اما در فهم اقتصاد، روایت استعمارگران مبنی بر بردن تمدن و عمران به شرق را باور میکند؛ نتیجه اینکه شرق را در غرب و غرب را در شرق نمی بیند و بینش ملی گرای او یا حتی بهتر بگوئیم روحانیت گرای او همهء طبقات اجتماعی و تضاد آنها را، هم در غرب و هم در شرق فراموش میکند؛ و از روحانیت انتظاراتی دارد که ما در متوهم ترین خوابهایمان هم از پرولتریایی ترین حزب کمونیست نداشتیم؛

باری، ما میبینیم که "خیانت"ی را که در سالهای چهل آل احمد افشا می کند، بندا در ۱۹۲۷ بوضوح بیان کرده است. این سیر ادامه پیدامی کند و

را ضروری می سازد. اگر فلان وکیل یا مهندس یا دکتر فعالیتی روشنفکرانه می کند به معنی قوی کلمه آل احمدی، نه به خاطر شغل و حرفه اش که علیرغم آنست.

گرامشی اگر از مشاغل و حرفه ها حرف می زند، برای آنست که در پس آن به تحلیل طبقاتی و تحلیل مناسبات اجتماعی بپردازد، و روشنفکران را در رابطه با جایگاه طبقاتی شان بررسی کند، برای او مشاغل روشنفکری ماهیت طبقاتی یا پتانسیل انقلابی افراد را تعیین نمی کند.

در این رساله می بینیم که آل احمد شاید بقول ویتگنشتاین "همیشه به هدف زنده باشد" اما روشن است که "همواره بکدام جهت شلیک کرده است". می بینیم که او چه جایگاه رفیعی برای روشنفکران قائل بوده و "خیانتی" که در طول زندگی متأسفانه کوتاهش تجربه کرده او را به این حد مأیوس و خشمگین می کند.

اما ریشه این خیانت در درک آل احمد خوابیده است و انتظارات قهرمانانه‌ای که از بورژوازی "ملی" آن سالها دارد و همینطور از روحانیت. این بیش از آنکه خیانت کسی باشد، توهم آل احمد است که می‌اندیشد نفس تعلق داشتن به این یا آن شغل روشنفکری کسی را وادار می کند یک نقش سیاسی معین ایفا کند. با توجه به گذاری که در سالهای چهل در عرصه زیربنای اقتصادی در ایران رخ داد و ضعف تاریخی بورژوازی ملی، کنار آمدن بسیاری از نمایندگان سیاسی آن با "بورژوازی همپالکی (کمپرادور)" چندان تعجبی نداشت.

میبینیم که نه تنها خیانت روشنفکران جنبه واقعی ندارد و آنان همان کردند که منافع طبقاتی شان حکم به انجام آن می داد، بلکه آل احمد چندان "خدمت"ی هم از آنان سراغ ندارد.

آل احمد که انقدر از روشنفکران از بابت خرداد ۴۲ گله دارد و به تحلیل خیانت آنان می نشیند کجا خدمتی از آنان برشمرده است که امروز کار به خیانت کشیده شده باشد؟ او از خیلی قبل یعنی از زمان مشروطه روشنفکران را غریزده می داند:

"به همین علت بود که در کشتن آن شهید [«شیخ شهید نوری»] همه به انتظار فتوای نجف نشستند. آنهم در زمانی که پیشوای روشنفکران غرب زده ما ملکم خان مسیحی بود و طالبوف سوسیال دموکرات قفقازی" (۴) در همانجا از "تسخیر تمدن فرنگی" به قلم سید فخرالدین شادمان (تهران ۱۳۲۶) نقل کرده و دنبال "علاج فکلی مآبی" برآمده در عین آنکه معتقد است:

"... ما هرکدام کلی معلومات فرنگی خوانده ایم ولی روز بروز بیشتر به فکلی مآبی می گزائیم، چراکه این فکلی مآبی یا به تعبیر من قرتی بازی خود یکی از عوارض ساده درد بزرگتری است که غرب زدگی باشد. (۵) یا باز به تأیید از دکتر محمد باقر هوشیار نقل می کند که در ۱۳۲۷ می نویسد:

"شما از لای در دیده‌اید که اروپائی‌ها همه سواد دارند لیکن پابرجا بودن سنن و آداب آنها رانده‌اید و نمی‌دانید که دستگاه معارف آنها از کودکستان گرفته تا دانشگاه بر اساس کلیسا است و شما این اساس را در مملکت خودتان بوسیله روشنفکری مغرب زمینی چون کاسه از آش داغ تر مدتی است از میان برده‌اید." (۶)

سراسر غرب زدگی مملو است از همین نوع برخورد به روشنفکری و انتقاد به آنان بخاطر از دست دادن مبانی فرهنگ ملی و اسلامی یا بقول جلال "کلیت تشیع اسلامی".

جالب اینست که نه فقط روشنفکران فکلی فرنگ رفته دل پر امید و انتظار آل احمد را شکستند، بلکه کسانی که واقعاً به آنان امید بسته بود و آوای دلفریب غرب شیفته شان نمی کرد نیز:

"... و در این ۵۰ - ۶۰ ساله اخیر هم که سر و کله نفت پیدا شده است و ما باز چیزی به عنوان علت وجودی یافته ایم بر اثر همین زمینه چینی ها و سوابق دیگر آنها آنچنان از آسیاب افتاده است که سرنوشت سیاست و اقتصاد و فرهنگمان یگراست در دست کمپانی ها و دولتهای غربی حامی آنهاست. و روحانیت نیز که آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگی بود از همان زمان مشروطیت چنان در مقابل هجوم مقدمات مائین در لاک خود فرو رفت و چنان در دنیای خارج را به روی خود بست و چنان

در نتیجه عجیب نیست که از همان جنگ جهانی دوم به بعد، سارترها و کاموها نمی‌توانند به نفس واژه روشنفکر اکتفا کنند و صفتهای آتشیینی مثل "متعهد"، "انقلابی" و "دست‌آخِر" پرولتاری" باید به آن اضافه شود تا همان معنای شصت سال قبل خود را تداعی کند. خواهیم دید چرا.



مروری بر نظریات گرامشی، و جدل

حمید مومنی و مصطفی شجاعیان بر سر روشنفکران

یکی از مراجع مهم و تعیین کننده در این مبحث، بخصوص از زاویه چپ، گرامشی است و آل احمد هم از آن نام برده بود، پس به شکلی بسیار گذرا چارچوب نظر او را مطرح کرده سپس به بحثمان ادامه می‌دهیم. باید در ابتدا هشدار داد مباحث نظری گرامشی به چند علت بسیار پیچیده و قابل تفسیرند. نوشته‌های او را عمدتاً به دو دسته قبل از دستگیری و پس از آن تقسیم می‌کنند. دوره اول که از ۱۹۱۴ تا ۱۹۲۶ را دربرمی‌گیرد، اساساً در جریان فعالیت سیاسی او و در نتیجه تفسیر و تحلیل حوادث سیاسی روز و با قلمی روزنامه نگارانه است. از ۲۹ تا ۳۵، در زندان‌های موسولینی او بیش از سی دفتر نوشته دارد که به یادداشت‌های زندان معروفند. اینها بخاطر شرایط بسیار دشوار زندان، یادداشت‌های پراکنده و نگاشته شده در زبانی عمدتاً مبهم و با ایما و اشاره است تا از زیر سانسور بگذرد. بعلاوه او به هیچ نوع اسناد دسترسی نداشته و در واقع نوشته‌های زندان تأمل و تعمقی است بر مواد خام ذهنی انباشته شده در سالهای قبل از زندان. این نوشته‌ها در زمینه فرهنگ، جامعه مدنی، مفهوم هژمونی و روشنفکران جزو گنجینه‌های نظری چپ محسوب می‌شوند.

ویژگی درک گرامشی در بررسی مسئله روشنفکران اینست که آنرا از شمانیسم بحث‌لینی که همگام با سنت انترناسیونال دوم و کانتوسکی آنرا مترادف قشر دانشجویان متمایل به زحمتکشان و حاملین سوسیالیسم علمی به درون جنبش طبقه کارگر می‌دانست، خارج نمود و به آن بُعدی تاریخی و جامعه‌شناسانه بخشید. این کار در واقع نشان داد که بحث باز است و سمتگیری‌های روش‌شناسانه با ارزشی نیز آشکار ساخت. او بخصوص با نشان دادن ارتباط تنگاتنگ کار فکری و کاریدی، یک اسطوره دیرین مارکسیست‌ها را زیر سؤال برد و راه‌های جدیدی را برای مطالعه گشود.

در موضعگیری نسبت به درک رایج که روشنفکران را صرفاً محدود به عالمان و دانشمندان بزرگ می‌کرد می‌گوید: "من مفهوم روشنفکر را خیلی گسترش می‌دهم و خود را به روش رایج که آنرا مختص روشنفکران بزرگ می‌داند، محدود نمی‌کنم." (۱۱)

او معتقد است که چون همه کار می‌کنند و در هر کاری ظرفیت‌ها و توانایی‌های فکری بکار می‌رود، پس همه روشنفکرند. اما همه جایگاه و عملکرد روشنفکری ندارند. پس این سؤال پیش می‌آید که جایگاه و عملکرد روشنفکر در جامعه چیست؟

"هر گروه اجتماعی، که بر بستر اصلی یک کارکرد عمده متولد می‌گردد، در شیوه تولید اقتصادی همزمان با خود و به نحوی ارگانیک یک یا چند قشر روشنفکر ایجاد می‌کند که به او همگونی و آگاهی به عملکرد خویش را، نه فقط در عرصه اقتصادی بلکه در عرصه سیاسی و اجتماعی نیز می‌بخشد" (۱۲)

پس در واقع روشنفکران کسانی هستند که عنصر آگاهی به خویش هر طبقه اجتماعی را تولید می‌کنند. بدین ترتیب هر طبقه عمده اجتماعی روشنفکران ارگانیک خود را داراست که آگاهی و انسجامش را می‌سازد. برای طبقه سرمایه دار که واضح است، اما طبقه کارگر هم بدین نحو روشنفکران ارگانیک خود را خواهد داشت که در نهایت حزب طبقه کارگر را به مثابه "روشنفکر جمعی" می‌سازد.

این فشرده خیلی کلی از بحث گرامشی است، آنطور که در نوعی مارکسیسم عامیانه جا افتاد و عملکرد داشت. بحث گرامشی تکامل بحث خیلی عام‌النوع است و با وجود آنکه دستاوردی در عرصه تاریخی-جامعه

شناسانه برای مبحث روشنفکران محسوب می‌شود اما با تئوریزه کردن و "طبیعی" جلوه دادن سمتگیری قشر روشنفکر به پرولتاریا و دست‌آخِر با تز حزب کمونیست بمثابه روشنفکر "جمعی"، گرایش انحرافی بحث‌لنین در تئوری را (که تازه معلوم نیست چرا انحرافی تلقی می‌کنیم و نه مطابق برنامه پرولتاریا به این مفهوم که دست‌آخِر می‌شود گفت که حزب بلشویک به لحاظ ساختاری همان کاری را کرد که سوسیال‌دموکرات‌هایی مثل شیدمان، نوسکه و ایر در آلمان کردند و این حداکثر کاری بود که پرولتاریا می‌توانست در آن مقطع تاریخی انجام دهد) تا به آخر هل داد؛ کاری که استالین درست پس از مرگ لنین در عرصه تشکیلاتی و عملی به انجام رسانید. این درک در عین حال با مقطع تاریخی سرمایه‌داری نضج یافته نیز که در عرصه سیاسی به رژیم پارلمانی رسیده کاملاً جور در می‌آید و کلاً می‌تواند با پراتیک احزاب سوسیال‌دموکرات این سالها و همینطور سندیکاها و نهادهای وساطت اجتماعی بوژوائی جفت شود. بهمین جهت است که این بحث، باوجود پراکندگی و دشواری سنتز آن باب طبع همگان (و در درجه اول خود روشنفکران) درآمد و در کل چپ رایج گشت. اما گفتیم که نباید دستاورد گرامشی را به هیچ روی به این طرح شماتیک محدود نمود. همانطور که گفتیم او در درجه اول یک متد تحلیل مارکسیستی را وارد بحث می‌سازد و این در هر تحلیلی در این زمینه لازم می‌افتد.



حال به بحث وطنی خود باز می‌گردیم.

تلاش دیگر همانطور که در آغاز گفتیم بحث رفقای گرامی حمید مومنی و مصطفی شجاعیان است که کوشیدند در برخوردی قلمی حاوی پنج نوشته به پیش برند؛ گذشته از اینکه مشاجره آنها مثال تأسف انگیزی از یک جدل "رفیقانه" است، باز شاهد همان سردرگمی هستیم که در اثر آل احمد شاهد آن بودیم، یعنی همان اغتشاش بین نقش و عملکرد روشنفکران از یک طرف و ماهیت طبقاتی-اجتماعی آنان از طرف دیگر؛ بماند که زبان خاص شجاعیان مسئله را پیچیده تر هم می‌کند. دست‌آخِر بحث آندو بر سر این موضوع اختلاف چندانی ندارد و پس از یک سری سوءتفاهم واژگانی، در بهترین حالت می‌رسد به بحث گرامشی. البته از لابلای خطوط می‌توان حساسیت‌هایی را در هر کدام مشاهده کرد اما در مجموع، آنها بر ضرورت رهبری روشنفکران در مبارزه انقلابی (حال به هر اسم و عنوانی) تضادی ندارند. شجاعیان به وضوح بر بحث گرامشی اشراف بیشتری دارد و از همان آغاز بحث "لایه" را بوسط می‌کشد. او معتقد است:

«لایه روشنگر ... همراه تاریخ و زندگی طبقه گام برمی‌دارد. و درست از همین روست که روشنگران طبقه، در زمانها و شرائط گوناگون تاریخی و مادی، بسته به نیازها و آزمون‌های تاریخی طبقه، شیوه‌های گوناگونی را برای رستگاری طبقه، به طبقه می‌آموزند.» (۱۳)

در عین حال او که بحث گرامشی را خوب گرفته، منشأ طبقاتی را هم از ماهیت طبقاتی متمایز می‌کند و می‌نویسد:

"پس روشنگر این یا آن طبقه، بایستگی ندارد که خاستگاه خانوادگیش نیز همان طبقه بوده باشد. روشنگر این یا آن طبقه می‌تواند خاستگاهی خانوادگی، بیرون از طبقه‌ای که اینک روشنگر آن است داشته باشد." (۱۴) بعد می‌رسیم به حکمی که سرنوشت طبقه کارگر را به لایه اش گره می‌زند و آنچنان وحدتی بین آنان پیش می‌آید که زیر قلم شجاعیان به یاد متون "وحدت وجودی" عارفان می‌افتیم. طبقه کارگر به "یکپارچگی ناب" خواهد رسید، اینطور:

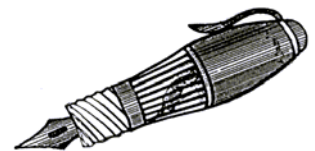
"در نگاه نخست چنین به چشم می‌آید که دو راه بیشتر در پیش پای طبقه کارگر نیست: یا طبقه، به یکباره روشنگر - با همه خود ویژگی‌هایش - طبقه خویش شود و یا روشنگر، به یکباره طبقه شود. ولی پوئیدن این هر دو راه به بن بست می‌کشد. زیرا اگر طبقه مو به مو، همگی خودویژگی‌های روشنگر خویش را بگیرد، پس پیوستگی از تولید گسسته می‌شود. و این نشدنی است؛ و اگر روشنگر مو به مو طبقه شود؛ به ناچار

آموزگاریش را از دست می‌دهد. و این هم نشدنی است. راه سومی هست که طبقه کارگر آنرا می‌پوید:" (۱۵).

قبل از آنکه این راه سوم را بیاوریم، خواننده با دقت که هنوز حوصله اش سرنزفته متوجه است که شعاعیان واژه جدیدی برای این آموزگاران طبقه پیشنهاده کرد و آن "روشنگر" است که به منورالفکر که جلال می‌گفت نزدیک است. خط مستقیم این درک با عصر روشنگری و خوشبینی پرتوهم نمایندگان بورژوازی نوپا نسبت به رابطه علوم و آموزش از یک طرف و آزادی و برابری از طرف دیگر و تداوم آن در درک پوزیتیویستی آخر عمر انگلس و نشأت آن در بحث کائوتسکی و انترناسیونال دوم همه پیداست. در اینجا شعاعیان علیرغم حمله به درک کلاسیک کائوتسکی و لنین، در واقع بر سر مسئله روشنفکران و حزب کاملاً همان بحث را مطرح می‌سازد. اما شعاعیان از این طرح کلی دورتر می‌رود و آنچه‌شان روشنفکران را بزرگ می‌کند که دیگر حتی نیازی نیست منتظر کارگران شد. او آنچنان بی‌مهابا به پیش می‌تازد که حتی خود بنیان‌تئوری مبارزه مسلحانه به این صراحت نگفته بودند:

"طبقه خودویژگیهای روشنگرش را می‌گیرد بی آنکه خودویژگیهای خود را رها کند. و لایه روشنگر نیز خودویژگیهای طبقه را می‌گیرد بی آنکه خودویژگیهای خود را از کف بدهد. بدینسان طبقه و روشنگر یکی می‌شوند. و بدینسان است که فراز روشنگری طبقه کارگر، فرود طبقاتی آن نیست. فراز روشنگری طبقه کارگر فرازی است که طبقه کارگر خودویژگیهای روشنگرش را نیز به خود پیوست می‌دهد." (۱۶)

تمام تجربه جنبش چریکی آن سالها برعکس اینرا نشان داد. و نه فقط جنبش چریکی که کل جنبش چپ. هر بار که عنصری از طبقه کارگر به جریانات چپ متمایل می‌شد، نفس تعلق او به این یا آن سازمان او را از ماهیت کارگری جدا می‌کرد و او را به یک روشنفکر تمام عیار تبدیل می‌ساخت. این به شخصیت‌های فردی یا خوبی و بدی افراد یا جریاناتی ربطی ندارد. (۱۷)



اما شعاعیان آنچه‌شان بر نظریه رایج شده گرامشی مبنی بر روشنفکران ارگانیک تکیه دارد که دیگر بی‌رو در بایستی تا آخر خط می‌رود و یکبار که زمینه وحدت و امتزاج روشنگران و طبقه را که پایه ریخت دیگر تمام تضاد رفع می‌شود و حزب طبقاتی طبقه کارگر در دست است. تا اینجا می‌بینیم که این همان تز لنینی حزب پیشاهنگ است با این تفاوت مهم که لنین بارها استثنائی بودن این طرح را - بخاطر شرایط خاص روسیه تزاری (۱۸) - یادآور شده، اما شعاعیان آنرا کاملاً عام و بدون محدودیت خاصی می‌بیند. و از آن بالاتر روشنگران را در آنچه‌شان مقام رهبری قرار می‌دهد که خودشان رأسأ می‌توانند انقلاب را آغاز کنند و به پیش برند:

"جنبش کنونی در روزگار نطفه‌ای است و درست از همین رو، رویهمرفته نیروهائی که در کردار در آوردگاه نبرد جای گرفته اند روشنگران انقلابی می‌باشند... این روشنگران انقلابی نباید چشم به راه زمانی باشند که پرولتاریا خودبخود به سوی انقلاب کشیده می‌شود. کمونیست‌ها بایستی خود آغازگر انقلاب کمونیستی و کارگری باشند و بدینسان طبقه کارگر را به انقلاب بکشانند" (۱۹).

شعاعیان لنین را زیر حمله می‌گیرد چون او مارکس و انگلس را از روشنفکران بورژوا می‌داند. این انتقاد کاملاً فرمالیستی است چون هر کسی نظر لنین را می‌فهمد و می‌داند که این حرف او ناظر بر منشأ طبقاتی است و نه ماهیت طبقاتی؛ اگر لنین بر سر رابطه علم و سوسیالیسم و نقش روشنفکران با دنباله روی از کائوتسکی دچار گرایشی انحرافی است، این به هیچ‌وجه به شعاعیان که همین انحراف را بارها شدیدتر حمل می‌کند و معتقد است که چون لنین گفته است: "مارکس و انگلس، این موجدین

سوسیالیسم علمی معاصر، خود نیز از لحاظ موقعیت اجتماعی در زمره روشنفکران بورژوازی بوده اند" اجازه نمی‌دهد که بگوید: "این گفته یکسره پایه است، هرچند از لنین است." (۲۰) او که به وضوح متأثر از بحث گرامشی است مسأله را ظاهراً حل شده می‌داند در حالی که پاسخ او به دام بزرگتری منجر می‌شود. بحث گرامشی به رفیقمان امکان می‌دهد قیافه‌ای انتقادی بگیرد و روی این بحث پله‌ای بالاتر از مؤمنی بایستد که او بنوبه خود کاملاً از بحث آنروز همه لنینیست‌ها دفاع می‌کرد به اضافه نکاتی پیشرو که در برخی جریانات انتقادی نسبت به شوروی وجود داشت، اما نزد چریک‌ها کمتر به چشم می‌خورد؛ متأسفانه حمید مؤمنی موقعیت آنرا نیافت که این تمایلات پیشروانه را بسط دهد؛ که این سرنوشت فلک‌زده ماست که همواره بحث‌هایمان را جلادان سنتز و جمع‌بندی می‌کنند. این همان انقطاع اندیشه‌ایست که تاریخمان را قیمة قیمة کرده و هر نسل به نسل گذشته طوری نگاه می‌کند که گویی با انسان کروماتیون طرف است. حمید مؤمنی مجموعاً از بحث عمومی آنروز چپ دفاع می‌کند. او مقام والاّی را که شعاعیان برای روشنفکران قائل است بسیار تعدیل می‌کند. در جائیکه شعاعیان از آنها بعنوان آموزگار و رهبر و غیره یاد می‌کند، موضع مؤمنی بر درکی فروتنانه استوار است:

"روشنفکران انقلابی از نظر زندگی فکری و معنوی، به طبقه کارگر و ایدئولوژی او بسیار نزدیک می‌شوند، ولی از نظر اقتصادی (رابطه با وسایل تولید) هرگز به کارگر تبدیل نمی‌شوند. بدین جهت است که همیشه زندگی فکری آنها در خطر انحراف به سوی سوبژکتیویسم قرار دارد. باید سخت از خود مراقبت کنند. آمیزش هرچه بیشتر با توده‌ها و آموختن هرچه بیشتر از توده‌ها تنها وسیله جلوگیری و نیز درمان این انحراف است. روشنفکران انقلابی باید از توده‌ها بیاموزند، آنها را جمع‌بندی کنند و باز به توده‌ها برگردانند و باز از توده‌ها بیاموزند ... و به همین ترتیب." (۲۱)

هرچند با تجربه عملی که از جنبش داریم، بخصوص در چارچوب مشی چریکی این نوع حرف‌ها بقول رفیقی عزیز بیشتر تعارف است تا راهنمایی برای عمل، معذالک اختلاف برخورد تکان دهنده است. یکجا روشنگران خدای روی زمین هستند و به نام آموزگاری و رهبری طبقه می‌توانند حتی از وجود طبقه صرف‌نظر کنند، جای دیگر روشنفکران از توده‌ها می‌آموزند و آموزش خود را سنتز کرده به آنان باز می‌گردانند. ریشه این برخورد حمید مؤمنی درک بدبینانه او نسبت به روشنفکران است. او آنها را متعلق به اقشار میانی دانسته و همیشه آنانرا بالقوه برای سوسیالیسم خطرناک می‌داند. بعلاوه او بدرستی سوسیالیسم را (و بطریق اولی سوسیالیسم واقعاً موجود را) "قابل برگشت به سرمایه داری" می‌داند.

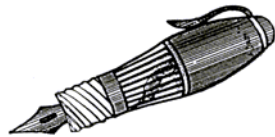
نکته بسیار پیشرو در نقطه نظر مؤمنی بد بینی اوست نسبت به این روشنفکران به مثابه یک قشر اجتماعی و اینکه در نهایت، اینها هر نقش انقلابی‌ای هم که در موارد مشخص تاریخی ایفا کنند، باز خطر احیاء سرمایه داری را با خود هر لحظه حمل می‌کنند. در اینجا مؤمنی بر عکس ظاهر ماجرا، از شعاعیان پیش است چون شعاعیان در قالب روشنفکر پرولتاریا در واقع آب تطهیر بر آنان می‌ریزد؛ و این به آن دلیل است که او به بحث گرامشی، حداقل بر برداشت رایج از آن تکیه دارد و بحث گرامشی به بهترین وجهی در شمای عمومی لنین جفت می‌شود و اصلاً با آن در تضاد نیست. درواقع مجادله ضد لنینی شعاعیان ربطی به مسأله روشنفکران ندارد بلکه آن جاست که او انقلاب پرولتاری را می‌خواهد از دل روشنفکران مشی چریکی بیرون بکشد این پروژه هر چند برای فدائیان دلفریب است - و بهمین خاطر شاید آنها یکی دو سالی سر بحث با شعاعیان کیش و قوس می‌آیند - اما دست آخر می‌بینند که ضد لنینیسم آشکار و بی‌مورد شعاعیان بر حسنات او می‌چربد...

نکته دیگری که در این بحث درخور تعمق است، ضایعات این تز در کشورهای تحت سلطه است. بحث گرامشی بخصوص در جوامعی معنی دارد که پارلمانتریسم در آنها مناسبات طبقاتی را نظم می‌دهد. در چنین شمائی ممکن است بتوان پیاده شدن تز روشنفکران ارگانیک را تصور کرد. حداقل در چنین شکلی روشنفکران "نماینده پرولتاریا" باید انتخاب شوند و مشروعیت خود را از این انتخابات کسب می‌کنند؛ اما در جامعه‌ای مثل ایران چطور؟ چه ارگانی به روشنفکران مشروعیت می‌بخشد که بنام

زحمتکشان صحبت کنند؟ به این ترتیب هر کسی می‌تواند خود را نماینده طبقه بدارد و درک شعاعیان دقیقاً حامل چنین گرایشی است. این نگرش، انحرافات عام تروریسم انقلابی را تا به آخر هل می‌دهد و در واقع می‌توان گفت که از نوعی کودتای روشنفکران دفاع می‌کند.

اما در پایان باید اشاره کرد به موضع عمومی لنین نسبت به تروریسم که شامل این هر دو رفیق می‌گردد و شاید انگیزه گفتار بی جهت خشن رفیقمان شعاعیان است، اینجاست که لنین در نقد وجه تشابه اکونومیسم و تروریسم، روشنفکران را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید:

"... و تروریست‌ها در مقابل جریان خودبخودی خشم و غضب فوق العاده آتشین روشنفکرانی که نمی‌توانند یا امکان ندارند فعالیت انقلابی را با نهضت کارگری در یک واحد کل بهم بیوندند. کسی که ایمانش از این امکان سلب شده یا هرگز به آن ایمان نداشته است حقیقتاً برایش دشوار است بجز ترور راه چاره دیگری برای اطفاء احساسات خشمگین و انرژی انقلابی خویش بیابد." (۲۲)



مناسبات اقتصادی - اجتماعی در پایان قرن نوزدهم

مرحله بندی کردن کلاً کار پر مخاطره ایست چون تاریخ بنا بر تعریف چیزی است طیفی که بر مسیر کمان های دیالکتیکی (les arcs dialectiques) می‌نشیند، جریان دارد و متحول است، پر افت و خیز، که گاه خرامان می‌رود، گاه ناگهانی و پر وقفه؛ گاه می‌نشیند و چائی قندپهلو صرف می‌نماید، گاه بساط را به یک لحظه کن فیکون می‌کند. پس جانب احتیاط را باید رعایت کرد. اما زمانیکه میان دو دوران، آنچنان تغییرات کمی انباشت شده که به تحولی کیفی منجر می‌گردد، آیا می‌توان همه چیز را با تحول آرام و به روال "امروز چیزی حادث می‌شود و فردا چیزی دیگر" تحلیل کرد و از داده های تاریخی یک دوران صرف نظر نمود، چون به قول معروف "این نیز بگذرد"؟ بدیهی است می‌توان همه تحلیلها را به آخر تاریخ موقوف کرد و با عرصه دیدی وسیع به وسعت ابدیت، مطمئن بود که دیگر این مار نمی‌جنبد و می‌شود به خیالی آسوده به کالبدشکافی آن پرداخت. اما پایان تاریخ کجاست؟ و مگر نمی‌خواهیم در مسیری که این مار می‌پیماید تأثیری بگذاریم؟ پس با رعایت همه جوانب احتیاط و با ذکر این نکته که بررسی ما بر شرایط تاریخی فرانسه (که ریشه واژه به آن بر می‌گردد) متمرکز شده و ممکن است در سطح کشورهای پیشرفته تمایزات زمانی یا حتی ویژگیهای دیگری یافت شود، به یک دوره بندی اجمالی دست می‌زنیم، هر چه بادا باد!

ما در نیمه دوم قرن نوزده شاهد جا افتادن هر چه بیشتر سرمایه داری هستیم. در بطن مناسبات تولیدی این سالها تغییرات اساسی در حال وقوع است. تغییرات مهم ساختاری در سطح اروپا که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست، اما به صورتی بسیار فشرده باید به آنها اشاره کنیم. در واقع از نیمه دوم قرن نوزدهم است که سرمایه داری به مثابه یک جامعه تمام و کمال شکل می‌گیرد. درست است که سرمایه داری از اواخر قرن پانزده آغاز گشت، اما دوران رشد درازمدتی را می‌گذراند که طی آن با شیوه های پیشاسرمایه داری همزیستی دارد. تمام این دوران، شکل جدید تولیدی بر اساس ظرفیتهای، کاردانی‌ها، تکنیکها و شیوه های به ارث رسیده از گذشته رشد می‌کند؛ تاجاییکه برای ادامه رشد خود باید نقطه عزیمت خود را نابود کرده و با تکنیکهای جدید و نحوه تولیدی مناسب تر که از رشد خود او ناشی شده آنرا جایگزین سازد. این آن چیزی است که مارکس گذار از انقیاد صوری فرایند تولید قدیمی تحت مناسبات تولید جدید به انقیاد واقعی روند تولید جدید تحت این مناسبات تولید جدید می‌نامد. (۲۵)

مارکس در "مبانی نقد اقتصاد سیاسی" فرایند شکل‌گیری جامعه سرمایه داری را بمثابه یک کلیت چنین توضیح می‌دهد: "واضح است که نیروهای مولده و مناسبات تولیدی جدید، نه ناگهان از عدم سر بلند کرده‌اند و نه از دل ایده که خود را مستقر کند. آنها براساس یک تولید از قبل موجود و در تقابل با مناسبات مالکیت سنتی اُسْتُقْس دار رشد کرده اند. در جامعه سرمایه داری نضج یافته، هر رابطه اقتصادی، رابطه‌ی دیگری را تحت شکل بورژوازی و اقتصادی آن مفروض دارد که یکی دیگری را مشروط می‌سازد، همانطور که در هر سیستم ارگانیکی به همین نحو است. خود این سیستم ارگانیک، به عنوان یک مجموعه،

لنینیسم بخاطر بحث حزب و رواج آن بصورت یک سرمشق - علی‌رغم مخالفت لنین - زمینه‌ای به قدرت رسیدن روشنفکران در شوروی گشت. این مسلماً خواست لنین نبود چراکه نوشته های او حامل همان نوع بدبینی نسبت به آنها است که در مؤمنی دیدیم. او بارها تلاش می‌کند که سهم روشنفکران را در حزب تقلیل دهد اما ضرورت‌های انقلاب و سپس حفظ قدرت مانع از این امر گشت و مرگ زودرس وی امکان نداد که هشداریش را در مورد حزب محقق سازد و دیدیم که بوروکراسی پس از او با شوروی چه کرد. گفتن اینکه روشنفکران در تحول تاریخ شوروی در سیستم مستقر ادغام شدند (۲۳)، اکل از قفاست چرا که سیستم مستقر شده کار آنها و مال آنهاست. عملاً لنینیسم به شکل رایج شده آن، جهانبینی ایده آل روشنفکرانی است که بنام طبقه کارگر، بنام سوسیالیسم و کمونیسم، یک سیستم استثماری متمرکز ایجاد کرده که در آن تمام قدرت در دست بوروکراتها و تکنوکراتها قرار می‌گیرد. این درس تلخ واقعیت تاریخی است و نباید احترام ما به شخصیتی صادق و انقلابی چون لنین یا دیگر رفقای بلشویکی که حماسه اکتبر را آفریدند باعث شود که ما تحلیل مارکسیستی را در آستانه "کشور شوراهای" متوقف سازیم. بزرگترین تجلیل از لنین به نقد کشیدن نظریاتی است که انقلاب اکتبر را فنا کرد، حتی اگر این نظریات زیر قلم او شکل گرفته باشد. شخص لنین هرگز با نقطه نظریات خود بصورت دگم برخورد نمی‌کرد و همیشه خواهان به نقد کشیده شدن نظریاتش بود. در آخرین باری که اتو روله با او ملاقات می‌کند، بر سر مسئله نقش رهبران بحث می‌کنند، روله به شدت مخالف درکی است که بنا بر آن، رهبری تمام قدرت را به نحوی متمرکز در اختیار دارد و کارگران عملاً از فرایندهای تصمیم‌گیری کنار گذاشته شده اند و حتی اکتبر را نوعی کودتای مسالمت آمیز می‌داند. روله در جزوه "گزارش در مورد مسکو" نقل می‌کند:

"وقتی از لنین جدا می‌شدم به او گفتم: "امیدوارم کنگره بعدی انترناسیونال سوم بتواند در آلمان برگزار شود. این اثبات مشخص درست بودن نظرها خواهد بود. آنوقت شما مجبور می‌شوید نقطه نظرتان را تصحیح کنید." لنین به حرف من با تبسمی پاسخ داد: «اگر اینطور شد، ما اولین کسانی خواهیم بود که نظرم را تصحیح خواهیم کرد. ایکاش اینطور بشود! حتماً اینطور می‌شود!» (۲۴) متأسفانه نه اینطور شد، نه آنطور!

تولد روشنفکران به مثابه وجودی اجتماعی

امروز بر سر هر کامپیوتری که بزنی و روشنفکران را "ویکی پیدا" کنی، داستان زولا و دریفوس را مضاف بر یک کتابنامه بالنسبه کامل خواهی دید. اما برای فهم آنچه در زمان زولا پیش آمد و برای ارائه یک تعریف معقول از روشنفکران باید به دو مطلب توجه خاصی کرد: اول بستر تاریخی بحث است که نشانه‌های مهمی بدست می‌دهد که به دام تحلیل‌های جهانشمول نیفتیم؛ منظور ما از بستر تاریخی، صرفاً تاریخ سیاسی نیست، هر چند همین قدر از انتزاع هم ممکن است برای بحث مان کافی باشد. منظور

پیشفرض‌های خود را داراست و رشد کامل آن مستلزم یا به انقیاد کشاندن تمام عناصر تشکیل دهنده جامعه است یا با عزیمت کردن از خویش، به خلق کردن اندام‌هایی می‌پردازد که کم دارد. بدین شکل است که به لحاظ تاریخی یک کلیت می‌شود." (۲۶)

کمی دورتر می‌خوانیم:

"اگر جامعه بورژوازی را در مجموعه‌ی آن در نظر آوریم، همیشه جامعه بمثابه نتیجه‌ی نهائی روند ظاهر می‌شود یعنی انسان در مناسبات اجتماعی‌اش" (۲۷)

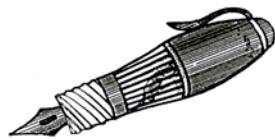
پس می‌بینیم که سرمایه‌بمثابه یک جامعه همیشه در کار سر و سامان دادن و نظم دادن به تضادهای درونی خویش است؛ سرمایه‌داری مناسبات اجتماعی را رفته رفته شکلدار و پایدار می‌کند، به آنها تجسم می‌بخشد و در نهادهای خود منعقد می‌سازد. این شکلگیری و حالت سفت و جامد شدن مناسبات، در همه عرصه‌ها موجب تغییر نهادهای اجتماعی می‌گردد و همانطور که مارکس می‌گوید برای آنست که یک کلیت اجتماعی را سازمان دهد. سازمانیابی این کلیت، بالطبع سازماندهی کشمکشها و تنشهای اجتماعی آن نیز هست. در عرصه سیاسی، پارلمانتاریسم بورژوازی، قانونی و قانونمند کردن این کشمکشها در میان خود اقرار حاکم بورژوازی است. اینست ریشه دموکراسی بورژوازی! در عرصه مناسبات کارمزدی نیز سرمایه‌نیاز دارد مناسبات با نیروی کار را تحت همین کنترل و انقیاد کشد. تضادهائی که هستی‌عینی‌شان در حوزه تولید مستقیم است، اما در عرصه بازتولید اجتماعی نیروی کار انعکاس اجتماعی می‌یابند. سرمایه مدام باید واقعیت را بر اساس پایه‌های خود، بنابر مقولات بازتولید خود مرتب و منظم کند. و این سیکل و حلقه کامل سرمایه را "خودپیشفرض" Autoprésupposition آن می‌نامیم.

در همین چند دهه پایان قرن نوزدهم است که سرمایه رفته رفته به دوران انقیاد واقعی می‌رسد و رابطه کارمزدی را کاملاً از خصلت حادث و اتفاقی بودن ابتدای سرمایه‌داری خارج کرده به آن تداوم نهائی می‌بخشد. به مرور که این رابطه کارمزدی مداوم می‌شود، رابطه آن با سرمایه به تنها راه بازتولید آن تبدیل می‌گردد. تا قبل از آن یعنی در دوران انقیاد صوری، نیروی کار با اتکا به شیوه‌های ماقبل سرمایه‌داری بازتولید می‌شد. معیشت کارگران مثلاً از طریق محصولات تولید شده خارج از مدار سرمایه بدست می‌آمد. کارگران صرفاً کارگر نبودند بلکه به کار زمین یا پیشه‌وری نیز می‌پرداختند. رابطه استاد - شاگردی دوران اول که در محیط روستا غرق بود، کاملاً بر قوانین غیرسرمایه‌دارانه تولید استوار بود. کار هنوز نهادینه نشده و صحبت "اجاره خدمات" مطرح بود. در مواقع بیکاری، کارگران به روستا و زمین خود باز می‌گشتند و اصلاً چیزی به نام بیکاری وجود نداشت. یعنی هیچ تفاوتی میان کارگری که کارگاهش برای مدتی به او نیاز ندارد و یک ولگرد یا یک سالمند یا یک دزد وجود نداشت. کسانی بودند که در یک لحظه معین در کارگاهی کار می‌کردند و دیگران، یعنی یک توده عام که هیچ ویژگی خاصی نداشت. در فرانسه، تولد مقوله بیکاران در آمار رسمی به ۱۸۹۶ باز می‌گردد. اولین انجمن حمایت و کمک ویژه کارگران در ۱۸۹۲ در مarseille است؛ در فاصله سه سال، شمار این انجمن‌ها به چهل می‌رسد. هدف آنها دقیقاً ایجاد تمایز میان ولگرد و بیکار است. کاری به تحول این موضوع نداریم که خود یکی از مهمترین مضامین تحلیل جنبش طبقه کارگر است. این توضیحات برای آنست که نشان دهیم در دوره انقیاد صوری هنوز جامعه سرمایه‌داری بمثابه یک کلیت بر تمام حوزه‌های تولید و بازتولید چنگ نینداخته بود.

پس در دوران انقیاد واقعی است که کارگران یک هستی قانونی می‌یابند. تا این زمان کارگران هیچ حقوقی نداشتند و بنا به حقوق مدنی ۱۸۰۴ با آنها رفتار می‌شد. ماده ۱۷۱۰ آن که مربوط به "قرارداد اجاره خدمت" است می‌گوید که کارگر فقط برای مدت معینی در مقابل اجرت می‌تواند خود را "اجاره دهد". در ماده ۱۷۸۱ آمده که در صورت اختلاف بر سر اجرت، "گفته‌ی ارباب، ملاک است". اما رفته رفته، مناسبات کارمزدی تجسم پیدا می‌کند و از این زمان سرمایه‌داری می‌کوشد به کشمکش‌های طبقاتی شکل بورژوازی داده آنرا کنترل کند. نهادی کردن مبارزات اجتماعی بهترین روش برای کنترل و مهار کردن آنست. در ۲۵ اوت ۱۸۶۴ قانون

مربوط به ائتلاف‌ها تصویب می‌شود و در ۲۱ مارس ۱۸۸۴ قانون سندیکاها. برای اولین بار، قانون طبقه کارگر را به مثابه "زحمتکش جمعی" برسمیت می‌شناسد. (۲۸)

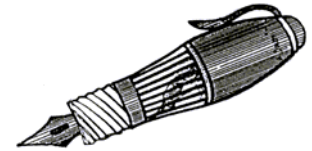
"زحمتکش جمعی" و تعیین‌های اجتماعی آن تعریف می‌شود. از این پس موجودیت جمعی کارگران موجودیت قانونی بخود می‌گیرد و یکسری قوانین به تصویب می‌رسد: لغو برگه (کارت) کارگری در ۱۸۹۰ که حکم یک گذرنامه داخلی داشت و رفت و آمد کارگران را محدود می‌کرد. در ۱۸۹۲ ممنوعیت کار فرزندان کمتر از سیزده سال، آموزش لائیک، اجباری، رایگان. ممنوعیت کار شبانه برای زنان. قوانین مربوط به سوانح کار (۱۸۹۸) مفهوم "مسئولیت" کارفرما را مطرح می‌کند. ۱۹۰۰ ده ساعت کار در روز، ۱۹۱۹ هشت ساعت کار در روز، ۱۹۳۲ لغای جریمه‌های کار؛ در کل این دوران، هر افت و خیزی در مبارزه بلافاصله در قانون منعکس می‌گردد. از طریق این قوانین چیزی برسمیت شناخته می‌شود که یک واقعیت اجتماعی است و آنچنان عظیم و جا افتاده است که دیگر نمی‌توان آنرا به ضرب قوانین فردی حقوق مدنی لاپوشانی کرد. این واقعیت اجتماعی، یعنی کار مزدوری وضعیتی دائمی است. (۲۹) از این به بعد، فرایند خرید و فروش کار دیگر رابطه فردی دو نفر در بازار نیست بلکه رسماً رابطه‌ای اجتماعی مبنی بر مسئولیت اجتماع نسبت به کارگران است. نتایج این نفوذ طبقه کارگر در عرصه قانون در اینجا موضوع بحثمان نیست. از این پس، در زمینه اجتماعی و سیاسی نیز طبقه کارگر وارد گود می‌گردد. با آزاد شدن و تشویق سندیکاهای، احزاب، بورس‌های کار و دیگر تشکلات کارگری طبقه کارگر که به کار قراردادی و قانون کار هم دست یافته ۱۹۱۰، رفته رفته نقش اجتماعی هرچه بیشتری کسب می‌کند. حضور طبقه کارگر در سطح اجتماعی پذیرفته می‌شود و ارگانهای وساطت اجتماعی کشمکشها و تنشها و مبارزات او را وارد چارچوب حقوقی می‌کنند و در ۱۹۰۵ کنفدراسیون عمومی کار (CGT) تشکیل می‌شود.



مبارزات سال ۱۹۳۶ نقطه عطف دیگری در تاریخ جنبش کارگری است. با اعصاب و اشغال کارخانه‌ها کارگران نشان می‌دهند که یک ستون جامعه اند و دعوی مدیریت آن را دارند. مگر نه آنکه در آلمان یا در روسیه این کارگران یانمایندگان آنها هستند که جامعه را می‌چرخانند؟ مبارزه آنان به پیروزی می‌رسد و یک رشته خواسته‌های مهم برآورده می‌شود: پانزده روز تعطیل مرخصی با حقوق در سال، چهل ساعت کار در هفته، انتخاب نمایندگان کارگران، اضافه حقوق، ممنوعیت تبعیض سندیکائی؛ در زمان اشغال فرانسه و دولت ویشی خیلی از این دستاوردها پایمال می‌گردد اما بلافاصله پس از جنگ، در مقابل یک بورژوازی ضعیف و هراسان که محتاج صلح اجتماعی برای بازسازی خویش است، طبقه کارگر می‌تازد: برقراری همه دستاوردهای قبلی بعلاوه ایجاد کمیته‌های کارخانه که هدف آن اعاده اقتدار کارفرماست زیر بال و پر سندیکاهای. از این موقع تا سالهای هفتاد، در واقع با یک مدیریت دوجانبه کارفرما-سندیکا روبروئیم و دستاوردهائی که دارد. این دوران معروف به ۳۰ سال با شکوه، دوران آقای سندیکاهاست: بیمه‌های اجتماعی، بهداشت و ایمنی کار، ماهیانه شدن دستمزدها و سپس برقراری حداقل حقوق، هفته سوم مرخصی با حقوق، هفته چهارم... مجموعاً در این دوره رونق، سطح رفاه کارگران در کشورهای غنی زیاد می‌شود و تا... سالهای ۱۹۷۰ طول می‌کشد. یعنی از ۱۸۷۰ تا ۱۹۷۰ دورانی است که طبقه کارگر به ستون دیگر سرمایه‌داری تبدیل شده و همراه تحولات در سازمان کار، هر روز در این مبارزه حقوق بیشتری کسب می‌کند... تا پس از شکست ۱۹۶۸ در فرانسه و ۱۹۷۲ در ایتالیا و سپس معدنچیان انگلیس، دوره تاچر و ریگان... که بازسازی ضد انقلابی بورژوازی آغاز می‌گردد و این دوران قدرقدرتی طبقه کارگر رو به افول می‌گذارد. بحران سالهای هفتاد نافوس این دوران طلائی را به صدا در می‌آورد و سیر قهقرائی آغاز می‌گردد. موج اخراج‌های عظیم برای

حفظ سود. سرشکن کردن بحران بر کارگران، بی ثباتی کار و قیمة قیمة کردن آن به اسم انعطاف در تولید ... اینها مفاهیمی است که هنوز ادامه دارد و خوب می شناسیم.

این طرح کلی برای آن بود که نشان دهیم چطور در این دوران صد ساله، بورژوازی نه فقط اقشار و طبقات زمیندار و اقشار سرمایه را وارد سیستم وساطت‌های اجتماعی و سیستم مبتنی بر نمایندگی می‌کند، بلکه طبقه کارگر نیز درست در همین برهه تاریخی واسطه دار و نماینده دار می‌شود. به این ترتیب بسیاری از روشنفکران در رگانه‌های وساطت و نمایندگی ادغام و جذب گردیدند.



وضعیت اجتماعی و سیاسی در پایان قرن نوزدهم

در عرصه سیاسی با تغییراتی روبرو هستیم که همین نهادی شدن مناسبات و کشمکش‌ها باعث جا افتادن جمهوری پارلمانی می‌گردد.

از ۱۸۶۰، لویی بناپارت که ده سالی پس از کودتا به نحوی استبدادی حکومت می‌کرد، با انگلستان که قدرت سرمایه‌داری بالنده آندوران است پیمان مبادله آزاد منعقد کرده و در مقابل ناراضی‌بوری بورژوازی ملی تلاش می‌کند حمایت بورژوازی لیبرال و اقشار مردمی را کسب کند. همانطور که اشاره کردیم، در ۱۸۶۴ حق اعتصاب به رسمیت می‌شود. اجازه صندوق‌های کمک، همیاری و تعاونی داده می‌شود. حقوق پارلمانی افزایش می‌یابد تا جائیکه از ۱۸۶۹ می‌تواند به دولت انتقاد کند، بودجه تصویب کند یا حتی قوانین جدید پیشنهاد نماید. یعنی رفته رفته به سمت یک رژیم پارلمانی می‌رویم. شرایط آنچنان مهیاست که یکسال بعد، بلافاصله پس از جنگ در ۱۸۷۰ دوباره جمهوری برقرار می‌گردد. اهالی پاریس که در جنگ مسلح شده و از خود قهرمانی‌ها نشان داده بودند، به دستور آدولف تی‌یر (رئیس دولت و حکومت در جمهوری سوم) در برابر دستور جمع آوری سلاح‌ها، تسلیم نمی‌شوند. در طوفان کمون، ۷۰ روز بشریت سر به آسمان سود و خواستهای کمون علی‌رغم به خون کشیده شدن آن درفش تابناک آینده است. پس از کمون، جمهوری سوم قوانینی تصویب کرد که حکم قانون اساسی را دارا هستند. درگیری سیاسی پارلمانی در اوج است، میان سلطنت طلبان، مشروطه خواهان، جمهوریخواهان، جمهوریخواهان میانه رو و غیره. از این گیرودار قوانین دموکراتیک نوینی شکل می‌گیرد که بخصوص زمینه‌های شرکت روشنفکران در وساطت‌های اجتماعی را فراهم می‌آورد. آزادی تجمع و آزادی مطبوعات در ۱۸۸۱ تصویب می‌گردد. حق عضویت در سندیکاها با قانون والدک-روسو در ۱۸۸۴. قانون ایجاد مدارس مجانی، لائیک و اجباری، معروف به قانون ژول فری (۳۰) در سال ۱۸۸۱-۱۸۸۲ و مهمتر از همه قانون مربوط به تشکیل انجمن‌ها در ۱۹۰۱ که موجب ایجاد و شکلگیری احزاب سیاسی گشت. در این سالها مبارزه شدیدی بین گروههای مختلف سیاسی جریان دارد و به قدرت رسیدن حزب رادیکال در ۱۹۰۲ به لاییک شدن جامعه شدت بخشید. کومبیسستها (۳۱) توانستند در ۱۹۰۴ ممنوعیت تدریس گروههای مذهبی را بدست آوردند و در ۱۹۰۵، جدائی کلیسا از دولت را. این شرایط حرفه ای شدن برخی از روشنفکران را فراهم می‌کند که آینه کشمکشهای طبقاتی و اجتماعی می‌شوند.

نگاهی گذرا به تاریخ مطبوعات

آیا می‌توان امروز از مسأله روشنفکران حرف زد و رابطه آنها با مطبوعات و روزنامه نگاری مورد بررسی قرار نداد؟

در اینجا مجال پرداختن به افت و خیز تاریخ مطبوعات را نداریم؛ فقط گفته باشیم که تولد آن تقریباً همزمان در انگلستان، فرانسه و هلند (اخبار هفتگی در انگلیس در ۱۶۲۲ بیرون می‌آید که ظاهراً اولین روزنامه به معنی مدرن کلمه است و گزرت فرانسوی در اول آوریل ۱۶۳۱). و مضمون

آن عمدتاً مشاجرات مذهبی است. تا قبل از آن البته نوشته هائی چاپ می‌شد، این را به گوتنبرگ مدیونیم. اول کتابهای بزرگ و سنگین، بعد کتابهای کوچکتر، و به مرور بیانیه‌ها، اعلامیه‌های مخفی و ممنوع، طنزیات، شعرهای کنایه دار و هجو ... که روی اوراق چاپ می‌شد و دست بدست می‌چرخید. هرچه کوچکتر، هرچه سریعتر. این سیر هرچه کوتاهتر شدن و سریعتر شدن با اینترنت ادامه دارد: بلوگ‌ها و امروز تیتورها و... آیا از این هم دورتر می‌شود رفت؟ باری، تاریخ مطبوعات همانطور که گفتیم از قرن هفده آغاز شد و تابع نظام سیاسی بود. مثلاً در فرانسه روزنامه گزرت پس از رنودو به پسرش رسید و تا زمان انقلاب کبیر و سقوط سلطنت چاپ شد و در روزنامه نگاری جدی و مرتب مرجع محسوب می‌گشت اما مشاجرات سیاسی مطلقاً در آن حضور نداشت. در انگلستان به خاطر "انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸" و رژیم پارلمانی آزادی نسبی وجود داشت اما آنها هم تابع منافع سیاسی بود.

از ۱۸۳۰ تبلیغات وارد عرصه روزنامه شد و شرایط بوجود آمدن یک مطبوعات توده ای ایجاد شد. باری، تاریخ مطبوعات هم به ما عنصر مهم دیگری در بررسی روشنفکران بدست می‌دهد دوران طلائی مطبوعات درست مقارن است با جمهوری سوم یعنی مشخصاً از ۱۸۷۰ تا ۱۹۳۹. در این دوره شاهد شکوفائی مطبوعات هستیم که در فضای آزادی که در جمهوری ایجاد شده و قانون آزادی مطبوعات سال ۱۸۶۸، روزنامه نگاری و قلم زدن برای روزنامه‌ها به شغلی کامل تبدیل می‌گردد همراه با تمام دستگاه اداری و فنی مربوط به روزنامه‌ها.

در این دوره است که بازار به مطبوعات دست اندازی می‌کند. سرمایه‌های بزرگ به مرور وارد آن می‌گردند و مطبوعات صنعتی درست می‌شود. گروههای بزرگ مالی و صنعتی مطبوعات را هم در اختیار می‌گیرند و اخبار و نظریات و عقاید هم به کالا تبدیل می‌شود. از همین دوره است که از مطبوعات به عنوان "قوه چهارم" نام می‌برند (یعنی در کنار قوای سه گانه).

دنیای مطبوعات یکی از طرقی است که روشنفکران در دستگاه ادغام می‌شوند. در ۱۹۰۰ در فرانسه (و عمدتاً در پاریس) ۶۰۰۰ روزنامه نگار وجود دارد (۳۲) که بسیاری از آنان نویسنده یا فرهنگ ورز بودند که با رشد پارلمانتاریسم به مردان سیاسی هم تبدیل می‌شوند. آینده این روند پس از سالهای هفتاد تسریع می‌گردد و با اضافه شدن رادیو و تلویزیون و سپس با خصوصی شدن آنها گروههای رسانه‌ای کلان شکل می‌گیرند. در همین فرانسه، چهار گروه بزرگ اقتصادی متعلق به چهار فرد، اکثریت قریب به اتفاق رسانه‌ها را در اختیار دارند (۳۳)؛

ما نقد این روند را به چند اثر بوردیو مدیونیم (به خصوص با کتاب "وارثان" که به زمینه‌های جامعه‌شناسانه و طبقاتی سیستم آموزشی می‌پردازد) و همینطور به نوشته‌های ژاک بوورس دریدا، سرژحلیمی و آلن آکاردو... چامسکی این فرآیند نقد را به مطبوعات و رسانه‌های آمریکا می‌کشد. امروز با بوجود آمدن سایت‌های اینترنتی انتقادی مثل arret sur image, Rue89, bakshish.mediapart کوشش می‌شود این انتقاد تداوم یابد؛ اما این رسانه‌های جدید هم تا مدتی در مقابل دستگاه‌های کنترل حاکمیت دوام خواهند آورد و به بهانه‌های مختلف، حاکمیت تلاش دارد کنترل خود را بر آنان نیز اعمال کند (۳۴)

این حاکمیت سرمایه هرچه وسیع‌تر می‌شود و دست آخر از سال‌های ۱۹۹۰، با فرایند "جهانی شدن" دیگر با غول‌های کارتل‌ی رسانه‌های جهانی روبرو هستیم که امروزه بر اینترنت و همه ابزارهای اطلاعاتی حاکمیت بلامنازع دارند

اینیاسیو رامونه در این باره می‌نویسد: "من بعد، قدرت واقعی را دسته‌ای از گروه‌های اقتصادی جهانی به وسعت کره ارض و مؤسسات فراگیر بدست دارند که وزنه‌شان در تجارت و معاملات جهان گاه بیشتر از حکومت‌ها و دولت‌هاست. آنها اربابان جدید جهانند که هر سال در داؤس دور هم جمع می‌شوند... و سیاست‌های تثلیث بزرگ فراگیر یعنی صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و سازمان جهانی تجارت را طراحی می‌کنند. در این چارچوب جغرافیا-اقتصادی است که شاهد مسخ تعیین کننده در عرصه رسانه‌های انبوه بودیم، آنها هم در بطن ساخت صنعتی شان.

روشنفکران" شاید شما هم این لیست را که هر روز "اورور - پگاه" چاپ می کند دیده‌اید. صدها شخصیت به روالی غیرمستقیم به کاپیتان سابق دریفوس ابراز علاقه می کنند. راستی که کلمانسو چه لغت مناسبی پیدا کرده است! اسمش را می گذاریم "اعتراض روشنفکران"! ... هیچ چیز بدتر از این باند نیمه-روشنفکر نیست. یک نیمه فرهنگ که غریزه را نابود می کند بدون آنکه وجدانی به جای آن بگذارد. تمام این اشرافیتِ تفکر مصرانه تأیید می کنند که مثل عوام الناس نمی اندیشند. این به خوبی پیداست. آنها دیگر خود را با جمع طبیعی شان به صورت خودبخودی همخو حس نمی کنند. ونمی توانند تا سطح روشن بینی ای که آنان را با توده به نحوی فکرشده متفق القول می کند ارتقا یابند. مفلوکان وامانده ای که از فکر کردن مثل فرانسویان عادی خجولند و آرزو دارند دو دانشمند اسکاندیناوی آنها را تأیید کنند. (۴۰)

در همینجا می بینیم که این واژه خود با مفهومی دوگانه و متضاد وارد زبان می شود. اگر زولا و کلمانسو و دیگران آنها تصاحب می کنند، ظاهراً این به همان روش اخوان ثالث است که عبارت "ما بی شرفها مانده ایم" را وارونه کرده به مفهوم عکس از آن استفاده می کند. به این ترتیب موجی ضد روشنفکری حول ماجرای دریفوس شکل می گیرد. طرفداران دریفوس هدف حملات ضد دریفوسی ها قرار گرفتند. آنها نفرتشان را از هرگونه تعقل، از ریشه های روشنگری، از کانتیسم و تجرید، از دموکراسی، از خارجیان، از یهودیان ... به طرز وحشتناکی نشان دادند. تا جایی که بارس آنها را "تفاله های الزامی" می خواند "که جامعه ای که در تلاش ایجاد یک قشر زیدگان است، پس می اندازد." حتی قبل از ماجرای دریفوس به متن دیگری دست پیدا کردیم که این واژه را به همین صورت اسمی، اما به مفهومی دوگانه، مورد استفاده قرار داده است. در نوشته ای از آدولف رته، آثارشبیست قرن نوزدهم، و یقیناً قبل از اثر دیگری به اسم تأملات آثارشبیستی که در ۱۸۹۶ نوشته شده، رته به هر دو مفهوم، هم مثبت و هم تحقیرکننده از این واژه استفاده می کند. او در "گشت و گذارهای براندازنده" می نویسد:

"هیچ چیز عجیب تر از مُعلقِ زندهای این کاست بورژوازی یعنی ادبیات چی ها نیست. در گذشته که قیافه و رفتار شورشی به خود گرفتن مطلوب ارزیابی می شد، بسیاری از جوانان اهل ادبیات مشتاقانه آثارشبیسم را می ستودند و انقلاب را می طلبیدند. از چندی پیش ... این شور و هیجان فروکش کرده. دیگر آشکارا اعلام کردن چنین عقاید انفجاری، غیرسیاسی تلقی می شد. پس حد اعلا احتیاط جایگزین این مد شورشی بودن شد. آنها که از همه زرنگ تر بودند به اشاره و رمز می فهماندند که "دیگر داریم زیاده روی می کنیم" ... که "اشرافیتِ تفکر نمی تواند هیچ ائتلافی را با مطالبات زمخت یک پرولتاریای احمق ببیزد" ... که "روشنفکران باید ارج خود را دانسته و در دنیای والای هنر زندگی کنند."

آهای روشنفکران بدبخت، روزی که انقلاب واقعاً سر رسد چه خواهید کرد؟ بزدلان گفتند که حس انسانیت آنها از این بی نظمی های وقیح بسیار رنج می برد. آنها خود را کنار کشیدند و سوگند خوردند که دیگر به ناله های فقرا و قعی نهنند.

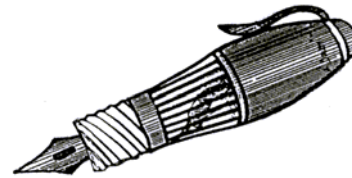
کسانی هم بودند که با به رُخ کشیدن فعالیت‌های گذشته خود بهانه ای پیدا کردند که دیگر مطلقاً تکان نخورند. (۴۱)

پس می بینیم که واژه روشنفکران به مفهوم مدرن و مثبت و به شکل اسمی و جمع برای اولین بار در پایان قرن نوزدهم برای نامیدن گروهی از دانشگاهیان و تحصیلکرده ها و نویسندگان جاری شد. باید تذکر داد که با پدیده ای جمعی روبرو هستیم و نه با افرادی تک افتاده. در طومار طرفداران دریفوس نام ۲۶۱ استاد و دبیر و ۲۳۰ قلمزن و ژورنالیست آمده است. ما از این برهه تاریخی از مفهوم روشنفکران حرف میزنیم چون همان قدر که مفهوم نابغه فردیست، مفهوم روشنفکران جمع است.

در یک کلام بر چنین ضرورت تاریخی ای بود که یک مفهوم جدید ناظر بر پدیده ای جدید بوجود آمد. همانطور که دیدیم، بروتیتر از "کاست" حرف می زند و بارس از "باند" و از "اشرافیت" یعنی با گروهی یا قشری از آدمها روبرو هستیم و اطلاق این واژه به شخصیتها یا افرادی قبل از قرن نوزدهم اروپا یک ناهمزمانی صرف است. پس می فهمیم که درست همانطور که در اصل به واژه های موجود اکتفا نشد بلکه تعبیر نوینی برای

رسانه های گروهی بزرگ (ایستگاه‌های رادیو، مطبوعات، شبکه های تلویزیونی، انترنت) هرچه بیشتر با یک دیگر در هیأتی پر شاخه می پیوندند و گروه‌های رسانه‌ای با رسالت جهانی می سازند. مؤسساتی غول آسا همچون نیوز کورپس، دیاکوم، وارنر، جنرال الکتریک، میکروسافت... (۳۵)

با تغییرات حیرت انگیز و نوین تکنولوژیک امکانات جدید گسترش بازهم بیشتری دارند. انقلاب دیجیتال مرزهایی که سه شکل سنتی ارتباطات یعنی صدا، نوشته و تصویر را از هم جدا می کرد از میان برد و امکان ظهور و رشد انترنت را... فراهم کرد... این گروهها ... مجبورند با قدرتهای دیگر طوری رفتار کنند که خوشایندشان باشد ... در نتیجه دیگر هدفشان "قدرت چهارم" بودن نیست... آنها دیگر نمی خواهند حتی نوعی ضد قدرت باشند. (۳۶)



تولد "روشنفکران"

حال پس از نقد دو دیدگاه اصلی آل احمد و شعاعیان - مؤمنی حول این مسئله و تشریح بستر تاریخی ظهور پدیده "روشنفکران"، به تولد این واژه بطور مشخص می پردازیم.

ریشه لاتین کلمه همانطور که آل احمد اشاره کرده بود به قرن سیزده باز می گردد و ظاهراً به ایجاد دانشگاهها در اروپا (۳۷). اما یقیناً در همان زمان هم اشاره داشته است به نوع خاصی از فهمیدن، به ظرفیت شناختن که با فهمیدن عموم تمایز داشته است. دکارت هم از انتلاکسیون نزدیک به کنسپسیون conception (تدوین، مفهوم، درک) استفاده کرده است و صفت روشنفکری در آنسیکلوپدی دیدورو ۱۷۵۱-۱۷۷۲ بارها استفاده شده است و به قلم هوگو در ۱۸۴۹ ترکیب صفتی "کارهای روشنفکری" هم جاری شده است. اما به شکل مدرن اسمی (موصوف) و جمع دستوری آن به عنوان "روشنفکران" به نیمه دوم قرن نوزده مربوط است.

معروف است که این واژه به ماجرای دریفوس (۳۸) و مقاله معروف زولا "من متهم می کنم" باز می گردد که در ۲۸ ژانویه ۱۸۹۸ در روزنامه اورور (پگاه) به سردبیری ژرژ کلمانسو چاپ شد. بلافاصله پس از آن طومارهایی بین دانشمندان، دانشگاهیان، نویسندگان، پزشکان، انترن های بیمارستانها، وکلا ... به نفع دریفوس می چرخید از جمله روزنامه "زمان" که اولین لیست معترضین را با امضاء کسانی مثل زولا، آنا تول فرانس، دانیل هالوی، مارسل پروست، لوسین هر، ژرژ سورل چاپ کرد و فردای آنروز امضاهای دیگر: کلود مونه، ژول رونار، تئودور مونو، امیل دورکیم ...

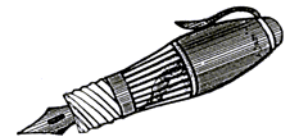
واژه روشنفکر به مفهومی منفی و طعنه آمیز توسط دو نویسنده برجسته ناسیونالیست فردینان برونوتیر و موریس بارس مورد استفاده قرار گرفت. برونوتیر که مدیر "نشریه دو جهان" است می نویسد:

"و این طوماری که دست به دست می چرخاند بین روشنفکران، نفس آنکه اخیراً این لغت روشنفکران را اختراع کرده‌اند برای نامیدن کاستی اشرافی، آدم‌هایی که در آزمایشگاهها و کتابخانه‌ها زندگی می کنند، همین امر افشا کننده مسخره‌ترین انحرافات عصر ماست. منظوم این دعوی است که می‌خواهد نویسندگان، دانشمندان، اساتید، کتابشناسان را در ردیف ابرمرد بالا برد. برای من ظرفیت‌های روشنفکری را که البته خوار نمی شمارم ارزشی صرفاً نسبی دارند. برای من، در نظم اجتماعی ارزش صلابت اراده، قدرت خصایل، ثبات قضاوت و تجربه عملی در جایگاهی به مراتب رفیع تر قرار دارد. بدین نحو من به خود تردیدی راه نمی دهم در اینکه فلان زارع یا کاسب را بسیار بالا تر از فلان عالم یا فلان زیست شناس یا ریاضی دان که نمی خواهم نام ببرم، قرار دهم". (۳۹)

موریس بارس هم که یکی از مطرح‌ترین نویسندگان آن زمان بود، در اول فوریه ۱۸۹۸ در نشریه "روزنامه" مقاله ای می نویسد به نام "اعتراض

آن قرارداد شده در ترجمه هم همین اتفاق افتاد و دقیقاً واژه‌ی "انتخاب" شد که تمام افق مفهومی جدید را شامل گردد.

پس در اینجا به کلی باید هم با تعریف عمومی "روشنفکران" که در واقع ناظر به نقش و عملکرد روشنفکری است (و شامل همه کسانی می‌شود که با تولیدات سمبولیک جامعه سر و کار دارند و این ماجرا به عهد عتیق باز می‌گردد) مرزبندی کرد و هم با تعریفی که به منورالفکر انقلاب فرانسه و "روشنگری" اشاره دارد. "روشنفکران" مدرن و مورد نظر در بحث "روشنفکران" کسانی هستند که مشخصاً در یک شرایط تاریخی خاص پدید آمده و بهمین خاطر مشخصه ویژه شان رابطه آنها با عرصه سیاست و گفتمان سیاسی است.



این رابطه هم در آغاز تولد واژه، جهت دار است یعنی برای تمام کسانی که از این کلمه استفاده می‌کنند نه فقط دخالت در سیاست و مباحث اجتماعی شرط است، بلکه باید مترقی و خلاف نظم موجود هم باشند. معیاری که یکی دو دهه بعد با ساختاری شدن و ادغام آنان، از تعریف خارج می‌شود. اینست ریشه تعریف سارتری کلمه که جنبه اسطوره‌ای و ایستا پیدا می‌کند. اما ماجرا به همین جا ختم نمی‌شود زیرا مناسبات اجتماعی و شرایط تاریخی‌ای که موجب تولد و رشد آن بود دچار تغییر می‌گردد. و زبان محتوای واژه را تغییر می‌دهد.

باید فهمید که زبان چیزی است زنده، پویا و همواره در تغییر. هیچ واژه‌ای "جا نمی‌افتد مگر بر مبنای ضرورتی واقعی. درست است که برخی واژه‌ها مفهومی بالنسبه یکسان در زمان دارند اما از ویتگنشتاین (سالهای ۱۹۳۰) به این طرف می‌دانیم که تعریف آنها همگی تابع "شباهت‌های خانوادگی" آنهاست و به این مفهوم به سختی می‌توان آنها را در یک معنی محصور کرد. وانگهی بعضی مفاهیم سیاسی و مقولات اجتماعی و در نتیجه واژه‌های گویای آن در جریان کشمکشهای اجتماعی بار و معنا عوض می‌کنند و به مفهومی می‌توانند خود، به یک داو مبارزه اجتماعی بدل شوند. این "چندمعنائی یا بقول فرنگیان "پلی سمی" پاچه برخی کلمات را می‌گیرد. اما نباید به هیچ رو آنرا به نحوی منفی ارزیابی کرد. چند حوزه‌ای بودن بعضی مفاهیم به آنها امکان می‌دهد خود را از چنگ یک حوزه خلاص کرده فرصت را برای برداشتن گامی دیگر از فکر و اندیشه بگشایند. بهترین مثالش خود عرصه فلسفه است که سراسر آن واژه‌های به عاریت گرفته شده از زندگی واقعی است که سپس به عرش‌های سوق داده شده‌اند. تاکنون شما عدم یا هستی یا متعالی یا دیالکتیک را به چشم دیده‌اید؟ یا حتی پائین تر، تفکر یا اندیشه را؟ واژه‌هایی هم هستند که در خود کشمکش سیاسی جامعه را حمل می‌کنند. یکی از رایج‌ترین آنها ترکیب "جامعه مدنی" بود که مثلاً در بدو پیدایش لاتینی کلمه در قرن دوازدهم یا سیزدهم به گروهی که به لحاظ سیاسی سازمانیافته و کسانی که عضو این گروه هستند اطلاق می‌شده. سبسون از آن مترادف جامعه‌ای هم قانون صحبت می‌کند. هابس آنرا در مقابل "وضعیت طبیعی" قرار داده، اساساً آنرا همان دولت می‌داند در حالیکه مثلاً در قرن هیجدهم منظور از آن، به مفهوم اقتصادی جامعه تجاری منظور است. این ترکیب مرتب معنی عوض می‌کند جایی فقط دولت است، جایی جامعه منهای دولت، جایی عرصه صرفاً اقتصادی جامعه، جایی صرفاً تجاری. باری غرض اینکه کلمه روشنفکر هم حوزه‌های مفهومی چندگانه‌ای دارد و همین امر موجب اینهمه اغتشاش است در ارائه تعریفی دقیق از آن؛ در عین حال در افت و خیز معنائی خود، تاریخ این کشمکش را حفظ می‌کند و ماده خامی است برای رسیدن به مناسبات واقعی اجتماعی. باید با درک محتوای یک واژه مشخص، در هر دوره‌ای کشف کرد که چه چیز و بنا به چه تغییر واقعی در مناسبات اجتماعی دچار تحول گشته. این تغییرات در فسیل زبان حک می‌شوند.

بدین نحو ما با بررسی تحول مفهوم و محتوای واژه، تلاش کردیم نشان دهیم که واژه روشنفکر به مفهومی که در زبان ما رایج شده است مبنی است بر جامد شدن یک تعریف تاریخی که در اروپای پایان قرن نوزدهم بر اساس تغییرات ساختاری سرمایه‌داری (جا افتادن انقیاد واقعی بر کل جامعه) در عرصه اقتصاد، و استقرار و تثبیت جمهوری پارلمانی (جمهوری سوم) در عرصه سیاست، و همینطور بر زمینه دوران طلایی مطبوعات شکل گرفت. در نتیجه این تعریفی تاریخی و تاریخ‌دار است و نباید به آن بردی جهانشمول داد.

تغییرات ساختاری اقتصادی-اجتماعی، دوران خاصی را گشود که دوران "وساطت‌های اجتماعی" می‌توان نامید. در این "وساطت‌ها"، در تمام عرصه‌های اجتماعی، روشنفکران مسلح‌ترین اقشار برای پاسخ‌گوئی به نیاز سرمایه‌داری نضج یافته بودند. آنان به ارکان هدایت جامعه نفوذ کرده در آنها ادغام شدند و به مرور ارتقاءشان در عرصه قدرت در نقش پیشرو اجتماعی افول کردند. این دو کمان دیالکتیکی متضاد، نقشی است که آنان در این قرن روشنفکران ایفا کردند.

کسانی که امروز، این تعریف مشخص را به مفهومی اسطوره‌ای تبدیل می‌کنند، دقیقاً کسانی هستند که می‌خواهند ماهیت واقعی خود را در پس گفتمانی داستانی و عوامفریب پنهان سازند. چون در دنیای واقعی، روشنفکران به تحول خود ادامه داده و چه در غرب و چه در شرق نه تنها در سرمایه‌داری هرچه بیشتر ادغام و جذب گردیدند، بلکه در قدرت سیاسی و اقتصادی آن سهم هم هستند. اینجا امکان باز کردن نقش روشنفکران در قدرت سیاسی در قرن بیستم نیست، اما وجود سرمایه‌داری منیجریال (Managerial مربوط به مدیریت) در غرب و سرمایه‌داری دولتی بوروکراتیک در شرق نمودهای انکارناپذیر این فرایند ادغام و قدرت‌گیری است و این امر از جمله به برکت همین تعریف متافیزیکی ممکن گشت. به همین خاطر از افول تاریخی روشنفکران صحبت می‌کنیم آنها امروز تکنوکراتها، بوروکراتها، منیجرها، رؤسا و مدیران مؤسسات سرمایه‌داری هستند. و بواسطه روشنفکر بودنشان دیگر هیچ پتانسیل انقلابی و حتی مترقی ندارند.

پس از بازسازی ضد انقلابی‌ای که سرمایه‌داری از سالهای هفتاد قرن گذشته آغاز کرد، امروز که پیشرفت‌های تکنیکی به مقیاس وسیعی تمایز میان کاریدی و کار فکری را از میان برداشته است، امروز که بیکاری مزمز در سرمایه‌داری سرنوشت آتی بسیاری از جوانان را در بی‌ثباتی مطلق فروبرده است، مهمترین ترجیحاتی که روشنفکران را گویا از دیگران متمایز می‌کرد، از میان رفته است. امروز دیگر جایی برای این برگزیدگان نیست مگر در همان عرصه‌ای که برگزیده‌اش هستند، یعنی در دستگاه حاکمیت. اگر آنها علیرغم این وابستگی ساختاری به صف انقلاب پیبوندند، بدان معنی است که انگیزه‌های مردمی آنها بر رجحان‌های روشنفکرانه‌شان غلبه کرده است. و چه بهتر. منظور در اینجا دست رد بر سینه این و آن زدن نیست، بلکه ناموجه اعلام کردن فتوای رهبرانی است که تنها جواز و مدرکشان برای این رهبری "روشنفکر" بودنشان است.

اما چه باید کرد؟ آدم‌هایی که مثل ما این وسط هستند با هر اسم و لقبی، و نهب سیاست را حس می‌کنند، تکلیفشان چیست؟ آنها که نه سیاست‌مدارند، نه پیرو یک دسته و گروه و ... این فلک‌زده‌هایی که صدای «ندا آقا سلطان» ها را می‌شنوند و مدام هم در فکر چاره‌ای؛ البته می‌توان بروی مبارک نیابرد و بر شبه معلومات نیم‌بند و تجربیات خرد و خمیرشده گذشته تکیه زد و فرمان چنین باد و چنان مباد سرداد. و این چه بسا گرفت! آنوقت چی؟ رفیقی عزیز می‌گفت: متأسفانه اگر موفق شدیم چی؟

البته می‌توان به عقب برگشت خیلی زیاد و بیاد آورد تمام جوانمردانی را که این نقش دلفریب‌انثیری را در کتاب‌های جوانی مان بازی کرده‌اند. این قهرمانانی که تنها و سینه سپر کرده به جنگ مظالم روزگار می‌رفتند و حرفشان را می‌زدند "نه از نتایج نقد خود می‌هراسیدند و نه از قدرت‌هایی که در مقابل خود دارند". تنها بودند اما چه باک که خدای حق و عدالت با آنها بود و می‌دانستند، در عمق اعتقاد خود می‌دانستند که اگر نه امروز یا فردا یا سال‌ها بعد، بل در آخر کار بهر حال روشن می‌شد و برهمگان که آنها بر اریکه حقیقت تکیه زده بودند.

به مرور همه‌انواع آنرا دیده‌ایم. انواع و اقسام تعریف «روشنفکر» از جایگاه‌های گوناگون. اما همانطور که اشاره کردیم، درک حاکم رایج، درک متافیزیکی و اسطوره‌ای، روشنفکرِ قهرمان است.

یعنی نوعی تئوری خیلی ساده و زبرورنگ که با تاریخ و اجتماع و این‌طور مته به خشخاش گذاشتن‌های پر دردسر کاری ندارد. این تحلیل که باب طبع همگان است و همه را خوش می‌آید مسئله را به کلی و از بیخ حل کرده است. بنابر این تحلیل روشنفکران، خوب معلوم است دیگر با سوادهایی هستند که مسئول هم هستند و نظریات اجتماعی را تدوین می‌کنند و خواهی نخواهی هدایت جامعه را هم در دست دارند. از بیخ تاریخ هم همین‌طور بوده و تا آخر آن هم همین‌طور است. اینها شَم تیزی دارند که حرکت تاریخ را می‌فهمند و چه چیز طبیعی تر که هدایت جامعه به اینان سپرده شود. از اینها هم همیشه داشته‌ایم و چه بصورت فردی یا جمعی میتوان از آنها نام برد. حالا اگر کسی خیلی پاپی شود که اینها از کجا خواب نما میشوند یا نماینده کدام قشر یا طبقه اند و اینطور سئوالهای وسواسی و هیستریک، ممکن است پای مارکس را هم وسط کشید که بله، اینها نمایندگان نظری طبقات اجتماعی اند و همانطور که در ادامه مارکس گرامشی گفته هر طبقه‌ای روشنفکران خود را تولید می‌کند و اینها را می‌گوئیم ارگانیک. این چنین، مسئله حل می‌شود و به تریخ قبای کسی هم بر نمی‌خورد. و میشود دو تحلیل معتبر بنا به درجه رادیکالسم خُضار. یکی تعریف قهرمانی-ملی ماجراست که آل احمد رایج می‌کند و بر متافیزیک مرد حق عدالتجو (و در غرب جمهوریخواه) استوار است و دیگری که تعریف اول را از منشور جامعه شناختی - طبقاتی درکی عامیانه از مارکسیسم می‌گذراند و آنرا میتوان تعریف ارگانیک نامید.

همانطور که گفتیم، این درک که با دموکراسی‌های پارلمانی هم جور در می‌آید، برای مارکسیست‌ها هم عملکرد دارد. چون بلافاصله که در ادبیات مارکسیستی صحبت از روشنفکران می‌شود واژه معنی عوض می‌کند و ما با تعریف دیگری روبرو هستیم. دیگر صحبت حضرات زولا و ژورس و کلمانسو و ژید و سارتر و کامو و مالرو و حتی گورکی و دیگران نیست بلکه منظور قشر روشنفکران است یعنی دانشجویان، فرزندان اقشار متوسط که تحصیل کرده‌اند و با دانش خود به سوسیالیسم علمی مسلح گشته‌اند و بنابر تئوری کائوتسکی که لنین هم آنرا پذیرفت موظفند تئوری را بدرون طبقه برده و با آموزش سوسیالیسم علمی و جنبش طبقه کارگر زمینه انقلاب سوسیالیستی و گذار بسوی کمونیسم را فراهم آورند.

اما در عمل نقد چپ نه حول مسئله روشنفکران بلکه حول مسئله حزب و سازماندهی پیش رفت و موجب تحولات تئوریک مهمی گشت که در چپ ما انعکاس نیافت و تا سالها ما گوش شنوایی برای آن نداشتیم (۴۲). آخر کار ما در چمبره آن دو درک بزرگ که گفتیم ماندیم و جالب تر از همه اینکه این درک از روشنفکر قهرمان برای هر نظریه انتقادی نیز پادزهر خود را دارد. کسی ممکن است بگوید که "خیر این وظیفه‌ای که شما بر عهده روشنفکر می‌گذارید غلط است و باید آنرا نقد کرد. باید آنها را از این اریکه قدرت که هنوز شروع نشده بر آن تم داده اند پایین کشید و مجبورشان کرد در کنار دیگران قدم بردارند" پاسخ خواهد شنید که خیر، مگر خود این انتقاد اثبات وظیفه روشنفکران نیست؟ شما دارید دقیقاً کار یک روشنفکر را می‌کنید." اینست ترفند مخالفین.

چیزی که برایشان مهم است این است که روشنفکران جایگاه رفیع خود را حفظ کنند و خلق الله کماکان منتظر تراوشات ذهنی این نخبگان باقی بمانند. حالا اینها چه روشنفکران جدیدالولاده دستگاه حاکمیت باشند، چه جناحی دیگر، باز از همین حاکمیت که در روزنامه‌ای، چیزی مخالف خوانی می‌کند یا "شخصیتی" از خود آنها که فعلاً و نقداً از کشور خارج شده و مشغول مطالعه و برنامه ریزی است یا باز "شخصیتی" (این واژه هم دارد برای خود وجهه‌ای کسب می‌کند که لابد باید فردا در مورد آنهم تئوری درست کرد) از اوپوزیسیون رادیکال گذشته که یا اسلام آورده یا به فضایل شیر و خورشید پی برده و یا به نحوی از بی نهایت انواع لیبرال بازی لیبرال شده یا اصلاً از اینطرف حضرات اوپوزیسیون که تعریف ارگانیک را کاملاً مطابق ذوق خود می‌بینند و تردیدی هم نیست که همگی روشنفکران ارگانیک طبقه کارگرد. این تئوری آنقدر متمدن و مبادی آداب است که حتی می‌توان سمیناری، نشست، کنگره‌ای تصور کرد که همه ارگانیک‌ها

جمع شوند و به نمایندگی از طبقات و اقشاری که اینها ارگانیکشان هستند یک چائی قندپهلوی هم بنوشند و جبهه متحد ارگانیک‌ها را بسازند.

آلتوسر خدایامرز می‌گفت تاریخ همیشه چپکی پیش می‌رود یعنی از روی دنده گجش. وضع ما هم بی شباهت به این سرنوشت نیست. وقتی سمبل جامعه مدنی مان آقای خاتمی باشد آیا عجیب خواهد بود که حزب ارگانیکمان هم چیزی باشد به بی بُتگی احزاب و سازمان‌های "کمونیست" موجود؟ باید با ذره بین بدنبال سهمیه طبقه کارگر و زحمتکشان در این بساط‌های ارگانیک کاوید تا تئوری کمی واقعی بزند.

و البته که این وضع ویژه ما نیست و برای یکبارهم که شده با غرب در یک کشتی قرار داریم و سرمایه داری ناهمزمانی‌های گذشته را بسیار از میان برده و زیر این قبای برگزیدگان مسئول، واقعیت استثمار زحمتکشان در هر دو خطه بیداد می‌کند.

اما مسأله آنست که در پیچ و خم این بحث پر سوراخ سُمبه پر از راه و بی راهه و میون بُر و بن بست، اصل ماجرا را از نظر نیندازیم. آن چه بهر تقدیر راه هستی خود را می‌یابد مبارزه طبقاتی است که به هر تأویل کار خود را خواهد کرد و حتا اگر دیکتاتور ترین رژیم‌ها سر همه روشنفکران را به آخور فروکرده باشد باز او راه مبارزه را خواهد یافت؛ گیرم همه روزنامه‌ها هم روزی نامه شده باشند و به تعبیر آل احمد "قلم را غلاف کرده و شمشیر را از رو بسته و در صف عمله شیطان درآمده" باشند و مستعد ترین استاد دانشگاه که عموم فضائل روشنفکری را در خود گرد آورده در جا و دربست خیانت کند، باز معجزه مبارزه حرف خود را خواهد زد و نبوغ و قدرت خلاقیت توده‌ها همه روشنفکرها را انگشت به لب، هاج و واج خواهد گذشت که ای بابا چطور ممکن شد، مگر قرار نبود آنطور که منورالفکرهای مشروطه و پدران انقلاب کبیر وعده داده بودند دود از کنده آموزش بر میخیزد... پس با گرامشی چه کنیم. آخر این مخلوقات که اینطور بیرون ریخته‌اند و خدا را بنده نیستند به هیچ تعبیری نمی‌توان روشنفکر ارگانیک هیچ طبقه‌ای دانست: حتی روشنفکران می‌توانند به وزارت علوم و آموزش عالی شکایت برند که این شیاطین قوانین بازی را رعایت نکرده اند و اصلاً قبول نیست.

هربار که جنبش اجتماعی وارد یک تندپیچ تاریخی می‌شود، مسابقه‌ای سرسام آور آغاز می‌گردد، برای جنبیدن، برای عقب نماندن از دیگران آنهم به نام دفاع از منافع مقدس زحمتکشان. آنها که سالهاست زیر ضربات ناجمهوری اسلامی در اجبار تبعید بسر می‌برند اما دست از دعوی رهبری جنبش نکشیدند، آنها که پس از انحلال عملی در داخل به خارج پناه بردند، آنان که عقب نشینی تاکتیکی کردند، یا آنان که با پذیرش حداقل ظاهری اساسنامه اجازه حضوری بی آزار و نیم‌بند را حفظ کردند، همگی به یکباره همان داستان‌های گذشته شان را از سر خواهند گرفت گوئی از صدسال پیش تاریخ ما بر بستر تاریخ جهانی دست‌خوش تغییر نگشته است. اینجا مجالی برای تحلیل این دیدگاه‌ها نیست و این اساساً موضوع دیگری است، اما فقط به اشاره گفته باشیم که درست است که ما صدسال است در چمبره مشروطه‌مان گیرکرده‌ایم اما شرائط و در نتیجه آنچه باید احیاناً بجای آن گذارد، مفاهیم "مترقی" یک گفتار مربوط به عهد بوق، دیگر همان عناصر "مترقی" گذشته را حمل نمی‌کند. اگر همانروزها هم چیزی پیشرو در چنین مفاهیمی پیدا می‌شد، صد و اندی سال بعد، در شرائط امروز جهان، از محتوا تهی شده و مگر پوسته‌ای از آنها به جای نمانده است. مثلاً امروز جمهوریخواهی وقتی در هیچ کجای جهان نمی‌توان سراغ یک جمهوری اصیل را گرفت و یا حتی امکان نظری آن را مستدل نمود، مضحکه‌ای بیش نیست و اگر جریان یا نیروئی بتواند آنرا به توده‌ها بچپاند، خدا می‌داند با چه محتوای فلاپی آنرا پُر خواهد کرد. تاریخ خوشبختانه در انتظار عقب افتاده‌های خود نمی‌نشیند، در هیچ زمینه‌ای؛ ما همواره با چهل، پنجاه، صدسال تأخیر چیزی را می‌آزمائیم که آن را دیگر در غرب کهنه و منسوخ کرده اند.

به برکت این تکان عظیمی که مردم به دنبال وقایع اخیر به جامعه دادند، امروز با انواع و اقسام تئوریها روبرو خواهیم شد که تئوریسین‌های "ریش و سیبیل دار" (بقول آل احمد) ارائه خواهند کرد.

برخی جنبش را قیمة قیمة کرده، به جنبش‌های خاص ارزش مطلق خواهند بخشید: خواهیم دید شکوفاشدن تئوری‌هایی که مدال طلا را به جنبش زنان یا جنبش دانشجویی یا دانش‌آموزی یا ... خواهند داد. برخی فقط جنبش کارگری را معیار می‌گیرند و سرنوشت بقیه را به قدرت و ضعف آن حواله می‌دهند.

دیگرانی که از این هم دورتر رفته و رادیکالتر می‌زنند، آنها جنبش کارگری را محدود می‌کنند به "کارگران واقعی" و هر عمده و اکراهی را نمی‌پذیرند چرا که در نخ کارگران صنعتی و در خواب پرولتاریای ناب‌اند. یا دیگرانی که اصلاً نافی مبارزه طبقات خواهند شد و در همه برخورد‌ها و کشمکش‌ها فقط فریاد به ستوه آمده میلیون‌ها قربانی "حقوق بشر" را می‌بینند یا قربانیان سانسور.

یا باز عمومی‌تر جنبش را مجموعه‌ای از افراد می‌بینند بپاخاسته علیه از خودبیگانگی‌ای جهانشمول.

اما جنبش قانونمندی خود را دارد و دقیقاً باید از درک شماییک پرهیز کرد. نباید واقعیت را با آنچه تئوری آن را ایده آل ارزیابی می‌کند سنجید و تلاش کرد که جنبش را به این سو و آنسو هل داد.

مسئله این نیست که به قدرت دست می‌یابیم یا نه؟ (وای که این جمله لنین که: "مسئله اساسی یک انقلاب مسئله قدرت سیاسی است" با روشنفکران ما چه‌ها که نکرد! آنها از این جمله هجوم بردن به قدرت را فهمیدند و یک دژه خودداری یا شرمی اگر مانده بود به طاق نسیان کوبیدند و همگی به پیش برای کسب قدرت! دیگر خجالت و آبروداری و افتادگی و تواضع و کوتاه آمدن و این حرف‌های اخلاقی عقب مانده معنی نداشت! رفیق لنین گفته است، ادا اطوار در آوردن ندارد، باید زحمتکش‌ان قدرت را بگیرند، پس ما قدرت را می‌گیریم. همین.) مسئله این است که اگر دست یافتیم چه غلطی خواهیم کرد؟ و پاسخ این سوال را نه کسی میداند و نه کسی میتواند بداند؛ پس آنها که یقینی دارند، و در نتیجه بساطی، تشکیلاتی، چیزی که بر اساس این یقین بنا کرده اند همه کور میخوانند؛ امروز شرط اول در مبارزه بودن دانش به عدم یقین خویش است و این تمام داده‌های پیشین را واژگون میکند.

بی تردید سخت‌ترین کار در چنین شرایطی که تاریخ در را می‌کوبد، اجتناب از سکندری رفتن موقع گشودن در است. باید خیلی آگاهانه برعکس کاری را کرد که برای آن تربیت شده ایم. باید یک منش جدید یافت که از فردیت "روشنفکری" خارج شود و تجربه یکی از احاد توده‌ها بودن را از توده بودن را بیازماید.

مسئله یافتن فاصله مناسب و متین با جنبش است وقتی همه نیروها تلاش دارند نفوذ و رهبری خود را بر جنبش به شکل سازمانی و تشکیلاتی گسترش دهند. اجتناب از گروه و دسته و سازمان زدن، در بحث اجتماعی شرکت کردن و پیشنهاد و بحث را تا حد امکان بصورت شفاف پیش بردن. ضدقهرمان بودن. قطب‌ها را شکستن در بی نامی مطلق. ناقد گمنام "شخصیتها" بودن، رهبران را افشا کردن، مفهوم رهبری را افشا کردن، در مردم بودن، با مردم بودن، از مردم بودن بدون آنکه کسی باشیم. نفوذی معنوی و جمعی که در مبارزه و پراتیک خود مردم بیرون می‌آید. شعوری عمومی و جمعی. از احاد بودن بدون آنکه شخصیتی باشیم. سخت‌ترین چیز کسی نبودن است در عین آنکه می‌خواهیم نزدیک‌ترین باشیم. اینست داو امروز ما.

به وظائفی که در این سطح مشخصاً برای کمونیست‌ها وجود دارد باید در موقعیت دیگری پرداخت. در اینجا هدف این بود که نشان دهیم که همه بنا بر نیازهای خود وارد مبارزه می‌شوند. این با وظایف "روشنفکران" به مفهوم قدیم تومنی هفت صزار فاصله دارد. وظیفه‌ای که گفتیم وظیفه هر فردی است که در این مناسبات سرمایه خود را اسیر می‌بیند و خواهان رهایی خویش است و بالاخره درمی‌یابد که تنها مسیر برای رهایی خویش رهایی همگان است.

در اینجا با برداشتی از سخن مارکس در «خانواده مقدس» نوشته را پایان میدهیم که:

کمونیسم مثل عشق است، هرچیزی ست که زنده است، هر نوع خودانگیختگی، هر تجربه محسوس، در یک کلام، هر آزمون واقعی ست

که هرگز از پیش نمی‌دانیم از کجا آمده و به کجا می‌رود (به نقل از ژیل دوو Gille Dauvé در «پرولتر و کار، داستانی عشقی»).

ژوئیه ۲۰۰۹

یادداشت‌ها:

- ۱- "در خدمت و خیانت روشنفکران" آل احمد انتشارات رواق چاپ دوم، بی تا [حدود ۱۳۵۰]
- ۲- ژن-انتوانت پواسون معروف به مارکیز دو پومپادور (۱۷۲۱-۱۷۶۴) سوگلی رسمی لویی شانزدهم، پادشاه فرانسه، که در مجامع روشن ضمیر آریستوکراسی قرن هیجده نفوذ داشته، از هنرمندان حمایت می‌کرده و بخصوص به انتشار آنسیکلوپدی دیدورو و دالامبر کمک رسانده است.
- ۳- نمی‌دانم در این تعبیر "زیرکان" گزش و طعنه‌ای هست یا نه.
- ۴- غرب زدگی ص ۷۸، یاد شده.
- ۵- همانجا ص ۷۹ پاورقی.
- ۶- همانجا به نقل از مجله آموزش و پرورش سال ۱۳۲۷، مقاله "آموزش همگانی و رایگان".

۷- همانجا ص ۷۸

۸- همانجا ص ۸۹

- ۹- همان پافشاری بر مباحث اخلاقی، بر قدرت و مسئولیت مذهب در زندگی اجتماعی، همان اعتقاد و دلبستگی به سنن و همان درک از والایی روشنفکران.
- ۱۰- در جریان دفاع از دریفوس، او از "مبارزه دو نژاد اخلاقی" صحبت می‌کند. رک. "قرن روشنفکران-1997, Seuil, Michel Winock, Le siècle des intellectuels, Seuil 1997, ص ۲۳۸".

۱۱- نامه‌ها- نامه ۷ دسامبر ۱۹۲۱، یاد شده در تفکر سیاسی گرامشی ژ. پیوت.

۱۲- همانجا ص ۱۹

- ۱۳- "درباره روشنفکر یک بحث قلمی" - مصطفی شعاغان، حمید مؤمنی. همراه با "درباره یک بحث قلمی" ناصر پاکدامن. انتشارات فروغ، کلن ۱۳۸۶.

۱۴- همانجا ص ۹

۱۵- همانجا ص ۱۱

۱۶- همان.

۱۷- به عنوان نمونه: رفیق اسکندر صادقی نژاد، نماینده صنف فلز کار بود و در نیمه اول دهه ۱۳۵۰ عضو سازمان چریک‌های فدائی خلق. او تحت شرایط امنیتی آن روزها و وظایف سازمانی از محیط کارخانه و کارگری جدا افتاد، چنان که رفیق علی خاوری که در سال ۱۳۵۹ در کارخانه ماشین‌سازی بنز خاور به نمایندگی کارگران انتخاب شده بود پس از فاش شدن رابطه اش با سازمان پیکار ناگزیر از محیط خود جدا افتاد.

۱۸- تر "حزب لنینی" دیگر آنچنان جا افتاده است که تلاش برای نشان دادن تمایزات و ویژگی‌های نگرش لنین عیب بنظر می‌رسد. درست است که در "چه باید کرد" لنین کاملاً از نظر کائوتسکی که اولین بار در اثر او بنام "سه منبع مارکسیسم: اثر تاریخی مارکس" مطرح شد دفاع کرد. او بخصوص بر سر یک موضوع که در نظریه حزب پراهمیت است از کائوتسکی پیروی می‌کند. این نظریه همان درک پوزیتیویستی از سوسیالیسم است و اینکه در این صورت سوسیالیسم در انحصار روشنفکران است. جمله کذائی کائوتسکی اینست: "یک جنبش کارگری خودبخودی و بدون هر نظریه‌ای اگر در میان طبقات زحمتکش علیه سرمایه داری رو به رشد قد علم کند ... از انجام دادن کار انقلابی عاجز خواهد بود." بهمین جهت او به اتحاد جنبش کارگری و سوسیالیسم فراخوان می‌دهد: "آگاهی سوسیالیستی امروز نمی‌تواند بروز کند مگر بر اساس شناخت عمیق علمی ... اما حامل این علم پرولتاریا نیست بلکه روشنفکران بورژوا هستند؛ ... بدین ترتیب آگاهی سوسیالیستی عنصری است که از بیرون مبارزه طبقاتی پرولتاریا وارد می‌شود و به هیچوجه چیزی نیست که خودبخودی بروز کند." (همانجا). این تئوری مورد پذیرش لنین بود. در این حرفی نیست. نقد آن به فرصت بیشتری نیاز دارد. همینجا گفته باشیم که در اساس این نظریه، دو مفهوم متفاوتی عظیم در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند. نخست یک جنبش کارگری خودبخودی، محروم از هر نوع نظریه و دیگری یک آگاهی سوسیالیستی اثیری و غیر متجسم. این هر دو، تصویری غیر واقعی از پدیده‌های اجتماعی هستند و واقعیت چیز دیگری است.

اما در زمینه اصول سازمانی حزب، لنین بارها نسبت به ضرورت بازترین دموکراسی‌های درونی، نسبت به حقوق اقلیت و بخصوص ویژگی شرایط روس اشاره کرده است. او در پاسخ به ماکس لویان که در ۱۹۲۱ خواهان ترجمه و چاپ "چه باید کرد؟" برای احزاب غیر روس بود گفت: "این چیز مطلوبی نیست. ترجمه باید حداقل با حواشی و توضیحات خوب همراه باشد و یکی از رفقای روس آن را نوشته باشد که خیلی خوب به تاریخ حزب کمونیست روسیه آشنا باشد. فقط به این شکل ممکن است از بکارگیری نامعتبر آن پرهیز کرد." به نقل از "لنین و رزا لوکزامبورگ" شتمن. نشریه نیو اینترناشنال، نیویورک، مه ۱۹۲۸ ص ۱۴۳.

۱۹- همانجا ص ۱۱۴-۱۱۳

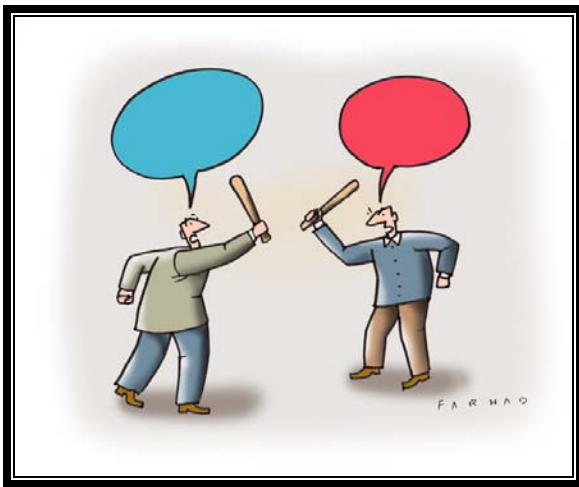
۲۰- همانجا ص ۱۰۵

۲۱- همانجا ص ۱۴

- ۲۲- "چه باید کرد؟" - لنین- ترجمه محمد پورهرمان مجموعه آثار و مقالات. یک جلدی. ناشر -؟ تاریخ ؟

۴۲- دستاوردهای چپ رادیکال هلندی-آلمانی، کسانی مثل گورتر، پانکوک، کورس، لوفنبرگ، رولان هولست، اتو روله یا چپ رادیکال ایتالیا مثل بوردیگا و ادامه دهندگان راه او یا بعد از ۶۸ جریان‌های مثل اجتماعیون- بربریون و ... الخ مناسفانه هرگز بطور جدی، علیرغم سی سال تبعید اجباری دنبال نشد.

✱



کار روشنفکری و قدرت

عبدی کلانتری

در اینکه «قدرت» چیست و در کجای سامان اجتماعی لانه کرده، روشنفکران آراء یک‌سان ندارند. در اینکه خود «روشنفکر» کیست و در چه مرحله از تاریخ و به چه منظور پا به عرصه‌ی اجتماعی نهاده نیز اتفاق نظری وجود ندارد. در نتیجه، اندیشیدن در باره‌ی رابطه‌ی روشنفکر و قدرت می‌تواند ما را از دهها مسیر به صدها نتیجه‌ی مختلف یا متضاد بکشاند. حاصلی ندارد اگر اینجا به شیوه‌ی درسنامه‌های دانشگاهی تعاریف را ردیف کنیم با شاخ و برگ‌های فرعی بسیار، بدون آنکه از خود بپرسیم به دنبال چه می‌گردیم، چرا رابطه با قدرت نزد روشنفکر ایرانی در این برهه از زمان همچون یک «امربرنج» به نظر می‌رسد، یا که باید به نظر رسد. چرا مثلاً از رابطه‌ی زنان با قدرت نمی‌پرسیم، یا رابطه‌ی جوانان، یا کارگران، یا بازاریان، یا سایر اصناف؟ روشن است که این پرسش را خود روشنفکران ایرانی اند که در مقابل خود گذاشته‌اند؛ روشنفکرانی که به نحوی «آلوده»ی سیاست شده‌اند، از قدرت بازی خورده‌اند، بر قدرت قیام کرده‌اند، با قدرت کنار آمده‌اند، از قدرت بیرون رانده شده‌اند، بر قدرت سوار شده‌اند، قدرت سوار آنها شده است، قدرت مسخ شان کرده، قدرت معروف شان کرده، قدرت اخته شان کرده، قدرت فربه شان کرده، بلندگو و منبر به آنها داده، یا قلم شان را شکسته، مدال و جایزه‌ی داده یا خون شان را ریخته، ارشادشان کرده، به تعزیرشان کشیده، اغوای شان نموده یا دم به دم به ناموس فکری آنها تجاوز کرده است. داستان مکرری که دستکم از زمان مشروطه، یا شاید بهتر باشد بگوییم از زمان تأسیس دارالفنون، یا از زمان کشتار و سرکوب جنبش روشنگر باب به دست صدراعظم روشنگر قدرت مدار، تاریخ روشنفکری مدرن ما را رقم می‌زند.

بحرانی فرامی‌رسد، گردبادی در می‌گیرد، روشنفکران به میان هیاهو و غوغا پرتاب می‌شوند، و از خود می‌پرسند «مسئولیت روشنفکری»ی ما

۲۳- نک به مقاله «تکنولوژی و جامعه در عصر لنین و استالین». کندال بیلز. ترجمه الف پیروز. اندیشه و پیکار شماره ۲. ص ۸۱-۱۰۵. ژانویه ۸۹
۲۴- «گزارش مربوط به مسکو». اتو روله (۱۹۲۰). ترجمه فرانسه از کتاب: «نه پارلمان، نه سندیکاها؛ شوراها کارگری. کمونیست‌های چپ در انقلاب آلمان. ۱۹۱۸-۱۹۲۲ جمع آوری و ترجمه دونی اوتیه و ژیل دووه. انتشارات شمهای سرخ ۲۰۰۳.
۲۵- مارکس این گذار را به نحو بسیار دقیقی در کتاب معروف به «فصل ششم چاپ نشده کاپیتال» بررسی می‌کند. این فصل که یکی از منابع مهم چپ رادیکال است در انقلاب نظری پس از جنبش ۶۸ نقش مهمی ایفاکرد. این فصل، که همراه مقادیر دیگری از دستنوشته‌های مارکس در کاپیتال چاپ نشد، تا سال ۱۹۳۰ ناشناخته باقی مانده بود. در سال ۱۹۶۷، ماکسیمیلیان روبل، مارکس شناس معروف که خود به جریان «یا سوسیالیسم یا بربریت» (معروف به اجتماعیون-بربریون) نزدیک بود، ترجمه ثلث آنرا در ژوئن ۱۹۶۷ در مجله «اقتصادها و جوامع» - سری تحقیقات مارکس شناسی و سپس در انتشارات پلیاد «مارکس - جلد دوم اقتصاد ص ۳۶۵-۴۷۲ به چاپ رسانید.
۲۶- «مبانی نقد اقتصاد سیاسی» - مارکس انتشارات آنتروپوس جلد اول ص ۲۲۶
۲۷- همانجا ج ۲ ص ۲۳.

۲۸- این قانون پس از مبارزات درازمدت کارگران، همراه با اعتصاب و دست آخر با خونریزی در صف زحمتکشان در دوکازویل، به تصویب رسید و پیروزی بزرگی برای طبقه کارگر محسوب شد. اما هدف این قانون محدود کردن میزات کارگری به خواسته‌های صرفاً اقتصادی و بخصوص برای آن بود که به سمت گروهها و احزاب شورشی نرود. ماده سوم قانون مربوط به سندیکاها بوضوح می‌گوید: «موضوع فعالیت سندیکاها انحصاراً مطالعه و دفاع از منافع اقتصادی، صنعتی، تجاری و زراعی است». ژاک لوگوف که این سند برگرفته از اثری از اوست اضافه می‌کند: هدف از این ماده قانونی برقرار کردن یک کمربند حفاظتی حول آدمهای حرفه است که به طاعون سیاسی مبتلا نشوند. از کتاب «از سکوت تا سخن: حق کار، جامعه، دولت، ۱۸۳۰-۱۸۹۵» انتشارات دیجیتال ص ۶۸-۶۹.

۲۹- این برسیمت شناخته شدن «کارگر جمعی» و مسئولیت کارفرما در روند کار، نتایج بی نهایت مهمی برای مبارزه روزمره کارگران و همینطور تحلیل عمومی سرمایه داری معاصر دارد. از این پس بسیاری از مفاهیم پایه‌ای از حقوق و دستمزد کارگران گرفته تا بیکاری مضمون عوض می‌کند و خود این تغییرات مبنای بازسازی ضدانقلابی تاچریسم و ریگانیسم و پایان اجماع کینزی در سالهای ۱۹۷۰ می‌گردد.

۳۰- بسیاری از این قوانین مهم به دوره ژول فری بر می‌گردد که سه هدف مهم داشت: وسعت بخشیدن به آزادیهای اجتماعی، خارج کردن مدارس از سیطره کلیسا، احیاء فرانسه بعد از شکست از آلمان با اتکاء بر رشد استعمار.

۳۱- امیل کومب، رئیس دولت در ۱۹۰۵.
۳۲- کتاب «زمانه توده‌ها». ژان پیر ریو، ژان فرانسوا سیرینلی. انتشارات سوی، در سری پوئن. چاپ اول ۱۹۹۸ چاپ دوم ۲۰۰۵ ص ۷۹.

Jean-Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli Le temps des masses, Seuil, 2005, p. 79

33- Lagardère, M. Bouygues, M. Dassault, M. Bolloré
۳۴- از جمله قوانینی که دولت فرانسه به بهانه مبارزه با تروریسم و پدوفیلی از چند سال پیش برقرار کرد و قانون معروف آدوبی که مصرانه تلاش دارد به بهانه دفاع از حقوق هنرمندان به تصویب رساند. نتیجه این قوانین ایجاد ابزار کنترل روی اینترنت است.

35- comme News Corps, Viacom, AOL Time Warner, General Electric, Microsoft, Bertelsmann, United Global Com, Disney, Telefónica, RTL Group, France Télécom, etc.,

۳۶- «قوه چهارم» - اینیاتیسیو رامونه. لوموند دیپلوماتیک. اکتبر ۲۰۰۳.

۳۷- رک. کتاب ژاک لوگوف: روشنفکران در قرون وسطی
Jacques Le Goff, Les intellectuels au Moyen Age, Le Seuil, 1957

۳۸- ماجرای دریفوس: ماجرای نظامی-حقوقی که به قضیه‌ی سیاسی در فرانسه و حتی بین المللی تبدیل شد. به نام کاپیتان آلفرد دریفوس (۱۸۵۹-۱۹۳۵) ارتشی اهل منطقه آژاس و یهودی تبار که در سال ۱۸۹۴ توسط یک دادگاه نظامی به جرم جاسوسی به نفع آلمان از ارتش اخراج و به جزیره شیطان تبعید شد. دو سال بعد ثابت شد که دادگاه بر اساس مدارک جعل شده او را محکوم کرده و جاسوس واقعی محتملاً افسر دیگری بنام استرهازی (۱۸۴۷-۱۹۲۳) بوده است. با وجود این پس از یک محاکمه قلابی دادگاه نظامی استرهازی را تبرئه می‌کند. در این جاست که در ۲۸ ژانویه ۱۸۹۸ زولا مقاله مشهور خود را به چاپ می‌رساند. او در این مقاله به شدت به مقامات ارتش می‌تازد. معروف است که این شماره روزنامه پگاه به سردبیری کلمانسو ده بار بیش از فروش عادی پخش می‌شود. زولا به شکایت ارتش دادگاهی شده و محکوم می‌گردد و این باز مردم را هیجان زده تر می‌سازد. ماجرا کاملاً جنبه سیاسی بخود می‌گیرد و در دنیا انعکاس پیدا می‌کند. هر چه آشکارتر می‌شود که ارتش، کلیسا و مجامع ضدیهود خواهان تجدید محاکمه نیستند. پایه های جمهوری در فرانسه به لرزه در می‌آید. بسیاری از دانشمندان و وکلا و تحصیلکرده ها جزو طرفداران دریفوس هستند. آنتالو فرانس، زورس، پروست ... از دریفوس دفاع می‌کنند. در ۱۸۹۹ دادگاهی نظامی در شهر رن دوباره تشکیل می‌شود که طی آن دوباره دریفوس محکوم می‌گردد. همانسال او عفو می‌شود اما فقط در سال ۱۹۰۶ از او اعاده حیثیت می‌گردد.

۳۹- نقل از کتاب میشل وینک - قرن روشنفکران ۱۹۹۷ انتشارات سوی ص ۲۹
۴۰- موريس پارس صحنه ها و دكترين های ناسیونالیسم چاپ پلون ۱۹۲۵ جلد اول ص ۱۷۰ - نقل شده در قرن روشنفکران، یاد شده.
۴۱- آدولف رته - گشت و گذارهای براندازنده. به پیوست تأملات آنارشیستی. متن انترنتی.

چیست، چه باید کرد؟ یک جنگ استعماری، یک نبرد آزادی بخش، یک کودتا، یک انقلاب، یک جنبش حقوق مدنی — چه باید کرد؟ روشنفکر آستین‌ها را بالا می‌زند و، به قول سارتر، دست‌ها را آلوده می‌کند؛ بالاترین آمل! گردباد فرو می‌نشیند، غائله می‌خواهد، و نتیجه‌ی کار، در اکثر موارد، همانی نیست که روشنفکر در طلب اش بوده. مغبون، حالا یک گام به عقب بر می‌دارد و از حاشیه می‌پرسد، «کجای کار خراب بود، کجا را نخونده بودم؟ چرا قدرت از لای انگشتان یاران سرید و به کف نابکاران افتاد؟ آیا خطا از من بود یا اشکال در خود "قدرت" است که در همه حال روشنفکر را به بازی می‌گیرد و بر زمین می‌زند؟»

«مسئولیت روشنفکری» یعنی چه؟

به خاطر می‌آوریم دوره‌هایی که روشنفکران ما متهم به بی‌عملی و کافه نشینی می‌شدند و دوره‌های دیگری که گناه عمل زدگی یا ایدئولوژی زدگی به پای شان نوشته می‌شد. این اتهامات از سوی خود روشنفکران می‌آمد. زیر تیغ دیکتاتوری، از خود انتظار داشتند به کدام یک از این دو ساز گوش فرآ دهند؟ هرکس کلیشه‌ی خود را داشت و برحسب موقعیت به کارش می‌برد: «به هنگام جنایت ساکت نباید نشست!» یا «به گاه فریب و دغل، سکوت خود فضیلتی است!» شاید در شرایط اختناق سیاسی مزم، «مماشات با قدرت» هم در کنار «افسون قدرت» یا «سوسوی قدرت» یکی دیگر از خصوصیات روشنفکر جهان سومی باشد. این هردو خصلت اخلاقی، میراث تاریخی شیعه نیز هست که در ناخودآگاه بسیاری از ما خلیده. تقیه یا شهادت؟ جهاد یا بیعت؟ روشنفکران، مثل سلمانی‌های بی‌مشرتی که سریکدیگر را اصلاح می‌کنند، دوست دارند راجع به «خیانت» و «خدمت» روشنفکران سر یکدیگر را بخورند!

دوره‌هایی پیش می‌آید که در میان روشنفکران شعار «پایان عصر ایدئولوژی» کلیشه‌ی روز می‌شود. آیا امر سیاست (تدبیر قدرت) بدون ایدئولوژی امکان پذیر است؟ این شعار یک بار در غرب به دنبال فروکش جنبش‌های اعتراضی دهه‌ی ۱۹۶۰ باب شد؛ بار دیگر هم در سالهای آخر قرن پیشین در «شرق» به دنبال فروریزش نظام‌های اتحاد شوروی و اروپای شرقی. این روزها، جوانان معترض در ایران را می‌ستایند زیرا آنها ظاهراً برخلاف «نسل ما» اسیر این یا آن ایدئولوژی نیستند. این جوانها «فقط» آزادی می‌خواهند. کسانی که این شعار را می‌دهند یا به کلی از دست روشنفکران نسل پیش شاک می‌اند یا خود به عنوان روشنفکر، در فصل پاییزی عمر، احساس می‌کنند سالهای جوانی را بیهوده هدر داده‌اند و مسئولیت این بی‌حاصلی، این سترونی اندیشه و عمل نزد تک‌تک آنها، به گردن چیزی به نام «ایدئولوژی» بوده است. حالا نرم و متین و اهل «تساهل» شده‌اند. لیبرال شده‌اند و فراموش می‌کنند که لیبرالیسم (و لیبرتاریانیسم) از قدیمی‌ترین ایدئولوژی‌های عصر مدرن است، حتا قدیمی‌تر از سوسیالیسم. در حالیکه از عمل‌گرایی و سیاست زدگی و آلوده شدن به «قدرت» می‌هراسیم، از روشنفکران انتظار «رهیافت» داریم، «راهکار» می‌طلبیم، «رهنمود» می‌خواهیم؛ می‌گوییم روشنفکر باید «اسیب‌شناسی» کند و «برون رفت» نشان دهد! با این عبارات کلیشه‌ای، کار روشنفکری می‌شود پیدا کردن راه حل.

شاید این ضرورت تاریخی یک صدسال اخیر ما بوده، همین چاره‌یابی معطوف به عمل، اما در دهه‌های پس از انقلاب بهمین دیگر وقت آن رسیده که بپرسیم آیا «کار روشنفکری» در وهله‌ی نخست همین باید باشد؟ پاسخ من این است که نه! برای روشنفکر ایرانی، کار روشنفکری باید خود تفکر باشد. او در این زمینه است که همیشه کم می‌آورد. پس از صد و اندی سال تاریخچه‌ی روشنفکری نوین ما، این خود فکر است که به قدرت نیاز دارد. روشنفکری می‌زور فکری ندارد. نشان داده که هنوز نمی‌تواند از مرحله‌ی وارد کننده و مونتاژ کننده به مرحله اندیشه ورزی پا بگذارد (از چند استثنا که بگذریم).

باید گفت اگر برخی از روشنفکران مدام با پرسش «چه باید کرد؟» سر و کله می‌زنند، این درگیری بیشتر از آنکه از مقوله‌ی کار روشنفکری باشد از

جنس کار عملی و نیز ضرورت شرایط اجتماعی است. بهترین پاسخ برای «چه باید کرد؟» الزاماً از سوی یک روشنفکر نمی‌آید. شاید یک سیاستمدار کارکشته، یک حقوق دان، یک انقلابی حرفه‌ای، یک قاضی، یک کارشناس تعلیم و تربیت، یک اقتصاددان، یک جامعه‌شناس، یک استراتژیست حزبی، یا حتا هیأتی متشکل از چند متخصص و اهل فن بهتر بتوانند راه چاره‌ای برای یک معضل اجتماعی بیابند. روشنفکر هم می‌تواند در این حیطه‌ی عمومی نظری بدهد اما نباید انتظار داشت به دلیل روشنفکر بودن صائب‌ترین پاسخ از سوی او صادر شود. در قرن نوزدهم و بیستم، بنا به ضرورت فرارسیدن تجدد، صنف منورالفکران ما پا به عرصه‌ی وجود گذاشت و در صدر مشروطیت نیز بنا به ضرورت جلودار انقلاب شد، قانون نوشت، نهاد تأسیس کرد، مردم را بسیج نمود و سازمان داد. بعدها در مجلس و کابینه و حزب و اتحادیه نقش بازی کرد و همین روال را ادامه داد تا به انقلاب پهمن رسید. با این روال، این صنف، به تعبیر مارکسیست ایتالیایی آنتونیو گرامشی، نقش «روشنفکر اورگانیک» را به خوبی بازی کرد. از همان صدر مشروطه نیز با دسته‌ی دیگری از کارکنان فکری به رقابت پرداخت که صنف مجتهدان شیعی باشد - خطیبان و فقیهان و متألهان و متشرعان - که با مسامحه می‌توان «روشنفکر سنتی» خطاب شان کرد (باز هم طبق طبقه بندی گرامشی). این‌ها بودند که سرانجام برنده‌ی بازی قدرت از آب درآمدند. پاسخ «چرا چنین شد؟» بخشاً (فقط بخشاً) این است که ما روشنفکران به اندازه‌ی کافی نیندیشیده بودیم یا در میان مان به تعداد کافی اندیشه ورز نداشتیم!

دعوت به عمل؟

کارل مارکس گفته‌ی مشهوری دارد که معمولاً به عنوان «دعوت به عمل» در میان روشنفکران تعبیر شده: «فلسوفان تاکنون جهان را به شکل‌های مختلف تعبیر کرده‌اند. اکنون وقت آن است که آن را تغییر دهند.» («تزهایی درباره‌ی فویرباخ») به عنوان گونه‌ای روشنفکر مارکسیست، پیشنهاد من این است که گفته‌ای از این دست نباید راهنمای کنونی روشنفکر ایرانی باشد. مارکس این گفته را در انتقاد از نوعی ماتریالیسم یک سوپیه زده بود با این تأکید که سوپیه‌ی فعال پراتیک ذهنی را از قضا ایده‌آلیست‌های کلاسیک آلمانی توسعه داده بودند؛ یعنی درست همان کسانی که ما ایرانی‌ها در عصر تجدد خویش هرگز نداشته‌ایم و حتا تا مدتها به چشم تحقیر در نمایندگان اروپایی آن نگریسته‌ایم. چهره‌های برجسته‌ی ایده‌آلیسم کلاسیک آلمانی، از جمله کانت، فیخته، شلینگ، و هگل، همواره یک چشم شان متمرکز بر اوضاع سیاسی روز، به ویژه انقلاب کبیر فرانسه و برآیندهای آن بود. حتا در اثری به نهایت انتزاعی و دشوار فهم چون «پدیده‌ی شناسی روح»، رد پای انقلاب کبیر و واکنش هگل را به پراتیک روشنفکران انقلابی‌ای چون روبسپیر و دیگر ژاکوبن‌ها و ژیروندیست‌ها تشخیص می‌دهیم. امروزه روشنفکران برجسته‌ی اروپایی و آمریکایی، حتا آنانی که در ادامه‌ی سنت مارکسیسم اروپایی کار می‌کنند، وقتی که به بازاندیشی فلسفه‌ی روشنفکری، مدرنیته، و شرایط تحقق آزادی می‌پردازند، بیشتر از آنکه مثلاً به امپریسیست‌های انگلیسی یا انسیکلوپدیستهای فرانسوی سربزند، مدام به آثار همان ایده‌آلیست‌های کلاسیک آلمان باز می‌گردند. یورگن هابرماس در یکی از رساله‌های معروف خود به نام «تئوری و عمل» درباره‌ی پروژه‌ی خود می‌گوید هدف او توسعه‌ی دستگاهی نظری است که معطوف به عمل (action oriented) باشد. اما زمانی این کار را می‌کند که بر شانه‌ی غول‌های فکری و فلسفی اروپا ایستاده؛ ما در کشورمان حتا یک سنت ضعیف دانشگاهی در فلسفه یا علوم انسانی نداریم درحالیکه روشنفکران مان در هر بزنگاه تاریخی به ورطه‌ی «عمل» پرتاب شده‌اند. به کتاب فلسفه هم که سرک می‌کشیم به قصد یارگیری و از میدان بدر کردن حریف است! شاید این گفته درست باشد که بیشتر روشنفکران در تحلیل نهایی در پی چیزی به نام «آزادی» اند و کار روشنفکرانه به نحوی با برقراری آزادی و به تعبیر گسترده‌تر رهایی انسانی

(human emancipation) ارتباط پیدا می‌کند. اما روشنفکر، در مقام روشنفکر، این کار را از راه اندیشیدن می‌کند. کار عملی او، پراتیک او،

همان سوبه‌ی فعال و خلاق ذهنیت او یا نیروی نافذ پرشگری اش است. در آزادی مطلق و در خلوت، بدون هیچ محدودیت بیرونی، او با مقاصد اخلاقی یا سیاسی پیشین سراغ «اندیشه» نمی‌رود. اندیشیدن به معنی یافتن «راه حل» نیست.

التزام به چه؟

پس جای «تعهد» و «التزام» کجاست؟ من در این گفته تضادی نمی‌بینم که، «روشنفکر می‌تواند ملتزم باشد، اما کار روشنفکرانه‌ی او در التزام چیزی نیست.» به گمان من می‌توان میان روشنفکر به عنوان شهروند و عضوی از دولتشهر یا جامعه‌ی سیاسی با «کار روشنفکری» تمایز قایل شد. در طول تاریخ، پرسش‌های خطیر اخلاقی هیچگاه از پیش رو کنار نرفته‌اند و نمی‌روند: پس از آشوبتس آیا هنر امکانپذیر است؟ چگونه می‌توان در برابر تهدید بمب اتم، گرسنگی آفریقا، استعمار آسیا، یا نابودی محیط زیست «ساکت» بود و «فقط» کار روشنفکرانه کرد؟ فرض ناگفته آن است که کار روشنفکری به خودی خود حامل یا معطوف به ارزش‌های اخلاقی‌ی والا است و آن کس که کارفکری اش مستقیماً در جهت ارتقاء این ارزش‌ها نباشد، نمی‌تواند روشنفکر بماند. اما این خود روشنفکر است که می‌تواند حامل آن ارزش‌ها باشد یا نباشد، کار روشنفکری او، روشنی بخشیدن و پرتو افکندن بر تاریکی‌ها، کاویدن و درافکندن پرسش‌های بیشتر است. برای رساندن این نکته، به این تمرین فکری کوچک توجه کنید: ۱- کار روشنفکر یافتن شفای درد و صدور حکم اخلاقی (یا سیاسی) است؛ ۲- کار روشنفکر پرسش از نحوه‌ی پدیدآمدن نسخه‌های شفابخش و شرایط امکان احکام اخلاقی است. حکم اول حیطه‌ی کار کشیش و کاهن و منتقد فرهنگ و سیاست (روشنفکر حوزه‌ی عمومی - اینتلیگنسیا) است و حکم دوم، به طور اخص به «کار روشنفکری» یا تفکر می‌پردازد که مستلزم استقلال از حیطه‌های دستوری، تجویزی، یا آرمانی است (تعهد به ... پیروی از ... التزام به ... وظیفه در قبال ... در خدمت ... سرسپردگی به ...).

این حکم شاید برای ما روشنفکران ایرانی چون و چرا بردار باشد. قصد من این نیست که برسانم «اندیشیدن» در عرش‌اعلایی کاملاً منتزع از شرایط مادی تولید خود، بریده از تعین و تاریخت، صورت می‌گیرد. در جامعه، جایی به نام «برج عاج» وجود ندارد. کار روشنفکری نیز از تعینات و وساطت یافته‌ی ایدئولوژیک (ناخودآگاه، ناپیدا، با واسطه) در امان نمی‌ماند. به گفته‌ی مارکس، «آگاهی هرگز چیزی مجزا از هستی‌ی آگاه نیست و هستی انسانها نیز همان فرایند زندگی عملی‌ی آنهاست.» (ایدئولوژی آلمانی). نکته آن است که ما نمی‌دانیم، در هر لحظه‌ی تاریخی، اندیشه و عمل (یا نظریه و پراکسیس اجتماعی) چه اندازه و به چه نحو با یکدیگر در آمیخته‌اند. این خود پرسشی است دایمی برای تفکر. کار روشنفکری در میان همه‌ی «کار» ها، از تعینات مادی بی‌واسطه‌ی کمتری برخوردار است، و «زور فکری» عمدتاً از درون اندیشه ورزی‌های نسل‌های پیشین و در پیچش و کشاکش با آنها به چنگ می‌آید.

زور فکری یک روشنفکر ارتباطی به وزن تعهدات شهروندی او ندارد. وقتی که از روشنفکر «برج عاج نشین» انتقاد می‌کنیم، انتقاد ما متوجه وجه روشنفکرانه‌ی یک فرد نیست بلکه می‌گوییم او مسؤولیت مشارکت در امر سیاسی (the political) را به کناری نهاده که تعریفی است از «عضو جامعه». ما می‌طلبیم انسانی که وجه تمایزش در فرهیختگی و اندیشه ورزی او است، همزمان «در صحنه» حضور داشته باشد، اما گاه فراموش می‌کنیم که این حضور، ملاک روشنفکری او نیست. اگر این نکته فراموش نشود، دیگر بدیهی خواهد بود که قبول کنیم روشنفکرانی که در ستادهای فکری و نهادهای تعیین خط مشی (پالیسی) و بنگاه‌های مشورتی اشتغال دارند و حقوق می‌گیرند، کار روشنفکری نمی‌کنند. آنها فقط «کارشناس» اند در خدمت سیاست‌هایی از پیش تعیین شده (مثلاً انستیتوی هوور واقع در دانشگاه استانفورد، بنیاد کارنگی، انستیتوی مطالعات خاور نزدیک در واشنگتن، و البته احزاب سیاسی به طور عام).



قدرت و حقیقت

میان کار اندیشگی و قدرت مفهوم دیگری قرار دارد به نام «حقیقت». به طور معمول گفته شده که اندیشمند کسی است که یافتن حقیقت را مد نظر دارد؛ کار فکری همان دریافت حقیقت و تمیز آن از کذب است. اما دیرزمانی است که اندیشمندی چون مارکس، نیچه، فروید، و شاگردان متأخر آنها به ما نشان داده‌اند که «حقیقت» را آن دیگری، یعنی قدرت پنهان، بر مسند می‌نشانند. در نتیجه، به نحو متناقض‌نمایی، کار روشنفکر نه جستجوی حقیقت، بلکه افشای آن، یا بهتر گفته باشیم، براندازی «رژیم» حقیقت است. امور بدیهی و احکام پذیرفته شده از راه گفتار به ما داده می‌شوند و گفتارها خود بخشی از نظام‌های بزرگتر گفتاری («دیسکورس» ها) اند که در هر دوره بر فضاهای فرهنگی یک جامعه غلبه دارند. «حقایق» ما را این دیسکورس‌ها می‌سازند بی آنکه هرگز به مکانیسم آن خودآگاهی داشته باشیم. از طریق دیسکورس‌ها است که مقهور قدرت می‌شویم. قدرت نامرئی‌ی نظام‌های گفتاری است که کار روشنفکری می‌تواند آنها را مرئی کند. کار روشنفکری در اینجا - حتی اگر نیت رهایی بخشی هم نداشته، به کلی از انگیزه‌های اخلاقی و سیاسی بری باشد - به صرف پرسشگری و اصلویت شکنی، قدرت ستیز است. این جاست که کار روشنفکری، بدون آنکه درگیر سیاست روز یا قدرت دولتی باشد، قدرت‌ها را خلع می‌کند و قطعیت را از آنها می‌ستاند. نه تنها اصول اعتقادی رسمی، باورهای دیرپای سنتی، و انواع نظام‌های اعتقادی (دینی، سیاسی، اخلاقی) مشروعیت بخش به پرسش گرفته می‌شوند، بلکه طرز پدیداری این اصول اعتقادی در زبان و مفاهیم، و نحوه‌ی نفوذ آنها در پهنه‌های سمبولیک و نشانه‌شناسانه و ناخودآگاه نیز کاویده و از تاریکی به در می‌آیند. این وجه «خطرناک» کار روشنفکری است، سوبه‌ی ناسازشکار (غیر کونفورمیست) و برانداز (ساب ورسیو) آن است.

اگر اینگونه به کار روشنفکری بنگریم، آنگاه صفاتی که معمولاً جلو «روشنفکر» می‌آید، وجه عرَضی و اتفاقی حضور روشنفکر همچون یک موجود اخلاقی یا یک موجود سیاسی را می‌رسانند: روشنفکر چپ، روشنفکر دینی، روشنفکر مارکسیست، روشنفکر انقلابی، روشنفکر فاشیست، روشنفکر ناراضی، روشنفکر فمینیست، روشنفکر سنتی، روشنفکر حزبی، روشنفکر اورگانیک، روشنفکر حوزه‌ی عمومی، و غیره. این عملکردها را «بدحادثه» رقم می‌زند، یعنی وجهی از پراتیک انسانی که یگانه، فردی، و بیوگرافیک است و بیشتر اوقات به تئوری در نمی‌آید. داوری در خصوص خیر و شر ناشی از اعمال مشخص و قدرتهای مشخص نیز از همین تجربه عملی می‌آید.

۱۸ ژوئن ۲۰۰۹

*

شروع می‌کنیم: نخست پاسخ‌هایی کوتاه به هفت پرسش از پرسش‌های نشریه‌ی **آرش** در موردِ رابطه‌ی «روشن‌فکران» و قدرت.

۱

«روشن‌فکر» کیست؟

گمان می‌کنم این پرسش را باید به شکل دیگری نوشت. به جای این پرسش می‌توان پرسید: عمل روشن‌فکری چیست؟ «روشن‌فکر» یک نام است که به هزار دلیل به گروهی داده شده است. تئوری‌های بسیاری نیز در توضیح یا توجیه این نام هست. تاریخی نیز در جهان دارد؛ تاریخی نیز در ایران. تئوری‌ها را بگذاریم. چه نه می‌خواهیم نه می‌توانیم یک یا چند تئوری را بنیان تعریف خویش از «روشن‌فکر» کنیم. در چند ایستگاه تاریخ واژه‌ی «روشن‌فکر» اما، توقف می‌کنیم؛ چه می‌خواهیم بنیان تعریف خویش را بر تأویل کوتاه این واژه بگذاریم. واژه‌ی «روشن‌فکر» معادلی است در مقابل واژه‌ی فرانسوی *Intellectuelle* و واژه‌ی انگلیسی *Intellectual*. *Intellectual* واژه‌ی فرانسوی *Intellectuelle* در سال‌های ۱۸۸۰ در متن‌های سیاسی به کار گرفته می‌شود. واژه‌ی انگلیسی *Intellectual* در سال‌های ۱۸۴۰ بخشی از یک عبارت حقوقی است؛ عبارت حقوقی *Intellectual Property*. که به حقوق کسانی اشاره دارد که تولید فکری جدیدی صورت داده‌اند. در سال‌های ۱۸۶۰ واژه‌ی *Intellectual* به کسانی اطلاق می‌شود که اندیشه‌ی رادیکال دارند. (۱)

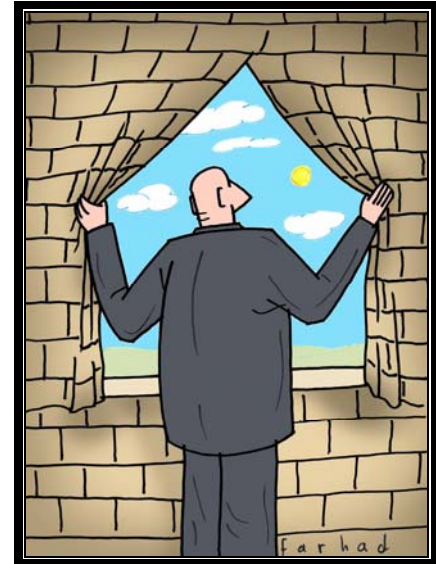
واژه‌ی «روشن‌فکر» اما، تنها معادل واژه‌ی فرانسوی *Intellectuelle* یا واژه‌ی انگلیسی *Intellectual* نیست؛ که معادلی برای واژه‌ی *Intelligentsia* نیز هست. واژه‌ی *Intelligentsia* قبل از همه اندیشه‌ورزان روسی در قرن نوزدهم را در بر می‌گیرد؛ جنبش‌ها یا کسانی را که در راه جهانی به‌تر تلاش می‌کردند؛ جنبش‌هایی چون جنبش دکابریست‌ها؛ نویسنده‌گانی چون پوشکین و تورگنیف. (۲)

سابقه‌ی واژه‌ی «روشن‌فکر» در ایران به دوران مشروطیت می‌رسد: نخست در برابر عبارت فرانسوی *Siecle des lumieres* عبارت عصر منورالفکری می‌آید، بعدها اما واژه‌ی «روشن‌فکر» جای‌گزین واژه‌ی منورالفکر می‌شود. (۳) در فرهنگ علوم انسانی‌ی داریوش آشوری، در مقابل واژه‌ی انگلیسی *Intellectual*، اما، از جمله، چنین می‌خوانیم: اندیشه‌ورز؛ اندیشه‌کار. (۴) نگاه به تاریخ واژه‌ی «روشن‌فکر» را بگذاریم. پرسش خود را دریابیم.

عمل روشن‌فکری چیست؟ «روشن‌فکر» واژه‌ای ترکیبی است؛ مرکب از واژه‌ی روشن و واژه‌ی فکر. واژه‌ی روشن یعنی چه؟ واژه‌ی فکر یعنی چه؟ فرهنگ معین را باز کنیم. در مقابل واژه‌ی روشن، از جمله، چنین می‌خوانیم: تابناک، درخشان، منور، آشکار، ظاهر، جایی که نور بدان بتابد. (۵) در مقابل واژه‌ی فکر، از جمله، چنین می‌خوانیم: اندیشه. (۶) معنای این دو واژه چه قدر ما را به تعریف عمل روشن‌فکری نزدیک می‌کنند؟ هیچ. معناهای مندرج در فرهنگ‌ها به ما کمک نمی‌کنند. واژه‌ها را «تأویل» می‌کنیم؛ شاید به معنای خویش نزدیک شویم. بار دیگر بپرسیم: عمل روشن‌فکری چیست؟

عمل فکر کردن یعنی تلاش برای یافتن پاسخ یک پرسش. جز این است؟ صفت روشن چه هنگام به کار می‌آید؟ گمان می‌کنم صفت روشن تنها هنگامی به کار می‌آید که عمل فکر کردن به پاسخ منجر شده است. صفت روشن به میدان می‌آید تا سه ویژه‌گی به پاسخ یک پرسش اضافه کند؛ یعنی صفت روشن سه ویژه‌گی به نتیجه‌ی عمل فکر کردن اضافه می‌کند: ویژه‌گی اول این‌که در پاسخ پرسش اول تردید وارد می‌کند. ویژه‌گی دوم این‌که پاسخ به پرسش اول را به پرسش‌های جدید تبدیل می‌کند. ویژه‌گی سوم این‌که نتایج زنجیره‌ی پرسش‌ها - پاسخ‌ها، پاسخ-ها - پرسش‌ها را از اهمیت تهی می‌کند. بنابراین عمل روشن‌فکری یعنی آفرینش زنجیره‌ی پرسش‌ها - پاسخ‌ها، پاسخ‌ها - پرسش‌ها؛ بی‌آن‌که پاسخی «دل‌خواه» هم از پیش در ذهن باشد. عمل روشن‌فکری نه از پاسخ‌های «ناپه‌نچار» می‌ترسد نه از بی‌پاسخی؛ تنها دامنه و حوزه‌ی پرسش‌ها را گسترش می‌دهد.

عمل روشن‌فکری تنها یک تعریف «ذات‌گرایانه» دارد: پرسشی مدام که محدودیتی نمی‌پذیرد.



پرسش‌ها باقی است

در تلاشِ پاسخ به هفت پرسش؛

تصویر «روشن‌فکران» در دوازده رمان

بهروز شیدا

قبل از هر چیز اجازه می‌خواهم در مورد نوشته‌ای که خواهید خواند، چیزهایی بگویم: این نوشته به بهانه‌ی پرسش‌های نشریه‌ی **آرش** در مورد رابطه‌ی «روشن‌فکران» و قدرت نوشته شده است. می‌گویم به بهانه‌ی پرسش‌های نشریه‌ی **آرش**، تا گفته باشم این نوشته تنها پاسخ به پرسش‌های نشریه‌ی **آرش** را در بر نمی‌گیرد. در این نوشته چنین می‌کنم: نخست: تلاش می‌کنم به هفت پرسش از پرسش‌های نشریه‌ی **آرش** به کوتاهی پاسخ دهم.

دوم: تلاش می‌کنم گزارشی از چه‌گونه‌گی‌ی تصویر «روشن‌فکران» در ده رمان فارسی و دو رمان غربی به دست دهم؛ این رمان‌ها: **سیاحتنامه** **ابراهیم بیک**، نوشته‌ی زین‌العابدین مراغه‌ای، **حاجی آقا**، نوشته‌ی صادق هدایت، **ملکوت**، نوشته‌ی بهرام صادقی، **همسایه‌ها**، نوشته‌ی احمد محمود، **آینه‌های دردازار**، نوشته‌ی هوشنگ گلشیری، **در آنکارا باران می‌بارد**، نوشته‌ی حسین دولت‌آبادی، **شاه‌کلید**، نوشته‌ی جعفر مدرس صادقی، **چاه بابل**، نوشته‌ی رضا قاسمی، **فریدون سه پسر داشت**، نوشته‌ی عباس معروفی، **تهران، کوچه‌ی اشباح**، نوشته‌ی سیامک گلشیری، **بوزینه و ذات**، نوشته‌ی آلدوس هاکسلی، **شهر شیشه‌ای**، نوشته‌ی پل آستر. شکلی این گزارش این‌گونه است: نخست شمای کوتاهی از دوران تاریخی تولد رمان مورد نظر؛ آن‌گاه خلاصه‌ای از رمان مورد نظر؛ آن‌گاه تکه‌ای از رمان مورد نظر؛ آن‌گاه چند خط در مورد چه‌گونه‌گی تصویر «روشن‌فکر» در رمان مورد نظر.

قدرت چیست؟

در میان تعریف‌های گوناگون قدرت تفألی می‌زنیم. چرا چنین می‌کنیم؟ چه به نظر می‌رسد تعریف‌های گوناگون به ما کمک می‌کنند به «تعریف عمومی قدرت» نزدیک شویم. از پنج تعریف گذر می‌کنیم؛ از زمین و آسمان.

مذهب اسماعیلیه، هم‌چون همه‌ی اندیشه‌های الهی، قدرت را در چهارچوب قوانین آسمانی تعریف می‌کند: قدرت یعنی اعمال حقیقت الهی. حقیقت الهی اما، در اندیشه‌ی اسماعیلیان از طریقی ویژه‌ی چهره‌ی نشان می‌دهد: به روایت مذهب اسماعیلیه شریعت اسلام پوسته‌ای است که باید کنار زده شود تا جوهر حقیقت جلوه کند. تبلور این حقیقت امام است. امام بر رسول برتر است، چرا که امامت ابدی است، اما رسالت تنها در چهارچوب زمانی خاص مشروعیت دارد. نخستین امام، آدم اول بود که تصویر زمینی - ی آدم آسمانی است. صورت انسان تصویری از صورت الهی است. کمال صورت انسان در امام متبلور می‌شود. انسان قادر به شناخت خدا نیست. تنها قادر به شناخت کامل‌ترین صورت انسانی او، یعنی امام است. امام تبلور قدرت الهی است. خروج از دایره‌ی قدرت او کفر است. (۷)

افلاطون قدرت را ابزاری می‌داند که حکومت خرد را استحکام و تداوم می‌بخشد. یعنی چه؟ به روایت افلاطون در وجود انسان سه نیرو وجود دارند: خرد، جان، میل. خرد باید بر وجود انسان حکومت کند، میل باید کنترل شود، جان باید حکومت خرد بر میل را تضمین کند. در جهان بیرونی این سه نیرو خود را در سه گروه اجتماعی متبلور می‌کنند: خرد خود را در قامت فیلسوفان باز می‌یابد؛ جان خود را در قامت نیروهای نظامی؛ میل خود را در قامت صنعتگران و پیشه‌وران. مدینه‌ی فاضله آن‌جا است که فیلسوفان به مدد نیروهای نظامی قدرت خویش را بر صنعتگران و پیشه‌وران دیکته می‌کنند. (۸)

نگاه توماس هابز در مورد قدرت را شاید بتوان در یک عبارت این‌گونه تعریف کرد: قدرت یعنی امکانات انسان برای نیل به چیزی مطلوب. چیز مطلوب برای انسان اما، هر چیزی نیست؛ چیزی است که میل او طلب کند. روند حرکت میل به قدرت چنین است: نخست: انسان تنها از طریق میل‌ها و نفرت‌هایش به حرکت درمی‌آید. دوم: میل‌ها و نفرت‌ها ثابت نیستند؛ به این خاطر است که انسان‌ها نمی‌توانند بر مطلوبیت چیزی ثابت توافق کنند. سوم: میل هرگز نمی‌میرد. تا دم مرگ انسان به حیات خویش ادامه می‌دهد. چهارم: میل در همه‌ی انسان‌ها به یک اندازه وجود ندارد. از این چهار فرض چهار نتیجه حاصل می‌شود: نتیجه‌ی اول: انسان برای ارضای میل خویش به قدرت نیاز دارد. نتیجه‌ی دوم: قدرت به معنای برتری یکی بر دیگری است. نتیجه‌ی سوم: قدرت یک انسان در مقابل قدرت انسان دیگر مقاومت می‌کند. نتیجه‌ی چهارم: میل به قدرت جدال دائمی انسان‌ها با یک‌دیگر را سبب می‌شود. تنها راهی که برای گریز از این وضعیت وجود دارد این است: انسان‌ها باید همه‌ی قدرت خویش را به دولت تفویض کنند تا به مثابه لویاتانی عظیم، به مثابه قدرتی بزرگ، انسان‌ها را در مقابل قدرت یک‌دیگر محافظت کند؛ امنیت آن‌ها را تأمین کند. (۹)

به روایت ژان فرانسوا لیوتار قدرت یعنی تسلط یک روایت بر روایت‌های دیگر. تسلط یک روایت بر روایت‌های دیگر، البته، سازوکاری پیچیده دارد: نخست این که «مردم» خود، در مقام راوی، روایت‌ها را گوش می‌کنند، نقل می‌کنند، عملی می‌کنند. مشروعیت روایت‌ها، بنابراین، بر این مبنا تعیین می‌شود که کدام روایت عمل می‌شود. (۱۰) پرسش اصلی اما، این است که چه روایتی اجازه دارد به عنوان روایت مسلط صحنه‌ی نقل و عمل مردم را اشغال کند؟ گفتمان قدرت بر مبنای یک بازی زبانی انجام می‌شود. این بازی زبانی سه وجه دارد: بازی مصداقی که تمایز بین صادق و کاذب را تعیین می‌کند. بازی تجویزی که تمایز بین عادلانه و ناعادلانه را تعیین می‌کند. بازی فنی که تمایز کارآمد و ناکارآمد را تعیین می‌کند. (۱۱) این بازی در هردو سیستم‌های دموکراتیک و غیر دموکراتیک عمل می‌شود. در سیستم دموکراتیک اما، ابزار تسلط یک روایت کنترل روایت‌های دیگر است؛ در سیستم غیردموکراتیک حذف روایت‌های دیگر.

میشل فوکو نظریه‌ای در مورد قدرت نمی‌سازد. تبلورهای قدرت را در دوره‌های گوناگون تاریخی و در شرایط گوناگون اجتماعی می‌سنجد؛ بر مبنای چندین محور: محور اول آن که قدرت متحرک است؛ یعنی قدرت عمل‌کرد تکنولوژی‌های سیاسی است در همه‌ی بخش‌های جامعه، از نهاد-های کلان تا نهادهای خرد. محور دوم آن که قدرت در چند جهت عمل می‌کند؛ هم از پایین به بالا عمل می‌کند هم از بالا به پایین. محور سوم آن که قدرت و نهادها یکی نیستند؛ یعنی یک نهاد را تنها نمی‌توان به عمل قدرت در آن نهاد تقلیل داد. قدرت درون نهاد عمل می‌کند؛ یعنی بخش کوچک یا بزرگی از نهاد را اشغال می‌کند. محور چهارم آن که قدرت مجموعه‌ای است از روابط اجباری در زمانی خاص، در جامعه‌ای خاص. این یعنی این که قدرت تنها بر طبقه‌ی تحت سلطه اعمال نمی‌شود که طبقه‌ی مسلط را هم در بر می‌گیرد. محور پنجم آن که قدرت هدفمند عمل می‌کند، اما فاعل ندارد. یعنی قدرت، از آن میان قدرت سیاسی، برمبنای منطقی حرکت می‌کند، اما به نظر می‌رسد هیچ‌کس آن را نیافریده است. محور ششم آن که دانش و قدرت با یک‌دیگر رابطه دارند. دانش و قدرت را نمی‌توان به یک‌دیگر فروکاست، اما بسیاری از «علوم انسانی» از درون مناسبات قدرت سر بر می‌آورند و به سهم خویش به تحکیم آن کمک می‌کنند. به عنوان نمونه ترکیب قدرت و دانش تبه‌کار را به وجود می‌آورد؛ به این معنی که برای توصیف تبه‌کار نه تنها عمل او که زنده‌گی او را نیز باید تحلیل کرد؛ از همین رو است که فرد تبه‌کار توسط «علوم انسانی» جدید، چون روان‌شناسی و جرم‌شناسی، مورد تحلیل قرار می‌گیرد. (۱۲) کوتاه کنیم: میشل فوکو قدرت را آفریننده‌ی نوعی دستگاه می‌خواند که محورهای بسیار دارد. دستگاه عمومی‌تر از «صورت‌بندی دانایی» است. «صورت‌بندی دانایی» دستگاه ویژه‌ی گفتمانی است، در حالی که دستگاه هم‌گفتمانی است هم‌گفتمانی. (۱۳)

مخرج مشترک همه‌ی این سخنان چیست؟ تعریف قدرت چیست؟ قدرت یعنی استحاله‌ی همه‌ی صداها در یک صدا؛ استحاله‌ی همه‌ی روایت‌ها در یک روایت. استحاله‌ی همه‌ی پرسش‌ها در یک پاسخ. قدرت تنها یک تعریف ذات‌گرایانه دارد: محدودیتی مدام که پرسشی نمی‌پذیرد.

۳

آیا قدرت تنها در قدرت سیاسی متبلور می‌شود؟

خیر. قدرت تنها در قدرت سیاسی متبلور نمی‌شود. قدرت در همه جا جاری است. در بالا، در پایین، در رابطه‌ی دو جنس، در دانش، در فلسفه. قدرت زشت‌ها و زیباها، درست‌ها و نادرست‌ها، کام‌یابی‌ها و ناکام‌یابی‌ها، اخلاق‌ها و بی‌اخلاقی‌ها را تعریف می‌کند. قدرت «نظام حقیقت» می‌سازد که بسیار گسترده‌تر و نیرومندتر از قدرت سیاسی است. (۱۴) «نظام حقیقت» دو عنصر اصلی دارد، یک ابزار القا. دو عنصر اساسی «نظام حقیقت» عبارت‌اند از اسطوره، پارادیم. ابزار القا عبارت است از رسانه. اسطوره نوعی زبان است؛ نظامی انتزاعی که در میان اعضای یک گروه، یک جامعه، یک سرزمین، یک جهان مشترک است. (۱۵) جهان اسطوره جهان نمونه‌ها است؛ جهان تصویرهایی که ازلی می‌نمایند؛ جهان محک-های سنجش. (۱۶) اسطوره در ادبیات ظاهر می‌شود، در سینما ظاهر می‌شود، در میدان‌های ورزشی ظاهر می‌شود، روی جلد مجله‌ها ظاهر می‌شود. اسطوره تصویر کارگر ایده‌آل می‌سازد، تصویر مالکیت مشروع می‌سازد، تصویر مرد آرمانی می‌سازد، تصویر زن جذاب می‌سازد، تصویر خشونت مجاز می‌سازد، تصویر اخلاق پسندیده می‌سازد، تصویر حکومت دل‌خواه می‌سازد، تصویر عقل می‌سازد، تصویر جنون می‌سازد. اسطوره‌ها به دلالت-های فرعی نشان‌ها معنایی همه‌گانی می‌بخشند تا قدرت را توجیه کنند. اسطوره‌ها یعنی تنوع دال‌ها برای القای یک مدلول؛ مدلولی که قدرت می‌پسندد. (۱۷)

پارادیم را مثال عالی ترجمه کرده‌اند. پارادیم مرزی است که فاصله‌ی «به‌هنجار» و «نابه‌هنجار» را روشن می‌کند. پارادیم چهارچوب‌های «قابل قبول» قلمروهای گوناگون را می‌سازد. پارادیم‌ها فعالیت‌های ذهنی - عملی را کنترل می‌کنند. واژه‌ی پارادیم، نخستین بار در حوزه‌ی دانش به کار رفت. در پاسخ به این پرسش: «دانش به‌هنجار چیست؟» دانش به-هنجار» به پژوهش‌هایی گفته می‌شود که روی کام‌یابی‌های یک رشته بنا

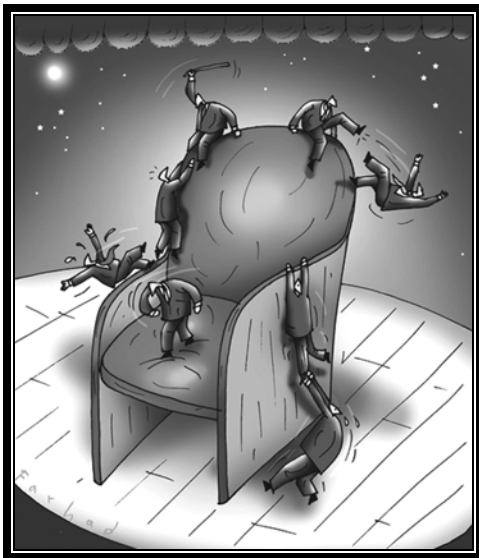
گذاشته شده‌اند. این کامیابی‌ها را می‌توان پارادیم خواند. پارادیم و «دانش به‌هنجار» عناصر مشترک بسیار دارند. پارادیم یعنی نمونه‌های پذیرفته‌شده‌ی یک رشته که مرزهای ممکن تئوری‌ها، کاربردها، عناصر مجاز، سنت‌های یک پژوهش را ترسیم می‌کنند. نکته‌ی مهم این است: واقعیت خاستگاه پارادیم‌ها نیست؛ که واقعیت چونان تفسیر می‌شود که در اندازه‌ی قاب پارادیم‌ها بگنجد. (۱۸) در صورت تخالف میان تئوری و واقعیت، این واقعیت است که باید خود را با تئوری منطبق کند.

پارادیم‌های اجتماعی نیز ساختاری شبیه پارادیم‌های دانش دارند: با تعریف مشترک اهداف خود شروع به کار می‌کنند؛ در قالب ارائه‌ی نمونه برای فعالیت‌های انسانی. پارادیم‌های اجتماعی نگاه‌ها و رفتارهایی را تعریف می‌کنند که باید انحرافی خوانده شوند؛ که باید «به‌هنجار» شوند. پارادیم‌های اجتماعی هم مسئله‌های قابل حل را مشخص می‌کنند هم راه حل‌ها را. تکنولوژی‌های «هنجارسازی» از همه‌ی ابزار ممکن بهره می‌برند تا دامنه‌ی پیش‌بینی‌ها و کنترل‌های خود را گسترش دهند. تکنولوژی‌های «به‌هنجارساز» اما، تنها هنجارها را برپا یا تعریف نمی‌کنند؛ که «تابه-هنجاری‌های» قابل کنترل نیز می‌سازند تا تکنولوژی‌ی کنترل را تقویت کنند. (۱۹)

پارادیم‌ها و اسطوره‌ها اما، برای این‌که خود را به عنوان نشانه‌های حقیقت همه‌گانی کنند بیش از هر چیز نیازمند رسانه‌ها هستند. رسانه‌ها پیام را می‌سازند، پیام را سمت‌وسو می‌دهند، «واقعیت دل‌خواه» را از طریق سخن کارشناسان، زاویه‌ی دوربین‌ها، لحن‌ها، گزینش مصاحبه‌شونده‌گان، گزینش نوع خبر، انتخاب موضوع مناظره‌ها، انتخاب الگوها، تعیین سرنوشت قهرمانان سریال‌ها خلق می‌کنند. رسانه‌ها بر مبنای نوعی حضور و غیاب عمل می‌کنند؛ حضور انفجاری چیزی که باید؛ غیاب وسیع چیزی که نباید. حضور چیزی که قدرت مسلط می‌خواهد پیام رسانه را می‌سازد؛ غیاب چیزی که نباید برجسته شود، تصویری از «واقعیت» را. (۲۰)

قدرت از طریق رسانه‌ها، از جمله، پارادیم‌ها و اسطوره‌ها را می‌پراکند تا «نظام حقیقت» را بسازد. آن‌گاه «نظام حقیقت» میل قدرت را به صورت میل عمومی در همه‌ی حوزه‌ها همه‌گانی می‌کند؛ در نظام‌های استبدادی به شکلی؛ در نظام‌های دموکراتیک به شکلی دیگر.

در نظام‌های دیکتاتوری قدرت ترس عریان می‌آفریند، شکنجه می‌کند، تن را آماج خشونت قرار می‌دهد. به ضرب دشنه و تازیانه سینه سپر می‌کند تا منحرفان پراکنده شوند. در نظام‌های دموکراتیک قدرت بر مبنای کنترل نامرئی عمل می‌کند، حریم حوزه‌ی خصوصی را محترم می‌شمارد، تن را رها می‌کند. ذهن را هدف می‌گیرد؛ (۲۱) به سلاح اسطوره‌ها و پارادیم‌ها.



به روایت کارل مارکس قدرت سیاسی مشروع قدرتی است که طبقه-ی کارگر برای خود، یعنی طبقه‌ای که در مناسبات تولیدی سرمایه‌داری به آگاهی طبقاتی رسیده است، تشکیل می‌دهد. در این راه، مشروعیت قدرت سیاسی بر دو ستون متکی است: قدرت سیاسی که نماینده‌ی حقانیت تاریخی است و آن بخش از «مردم» که تبلور حقانیت تاریخی پنداشته می‌شوند. (۲۴)

در رابطه‌ی قدرت و «روشن‌فکر» تعریف «مشروعیت» قدرت سیاسی-ی حاکم همه‌ی نقش را بازی نمی‌کند. بی‌تردید حوزه‌ی مجاز پرسش در قلمرو پاره‌ای از قدرت‌های سیاسی گسترده‌تر است، یا بسیار گسترده‌تر است. پرسش اما این است: در تعارض بین محدودیت قلمرو قدرت سیاسی، مرز محدودیت هر جا که باشد، و نامحدودیت عمل روشن‌فکری، آیا «روشن‌فکر» می‌تواند قلمرو قدرت سیاسی را، به بهانه‌ی «مشروعیت» آن برگزیند؟ پاسخ این است: خیر! هیچ قدرت سیاسی‌ای آن قدر مشروع نیست که بتوان راه پرسش همیشه‌جاری در عمل روشن‌فکری را به بهانه‌ی «مصلحت» آن بر خود و دیگری بست.

۵

آیا عضویت در حزب یا گروه سیاسی استقلال «روشن‌فکران» را خدشه‌دار نمی‌کند؟

در پاسخ این پرسش نیز چیزی نمی‌توان گفت مگر همان: هر نوع «قدرتی» با عمل روشن‌فکری در تعارض است. این یعنی این‌که هر جا یک حزب یا گروه سیاسی ذات «قدرت» را بازتولید کند، یعنی هر جا راه بر نامحدودیت پرسش ببندد، با عمل روشن‌فکری در تعارض است. کمی شاعرانه‌تر بگوییم:

قلمرو قدرت قلمرو پاسخ است. قلمرو عمل روشن‌فکری قلمرو پرسش. هر پرسشی که در قلمرو قدرت پاسخ داده شود، در قلمرو عمل روشن‌فکری بار دیگر لباس پرسش می‌پوشد. قلمرو قدرت یعنی مسند «تو» حق «من» است. قلمرو عمل روشن‌فکری یعنی تعریف مسند چیست؟ تعریف حق چیست؟ قلمرو قدرت یعنی باغ «من» بذر سبزیسایه‌ی حقانیت دارد. قلمرو عمل روشن‌فکری یعنی باغ کدام است؟ بذر چه رنگ است؟ سبزیسایه کجا است؟ (۲۵)

۶

رابطه‌ی «روشن‌فکران» ایرانی را با قدرت‌های جهانی چه‌گونه می‌توان ارزیابی کرد؟

۴

آیا قدرت سیاسی مشروع وجود دارد؟

قدرت‌های سیاسی به اشکال گوناگون مشروعیت خویش را تعریف می‌کنند؛ بر مبنای نقش یا وظیفه‌ی قدرت و قدرت‌مداران و قدرت‌پذیران. بین تعریف‌های گوناگون مشروعیت قدرت سیاسی، البته، تفاوت بسیار است. از چشم سوم پاره‌ای از قدرت‌های سیاسی مشروع تر اند؛ پاره‌ای از قدرت‌های سیاسی بسیار مشروع‌تر. در هیچ‌یک از تعریف‌های مشروعیت قدرت سیاسی اما، سرشت قدرت موضوع بحث نیست. یک کتاب را باز کنیم. به عنوان نمونه سه تعریف متفاوت از مشروعیت قدرت سیاسی را در چند خط خلاصه کنیم.

به روایت ماکیاوولی، قدرت سیاسی مشروع قدرتی است که بتواند طبیعت بد انسان را به فضیلت تبدیل کند. در این راه، مشروعیت قدرت سیاسی بر دو ستون متکی است: میل به شکوه از سوی شه‌ریار و ترس از شه‌ریار از سوی مردم. (۲۲)

به روایت ژان ژاک روسو قدرت سیاسی مشروع قدرتی است که بتواند بر مبنای برپایی جامعه‌ای عقلانی طبیعت نیک انسان را به او برگرداند. در این راه، مشروعیت قدرت سیاسی بر دو ستون متکی است: قدرت سیاسی که نماینده‌ی اراده‌ی عمومی است و اراده‌ی فردی‌ی مردم که اراده‌ی عمومی را تبلور اراده‌ی فردی‌ی خویش می‌یابند. (۲۳)

تحصن از تهران خارج شدند؛ به‌همراه بسیاری؛ این بار به سوی قم. در بین خواست‌های متحصنین خواست افتتاح «دارالشورا» نیز وجود داشت. فرمان مشروطیت سرانجام صادر شد؛ در ۱۴ مردادماه سال ۱۲۸۵ هجری شمسی؛ توسط مظفردالدین‌شاه. مظفردالدین‌شاه در فرمان خود، از جمله، بر اجرای قوانین اسلام تأکید کرده بود.

نخستین جلسه‌ی مجلس شورا، پس از انتخاباتی که در فاصله‌ی روزهای ۲۴ شهریورماه تا ۸ مهرماه صورت گرفت، در روز ۱۴ مهرماه سال ۱۲۸۵ در تالار گلستان، در حضور مظفردالدین‌شاه، برگزار شد. مظفردالدین‌شاه در ۱۷ دی‌ماه سال ۱۲۸۵ درگذشت. پس از او محمدعلی‌شاه بر تخت سلطنت نشست؛ که هرگز مشروطیت را برنتافت. نیروهای دولتی در ۱ تیرماه سال ۱۲۸۶ مجلس شورای ملی را به توپ بستند.

مشروطه خواهان اما، از پای ننشستند؛ نخست در تبریز به رهبری ستارخان و باقرخان؛ سپس در شهرهای دیگر؛ از آن میان در گیلان، به رهبری سپهدارتنکابنی، در بختیاری، به رهبری سردار اسعد بختیاری. چیزی نگذشت که مشروطه‌خواهان به سوی تهران حرکت کردند؛ از شب سه‌شنبه ۲۲ تیرماه تا روز جمعه ۲۵ تیرماه سال ۱۲۸۸. محمدعلی‌شاه به سفارت روسیه پناهنده شد. دوران مشروطیت پایان یافت. انقلاب مشروطیت پیروز شد. (۲۸)

جلد اول سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ: یا بلای تعصب او، که در سال ۱۲۷۴ نوشته شده است، ماجرای سفر ابراهیم بیگ است به ایران در دوران ناصرالدین‌شاه. ابراهیم بیگ بازرگان جوانی است وطن‌دوست، مسلمان؛ فرزند بازرگانی آذربایجانی‌الاصل که پنجاه سال پیش از این به مصر مهاجرت کرده است. پدر ابراهیم بیگ چنان عاشق ایران بوده است که در تمام دوران اقامت‌اش در مصر حتا کلمه‌ای به عربی سخن نگفته است. ابراهیم بیگ در بیست ساله‌گی پدر خویش از دست داده است. پدر هنگام مرگ به او وصیت کرده است که جوانی خویش به سیاحت بگذراند. ابراهیم بیگ وصیت پدر اجابت می‌کند؛ به همراه میرزا یوسف، یار قدیمی پدر، سفر به سوی ایران آغاز می‌کند. در ایران اما جز تباهی و سیاهی نمی‌بیند؛ دولت‌مردان بی‌کفایت، علمای جاهل، مردم نادان. تنها دل‌خوشی او، ملاقات با ایران‌دوست خردمندی است که شخص محترم می‌خوانندش.

در گوشه‌ای از رمان سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ: یا بلای تعصب او از زبان شخص محترم چنین می‌خوانیم: «خلاصه، بقا و دوام هر دولتی بسته بحسن سیاست است. و آن نیز بر دو قسم است: عقلی، و شرعی. آنچه عقلیست عبارت از حکمت عملی است. آنرا سیاست ملوک گویند. سیاست شرعی عبارت از تبعیت باحکام الهیه و انقیاد باوامر شریعت نبویه است.» (۲۹)

این تکه تصویر «روشن‌فکر» در سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ: یا بلای تعصب او، را چنین منعکس می‌کند: در سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ: یا بلای تعصب او، «روشن‌فکر» در مقابل قدرت سیاسی می‌ایستد، تا قدرت سیاسی دیگری پیش‌نهاد کند: عقل باید به آوای شریعت بنامیزد تا دولت به سوی برود که اندیشمندان پُرحسن‌نیت توصیه می‌کنند؛ به سوی رستگاری. تصویر «روشن‌فکر» سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ: یا بلای تعصب او چنین است: «روشن‌فکر سیاسی» که «نظام حقیقت» خویش را در آمیخته‌گی اسلام و عقل مدرن یافته است؛ در پیوند آسمان و زمین.

به تصویر «روشن‌فکر» در رمان دوم خود بنگریم: حاجی آقا.

در سال‌های ۱۳۲۲-۱۳۲۰ سه نیروی سیاسی در برابر حکومت محمدرضاشاه ایستادند؛ جدال بر سر قدرت را پیچیده‌گی‌ای غریب دادند: حزب توده، جبهه‌ی ملی، نیروهای اسلامی. (۳۰)

حزب توده در آغاز می‌خواست یک جبهه باشد. برنامه‌ی این حزب مخرج مشترکی بود از خواست گروه‌هایی که حزب توده را تشکیل داده بودند: استقرار دموکراسی پارلمانی، بازسازی اقتصاد سیاسی، گسترش رفاه عمومی، عدالت اجتماعی. (۳۱) حزب توده می‌خواست یک جبهه باشد، اما نزدیکی به اتحاد جماهیر شوروی، که اردوگاه سوسیالیسم محسوب می‌شد، سبب شد که هم درگیری‌های درونی‌ی زیادی را تحمل کند هم به

نخست این که همه‌ی «روشن‌فکران» ایرانی با قدرت‌های جهانی، البته، یک نوع رابطه ندارند. پس شاید منظور سازوکارِ رابطه‌ی آن «روشن‌فکرانی» است که «نظام حقیقت» قدرت‌های جهانی را پذیرفته‌اند یا وانمود می‌کنند که پذیرفته‌اند. دوم این که باید پرسید: منظور از قدرت‌های جهانی چیست؟ پاسخ این پرسش به نظر می‌رسد این باشد: منظور از قدرت‌های جهانی «نظام حقیقت» قدرت مسلط در غرب است. حالا همه‌ی پرسش را می‌توان این‌گونه بازنوشت: سازوکارِ رابطه‌ی «روشن‌فکران» ایرانی که «نظام حقیقت» در جهان غرب را پذیرفته‌اند یا وانمود می‌کنند پذیرفته‌اند با این «نظام» چیست؟

نخستین نکته‌ای که می‌توان در پاسخ به این پرسش گفت این است: درست مثل سازوکارِ رابطه‌ی روشن‌فکران دیگری که «نظام حقیقت» در جهان غرب را پذیرفته‌اند یا وانمود می‌کنند پذیرفته‌اند: کنترل روح بر مبنای باطنی کردن اسطوره‌ها و پارادیم‌ها. باطنی کردن اسطوره‌ها و پارادیم‌ها بر مبنای تعریف کام‌یابی، تعیین بهای اندیشه، ترس از طردشده-گی از حلقه‌ی نخبه‌گان؛ فرورفتن در قالبی که نظام دیده‌بانی‌ی (۲۶) قدرت می‌پسندد.

در میان «روشن‌فکران» ایرانی‌ای که «نظام حقیقت» قدرت در جهان غرب را پذیرفته‌اند، دو ویژه‌گی نیز به چشم می‌خورد. ویژه‌گی نخست سرشت آن دیگری است که پاره‌ای از «روشن‌فکران» ایرانی، خود را در تناقض با آن تعریف می‌کنند؛ یعنی سرشت جمهوری اسلامی. سرشت جمهوری اسلامی سبب می‌شود که بسیاری از «روشن‌فکران» ایرانی پذیرش محدودیت‌های «نظام حقیقت» در جهان غرب را زیر پوشش به پرسش گرفتن تباهی‌های عربان «نظام حقیقت» جمهوری اسلامی بپوشانند یا پیچیده کنند. ویژه‌گی دوم حضور گسترده‌ی «روشن‌فکران» ایرانی در رسانه‌های غربی است؛ این حضور، چه در قالب کارگزار، چه در قالب مهمان، سبب شده است روشن‌فکران ایرانی، در بسیاری موارد، زبان و نگاه محدودکننده‌ی قدرت را در خویش باطنی کنند، بپراکنند، آرمانی کنند.

۷

رابطه‌ی «روشن‌فکران» ایرانی با جمهوری اسلامی را چه‌گونه می‌توان ارزیابی کرد؟

در این‌جا نیز باید گفت روشن است که همه‌ی «روشن‌فکران» ایرانی با جمهوری اسلامی یک نوع رابطه ندارند. پس این‌جا نیز باید پرسش این باشد: سازوکارِ رابطه‌ی «روشن‌فکران» ایرانی که «نظام حقیقت» جمهوری اسلامی را پذیرفته‌اند یا وانمود می‌کنند پذیرفته‌اند، با این «نظام» چیست؟ پاسخ شاید این است: ترس، نیاز، آلوده‌گی به «قدرت»، میل به «قدرت»، باطنی کردن لزوم «نظام حقیقت» جمهوری اسلامی بر مبنای باورهای ایدئولوژیک، در تقابل با آن دیگری؛ یعنی در تقابل با «نظام حقیقت» در جهان غرب.

از پرسش‌ها و پاسخ‌ها بگذریم. به تصویر «روشن‌فکران» در دوازده رمان بنگریم. نخست تصویر «روشن‌فکر» در سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ: یا بلای تعصب او در دوران مشروطیت.

۸

جنبش مشروطیت، در ۲۰ آذرماه سال ۱۲۸۴ هجری شمسی آغاز شد؛ در پی دورانی که سال‌ها پیش از این آغاز شده بود. هفده بازرگان به «اداره‌ی حکمرانی‌ی» تهران فراخوانده شدند؛ به جرم گرانی‌ی قند. چند تن از آن‌ها به فلک بسته شدند. در میان فلک‌شده‌گان سیدهاشم قندی، تاجر خوش‌نام، نیز بود. این ماجرا بسیاری را سخت خشمگین کرد. گروهی، به سرکردگی سیدعبداله بهبهانی و سیدمحمد طباطبایی به اعتراض به شاه‌عبدالعظیم هجرت کردند. خواست‌های نخستین هجرت‌کنندگان، از جمله، چنین بودند: برپایی عدالت‌خانه، عزل علاءالدوله از حکمرانی‌ی تهران، عزل مسیو نوز بلژیکی از ریاست اداره‌ی گمرک و مالیه. (۲۷) مظفردالدین شاه خواست‌های متحصنین را پذیرفت. متحصنین به تهران بازگشتند. عین‌الدوله، حاکم مستبد تهران، اما، از اجابت خواست‌های متحصنین خودداری کرد. عبدالله بهبهانی و محمد طباطبایی بار دیگر برای

عنوان یک نیروی کمونیستی مُهر بخورد. حزب توده در این سال‌ها ماجراهای بسیاری از سر گذراند؛ از آن میان: ماجرای نفت شمال، ماجرای خیزش حزب دموکرات آذربایجان، شرکت در کابینه‌ی قوام، انشعاب خلیل ملکی و پاران‌اش، سوء‌قصد به جان محمدرضا شاه پهلوی.

سوء‌قصد به جان محمدرضا شاه در ۱۵ بهمن‌ماه سال ۱۳۲۷ صورت گرفت؛ هنگام بازدید او از دانشگاه تهران؛ توسط مرد جوانی به نام به ناصر فخرآرایی که چندین گلوله به طرف محمدرضا شاه شلیک کرد. (۳۲) ضارب، پیش از آن که شناسایی شود، توسط محافظان محمدرضا شاه کشته شد. مدارک شناسایی‌ی او اما، نشان داد که خبرنگار روزنامه‌ی اسلامی‌ی پرچم بوده و مبلغی نیز به اتحادیه‌ی روزنامه‌نگاران، وابسته به حزب توده، پرداخته است. (۳۳) به بهانه‌ی این سوء‌قصد در شب ۱۵ بهمن‌ماه چهارده نفر از اعضاء و رهبران حزب توده دست‌گیر شدند. محاکمه‌ی دست‌گیر شده‌گان خیلی زود آغاز شد؛ متهمین به دو تا ده سال زندان محکوم شدند. دو سال بعد اما، همه، از زندان قصر گریختند؛ در ۲۴ آذرماه سال ۱۳۲۹. (۳۴)

سقوط حزب توده پس از سوء‌قصد به جان شاه آغاز شد. نقش حزب توده اما، از تاریخ پاک‌شدنی نبود؛ درست مثل نقش جبهه‌ی ملی.

جبهه‌ی ملی گرد محمد مصدق تشکیل شد. در انتخابات مجلس شانزدهم، هیئت حاکمه همه‌ی تلاش خویش را به کار برد تا از ورود نمایندگان مخالف دربار به مجلس جلوگیری کند. بیست تن از نمایندگان مجلس، که نسبت به این مداخله اعتراض داشتند، در بهمن‌ماه سال ۱۳۲۸ تشکیلاتی بنیان گذاشتند؛ با نام جبهه‌ی ملی. (۳۵)

گروه‌های اسلامی دو محور عمده داشتند: آیت‌الله کاشانی، فداییان اسلام، آیت‌الله کاشانی از مجتهدین بزرگ تهران بود. کاشانی پس از تصرف بین‌النهرین توسط انگلستان به بصره تبعید شده بود، اما سر راه تبعید خود را از کشتی به دریا انداخته و به تهران رسانده بود. در سال ۱۳۰۴، به عنوان نماینده‌ی مجلس موسسان، به پادشاهی‌ی رضاخان رأی مثبت داده بود. در دوران رضاشاه فعالیتت نداشت. در جریان ملی شدن نفت اما، تا مدت‌ها در کنار محمد مصدق ایستاد. (۳۶) هم او بود که در تظاهرات ۳۰ تیرماه سال ۱۳۳۱، که به بازگشت دکتر مصدق به قدرت منجر شد، نقش اصلی را بازی کرد. (۳۷) آیت‌الله کاشانی مخالف سرسخت سیاست‌های انگلستان بود. به مرور اما، چنان از محمد مصدق فاصله گرفت که در کوتای ۲۸ مردادماه سال ۱۳۳۲ در کنار دربار ایستاد.

فداییان اسلام گروهی بنیادگرا بودند؛ به رهبری نواب صفوی؛ خواهان حکومتی اسلامی. تاکتیک آن‌ها ترور شخصیت‌های «ضد اسلام» بود. آن‌ها سید احمد کسروی، عبدالحسین هژیر، سرلشگر رزم‌آرا را کشتند؛ به جان حسین فاطمی سوء‌قصد کردند. رهبران این گروه در سال ۱۳۳۵، پس از سوء‌قصد به جان حسین علاء، نخست وزیر وقت، به جوخه‌ی آتش سپرده شدند. (۳۸)

حاجی آقا، که در سال ۱۳۲۴ نوشته شده است، سرگذشت یک حاجی‌ی بازاری است در دوران رضا شاه. حاجی تراب به‌تمامی نماد کهنه‌گی است. نماد آمیزش سنت اسلامی و تجدد سرکوبگر؛ پیرمردی مریض، حقیر، پشت هم‌انداز، دروغ‌گو، نوکرفت؛ محتکری که تنها به سود خویش فکر می‌کند. بخش بزرگی از **حاجی آقا** در هشتی‌ی یک خانه می‌گذرد. حاجی در این هشتی می‌نشیند، نماینده‌گان گروه‌های مختلف اجتماعی را می‌پذیرد، هزار چهره از خود نشان می‌دهد، به اشکال مختلف صحبت می‌کند. حاجی مالک است، کارخانه‌دار است، قاچاقچی است، استبداد رضاشاهی را ستایش می‌کند، آزادی را عامل هرج‌ومرج می‌داند، می‌خواهد وکیل مجلس شود. یکی از کسانی که به دیدار حاج آقا می‌آید، شاعری است به نام منادی‌الحق. هم او است که حاجی را با تازیانه‌ی فریاد می‌نوازد. در گوشه‌ای از **حاجی آقا**، منادی‌الحق خطاب به حاجی، که از او خواسته است شعری در مدح او بنویسد، چنین می‌گوید: «... درین محیط پست احمق‌نواز سفله‌پرور و رجاله‌پسند که شما رجل برجسته آن هستید و زندگی را مطابق حرص و طمع و پستی‌ها و حماقت خودتان درست کرده‌اید و از آن حمایت می‌کنید، من درین جامعه که بفراخور زندگی امثال شما درست شده نمیتوانم منشأ اثر باشم، وجودم عاطل و باطل است، چون شاعرهای شما هم باید مثل

خودتان باشند. اما افتخار میکنم در این چاهک خلا که بقول خودتان درست کرده‌اید و همه چیز با سنگ دزدها و طارها و جاسوس‌ها سنجیده میشود و لغات مفهوم و معانی خود را گم کرده درین چاهک هیچکاره‌ام. توی این چاهک فقط شماها حق دارید که بخورید و کلفت بشوید. این چاهک بشما ارزانی! اما من محکومم که از گند شماها خفه بشوم. آیا شاعر گدا و متملق است یا شماها که دائماً دنبال جامعه موسی موسی می‌کنید و کلاه مردم را برمیدارید و بوسیله عوام‌فریبی از آنها گدائی می‌کنید؟

[...]

[...] تو وجودت دشنام بشریت است، نباید هم که معنی شعر را بدانی اگر میدانستی غریب بود. تو هیچوقت در زندگی زیبایی نداشتی و ندیدی و اگر هم دیدی سرت نشده [...] من دیگر حرفه شاعری را طلاق دادم، بزرگترین عالیترین شعر در زندگی من از بین بردن تو و امثال تست [...]» (۳۹)

این تکه تصویر «روشن‌فکر» در **حاجی آقا** را چنین منعکس می‌کند: در **حاجی آقا** «روشن‌فکر» در مقابل «نظام حقیقتی» می‌ایستد که در راه توجیه سلطه‌ی طبقات فرادست اسلام را نیز به خدمت می‌گیرد. «روشن‌فکر» **حاجی آقا** هنر را در راه مبارزه با «قدرت» سیاسی قربانی می‌کند تا پاسخ خویش را در ساخت جهانی دیگر بیابد. تصویر «روشن‌فکر» **حاجی آقا** چنین است: «روشن‌فکر» سیاسی که «نظام حقیقت» خویش را در روایتی از اندیشه‌ی چپ یافته است؛ در کرشمه‌ی «فردای» عادلانه. به تصویر «روشن‌فکر» در رمان سوم خود بنگریم: **ملکوت**.

۱۰

همه‌ی حوادث سیاسی ایران در سال‌های ۱۳۴۱-۱۳۳۲ را شاید بتوان در دو عبارت خلاصه کرد: سرکوب نیروهای اپوزیسیون، نزدیکی با دولت ایالات متحده‌ی آمریکا. پس از پیروزی کودتای ۲۸ مردادماه سال ۱۳۳۲، حزب توده، جبهه‌ی ملی، فداییان اسلام هر سه سرکوب شدند. بیش از هر چیز اما، «تسلیم» و سرکوب حزب توده، دل «آرزمندان» را به درد آورد. رهبران حزب توده در مقابل سرکوب چندان مقاومتی نشان ندادند. محمد بهرامی، دبیرکل حزب، در همان روزهای نخست در زندان ندامت-نامه نوشت؛ آزاد شد. مرتضی یزدی، یکی از رهبران حزب، ده سال در زندان به سر برد. سپس به طرف‌داران رژیم محمدرضا شاه پیوست. بسیاری از رهبران حزب نیز به خارج گریختند. سست عنصری رهبران در میان اعضای حزب واکنش‌های متفاوتی برانگیخت، پاره‌ای بر «آرمان‌های» خویش پای فشردند، پاره‌ی بزرگ‌تری اما، ندامت‌نامه‌ها نوشتند. سازمان افسری حزب نیز نیز قلع و قمع شد؛ گروهی اعدام شدند؛ گروهی به زندان‌های بلندمدت محکوم. اندکی نیز به هواداران رژیم پیوستند. خسرو روزبه، چهره‌ی «اسطوره‌ای»ی حزب نیز سرانجام در سال ۱۳۳۸ دست‌گیر شد؛ اعدام شد. (۴۰)

یاران محمد مصدق نیز مصون نماندند. بخش بزرگی از وزیران و هم‌کاران دولت، جمعی از نماینده‌گان مجلس، چند تن از نیروهای نظامی دست‌گیر شدند. پاره‌ای به زندان محکوم شدند؛ پاره‌ای به تبعید. در میان همه‌ی اعضای جبهه اما، سرنوشت دو تن، محمد مصدق، حسین فاطمی، وزیر خارجه‌ی او، معنای دیگری داشت.

اولین جلسه‌ی دادگاه محمد مصدق در ۱۷ آبان‌ماه سال ۱۳۳۲ و آخرین جلسه‌ی دادگاه او در ۳۰ آذرماه همان سال تشکیل شد. (۴۱) محمد مصدق، در دادگاه، خود را نخست‌وزیر قانونی رژیم خواند؛ کودتا را توطئه‌ای از طرف بیگانه‌گان. (۴۲) محمد مصدق به سه سال زندان محکوم شد. حسین فاطمی، شنبه ۲۲ اسفندماه سال ۱۳۳۲ دست‌گیر شد. او را به ساختمان شهربانی بردند؛ ساعت‌هایی بعد او را از ساختمان شهربانی بیرون آوردند؛ به بهانه‌ی انتقال به زندان. گروهی انتظار او را می‌کشیدند؛ از آن میان شعبان جعفری. او را با چاقو زدند، اما خواهرش خود را روی او انداخت؛ او را نجات داد. (۴۳) بعدها شعبان جعفری اعتراف کرد که حسین فاطمی را زده است؛ اما نه با چاقو. (۴۴)

دادم و گول می‌زدم و احمق بیچاره‌ای بیش نبودم، زیرا برای هیچ- وپوچ زحمت می‌کشیدم و یخه می‌دراندم. اگر جز این بود چرا باید به این سرنوشت کثیف دچار بشوم؟ چرا می‌بایست محکوم به مرگی باشم که مایه خنده و شوخی است؟ درست مثل مرگ حیوانی بی- زبان و ابله.» (۴۷)

این تکه تصویر «روشن‌فکر» در ملکوت را چنین منعکس می‌کند: در ملکوت «روشن‌فکر» مرده است. ملکوت به «نظام حقیقتی» اشاره می‌کند که جن‌زده‌گی را عمومی کرده است. به یاری ترس و طمع «روشن-فکری» را کشته است. مودت که همهی وجودش را جن تستخیر کرده است، زنده می‌ماند. منشی‌ی جوان ساده دل که در خانه معشوق - هم‌سری به نام ملکوت دارد، با سم آمپول دکتر حاتم می‌میرد. گرچه خود می‌داند که حتماً از این سم برهد، جز خودکشی چاره‌ای ندارد. جهان دیگر جای او نیست. جهان «ملکوت‌گونه‌ای» که او آرزو دارد، ممکن نیست. تصویر «روشن‌فکر» در ملکوت چنین است: «روشن‌فکر» خوش خیال جز مرگ راه‌گریزی ندارد.

به تصویر «روشن‌فکر» در رمان چهارم خود بنگریم: همسایه‌ها.



۱۱

در میان حوادث سیاسی‌ای که در سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۴۲ رخ دادند، از جمله، این حوادث اهمیتی تعیین‌کننده داشتند: آغاز نهضت اسلامی به رهبری روح‌الله خمینی، تولد گروه‌های اسلامی‌ای چون نهضت آزادی، مجاهدین خلق، تأسیس سازمان چریک‌های فدایی خلق.

حرکت روح‌الله خمینی با اعتراض به لایحه‌ی انجمن‌های ایالتی و ولایتی آغاز شد. (۴۸) آن‌گاه در ۲ بهمن‌ماه سال ۱۳۴۱، در اعلامیه‌ی «فرانودم انقلاب سفید» را تحریم کرد. از آغاز سال ۱۳۴۲ اختلاف میان «جامعه‌ی روحانیت» و حکومت شدت پیدا کرد. ۲ فروردین‌ماه سال ۱۳۴۲ مأموران رژیم به مدرسه‌ی فیضیه قم، حمله کردند. تعدادی از طلاب کشته شدند. روح‌الله خمینی طی اعلامیه‌ای این عمل را محکوم کرد. (۴۹) در ۱۳ خردادماه ۱۳۴۲ نیز، به مناسبت روز عاشورا، در مدرسه‌ی فیضیه سخن‌رانی کرد و به محمدرضاشاه حمله. (۵۰)

نیمه‌شب ۱۵ خردادماه سال ۱۳۴۲ روح‌الله خمینی دست‌گیر شد. در اعتراض به دست‌گیری او تظاهرات بزرگی در تهران و بسیاری از شهرهای ایران برگزار شد. تظاهرات‌کننده‌گان در تهران به ایستگاه رادیو حمله کردند. تعدادی اتوبوس و کامیون دولتی به آتش کشیده شدند. پلیس به روی تظاهرکننده‌گان آتش گشود.

ماجرای روح‌الله خمینی ادامه داشت. در فروردین‌ماه سال ۱۳۴۲ دولت ایالات متحده‌ی آمریکا از رژیم ایران تقاضا کرده بود نظامیان آمریکایی در ایران در ایران از تعقیب جزایی در ایران مصون باشند. این لایحه در جلسه‌ی ۲۱ ماه مهر سال ۱۳۴۳ در مجلس شورای ملی تصویب شد. (۵۱) آیت‌الله خمینی، در ۴ آبان‌ماه سال ۱۳۴۳ در یک سخن‌رانی مفصل محمدرضاشاه را دست‌نشانده‌ی ایالات متحده‌ی آمریکا خواند. (۵۲) آیت‌الله خمینی، نیمه شب ۱۳ آبان ماه سال ۱۳۴۳، به ترکیه تبعید شد، از آن‌جا به نجف رفت، تا چهارده سال بعد برنگشت. جنبش اسلامی جان‌گرفته بود. نهضت آزادی در ۲۷ اردیبهشت‌ماه سال ۱۳۴۰ تشکیل شد. (۵۳) ره-بران نهضت آزادی در جریان «فرانودم انقلاب سفید» دست‌گیر شدند. اولین جلسه‌ی دادگاه بدوی ۳۰ مهرماه سال ۱۳۴۲ تشکیل شد. محاکمه-شونده‌گان عبارت بودند از: مهندس مهدی بازرگان، یدالله سبحانی، آیت‌الله سیدمحمد طالقانی، مهندس عزت‌الله سبحانی، دکتر عباس شیبانی، احمد حاج علی بابایی، مهندس ابوالفضل حکیمی، سید مهدی جعفری، پرویز عدالت‌متش (۵۴) روند قضایی محاکمه‌ی سران نهضت آزادی بسیار پُرسروصدا بود. سرانجام دادگاه نظامی‌ی تجدید نظر، احکام متهمین را به ده تا یک سال زندان محکوم کرد. (۵۵)

سازمان مجاهدین خلق در سال ۱۳۴۴ تشکیل شد؛ توسط سه تن از اعضای نهضت آزادی: محمد حنیف‌نژاد، سعید محسن، علی اصغر بدیع-زادگان. (۵۶) سازمان مجاهدین خلق نگاه خود به مارکسیسم را چنین اعلام کرد: ما به فلسفه‌ی مارکسیسم می‌گوییم نه، اما به اندیشه‌ی اجتماعی، به-ویژه تحلیل‌های آن در باره‌ی فئودالیسم، کاپیتالیسم، امپریالیسم می‌گوییم

روز کودتا، زمان آغاز وابسته‌گی‌ی روزافزون ایران به ایالات متحده آمریکا نیز بود. ارتش و نهادهای امنیتی مهم‌ترین پایگاه‌های ایالات متحده‌ی آمریکا بودند. (۴۵) ۱۶ آذرماه سال ۱۳۳۲ را شاید بتوان روز آغاز نقش نیروهای ارتشی در سرکوب جنبش دانشجویی خواند. در آن روز در اعتراض به سفر نیکسون به ایران تظاهراتی برپا شد که در آن سه دانش‌جو کشته شدند: مصطفی بزرگ‌نیا، مهدی شریعت رضوی، احمد قندچی. (۴۶)

ملکوت، که در سال ۱۳۴۰ نوشته شده است، شش فصل دارد: دو فصل از منظر اول شخص؛ چهار فصل از منظر سوم شخص. فصل اول زیر عنوان **حلول جن**، فصل دوم زیر عنوان **اکنون او سخن می‌گوید**، فصل سوم زیر عنوان **۱۳**، فصل چهارم زیر عنوان **آخرین دیدار**، **پیش از صبحدم**، فصل پنجم زیر عنوان **آخرین گفتگو**، **پیش از صبحدم**، فصل ششم زیر عنوان **زمین نوشته شده است**. در شبی مهتابی آقای مودت و سه تن از دوستانش در چمن‌زاری به می‌خواری مشغول اند که جن در تن آقای مودت حلول می‌کند. دوستان آقای مودت او را به شهر می‌رسانند و برای معالجه نزد دکتر حاتم می‌برند. یکی از دوستان او منشی‌ی جوان ساده‌دلی است، دیگری مردی فربه که تنها به لذت‌جویی می‌اندیشد، سومی مردی مرموز که توان آینده‌نگری دارد. شایع است که دکتر حاتم هر سال شاگرد تازه‌ای استخدام می‌کند، او را می‌کشد و از چربی بدنش صابون می‌سازد. او در مطب خویش بیماری به نام م.ل دارد که از شهر دیگری آمده است و مایل است که آخرین عضو سالم بدنش قطع شود. منشی‌ی جوان که حاضر به همه نوع فداکاری است، زنی به نام ملکوت دارد که دیوانه‌وار عاشق او است. دکتر حاتم هم زنی به نام ملکوت داشته است که به دلیل مسمومیت درگذشته است. دکتر حاتم جن را از تن آقای مودت خارج می‌کند، اما به دوستانش آمپولی تزریق می‌کند و به آن‌ها قول می‌دهد که این آمپول روز بعد تأثیر شفابخش خود را نشان خواهد داد.

در فصل دوم و سوم سرگذشت م.ل را از زبان خودش می‌شنویم. او خدمت‌کاری لال دارد و تصور می‌کند که خدمت‌کارش را خودش لال کرده و پسر خود را نیز کشته است. در فصل چهارم سرگذشت دکتر حاتم را می‌خوانیم. او چندین زن داشته، همه را کشته و اینک پیش از آن که مطب خویش را ترک کند، آخرین هم‌سرش و نیز م.ل را می‌کشد. آن‌گاه با جیبی به حاشیه‌ی شهر می‌رود و به منشی‌ی جوان و مرد چاق خبر می‌دهد که آمپولی که به آن‌ها زده سمی بوده و آن‌ها به‌زودی خواهند مرد. مودت و مرد مرموز زنده خواهند ماند.

در گوشه‌ای از ملکوت چنین می‌خوانیم: «منشی جوان گفت:

[...]

چرا تا کنون نفهمیده بودم که مرگ خواهد آمد؟ سالها به خوبی کار کردم و حرف زدم و راه رفتم، زندگی معتدل و پاکی داشتم، مال کسی را نخوردم و به همه کمک رساندم. اما احمق بودم: در تمام آن سالها که من مثل معصومان و مقدسان زندگی می‌کردم و به خیال خود نمونه‌ی کامل یک فرد انسانی بودم در حقیقت خود را فریب می-

آری. این نگاه با اعتقاد به عمل مسلحانه درهم آمیخته بود: سازمان مجاهدین خلق اعتقاد داشت برای توده‌ای کردن مبارزه باید جو پلیسی را از طریق عمل مسلحانه از میان برد. اولین حرکت مسلحانه برای سال ۱۳۵۰ برنامه‌ریزی شده بود. سازمان مجاهدین خلق تصمیم گرفته بود در جریان جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی، که با شرکت بخش بزرگی از رهبران جهان انجام می‌شد، سیستم اصلی برق کشور را منفجر کند، اما پیش از آن که عمل مسلحانه آغاز شود، تعداد زیادی از اعضای «سازمان» دست‌گیر شدند. اولین محاکمه‌ی اعضای سازمان مجاهدین خلق در بهمن ماه ۱۳۵۰ آغاز شد. در بین محاکمه‌شده‌گان دوازده تن به اعدام محکوم شدند. از میان محکوم‌شده‌گان حکم نه نفر در ماه‌های فروردین و خرداد ۱۳۵۱ اجراء شد. از این عده سه تن بنیان‌گذار سازمان بودند؛ شش تن عضو کمیته‌ی مرکزی. (۵۷)

سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران در سال ۱۳۴۹ سربلند کرد؛ گروهی به نام گروه جنگل در ۱۹ بهمن ماه در ۱۳۴۹ به پاسگاه سیاهکل، در گیلان، حمله کرد. عملیات را یک تیم شانزده نفره سازمان‌دهی کرده بود؛ به رهبری علی اکبر صفایی فراهانی. اما پیش از آن که حمله آغاز شود، چهار نفر از اعضای گروه دست‌گیر شدند. در شام‌گاه ۱۹ بهمن ماه یک گروه مسلح نه نفره با اتومبیلی به سیاهکل رفتند، اسلحه‌های پاسگاه را مصادره کردند، فرماندهی پاسگاه و معاون او را کشتند. چریک‌ها محاصره شدند. تا ۱۸ اسفندماه به گریز و مقاومت ادامه دادند. سرانجام دو تن از آن‌ها در یک عملیات انتحاری کشته شدند. هفت نفر باقی‌مانده دست‌گیر شدند. (۵۸) در همان هنگام از میان گروه دیگری که در شهر پایگاه داشتند نیز ده نفر دست‌گیر شدند. از میان هفده نفری که در مجموع دست‌گیر شدند، سیزده نفر به حکم دادگاه نظامی در ۲۷ اسفندماه ۱۳۴۹ تیرباران شدند. (۵۹)

سازمان چریک‌های فدایی خلق از پیوند دو گروه تشکیل شد؛ گروهی که بعدها به نام گروه جنگل یا سیاهکل معروف شد و گروهی که در شهر پایگاه داشت. گروه اول در اواخر سال ۱۳۴۵ تشکیل شده بود؛ به وسیله‌ی چند دانش‌جو: بیژن جزنی، عباس سورکی، علی‌اکبر صفایی فراهانی، محمد صفاری آشتیانی، زراز زاهدیان، حمید اشرف. از اعضای گروه دوم می‌توان مسعود احمدزاده و امیر پرویز پویان را نام برد. سازمان چریک‌های فدایی خلق را آغاز جنبش نوین کمونیستی نامیده‌اند؛ الهام بخش ادبیات حماسی نیز.

همسایه‌ها، که در سال ۱۳۵۳ نوشته شده است، ماجرای مبارزات سیاسی سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۲۰ را دست‌مایه می‌کند؛ در خوزستان. همسایه‌ها از تصویر خانه‌ای اجاره‌ای آغاز می‌شود؛ از تصویر خانه‌ای که در آن گروهی فرودست زنده‌گی می‌کنند: قهوه‌چی، خرک‌چی، مکانیک، کارگر فصلی. خالد، راوی‌ی رمان، فرزند یکی از این خانواده‌ها است؛ در سن بلوغ. بلور خانم، زن عشوه‌گر قهوه‌چی‌ای که در این خانه زنده‌گی می‌کند، او را با دنیای زن روبه رو کرده است، اما حادثه‌ی مهم‌تر در زنده‌گی‌ی اجتماعی او رخ می‌دهد: بر اثر تصادفی مدت کوتاهی در کلاتتری بازداشت می‌شود. در آن‌جا مرد جوانی، که خود نیز بازداشت است، از او می‌خواهد که پس از آزادی پیام او را به یک کتاب‌فروشی برساند. کتاب فروش، که از اعضای حزب توده است، سبب می‌شود که پای خالد به ماجراهای سیاسی کشیده شود؛ به تظاهرات، اعلامیه‌ها، فرازها، بازداشت‌ها. در آخرین بخش **همسایه‌ها** خالد را در زندان عمومی می‌بینیم، که به همراه یکی از کادرهای حزب توده اعتصابی به راه انداخته است. اعتصاب سرکوب می‌شود؛ خالد به خدمت سربازی اعزام.

در گوشه‌ای از **همسایه‌ها** روایت جلسه‌ی یک هسته از حزب توده را می‌خوانیم؛ به روایت خالد: «شفق، پندار، بیدار و آزاد را می‌شناسم. دوتای دیگر را نمی‌شناسم [...] دکتر، مرا خوب می‌شناسد. از حرف‌زدنش پیداست. حرف از کارگران جوان ریسندگی است.

مرد دیگری که کنار دکتر نشسته است، کوتاه و لاغر است. کوسه و آبله‌رو هم هست؛ پیشانی‌اش تا میان سرش بالا رفته است. چانه‌اش تیز است [...] نادر صداش می‌کنند.

– قضیه رو تعریف کن.

نگاه دکتر به نگاهم نشسته است. سرم را می‌اندازم پائین و آرام می‌گویم که تو ریسندگی چه شده است.

– ... هر روز سر ساعت ده، به همه کارگرا، یه لیوان شیر میدادن ... ولی یهو، بی‌هیچ مقدمه‌ای، چن روزی نمیدن. روز اول اول و دوم کارگرا غرغر میکنند، بعد، از روز سوم، سروصداشون درمیاد. کم‌کم، کار به کتک‌کاری با سرکارگرا میکشه ... بعد، قضیه بیخ پیدا میکنه. مدیرعامل به کلونتری خبر میده. پاسابانا میان و میریزن تو کارخونه. چن تایی رو کتک میزنن، دوتا رو بازداشت میکنن و بعدم، هفتا رو از کارخونه بیرون میکنن.

[...]

نادر به حرف می‌آید. صداش زیر است.

– خوب این خمیره و خصلت کارفرماس که رودرروی کارگر وایسته [...]

[...]

– ... اما خب، کارگر باید هوشیار باشه و از تجارب تاریخی استفاده بکنه تابتونه حق خودشو بدست بیاره [...]

[...]

شفق می‌گوید

– منم همین عقیده رو دارم.

[...]

پندار می‌گوید

– باید طرح یه اعتصاب همگانی رو پیش‌بینی کرد. تا آزاد شدن بازداشتنیا و به کار گماردن اخراجیا، باید ریسندگی رو به اعتصاب کشید.

[...]

می‌شنوم که شفق می‌گوید

– ... به گمان من، حتی باید گروهای مختلف کارگرا رو آماده کرد که اگه لازم باشه بعنوان همدردی با اونا، اعتصاب کنن.

بیدار می‌پرسد

یعنی که نفت و راه آهن هم؟

– نه با هم

[...]

آزاد می‌گوید

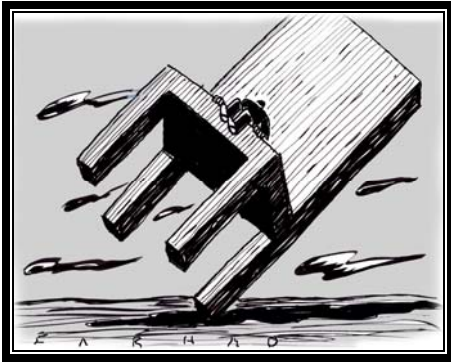
– حتی میشه صنف نونواخونه، بازاریا و پیشه‌ورا رو هم آماده کرد. (۶۰)

این تکه تصویر «روشن‌فکر» در **همسایه‌ها** را چنین منعکس می‌کند: در **همسایه‌ها** در میان همه‌ی روایت‌هایی که در مقابل قدرت سیاسی صف کشیده‌اند، «روشن‌فکر» در تعارض با قدرت سیاسی، در قالب فعال حزب توده در سال‌های ۱۳۳۲ - ۱۳۲۰، روایتی از اندیشه‌ی چپ را نمایندگی می‌کند. تصویر «روشن‌فکر» در **همسایه‌ها** چنین است: «روشن‌فکر» سیاسی که «نظام حقیقت» خویش را در روایتی از اندیشه‌ی چپ یافته است؛ در کرشمه‌ی «فردای» عادلانه.

به تصویر «روشن‌فکر» در رمان پنجم، ششم، هفتم، هشتم، نهم، دهم خود بنگریم: در **آنکارا باران می‌بارد**، **آینه‌های دردار**، **شاه‌کلید**، **چاه بابل**، **فریدون سه پسر داشت**، **تهران کوچی اشباح**.

۱۲

سال‌های پس از انقلاب اسلامی پُر از حادثه در حادثه در حادثه است؛ زخم در زخم در زخم؛ شکنجه، جنگ، زندان، مرگ، تبعید. از هر خیابانی در جهان زندانی سیاسی‌ای می‌گذرد، هر کوچهای در ایران نام در جنگ-رفتای را بر خود دارد. در شب‌های تبعید قصه‌های زندان می‌چرخند، در غروب سینماهای ایران فریادِ جان‌بازانِ اصول‌گرای مسلمان از جور فرصت-طلبان. هزار روایت از هزار خانه‌ی تاریخ به کوچه‌ها می‌ریزند. هزار خاطره از تفنگ و خانه و تعقیب و دلهره می‌گویند. قهرمان یک تاریخ، ضد قهرمان تاریخ دیگر است؛ فرشته‌ی یک مکتب، اهریمن مکتب دیگر؛ راوی بی-نقص یک خاطره، شاید هزارچهره‌ی خاطره‌ی دیگر. چه کسی می‌تواند



طریق داستان‌هایی که در جلسه‌های فرهنگی می‌خواند با زنده‌گی‌ی خود او؛ کودکی، جوانی و اکنون او. کسی که زنده‌گی‌ی نویسنده و زنده‌گی‌ی مهاجران و تبعیدیان ایرانی را به هم پیوند می‌زند، زنی است: صنم بانو. صنم بانو که اکنون در پاریس پناهنده است، معشوق دوران جوانی نویسنده بوده است، اما با «مهندس» ایمانی ازدواج کرده است که نخست از مخالفان محمدرضا شاه بوده است، اما پس از دست‌گیری در وایل دهه‌ی ۱۳۴۰ به ساواک پیوسته است. اکنون صنم بانو از «مهندس» ایمانی جدا شده است، دو دختر و یک پسر بزرگ، بالای بیست سال، دارد. «مهندس» ایمانی در دویی به تجارت مشغول است. نویسنده زن و بچه دارد. مهاجران و تبعیدیان ایرانی در اروپا زنده‌گی‌ی نابسامانی دارند.

در گوشه‌ای از **آینه‌های دردار** یکی از تبعیدیان ایرانی، که «به زنده-گی‌ی چسبیده است سخن می‌گوید: «زامیاد حالا رستوران داشت، می-گفت: راستش دیدم دارم پیر می‌شوم و همین فردا یا پس فردا است که مجبور شوم ماهانه پناهندگی بگیرم یا حقوق بیکاری. خوب که چی؟ گروهها را که می‌بینی؟ به آنهایی که اینجا و آنجا نشسته بودند اشاره می‌کرد: حالا فقط می‌توانند همدیگر را بدرند.» (۶۳)

این تکه تصویر «روشن‌فکر» در **آینه‌های دردار** را چنین منعکس می‌کند: «روشن‌فکر» **آینه‌های دردار** سه ویژگی دارد: مقصر است، مغلوب است، تسلیم شده است. مقصر است، چه ساخت اندیشه‌اش با قدرت‌های سیاسی که اینک حاکم است چندان تفاوتی نشان نمی‌دهد. مغلوب است، چه ساخت پارانوئیک اندیشه‌اش امکان تماس با واقعیت را از او گرفته است. تسلیم شده است، چه می‌دانند که چشم‌اندازی پیش رو ندارد. تصویر «روشن‌فکر» در **آینه‌های دردار** چنین است: «روشن‌فکر» مقصر، مغلوب، تسلیم که «نظام حقیقت جهان»، هر چه که باشد، را پذیرفته است.

شاه‌کلید، که در سال ۱۳۷۸ نوشته شده است، ماجرای قتل‌های زنجیره‌ای را موضوع دارد؛ قتل پنهانی دگراندیشان توسط وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی را. یکی از کسانی که در جریان قتل‌های زنجیره‌ای، در سال ۱۳۷۷ دست‌گیر شده است، اعترافات خود را در مورد یکی از قربانیان قتل‌های زنجیره‌ای نوشته است؛ در مورد میرمحمد ملکوتی.

میرمحمد ملکوتی دوست دوران کودکی‌ی راوی بوده است. در دوران نوجوانی، راوی اهل شعر بوده است؛ میرمحمد ملکوتی اهل کارهای جدی-تر. میرمحمد پس از اخذ دیپلم به دانشگاه می‌رود. رشته‌ی جامعه‌شناسی می‌خواند. راوی به سربازی می‌رود. پدرش می‌میرد. در روزهای انقلاب فروش کتاب در اطراف دانشگاه را آغاز می‌کند. پس از سال‌ها راوی میرمحمد را ملاقات می‌کند که در قامت یک روزنامه‌نگار سخن‌ران یک جلسه است. در همان اطراف دانشگاه با دختری آشنا می‌شود: شادی. روزی میرمحمد را همراه مردی می‌بیند با بارانی‌ی بلند. آن مرد را در خیال خود شیخ می‌خواند، احمد نام می‌گذارد، از «کرامات» او با شادی و میرمحمد سخن می‌گوید. روزهای انقلاب به سر می‌آید. ۳۰ خردادماه سال ۱۳۶۰ فرامی‌رسد؛ روز آغاز سرکوب عریان نیروهای مخالف جمهوری اسلامی. روزهای بعد سخت پرماجرا است. راوی شادی را در کوه می‌بیند که لاغر

این همه «خائن و نادم و قهرمان» را از هم جدا کند؟ چه نام خواهد گرفت اگر جدا کند؟ خائن؟ نادم؟ قهرمان؟ (۶۱)

در آنکارا باران می‌بارد، که در سال ۱۳۷۱ نوشته شده است، ماجرای زنده‌گی‌ی کسانی است که به ستیز با جمهوری اسلامی برخاسته‌اند. جمیله، زن جوان، از طریق مرز غیر قانونی، به کمک قاچاقچیان به ترکیه گریخته است. اکنون در زیرزمینی که از یک پیرزن ترک، در آنکارا، اجاره کرده است، سکونت دارد. یک دم اما، از فکر روزهای گذشته رهایی ندارد: جمیله، که پدرش را خیلی زود از دست داده است، با برادرش، عنایت، و مادرش دوران کودکی و نوجوانی را در روستایی گذرانده است. برادر جمیله با دختری به نام سلطان رابطه‌ای عاشقانه داشته است. پی‌آمدهای همین رابطه سبب شده است همه‌ی خانواده به تهران کوچ کنند. در تهران پس از انقلاب اسلامی، جمیله و عنایت، هر دو جذب یکی از گروه‌های کمونیستی مخالف جمهوری اسلامی شده‌اند. سیاوش یکی از اعضای برجسته‌ی این گروه است. سیاوش و جمیله عاشق یک‌دیگر می‌شوند؛ علیرغم مخالفت خانواده‌ی سیاوش و مادر، جمیله و سیاوش با یک-دیگر ازدواج می‌کنند. حاصل زنده‌گی‌ی آن‌ها دختری است به نام نیلوفر. اما چندی نمی‌گذرد که سرکوب عریان جمهوری اسلامی آغاز می‌شود. عنایت دست‌گیر می‌شود؛ زیر شکنجه کشته. سیاوش فراری می‌شود. جمیله به زندان می‌افتد. در زندان با سلطان روبه‌رو می‌شود که اینک زندانبان زندان‌های جمهوری اسلامی است. سلطان همه‌ی توان‌اش را در کمک به جمیله به کار می‌گیرد. جمیله پس از مدت کوتاهی آزاد می‌شود؛ خطر اما، گرد سر او می‌چرخد. تصمیم می‌گیرد از ایران خارج شود؛ به ویژه آن‌که شنیده است سیاوش در ترکیه است. مادرش را در خانه‌ی سالمندان می‌گذارد و در زیرزمین خانه‌ی یکی از آشنایان، در انتظار قاچاقچاقچی‌ای که قرار است او را از ایران خارج کند، مخفی می‌شود. روزی سلطان به دیدار او می‌آید و فاش می‌کند که مدت‌ها با عنایت زنده‌گی کرده است و از او بچه‌ای نیز دارد. سلطان جمیله را دعوت می‌کند که به خانه‌ی او برود. جمیله رد می‌کند. می‌خواهد از ایران خارج شود.

در راه خروج از ایران بر جمیله فاجعه‌ای می‌گذرد: بر اثر تیراندازی پاس‌داران انقلاب اسلامی دخترش از اسب سقوط می‌کند؛ می‌میرد. جمیله به آنکارا می‌رسد. در آن‌جا قاصدک منتظر او است؛ زنی که هم مدت‌ها هم‌رزم سیاسی‌ی او بوده است هم عاشق عنایت. قاصدک به او خبر می‌دهد که سیاوش در ترکیه نیست. در مرز دست‌گیر شده است. شاید زندان است. شاید کشته شده است.

جمیله در آنکارا می‌ماند؛ با آیلا، دختر بچه‌ای که مادرش هنگامی که به اتفاق قاصدک به اسلامبول می‌رفته است، توسط پلیس ترکیه کشته شده است. پیرزن صاحب‌خانه که صدای هذیان‌های شبانه‌ی جمیله را شنیده است، به تصور این که او دیوانه است، از او می‌خواهد زیرزمین را خالی کند. باران از چشم‌های جمیله می‌بارد.

در گوشه‌ای از **در آنکارا بیرون می‌بارد** جمیله از زندان‌های جمهوری اسلامی می‌گوید: «از درد بیتاب شده بودم و پاهای آماس کرده و کرختم را مانند طفلی که زیر خرمکوب جویده شده باشد، توی سلول به دنبال خودم می‌کشیدم. بوی گوشت جزغاله شده در هوای سنگین دخمه پیچیده بود و آن نعره‌های جگرخراش هنوز از پشت دیوارهای سیمانی می‌آمد و بر اعصاب فرسوده‌ام سوهان می-کشید.» (۶۲)

این تکه تصویر «روشن‌فکر» در **در آنکارا باران می‌بارد** را چنین منعکس می‌کند: در **در آنکارا باران می‌بارد** «روشن‌فکر» در تقابل با قدرت سیاسی ایثار می‌کند، زخمی‌شود. انگار مهم نیست در تقابل با «قدرت» سیاسی چه می‌گوید، مهم این است چه می‌کند، چه سرنوشتی سهم می‌برد. تصویر «روشن‌فکر» در **در آنکارا باران می‌بارد** چنین است: «روشن‌فکر» سیاسی که در راه تحقق «نظام حقیقتی» که روایتی از اندیشه‌ی چپ وعده داده است، قربانی شده است.

آینه‌های در دار، که در سال ۱۳۷۱ نوشته شده است، ماجرای سفر یک نویسنده‌ی ایرانی است به اروپا برای داستان‌خوانی در اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰. رمان از دو طریق پیش می‌رود: از طریق گذر او از کشورهای گوناگون اروپایی با زنده‌گی‌ی تبعیدیان و مهاجران ایرانی آشنا می‌شویم؛ از

ف. و. ژ، سیاست‌مدار هفتاد ساله‌ی فرانسوی، مشغول نوشتن رمانی است به نام **چاه بابل**. او هم‌سری دارد سخت‌جوان‌تر از خود و مستخدمه‌ای که او نیز رمانی نوشته است؛ رمانی که شخصیت‌های اصلی آن از روی ف. و. ژ و هم‌سرش گرت برداری شده‌اند. **چاه بابل** پُر از ماجراها است؛ از تاریکی تا قتل کبوترها (۶۵)

در گوشه‌ای از **چاه بابل** گزارش یک اعدام را می‌خوانیم. کمال در کنار پاس‌داری نشسته است تا یک محکوم به اعدام را حلق‌آویز کند: «**کمال** **نگاهی کرد به صورت پشم‌آلود و زولیده‌ای که از شیشه‌ی اتاقک جرتقیل بیرون آمده بود** [...] **صورت پشم‌آلود جلوتر آمد و همینطور که از گوشه‌ی چشم‌های پف‌کرده‌اش نگاه می‌کرد، به لحنی خودمانی گفت: بیینم کمونیس ممونیس که نیستی؟ ها؟ بوی دهانش مشمژ می‌کرد؟ کمال نگاه کرد به خونی که کف دستش مالیده بود و گفت: من بازجویی‌هایم را قبلاً پس داده‌ام ها! گفت مهم اینه که می‌خوای مسلمون شی. و دنده‌ای را نشان داد؛ میله-ی فلزی کوتاهی که انتهایش توپ کائوچویی سیاه رنگی قرار داشت: طنابو که انداختن، تو فقط این دسه خرو بده جلو. طرف زرتی می‌ره بالا. بعد که گوزو داد و قبضو گرفت، دنده را بیار سر جاش. مته سنده‌ی آب ندیده می‌افته پائین» (۶۶)**

این تکه تصویر «روشن‌فکر» در **چاه بابل** را چنین منعکس می‌کند: در **چاه بابل** «روشن‌فکر» سیاسی نخست در مقابل «نظام حقیقت» می‌ایستد تا آن‌گاه در چنگال «نظام حقیقت» تباہ شود؛ هم‌دست مرگ شود. تباہی-ی «روشن‌فکر» سیاسی اما، تنها برخاسته از اسارت در «نظام حقیقت» سیاه نیست؛ که برخاسته از ناتوانی‌ی گزیرناپذیر نوع انسان نیز هست. تصویر «روشن‌فکر» در **چاه بابل** چنین است: سقوط ناگزیر؛ برآمده از هم-دستی «نظام حقیقت» سیاه با ناتوانی‌ی ناگزیرپذیر نوع انسان.

فریدون سه پسر داشت، که در سال ۱۳۷۹ نوشته شده است، چهار فصل دارد: **من، تو، او، ما**. **راوی سه فصل من، تو، او** مجید است. فصل **ما** یک افسانه‌ی «سنگسری» است. محور فصل **او** خود مجید است، محور فصل **تو** ایرج است. محور فصل **او** سعید است. همه‌ی ماجرا این است: حاج فریدون امانی، یکی از بزرگ‌ترین سرمایه‌داران ایرانی، صاحب یک کارخانه-ی لاستیک‌سازی بزرگ، از نزدیکان و طرف‌داران محمدرضا شاه پهلوی، چهار پسر دارد و یک دختر: چهار پسر ایرج، اسد، سعید، مجید نام دارند؛ دختر انسی. در بحبوحه‌ی انقلاب اسلامی حاج امانی به‌تمامی در کنار محمدرضا شاه می‌ایستد. بعد از پیروزی انقلاب اما، جبهه عوض می‌کند، طرفدار جمهوری اسلامی می‌شود، کارخانه‌ی خود را حفظ می‌کند، به نماینده‌گی مجلس شورای اسلامی انتخاب می‌شود. فرزندان حاج فریدون امانی به راه‌های گوناگون می‌روند: انسی ازدواج کرده است، صاحب یک پسر ناقص‌الخلقه شده است، از هم‌سر خود جدا شده است. در میان چهار پسر او ایرج سرشت دیگری دارد؛ هنرمند تئاتر، کمونیست انسان‌دوست. ایرج در دوران شاه دست‌گیر می‌شود، زیر فشار شکنجه به تلویزیون می‌آید، اظهار ندامت می‌کند، در دوران انقلاب آزاد می‌شود. در دوران جمهوری اسلامی اما، اعدام می‌شود. اسد از مأموران عالی‌رتبه‌ی وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی است؛ سعید از رهبران سازمان مجاهدین خلق به ایران بوده است؛ که در سال ۱۳۶۷، در عملیات فروغ جاویدان، کشته شده است. مجید از اعضای سازمان چریک‌های فدایی خلق بوده است؛ که بعد از آغاز موج سرکوب در ایران در خرداد ۱۳۶۰ به آلمان پناهنده شده است.

اکنون چهار سال است که مجید در یک بیمارستان روانی در شهر آخن بستری است. در همین بیمارستان است که او همه‌ی ماجرای زنده‌گی‌ی خود و خانواده‌اش را برای ما می‌گوید؛ از دو منظر سوم شخص و اول شخص؛ در یک تداخل زمانی. مجید مدت‌ها است می‌خواهد به ایران باز گردد. با سفارت ایران در آلمان تماس گرفته است. مأموران سفارت به سراغ او آمده‌اند؛ به سرپرستی شخصی به اسم مهدوی؛ با پاسپورت ایرانی برای او. مجید را سوار ماشینی می‌کنند و با خود به طرف ایران می‌برند. به روایت روزنامه‌ی کیهان مجید پیش از این که به ایران برسد، صبح روز یک یکشنبه ۱۲ فروردین‌ماه سال ۱۳۷۵ در شهر سیواس ترکیه «خود را کشته است؛ رگ‌های خود را زده است.» واقعیت اما، این است که مأموران جمهوری اسلامی او را به دار کشیده‌اند؛ مهدوی و دوستان‌اش.

شده است، افسرده است، هراس دارد. با او قرار می‌گذارد. او را به مغازه‌ی ساعت‌فروشی احمد می‌برد که ناگهان واقعیت پیدا کرده است. راوی نیز مدت‌ها است کتاب‌فروشی را کنار گذاشته است و ساعت می‌فروشد. احمد از راوی می‌خواهد که شادی را به خانه ببرد؛ مخفی کند. پس از چندی، ناگهان، شادی گم می‌شود. احمد گمان می‌کند شادی در خانه‌ی میرمحمد پنهان شده است. احمد، راوی، دو مأمور وزارت اطلاعات به درب خانه‌ی میرمحمد می‌روند. راوی وارد خانه می‌شود. میرمحمد می‌گوید از شادی خبر ندارد؛ چه تنها در این خانه نشسته است؛ رمان می‌نویسد. میرمحمد حدس می‌زند که شادی خانه‌ی خسرو پنهان شده باشد. احمد، راوی، دو مأمور به درب خانه‌ی خسرو می‌روند. همه وارد خانه می‌شوند. همه‌ی خانه را به هم می‌ریزند. خسرو را دست‌گیر می‌کنند. چندی بعد جسد میرمحمد و خسرو پیدا می‌شود. راوی در وزارت اطلاعات استخدام می‌شود؛ جای-گزین احمد می‌شود؛ شاه‌کلید را از احمد تحویل می‌گیرد. حالا راوی جز متهمانی است که به خاطر قتل‌های زنجیره‌ای دست‌گیر شده‌اند.

در گوشه‌ای از شاه‌کلید، راوی از خود، احمد و دو مأمور وزارت اطلاعات چنین می‌گوید: «**من و احمد نشستیم عقب و ماشین راه افتاد. احمد آن دو نفر را معرفی کرد - ابراهیم که پشت فرمان بود و برادرش اسماعیل که نشسته بود بغل دست او [...]**

ابراهیم و اسماعیل هر دو جوان بودند - بیست‌ودو سه ساله - و ریشه‌های تنک داشتند و ساکت و جدی بودند و فقط به جلو نگاه می‌کردند و از پشت سر که نگاه می‌کردم، هر دو تا عین هم بودند. (احمد گفت برادرند). توی تاریکی توی ماشین از نیم رخ نگاه انداختم به احمد و دیدم ما دو تا هم خیلی به هم شبیهیم. به احمد که نگاه می‌کردم، مثل این که دارم به خودم نگاه می‌کردم. هر دو تا ریشه‌های توپی پُرپشت و صورت‌های گردی داشتیم و بینی‌های تیز عقابی و موهای شانه‌نکرده‌ای که ریخته بود روی پیشانی» (۶۴)

این تکه تصویر «روشن‌فکر» در شاه‌کلید را چنین منعکس می‌کند: در **شاه‌کلید** «روشن‌فکر» غایب است. در سرزمینی که در آن مراد و مرید و مأمور وزارت اطلاعات همه شبیه اند، «روشن‌فکر» متولد نشده است. سرشت ظالم و مظلوم یکی است. تنها موقعیت‌های متفاوت یکی را در مقام ظالم قرار داده است، دیگری را در مقام مظلوم. تصویر «روشن‌فکر» در **شاه‌کلید** چنین است: سرشت انسان و «نظام حقیقت» حاکم بر تاریخ یک سرزمین تولد «روشن‌فکر» را ناممکن کرده‌اند.

چاه بابل، که در سال ۱۳۷۹ نوشته شده است، ماجرای زنده‌گی‌ی بسیاریان است. مندو، پناهنده‌ی ایرانی ساکن پاریس، که صدایی سخت خوش دارد، بار نخست نیست که به دنیا آمده است. دو قرن پیش از این ایلچی مخصوص شاه قاجار بوده است؛ نام‌اش ابوالحسن. در زنده‌گی‌ی کنونی‌اش حادثه‌ها پشت سرگذاشته است. در ایران جمهوری اسلامی با نام برادر حداد ترانه‌های مذهبی می‌خوانده است، به خاطر رابطه‌ی جنسی با هم‌سر یک شهید، به هم‌راه او، به سنگ‌سار محکوم شده است. خود را از گودال مرگ بیرون کشیده است. با بلوکی سیمانی معشوق خویش را کشته است تا او را از رنج ذره ذره مردن زیر باران سنگ خلاص کند. مندو اینک، در چهل‌ودوساله‌گی، عاشق زنی فرانسوی است که خود عاشق یک موسیقی‌دان فقیر است.

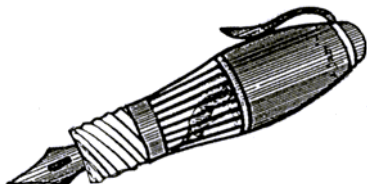
کمال، پناهنده‌ی ایرانی ساکن پاریس، نقاشی است که تابلوهایش را از روی مدل‌های زنده می‌کشد. کمال سال‌ها در زندان‌های جمهوری اسلامی زندانی بوده است. خاطرات او از زندان چیزی جز عفونت و تباہی نیست. کمال تواب بوده است؛ مأمور به دار کشیدن محکومان به اعدام. کمال هنگامی به هم‌کاری با جلادان تن داده است که شاهد هم‌کاری‌ی یکی از مسئولان رده‌بالای سازمان سیاسی متبوع‌اش با زندانبانان بوده است؛ همان مسئولی که زمانی در یک خانه‌ی سازمانی به او تجاوز کرده است.

نادر، پناهنده‌ی ایرانی ساکن پاریس، زنده‌گی‌ی غم‌انگیزی دارد؛ با زنی ویران و سه فرزند قد و نیم‌قد. فرزند اول متعلق به او نیست. نادر هنگامی با آن‌لور ازدواج کرده است که او باردار بوده است. پدر فرزند اول آن‌لور، مندو است.

«نظام حقیقت» جمهوری اسلامی شبیه است. تنها «روشن‌فکر» هنرمند سرشت است که از سرشت پدر نیست.

تهران، کوچه‌ی اشباح، که در سال ۱۳۸۷ نوشته شده است، با مقدمه‌ی سیامک گلشیری، آغاز می‌شود. او می‌نویسد: «درست چهار ماه و سه روز پیش، ساعت یازده و چهل و پنج دقیقه‌ی شب، شخصی با من تماس گرفت.» (۶۸) بقیه‌ی مقدمه‌ی سیامک گلشیری را ما نقل می‌کنیم: شخصی که با سیامک گلشیری تماس گرفته است، به او چنین می‌گوید: به شدت در خطر است و باید به هر قیمتی شده به سرعت سیامک گلشیری را ملاقات کند. آن دو قرار می‌گذارند؛ در اتوبان چمران، یک جایی بعد از پل گیشا، نرسیده به اتوبان همت. سیامک گلشیری با ماشین شخصی خود سر قرار می‌رود. شخصی که به سیامک گلشیری تلفن کرده است، مرد سیاه‌پوشی است که خود را دراکولا معرفی می‌کند. سوار ماشین می‌شود. نوشته‌های خود را در کیف سیاهی را در اختیار سیامک گلشیری قرار می‌دهد و از او می‌خواهد نوشته‌ها را چاپ کند. سیامک گلشیری کتاب را چاپ می‌کند. کتاب را می‌خوانیم.

ماجرای از منظر اول شخص تعریف می‌شود. جشن تولد آرش است. یکی از مهمانان برای آرش یک اسباب‌بازی هدیه آورده است؛ یک هلی‌کوپتر. راوی از آرش می‌خواهد به خانه‌ی او بروند و هلی‌کوپتر را به آسمان بفرستند. به هر زحمتی هست مادر آرش را راضی می‌کنند، هلی‌کوپتر را برمی‌دارند، از خانه بیرون می‌روند. در راه خانه‌ی آرش به پارکی می‌رسند. صدای جیغ زنی را می‌شنوند. دنبال صدا می‌روند. به خانه‌ی می‌رسند. کمی پشت در می‌ایستند. انگار سایه‌ی سیاهی آن‌ها را بلند می‌کند و آن سوی در می‌گذارد. در آن خانه تعداد زیادی زندانی اند؛ از جمله دختری. آرش و راوی در دالان‌ها و اتاق‌های پیچ‌درپیچ خانه سرگردان می‌شوند؛ ماجراها می‌گذرانند. سرانجام دختر دست راوی را گاز می‌گیرد. راوی می‌گریزد. از دیوار به کوچه می‌پرد. به خانه‌ی خود می‌رود. فردای آن روز، آرش به سراغ راوی می‌آید. از راوی می‌خواهد هلی‌کوپترش را پس بدهد. راوی می‌گوید هلی‌کوپتر بیرون همان خانه از دست‌اش افتاده است. آرش هم می‌گوید که به محض این که صدای جیغ زن را شنیده است، پا به فرار گذاشته است. هیچ چیزی هم از آن خانه به یاد نمی‌آورد. شب آن روز راوی تب می‌کند. به مرور خط‌های ارغوانی‌رنگ در صورت‌اش ظاهر می‌شود و اشت‌های خود را از دست می‌دهد. روزهایی بعد، دست خواهر کوچک راوی هنگام بازی با چرخ‌خیاطی‌ی اسباب‌بازی‌اش سوراخ و خونین می‌شود. راوی احساس می‌کند به خون میل دارد. انگشت خواهر را در دهان می‌گذارد؛ مک می‌زند. راوی دراکولا شده است.



در گوشه‌ای از تهران، کوچه‌ی اشباح سیامک گلشیری چهره‌ی راوی را این چنین تصویر می‌کند: «هیكلی كاملاً سیاه‌پوش که ایستاده بود روی جدول کنار اتوبان. چهره‌اش را درست نمی‌دیدم، فقط یک آن دیدم دستش را بالا آورد و با عجله دو سه قدمی جلو آمد. داشتم از کنارش رد می‌شدم که بلند اسمم را صدا زد. کمی جلوتر زدم کنار. وقتی برگشتم، نبود. یک‌دفعه متوجه دستگیره شدم که صدایی کرد و مرد سیاه‌پوش به یک چشم به هم زدن سوار شد. پالتو بلند سیاه‌رنگی به تن داشت و یقه‌ی بلندش را تا زیر گوشش بالا داده بود. قدش آن قدر بلند بود که سرش را خم کرده بود تا به سقف نخورد. بعد با انگشت به جایی نزدیک پل اتوبان همت اشاره کرد [...] تمام مدت زیر چشمی نگاهم به مرد بود. متوجه صورت استخوانی‌اش شدم که عجیب سفید بود، انگار قوطی پودر روی صورتش خالی کرده باشد. اما با وجود صورت استخوانی و گونه‌های کاملاً بیرون زده و آن قد و هیكل غول‌آسا، خیلی جوان بود، آن قدر که فکر کردم شاید ناقص‌الخلقه است.» (۶۹)

افسانه‌ی «سنگسری» چنین است: هفت برادر و یک خواهر مادر خود را از دست داده‌اند. پدرشان مرد خشنی است که آن‌ها را بسیار آزار می‌دهد. آن‌ها از خانه می‌گریزند. می‌روند تا به دهی می‌رسند. پیرزنی مشغول علف دادن به بزهاست. به آن‌ها می‌گوید اگر یکی از برادرهایشان را به او بدهند، به آن‌ها کفشی می‌دهد. نمی‌پذیرند. می‌روند تا به دهی دیگر می‌رسند. پیرمردی مشغول نخ ریسیدن است. به آن‌ها می‌گوید اگر خواهرشان را به او بدهند، به آن‌ها لباسی می‌دهد. نمی‌پذیرند. می‌روند تا به دهی دیگر می‌رسند. زنی مشغول پختن غذاست. زن به آن‌ها می‌گوید اگر یکی از برادرهایشان را به او بدهند، به آن‌ها غذا می‌دهد. نمی‌پذیرند. می‌روند تا به دهی دیگر می‌رسند. پیرمردی مشغول پنبه زدن است. مرد می‌گوید اگر خواهرشان را به او بدهند، به آن‌ها خواب می‌دهد. نمی‌پذیرند. می‌روند تا به جویباری می‌رسند. خواهر به درون خاک می‌رود و به یک بوته‌ی گل سرخ تبدیل می‌شود. هفت برادر نیز به دنبال خواهر به زمین فرو می‌روند و به هفت درخت بی‌بر تبدیل می‌شوند: چنار، سپیدار، نارون، بید، افرا، سرو، صنوبر. پس از چندی پدر جای خالی فرزندان‌اش را احساس می‌کند. زنده‌گی‌اش برهوت شده است؛ باغ و زمین‌هایش خشک. دنبال بچه‌هایش می‌رود. به مرغزاری سبز می‌رسد. درمی‌یابد که این سرسبزی از بچه‌های او است. می‌خواهد گل سرخ دختر را بچیند. دختر از برادرها می‌پرسد: گل بدهم یا نه؟ برادرها پاسخ می‌دهند: «گل نده، گل نده!» سرانجام پدر گل را با عصبانیت می‌چیند. خواهر می‌میرد. برادرها می‌پژموند. شب‌هنگام برادرها خواهر را در تابوت می‌گذارند؛ به آسمان می‌روند. حالا اگر شبی به آسمان نگاه کنیم، آن‌جا هستند. چهار برادر چهار گوشه‌ی تابوت را بر دوش دارند. سه برادر پیشاپیش می‌روند. هر هفت برادر با هم می‌خوانند: «گل نده، گل نده!»

در گوشه‌ای از فریدون سه پسر داشت مجید خطاب به ایرج چنین می‌گوید: در فصل تو: «مثل همیشه با چرخشی روی پاشنه پا به- طرفم برگشتی و افسانه‌های تیبای را به طرفم دراز کردی: این را هم بخوان، خوابگردها. کتاب‌های جامعه‌شناسی بخوان، منشأ انواع را بخوان، چه می‌دانم مجید، شاملو بخوان. پر پرواز ندارم، اما دلی دارم و حسرت درناها. یا فروغ بخوان، فروغ خیلی آدم است.»

[...] ولی یادت باشد مجید، ما آنقدر به خودمان مطمئن هستیم که نیازی به کشتن مخالفانمان نداشته باشیم. این همه آدم، این همه مبارزه، این همه کشتی معنی‌اش این بود که ما هم منطق‌مان گلوله باشد؟ [...]

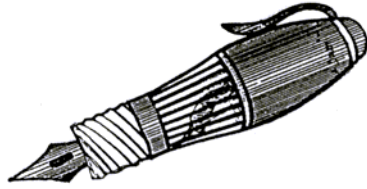
امیدوارم یاد من نبفتی. همان‌جا زیر خروارها خاک بخواب که نبینی من مثل یک ملخ بال‌شکسته انتظار می‌کشم تا جانوری سیاه بیاید پاهای گنده‌اش را بگذارد روی کله‌ام [...]

هیچ کس نبود، همه سر و صداها خوابیده بود، نه آدمی، نه صدایی. هیچ. انقلاب دست از هیاهو کشیده بود، عده بی‌شماری را به گورستان فرستاده بود، ملیون‌ها آدم را فراری داده بود، تو را هم بلعیده بود، و حالا سال‌های زیادی می‌گذشت. (۶۷)

این تکه تصویر «روشن‌فکر» در فریدون سه پسر داشت را چنین منعکس می‌کند: در فریدون سه پسر داشت، «روشن‌فکر» سیاسی‌ی ایدئولوژیک سرشتی هم‌چون قدرت سیاسی دارد. آن‌ها که به سازمان مجاهدین خلق پیوسته‌اند، آن‌ها که به سازمان چریک‌های فدایی‌ی خلق پیوسته‌اند، سرشتی نزدیک به جمهوری‌ی اسلامی دارند. هر سه پسر یک پدر اند. پسر یک تاریخ اند. پسر یک فرهنگ اند. تنها استثنا ایرج است. انگار تنها او است که «روشن‌فکر» دیگری است. ایرج «روشن‌فکر» دیگری است؛ چه به سیاست از دریچه‌ی هنر می‌نگرد؛ چه هنرمند است. در فریدون سه پسر داشت، اما فریدون چهار پسر دارد. سه پسر او از سرشت پدر اند. ایرج از سرشت دیگری است: تصویر «روشن‌فکر» در فریدون سه پسر داشت چنین است: «روشن‌فکران» سیاسی‌ای، که با ایدئولوژی‌های گوناگون در مقابل «نظام حقیقت» جمهوری اسلامی ایستاده‌اند، هم سرشت اند. ساخت «نظام حقیقت» آرمانی‌شان به ساخت

این تکه تصویر «روشن فکر» در تهران، کوچهی اشباح، را چنین منعکس می‌کند: در تهران، کوچهی اشباح، تصویر «روشن فکر» جز غیاب «روشن فکر» نیست. آن‌جا که معصومیتِ کودکی به خون‌خواری دراکولایی تبدیل شود، تباهی در عمق ریشه‌ها خانه کرده است. آن‌جا تفاوت ممکن نیست؛ صدای دیگر ممکن نیست. گریز از «نظام حقیقتی» که پایین و بالا را در هیولاصفتی به هم می‌پیوندد، ممکن نیست. تصویر «روشن فکر» در تهران، کوچهی اشباح چنین است: «روشن فکر» غایب است

به رمان یازدهم خود بنگریم: بوزینه و ذات.



به رمان دوازدهم خود بنگریم: شهر شیشه‌ای.

۱۳

زمانی تئودور آدورنو گفت بعد از آشویتس شعر معنایی ندارد. این عبارت همه‌ی فضای بعد از جنگ جهانی دوم را در خویش فشرده می‌کند. هنگامی که گزارش اردوگاه‌های مرگ نازی‌ها، پرده از روی سببیت عظیم کنار زد، هنگامی که بمب‌افکن‌های آمریکایی ابر شهرهای هیروشیما و ناگاساکی بمب اتم ریختند، انسان از تصویر سیاه خویش در آینه سخت به وحشت افتاد. (۷۰)

رمان بوزینه و ذات، که در سال ۱۹۴۹ نوشته شده است، دو قسمت دارد: قسمت اول: تالیس؛ قسمت دوم: فیلمنامه. قسمت اول از منظر اول شخص روایت می‌شود. روز ترور مهاتما گاندی است. راوی و باب بریگز، کارمندان یک مؤسسه‌ی فیلم‌سازی در دفتر کار خود نشسته‌اند. از هر دری سخن می‌گویند. فیلم‌نامه‌ها را هم زیر و رو می‌کنند. فیلم‌نامه‌ای مجذوب-شان می‌کند: بوزینه و ذات؛ نوشته‌ی ویلیام تالیس، ساکن کالیفرنیا. به طرف کالیفرنیا راه می‌افتند. به خانه‌ی ویلیام تالیس می‌رسند. کمی دیر رسیده‌اند. ویلیام تالیس دو هفته پیش مرده است. راوی و باب بریگز تصمیم می‌گیرند فیلم‌نامه را چاپ کنند.

قسمت دوم بوزینه و ذات، همان‌گونه که از نام‌اش برمی‌آید، یک فیلم-نامه است؛ نوشته‌ی ویلیام تالیس. شخصیت‌های اصلی فیلم‌نامه‌ی بوزینه و ذات میمون‌ها، بوزینه‌ها، عنترها، هستند: در قصه‌گونه‌ای گروهی تماشاچی بر صندلی‌ها نشسته‌اند و به صحنه‌ای می‌نگرند. بر صحنه بازی‌ها برپا است. بیستم فوریه‌ی سال ۲۰۱۸ میلادی است. جنگ جهانی سوم در جریان است. زنان و مردان میمون‌نمایی که بر صحنه‌اند، از زلاند نو به آمریکای شمالی فرستاده شده‌اند. دو طرف جنگ از زلاند نو چشم پوشیده-اند؛ چه پرت‌تر از آن است که ارزش نابود کردن داشته باشد.

در گوشه‌ای از رمان بوزینه و ذات، در قسمت فیلمنامه، از زبان راوی چنین می‌خوانیم: «...[نیازی به توضیح نیست که اضافه کنم، چیزی که آن را دانش می‌نامیم صرفاً نوع دیگری از جهل نیست - جهلی که با وسواس بسیار سازمان یافته، و کاملاً علمی است. اما درست به همین علت، هر چه این جهل کامل‌تر، پرورش بوزینه‌های شرزه بیشتر! زمانی که جهالت فقط جهالت بود، ما چیزهایی بودیم در شمار عنترهای پوزه‌بلند و بوزینه‌های دم کوتاه و میمون‌های جیغ جیغو. سپاس به پیشگاه آن جهل متعالی که دانش ماست، امروز مقام انسان به چنان پایه‌ی رفیعی رسیده، که کمترین مان یک عنتر و برترین مان یک اوران‌اوتان است، و یا، چنانچه به مقام منجی اجتماعی ارتقاء یابد، حتی یک گوریل واقعی.» (۷۱)

این تکه تصویر «روشن فکر» در بوزینه و ذات را چنین منعکس می‌کند: در بوزینه و ذات «روشن فکر» تنها می‌تواند گزارش تباهی دهد. همه چیز شیطانی است: تکنولوژی، پیش‌رفت، دموکراسی. جهان تا ویرانی-ی تمام فاصله‌ای ندارد. جدالی همیشه‌گی جاری است میان ذات از دست-رفته‌ی انسان که عشق و صلح می‌خواهد و بوزینه - شیطان وجود که نفرت و مرگ می‌بافد. «روشن فکر» بوزینه و ذات در مقابل قدرتی که دانش را در خدمت جهل به کار گرفته است، در مقابل قدرتی که بوزینه‌ی وجود همه‌گان را در آینه گرفته است جز گزارش ماجرا راهی ندارد. تصویر «روشن فکر» در بوزینه و ذات چنین است: «روشن فکر» موجود تنهایی است که گزارش تباهی می‌دهد.

۱۴

سال‌های ۱۹۸۰ است؛ دوران ریاست جمهوری رونالد ریگان در ایالات متحده‌ی آمریکا. سال‌های نظام‌گیری است؛ سیاست‌های اقتصادی‌ی نولیبرالی؛ جنگ ستاره‌ها. جنگ خونین کنترها و ساندنیست‌ها در نیکارگوئه در جریان است. مجاهدین افغان به حمایت رونالد ریگان پشت گرم اند. ایالات متحده‌ی آمریکا «حکومت‌های منحرف» را جز عوامل «امپراطوری شیطان»، یعنی روسیه‌ی شوروی، نمی‌پندارد. (۷۲)

شهر شیشه‌ای، که در سال ۱۹۸۷ نوشته شده است، از منظر سوم شخص روایت می‌شود. کوئین نویسنده است؛ سی‌وپنج ساله. در شهر نیویورک زنده‌گی می‌کند. یک بار ازدواج کرده و صاحب یک پسر شده است. زن و پسرش، هر دو، مرده‌اند. رمان‌های پلیسی می‌نویسد. رمان‌هایش را با نام مستعار ویلیام ویلسون چاپ می‌کند. سالی یک رمان منتشر می‌کند. پیش از این جاه طلب‌تر بوده است. با نام واقعی‌ی خویش چندین کتاب شعر، چندین نمایش و چندین نقد ادبی چاپ کرده بوده است. اما اکنون به خلوت خود پناه برده است و حتا دست‌مزد خود را از طریق کارگزاران‌اش دریافت می‌کند. کوئین اینک خود را پشت نامی مستعار و کارآگاه رمان‌هایش، ماکس ورک، پنهان کرده است. روزی مردی که کوئین را با پل آستر اشتباه گرفته است، به او تلفن می‌کند. مرد فکر می‌کند کوئین یک کارآگاه خصوصی است. کوئین سرانجام می‌پذیرد که پل آستر است. مرد می‌گوید که شخصی می‌خواهد او را بکشد. کوئین به خانه‌ی مرد می‌رود. مرد پیتر استیلمن نام دارد. با هم‌سرش در یک خانه‌ی بزرگ زنده-گی می‌کند. می‌گوید پدر و مادرش از هم جدا شده‌اند. همه‌ی کودکی‌ی خویش را در یک اتاق تاریک زندانی بوده است؛ در حدود نه سال. هیچ چیز را به‌خوبی به‌یاد نمی‌آورد. نمی‌داند چه‌گونه از آن تاریکی رها شده است. می‌گویند کسی او را پیدا کرده است. حالا فکر می‌کند پدرش می‌خواهد او را بکشد. زن پیتر استیلمن، ویرجینیا، سی - سی و پنج ساله است. روان - درمانگر او بوده است؛ زنی جذاب که هوس کوئین را برانگیخته است. پدر پیتر در دانشگاه آکسفورد الهیات و فلسفه خوانده است. مادر پیتر چند پس از تولد پیتر مرده است. انگار خودکشی کرده است. انگار پیتر در اتاقی زندانی بوده است. پدر پیتر حتا پنجره‌های اتاق را با چوب پوشانده بوده است. انگار آتش‌سازای خانه سبب شده است، پیتر آزاد شود. پدر پیتر دست‌گیر می‌شود. محاکمه می‌شود. مهر مجنون می‌خورد. آزاد می‌شود. کوئین، که اینک توسط پیتر و هم‌سرش پل آستر خوانده می‌شود، به استخدام آن‌ها درمی‌آید تا پیتر را در مقابل پدرش مراقبت کند. به کتاب خانه می‌رود، کتابی را که پدر پیتر نوشته است، به-دقت می‌خواند. بعد به ایستگاه قطار می‌رود. پدر پیتر از قطار پیاده می‌شود. کوئین او را تعقیب می‌کند. به هتلی می‌رود. هر روز از هتل بیرون می‌آید و قدم می‌زند. روزی کوئین در پارکی کنار پدر پیتر می‌نشیند و سر صحبت را باز می‌کند. چندی بعد کوئین پدر پیتر را گم می‌کند؛ هتل را ترک کرده است. کوئین به سراغ پل آستر می‌رود. تصور می‌کند پل آستر کارآگاه است. پل آستر اما، نویسنده است. چکی که از ویرجینیا گرفته است به پل آستر می‌دهد تا نقد کند. بعد می‌رود روبه‌روی خانه‌ی پیتر و ویرجینیا در گودی‌ی یک ساختمان جایی برای خود درست می‌کند تا مراقب پیتر باشد. چندی بعد به پل آستر تلفن می‌کند. پل آستر به او دو خبر می‌دهد: پدر پیتر خود را از پلی پرتاب کرده است؛ در همان راه میان آسمان و زمین

- ۸- رو، کریستوفر. (۱۳۷۳)، «افلاطون: جست‌وجو در پی شکل آرمانی فرمانروایی (حکومت: کشور)»، در ردهد، برایان، اندیشه‌ی سیاسی از افلاطون تا ناتو، ترجمه‌ی مرتضی کاخی - اکبر افسری، تهران، صص، ۴۵ - ۲۷
- ۹- مکفرسون، سی. بی. (۱۳۸۰)، «مقدمه»، در هابز، توماس، لویاتان، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران، صص ۵۴ - ۳۰^۱
- ۱۰- لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸۰)، وضعیت پست مدرن: گزارشی در باره‌ی دانش، پیشگفتار: فردریک جیمسون، ترجمه: حسینعلی نوذری، تهران، صص ۱۲۴ - ۱۱۵
- ۱۱- همان‌جا، صص ۱۴۱ - ۱۴۰
- ۱۲- دریفوس، هیوبرت، رابینو، پل. (۱۳۷۶)، فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران، صص ۳۲۸ - ۳۱۱
- 13- Harland, Richard. (1987), *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, London and New York, pp. 155- 156
- میشل فوکو و لویی آلتوسر، هر دو، از نظام حقیقت (Regim of truth) سخن گفته‌اند؛ میشل فوکو از جمله در:
- 14- Foucault, Michel. (1978), *The History of Sexuality: An Introduction*, translated by Robert Hurley, New York
- 15- Barthes, Roland. (2007), *Mytologier, Översättning: Karin Frisendahl, Elin Clason och David Lindberg, Halmstad, sid. 201 - 209*
- ۱۶- شیدا، بهروز. (۱۳۸۳)، «آینه‌ی نمونه‌های ماندگار: نگاهی به نمونه‌های اسطوره‌ای در کلیدر محمود دولت‌آبادی، رازهای سرزمین من رضابراهنی، شب هول هرگز شهدادی»، در در سوک آبی آب‌ها، استکلم، صص ۱۱
- 17- Barthes (2007), sid. 209 - 220
- 18- Kuhn S. Thomas. (1981), *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, Karlshamn, sid. 27
- ۱۹- فوکو (۱۳۷۶)، صص ۳۳۴ - ۳۲۸^۲
- ۲۰- بودریار، ژان. (۱۳۸۱)، در سایه‌ی اکثریت‌های خاموش، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران، صص ۳۱ - ۲۲. ژان بودریار، واقعیتی را که رسانه‌ها ترسیم می‌کنند، حاد واقعیت (Hyperreality) می‌خواند.
- 21- Foucault, Michel. (1991), *Discipline and Punish: The Birth of the Prizon*, Translated from the French by Alan Sheridan, London, pp. 135 - 169
- ۲۲- لیدمان، سون اریک. (۱۳۸۱)، تاریخ عقاید سیاسی: از افلاطون تا هابرماس، تهران، ترجمه‌ی سعید مقدم، ۱۱۸ - ۱۱۳^۱
- ۲۳- همان‌جا، صص ۱۸۶ - ۱۷۴
- ۲۴- همان‌جا، صص ۲۶۶ - ۲۳۳
- ۲۵- شیدا، بهروز (۱۳۸۶)، بستر مشترک: چرا؟ دو تکه از سخن‌رانی‌ی هارولد پینتر در کنار دو تکه از سخن‌رانی‌ی اورهان پاموک؛ در خط‌هایی از تئوری‌ها، شعرها، نشریه‌ی الکترونیکی‌ی اثر
- 26- Foucault (1991), pp. 195 - 228
- ۲۷- کسروی، احمد. (۲۵۳۶)، تاریخ مشروطه‌ی ایران، تهران، صص ۶۷
- ۲۸- کسروی، احمد. (۲۵۳۶)، تاریخ هجده ساله آذربایجان، تهران، صص ۵۹ - ۵۷
- ۲۹- مراغه‌ای، زین‌العابدین. (۱۳۶۲)، سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ: یا بلای تعصب او، با مقدمه و حواشی محمد امین، تهران، صص ۱۳۵
- ۳۰- کیانوری، نورالدین. (۱۳۷۱)، خاطرات، تهران، صص ۶۸-۶۷
- ۳۱- کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۷۹)، اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسله‌ی پهلوی، مترجمان: محمدرضا نفیسی، کامبیز عزیزی، صص ۱۹۰ - ۱۸۹
- ۳۲- کیانوری (۱۳۷۱)، صص ۱۸۴
- 33- Abrahamian, Ervand. (1982), *Iran Between Two Revolutions*, New Jersey, p. 249
- ۳۴- کیانوری (۱۳۷۱)، صص ۱۹۴

مرده است. چک ویرجینیا هم بی‌محل بوده است. کوئین به آپارتمان خود می‌رود. دختری به داخل می‌آید. آن‌جا دیگر آپارتمان کوئین نیست. در دوران طولانی‌ی غیبت او، آن‌جا را کرایه داده‌اند. از آپارتمان بیرون می‌آید. سعی می‌کند سرپناهی پیدا کند. به آپارتمان پیتر و ویرجینیا می‌رود. روزها چیزی می‌خورد و شب‌ها در دفترچه‌اش چیزهایی می‌نویسد. در پایان روشن می‌شود که راوی‌ی همه‌ی ماجرا یکی از دوستان پل آستر است. پل آستر ماجرا را برای او تعریف کرده است.

در گوشه‌ای از رمان شهر شیشه‌ای، کوئین در کتابی که پدر پیتر استیلمن نوشته است، از جمله، چنین می‌خواند: «باغ و برج: مشاهدات اولیه‌ی عصر جدید به دو قسمت تقریباً مساوی تقسیم شده بود: اسطوره‌ی بهشت و اسطوره‌ی بابل. اولی به یافته‌های کاشفان پرداخته بود که از کریستف کلمب شروع می‌شد و به رالی [کاشف انگلیسی] پایان می‌یافت. استدلال استیلمن آن بود که اولین افرادی که به آمریکا قدم گذاشتند عقیده داشتند که تصادفاً بهشت، باغ عدن ثانی، را یافته‌اند [...] اگر به نظر کسی آن سرخ‌پوست‌ها در معصومیتی عهد دقیانوسی زندگی می‌کردند، دیگران می‌پنداشتند که آن‌ها وحشیانی بیش نیستند، شیاطینی با صورت انسان. کشف آدم‌خواران در کارائیب به این اندیشه دامن زد. اسپانیایی‌ها از آن به عنوان توجیهی بی‌رحمانه برای اهداف سوداگرانه‌ی خود استفاده کردند. چون اگر موجود پیش روی خود را انسان به حساب نیاوری، عوامل انسانی محدودکننده‌ی رفتار هم به شدت کاهش می‌یابد. تا سال ۱۵۳۷ و حکم پاپ پل سوم، رنگین‌پوستان انسان‌هایی واقعی که دارای روح باشند به حساب نمی‌آمدند [...]»

[...] در خوانش دیگر برج به عنوان چالشی علیه خداوند تفسیر شده است. نمود، اولین فرمانروای گیتی به عنوان معمار برج تعیین شد: برج پابل می‌بایست زیارتگاهی باشد نمودار قدرت جهانی وی [...] ظاهراً سه گروه مشغول به ساختن برج بودند: آن‌ها که می‌خواستند در بهشت زندگی کنند، آن‌ها که برای جنگ با خداوند مزد می‌خواستند، و آن‌ها که بت می‌پرستیدند. در همان حال همه‌ی آن‌ها در کوشش‌های‌شان همدستان بودند - و تمام دنیا یک زبان و یک کلام بود - و قدرت بالقوه‌ی بشر بر پروردگار شورید. (۷۳)

این تکه تصویر «روشن‌فکر» در شهر شیشه‌ای را چنین منعکس می‌کند: در شهر شیشه‌ای «روشن‌فکر» غایب است. چرا غایب است؟ چه انسان با حضور خویش بر زمین جز تباهی و مسخ‌گونه‌گی نیافریده است. انسان روزگاری سرزمین آمریکا را بهشت پنداشته است، اما با کشتار بی‌مرز بومیان آن سرزمین از بی‌قلبی‌ی خویش جهنم ساخته است. یک‌زبان و یک کلام بر خداوند شوریده است، اما تنها در به اسارت کشیدن آن دیگری هم‌زبان و هم‌کلام شده است. همه به یک‌دیگر استحاله شده‌اند. حتا نامی نیز برای کسی نمانده است. تصویر «روشن‌فکر» در شهر شیشه‌ای چنین است: «روشن‌فکر» غایب است.

۱۵

به بهانه‌ی پرسش‌های نشریه‌ی آرش در مورد رابطه‌ی «روشن‌فکران» و قدرت چند صفحه‌ی دیگر خواندید. پرسش‌ها باقی است. اجازه دهید رفع زحمت کنم.

تیرماه ۱۳۸۸

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- حمدی، بابک. (۱۳۸۴)، کار روشنفکری، تهران، صص ۱۹
- ۲- همان‌جا، صص ۲۸ - ۲۶
- ۳- همان‌جا، صص ۱۵
- ۴- آشوری، داریوش. (۱۳۷۴)، فرهنگ علوم انسانی: انگلیسی به فارسی، تهران، صص ۱۸۴
- ۵- معین، محمد. (۱۳۵۷)، فرهنگ فارسی: جلد دوم: د - ق، تهران، صص ۱۶۹۰
- ۶- همان‌جا، صص ۲۵۶۲
- ۷- کوربن، هانری. (۱۳۶۱)، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ترجمه‌ی دکتر اسدالله مبشری، تهران، صص ۱۴۴ - ۱۳۱



نقش از خود بیگانگی

در آشفته فکری جهان امروز

خسرو پارسا

بنابر یک بررسی تنها در بخش جنوبی شهر شیکاگو هزاران کلیسا شمارش شده‌اند. از تعداد آنها در بخش‌های دیگر همین شهر و در شهرهای بزرگ و کوچک دیگر امریکا اطلاعی ندارم ولی قاعدتاً به قدری هست که حیرت‌انگیز باشد.

برخی از این کلیساها بزرگ و شناخته‌شده و نامدارند. تعداد بیشتری در پستوی خانه‌ها و مغازه‌ها، در خانه‌های قدیمی و انبارها فعالیت می‌کنند. کشیشی از یکی از فرقه‌های متعدد شناخته شده، و در بسیاری از موارد کشیش‌های خودگمارده که معتقدند از عالم ماورائی مستقیماً وظایفی به عهده ی آن‌ها گذاشته شده و رسالتی دارند گروه‌هایی از مردم را — از چند ده نفر تا چندین هزار نفر — گرد آورده‌اند و به نظر خود به هدایت آن‌ها مشغولند. این امر که این کشیش‌ها، چه مامور و چه خود گمارده، چه قدر صادق یا متوهم یا شیادند در اینجا مورد پرسش ما نیست و نیز این امر که این‌ها چه منافع مادی و معنوی دارند، باز در اینجا مورد بحث ما نخواهد بود. مسئله‌ی فعلی ما در این جا این است که این میلیون‌ها میلیون مردمی که به این کلیساها می‌روند چه می‌خواهند و دنبال چه هستند؟

می‌توان در صحت این آمار شک کرد و آن را جزئی از برنامه‌ی تبلیغاتی برای اشاعه‌ی افکار خرافی دانست. می‌توان بسیاری از این مجموعه‌ها و محفل‌ها و فرقه‌ها را اساساً مذهبی ندانست و با استناد به این که بسیاری از رهبران این مجموعه‌ها اساساً ربطی به مذهب‌های مستقر ندارند، برخی اساساً ربطی به مسیحیت ندارند، برخی در اشکال نهنان و آشکار بودایی هستند، برخی اساساً اعتقاد ماورائی ندارند، برخی حتی خود را نه تنها چپ که مارکسیست می‌خوانند (مورد جیم جونز را به خاطر آورید) (۱)، بسیاری صرفاً NGO هایی هستند که مایلند از طرف کلیساها حمایت شوند، برخی صرفاً مراکز فسادند، میدان داری و زورگیری می‌کنند و نظایر آن سخن گفت. این‌ها هم تا اندازه‌ای می‌تواند درست باشد ولی پاسخ سوال دشوار را نمی‌دهد. سوال دشوار این است که این مردم در این مجموعه‌ها به دنبال چه هستند؟ در زیر می‌کوشیم جوابی به این پدیده بدهیم.

- ۳۵- موحد، محمدعلی. (۱۳۷۸)، خواب آشفته نفت: دکتر مصدق و نهضت ملی ایران، تهران، ص ۹۹
- ۳۶- کاتوزیان (۱۳۷۹)، ص ۱۹۳
- ۳۷- موحد (۱۳۷۸)، صص ۴۷۶-۴۷۵
- ۳۸- کاتوزیان (۱۳۷۹)، ص ۱۹۳
- ۳۹- هدایت، صادق. (۱۳۴۴)، حاجی آقا، تهران، صص ۱۰۶ و ۱۱۰- ۱۰۹
- ۴۰- کاتوزیان (۱۳۷۹)، ص ۲۴۰
- ۴۱- بزرگمهر، جلیل. (۱۳۶۳)، مصدق در محکمه نظامی، کتاب اول: جلد ۲، تهران، ص هفت
- ۴۲- نجاتی، غلامرضا، (۱۳۷۱)، تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران: جلد اول، ص ۷۴
- ۴۳- حجازی، مسعود. (ناتا)، رویدادها و داوری‌ها، تهران، صص ۱۶۴-۱۶۳
- ۴۴- سرشار، هما. (۱۳۸۱)، شعبان جعفری، لس آنجلس، ص ۳۴۵
- ۴۵- میلانی، محسن. (۱۳۸۱)، شکل‌گیری انقلاب اسلامی: از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران، ص ۹۷
- ۴۶- نجاتی (۱۳۷۱)، جلد اول، صص ۱۱۳-۱۱۲
- ۴۷- صادقی، بهرام. (۱۳۵۷)، ملکوت، تهران، ص ۸۹
- ۴۸- روحانی (زبارتی)، سید حمید. (۱۳۶۵)، بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی، تهران ص ۱۵۲
- ۴۹- همان‌جا، صص ۳۷۳-۳۷۲
- ۵۰- همان‌جا، ص ۴۶۵
- ۵۱- نجاتی (۱۳۷۱)، جلد اول، ص ۳۰۳
- ۵۲- همان‌جا، ص ۳۰۶
- ۵۳- همان‌جا، ص ۳۷۱
- ۵۴- همان‌جا، ص ۴۱۷
- ۵۵- همان‌جا، صص ۴۵۷-۴۵۶
- ۵۶- همان‌جا، ص ۳۹۳
- ۵۷- همان‌جا، صص ۴۰۷-۴۰۶
- ۵۸- همان‌جا، ص ۳۸۹
- ۵۹- همان‌جا، صص ۳۹۲- ۳۸۰
- ۶۰- محمود، احمد. (ناتا)، همسایه‌ها، تهران، صص ۲۲۴- ۲۲۱
- ۶۱- شیدا، بهروز. (۱۳۸۶)، «چشم‌های حیران عکس‌های کهنه می‌پرسند» در می‌نویسم: توقف به فرمان نشانه‌ها: از هر دری سخنی، استکهلم، صص ۴۰- ۳۸
- ۶۲- دولت‌آبادی، حسین. (۱۳۷۱)، در آنکارا باران می‌بارد، استکهلم، ص ۷۱
- ۶۳- گلشیری، هوشنگ (۱۳۷۱)، آینه‌های درداز، تهران، ص ۱۹
- ۶۴- مدرس صادقی، جعفر. (۱۳۷۸)، شاه کلید، تهران، صص ۱۵۹- ۱۵۸
- ۶۵- شیدا، بهروز. (۱۳۸۵)، «پنجره‌ای به بیشه‌ی اشاره: حاشیه‌ای بر چاه بابل رضا قاسمی» در پنجره‌ای بر بیشه‌ی اشاره: یافته‌ها و نگاه‌ها، استکهلم، صص ۶۸- ۶۷
- ۶۶- رضا، قاسمی. (۱۳۷۹)، چاه بابل، استکهلم، ص ۲۳۲
- ۶۷- معروفی، عباس. (۱۳۷۹)، فریدون سه پسر داشت، صص ۱۳۹- ۱۳۲
- ۶۸- گلشیری، سیامک. (۱۳۸۷)، تهران، کوچه‌ی اشباح، تهران، ص ۵
- ۶۹- همان‌جا، صص ۹- ۸
- 70- Olsson, Bernt. och Alguin, Ingemar. (1995), *Litteraturrens Historia i Världen*, Stockholm, sid. 557
- ۷۱- هاگسلی، آلدس. (۱۳۶۷)، بوزینه و ذات، ترجمه فرزانه شیخ، تهران، صص ۳۸- ۳۹
- 72- Duncan, Russel and Goddard, Joseph. (2005), *Contemporary America*, New York, pp. 33 - 34
- ۷۳- استر، پل. (۱۳۸۶)، سه‌گانه‌ی نیویورک: شهر شیشه‌ای، ارواح، اتاق درسته، ترجمه‌ی شهزاد لولاچی/ خجسته کیهان، تهران، صص ۶۷- ۶۲

*

هویت یابی

نگاهی به تجمع‌های جانداران نشان می‌دهد که دو گزینه‌ی (۲) متفاوت کارکرد مهمی در بقاء نسل‌ها و تکامل آن‌ها داشته است. غیر از غرائز شناخته‌شده‌ای چون نحوه‌ی خوردن و خوابیدن و تولیدمثل و صیانت از نفس که هر یک به انواع مختلف قابل تقسیم است، غرائزی در رابطه فرد و جمع وجود دارد. حیوانات قلمرو گروه خود را به انواع مختلف از گروه‌های دیگر متمایز می‌کنند. نوعی هویت یابی جمعی اولیه.

در گروه‌های اولیه انسانی یکی از وجوه تمایز گروه‌ها ابداع مناسک و شعائر (rituals and rites) است. هر گروهی علائمی برای متمایز کردن گروه خود از گروه‌های دیگر برمی‌گزیند یا رفتارهایی خاص می‌کند، و یا مراسم ویژه‌ای به مناسبت‌های مختلف برپا می‌دارد. هیچ یک از این حرکات به خودی خود معنایی ندارد. ولی همواره با مناسک گروه (قبیله) مجاور متفاوت است و به عنوان وجه مشخصه‌ی آن گروه کاربرد دارد. به عنوان بخشی از هویت جمعی.

امروزه برخی از نویسندگان این مناسک را به غلط به ادیان تعبیر می‌کنند و این بدان علت است که رفتارهای دیگری که نه بر مبنای نیاز به تشخیص گروهی بلکه از روی ترس و جهل هم در طول زمان بوجود آمده است، با هم آمیخته شده و یک مجموعه را تشکیل داده است که به غلط از آن‌ها به نام ادیان اولیه یاد کرده‌اند. این‌ها مناسک‌اند و نه ادیان، گو این‌که هر یک از ادیان هم مناسک خاص خود را دارند.

این نیاز به هویت جمعی البته مغایر با فردگرایی هم نیست. می‌توان در گروه منافع مشترک داشت ولی هر فرد هم منافع خاص خود را دنبال کند. رفتارهای به ظاهر متناقضی که در حیوانات و انسان دیده می‌شود مربوط به تفاوت‌ها و گاه تضاد منافع جمعی و فردی است. در بحث‌های مربوط به تکامل و روانشناسی همین پارادوکسیکال بودن رفتارها موجب تئوری‌سازی‌های مفصل بوده است. آیا انسان موجودی خودخواه است یا ایثارگر و کذا. و برای هر یک از این حالات هم هر کس شواهد بسیار دیده یا شنیده است. قبل از گسترش علوم نوین از جمله ژنتیک و روان‌شناسی و علوم اعصاب این بحث‌ها بیش‌تر در مجادلات ایدئولوژیک تظاهر می‌کرد. در قرن نوزدهم عده‌ای ماهیت انسان را خیرخواه و دگر دوست می‌دیدند (مانند سوسیالیست‌ها و آناشیسست‌ها) و دیگرانی بشر را موجودی خودخواه و شرور می‌دانستند (طرفداران ایدئولوژی‌های سلطه‌گر). امروز اما وجود متناقض و همزمان این گرایش‌ها در افراد تا حد زیادی توضیح داده شده است. با این همه هنوز در محافل — و حتی می‌توان گفت در اکثریت اذهان عامه — این مباحث سترون جریان دارد.

به‌هرحال انسان به عنوان یک فرد هم به دنبال بقاء خود است و هم به عنوان بخشی از گروه خواستار حفظ هویت گروهی. هزاران گروه کلیسایی و NGO ها و نهادهای مدنی که کار و برنامه‌ی مشخص دارند و هم آن‌هایی که برنامه‌ی جدی هم ندارند (انجمن‌چپ‌دستان و موسرخ‌ها) در واقع **گروه‌های هویتی** هستند. تمایز خود را با دیگری در این می‌بینند که به این کلیسا یا آن گروه یا محفل و فرقه تعلق داشته باشند. برای بسیاری از این‌ها مسائل ماورایی و دینی به معنای خاص کلمه مطرح نیست. غالب گروه‌ها به مجردی که بزرگ می‌شوند و رنگ هویت دهندگی خود را از دست می‌دهند دچار انشعاب می‌شوند. ممکن است انشعاب به ظاهر حتی بر سر مسائل مضحک باشد ولی مضحک یا جدی بودن مساله مطرح نیست. مساله این است که انشعاب باید صورت گیرد تا هر بخش هویت گروهی پیدا کند. سرانجام از میان این همه جمعیت هم افراد جاه‌طلب کم نیست و هم توده‌ای که طالب هویت مستحکم‌تر و مشخص‌تر و خودمانی‌تر باشد.

کسی که تا دیروز به گروه یا به هویت خود به صورت بت می‌نگریست (و در گفتمان سیاسی فیتیشیسم سازمانی نام داشت) ناگهان محمل هویت خود را با همان نحوه‌ی تفکر به جای دیگری معطوف می‌کند. این مساله نه تنها در میان گروه‌های سیاسی و مذهبی بلکه در سایر عرصه‌ها مانند ورزش و هنر و ... هم به وفور دیده می‌شود. طرفدارن این یا آن تیم، این یا آن باشگاه تجلی تمام موجودیت (هویت) خود را آن تیم یا باشگاه می‌بینند.

این مساله‌ی هویت‌یابی که پایه‌ی زیست‌شناسی پدیده‌هایی بوده است که در تاریخ به صورت قبیله‌گرایی، قوم‌گرایی (و بالاخره ناسیونالیسم) و نیز تعلقات متخاصم دینی و مذهبی ظهور یافته است، به نظر من در زمان خود به خودی خود نه زشت و نه پسندیده، بلکه «طبیعی» یعنی بیولوژیک بوده است. در تمام طول تاریخ هم مشاهده می‌شود. اما برخلاف انتظار رایج در جهان امروز نه تنها به‌تدریج از میان نرفته بلکه به دلایلی از وجوهی تشدید هم یافته است. باید دید چرا؟

هویت و مناسبات جدید

شروع تدریجی مناسبات سرمایه‌داری در غرب و سرانجام تفوق آن بر سایر مناسبات کهن مسائل بی‌شماری ایجاد کرد که سه عنصر آن در بحث کنونی ما دخالت دارد.

اول آن که، پیدایش فرقه‌های مختلف پروتستانیسم قدرت فائقه و سیطره‌ی کلیسای رم را به مصاف طلبید و نه تنها به تدریج فرقه‌ها و مذاهب معارض بی‌شمار ایجاد کرد بلکه حتی در درون کاتولیسیسم هم فرقه‌های پرشماری به وجود آورد و این امر به آن جا رسید که امروزه هر کشیشی می‌تواند قدرت سلسله مراتب خود پروتستانیسم و کاتولیسیسم را به مصاف بطلبد و بر حسب نظرات خود یا پیروان خود فرقه‌ی ایجاد کند. تکفیرهای پرمخاطره‌ی گذشته کم‌شمارتر و بی‌اثرتر شده‌اند. بنابراین هویت‌ها از سیطره‌ی قدرت‌های متعالی خارج و بر حسب نیازهای واقعی یا توهمی مجموعه‌های مردم شکل می‌گیرند. هزاران هزار کلیسای کوچک و بزرگ، و تا اندازه‌ای فارغ از دستورات و اوامر پاپ‌ها و کاردینال‌ها و یا سلسله مراتب دیگر به وجود می‌آیند.

دوم، به وجود آمدن یا رشد و استقرار مجموعه‌های ملی یا ملت کشورها (Nation-States) که خود مبحث جداگانه‌ی است در رابطه با بحث ما نه تنها از نظر اقتصادی بلکه از طریق شکل دادن به هویت موثر بوده است. تصور می‌رفت که با ایجاد دولت ملی و ملت — کشور، تفاوت‌های قومی لاقبل در درون کشورهای سرمایه‌داری کم‌رنگ شود. در عمل چنین نشده است. هنوز در اروپای پیشرفته شدت قوم‌گرایی نه ضرورتاً بر مبنای اقتصادی بلکه بر مبنای فرهنگی و اجتماعی حیرت‌انگیز است. در دوران جهانی‌شدن سرمایه‌داری وجود این پدیده را باید بتوان توضیح داد. به نظر من موضوع نیاز همیشگی به هویت فردی و جمعی اگر نه اساسی‌ترین لاقبل یکی از دلایل پایداری این پدیده است.

سومین مساله‌ی که با پیدایش مناسبات سرمایه‌داری مطرح شد تشدید از خودبیگانگی است. در مورد از خودبیگانگی، انواع و مختصات آن‌ها هم از کلاسیک‌ها مطالب بسیاری در دست است و هم از اندیشمندان اخیر. بحث ما در اینجا ابدأ توضیح و تبیین این مساله‌ی گسترده و جهان‌شمول نیست، تنها می‌خواهیم در این رابطه پرسشی را طرح و پاسخی را پیشنهاد کنیم که در ادبیات موجود تا آن جا که می‌دانم از این زاویه به آن پرداخته نشده است.

عوارض ادامه از خودبیگانگی

انتظار می‌رفت انقلاب سوسیالیستی با تغییر مناسبات تولیدی، در ادامه‌ی خود رونق را دگرگون کند و از خودبیگانگی انسان را از میان بر دارد. به دلایل بی‌شمار این امر یعنی استقرار جامعه سوسیالیستی به تعویق افتاده است. اکنون استثمار در سرمایه‌داری بالاتر و کالایی‌شدن همه چیز وسیع‌تر و عمیق‌تر شده و از خودبیگانگی انسان به حد بی‌سابقه‌ای رسیده است. انتظار می‌رفت استقرار سوسیالیسم به محاذات تحولاتی که می‌آفریند به از خودبیگانگی انسان خاتمه دهد. چنین نشد یعنی سوسیالیسم هنوز مستقر نشده و انسان از خودبیگانه در اوج مناسبات سرمایه‌داری تنها و بی‌پناه مانده است. در این حال چه بر سر انسان می‌آید؟ ناپیستی از کلاسیک‌ها انتظار داشت که جواب این مساله را می‌دادند، چون هنوز مسئله طرح نشده بود و در آن زمان امید به دگرگونی مناسبات تولیدی قدرتمند و بلافاصله بود و این انتظار وجود داشت که استقرار سوسیالیسم شرایط امحا از خودبیگانگی را فراهم کند. علاوه بر این تصور می‌شد با پیشرفت علم تصورات خرافی و ماورایی هم به تدریج از میان خواهد رفت. جهل و ترس جای خود را به دانایی و احساس امنیت

خواهد سپرد. در عمل به علت عدم تحقق سوسیالیسم چنین نشد و تشدید از خودبیگانگی وجه جدیدی به وجود آورد که موجب شد پیشرفت دانش هم نتواند وظیفه‌ی بی را که به عهده داشت انجام دهد که خود بسیاری از جنبه‌های رفتاری و روان‌شناختی مردم در جهان کنونی را توضیح می‌دهد. در جهان امروز هر ساله نه تنها فرقه‌های بی‌شمار جدیدی به وجود می‌آید، بلکه هر فال‌گیر و شارلاتانی هم می‌تواند عده‌ای از مردم را به دور خود جمع کند. در آمریکا هر سال کلیساهای فوق‌العاده بزرگ (mega church) جدیدی به انبوه قبلی اضافه می‌شوند و مبلغین (Evangelist) مسیحی حرفه‌یی — که غالباً با ارتجاعی‌ترین بخش حاکمیت هم رابطه دارند — و در حقیقت عوامل آگاه اجرایی سیاست‌های آن‌ها هستند، به ارشاد مردم از خودبیگانگی و بی‌پناهی می‌پردازند (۳). نگاهی به چهره‌ی این هدایت‌شوندگان که در مراسم‌شان مانند پرنده‌یی در برابر مار مسحور شده‌اند دردناک است. سرمایه‌داری امروزی برای ادامه و تشدید این وضع برنامه‌ریزی می‌کند. هیچ چیز برای سرمایه‌داری بهتر از انسان‌های از خودبیگانگی و وامانده نیست، کسانی که پس از «تقدیم» نیروی کار خود به دام حيله‌گرانی که سرنخشان در دست خود آن‌هاست بیافتند. بنابراین سرمایه‌داری هم از لحاظ ایجاد شرایط برای تشدید از خودبیگانگی و تشدید نیاز به هویت‌یابی، و هم دامن‌زدن آگاهانه به باورهای خرافی، با استفاده از همه امکانات موجود و رسانه‌ها و مدارس و تشویق های مالیاتی در رشد این پدیده موثر بوده است. فقدان آن چه انتظار می‌رفت که بشود و هنوز نشده است — ایجاد و استقرار مناسبات سوسیالیستی — از عوامل اصلی برای امکان گسترش آن — از خودبیگانگی و باورهای خرافی — بوده است.

دانش و خرافه، مدارهای مغز

اگر عدم استقرار سوسیالیسم چنین عارضه‌ای را موجب می‌شود چرا بر خلاف انتظار لاقط گسترش دانش نتوانسته است به رغم ادامه از خودبیگانگی گرایش‌های خرافی را از میان بردارد؟ چرا هنوز برخی از تحصیل‌کرده‌های متخصص هم معتقدند عدد ۱۳ نجس است؟ چرا سرنوشت فاجعه‌آمیز آپولو ۱۳ به نظر آنها محتوم بوده است؟ چرا بساط تله‌پاتی و فالگیری هنوز جاری است و کوشش می‌شود شواهد «علمی» در صحت آنها ارائه شود؟ و چرا برخی به دام آن می‌افتند. امروز، دانسته‌های عصب‌شناسی ثابت کرده‌اند که ذهن انسان چیزی جدا از مغز انسان نیست. مغز انسان لایه‌های سه‌گانه‌یی دارد که میراث تکامل‌اند: از نخستین‌ها تا خزندگان و پستانداران و سرانجام انسان. این مغزهای سه‌گانه عملکردهایی دارند که تا اندازه‌ی زیادی مستقل از هم‌اند. گرایش مستقل از تفکراند چون مربوط به مغزهای متفاوت‌اند، گر چه تفکر می‌تواند در طول زمان شماری از آن غرائز را کنترل و تعدیل کند. و باز، در مغز انسان مدارهای متفاوت برای دانش و باور وجود دارد. باورها در مراحل اولیه‌ی رشد در کودکی و در قسمت‌هایی از مغز به وجود می‌آیند و ذخیره می‌شوند که بلافاصله در دسترس مدارهای مربوط به دانش و تفکر و عملکردهای عالی مغز قرار ندارند. بنابراین می‌توان در دورانی درحد حرفه‌یی دانش داشت و خرافی باقی ماند (۴) آن چه بعدها می‌تواند اتفاق افتد تأثیرگذاری این مدارها بر روی یک‌دیگر است. اما این کار به طور اتوماتیک و به شکل همه‌گیر اتفاق نمی‌افتد و مستلزم زمان و شرایط مناسب و از آن‌ها مهم‌تر کوشش آگاهانه است. می‌توان جایزه‌ی نوبل را برد ولی نعل اسب به در خانه چسباند (هایزنبورگ)، می‌توان بازم جایزه‌ی نوبل را برد و معتقد بود نژاد سیاه پست‌تر از سفید است (واتسون). آن چه در بالا گفته شد یافته‌های جدید علوم است و در درستی آن‌ها کسی تردید نکرده است، لایه‌بندی مغز، جدا بودن مدارهای دانش و باور، غرائز فردی و جمعی. می‌توان با استنتاجاتی که در این نوشته ارائه شده موافق نبود و به جای آنها توضیحات دیگری عنوان کرد. می‌توان آن‌ها را مطابق نص صریح آثار کلاسیک‌ها ندانست ولی نمی‌دانم چگونه جز با باور مذهبی می‌توان انتظار داشت که مطالبی که هنوز در آن‌زمان کشف نشده بودند می‌توانستند مورد بحث قرار گیرند. پرسش اساساً زمانی مطرح می‌شود که جوابی برای آن میسر باشد. من این‌ها را نه تنها مغایر مواضع گذشته نمی‌دانم بلکه در امتداد و تأیید هم می‌بینم. من متحقق‌نشدن

تاکنونی مناسبات سوسیالیستی و تشدید از خودبیگانگی را عامل اساسی گسترش آشفته‌گری امروز در جهان می‌دانم، ولی در عین حال معتقدم اینها بر روی زمینه‌های بیولوژیک، غریزی و ساخت نحوه‌ی تفکر و باور در مغز توانسته‌اند ابعادی چنان ناخوشایند داشته باشند. به هر حال باید جوابی برای این پدیده‌ی اجتماعی یعنی تداوم باورهای خرافی داشت. نفی واقعیت به منزله‌ی نفی نیاز به کوشش ما برای تغییر شرایط خواهد بود. مباحث فوق را جمع بندی کرده و در پاسخ به برخی از سئوالات مطالبی را بصورت حاشیه ذکر می‌کنم.

بیولوژی، غرائز و نیازهای اولیه انسانی در طول تاریخ تظاهرات خارجی متفاوت داشته‌اند. در جوامع طبقاتی و در سرمایه داری به شکل‌هایی تظاهر می‌کنند که باید آن‌ها را شناخت تا بتوان از انحرافات که ممکن است به وجود آورند جلوگیری کرد.

نیاز به هویت جمعی و فردی نیز مانند خواب و خوراک یک نیاز بیولوژیک است. اگر به آن توجه نشود انسان‌ها نادانسته ممکن است جذب شکارچیان حيله‌گر شوند. در شرایط تشدید از خود بیگانگی این نیاز تشدید یافته، دفورمه شده و به اشکالی متظاهر می‌شوند که امروزه شاهد آن هستیم. باید از خود بیگانگی را شناخت و صرفاً به امید زمانی که استقرار مناسبات سوسیالیستی آن را از بین ببرد نبود یعنی کوشش و مبارزه مشخص را موکول به راه حل نهائی نکرد. این راه‌ها مکمل هم هستند و نه جایگزین هم. مشابه این اشتباه را در گذشته برخی از چپ‌ها در ارتباط با سایر خواسته‌های مبتنی بر مسائل بیولوژیک مانند مسئله زنان می‌کردند و هنوز هم در مواردی می‌کنند و فکر می‌کردند چون استقرار سوسیالیسم عدم تساوی اجتماعی زن و مرد را از بین خواهد برد پس اکنون مبارزه برای حقوق زنان بی فایده و حتی مضر است چون تمرکز را از مبارزه طبقاتی خواهد کاست. این مهملات و سهل‌انگاری در گذشته لطمه‌های شدیدی به جنبش چپ زد. اکنون نیز تعویق پرداختن به از خودبیگانگی به استقرار سوسیالیسم موجب شده است که شاهد و تماشاچی بهره‌برداری عوامل سرمایه داری از این مسئله باشیم. نمی‌دانیم زمان استقرار سوسیالیسم کی فرا خواهد رسید. با آن‌که در وقوع نهائی آن تردیدی نیست ولی نمی‌توان تا آن زمان در مقابل مصائب فوری بشری تماشاچی باقی ماند. به نظر من مبارزه‌ی طبقاتی چیزی انتزاعی و خارج از مبارزه برای تک‌تک مصائب و مشکلات بشری، استثمار، تبعیض، عدم توجه به خواسته‌های بیولوژیک، روانشناسی و مسائل اجتماعی انسان‌ها نیست. سوسیالیست‌ها باید برای مبارزه با عوارض از خود بیگانگی و از جمله آشفته‌فکری و تشدید هویت‌یابی بر پایه‌های خرافی برنامه داشته باشند. در فقدان قدرت دولتی و حتی در زمان وجود آن ایجاد و گسترش تشکل‌های مدنی، کار در میان مردم و با مردم — یعنی تعهد نسبت به مردم، انسانها، در کنار مبارزات ضد استثماری وظیفه هر کسی است که به انسان می‌اندیشد (۵).

* کسانی که به راستی منتقد وضع موجود در جهان نه تنها از نظر اقتصادی و سیاسی بلکه از نظر فرهنگی و میزان اغتشاش تفکر انسانها — هستند نمی‌توانند در تصحیح آن کوشش نکنند. آن‌ها که نمی‌کوشند به معنای واقع کلمه عمق فاجعه را درک نکرده‌اند و یا تسلیم شده و سر در گریبان فرو برده‌اند. به حال آن‌ها تأسف باید خورد. نمی‌توان دانست و ندانست. تعهد اجتماعی بخشی از دانائی است. کسی که بخش اخیر را نداشته باشد عمق دانائی‌اش مورد تردید است.

* تعهد فردی و فعالیت اجتماعی گرچه رابطه‌یی قوی دارند با این همه حد و حدود آن را امکانات فردی و اجتماعی مشخص تعیین می‌کند. مسلم است کار اجتماعی را به‌طور جمعی بهتر می‌توان انجام داد. مسلم است که حزب و گروه سیاسی و تقسیم کار و وظایف کارآتر از اقدامات فردی است، ولی این‌که آیا استقلال فرد را خدشه دار می‌کند یا نه مربوط می‌شود به ساختار آن حزب یا گروه و میزان بازاندیشی یا تجر آن، وابسته است به فرهنگ اجتماعی و امکانات سیاسی موجود. در همین ایران گروه‌هایی بوده‌اند که جلو‌ی رشد اندیشه را نگرفته‌اند و نیز چه بسیار بوده‌اند که به اعضاء خود به منزله‌ی اجراکننده‌ی سیاست‌هایی نگاه می‌کردند که خود آن افراد نقشی در تدوین‌شان نداشته‌اند. و نیز مشخص است که کار جمعی در اجتماعات و کشورهایی چنان عوارضی دارد که نافی

منافع فعالیت اجتماعی می‌شود. اگر اصل مهم است توجه به این عوامل هم اجتناب‌ناپذیر است.

* انسان دانا، روشن، روشنگر و نقاد است یعنی کنش‌مند است و گرنه همان‌طور که گفته شد در میزان دانایی او باید تردید کرد. این روشنگری و نقادی نه تنها متوجه مردم که متوجه همه‌ی عوامل اجتماعی — از جمله حکومت‌ها — است. و از آن جا که نه مردم یک پارچه حسن‌اند (مگر از نظر عوام‌فریبان) و نه هیچ حکومتی در جهان یک‌پارچه محسن است، بنابراین کسی که مدافع تام و تمام هر حکومتی و هر قدرتی در جهان باشد — ولو این که خود در به وجود آوردن آن سهیم بوده باشد — دیگر نه روشنگر است نه روشنفکر نه منتقد اجتماعی. مبلغ حکومتی است. عامل اجرایی و ابزار قدرت است.

* اما در مباحثی که میان روشنفکران ما مطرح شده است مبنی بر تفاوت حوزه و دانشگاه، روشنفکر دینی و غیردینی، روحانی و غیرروحانی ... من توجه اساسی به مبانی موجد واقعیت امروز را نمی‌بینم. نه آن‌که بحث‌ها مطلقاً سترون باشند. ولی نمی‌بینم به کجا می‌توانند ختم شوند و چه چیزی از آن‌ها در توضیح واقعیت به دست می‌آید. بحث در این‌که مثلاً آقای سروش روشنفکر است یا نه و آیا این مدال شایسته ایشان هست یا نه، یا آقای مجتهد شبستری یا کدیور روشنفکرند یا نه، و این‌که آیا روشنفکر دینی داریم یا نه به نظر من روشنگرین و آموزنده‌ترین بحث نیست. آن چه در واقع وجود دارد این است که این‌ها و نظائرشان هستند، وجود دارند، فعالیت دارند و افکاری را منتشر می‌کنند. وظیفه آن‌هایی که اساساً نوعی دیگر می‌اندیشند — از جمله من — این است که این افکار را توضیح دهیم، نقد کنیم و به نوبه‌ی خود در میان مردم روشنگری کنیم. بحث در این‌که آن‌ها را اساساً روشنفکر بخوانیم یا نه مهم‌ترین بحث نیست

زیر نویس:

1- James Jones در سال ۱۹۵۱ به ادعای خود با حفظ مواضع ایدئولوژیک از حزب کمونیست امریکا جدا شد و با تاسیس فرقه‌ی عده‌ی کثیری را از آمریکا به گویانا برد و فرقه‌ی «عبادتگاه مردم» را اعلام کرد. در سال ۱۹۸۷ متوهمانه از ترس حمله‌ی نیروهای دولتی محلی به اتفاق همه‌ی افراد فرقه‌ی خود به‌طور دسته‌جمعی با سیانور خودکشی کرد. در آن اقدام ۹۰۹ نفر مردند که یکی از بزرگ‌ترین خودکشی‌های جمعی در تاریخ است. کیش‌های خودکشی جمعی هنوز در میان جوانان وجود دارد.

2- نه تنها در مفهوم غریزه (instinct) بلکه در نام آن هم تفاوت نظر وجود دارد. برخی آنها را صرفاً «سائق» Drive می‌خوانند و برخی تعدادی از آنها را نوعی یادگیری تلقی می‌کنند. در مورد تعداد آنها نیز تفاوت نظرهای وجود دارد. فعلاً در این نوشته مراد رفتارهای پیچیده‌ی فردی یا جمعی است که

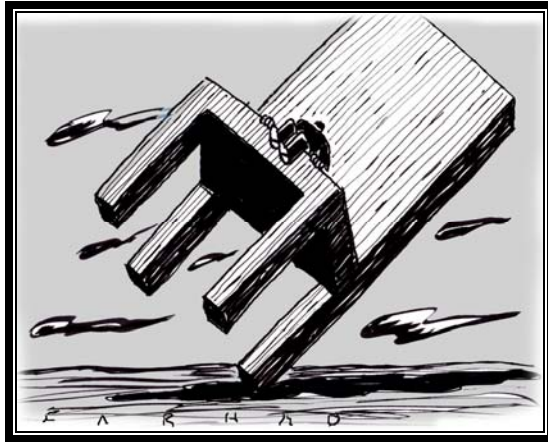
به طور موروثی مشابه و متوالی و بدون تغییر اساسی در حیوانات دیده می‌شود.

3- این مبلغان مسیحی برای اجرای سیاست‌های حاکمیت و از جمله دفاع از اسرائیل توجیه جالبی دارند. آن‌ها به پیروان به شدت مذهبی خود که بسیاری ضدیهودی هستند می‌گویند «باید از اسرائیل (ضدمسیح) حمایت کرد تا قدرتمند شود و یهودیان جهان همه به آن‌جا بروند تا زمانی که مطابق احادیث آرم‌اگدون (Armagedon) می‌شود، همه با هم نابود شوند». شعبده‌بازی سیاسی - مذهبی جالبی است ولی تاکنون مؤثر بوده است.

4- مارکس به این مسأله توجه جدی کرده است

5- حتی در زمان استقرار سوسیالیسم هم مسائل بیولوژیک و روانشناسی مطرح خواهند بود چون مسائل انسانی هستند. جامعه‌ی بی طبقه به معنای جامعه‌ی انسان‌های یکپارچه و «بی مسئله» نیست. با از بین رفتن تضاد طبقاتی همه تضادها به طور اتوماتیک نابود نمی‌شوند. برای رفع آن‌ها برنامه‌های مشخص لازم است. شاید یکی از راه‌های برخورد با مسئله‌ی هویت تشکیل شورا باشد که علاوه بر کارکرد دموکراتیک به این نیاز هویتی هم بتواند پاسخ دهد. و شاید راه حل‌های دیگر. به‌رحال گرچه وجود طبقات بسیاری از مسائل انسانی را تحت الشعاع قرار داده و دفورمه کرده است. نباید پنداشت که انسان و انسانیت صرفاً به حد تعلق به این یا آن طبقه تقلیل یافته‌ی است.

*



تراژدی روشنفکری ما

این مقاله‌ی شتابزده را باید همچون درآمدی به «پدیدارشناسی» ذهن و روان روشنفکری ما دانست، «ما»یی که می‌باید برای روشن کردن تاریکناهی «روشنفکرانه»ی آن از نو به آن اندیشید.

داریوش آشوری

روشنفکری چی ست؟ روشن فکر کی ست؟ ما «روشنفکران» ایرانی را با این مفهوم چه نسبتی- ست؟ این نسبت از کجا و چرا آمده است؟ ما «روشنی» فکر خود را از کجا گرفته ایم؟ این «روشنی» در برابر کدام «تاریکی» ست؟ آیا در پس این «روشنی» تاریکی‌های ناشناخته‌ای- نیست که در پس پرده‌ی نا- پرسیده‌ها پنهان مانده اند؟ آیا روزگار آن نرسیده است که آن پرسش‌هایی را بر زبان آوریم که بنیان آن «روشنی»ها را از هم می‌گشاید و تاریکیهای پس پشت شان را نمایان می‌کند؟ یعنی، پرسش‌هایی که ما را به رویارویی با خود می‌کشاند، به پرسیدن از این‌که ما کیستیم، به چه می‌اندیشیم، اگر که به‌راستی می‌اندیشیم، و «روشنی» این اندیشه از کجاست؟ به عبارت دیگر، از پی آن روشنگری آغازینی که این «روشن‌فکری» را برای ما به ارمغان آورده است، اکنون نیازمند روشنگری دیگری هستیم؛ روشنگری‌ای که بر تاریکی‌های پس پشت آن روشنائی نخستین نور تازه‌ای بیندازد تا به روشنی تازه‌ای درباره‌ی آن برسیم.

دنبال کردن این طرح و رفتن تا بیخ و- بن آن — اگر ممکن باشد — ما را به میدان پهنآوری از پژوهش تاریخی و تحلیل جامعه‌شناسانه می‌کشاند که در یک مقاله نمی‌گنجد. اما در این بحث کوتاه در باب «تراژدی روشنفکری ما» از این نکته‌ی اساسی نمی‌توان گذشت که روشنفکری «ما» چیزی برآمده از بنیاد و متن تاریخی نیست که «ما» آن را تاریخ خود می‌دانیم (این‌که «ما» را در گیومه می‌گذارم به این معناست که این «ما» هم از دیدگاه تاریخ‌اندیشی جای بحث و تحلیل دارد. این «ما»، به گمان من، بیش از آن‌که نماینده‌ی دوام و پیوستگی تاریخی باشد، فرآورده‌ی گسستی ست در این تاریخ؛ همان گسستی که پدیدار شدن

مدرنیّت در متن همه‌ی تاریخ‌های «سنّتی» و همه‌ی فراداده‌های تاریخی پدید آورده است و در این مقاله به آن خواهیم پرداخت. «روشنفکر» در زبان ما — که از روزگار جنگ جهانی دوم، از راه حزب توده، باب شد — جانشین «منورالفکر» است که پیش از آن از حدود جنبش مشروطیت از ترکی عثمانی به فارسی راه یافت. و هر دو برابر نهاده‌ای هستند برای intellectuel در زبان فرانسه. واژه‌ی intellectual در اصل صفت نسبی intellect (عقل) است، به معنای «عقلی». به دنبال جنبش روشنی‌یابی (Enlightenment) در سده‌ی هجدهم، بود که «انتلکتوتل» به صورت اسم برای کسانی باب شد که فرهیخته و دانش‌آموخته و هوادار ایده‌ها و آرمان‌های «روشنی‌یابی» به شمار می‌آمدند. اینان همان هواداران و پردازندگان ایده‌های «تغییر جهان» اند؛ ایده‌هایی که در قالب «ایسم»‌های سیاسی و اجتماعی به نام ایدئولوژی در قرن نوزدهم قالب‌گیری شدند و از غرب اروپا به شرق آن رخنه کردند و سپس به دنیاهای «شرقی» راه یافتند و پایه‌های جنبش‌های روشنفکرانه را در سراسر جهان گذاشتند.

این تز مارکس در «تزهایی درباره‌ی فویرباخ» که می‌گوید: «فیلسوفان تاکنون جهان را تفسیر کرده‌اند، از این پس آن را تغییر باید داد»، در آغاز قرن نوزدهم فرمول‌بندی کوتاه و دقیقی ست از عصر روشنفکری، «عصر ایدئولوژی»، که روشنفکران در آن، در مقام حاملان ایده‌ها در قالب ایدئولوژی‌ها، نقش بزرگ تاریخی خویش را آغاز کردند، یعنی **تغییر جهان**. انقلاب علمی، انقلاب صنعتی، و انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی که در اروپا با عصر روشنی‌یابی و انقلاب فرانسه آغاز شد، در طول دو سده‌ی نوزدهم و بیستم تمامی ساختارهای پیشین طبیعی و ذهنی و اجتماعی و سیاسی را نخست در اروپا و سپس در سراسر کره‌ی زمین زیر- و زبر کرده است. جهانی که اکنون، در آغاز سده‌ی دیگر، شاهد آن ایم، به جهان پایان سده‌ی هجدهم و آغاز سده‌ی نوزدهم هیچ شباهتی ندارد. در این مارش عظیم، ایده‌ها و ایدئولوژی‌های روشنفکرانه سراسر کره‌ی زمین را درنوردیده و هیچ چیزی را دست‌نخورده، هیچ چیزی را «طبیعی» و بر سر جای خود، باقی نگذاشته است. اکنون با آنچه «روشنفکری» با آرزوها و آرمان‌های مدرن‌اش با جهان کرده است، شاهد پایان دوران جهان زیر نفوذ روشنفکران («پایان عصر ایدئولوژی»، چنان که از چند دهه پیش در امریکا گفته اند)، و در نتیجه، پایان عصر روشنفکری، به معنای دیرینه‌تر آن، نیز هستیم. شور و شیدایی روشنگرانه و روشنفکرانه برای «تغییر جهان» به پیدایش جهانی انجامیده است که تغییر بی‌مهار و شتاب بی‌امان آن را هیچ ایدئولوژی پیش‌اندیشیده‌ای سد نمی‌تواند کرد؛ جهانی که خودکار و خودمدار به سوی آینده‌ای می‌تازد که هیچ‌کس سرانجام آن را حدس نمی‌تواند زد. «روشنفکران»، آن پیشتازان اندیشه‌ی تغییر جهان و طرفداران آن، اکنون خود کارگزاران زنجیر شده به این ماشین مه‌آلود گسیخته اند که چاره‌ای جز فرمان‌بری از ساز — کار پرزور بی‌امان آن ندارند. آن «تز» پیامبرانه‌ی مارکس حکمی ست درباره‌ی پایان کار فیلسوفان و آغاز کار روشنفکران (اگرچه در روزگار او هنوز عنوان «انتلکتوتل» به صورت اسم رواج نیافته بود). و او خود یکی از آخرین فیلسوفان سنت روشنی‌اندیشی و از برجسته‌ترین پیشروان روشنفکری بود که ایده‌های‌اش در قالب ایدئولوژی مارکسیسم، در لرزاندن زمین و زیر- و زبر کردن جهان و ریشه‌کن کردن هر آنچه تا آن زمان در عالم خود بر سر پای ایستاده بود، نقشی بزرگ داشت. سایه‌ی بزرگ او با ایده‌های پیامبرانه‌اش، در قرن بیستم، در بخش عمده‌ای از جهان بر کره‌ی زمین افتاد. او پدر معنوی بزرگ‌ترین پروژه‌ی روشنفکرانه‌ی ست که در کره‌ی زمین برای برپا داشتن «جهانی دیگر» بر اساس ایده‌ها، اجرا شد. پایان قرن بیستم شاهد فرو ریختن این پروژه‌ی عظیم و بس سنگین‌بها بود. با فرو ریختن اتحاد جماهیر شوروی، در واقع، عصر روشنفکری، عصر پروژه‌های کلان بازسازی جهان با ایده‌ها و ایدئولوژی‌های پیش‌اندیشیده، پایان یافت.

بنیادی‌ترین ایده‌ی روشنفکری همان است که خواجه حافظ ما گفت: «عالمی از نو نباید ساخت و ز نو آدمی!». یعنی، عالم و آدمی که تاکنون بوده عالمی و آدمی ناکامل بوده است، ناعادل، نااخلاقی. می‌باید جهانی **انسانی** بنا کرد، جهانی با ریشه‌ای‌ترین مفهوم عدالت و اخلاق، جهانی رها از جهل، بنا شده بر «علم» (زیرا علم پیشاپیش دارای بنیان و جهت

اخلاقی انگاشته می‌شود). از این‌رو، نخست طبیعت عرصه‌ی تاخت — و تاز ایده‌ها و شناخت می‌شود و سپس جامعه و سیاست و اقتصاد. با نفی جهان کنونی می‌باید «جهانی دیگر» بنا شود. در این «می‌باید» تمامی مفهوم «جبر» یا ضرورت تاریخی نهفته است که روشنفکران هم شناسندگان و هم به فرجام رسانندگان آن اند (با این اشاره به ریشه‌های متفاوتی که ایده‌ها و آرمان‌های روشنفکرانه — هر چند در قالب «ماتریالیسم» — توجهی باید کرد، که جای بحث بیشتر درباره‌ی آن این‌جا نیست.) با کولونیالیسم اروپایی و مأموریت تمدن بخشی‌اش، که فرآورده‌ی ایده‌های روشنفکرانه بود، در عالم فرهنگ و تاریخ هر آنچه در عالم خود («در — خود») می‌زیست از میدان جاذبه‌ی خود و تاریخ خود بیرون آمد و در میدان جاذبه‌ی اروپامداری و تاریخ اروپا به گردش درآمد. از این پس سرنوشت همه‌ی تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها آن بود که در مدار **تاریخ جهانی** به گردش درآیند و به سوی **فرهنگ جهانی** حرکت کنند. با قدرت عظیم ایده‌های مدرن و زور علم و تکنولوژی آن است که دیوارهای همه‌ی عالم‌های «سنّتی»، همه‌ی عالم‌های در — خود — فروسته‌ی بشری، همه‌ی فرهنگ‌های قومی و قبیله‌ای، همه‌ی تمدن‌های «نیمه‌بربری»، به قول مارکس، فرومی‌ریزند. با این فروریختگی‌ها ایده‌های مدرن — که ایده‌های «رادیواکتیو» اند — به همه جا نشت می‌کنند و با خود، همچون صور اسرافیل، ندای رستاخیز برای «عالمی دیگر» و «آدمی دیگر» را می‌برند. با نشت این ایده‌ها ست که نخستین فرنگی‌مابان، یا نخستین «متمدنان»، در جهان‌های «سنّتی» پدید می‌آیند؛ یعنی، نخستین روشنفکران غیراروپایی که مدل جهان آرمانی‌شان را از اروپای غربی الهام می‌گیرند و اروپای غربی برای ایشان همان جهان آرمانی یا بهشت گم‌شده است. با این روند، جهان بس کانونی (polycentric) پیش‌مدرن به جهان تک‌کانونی مدرن بدل می‌شود، که کانون آن اروپای غربی ست. بازمانده‌ی جهان به حاشیه یا محیط‌های پیرامونی زیر نفوذ آن یا، به عنوان کولونی، زیر فرمان‌فرمایی سراسر آن درمی‌آیند. از کانون این جهان تک‌کانونی ست که مثال‌واره‌ی (Paradigm) مدرن **انسان‌بیت** پر توهای خود را به سراسر زمین می‌افشاند و تمامی کانون‌های دیگر زندگی و فرهنگ را دچار بحران بنیانی می‌کند.

مراد — ام از این درآمد کلی و فشرده آن است که در بحث روشنفکری «ما» این پدیده را، با همه‌ی ویژگی‌های بومی و محلی‌اش، می‌باید بر زمینه‌ی **تاریخ جهانی روشنفکری** دید و فهمید. این روشنفکری نیز، همچون همه‌ی «روشنفکری»‌ها در سراسر کره‌ی زمین، فرآورده‌ی جهان‌گیری آرمان‌ها و ایده‌های روشنی‌یابی اروپایی و انقلاب علمی و صنعتی و کولونیالیسم اروپایی ست، و تاریخ پیدایش آن در «جهان پیرامونی» از نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم فراتر نمی‌رود. اگر به تاریخ پیدایش آن نگاهی بکنیم، می‌بینیم که چه‌گونه از پایانه‌های قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم رفته — رفته نطفه می‌بندد و شکل می‌گیرد و از آن پس با بیرون آمدن تاریخ بومی از محور خود و به گردش افتادن آن بر محور تاریخ جهانی اروپا — کانون، این روشنفکری نیز، همچون سایه‌ای از روشنفکری کانونی، همراه با جهان بومی خود دستخوش امواج تاریخ جهانی می‌شود و با آن بالا و پایین می‌رود و به این سو و آن سو کشانده می‌شود.

روشنفکری (یا به اصطلاح اصلی‌اش intellectualisme) که بنیاد — اش بر ایمان به عقل و علم بود و از دل امیدها و آرمان‌های روشنی‌یابی برآمده بود، با زیر- و زبر کردن تصویر جهان در چشم بشریت و آفریدن جهان مدرن، با فرافکندن امید بزرگ به آینده‌ی بشر، با خیال آفریدن بهشت بر روی زمین با ایده‌های جهان‌روا (universal)‌ی‌اش — آن ایده‌های «رادیواکتیو» — به هر جا که نفوذ می‌کرد، با آذر خشی از «روشنی‌یابی» خود که به ذهن‌ها می‌زد، روان‌ها را شعله‌ور می‌کرد و نمونه‌های بومی خود را می‌آفرید، یعنی انسان‌های «روشنفکر»، انسان‌های حامل ایده‌های مدرن، ایده‌های تغییر جهان و آفریدن عالمی و آدمی دیگر.

پُرشور — و غوغاترین میدان این نفوذ روسیه بود؛ آن ملت نیرومند نوحاسته با امپراتوری پنهاور — اش، با آرتدوکسی‌اش، و جهانی از نظام سیاسی و طبقاتی و دین قرون وسطایی و پادشاهی استبدادی، که بیشتر به یک امپراتوری آسیایی می‌مانست. نفوذ ایده‌ها و آرمان‌های لیبرالیسم و سوسیالیسم و چشم‌اندازهای آرمانشهری مدرن به روسیه در آن غوغا و

چه بود نخستین چیزی که پرتوافشانی ایده‌ها و آرمان‌های مدرن اروپایی از روشنفکری نوزاد جهان پیرامونی می‌طلبید؟ فوری‌ترین وظیفه‌ای که این روشنفکری نوزاد همچون «رساله تاریخی» خویش حس می‌کرد تغییر نظام اجتماعی و سیاسی پیرامون خود بود که آن را نسبت به مدل اروپایی واپس‌مانده می‌یافت. نخستین وظیفه این بود که از دل امپراتوری‌های ورشکسته‌ی آسیایی (در این بحث از دید تاریخ جهانی چشم‌انداز خود را به آسیا و خاورمیانه محدود می‌کنم) و جامعه‌های کهن با سنت‌های «نظام‌های آسیایی» شان، با پیروی از مدل دولت — ملت مدرن اروپایی نظام اداری و دستگاه دولت و ارتش در خور آن را پدید آورند. بنا بر این، پدید آوردن «ملت»‌ها و برانگیختن وجدان ملی در میان «بندگان خدا» و رعیت‌های پادشاه، یعنی مردم جامعه‌های «سنستی»، همچون بخش بنیادی و ضروری پروژه‌ی دولت — ملت، در صدر وظیفه‌های روشنفکران قرار گرفت. بدین‌گونه بود که بازنگریستن در داده‌های تاریخی گذشته و «حیای مواریت ملی» و پرداختن تاریخ ملی به الگوی ناسیونالیسم اروپایی از جمله اساسی‌ترین کارهای این روشنفکران در نخستین مراحل این جنبش بود. از این‌جاست که می‌بینیم بازخواندن تاریخ و از نو قالب‌گیری آن به نام «تاریخ ملی» در صدر تاریخ روشنفکری ما همچون زمینه‌سازترین و اساسی‌ترین کار قرار دارد. در تاریخ روشنفکری بومی ما اگر نظری به چهره‌های برجسته در میان اهل قلم بیفکنیم، به کسانی همچون آخوندزاده و میرزاآقاخان تا کسروی و صادق هدایت و ذبیح بهروز و بسیاری دیگر، همه را در کار بازخوانی تاریخ و درگیر تاریخ می‌بینیم. گفتمان تاریخ سنستی (که از «هبوط آدم» تا «زمان حال» را به زبان خود حکایت می‌کرد) می‌بایست جای به گفتمان تاریخی دیگری بسپارد؛ گفتمانی که جایگاه یک «ملت» را در بستر تاریخ جهانی نسبت به پیشرفته‌ترین مرحله‌ی آن تعریف کند؛ یعنی نسبت به اروپای غربی قرن نوزدهم باشکوه دولت — ملت‌های‌اش. و البته، حاصل این تاریخ‌نگری و تاریخی‌اندیشی — که روشنفکری نوزاد آسیایی از اندیشه‌ی مدرن اروپایی آموخته بود — چیزی جز احساس سرشکستگی و تلخ‌کامی ژرف



از وضع نکبت‌بار کنونی خود نبود؛ وضع نکبت‌باری که یک گذشته‌ی پرافتخار می‌بایست آن را جبران کند. این گذشته را بازنویسی روشنفکرانه‌ی تاریخ، به یاری علم شرق‌شناسان و باستان‌شناسان اروپایی به آن گذشته، می‌بایست از دل ویرانه‌های تاریخ بومی بازسازی کند. با تاریخ‌گذاری مدرن، تاریخ بومی، که سر رشته‌ی آن در افسانه‌های پهلوانی و اساطیر قومی بود، و جغرافیایی که خود و خاک خود را در مرکز جهان گمان می‌کرد، می‌بایست از این خود-مداری و خود-مرکز-بینی بیرون آید و در طرح تاریخ جهانی و جغرافیای مدرن، که دانش اروپایی شرح می‌کرد، برای خود جای — گاهی بجوید. این بیرون آمدن از مرکز و رانده شدن به پیرامون در تاریخ و جغرافیای مدرنی که مرکز آن اروپای غربی یا غرب بود، آن تکان نخست و لرزاننده‌ای است که وجدان بحران‌زده‌ی تب‌آلود «جهان سومی» را پدید می‌آورد؛ وجدانی که «روشنفکران» بیش از

ماجرای عظیمی به پا کرد که شاهد اوج گرفتن و فروافتادن‌اش در قرن گذشته بودیم. آنچه آن جا روی داد نشان قدرت انفجاری عظیم برخورد گفتمان‌های انقلابی علمی و فلسفی و ایدئولوژیک مدرن با ذهنیت آرتدوکس پیش‌مدرن بود؛ برخوردی که انقلاب بولشویکی و پیامدهای شگفت آن را به دنبال داشت.

همین داستان در پهنه‌ی جامعه‌ها و امپراتوری‌های آسیایی نیز رخ داد. ایده‌ها و آرمان‌های روشنفکری مدرن و الگوی نظام سیاسی و دست‌آوردهای اقتصادی و تکنیکی و جلوه و جلای خیره‌کننده‌ی تمدن مدرن‌اش نخست بر ذهن‌هایی جوان از میان بزرگ‌زادگان (aristocrats) و سپس بورژوازی بومی اثر گذاشت و آنان را نه تنها با ایده‌های امکان تغییر جهان بلکه با ضرورت و جبریت آن آشنا کرد. با کاشته شدن تخم این ایده‌ها در جهان‌های فروسته‌ی شرقی روند فروپاشی آن‌ها از درون، با یاری دستکاری امپریالیسم اروپایی از بیرون، آغاز شد. در طول تاریخ گذشته نظام چرخه‌ای (cyclical) این تمدن‌ها، با دوره‌های فراز و فرودشان، آن‌ها را با الگوهای کمابیش ثابتی از نظام اقتصادی و سیاسی و فرهنگی بازتولید می‌کرد. در پی هر دوران رونق و شکوفایی دوران فرود و تبه‌گشتی بود و باز دوران شکوفایی و رونق. اما با درآمدن ایده‌ها و آرمان‌های مدرن با مدل نظام سیاسی و اقتصادی و فرهنگی‌ای که اروپای غربی به جهان فرامی‌آفکند، با ایماژ مدرن کیهان کوپرنیکی و تاریخ هگلی — با حرکت خطی پیش‌رونده — فاتحه‌ی تاریخ‌ها و تاریخ‌نویسی قومی و بومی خوانده شده بود. همه‌ی آن تاریخ‌ها می‌بایست، با تعریف جایگاه و نقش خود در «تاریخ جهانی»، بازنوشته شوند. سراسر قرن نوزدهم همچنان که دوران اوج گرفتن و شکوفایی خیره‌کننده‌ی تمدن مدرن در غرب است، همگام با آن دوران بازایستادن چرخ بازتولید نظام‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آسیایی و فرورفتن شان در نکبت‌زدگی تاریخی و فقر و حقارت و درماندگی. این بازایستادن چرخ‌ها زمینه را برای خیزش‌ها و انقلاب‌ها و تلاطم‌های عظیم اجتماعی و سیاسی و فرهنگی‌ای آماده می‌کند که روشنفکران شرقی زمینه‌سازان و سکانداران اصلی آن‌ها در قرن بیستم اند. رنج آگاهی از این نکبت‌زدگی تاریخی و حقارت و درماندگی برآمده از آن و ایده‌ها و آرمان‌هایی که از کانون تاریخ جهانی، یعنی اروپای غربی، و سپس روسیه، می‌رسید، روشنفکری نوپای بومی را به صحنه‌ی نبرد «رساله تاریخی» خود فرا می‌خواند. روشنفکری‌های بومی در هر حوزه‌ی تاریخی و فرهنگی آسیایی با چشم داشتن به الگوی جهان‌روای (universal) خود، یعنی روشنفکری اروپای غربی در سده‌ی نوزدهم، و سپس، در بخش بزرگی از جهان، با چشم داشتن به مدل روسی روشنفکری چپ، که از پیروزی انقلاب بولشویکی برآمده بود، بار رسالت تاریخی خود را می‌پذیرفت و در جهت تغییر جهان بومی خود نقش تاریخی بازی می‌کرد. با پیروزی انقلاب بولشویکی در روسیه و داعیه‌های جهان‌روای آن، جهان تک‌کانونی روشنفکری به جهان دوکانونی بدل شد و روسیه داعیه‌ی رقابت با غرب بر سر سروری بر جهان را داشت. اندیشه‌ی ایدئولوژیک که از این دو کانون به جهان پیرامونی می‌رسید، خیزش‌های ایدئولوژیک و سیاسی را در آن سبب می‌شد. به همین دلیل، شاهد آن ایم که در جهان پیرامونی گرایش‌های روشنفکرانه از لیبرالیسم آغاز می‌کنند و سپس به سوسیالیسم و کمونیسم، و پس از آن، چه‌بسا به ناسیونالیسم تندرو و فاشیسم و نازیسم می‌گرایند (و به دنباله‌ی آن، از جمله جنبش‌های چریکی شهری و کوهستانی). اینان همگی به نام «تاریخ قیام» می‌کنند و خودآگاهی‌شان در بُن برآمده از یک آگاهی شوم تاریخی، از احساس نکبت‌زدگی و درماندگی تاریخی ست. این خودآگاهی شوم رفته — رفته از وجدان آزرده‌ی روشنفکری، به نام «وجدان تاریخی»، به توده‌های مردم می‌رسد. از دل این وجدان آزرده‌ی تاریخی بود که دگردیسی «شرق» به «جهان سوم» روی داد. روان انسان «جهان سومی» خود را در وضعی «غیرانسانی» می‌بیند و خواستار حقوق خویش برای دست‌یافت به وضع انسانی خویش است. همه‌ی فرهنگ‌ها با ارزش‌ها و هنجارهایشان، در ژرفنا، تعریف «وضع انسانی» اند، یعنی تعریف «چه‌گونه باید زیست». اما این وضع انسانی تازه را دیگر نه فرهنگ بومی و باورهای آن، بلکه فرهنگ مدرن اروپایی تعریف می‌کند؛ فرهنگی که مفاهیم و ارزش‌های‌اش از راه روشنفکران به توده‌ها می‌رسد و آنان را به طغیان بر ضد وضع ناهنجار خویش فرامی‌خواند.

همه گرفتار و بیمار آن اند. تراژدی درماندگی بزرگ و وجدان آزرده یا «آگاهی شوم» این روشنفکری نوپا از آگاهی به بیرون رانده شدن از مرکز و درآمدن به پیرامون سرچشمه می‌گیرد. اکنون پرسش این بود که این نکبت و خواری را چه‌گونه چاره می‌توان کرد؟ چه‌گونه می‌توان به مرکز راه یافت؟ خلاصه، چه‌گونه می‌توان «اروپایی» شد؟ پاسخ همان بود که تقی‌زاده در دهه‌های آغازین قرن بیستم گفته بود: از کفش تا کلاه باید اروپایی شد. این حکم بازگوی روشنی بود از آن‌چه هر روشنفکر بومی حس می‌کرد و به عبارت‌های گوناگون بازمی‌گفت. اما این پاسخی سست در برابر آن پرسش تلخ و دردناک بود که: چرا ما زبون و تنگدست و درمانده و نادان ایم و آنان قدرتمند و دانا و ثروتمند؟ چرا همه‌ی زشتی‌ها و نکبت‌های اخلاقی و مادی **اینجا**، نزد **ما**، جمع شده است و چرا همه‌ی خوبی‌ها و زیبایی‌ها و دارایی‌ها **آنجا**؟ این پرسش‌های یک «ما» ست با وجدان شوریده و دردمند و سرافکننده از خویش، با وجدان تاریخی تازه، در برابر یک «آنان»؛ «آنان» ای که همه‌ی خوبی‌ها و زیبایی‌ها و دانایی‌ها و قدرت‌ها نزدشان جمع است. این وجدان شوریده‌ی آن «منورالفکری» ای ست که زیر نفوذ ایده‌های «تاریخ» و «پیشرفت» بارگرانی را بر دوش خود حس می‌کند. طنین آوای این وجدان دردمند و سرافکننده را در سخنان آن شاهزاده‌ی درخشان قاجار، عباس‌میرزا، می‌توان شنید؛ وجدانی تاریخی که تازه در یک ضمیر حساس و هشیار نطفه بسته است. وی، پس از نخستین شکست‌های «ارتش» ایران از ارتش روس، در دیدار با فرستاده‌ی ناپلئون یکم این سخنان را بر زبان می‌آورد:

ما، ما چرا زبون و درمانده ایم؟ و شما چرا چیره‌دست و پیروز؟ آن نیرو کدام است که فرادستی ای این‌چنین نصیب شما گردانیده است؟ علت ترقیات شما و ضعف دائم ما چی ست؟ شما فن حکومت کردن، فن پیروز شدن، فن به کار بستن همه‌ی توانایی‌های انسانی را می‌دانید، در حالی که گویی ما محکوم به دست و پا زدن در جهالتی شرم‌آور ایم و به‌زحمت به آینده می‌اندیشیم. پس آیا شرق از اروپا قابلیت سکونت کمتری دارد؟ کمتر حاصل‌خیز است؟ آفتابی که پیش از آن که به شما برسد ما را روشنایی می‌بخشد، در این‌جا کمتر از آن‌جا خیرخواهی و سودمندی دارد؟ بیگانه، سخن بگو! چه باید کرد تا ایرانیان زندگی از سر گیرند؟

این شاهزاده را باید یکی از پیشروان تاریخ روشنفکری ما، یا بالاتر از آن، نخستین روشنفکر در میان ما دانست. در فریادخواهی دردمندانه‌ی اوست که شاهد نطفه بستن وجدان ملی مدرن هستیم. در این فریادخواهی می‌شنویم که آن «ما ایرانیان» (در برابر آن «شما اروپاییان») چه‌گونه به زاری یاری می‌طلبند.

چنان‌که گفتیم، روشنفکری «ما» را — همچون تمامی روشنفکری‌های جهان «پیرامونی» — می‌باید پدیده‌ای شناخت که در زیر فشار نیروی شگرف و جهانبگیر مدرنیته اروپایی پدید آمده و شکل گرفته است. زور بی‌امان مدرنیته اروپایی ست که دیوارهای تمامی فرهنگ‌های پیش از خود را شکافته و با مفهوم تازه‌ی خود از انسان و معنای «انسانیت» به درون‌شان رخنه کرده و آن‌ها را به دگردیسی‌های شگفت‌وآداشته است. این «ها» هر چند که بخواهد با رابطه‌ای سراسر و خطی خود را به تاریخ دوهزار و پانصد ساله‌ای (و به روایت‌های دیگر، دور و درازتر از آن) پیوند زند، هر چند کمابیش رسوبی از آن گذشته و تاریخ در خمیره‌ی او هست، اما آن عناصر در زمینه‌ی تازه‌ای که مدرنیته فراهم آورده است در ترکیب‌بندی تازه‌ای، در دیگ‌جوش تاریخی پر از نشیب و فراز، در حال جوشیدن و از نو شکل گرفتن است. در این جوشیدن و از نو شکل گرفتن است که تمامی سازمانه‌های (elements) بنیادی آن تاریخ، از نظام استبدادی تا اقتصاد روستایی و ایلی و شهری پیش‌مدرن تا فرهنگ و خرده‌فرهنگ‌هایی با ویژگی‌های بومی خود، تا ترکیب جمعیتی‌اش، در یک قرن گذشته دگردیسی‌های شگرف یافته است که همگی برآمده از انتقال از بستر تاریخ بومی به بستر **تاریخ جهانی** ست؛ یعنی، همان فرایندی که در این دو قرن سراسر کره‌ی زمین را دگرگون کرده است.

در این روند دگردیسی ست که سازمانه (element)‌های تاریخی فرهنگی گذشته در آرایشی تازه جایگاه و تعریف تازه می‌یابند. وجدان تاریخی تازه آن‌ها را به عناصر نکبت‌بار و پرافتخار گذشته تجزیه می‌کند و می‌خواهد به یکی بچسبد و دیگری را طرد کند. در این فرایند برخی از این سازمانه‌ها

به‌کل از میان می‌روند و جای خود را به سازمانه‌های دیگر می‌دهند که ره‌آورد مدرنیته است. روشنفکری «ما» نیز که فراورده‌ی این انتقال است هم در فراهم آوردن زمینه‌ی ذهنی و عملی این دگردیسی نقش اساسی داشته و هم خود با این فرایند چندین بار پوست انداخته و دگرگونی‌های بنیادی تجربه کرده است. در روند این پوست‌اندازی‌هاست که این روشنفکری خوی‌های فرهنگی بومی‌اش را هر چه بیش از دست می‌دهد و با خو کردن به هنجارها و رفتارهای تازه به مدل اصلی خود، یعنی روشنفکری اروپایی، نزدیک‌تر می‌شود. پدیده‌ای به نام «روشنفکری دینی» را هم همچون فراورده‌ی دومین همین فرایند می‌باید دریافت، یعنی نفوذ گفتمان‌های روشنفکرانه — از لیبرال و ناسیونالیست تا سوسیالیست و کمونیست — در گفتمان سنت و دگرگون کردن و «مدرن» کردن آن برای انجام دادن نقش تاریخی تازه. دگردیسی گفتمان سنتی دینی به گفتمان «روشنفکری دینی» اکنون در همان جهتی کار می‌کند که گفتمان روشنفکرانه از یک قرن پیش از این سوی‌گیری کرده بود، یعنی به انجام رساندن فرایند آفرینش یک **ملت** به معنای مدرن از مردمی که پیش از آن تعریفی جز «بنندگان خدا» و «رعایای پادشاه» نداشتند.

آن‌چه گفتیم بر بنیاد نظری ست درباره‌ی پدیده‌ی مدرنیته و جهانگیری آن. برای روشنگری این نکته باید بیفزاییم که قیاس پدیده‌های تاریخی فرهنگی را با پدیده‌های زیست‌شناسیک (biological) و تاریخ طبیعت برای فهم آن‌ها راه‌گشا می‌دانم، بی‌آن‌که پدیده‌های تاریخی فرهنگی را به پدیده‌های پایه‌ی زیست‌شناسیک فرو بکاهم. بر این پایه، پدیده‌ی مدرنیته (modernity) را می‌توان در عرصه‌ی تاریخی فرهنگی با گسست‌های بزرگ در تاریخ طبیعت قیاس کرد. در گسست‌های بزرگ طبیعی، بر اثر پیشامدی ناگهانی (catastrophe)، در مدتی کوتاه دگرگونی‌های بنیادینی رخ می‌دهد که چهره‌ی زمین را دگرگون می‌کند، مانند پیشامدی که در مدتی کوتاه سبب از میان رفتن سوسمارسانان (دینوزورها) و رشد و پراکنش پستانداران شد؛ که درباره‌ی آن فرضیه‌های گوناگون داده اند. مدرنیته نیز با جهان‌روایی ایده‌های‌اش که در فلسفه و علم مدرن نمودار شد، و جهانگیری قدرت مادی‌اش، که با انقلاب صنعتی پدید آمد، در طول قرن نوزدهم کره‌ی زمین را زیر چنگ آورد. قرن پسین، یا قرن بیستم، قرن لرزیدن پوسته‌ی زمین در زیر ضرب نیروی شکننده و شکافنده‌ی ایده‌های مدرن و علم و تکنولوژی آن بود. از پی‌آمدهای آن جنگ‌های ویرانگر بی‌مانند و انقلاب‌های پیاپی در سراسر کره‌ی زمین بود، آن‌چنان که چهره‌ی زمین — چه طبیعی، چه انسانی — در پایان قرن بیستم کمتر شباهتی با چهره‌ی آن در آغاز آن قرن دارد. انفجار جمعیت انسانی بر روی زمین به زیان‌گونه‌های زیست‌تانی (بیولوژیک) دیگر و ویرانی زیست‌سامان‌ها (ecosystems) یکی از نمایان‌ترین آثار آن است. این زمین‌لرزه‌های بزرگ تاریخی فرهنگی زیست‌بوم (ecology) فرهنگی را بر روی زمین زیر — و زیر کرد و همه‌ی فرهنگ‌های «بومی» را واداشت که در زیر فشار آن پوست بترکانند و از این پوست ترکاندن‌ها دگرگشتار (موتاسیون)‌های فرهنگی‌ای — رخ داد که به پدید آمدن شگفت‌ترین هیولاهایی انجامید که نمونه‌شان را می‌باید در رؤیاهای اساطیری دیرین یا فیلم‌های افسانه‌علمی (science-fiction) دید. آخرین این دگرگشتارها را ما روشنفکران ایرانی چندی پیش در پیش چشم خود در سرزمین خود دیدیم، و خود، چه‌بسا ناخواسته و نادانسته، در زمینه‌سازی پدید آمدن آن شرکت داشتیم. دگرگشتار بنیادی زیست‌بوم فرهنگی، چنان که گفتیم، چرخ بازتولید فرهنگ و سیاست و اقتصاد را در تمامی جامعه‌های پیش‌مدرن از کار می‌اندازد. این مردمانی که محکوم اند شیوه‌های زیست و اندیشیدن و رفتار «بومی» خود را رها کنند و شیوه‌های زیست و اندیشیدن و رفتاری را بیاموزند که از جای دیگری همچون حکمی خدایی به آنان فرمان داده می‌شود (و این بار نه به نام **خدا** بلکه به نام **تاریخ**) روزگار بسیار دشواری در پیش دارند. اینان به جانورانی می‌مانند که، به گفته‌ی نیچه، غریزه‌های زیستی‌شان بر اثر دگرگشتار بنیادی زیست‌بومی کارکردهای خود را از دست می‌دهند، همچون جانوران دریایی که می‌باید زیستن بر روی خشکی را بیاموزند یا جانوران اقلیم پرباران سردسیری که می‌باید خود را با اقلیم خشک گرمسیری سازگار کنند، یا به‌عکس.

دگرگون کردن بنیادی شیوه‌ی تولید اقتصادی، نظام سیاسی، و ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی، رها کردن «مرکز» جهان — چنان‌که فرهنگ بومی ایشان را در آن جای می‌داد — و درآمدن به **تاریخ جهانی**، و در نتیجه، به گردش درآمدن در میدان جاذبه‌ی مرکز تاریخ جهانی، یعنی اروپای غربی، این همان بلازدگی (cataclysm) فرهنگی ست که تمامی زیست‌بوم‌های طبیعی و فرهنگی را در این دو قرن بر روی زمین زیر — و زبر کرده است. از آثار این بلازدگی، این بیرون آمدن مکانیکی از «مرکز» و درآمدن به «پیرامون»، یکی این است که زبان‌های «پیرامونی» به زبان‌های گنگ و لنگی بدل می‌شوند که از عهده‌ی کارکردهایی که جهان مدرن بر گرده‌شان می‌گذارد، برنمی‌آیند. همان‌گونه که تمامی ساختارهای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی «بومی» در سنجش با الگوی پیشرفته‌ی جهان مدرن به نمودگارهای «توسعه‌نیافتگی» بدل می‌شوند که می‌باید از بیخ — و بن دگرگون شوند، زبان‌های بومی نیز، در قیاس با زبان‌های پیشرفته‌ی جهان‌روایی یافته، توسعه‌نیافتگی و ناتوانی خود را در برابر سرریز زبان‌مایه‌های فلسفه و علم و تکنولوژی و ادبیات و هنر و ارتش و ورزش و... هر چیز دیگر مدرن نشان می‌دهند. زبان‌های «پیرامونی» هنگامی که می‌خواهند به تقلید از زبان‌های «مرکز» سخن بگویند چه‌بسا کارشان به فاجعه‌های دردناکی می‌کشد که «ادبیات پیرامونی» گواه آن است. روشنفکری جهان «پیرامونی» که خود ریشه در همین جهان و تمامی «توسعه‌نیافتگی» آن دارد، در رویارویی با این همه گرفتاری و وظیفه و رسالت تاریخی پرومته‌ی زیر بار هولناک دشواری — ست و، در نتیجه، دست‌به‌کارها و رفتارهای شگفتی می‌زند که برآمده از بی‌ریختگی و بی‌تعادلی فرهنگی ست.

«هبوط» از جهان آشنای بومی خود، از «مرکز»، به حاشیه‌ی جهان مدرن و از دست دادن همه‌ی توانایی‌ها و مهارت‌های زیست در جهان آشنای خود، همه‌ی ترندهای غریزی و طبیعی خود، برای گام نهادن به جهان ناشنای دیگر، یعنی خو کردن با زیست‌جهان تازه‌ای که فرایند جهان‌گستری مدرنیته بر مردمان جهان‌های بومی و سنتی زور آور می‌کند. این فرایند دردناک و چه‌بسا هولناکی ست که مردمان آن جهان‌ها، و در پیشاپیش — شان روشنفکران «پیش‌تاز»، از سر می‌گذرانند. سراسر قرن گذشته شاهد طوفان‌های برآمده از این فرایند در جهان‌های «شرقی» بوده است که در پهنه‌ی ایرانی‌اش افت — و خیزهای سیاسی و اجتماعی بسیار و چندین جنبش تاریخی و دو انقلاب سیاسی به بار آورده است. در میان پیش‌تازان و مشعل‌داران اندیشه و بشارت‌گران جهان مدرن در میان روشنفکران ایرانی نام‌های بسیاری را می‌توان برد، از آخوندزاده و طالبوف و میرزا آقاخان تاسکرویی و ارنانی و خلیل ملکی، از دهخدا و محمد قزوینی و پورداوود تا ذبیح‌بهرز و غلامحسین مصاحب، که همگی در راه پراکندن تخم اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی و علمی و فرهنگی مدرن کوشیدند و برخی بر سر آن‌ها جان‌بازی کردند، اما تنها یک نفر را می‌شناسم که با حساسیت و هوشمندی شکرگرم هنرمندانه معنای درد و رنج این دگردیسی تاریخی و پوست انداختن فرهنگی را فهمیده و در ژرفنای وجود خویش حس کرده و در نوشته‌های خود بازنمایی کرده، و آن صادق هدایت است.

بوف کور هدایت تصویر درخشان شاعرانه‌ای ست از این درماندگی تاریخی. تمامی نشانه‌های تاریخی این کتاب حکایت از آن دارد که او تصویر شکست و واماندگی روشنفکرانه در برابر مسائل جهان خویش را در قالب رؤیایی نمادین ریخته است که تمامی پهنه‌ی تاریخ «ایران» پیش از اسلام و دوره‌ی اسلامی را در بر می‌گیرد. تهوع بزرگ او در برابر «منجلاب» جامعه‌ای که در آن به‌سر می‌برد خود را در قالب طنز و تسخری گزنده و دردناک در **وغ وغ ساهاب** و **توپ مرواری** و نامه‌های‌اش بیرون می‌ریزد. او «بار امانت» و رسالت روشنفکری‌ای را که گشودگی به روی «تاریخ جهانی» بر دوش او می‌گذارد و ناممکنی رساندن این بار را به منزل با تمام وجود حس می‌کند و از فشار آن بی‌تاب است. در نامه‌های‌اش بیش از هر جایی دیگر این بی‌تابی را بیرون می‌ریزد.

رابطه‌ی روشنفکری پیرامونی با جامعه‌ای که به آن تعلق دارد، از سویی، و نسبت و رابطه‌ی آن با مدل مرکزی روشنفکری و جهان مدل — که روشنفکر «مرکزی» از آن است — از سوی دیگر، رابطه‌ی روان‌شناسیک پیچیده‌ای ست سرشار از کشش‌ها و واژنش‌های دو سویه، سرشار از

دل‌بستگی‌ها، از سویی، و نفرت و هراس و گریز از سوی دیگر. روشنفکر پیرامونی، البته در عالی‌ترین سطح، اگرچه می‌کوشیده است خود را با مثال‌واره‌ی (پارادایم) خود، که روشنفکری غربی باشد، یکی کند و خود را از دانش و فرهنگ و عقلانیت او بهره‌مند بدارد یا به آن نمایش دهد، اما آنچه در وجود او بومی و سنتی ست (و در دوره‌های اخیر «جهان سومی») مانع از آن بوده است که در کار و کوشش و آفرینش به پای آن مثال‌واره برسد. او، از سویی، خود را نسبت به جامعه‌ای که به آن تعلق دارد و رسالت پیش بردن آن را بر دوش خود احساس می‌کند، پیشرفته و پیش‌تاز احساس می‌کند، اما نسبت به مثال‌واره‌ی خود واپس مانده و واژده. در نتیجه، یک وضع روانی پرکشاکش و تضاد او را دربر می‌گیرد، وضعی که نمی‌گذارد گوهر «عقلانیت‌تاب» در او بشکند؛ یعنی همان گوهری که در روشنفکری «متروپل» شکفته و دست‌آورده‌های شکرگرم آن را در علم و تکنیک و آندیشه و هنر و فرهنگ، در کل، به بار آورده است. به همین دلیل، در روان روشنفکری پیرامونی حالی و حالتی غلبه دارد که من می‌خواهم به پیروی از نیچه در کتاب **تبارشناسی اخلاق** نام‌اش را «کین‌توزی» (ressentiment) بگذارم. برای آن که بدانیم کین‌توزی برآمده از درماندگی و بی‌زوری چه‌گونه خود را در زیر نقاب‌های اخلاقی پنهان می‌کند و حتا به صورت دین محبت و «نجات» درمی‌آورد، باید تحلیل درخشان نیچه را از آن خواند.

عالی‌ترین شکل این کین‌توزی درماندگان و ناتوانان را در جهان مدرن در بسته‌بندی کامل تئوریک و «علمی»، در قالب یک «دین نجات» مدرن، همچون جان‌شین مسیحیت، در بولشویسم روسی می‌باید سراغ کرد، که ایدئولوژی آن در مدت کوتاهی به سراسر دنیای پیرامونی رخنه کرد و همه‌جا آیین کین‌توزی خود را به صورت دین رستگاری زمینی، همچون پرچمی، به دست «روشنفکران» پیرامونی داد. زور هولناکی که این روشنفکری «پیش‌تاز» در قالب ایدئولوژی و نظام قدرت استالینیسیم، مائوئیسم، و سرانجام پولپوتیسم بر مردمان پیرامونی آورد تا آن‌ها را هرچه شتابان‌تر و از راهی هر چه کوتاه‌تر، از راه بسیج‌شان با نیروی وحشت‌آفرین پلیسی، به آرمان‌شهر رستگاری زمینی برساند، آن تراژدی مصیبت‌های انسانی و قربانی‌های ده‌ها ملیونی را به بار آورد که امروز همه داستان‌اش را می‌دانیم (بگذریم از انواع کاریکاتورهای آن در قالب سوسیالیسم‌های عربی و آفریقایی و جز آن‌ها).

میان خیرگی نخستین «منورالفکران» دنیای پیرامونی نسبت به قدرت اروپا و درخشش «انسانیت» و علم فرهنگ و عدل — داد آن، و شیفتگی‌ای که می‌خواست «از کفش تا کلاه» اروپایی شود، و روی گرداندن از غرب امپریالیست و کین‌توزی نسبت به آن و دورخیز برای پریدن از بالای سر آن به آن سوی «سرنوشت تاریخی»، فاصله‌ی بیش از دود سه نسل نیست؛ همچنان که میان آن یک و آن پدیده‌ی روشنفکری جهان سومی دیگر، یعنی «بازگشت به خود» و بازیافتن اصلت فرهنگ و دین و «معنویت» خود و روی گرداندن از غرب «مادی» فاسد بداخلاق! این، همان پدیده‌ای ست که به‌ویژه ما روشنفکران ایرانی با آن خوب آشناییم و قالب‌بندی‌های «فلسفی» و تئوریک آن را ذیل عنوان «غرب‌زدگی» در چند روایت می‌شناسیم.

این کاریکاتورهای فلسفه و جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی که در دیگ عقده‌های حقارت جهان سومی و کین‌توزی روشنفکرانه با چاشنی‌ای از انقلاب‌گری چپ و سنت‌پرستی راست پختند — و پز می‌شد، هنگامی که با بسیج عظیم نیروی توده‌ی به دست «روحانیت» ترکیب شد آخرین انفجار بزرگ در زنجیره‌ی انقلاب‌های جهان مدرن (از انقلاب فرانسه به بعد) را به بار آورد که در برابر حاصل آن جهانی انگشت حیرت به دندان گرفته است. اگر انقلاب‌ها در جهان مدرن در مقام «لوکوموتیو» تاریخ جهانی، به نام پیشرفت تاریخ و در جهت آن، بنا بود که جامعه‌های بشری را به سرعت برق و باد پیش برند، این آخرین «انقلاب» انقلابی ست که می‌خواهد، یا در مرحله‌ی نخست می‌خواست، به یک **گدشته‌ی آرمانی**، یک «مدینه‌ی گم‌شده» بازپس رود. با این «انقلاب» که با فرو ریختن بزرگ‌ترین پروژه‌ی روشنفکرانه‌ی تاریخ، یعنی پروژه‌ی کمونیسم، هم‌زمان بود، نه تنها انقلاب — که از مفاهیم اساسی روشنفکری بود — جاذبه‌ی خود را از دست داده، که به نظر می‌رسد تاریخ روشنفکری پیش‌تاز نیز به پایان رسیده است.

جهانی که در گردونه‌ی شتاب بی‌امان تکنولوژی افتاده است، نیازمند رهایی از آرمان‌خواهی‌های روشنفکرانه و نیز نیازمند تفسیر دوباره است. شاید آن تز نامدار مارکس «درباره‌ی فویرباخ» را می‌باید واژگون کرد و گفت: «روشنفکران بیش از اندازه جهان را تغییر داده‌اند، اکنون هنگام تفسیر دوباره‌ی آن است!» یعنی، دوباره نیاز به فیلسوفان هست.

سخن به جاهای باریک رسیده است و بیش از این در یک مقاله دنبال نمی‌توان کرد و ناگزیر به همین طرح‌واره می‌باید بسنده کرد. اما، پرسش آزرینی که در ذهن‌ام می‌گذرد این است که آیا «ما» سرانجام خواهیم توانست بر سدهای فهم در درون خود چیره شویم تا وضع خود را در جهان کنونی دریابیم؟ باز باید به هدایت برگردم و بگویم که او با جسارت بی‌مانند اش خود را قربانی فهم عمق دردناک این وضع کرد و انتقام این آگاهی را از خود گرفت. اما به پاداش آن اثری پدید آورد که در عین تعلق بنیادی و ژرفاش به بوم خود، بومی و «جهان‌سومی» نبود و به ادبیات جهانی تعلق دارد.

این مقاله‌ی شتاب‌زده را باید همچون در آمدی به «پدیدارشناسی» ذهن و روان روشنفکری ما دانست، «ما»یی که می‌باید برای روشن کردن تاریکناهی «روشنفکرانه»ی آن از نو به آن اندیشید.

✱



روشنفکر ایرانی،

انقلاب سال پنجاه و هفت و آزادی انسان

اسد سیف

رمان "دُن کیشوت" اثر عالیقدر سروانتس را که امسال چهارصدمین سال تولد آن جشن گرفته شد، نخستین رمان جهان می‌دانند. "دُن کیشوت"، قهرمان رمان غرق در خیال است. آنقدر داستان‌های شوالیه‌گری خوانده که احساس می‌کند، خود شوالیه‌ای است که می‌تواند به جنگ ناراستی‌ها برود. "دُن کیشوت" سوار بر اسبی چموش و پیر به همراه نوکر خویش، "سانچو پانزا" از خانه بیرون می‌زند، اما دنیای دیگری کشف می‌کند. دنیای موجود با خیال‌های ناباش همخوانی ندارد. شکست‌های پی‌درپی این انسان نجیب، این "شوالیه سرگردان" را مأیوس نمی‌کند. او غرق دنیای خویش است. به هر حقیقتی شک دارد.

"دُن کیشوت" در دومین جلد این اثر با نجیب‌زاده‌ای روبرو می‌شود که دوست دارد شوالیه گردد. او به رسم شوالیه‌گری این جوان را به "شوالیه آینه‌ها" مفتخر می‌کند. در صحبت با "شوالیه آینه‌ها" است که اندکی به خود می‌آید. از خیال به واقعیت پا می‌گذارد و کمی خود را باز می‌یابد. کارل فوننتس در این باره می‌نویسد: داستان‌نویس به ما می‌گوید، "در خود وارد شو و جهان را دریاب... در جهان گذر کن و خود را، خودت را بشناس." (۱) دُن کیشوت می‌کوشد، به راه شناخت جهان، ابتدا خود را بشناسد.

محمد قاضی در ترجمه زیبایش از این رمان، "شوالیه آینه‌ها" را به "شوالیه مرآت" ترجمه کرده است. مرآت همان آینه است اما فاقد بار لازم در تداعی تاریخی این واژه. بر این اساس متأسفانه از این زاویه کسی به نقش این شوالیه در "دُن کیشوت" ننگریسته است.

اگر اندکی در تاریخ اجتماعی خویش دقیق شویم، "آینه جهان‌نما"، "آینه سکندری" (آینه سکندر جام جم است بنگر/ تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا)، آینه‌داری و آینه‌زدایی (روشنگری)، هفت آینه (هفت کوب)، آینه دق (آینه‌ای که آدم را محزون و مریض نشان می‌دهد، شخص همیشه غمناک)، و سرانجام آینه‌افروزی را داریم که به معنای روشنگری است. میرزاآقاخان کرمانی حتا "آینه سکندری" را در کشف ریشه‌های کهن تاریخ ایران منتشر کرد. همه این آینه‌ها در بازبینی و بازشناسی انسان و کشف سیمای واقعی او، و در واقع روشنگری، قابل توجه و بررسی هستند.

به نظر مراد سروانتس نیز از "شوالیه آینه‌ها" باید موجودی باشد تا "دُن کیشوت" در روبرو شدن با او خود را بهتر بشناسد و به روایتی دیگر، خود و هویت خویش را کشف کند. او باید خود را در این آینه بهتر ببیند و عمیق‌تر بشناسد.

آینه در فرهنگ بیشتر ملل همین نقش را دارد و در علم روانشناسی نیز از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است.

در فرهنگ ما متأسفانه موقعیتی پیش نیامده تا ما بتوانیم نقش کامل خویش را در آینه‌های بازشناسیم. در صد سال اخیر هر از گاه کوشیده‌ایم تا تکه آینه‌های بیابیم، در آن دقیق شویم، به این امید که هویت خود باز یابیم. در این راه بسیار آینه‌ها چون قد ما راست ننموده‌اند، شکسته‌ایم تا مجبور نشویم "خود" بشکنیم. تلاش من نیز در این نوشته در همین راستاست، در این راه که با کنکاش در تاریخ خودی، به اتفاق به سیمای خویش در این آینه اندکی دقیق شویم.

در مورد روشنفکر و کار او زیاد نوشته و هم‌چنان خواهند نوشت، اما آن‌چه کمتر در باره آن صحبت شده و از آن احتراز ورزیده می‌شود، تجلی رفتار روشنفکر است در فرهنگ ما. این نوشته کوشیده است نگاهی کوتاه به رفتار روشنفکری داشته باشد که از حضور او در ایران حدود یک قرن می‌گذرد. به روایتی دیگر؛ می‌خواهد از محتوا به مضمون برسد.

در سی‌امین سالگرد انقلاب سال ۵۷، دریچه‌های ذهن دگر بار به حادثه‌ای گشوده می‌شود که مهم بود و تاریخی. روزهایی را به یاد می‌آوریم که در امید شکوفا شد و در یأس به خون نشست. اقتدار اسلامی اگرچه هنوز هواداران میلیونی در ایران دارد، اما در جراحی جامعه کسی را شک نیست. یادآوری آن روزها نمی‌تواند با بازبینی همراه نباشد. در بازاندیشی انقلاب اما نگاه تازه‌ای باید، متفاوت از نگاه‌های پیشین. امروز، با گذشت سی سال، از سکوی حال اگر بر گذشته نظر افکنیم، باید به پاسخی درخور دست یابیم. این انتظار بیهوده‌ای نیست، حداقل انتظاری است که می‌توانیم از خود، از کسانی که خود را "انسانی اندیشنده" می‌دانند، داشته باشیم.

یاد با گذشته سر و کار دارد. از آن‌چه امروز رخ می‌دهد، باید زمانی بگذرد تا به عنوان یاد، بایگانی ذهن گردد. یاد می‌تواند در ناخودآگاه ما جا خوش کند و نامکشوف در خفا بماند. یاد می‌تواند در آینه زمان بازنگری شود و نقش بر تاریخ گردد. یاد می‌تواند از فرد فراتر رود و جامعه را در بر گیرد. حافظه جمعی، یادهای مشترک ماست از تاریخ. کشوری که در روند تکامل آن خللی ایجاد گردد و جامعه‌ای که بر فرهنگ شفاهی استوار باشد، از حافظه تاریخی منسجمی برخوردار نیست. حافظه جمعی چنین جامعه‌ای پاره‌پاره، گسیخته و یا دستکاری شده است. این جامعه بی‌تاب آینده خویش است.

است و خدا مولی و خالق. در این شکل از رابطه، فاصله‌ی عمیق بین انسان و خدا وجود دارد. انسان موجودیست ضعیف، ذلیل و فقیر و خدا موجودیست قادر، با قدرتی بی‌نهایت، صاحب عزت و بی‌نیاز. شکل دیگر رابطه با خدا بر عرفان استوار است که می‌توان محبت عارفانه بر آن نام نهاد. در این رابطه انسان عاشق است و خداوند معشوق. عاشق می‌کوشد به معشوق برسد و با او یکی شود. انسان در این حالت می‌کوشد، خدا را از آسمان به زمین بکشاند تا رابطه‌ی انسانی با او برقرار کند. در هر دو حالت فردیت انسان را در آن جایی نیست.

در تحقیر فردیت نمونه نه از دین و یا سنت، بل که "واژه‌نامه سیاسی" یکی از سازمان‌های چپ می‌آورم تا موضوع اندکی ملموس‌تر گردد. واژه "اندیویدوالیسم" (Individualism) را به کرات شنیده‌ایم. در زبان فارسی آن را به "اصالت فرد" و "فردگرایی" ترجمه کرده‌اند. به کسانی اطلاق می‌شود که "سعادت فرد را غایت عمل اجتماعی و زندگی می‌شمارند. مبنای آن بر این فرض است که سودجویی فرد لزوماً به تأمین کلی جامعه منجر خواهد شد." (۳) حزب توده در تعریف این واژه می‌نویسد: "از مختصات ایدئولوژی و روحیه خرده‌بورژوازی است و در نتیجه کلیه روحیاتی که در جامعه مبنی بر مالکیت خصوصی پرورش می‌یابد، ظاهر می‌گردد و معنای آن به طور خلاصه یعنی برتر نهادن فرد بر جمع. قابل شدن اصالت و اهمیت برای فرد نه برای جمع... اندیویدوالیسم پایه فلسفی سرمایه‌داری است و بر این پایه، سودجویی و خودپسندی توجیه می‌گردد... از اصالت فرد روحیه خودپسندانه و طرز فکر ذهنی که تمایلات خود را مقدم بر واقعیت می‌سازد (ناشی می‌شود)... رخنه روحیه و طرز تفکر و شیوه عمل اندیویدوالیستی در حزب طبقه کارگر به مبارزات خلاق اصولی زبان جدی وارد می‌آورد. باید با این شیوه فکر و طرز عمل پیوسته و به موقع مبارزه شود." (۴) آن‌طور که ملاحظه می‌شود، فردیت انسان در این گونه از بینش نیز نادیده گرفته شده، تحقیر می‌شود. باید یادآور شوم که حزب توده هنوز هم بر این نظر است. واژه‌نامه مورد استفاده، بارها در خارج از کشور، طی چند سال گذشته تجدید چاپ شده است. دیگر جریان‌های چپ البته موضعی انسانی‌تر از این نداشته‌اند. آنان نیز بر این نظرند.

قدرت حاکم همیشه سعی کرده ما را حذف کند و ما کوشیده‌ایم این روند را در مورد دیگران به کار گیریم. در چنین بحبوحه‌ایست که خمینی بر ما رهبر می‌شود و ما حیرت می‌کنیم و چرایی آن را هنوز هم در جستجو هستیم. در طول تاریخ، ما هیچگاه نکوشیده‌ایم شعور را جانشین شور کنیم. همیشه اسیر شور بوده‌ایم، شوریده‌ایم، عصیان کرده‌ایم، بی‌آن‌که خواسته باشیم آن را به شعور پیوند زنیم. تحریک به شورش نهایتاً بضاعت فکری ما بود در تاریخ معاصر.

آزادی انسان از قیدهای فردی و اجتماعی و به رسمیت شناختن آن، به دنیای مدرن تعلق دارد. انسان مدرن در رسیدن به این مقصود راهی پُر نشیب و فراز را پشت سر گذاشته است. انسان غربی هویت خویش را با دستاوردهای انسانی جهان مدرن تعریف می‌کند. برای او میراث مشترک بشریت از تمدن جهان ارزش است. ما، هویت گم‌کردگان تاریخ، سردرگم و گیج، می‌کوشیم تافته‌ای جدا از بافته باشیم، هویتی دیگر در ناکجاآباد تاریخ برای خویش می‌جوئیم. صحبت از تجارب تاریخی مشترکی می‌کنیم که قرار است هویت ما باشد، بی‌آن‌که شهامت داشته باشیم، گذشته را آن‌گونه ببینیم که بود.

ایران کشوریست که در طی تاریخ چندین بار مورد هجوم بیگانگان قرار گرفته است. آسوری‌ها، مقدونی‌ها، تازیان، ترکان، مغولان، هر یک با تصرف ایران، سالیانی بر این کشور حکومت کرده‌اند. هر تهاجم و سطره‌ای، فرهنگ، باورهای دینی و زبان ما را نیز دگرگون کرده است. پس می‌توان ادعا کرد؛ از ایرانیّت اصیل دیگر چیزی در ما یافت نمی‌شود. فردوسی چهار سده پس از حمله اعراب به ایران به درستی می‌گوید:

ز دهقان و از ترک و از تازیان / نژادی پدید آمد اندر میان

نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود / سخن‌ها به کردار بازی بود

ما خود نیز در واقع قومی مهاجم بوده‌ایم. آریایی‌ها از هزاره دوم پیش از میلاد به سوی سرزمین ایران روان شدند. مردم این سرزمین، از جمله ایلامیان، متمدن‌تر از ما بودند، خط داشتند، هنرمندانی بودند بی‌نظیر که می‌توان آثار بارز آنان را در سفالگری و نقش‌های بر آن، در بسیاری از

یادها بخش بزرگی از هویت ماست. در پناه آن ما بر فردیت خویش جان می‌بخشیم. انسان توان فراموش کردن همه یادهای خویش ندارد. یادها به هر حال سایه خویش را بر زمان حال ما نیز می‌گسترانند. یادها می‌توانند موقتاً کنار گذاشته شوند، جعل گردند و یا با وهم درآمیزند، می‌توانند به دلخواه بازسازی شوند، می‌توانند مورد سوء استفاده قرار گیرند، مشکل اما بتوان یادمانده‌هایی را به شکل کامل آن از صفحه ذهن فرد و یا جامعه پاک کرد. در همین رابطه است که مکتوب کردن یادها ارزشمند هستند. اگر حقیقت دیروز در تن روایت جاری گردد و بر کاغذ نقش بندد، می‌توان به آن اکنونیت تاریخی بخشید. بدینسان دیروز ما می‌تواند در امروزمان جاری گردد و گذشته به حال گره خورد تا به آینده گام نهد. رشد و گسترش کتابت و استفاده از فرهنگ کتبی در شمار نشانه‌های جامعه مدرن است.

کنار هم گذاشتن یادها یعنی گسترده کردن دامنه ذهن در افق زمان. یعنی این‌که؛ صداهای مختلف را در کنار هم بشنویم و با صدای گذشته خویش مقایسه کنیم، یعنی این‌که؛ در آیین تاریخ، خود را، سیمای تاریخی خود را بهتر ببینیم و بهتر بازشناسیم، یعنی این‌که؛ در روردرویی با خود، گذشته‌ای متفاوت از خود و از جامعه کشف کنیم. اگر دانش و بینش لازم برای در دست گرفتن این آیین نداشته باشیم، از خود قهرمان می‌سازیم، خطاها را بر شانه دیگران می‌گذاریم، چهره‌هایی را زشت می‌کنیم تا در پی آن سیمایی به ناحق برجسته و بزرگ شوند، از گذشته با توجه به نیاز و تمایل امروز خود بهره‌برداری می‌کنیم، رخدادهای را انحصاری می‌کنیم و به ارزش‌گذاری‌های مطلق می‌رسیم، در انکار پدیده‌ها، در نابودی آن‌ها می‌کوشیم. به یاد داشته باشیم؛ ذهن مدرن، خلاف همه این‌ها، در پی به رسمیت شناختن گذشته است به آن‌سان که بود. به راه آینده، انسان و جامعه مجاز به فراموشی گذشته نیست.

حقوق فردی انسان‌ها در طول تاریخ اجتماعی کشور ما، همیشه توسط مذهب، طبقه، تاریخ، مصلحت جمع و یا خانواده، زیر پا گذاشته شده است. شاه، پیامبر، امام، ولی فقیه، رهبر و یا حزب همیشه کوشیده‌اند با نفی فردیت انسان حقانیت خویش اثبات کنند. روند کار و رفتار هم‌اینان کافیست تا بپذیریم، "حقیقت مطلق"ی در کار نیست. حقیقت ادعایی می‌تواند تنها روایتی از حقیقت باشد.

سال‌های سال چنین تبلیغ می‌شد و ما پذیرفته بودیم که فرمانبرداری فضیلت است. این عقیده از طریق پدر خانواده، دین، سلطان و سپس در تاریخ معاصر از سوی احزاب و سازمان‌های سیاسی بر ما اعمال می‌شد. انسان ایرانی در طول تاریخ پیوسته‌ایام فرمانبردار بوده است. پیامبران، پادشاهان، خان‌ها و ارباب‌ها همیشه بر ما فرمان رانده‌اند. اگر تا تاریخ معاصر، نوکر شاه، برده خان و یا بنده خدا بودیم، از این تاریخ به بعد، میهن نیز بر آن افزوده شد. خدا، شاه، میهن، جامه‌ای بود که رضاشاه بر تن ما دوخت. و این یعنی اسارت در اسارات، زندانی درون زندانی دیگر در عصر نوین، عصری که فردیت انسان به رسمیت شناخته می‌شود. و چنین شد که گام‌های ما به سوی مدرنیته نیز خلاف‌آمد زمان شد. در عصر جدید متأسفانه تفاوتی اساسی در این رفتار دیده نمی‌شود. اکنون نیز کم و بیش چنین روابطی بر ما حاکم است. ارزش‌های تاریخی انسان اما بر نافرمانی استوار است. نافرمانان تاریخ همیشه انسان‌ساز بوده‌اند. نافرمانی ریشه در شک و تردید دارد. در این راه حتا می‌توان گفت خداوند نیز در تاریخ بسیاری از دین‌ها نافرمانی را پذیرفته است، چیزی که خداپاواران در درک آن عاجزند. حضرت آدم در نافرمانی از بهشت رانده شد و بنای تاریخ بشریت را پی ریخت. خداوند در واقع بر رفتار او مهر تأیید زد. پس می‌توان پذیرفت؛ نافرمانی موتور محرکه تاریخ است.

فرمانبرداری انقیاد به همراه دارد. شخص فرمانبردار مطیع اوامر و احکام است. آزادی خویش را در اختیار رهبر و یا فرمانده می‌گذارد. فرمانبر فاقده "من" خویش است. "من" او توسط "من برتر" تصاحب شده است. آن‌که نافرمانی نیاموزد، اقتدار عقلانی را نیز درک نخواهد کرد. (۲)

فردیت در فرهنگ ما پیوسته ایام در چنگ دین اسیر بوده است. در روایت دینی از فردیت، همه امور جهان بر پایه اراده حق می‌گذرد و آن‌چه اتفاق می‌افتد، نظمی خداخواسته است. به طور کلی، رابطه انسان با خدا به دو شکل در جهان‌بینی اسلام وجود دارد. در شکل نخست، انسان بنده

آینده اما برایمان مهم نبود، بحث را پس از مرگ شاه می‌خواستیم. شاه رفت و شور ما غرق در بهت شد.

در تاریخ، همه آن حکومت‌هایی که بنیان در آرای عمومی نداشته‌اند، به خودکامگی و استبداد انجامیده. چنین حکومت‌هایی به فساد آلوده می‌شود و شخصیت و خصوصیت‌های فردی انسان‌ها در آن امکان تجلی نمی‌یابند.

دمکراسی به آزادی جان می‌گیرد و آزادی یعنی نفی هر قید و بند، نفی موقعیتی که شخصیت آدمی و فردیت او را از امکان بروز، رشد و شکوفایی بازدارد. این ممکن نیست مگر این‌که برابری بر جامعه حاکم باشد و افراد در برابر قوانین اجتماعی از حقوقی برابر برخوردار باشند. در چنین شرایطی است که استعدادهای نهفته از توان رشد و پرورش بهره‌مند می‌شوند.

در جهان معاصر، آزادی و برابری را در شمار حقوق طبیعی انسان می‌دانند. به این معنا که انسان از نظر حقوقی آزاد به دنیا می‌آید و وظیفه قوانین اجتماعی است که این موهبت طبیعی او را حفظ کنند. آزادی و برابری از نخستین شرط‌هایی است در زندگی که ضامن تکامل فرد و اجتماع است.

آزادی مفهومی کلی است که در آزادی‌های دیگر نمود می‌یابد؛ آزادی اندیشه و بیان، آزادی قلم و دیگر آزادی‌های فردی و اجتماعی این مجموعه را کامل می‌کند.

دمکراسی حاصل مبارزات انسان‌ها در نفی جباریت است. در چنین آوردگاهی است که دمکراسی زادگاه خویش، یونان را پشت سر می‌گذارد، قرون وسطا را تجربه می‌کند و سرانجام در انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) شکوفا می‌شود: "افراد آزاد و در حقوق، مساوی آفریده شده‌اند."

تمدن روم وارث تمدن یونان بود. با افول تمدن یونان، تمدن روم ظهور کرد. در تمدن روم دمکراسی فقط در نام باقی ماند. اصل اکثریت آراء، اگرچه به رسمیت شناخته شده بود، در عمل اما تمامی قدرت در سنا متمرکز بود، چیزی که کم‌کم در وجود قیصرهای روم شکل گرفت و آنان قدرت مطلق شدند. در همین سال‌هاست که مساوات و برابری از معنای سیاسی تهی می‌شود و مفهومی اخلاقی به خود می‌گیرد. تهنید نفسانی جانشین تساوی در حقوق سیاسی جهت شرکت در حکومت می‌شود. عیسای مسیح زاده این شرایط است.

مسیحیت مبشر "مساوات مطلق" بود و این‌که مالکیت از آن خداست و او آن را به ودیعت، به انسان واگذارده. مسیح از مردم می‌خواست تا در امانت خدا خیانت نکنند. در دین مسیح که به آیین رسمی رومیان درآمد، اما مساوات شعاری بیش نبود و از پشتوانه قانون دنیوی برخوردار نگردید. مفهومی روحانی داشت و مردم را در برابر موجودی غیرزمینی قرار می‌داد و مردم مجبور به اطاعت از اصول مذهب شدند. به اندک زمانی کلیساها شکل گرفتند، به مالکاتی بزرگ تبدیل شدند، صاحب قدرت گردیدند و در قدرت مطلق خویش به فساد درغلطیدند.

چند قرن بعد اسلام همین تجربه را به شکلی دیگر تکرار کرد. همه مردم در برابر خدا مساوی شدند و از عدالتی سخن رفت که هیچ قدرت اجرایی این دنیایی نداشت.

محمد حتا قوم‌گرایی یهودیت را پشت سر گذاشت، پیامبران یهود و مسیحیت را به عنوان پیامبران خویش به رسمیت شناخت، خدای آنان را خدای اسلام خواند و دین جدید را، بی‌هیچ تبعیضی در قومیت و نژاد، دین همه معرفی کرد. اسلام می‌خواست عامل تغییر و اصلاح شود، ولی در اندک زمانی مدافع وضع موجود گردید و تعصبات نکوهدیده مذهبی هرگونه عقل و استدلال را به بند کشید و جهل و فساد را در پهنه گیتی گستراند. آزادی در شعارهای به ظاهر زیبای محمد مدفون شد.

اسلام اگرچه خود بیگانه با دمکراسی بود ولی مسلمانان در تکوین آن نقش به‌سزایی داشتند. در فاصله بین قرن نهم تا سیزدهم میلادی، نگاه که متفکرین ایرانی در بغداد دانش و حکمت یونان را به عربی ترجمه کردند، دنیای اسلام کانون علم و فرهنگ در جهان بود. دانشمندان اسلامی با ترجمه آثار افلاتون و ارسطو به عربی، کوشیدند تا عقاید آنان را با شریعت اسلامی سازگار گردانند. حاصل این رفتار، اگرچه برای ما فاجعه بود، اما با انتقال تفکر یونانیان به غرب، افکار بلند یونانی منشاء تحول

موزه‌های مشهور جهان مشاهده نمود. ما با یورش به این قوم متمدن، چنان بر آنان تاختیم که هستی آنان کم‌کم از روی زمین محو شد، کاری که هیچ مهاجم بیگانه‌ای نتوانست بعدها با ما بکند.

آریایی‌ها با تکیه بر میراث ایلامیان صاحب قدرت شدند، حکومت تشکیل دادند ولی سال‌ها بعد خود مقهور و خراج‌گذار دولت آشور شدند. باید سال‌ها می‌گذشت تا قبایل ایرانی دولت ماد را پی افکنند و آشوریان را براندازند. هخامنشیان فرزندان همین دولت بودند که بر نیمی از جهان تسلط یافتند.

آن‌که یورش می‌برد و لشگر می‌کشد، تهاجم را نیز باید منتظر باشد. اسکندر با یورشی سهمگین اقتدار هخامنشیان را درهم شکست و حاکمیت در ایران به دست سلوکیان افتاد. زمانی فرارسید که تمدن یونانی به تمامی عرصه‌های زندگی ما راه یافت. هنر رونق گرفت، پیکره‌سازی رواج یافت، برای نخستین بار سکه ضرب شد، داد و ستد به رسم یونانی‌ها رواج یافت. شعر و نمایشنامه به سرگرمی اشراف تبدیل شد. بسیاری از لغات یونانی موجود در زبان فارسی یادگار همین ایام است. اسکندر محبوب همه ایرانیان شد و به مقام پیامبری رسید و برایش تاریخ جعل کردیم. در طول تاریخ هیچ فرمانروایی هم‌چون اسکندر به حیطه ادبیات فارسی راه نیافته است. اسکندرنامه‌ها چنان رواج یافتند که هر ادیبی بر خود واجب دانست، اسکندرنامه‌ای به نظم بکشد. شهرهای بسیاری نام اسکندر بر خود نهادند و فرزندان زیادی به اعتبار او اسکندر نام گرفتند.

می‌توان با لعنت به اسکندر، او را ملعون خواند، اما نمی‌توان واقعیت موجود را با این همه شواهد نادیده گرفت. اسکندر هنوز هم محبوب ماست.

اگرچه اشکانیان به سلطه سلوکیان خاتمه دادند، اما سنت یونانی در پیکر جامعه محفوظ ماند. در اواخر سلطنت اشکانیان است که سنت‌های مذهبی ایرانیان دگربار سر بر می‌افرازد و کیش زرتشتی به عنوان آیین رسمی ایرانیان شناخته می‌شود. دولت ساسانی با تکیه بر چنین کیشی، نخستین حکومت مذهبی-سیاسی را در ایران پی می‌ریزد.

عظمت بازیافته ایرانیان در دوران ساسانیان ولی با هجوم سپاه اسلام به ایران، درهم می‌شکند. اسلام اگرچه به شمشیر در ایران مقرر شد ولی نباید فراموش کرد که از نظر باورهای دینی تحول عمده‌ای پیش نیامد. نامی عوض شد و آیین جدید با واژه‌هایی دیگر جانشین آداب پیشین شد. اسلام نیز هم‌چون کیش زرتشتی، ناظر بر تمامی زندگی بشر است. با آمدن اسلام به ایران، وحدانیت جانشین ثنویت شد، اما اعتقاد به رستاخیز، بهشت و جهنم و حتا نبوت بر جای ماند. فرشتگان زرتشتی لباس اسلامی بر تن کردند، آتشکده‌ها با اندک تغییری به مساجد تبدیل شدند، در نیایش به درگاه خدا، نماز به جای دعا در برابر آتش و گرامیداشت آب و آتش و خاک شد. از قرآن و حدیث احکامی ساختند تا بر رفتار مردم حاکم گردد، چیزی که پیش‌تر با نام‌هایی دیگر در آیین زرتشتی موجود بود. شاید این علت‌ها نیز در تسلیم ایرانیان در برابر اسلام نقش داشته باشند.

اسلام در ایران آن نبوده و نیست که در دیگر ممالک اسلامی وجود دارد. ما با توجه به فرهنگ خویش، اسلام دیگری ساختیم در انطباق با گذشته خویش.

از پی‌آمد حضور عرب‌ها در ایران که اندکی آگاه شدیم، مغول‌ها دیگر فراموش شدند. از این پس همه جا آنها را به عنوان عامل ناتوانی‌های خویش مطرح کردیم تا پرده‌ای باشند بر ناآگاهی ما. با این یکی بیشتر و بهتر می‌شد گریبان خویش از فکر کردن رها کرد.

در این شکی نیست که به راه آینده، ابتدا باید گذشته خویش بر خویش آشکار گردانیم. آگاهی ما از گذشته اما هنوز کامل نیست. طی چندصد سال اخیر خاورشناسان غربی، بسیاری از پرده‌های ابهام را از تاریخ باستان ایران کنار زده‌اند. رموز خط‌های باستانی این کشور را گشوده‌اند، کتیبه‌های ما را ترجمه و تفسیر کرده‌اند. در حفاری‌ها گوشه‌های ارزشمندی از تاریخ ما کشف شده. ما خود در تمامی این سال‌ها به رخوت تمام عظمتی موهوم را پاس می‌داشتیم.

آن‌که نتواند بر عقل تکیه زند، به احساس روی می‌آورد. انقلاب بهمین اوج شور احساس بود در فقدان عقل. ما می‌دانستیم چه نمی‌خواهیم،

عظیمی در جهان مسیحیت شد. دموکراسی یونان نتوانست در خیالی‌بافی‌های ربانی و مابعدالطبیعه اسلام، در آیین حکومت و حقوق فردی و تشکیلات مدنی جهان اسلام، جایی داشته باشد. فارابی، ابن سینا و ابن رشد از جمله دانشمندانی بودند که افکار فلسفی یونانیان را در دنیای اسلام پراکندند. جالب این‌که هشت قرن بعد، در جنبش مشروطیت ما دگربار به سراغ دموکراسی رفتیم. این بار نیز فکر دموکراسی که در مشروطه‌خواهی تبلور یافته بود، در برابر "مشروع‌خواهی" قرار گرفت و اصول شریعت "دین نبی" را در برابر "آزادی و برابری" قرار داد.

این را نیز باید در نظر داشت که اسلام در ایران لباس ایرانی به تن کرد و به چیزی بدل شد و رای اصل خویش. در همین رابطه است که در تاریخ عقاید اسلامی، عرفان و تصوف ایرانی در کشور ما شکل می‌گیرد، معجونی دیگر که می‌کوشد آسمان را با زمین آشتی دهد و خدای جبار را در رابطه با انسان به مدارا بکشانند. در برابر تعصب‌های خشک و خشونت‌های بی‌پایان حکومت و روحانیون اسلام، عارفان و صوفیان می‌کوشیدند پیام‌آور تساوی روحانی انسان‌ها در برابر خدا باشند تا از این راه در تهذیب اخلاق و کردار نقشی بر عهده گیرند.

یک تفاوت عمده دیگر نیز در تاریخ پیشامدرن بین ما و اروپائیان بود و آن این‌که: حکومت‌های اروپایی بیشتر مشروط بودند. حاکمان تا آن زمان مشروعیت داشتند که به قوانین الهی پایبند باشند. در غیر این صورت فاقد صلاحیت شناخته می‌شدند. در اروپای زمان فئودالیسم سلاطین زیادی می‌توان یافت که به همین علت از حکومت خلع‌ید شده‌اند. قدرت اشراف و خوانین در انگلستان، در این عرصه نمونه است.

قرن هفدهم آن اندیشه‌های آزادیخواهی که در اروپا، به ویژه در انگلستان و هلند رواج یافته بود، در فرانسه رونق گرفته، می‌شکوفد. ولتر و منتسکیو و روسو سر بر می‌آورند که بر علیه قدرت مطلق کلیسا بر می‌خیزند و جدایی دین از دولت را می‌طلبند. آنان اراده ملت را منشاء قدرت دولت می‌دانند نه اراده مذهب. مساوات اجتماعی ربطی به امتیازهای قومی و خانوادگی و مذهبی ندارد. هنر و فضیلت هر فرد امتیاز اوست بر دیگران. انقلاب فرانسه علیه فساد حکومت و قدرت کلیسا بنیان گرفت و دیوار استبداد را درهم شکست. اعلامیه حقوق بشر به عنوان بزرگترین دستاورد فکری این جنبش هنوز از اعتبار برخوردار است: همه افراد آزاد و در برابر حقوق مساوی آفریده شده‌اند.

فردیت و اصول آزادی و حکومت انتخابی در قرن نوزدهم با افکار استوارت میل گام به راه تازه‌ای نهاد. استوارت میل سرانجام ثابت کرد؛ حیثیت آدمی و شکفتگی شخصیت فردی او، تنها در پناه آزادی بروز می‌نماید. در جامعه‌ای فاقد آزادی، آنجا که مردم در برابر قانون برابر نیستند، سعادت آدمی غیرقابل تحقق است. زن و مرد، هر دو به یک سان در حکومت دموکراتیک باید شراکت داشته باشند.

بحث تساوی حقوق اجتماعی، مفهوم تساوی حقوق اقتصادی را به دنبال داشت، چیزی که کم‌کم آغازگر نهضت سوسیالیسم شد. افکار "استوارت میل" در جنبش مشروطه در ایران نیز بازتابی چندگانه داشت. "ملک‌خان" نخستین کسی بود که بخشی از رساله مشهور "در آزادی" او را به فارسی برگرداند. (۵)

در سیر تاریخ دموکراسی، جدایی دین از دولت، گام نخست بود. انقلاب صنعتی باعث شد تا طیف گسترده‌ای از روستاها به شهر راه یابند. شهر تغییر شکل داد و طبقه متوسط ظهور کرد. اشرافیت شکل سابق خویش را از دست داد و شرایطی پدید آمد که مردم نسبت به جامعه و دفاع از حقوق فردی و اجتماعی احساس مسئولیت کردند. تعلیمات عمومی گسترش یافت، صنعت چاپ پیشرفت کرد، احزاب و سازمان‌های صنفی و سیاسی شکل گرفتند، زنان مسئولیت اجتماعی پذیرفتند و این‌ها همه باعث شد تا دموکراسی بارورتر گردد.

خلاصه این‌که:

آزادی انسان بزرگترین دستاورد تفکر غرب است در راه به سوی تمدن. در چنین شرایطی است که انسان غربی هویت خویش باز می‌یابد و جهان غرب بر همین ارزش‌ها هویتی دیگر را صاحب می‌شود.

در بحث بر هویت فردی، اینجا و آنجا، به ویژه در کشور ما، از هویت ملی نیز نام برده می‌شود، که پدیده‌ای است متعلق به قرن نوزدهم، سر برآورده



از اروپا که در اواخر همین قرن به مشرق‌زمین سرریز شد. آنگاه که صحبت از هویت ملی و یا قومی می‌کنیم، چیزی می‌جوئیم تا به اتکا به آن در برابر دیگران قرار بگیریم. از این زاویه هویت ملی می‌تواند سازنده و هم مخرب باشد، می‌تواند فرهنگ‌ساز و در عین حال ویرانگر باشد. بسیاری از ما ایرانیان، فکر می‌کنند، پیشینه هویت ملی ایران را می‌توان به بند ناف شاهنامه فردوسی و یا اساطیر ایرانی پیوند زد، و از این روی برایش موجودیتی چندین‌هزارساله می‌سازند، بی آن‌که حتی از یک ایرانی پرسیده باشند، وجود خود را در کدام پیشینه باز می‌شناسد.

در بحث از هویت ملی می‌توان بر نظریه زبان، دین و یا سرزمین مشترک در تعریف ملت تکیه کرد، چیزی که عده‌ای از روشنفکران ما بر آن پای می‌فشازند. من اما دوست می‌دارم، هویت ما را در "احساسات مشترک" و "آگاهی جمعی" خود ببینم، چیزی که بسیاری از روانشناسان و جامعه‌شناسان بر آن تکیه می‌کنند. تقریباً آن چیزی که "ارنست رنان" در سال ۱۸۸۲ برای نخستین بار اعلام داشت: ملت تنها یک جسم نیست، روح هم دارد و این دو چیز در واقع یکی هستند. او با شهامتی بی‌نظیر بدینوسیله زبان و نژاد را از مشخصه‌های ملت حذف کرد.

برای "هویت ایرانی" می‌توان در کوچه‌های تاریخ به ساسانیان رسید که کوشیدند بنیاد دولت خویش را با تاریخ اساطیری ایران و مذهب زرتشتی پیوند زنند. "هویت ایرانی" اما در طول تاریخ یکسان نبوده، زمانی مذهب و زمانی ایل معرف آن بوده است. روشنفکران جنبش مشروطه کوشیدند، تعریفی تازه از مفهوم ملت و ملیت ارایه دهند. آنان با تکیه بر هویت ایرانی، و رای مذهب و یا ایل، استقرار جامعه مدنی را مد نظر داشتند. مشروطه‌خواهان به تمامی اهداف خویش دست نیافتند ولی فکر آزادی و دموکراسی وارد حیطه بحث‌های نظری در ایران شد و آغازی برای بحث در جریان‌های سیاسی گردید. (۶)

در طول تاریخ ایران، دنیای ما به قول "هانری گربن" دنیای "ایماژینال" (Imaginal) بوده است، دنیایی معلق در آیین روح، بین حواس خارجی و عقل، دنیایی لامکان که کهن‌الگوها در آن جای داشته‌اند و در وضعیت‌های معنوی در زندگی ما نقش بازی کرده‌اند.

از شکست جنبش مشروطه تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷ جامعه در خفقان زیست. اینجا و آنجا گام‌هایی از سوی شاهان پهلوی به راه تمدن مدرن برداشته شد که در تضادهای موجود تنها به شکل نمادهایی ظاهر گشتند. انقلاب بهمن می‌بایست بحث‌های به پایان نرسیده و در گلو خفه شده جنبش مشروطه را ادامه می‌داد که نشد. مسلمانان نشسته بر حکومت از

همان آغاز بنا نداشتند به راه جامعه‌ای نوین و مدرن گام بردارند. آنان از همان ابتدا، بازگشت به صدر اسلام را شعار می‌دادند. فرد و آزادی او در باور آنان کسی و چیزی بود، غرق‌شده در دریای امت. امت اما توده‌های مردم بودند با چهره‌هایی مسخ شده که هویت خویش در سیمای امام خود می‌دیدند. به یاد داشته باشیم، این ما بودیم که واژه‌های نوین علوم سیاسی و اجتماعی را بر زبان آنان جاری ساختیم. خمینی تا سال‌ها از بر زبان راندن کلمه میهن و وطن اکراه داشت.

خلاصه کنیم: در جنبش مشروطه ما به ناگاه متوجه شدیم، چقدر از دنیا در همه چیز عقب افتاده‌ایم. با درک این موضوع هدف نه سرنگونی رژیم قاجار، بل که اصلاح آن بود به راه دنیای نو. در انقلاب بهمین حتما فرصت نیافتیم، به فاصله خویش با جهان نظر کرده، خواست‌های خویش مدون کنیم، سیل توفنده‌ای به راه افتاد که به آن خود را پای چوبه دار دیدیم. باز می‌گردم به "دن کیشوت". کشف ناشناخته‌های هستی انسان، کوششی‌ست که رمان انجام می‌دهد. رمان نه مالک حقیقت، بل که جستجوگر خستگی‌ناپذیر آن است. در رمان تمامی نیرو و اندیشه با خیال در می‌آمیزند تا ما بتوانیم از ورای موضوع‌ها و شخصیت‌ها به پرسشی از هستی برسیم.

واقعیت دیروز را دیگر امروز پاس نمی‌داریم. واقعیت امروز هرچه باشد، به آرمانگرایی گذشته آغشته نیست. دنیا امروز برایمان عینی‌تر شده است. با این‌همه، ما انسان‌هایی هستیم که می‌خواهیم در نخستین نگاه به پدیده‌ای، بسیار سریع، خیر و یا شر بودن آن را ببینیم. ما عاشق داوری هستیم، بی آن‌که ذره‌ای در فهم موضوع کوشیده باشیم. برای همین دیوار باورها، چه دینی و چه ایدئولوژیک در ما محکم و استوار است. بین خیر و شر دوست نداریم دنیایی دیگر را کشف کنیم. نسبییت و نسبی‌انگاری را از خود طرد می‌کنیم. ما شهامت درک خرد رمان را نیز نداریم، چون شهامت شک کردن در ما وجود ندارد.

ما نیز به سان "دن کیشوت" معترض هستیم، اما نفس اعتراض را که در ما وجود دارد با ماهیت اعتراض عوضی می‌گیریم. این ماهیت اعتراض است که به آن ارزش می‌بخشد، چیزی که در ما یافت نمی‌شود. به تاریخ روی می‌آوریم تا گذشته را بهتر درک کنیم. برای فهم گذشته است که علل و عوامل حوادث تاریخی را می‌کاویم. در این راه اگر تعقل تاریخی نداشته باشیم، دستاوردی هم نخواهیم داشت. تاریخ را تکه‌تکه، تحریف و مسخ می‌کنیم تا آن را به اندازه شعور خویش به قالبی تنگ و حقیر درآوریم، از تاریخ شبه‌تاریخ می‌سازیم.

ما نیز چون دن کیشوت در خانه نشسته‌ایم ولی سرانجام هم‌چون او روزی پا از خانه بیرون خواهیم گذاشت تا مبهوت جهان نو گردیم و از دنیا افسوس‌زدایی کنیم. واقعیات دنیای نو اما بیش از این‌که به چشم آید، باید در سر اتفاق افتاده باشد. به یاد داشته باشیم که؛ بدون "من اندیشنده" دکارت قادر به کشف هیچ دنیایی نیستیم.

پانویس:

۱- کارل فونتنس، ستایش رمان، لوموند دیپلماتیک، دسامبر ۲۰۰۵، ترجمه ابراهیم محجوبی، فصل‌نامه نگاه نو، شماره ۷۰، تهران ۱۳۷۷، از این مقاله ترجمه دیگری نیز تحت عنوان "در باب تمجید از رمان"، ترجمه سعید سامان، لوموند دیپلماتیک به زبان فارسی، دسامبر ۲۰۰۵، موجود است.

۲- برای اطلاع بیشتر رجوع شود به اریک فروم، نافرمانی به عنوان مسأله‌ای روانی و اخلاقی، ترجمه م. راه رخشان محمد مختاری نیز در کتاب "تمرین مدارا" به همین موضوع از زاویه‌ای دیگر پرداخته است.

۳- داریوش آشوری، فرهنگ سیاسی، ص ۳۵، انتشارات مروارید، ۱۳۶۴

۴- امیر نیک‌آئین، واژه‌نامه سیاسی و اجتماعی، انتشارات حزب توده ایران، آذر ۱۳۵۶

۵- برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: فریدون آدمیت. اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱

۶- برای اطلاع بیشتر در این مورد رجوع شود به: احمد اشرف، هویت ایرانی به سه روایت، ایران‌نامه، سال بیست و چهارم، شماره ۲-۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۷

*

انتلکتوئل و رسالت او

داریوش همایون

پیش از ورود در بحث روشنفکر و نقش او در رابطه با قدرت می‌باید به خود قدرت پرداخت که در این پرسش جای مهمی دارد. قدرت در این جا به معنی قدرت سیاسی است و توانائی تصمیم گرفتن در امور عمومی و به اجرا گذاشتن آن، و مانند سیاست خمیر مایه روابط بشری است. قدرت سیاسی مشروع یعنی شناخته شده از سوی دیگران - چه آنها که زیر آن قدرت زندگی می‌کنند (مردم) و چه آنها که با آن سر و کار دارند (قدرت‌های دیگر) - و تا هنگامی که از آن شناسائی برخوردار باشد خاستگاهش تاثیر عملی ندارد و حد اکثر مسئله‌ای اخلاقی است. از آغاز سده بیستم به این سو فرایافت مشروعیت در روابط بین‌المللی بیش از پیش بر حاکمیت (اقتدار حکومتی) تکیه کرده است تا بر قانونیت.

روشنفکر را تعریف‌های گوناگون کرده‌اند، از سارتر که روشنفکری را با اعتراض یکی می‌دانست و مدت‌های دراز در جهان سوم و در میان چپ شیک غرب رواج داشت تا هاول که وقف کردن خود به اندیشیدن در امور عمومی و گستراندن آن اندیشه‌ها را ویژگی روشنفکر می‌شمارد. تعریف اول بیشتر کوشنده سیاسی از گونه معینی معنی می‌دهد که در برگیرنده هر بی‌مایه پر سر و صدا نیز هست. تعریف دوم اندیشه‌مند عملگرا را در نظر دارد. روشنفکر سارتری ویران می‌کند بی آنکه لزوماً چیز بهتری به جایش بگذارد (چنانکه دو نسل ایرانیان دچارش بودند). انتلکتوئل هاولی همه در پی بهتر ساختن است که در جامعه بر خلاف صنعت ساختمان، هیچ‌گاه با ویرانگری دست نمی‌دهد (چنانکه زندگی سیاسی خود هاول نشان داده است).

در تعریف اول، تفاوت میان انتلکتوئل (اندیشه‌مند عمل‌گرا) و اینتلیجنسیا (درس‌خوانان) مبهم شده است و تباهی از آنجا سر می‌گیرد. ما در فارسی انتلکتوئل و اینتلیجنسیا را روشنفکر ترجمه کردیم و اصلاً تفاوت را از میان بردیم. ولی در همه جامعه‌های نو سواد جهان‌سومی به همین گونه است، درس‌خوانده با انتلکتوئل یکی می‌شود. تصادفی نبود که دو نسل روشنفکران ایرانی در تعریف سارتر آویختند. آنها با اطمینانی که از ندانستن می‌آید می‌توانستند کمترین آشنائی با مقدمات را با بالا ترین رسالت‌ها همراه سازند. ما در این بحث روشنفکر را بیشتر در معنی انتلکتوئل آن می‌آوریم.

اینکه به پرسش سارتری "آیا روشنفکرانی را که با قدرت‌های سیاسی همراهی می‌کنند می‌توان کماکان روشنفکر خواند؟" می‌شود پاسخ داد که صورت مسئله درست نیست. اندیشه‌مندی که خود را وقف امور عمومی کرده است علاوه بر جنگیدن با وضع موجودی که می‌باید دگرگون کرد، بسته به موقعیت در جاهائی حتی وظیفه دارد که قدرت سیاسی را به خدمت اندیشه‌های خود بیاورد. چه بهتر که بهترین استعدادها اداره کشور را از دست بند و بست چپان و سیاست‌پیشگان فرصت‌طلب بگیرند. از همه اینها گذشته عمل سیاسی دنباله طبیعی اشتغال ذهنی انتلکتوئل است، به شرط آنکه خلق و خو و منش temperament مناسب کار سیاسی را هم داشته باشد. در اینجا مسئله اصلی، ناسازگاری منش انتلکتوئل با درشتی‌های کار سیاسی است که بسیار پیش می‌آید، و نه ناسازگار



روشنفکر و قدرت علیه قدرت

رامین جهاننگلو

رابطه‌ی روشنفکران و قدرت از پیچیده‌ترین مسائل تاریخ مدرنیته است. نه فقط به این دلیل که روشنفکران بنا به تعریف همواره منتقدان قدرت بوده‌اند، بلکه همچنین به این علت که روشنفکران از بسیاری جهات در شکل‌گیری و استحکام قدرتهای سیاسی در دوران مدرن نقش داشتند. شاید به همین دلیل رابطه‌ی روشنفکران و قدرت همیشه با تنش و یأس همراه بوده است. ولی فاصله‌گیری روشنفکران از قدرت همزمان موجب جلب شدن آنان به قدرت و پیروی از نوعی اراده‌ی معطوف به قدرت بوده است. در اینجا می‌توان به دو مثال افلاطون و هایدگر اشاره کرد که هر دو در دوران زندگی فکری خود درگیر جذابیت قدرت و «سندروم سیراکوز»^۱ شده‌اند.

ولی از این موضوع مهم که بگذریم، مسلم است که در رابطه‌ی روشنفکر با قدرت همزمان عقلانیتی در کار است که عمل و محصول این رابطه می‌باشد. به عبارت دیگر، معادله‌ی روشنفکر و قدرت از سرنوشت عقل مدرن، چه در وجه ابزاری و چه در شکل انتقادی، جدا نیست. از این رو، تحول روشنفکری و رابطه‌ی آن با قدرت با شکل‌گیری تاریخی عقل فلسفی همراه بوده است. سقراط را می‌توان همزمان اولین نماینده‌ی روشنفکری و عقل فلسفی دانست. جمله‌ی معروف سقراط «زندگی بدون آزمون ارزش زیستن ندارد»، اولین تجلی مهم عقل فلسفی و بیانگر نخستین حرکت روشنفکری در تاریخ بشر است. در واقع پرسش سقراط درباره‌ی زندگی و اهمیت نگرش به معنای طرح پرسش دیگری در قالب مسؤولیت شهروندی روشنفکر و نقد او از پدیده‌ی قدرت است. در اینجا هدف سقراط اشاره به زندگی فردی نیست، بلکه بیش از پیش نگاهی فلسفی به معنای اجتماعی و سیاسی زندگی انسان است.

بدین عبارت، مسؤولیت شهروندی روشنفکر که با نقد سقراطی از قدرت آغاز می‌شود و سرانجام به مرگ سقراط می‌انجامد، بار دیگر با شرکت روشنفکران در قضیه دریفوس و مقاله‌ی معروف امیل زولا «من متهم می‌کنم» تکرار می‌شود و حیاتی نو می‌یابد. در حقیقت مقام روشنفکر - شهروند و نقد او از قدرت را که سقراط در قرن پنجم قبل از میلاد در آتن و در قالب پرسش‌های فلسفی بیان می‌کند با قضیه دریفوس و شجاعت اخلاقی افرادی چون زولا بعدی همگانی و ماهیتی جهانشمول به خود

شمردن انتلکت با حکومت که مایه بینوائی کشورداری است. آنگاه است که انتلکتونل آسان تر می‌یابد که مستقیم و غیر مستقیم به یاری سیاستگرانی بشتابد که تنها دلمشغولی شان ماندن در قدرت نیست. از نظرگاه روشنفکری "متعهد" سارتری هر شانه به شانه سائیدن با ارباب قدرت پشت پا زدن به رسالت روشنفکری است، از این رو ناچار می‌باید رسالت را تعریف کرد که خواهد آمد. ولی این نگرش در واقع هر بستگی ایدئولوژیک را نفی می‌کند. روشنفکر هر چه هم در نبرد با قدرت حکومتی، با پیوستن به یک گفتمان به شبکه قدرتی راه می‌یابد که گاه به اندازه پلیس سیاسی دولت استبدادی سختگیر و یک سو نگر است. فشار همگنان peer pressure کمتر از دستگاه سانسور نیست، "چنانکه افتد و دانی." استقلال کامل تنها در جزیره رابینسون کروزو دست می‌دهد. استقلال روشنفکر در دست خود اوست. انسان برای آنکه یکپارچگی اخلاقی و فکری خود را نگهدارد نه لازم است روشنفکر باشد و نه خویشتن را از احزاب دور بگیرد. در داوری ارزشی روشنفکر و کار های او دو سنجه (معیار) بیشتر نیست. نخست سطح کار شایسته نام روشنفکری که البته بستگی به سطح فرهنگی جامعه دارد. دوم یکپارچگی اخلاقی، آنچه یک انسان شرافتمند صرفنظر از جایگاه و عنوان ش می‌باید نگهدارد.

رسالت انتلکتونل همان اندیشیدن برای عمل اجتماعی است و می‌تواند به خود عمل سیاسی هم برسد. بر خلاف فیلسوف که در ژرف اندیشی خود به پیامد ها کاری ندارد و انترزای می‌اندیشد. با چنان رسالتی تفاوت نمی‌کند که روشنفکر بیرون یا درون دستگاه قدرت سیاسی است؛ با آن می‌جنگد یا در پی اصلاح آن بر می‌آید. بقیه اش به یکپارچگی اخلاقی او مربوط می‌شود و چنانکه دیدیم از نظر اخلاقی تفاوتی میان انتلکتونل و آدمیان دیگر نیست. هر دو می‌توانند به فرصت طلبی بیفتند یا نیفتند. نه جنگیدن به خودی خود ستودنی است نه پیوستن به خودی خود نکوهیدنی. در واقع یک ویژگی انتلکتونل آن است که می‌تواند در برابر مد روز بایستد. بزرگ ترین انتلکت ها با تنهایی بسیار آشنا بوده اند.

روشنفکران با هر تعریف در مقولات گوناگون جای می‌گیرند. اعتراض به وضع موجود، یا اندیشیدن در امور عمومی که خود به خود عمل گراست زیرا در پی چاره جوئی است؛ به هر راه کشیده می‌شود. اکنون اگر روشنفکر آزادی کش و روشنفکر تاریک اندیش هم می‌توان داشت سراغ روشنفکر را در میان مذهبیان نیز می‌توان گرفت. آخوند ها که شمارشان از اندازه می‌گذرد عموماً در زمره درس خواندگان اند و می‌توان آنان را اینتلیجنتسیای اسلامی نامید؛ ولی از میان شان انتلکتونل های فراوان برخاسته اند و بر می‌خیزند. اسلام اگر چه کمتر از دین های هم ریشه خود راه به تعبیر می‌دهد باز از همان نخستین روز ها در دست اندیشمندان و سیاستگران به صد گونه پیچیده شده است و انتلکتونل های مسلمان امروز بیش از همیشه، و در ایران بیش از دیگر کشور های مسلمان، در کارند. اندیشه بلند حتی در چهارچوب دین با زندگی پیش می‌آید. هر جا نتوانسته اند از کوتاهی اندیشه بوده است.

گرایش به قدرت های خارجی تا حد پشتگرمی به کمک های همه گونه آنان، تازه نیست. نخستین بار هخامنشیان بودند که دگر اندیشان آتنی را پناه و یاری دادند و پس از آنان ساسانیان قربانیان آزار و سرکوب بیزانسی را به دانشگاه گندی شاپور آوردند. چنین بستگی ها گاه ناگزیر می‌شود و هیچ عیبی در آن نیست. به خدمت بیگانگان درآمدن نیز در میان روشنفکران بسیار بوده است و در جامعه های از هم گسیخته و غیر اخلاقی (اخلاق به معنی سازگار کردن رفتار با والا ترین هنجار های اجتماعی) به فراوانی روی می‌دهد، باز "چنانکه افتد و دانی."

من حتی در محکوم کردن روشنفکرانی که با رژیم اسلامی همکاری دارند با احتیاط رفتار می‌کنم. ما نمی‌توانیم در بیرون انتظار داشته باشیم که روشنفکران به ترک یار و دیار بگویند تا از هر آلابشی دور باشند. همچنین نمی‌دانیم هر کدام در چنین شرایط دشوار برای نگهداری این ملت و میراث ملی ما چه رنج ها می‌برند. تاریخ دویست ساله پایداری ایرانیان در برابر امواج عرب زدگی به من آموخته است که از احکام قطعی بپرهیزم. ما تنها در آینده خواهیم دانست که به عنوان ایرانیان برکنار چه بدهی سنگینی به روشنفکران ایرانی در میهن داریم.

*

می‌گیرد. هرچند که ولتر و روسو در قرن هجدهم اروپا و قرن‌ها پیش از آنان سقراط در آتن باستان فعالیت روشنفکری را بر مبنای حضور دائمی فیلسوف در گستره‌ی همگانی قرار دادند، ولی به هر عنوان نمی‌توان منکر این امر شد که قضیه‌ی دریفوس سال صفر حضور روشنفکران در عرصه‌ی عمومی جامعه‌ی مدرن است. چخوف، نمایشنامه‌نویس معروف روسی درباره‌ی محاکمه زولا می‌نویسد: «همه روشنفکران اروپا طرف زولا را می‌گیرند». در اینجا چخوف از کلمه روسی اینتلیجنتسیا Intelligentsia برای صحبت درباره‌ی روشنفکران استفاده می‌کند. بنا به گفته‌ی آیزایا برلین کلمه روسی Intelligentsia نخستین بار توسط شخصی به نام بوبوریکین در ۱۸۶۰ به کار می‌رود و به افرادی اشاره دارد که خارج از چارچوب‌های سنتی جامعه روسیه مثل روحانیت، اشراف و دهقانان قرار می‌گرفتند و با بینشی انتقادی به دوران خود می‌نگریستند. همچنین روشنفکران روس به دو دسته‌ی اسلاووفیل (Slavophile) و غرب‌گرا تقسیم می‌شدند که هر یک به نوعی تحت تأثیر افکار ملی‌گرایانه یا آموزه‌های انقلابی بودند و برخی از آنها در دوره‌های بعد مثل گورکی به صف بلشویک‌ها پیوستند و یا مثل بردیو (Berdiaev) به تبعید رفتند. در دهه‌های پایانی نظام کمونیستی در اتحاد جماهیر شوروی، کلمه اینتلیجنتسیا بیشتر در مورد افرادی به کار می‌رفت که کارگران ذهنی و فرهنگی بودند یا به فعالیت‌های علمی مشغول بودند.

قضیه‌ی دریفوس هویت جمعی جدیدی در میان روشنفکران اروپایی بوجود آورد. زولا در دفاع خود از دریفوس به دو مفهوم «حقیقت» و «عدالت» اشاره می‌کند که به عنوان نقطه‌ی شروعی برای جنبش روشنفکری غرب و جایگاه اخلاقی و اجتماعی آن به حساب می‌آید. زولا در مقاله‌ی معروف خود «من متهم می‌کنم» که در روز ۱۳ ژانویه ۱۸۹۸ در روزنامه آورو Aurore به چاپ رسید می‌نویسد: «اگر حقیقت را زیر زمین پنهان کنید، انباشته می‌شود و با چنان نیروی انفجاری آشکار می‌شود که همه چیز را با خود نابود می‌کند». زولا در اینجا از انفجار حقیقت و عدالت سخن می‌گوید که در برابر قدرت می‌ایستد. مبارزه‌ی روشنفکری افرادی چون امیل زولا برای حقیقت‌جویی و عدالت اجتماعی چهره‌ای اسطوره‌ای از روشنفکر ساخت که به عنوان فردی بود که همیشه در جهت منافع بیگناهان و مظلومان و علیه قدرت سخن می‌گوید. با حرکت امیل زولا و «مانیفست روشنفکران»، گفتمان روشنفکری از چارچوب ادبی و آموزشی و علمی فاصله گرفت و در قالب اندیشه انتقادی تبدیل به «گفتمان حقیقت» شد. از این پس حقیقتی که روشنفکر از آن سخن می‌گفت و در جهت مبارزه‌ی اجتماعی و سیاسی آن را پیشه می‌کرد، حقیقتی جهانشمول بود. بدین عبارت، استقلال و اقتدار معنوی روشنفکران در رویارویی حقیقت با قدرت شکل گرفت. از این رو، مسؤلیت روشنفکران به صورت بخش تفکیک‌ناپذیری از ایده‌ی جهانشمولیت درآمد. از این دوره به بعد، اقتدار ویژه‌ی روشنفکری سخن گفتن درباره‌ی اخلاق و حقیقت در برابر قدرت بوده است. ولی تصویر قهرمانانه و اخلاقی روشنفکر-شهروند که با مقاله «من متهم می‌کنم» زولا در قضیه‌ی دریفوس به مدافع حقیقت و عدالت تبدیل شده بود، به تدریج با اعتلای ایدئولوژی‌های توتالیتر قرن بیستم کم‌رنگ شد و نوعی «روشنفکری ضد روشنفکر» (به قول آدورنو) یا «خیانت روشنفکری» (به گفته‌ی ژولین بندا) شکل گرفت. بندا در ازای کلمه‌ی intellectual از مفهوم «Clerc» (به معنای فردی که در جست و جوی هدفی عملی نیست و به دنبال کسب علم و آفرینش هنری است) استفاده می‌کند. از این جهت، بندا معتقد است که روشنفکر باید در جست و جوی عقل و حقیقت باشد و از ارزش‌هایی چون ایمان و عشق و شجاعت و اهداف ایدئولوژیک پرهیز کند. به گفته‌ی بندا تنها بدین گونه روشنفکران قادرند وجدان بشریت باشند و با فرار گرفتن فرای ارزش‌های جهانی اختناق و اقتدار را نقد کنند. بدین عبارت، ژولین بندا روشنفکر را حامل ارزش‌هایی جهانشمول، فراملی، فراتاریخی و فرافرهنگی می‌داند و قابلیت نقد قدرت را در ارتباط با این ارزش‌ها تعیین می‌کند. نقد بندا از روشنفکران ایدئولوژیک

زمان خود بی‌شبا به نقد افلاطون از سوفسطاییان نبود و به گفته‌ی مقوله «روشنفکر متافیزیکی» را در برابر مقوله «روشنفکر - شهروند» سقراطی - زولایی قرار می‌داد. بندا بر این اعتقاد بود که روشنفکران با حضور در گستره‌ی همگانی به رسالت خود، که دفاع از ارزش‌های متافیزیکی و معنوی است، خیانت می‌کنند. ناگفته نماند ارزش‌های متافیزیکی که بندا در کتاب **خیانت روشنفکران** در برابر واقعیت‌های سیاسی زمان خود قرار می‌داد، پاسخی مستقیم و صریح به مسائل سیاسی - اقتصادی سال‌های پایانی ۱۹۲۰ در اروپا و افول ارزش‌های سنتی بورژوازی بود. دقیقاً این تنش میان واقعیت‌های سیاسی میان دو جنگ بین‌الملل و ارزش‌های فلسفی و متافیزیکی بود که موجب تقویت روشنفکری چپ در اروپا شد. در این راستا، آنتونیو گرامشی با ابداع مفهوم «روشنفکر اورگانیک» و رد نظریه‌ی زولایی روشنفکر خودمختار، بحث جدیدی را درباره‌ی رابطه‌ی روشنفکران و قدرت آغاز کرد. از نظر گرامشی میان «روشنفکران سنتی» (یعنی معلمان، کشیشان و کارمندان یا دیوانسالاران) که به استحکام فرهنگ هژمونیک کمک می‌کردند و «روشنفکران اورگانیک» که بخشی از جامعه‌ی مدنی بودند، تفاوت اساسی وجود داشت. از دیدگاه گرامشی روشنفکران اورگانیک قابلیت ایفای نقش ضد هژمونیک را دارند و می‌توانند در مبارزه ایدئولوژیک برای تغییر اجتماعی شرکت داشته باشند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که گرامشی برخلاف بندا معتقد به شرکت فعال روشنفکران در زندگی عملی و حیطة عمومی بود. او این شرکت فعال را همراه با آگاهی انتقادی روشنفکران می‌دید.

همانطور که می‌بینیم، روشنفکر اورگانیک گرامشی هم‌زمان مبارز علیه قدرت هژمونیک و ایجادکننده‌ی قدرت «انقلابی» است. او روشنفکری است که دارای جایگاه خاص اجتماعی است و با گفتمان قالب قدرت مبارزه می‌کند.

میشل فوکو نیم قرن بعد از گرامشی با اشاره به مفهوم «روشنفکر خاص» ایده «روشنفکر اورگانیک» را دوباره زنده کرد. فوکو معتقد است که روشنفکر به معنای اخص کلمه فردی است که خود را سوژه‌ای آزاد و وجدان جهانی معرفی می‌کند، زیرا مدافع حقیقتی کلی در برابر قدرت است. ولی اکنون چیزی به نام حقیقت کلی وجود ندارد و روشنفکر بیشتر در نقش یک متخصص عمل می‌کند. به عبارت دیگر، روشنفکر خاص در چارچوب دانش خاصی به موضوع حقیقت و ارتباط آن با قدرت می‌پردازد. از دیدگاه متفکری چون فوکو، روشنفکر پسامدرن برخلاف روشنفکر زولایی - سارتری دیگر دارای گفتمان کلی و جهانی نیست که به نام بیگناهان یا ستمدیدگان جهان سخن بگوید، بلکه هدف او آزادسازی حقیقت از هژمونی علوم پوزیتیویستی و روایت‌های کلان می‌باشد.

بسیاری بر این عقیده‌اند که وقایع مه ۶۸ در فرانسه سرآغاز روشنفکری پسامدرن و پایان روشنفکری به سبک زولایی - سارتری بود. میشل فوکو معتقد بود که با مه ۶۸ روشنفکر به این نتیجه رسید که توده‌ها برای کسب آگاهی و دانش احتیاجی به او ندارند. لازم به تأکید است که ژان پل سارتر بعد از ولتر در قرن هجدهم و زولا در پایان قرن نوزدهم میلادی، واپسین نمایندگان روشنفکر جهانی و جهانشمول بودند که خود را موظف به دفاع از حقوق مردم در برابر قدرت می‌دانستند. از نظر سارتر، روشنفکر «وجدانی شوربخت» است که «در مسائلی دخالت می‌کند که به او مربوط نیست». به همین دلیل روشنفکر با کسب آگاهی از موقعیت خود می‌کوشد تا آگاهی کلی برای همگان به دست آورد. برخی از منتقدان ژان پل سارتر معتقدند که او در دام اسطوره‌سازی از مقام روشنفکر می‌افتد و قدرت عقلانی فوق‌العاده و ویژه‌ای برای روشنفکر قائل است. دو منتقد اصلی نگرش سارتری از روشنفکر، ریمون آرون و آلبر کامو هستند که هر یک به نوبه‌ی خود رابطه‌ی روشنفکر و قدرت را در قالب اندیشه‌ی فلسفی خاصی بررسی می‌کنند. کامو در بحث با سارتر و طرفداران او از روشنفکر به منزله‌ی عاملی اخلاقی و نیرویی برای اعمال عدالت در گستره‌ی همگانی سخن می‌گوید و بر این اعتقاد است که روشنفکر با شنا کردن خلاف جریان آب باید با روحیه‌ی



نویسنده

باید وجدان بشریت باشد

رومن رولان

علیرضا ثقفی

روشنفکر و روشنفکری، واژه‌ای مربوط به دوران پس از رنسانس و عصر روشنگری است و بیشتر در اواخر قرن نوزدهم رواج یافت. تعاریف زیادی از این واژه شده است اما از میان تمام آنها، دو تعریف که در اوایل قرن بیستم صورت گرفته از همه مشخص‌تر است. تعاریف دیگر هر کدام به نوعی در درون یکی از این دو تعریف می‌گنجد. تعریف اول آن است که روشنفکر انسانی آهنین و پولادین است که هیچ تظری به زرق و برق‌های زندگی ندارد. از این نظر روشنفکر کسی است که بدون انحراف در برابر ظلم وستم و ناروایی در جامعه ایستادگی می‌کند و از هیچ سختی و آزاری هراس ندارد. او ظلم وستم حکام به مردم را مشاهده می‌کند و از حقوق آنان در برابر حاکمان دفاع می‌کند و حتا یکه و تنها در برابر تمام ناملایمات می‌ایستد و اساساً معبود این جهانی ندارد. مثال‌هایی که برای این چنین روشنفکرانی می‌توان ارائه کرد، عبارتند از: سقراط مسیح اسپینوزا ولتر و ... از این نظر روشنفکران ناجیان بشر هستند. تقریباً هیچ خطایی در زندگی ندارند و هیچ لغزش و یا عقب نشینی‌ای از مواضع اعلام شده را نمی‌پذیرند.

این نوع تعریف کم و بیش در بسیاری از نوشته‌های اوایل قرن بیستم مشاهده می‌شود. در این نوشته‌ها روشنفکران قهرمانانی هستند که از هیچ سختی‌ای هراس ندارند و در مقابل ناملایمات می‌ایستند و حتا اگر از جانب مردم نیز مورد بی‌مهری قرار گیرند، از عقاید خود دست نمی‌کشند و خود را فدای عقیده و حقیقت می‌کنند. نظیر این روشنفکران و ناجیان جامعه را در شرق مشاهده می‌کنیم. از آن جمله می‌توان به مزدک بابک خرم‌دین منصور حلاج اشاره کرد آنان جنبش‌هایی نظیر مزدکیان، اسماعیلیان، خرم‌دینان جنبش حروفیه و نقوطیان نیز به راه انداختند. هر یک از این جنبش‌ها در آن مقاطع زمانی رشد کردند که ظلم وستم به مردم افزایش یافته و حکام ظلم و جور حقوق مردم را پایمال کرده‌اند. در هر یک از این موارد این روشنفکران یا فرهیختگان مردمی سعی در برقراری عدالت کرده‌اند. اغلب تصویری که امروزه در اذهان بسیاری وجود دارد،

فاناتیسم مبارزه کند. کامو بر این نظر است که هدف روشنفکری دفاع از خشونت‌ی علیه خشونت دیگر نیست بلکه داشتن حضوری اخلاقی فراسوی مطلق‌های سیاسی است. موضع فرا - روایتی کامو و دفاع او از مفهوم عدالت به منزله پدیده‌ای جهانشمول موجب شد که سارتر و طرفدارانش او را متهم به داشتن روحیه‌ای ایده‌آلیستی و ضد تاریخی کنند. پاسخ روشنفکری کامو به این اتهامات این بود که «موضوع اصلی دفاع از انسان نیست بلکه دفاع از امکانات و قابلیت‌هایی است که در اوست». منظور کامو این بود که انسانها به طور کلی و به ویژه روشنفکران که در موضع اخلاق و نه ایدئولوژی قرار می‌گیرند قابلیت شناسایی بی‌عدالتی و رنج و درد دیگران را دارند و می‌توانند به آنها پاسخ دهند. مواضع روشنفکری کامو در موقعیت‌های تاریخی گوناگون چون دوره آزادی از نازیسم و جنگ الجزایر به خوبی نشان داد که او در هر شرایطی با خشونت‌ی که قدرتهای مختلف ایجاد می‌کردند در مخالفت است. کامو با طرد روش شیطانی کردن دیگری به این نتیجه می‌رسد که واقعیت پیچیده‌تر از آن است که با داوری‌های سریع از روی آن بگذریم. بنابراین از نگاه کامو روشنفکری به معنای دفاع از آزادی اندیشه ولی همزمان باشناسی محدودیت‌های آن نیز می‌باشد. یکی دیگر از منتقدان «روشنفکر سارتری» ریمون آرون بود که در سال ۱۹۵۵ با چاپ کتاب معروف **افیون روشنفکران** (L'Opium des Intellectuels) نگرش ایدئولوژیک و افراطی روشنفکری چپ و انقلابی را درباره شوروی به باد نقد گرفت. آرون روشنفکران چپ را متهم به اعتیاد به استبداد «دین سکولار» می‌کند و معتقد است که آنان در ضمن اینکه قدرت سیاسی در جوامع لیبرال و دموکراتیک را نقد می‌کنند چشم خود را بروی بدترین جنایات رژیم کمونیستی می‌بندند. آرون با به نقد کشیدن سه اسطوره چپ، انقلاب و پرولتاریا نتیجه می‌گیرد که نقش روشنفکر امید بستن به ایده رستگاری جهانی نیست، بلکه مستلزم نوعی واقع‌گرایی سیاسی همراه با فراست اخلاقی است. به گفته آرون «استبداد بارها به نام آزادی تأسیس یافته و تجربه به ما ثابت کرده است که احزاب را از روی اعمالشان و نه مناجاتشان باید قضاوت کرد».

به طور مسلم، نقد آرون از روشنفکری چپ این جمله مشهور فیلسوف آمریکایی سانتایانا (Santayana) را به خاطر می‌آورد که می‌گوید: «آنهاپی که گذشته را به یاد نمی‌آورند، محکوم به تکرار آن هستند». به عبارت دیگر، اگر در گذشته و در حال قدرتی تحت عنوان قدرت روشنفکری در برابر بی‌عدالتی و استبداد قدرتهای سیاسی وجود داشته و دارد تنها به دلیل مسؤولیت اخلاقی روشنفکران در حیطه عمومی و مبارزه آنان علیه سوء استفاده از قدرت بوده است. پرسش اصلی اینجاست: آیا روشنفکری و ایستادگی در برابر قدرت بدون داشتن حس مسؤولیت اخلاقی امکان پذیر است؟ در حقیقت پاسخ به این سؤال در رابطه میان روشنفکران و سیاست خلاصه می‌شود. به عبارتی می‌توان گفت که تعلق خاطر روشنفکران به سیاست باید قبل از هر چیز بر مبنای مسؤولیتی اخلاقی باشد و نه جذابیتهای ایدئولوژیک. بنابراین همانطور که تاریخ روشنفکری اروپا هم به ما نشان می‌دهد روشنفکران فقط با نگرشی مسؤولانه به مقوله قدرت قادرند فراسوی آن گام نهند. این نگاه مسؤولانه به سیاست و قدرت تنها با چشم‌اندازی مسؤولانه به مسأله حقیقت و مبارزه برای آن امکان پذیر است. به قول واتسلاو هاول «همیشه باید با نگاه ظن به روشنفکری نگریست که در سمت پیروزمندان ایستاده است». بدین عبارت، روشنفکری که می‌کوشد روشنفکر باقی بماند و به آگاهی و مسؤولیت خود در قبال واقعیت جهان ادامه دهد چاره‌ای جز مبارزه با قدرت، چه استبدادی و چه دموکراتیک، ندارد، زیرا روشنفکر کسی است که به قدرت می‌اندیشد ولی برای قدرت نمی‌اندیشد.

* اشاره در اینجا به سفر افلاطون به سیراکوز و دادن نصایح به مستبدی به نام دیونیزوس است.

*

روشنفکران را به همین صورت نگاه می‌کنند. مردم عادی و حتا بسیاری که خود را روشنفکر می‌دانند در قضاوت خود، روشنفکران ناب و بی‌لغزشی را طلب می‌کنند. حتا برای روشنفکر حق تغییر عقیده و یا اصلاح آن را نیز به سختی باور دارند. هنوز بسیار از ما و بسیاری از مردم، اگر روشنفکر دیروزی را صاحب مال و مکنتی می‌بینند او را سرزنش می‌کنند که از عقاید خود دست برداشته و تسلیم زر و زیورهای دنیایی گشته است. این نوع نگرش به روشنفکر ریشه در قداست‌طلبی و منزه‌خواهی و بی‌عیب و ایراد دانستن روشنفکر دارد.

تعریف دیگری از روشنفکر وجود دارد و با گسترش خیل عظیم روشنفکران در نیمه دوم قرن، واقعی‌تر به نظر می‌رسد، تعریف گرامشی است. مطابق این تعریف: "همه‌ی مردم روشنفکر هستند، اما همه‌ی مردم عملکرد روشنفکر را ندارند." از این نظر روشنفکران را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. دسته‌ای روشنفکران سنتی مانند معلمان و متخصصان کارمندان و روحانیان و دسته‌ی دیگر روشنفکران سازمان یافته که مستقیماً در خدمت نهادها و طبقات خاصی هستند. امروزه با گسترش بیش از پیش حوزه‌های دانش و به وجود آمدن خیل عظیم رسانه‌ها، مطبوعات، رادیو و تلویزیون رشته‌های اختصاصی علمی و صنعتی، بخش‌های وسیعی از جامعه در زمره‌ی روشنفکران قرار گرفته‌اند: نویسندگان، نظریه‌پردازان متخصصان حرفه‌ای جامعه‌شناسان، روان‌شناسان و معلمان. با گسترش بیش از حد بخش‌های نظری و با گسترش بیش از پیش دانش فنی به تدریج کارهای فکری بیش از کارهای دستی نقش آفرین شده است. کارگران دیروزی که با نیروی کار خود چرخ صنعت را می‌گرداندند و اکثریت جامعه را تشکیل می‌دادند، بیشتر با کار با ابزارهای دقیق و با تسلط به دانش فنی تولید را می‌گرداندند. در نتیجه روشنفکران از آن حالت خاص عده‌ای معدود خارج شده‌اند و در تمام حوزه‌های اجتماعی عملکرد روشنفکران یعنی آنان که بیشتر به کار فکری می‌پردازند و کمتر به کار یدی مشغولند، دیده می‌شود. گسترش حکومت‌های متکی به آرای مردم، رونق احزاب و اتحادیه‌های صنفی و سازمان‌های مردمی و شورایی در همه‌ی زمینه‌ها قشر روشنفکر را به وسیع‌ترین قشر جامعه تبدیل کرده است. امروزه به خصوص در جوامع صنعتی شاید کمتر کسی را بتوان یافت که تحلیل مختصری از اوضاع اجتماعی و اقتصادی برای خودش نداشته باشد. اکثر مردمی که در کشورهای صنعتی و نیمه صنعتی زندگی می‌کنند، در سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود به گونه‌ای مشارکت دارند و مسایل را تحلیل می‌کنند و با بینش خاص خود در مسایل اجتماعی شرکت می‌کنند. در نتیجه می‌توان گفت که اکثریت این مردم به نوعی از مسائل موجود اجتماعی تحلیل دارند و از این نظر روشنفکر هستند. اما اگر مسایل را به طور نسبی در نظر آوریم، همه‌ی مردم امکان بیان نظرات خود را در سطح وسیع ندارند. در نتیجه آن عده که امکان بیان نظرات مردم را از هر گروه و دسته در سطح وسیع‌تری دارند، به گونه‌ای نمایندگان روشنفکر مردم به حساب می‌آیند در حقیقت اگر جوهر روشنفکری را بیان خواسته‌های اقشار مختلف مردم در سطحی وسیع بدانیم، روشنفکر کسی است که به او این امکان داده شده است تا مسایل مردم را در سطح وسیع‌تری بیان کند. با این تعریف امروزه روشنفکران عده‌ای خاص جدا از مردم و یا برج‌عاج‌نشین و گوشه‌ی عزت‌گزین نیستند. بلکه روشنفکران جزیی از مردمند که امکان بیان مسایل مردم را در سطح وسیع‌تری دارند. در نتیجه چنین افرادی منزه و بی‌عیب و بدون انتقاد نیستند. زیرا آنان از مردم با مردم در کنار مردمند و کم و بیش همان اشکالات، ایرادات ناهنجاری‌هایی را دارند که در درون مردم دیده می‌شود. به زبان دیگر به سختی می‌توان دیوار جدایی میان روشنفکران و مردم کشید.

این مسئله بدان دلیل است که زندگی اجتماعی با نوعی تفکر و داشتن سهم در زندگی اجتماعی در هم تنیده است وجدانی میان کار فکری و کار عملی هر روز کمتر میشود

امروزه در میان این روشنفکران دو دسته‌ی کاملاً متمایز به چشم می‌خورند. دسته‌ای که با گفته‌ها و نوشته‌های خود سعی در تحکیم وضع موجود و تداوم تسلط حکومت‌ها، دارند و دسته‌ای که به نوعی به وضع موجود و حاکمیت موجود جوامع معترضند.

دسته‌ی اول اغلب در کنار حکومت و در درون سازمان‌های رسمی و یا نهادهای مختلف حکومتی جای گرفته از ادارات آموزش و پرورش گرفته تا رسانه‌ها و مراکز تبلیغاتی دولتی حضور دارند و با عملکرد خود سعی در سر به راه کردن مردم و متابعت آنان از قدرت و حکومت دارند.

این دسته از روشنفکران آن هنگام رشد یافتند که حکومت‌ها متوجه شدند برای سر به راه نگه داشتن مردم، برای تداوم حاکمیتشان و برای اداره‌ی حکومتشان باید فرهنگ اجتماعی و در نتیجه بخش تحصیل کرده و روشنفکر را در اختیار خود بگیرند. آنان برای تداوم حکومتشان و برای حفظ امتیازات و حقوق ویژه خودشان مجبور شدند بخشی از روشنفکران را در نهادها و موسسات وابسته به حکومت به کار گیرند. این دسته از روشنفکران، تمام تلاش خود را در جهت وادار کردن مردم به اطاعت از احکام و قوانین موجود به کار می‌برند. آن‌ها در حقیقت دستگاه ایدئولوژیک دولتی را تولید و باز تولید می‌کنند و برای تداوم وضع موجود نیروی کار ساده و ماهر در رده‌های مختلف تربیت می‌کنند

دسته‌ی دوم نیز در طیف‌های گوناگون از مدارس گرفته تا محلات و ادارات و روزنامه‌های آزاد و تربیون‌ها و دانشگاه‌ها گرفته تا همه‌ی ارگان‌های تجمع مردم حضور دارند و سعی در ابراز حقوق مردم و به دست آوردن حقوق از دست‌رفته‌ی مردم دارند و حقوق مردم را به مسولان گوشزد کرده و مردم را با حقوق‌شان آشنا می‌کنند. آنان خواهان آزادی و عدالتند و شعار اصلی آنان در آزادی و عدالت خلاصه می‌شود. این روشنفکران منزه نیستند، قداست ندارند و گاه دچار لغزش‌هایی می‌شوند اما همواره از میان مردم جایگزینی برای آنان یافت می‌شود و مردم نیز در انتخاب آنان به عنوان سخنگو و بیان‌کننده‌ی خواست آنان آزادند و روشنفکران به هر میزانی که موفق شوند خواسته‌های مردم را بهتر بیان کنند و آنان را در دستیابی به حقوق از دست‌رفته‌شان بهتر رهنمون شوند حمایت بیشتر مردم را کسب می‌کنند.

برای چنین روشنفکرانی به سختی می‌توان دنیای خصوصی ترسیم کرد. آنان از لحظه‌ای که وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، قلم به دست می‌گیرند در یک سخنرانی شرکت می‌کنند و یا یک موضع اجتماعی کسب می‌کنند وارد زندگی عمومی شده و خواست‌ها و حقوق از دست رفته‌ی مردم را بیان می‌کنند، عدالت خواه و آزادی طلبند. آنان راهی به جز آزادی‌های مشروع مردم ندارند. زیرا برای بیان خواست مردم و ابراز حقوق از دست رفته‌ی آنان اولین گام آزادی خواهی است. روشنفکر مردمی و یا روشنفکر مخالف امروزه جایگزین همان نخبگان و فرهیختگان قدیمند که اساس کار آنان مبارزه با ظلم و ستم و بی‌عدالتی بود. اگر جنبش‌های مردمی مزدکیان خرمندینان اسماعیلیان و ... برای عدالت خواهی و رفع ظلم و ستم از جامعه بود، امروزه روشنفکران مخالف برای احقاق حقوق از دست رفته‌ی مردم، برای کسب آزادی و عدالت به روش‌های پیچیده‌تر و پیشرفته‌تری مجهزند. امروزه می‌توان از طریق یک اعتصاب و یا تظاهرات و یا شرکت در انتخابات خواستار عدالت و حقوق از دست رفته‌ی مردم شد. برای روشنفکر مخالف و "نپذیرفتار" مهم‌ترین مساله آن است که بتواند در هر مقطعی روش‌های جدیدی را که برای پایمال کردن حقوق مردم به کار گرفته می‌شود افشا کند و آن را به مردم بشناساند. در هر مقطع خاص روشنفکر که می‌تواند در قالب یک نویسنده هنرمند سخنران یا یک معلم و... باشد این توانایی را دارد که خواسته‌ها و حقوق از دست رفته مردم را بازگوئی کند

از میان کسانی که در ایران در باره روشنفکران مطلب نوشته‌اند می‌توان به جلال آل احمد اشاره کرد. او در باره‌ی مشخصه‌های روشنفکر چنین می‌گوید "هر چند به دوره‌های تاریخی و معاصر نزدیک‌تر می‌شویم به همان اندازه که جذبه‌ی عالم غیب کمتر می‌شود، پیامبران نیز جای خود را به اندیشمندان و متفکرین و روشنفکران می‌دهند و همین جاست که گفته می‌شود معلمی شغل پیامبران است. زیرا که روشنفکران در دوران اتمام وحی و عصمت راهنمای مردم می‌شوند.

او که خود روشنفکری معترض بود. نظرش آن بود که روشنفکر کسی است که در عین آن که از اصحاب وحی الهام و اشراق و سیر مسایل ماورالطبیعه نیست، اما سالم و استوار به دور از دغدغه‌ی آب و نان و فرزند و مسکن و... به دنبال ایده و عقیده‌ی خود می‌رود در این مسیر از هیچ چیز رویگردان نیست و در مقابل قدرت و حکومت هر گونه سنت واپس‌گرا

می ایستد واز هیچ چیز اندیشه نمی‌کند. او می‌گوید: " روشنفکر کسی است که در هر آنی به گردش امر مسلط خالی از اندیشه معترض است. چون وچرا کننده است، نفی کننده است. طالب راه بهتر و وضع بهتر است. سوال کننده است و نپذیرفتار است به هیچ کس در هیچ جا سر نسپارده است. جز به نوعی عالم غیب به معنی عامش، یعنی به چیزی برتر از واقعیت موجود و ملموس که او را راضی نمی‌کند و به این دلیل است که می‌توان روشنفکران را دنبال کننده‌ی راه پیامبران دانست. " (در خدمت و خیانت روشنفکران، جلد اول ص ۱۴۳)

گر چه آل احمد در مورد روشنفکران قداست طلبی قدیمی را نفی میکند اما به نوعی روشنفکر استوار و پیگیر اعتقاد دارد امری که نمیتوان به سادگی از کنار آن گذشت زیرا بسیاری از مردم نیز روشنفکر هرهری مذهب وباری به هر جهت را قبول ندارند

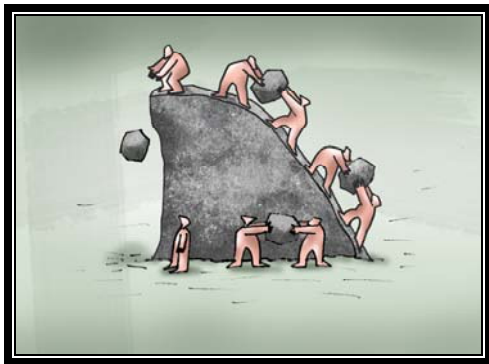
در میانه قرن بیستم شاهد گرایش وسیع روشنفکران به خصوص در میانه ی دو جنگ جهانی به مسایل سیاسی هستیم. در این دوره به خاطر مسایل جنگ و ظهور فاشیسم قلع و قمع روشنفکران از طرفی و ایجاد حکومت های روشنفکری همانند حکومت شوراهای از طرف دیگر، روشنفکران را در مقیاس وسیع به عالم سیاست کشاند. در ابتدای امر با هجوم فاشیسم به روشنفکران شاهد آن هستیم که اکثریت آنان در سراسر جهان خود را به نوعی وابسته و طرفدار حکومت روشنفکران در شوروی می‌دانند. این قبیله‌ی آمال و این الگوی حکومت روشنفکری پس از پایان جنگ و فروکش کردن مسایل جنگ و شکست فاشیسم به تدریج همراه با کم‌رنگ شدن ایده‌آل‌های اولیه به نوعی روی گردانی و مقابله با این حکومت‌ها تبدیل شد. اگر بپذیریم که روشنفکران همواره از اعضای موثر انقلابات اجتماعی از فرزندان، پدران و ماردان و نوه‌های این انقلاب‌ها هستند، کنش و واکنش‌ها و افت و خیزها، پیشرفت‌ها و عقب‌گردهای انقلاب‌های اجتماعی نیز تاثیر فراوانی در افکار و عقاید روشنفکران داشته است.

جهانی شدن نظام اقتصادی و گسترش خیل عظیم روشنفکران در دوره حاکمیت سرمایه داری اثبات کننده این مطلب است که نظام پس از سر مایه داری بایستی نظامی آگاهانه باشد که بر خلاف تمام نظام‌های گذشته ابتدا در ذهن شکل می‌گیرد و سپس به عمل در می‌آید. این شرایط اهمیت روشنفکران را بیش از هر زمان دیگری مورد تاکید قرار می‌دهد.

هیچ انقلابی بدون روشنفکران پیروز نشده است و هیچ ضد انقلابی نیز بدون حمایت بخشی از روشنفکران به نتیجه نرسیده است و به خصوص پس از دوره‌ی رنسانس نقش روشنفکران همواره در هر تحول اجتماعی رو به افزایش بوده است. و به همان میزان که نقشی تعیین کننده در پیروزی و واگرد انقلاب‌ها و تحولات اجتماعی داشته‌اند و به همان میزان نیز مورد عزت و ذلت، احترام و بی‌احترامی، تجلیل و سرکوب قرار گرفته‌اند.

هنگام پیروزی به نوعی به عزت رسیده‌اند و هنگام ادبار به حضيض ذلت و در معرض سرکوب‌ها، شکنجه‌ها زندان‌ها و انواع بد رفتاریها قرار گرفته اند. اما در نتیجه ی این رویکردها و واگردها و افت و خیزها به خصوص در میانه ی قرن حاضر، شاهد نوعی بی اعتمادی و ازدگی مردم از روشنفکران به خصوص پس از جنگ جهانی دوم بوده ایم. روشنفکرانی که بعد از جنگ دوم به عنوان قهرمانان مبارزه با فاشیسم مورد احترام مردم قرار گرفتند پس از آن نتوانستند آمال و آرزوهای مردم را در رسیدن به مدینه‌ی فاضله برآورده کنند. در سراسر جهان مورد بی‌مهری قرار گرفتند. بعضی برای استغفار با همان شدتی که تا دیروز از عقیده‌ای دفاع می‌کردند بر آن تاختند و بعضی روی به زندگی آورده و در خدمت حکومت‌ها و حاکمیت‌های موجود قرار گرفتند. یا به خدمت دولت‌ها در آمدند و یا در خدمت بنگاه‌ها و موسسات خصوصی که در غارت و چپاول مردم دست داشتند، قرار گرفتند و شروع به مطیع کردن مردم در برابر وضع موجود نمودند. عده‌ای هم نیز که تعدادشان کم نبود همانند کوه‌آهن‌مرد گوشه عزلت گزیدند ولی دست از عقاید خود بر نداشتند و یاد آور روشنفکران تک ستاره اما در شکلی نوین بودند.

ما در دهه ی هفتاد یک بار دیگر شاهد بودیم که بخشی از روشنفکران سر از اطاعت بپچییده و این بار نه به صورت تک ستارگان بلکه به عنوان مجموعه‌ای از روشنفکران و قهرمانان ناب و بی‌تزلزل به جنگ حکومت‌ها و حاکمیت‌ها برخاستند. نمونه‌ی این مبارزات در وجود سازمان‌های چریکی و



قهرمانانی مانند چه گورا، ماریگلا و دیگران متبلور شد. آنان بار دیگر تلاش کردند که عزت و حرمت روشنفکران را به آنان بازگردانند و بی‌اعتمادی مردم از روشنفکران را بزایند. در کشورهایی که این جنبش‌ها به پیروزی رسیدند روشنفکران آنان به قهرمانانی تبدیل شدند، همانند رابرت موگابه، نلسون ماندلا، فیدل کاسترو، دانیل ارتگا و غیره. در آنجا که این جنبش‌ها با شکست مواجه شدند، روشنفکران مورد بی‌مهری قرار گرفتند و اشکالات را به گردن آنان انداختند. آنان در این برهه نه تنها مورد سرکوب حکومت‌ها و انواع واقسام شکنجه‌ها قرار گرفته و به جوخه‌های اعدام سپرده شدند بلکه مورد بی‌مهری توده‌ها نیز قرار گرفتند. قلت این گونه روشنفکران در برابر خیل عظمی روشنفکران اواخر قرن بیستم که در خدمت حکومت‌ها و حاکمیت‌ها قرار گرفته بودند، حرکت آنان را کم‌رنگ کرد. گر چه هر یک از این مسایل جای بحث مفصلی دارد، اما با ذکر این مختصر پی می‌بریم که روشنفکر گر چه در همه‌ی زمان‌ها و عصرها داستان واحدی ندارد، ولی می‌توان در انتهای قرن بیستم باتمام سرگذشت‌های ناگوار و با تمام شکست‌ها و پیروزی‌ها اعتقادات و ایده‌های مختلف خطوط کلی روشنفکران را به خصوص در دوران معاصر ترسیم کرد و به این ترتیب مولفه‌های روشنفکری را تا حدودی برشمرد.

امروز می‌توان گفت که روشنفکر با همان تعبیر اخیر یعنی آنان که بیشتر کار فکری می‌کنند و در تولید و گسترش فرهنگ و اندیشه و علم دست دارند به دو دسته ی کاملاً متایز تقسیم شده اند. ۱- روشنفکرانی که در خدمت وضع موجودند و در مجموع در جهت تحکیم حکومت‌ها چه حکومت‌های قانونی شرعی و عرفی حرکت می‌کنند. این گونه روشنفکران همواره سعی در حفظ وضع موجود داشته و مردم را ترغیب به اطاعت از ارزش‌ها و نهادهای حاکم می‌کنند. آنان اغلب کارمندان و کارگزاران حکومتی هستند که با داشتن شغلی و آب و نانی وظیفه‌ی معین و مشخصی را بر عهده می‌گیرند. گاه وظیفه‌ی آنان توجیه و تفسیر یک حرکت حکومتی و گاه وظایفشان ترغیب مردم از طریق مختلف به یک حرکت مشخص و معین است و در مجموع چه از طریق رسانه‌ها و چه از طریق ساخت فیلم و نمایشنامه، انتشار کتاب و یا بیانیه تلاش‌شان بر آن است که مردم را در مسیری بکشاند که همواره با حاکمیت و حکومت گام بردارند. بعضاً این نوع روشنفکران اگر انتقاد و یا گلایه‌ای دارند در همان چارچوب حفظ نظم موجود بوده و از خطوط تعیین شده برای انتقاد پا را فراتر نمی‌گذارند. و چه بسا برای رفع خستگی و بالا بردن تحمل مردم، به انتقادها و شکوه‌های دستوری می‌پردازند. این نوع روشنفکران تمام تلاش‌شان بر آن است که همواره با در دست داشتن قدرت عظیم رسانه‌ها و امکانات دولتی جامعه را در چارچوب معینی نگاه داشته و ضمن بیان بعضی مسایل همواره خط قرمز و مرزهای ممنوعه را نیز به دیگران یادآور می‌شوند. آنان به شغل‌شان، به زندگی‌شان و به قول آل‌احمد دغدغه‌ی نان و فرزندشان وابسته‌اند و هر گونه حرکتی که موضع آنان را در مخاطره قرار دهد خشم آنان را برمی‌انگیزد و مستوجب هر گونه عقاب است.

این گونه روشنفکران مشخصه‌های دیگری نیز دارند. آنان از جانب حکومت‌ها مورد احترام قرار می‌گیرند. هراز چند گاه از طرف رسانه‌های

حکومتی مورد تمجید قرار گرفته و به عنوان نخبه، متخصص، صاحب نظر و غیره معرفی می‌شوند. پادشاه‌های فراوان می‌گیرند. متناسب با میزان خدمتی که انجام می‌دهند، مورد تشویق قرار می‌گیرند. هر چند ممکن است که بعضاً پا را از خط بیرون بگذارند، اما چشم غره رییس و نگاه چپ مسول و یا حداکثر توبیخ کافی است که آنان را به جای خود بنشانند و سر به راه و آرام مسیر قبلی را در پیش گیرند. بسیاری از این روشنفکران برایشان فرقی نمی‌کند که چه کسی حاکم است و چه نوع حکومتی بر مردم فرمان می‌راند. آنان ممکن است که تا دیروز مدافع سرسخت یک روش حکومتی بوده‌اند و با تغییر سیاست‌های حکومت آنان نیز تغییر موضع می‌دهند. درحقیقت آنان نمونه بارز این مثال معروفند که: "ان را باید به نرخ روز خورد". آنان به راحتی در حرکت‌های اجتماعی رنگ عوض کرده و خود را به رنگ جدید در می‌آورند. گاه با تغییر دولت‌ها یا همان حرارت دیروزی و گاه دو آتش‌تر از دولت امروزی تمجید می‌کنند. آنان در نقطه‌ی مقابل آن تعبیر از روشنفکران قرار دارند که معبود دنیایی ندارند بلکه معبود آنان همواره دنیوی است. البته در میان این روشنفکران قشرها و لایه‌های مختلف و گوناگونی وجود دارد از مشاوران عالی رتبه‌ی حکومت گرفته تا دانشگاهیان و معلمان حتی کارمندان دون پایه شهرهای دورافتاده. موقعیت و مقام و شغل آنان تاثیر اساسی در رفتارشان ندارند.

کارمندان دون پایه در آرزوی یافتن شغلی بالاتر و مشاور ارشد در آرزوی مقام و موقعیت برتر، در حفظ وضع موجود کوشش می‌کنند. تا به شغلشان لطمه‌ای وارد نشود و در تغییرات به وجود آمده جایگاه خود را حفظ کنند.

۲- دسته‌ی دوم روشنفکران مخالف یا منتقد در مجموع روشنفکر "نپذیرفتار" هستند. آنان در هر مقام و موقعیت و در هر موضع و مرتبه سعی در احقاق حقوق از دست رفته‌ی مردم وسیعی در بیان حقیقت دارند. برای آنان خط قرمزی وجود ندارد. آنان در هر کجا که شاهد تضییع حقوق مردمند، اعتراض می‌کنند. چه در نوشته‌ها و در گفته‌ها و یاقلم و عکس و سایر زمینه‌های ابراز حقایق. ناسامانی‌ها، حق‌کشی‌ها ناراستی‌ها را افشا کرده و دغدغه‌ی شغل و موقعیت و نان و فرزند را ندارند. گر چه در میان این عده از روشنفکران نیز لایه‌های متفاوتی وجود دارد از نویسندگان کارگردان، متخصص و هنرمند برجسته تا خبرنگار و معلم و شهری دورافتاده یافت می‌شود. اما در مجموع در حرکت آنان نوعی رفتار هماهنگ حاکم است. رفتاری که اساسش بر احقاق حق مردم ضعیف و تحت ستم قرار دارد. هر چند که از جانب ارزش‌های حاکم همواره سعی بر آن است که هر متخصصی در حوزه‌ی تخصصی خودش کار کند، اما هر حوزه‌ی تخصصی نیز به راحتی می‌تواند در مرز میان ارزش‌های حاکم و محکوم جایگاه خود را بیابد. دکتر متخصصی که با یادآوری سوگند جالینوس نبض بیمار را در دست می‌گیرد و برایش شخصیت بیمار فرق نمی‌کند، به راحتی می‌تواند میان گرفتن نبض بیماری که از پر خوری و خوش‌گذرانی به مرضی دچار شده و یا بیماری که از سوء تغذیه و فشارهای جسمی و روحی در عذاب است، یکی را انتخاب کند. (به مداوای مجروحان یک حرکت اعتراضی که به وسیله پلیس سرکوب شده است بپردازد و یا مریض‌های آب و نان‌دار و بی‌درد سر را ببیند) معلمی که به تدریس ریاضی می‌پردازد، به راحتی می‌تواند میان پر کردن ذهن دانش‌آموزان از محفوظات و تشویق و ترغیب برای آوردن نمره از یک طرف و پرورش ذهن جستجوگر و منتقد همان دانش‌آموز یکی را انتخاب کند. نویسنده و کارگردان و سخنران نیز می‌تواند میان مسایل گوناگون اجتهاتی قسمت‌هایی را انتخاب کند که حقوق از دست رفته‌ی مردم را بر ملا کند و در کنار مردم از خواسته‌های آنان دفاع کرده و فریب‌کاری‌های حکومت‌گران را افشا کند. هنگامی که ژان پل سارتر در اعتراضات خیابانی سال‌های ۱۹۶۸ مشارکت میکرد، همواره این مسائل را در نظر داشت که به عنوان یک روشنفکر وظیفه او دفاع از مردمی است که برای احقاق حقوق خود به خیابان‌ها ریخته‌اند. و یا آن زمان که جایزه نوبل را رد کرد اعتراض به سیاست‌های حاکمی بود که سر تا سر نظام سد مایه داری را فرا گرفته بود. روشنفکر "نپذیرفتار" همواره به دنبال آن مسایلی در جامعه می‌گردد که سطح فرهنگ و آگاهی مردم را در دستیابی به حقوق‌شان بالا برده، انتظارات آنان را از حکومت‌ها بالا برد و در جهت نیل به جامعه‌ای برتر و بالاتر تلاش کنند و تلاش مردم را در جهت دست‌یابی به حقوق از دست رفته به مسیری منظم و

منسجم بکشاند. و در این زمینه تمام هنر روشنفکرانه خود را به کار می‌گیرد.

باید این مساله را در نظر داشته باشیم که روشنفکران مخالف همواره مورد بی‌مهری و آزار ارزش‌های حاکم و ننگهبانان نظم موجود قرار می‌گیرند. از آنجا که آنان نیز قیدیان بی‌عیب و نقص نیستند چه بسا در میانه راه از کردار خود پشیمان شده و پرچم تسلیم را بالا برند. اما این مساله در اصل حرکت احقاق حق مردم نمی‌تواند تاثیر چندانی داشته باشد. چه آن که همواره از میان خیل عظیم روشنفکران، جایگزینی برای آنان یافت می‌شود. از آنجا که گسترش بیش از پیش دانش فرهنگ و اندیشه همواره بخش‌های وسیعی از نوآموزان و دانشجویان را به جامعه تحویل می‌دهد، این جایگزینی همواره صورت می‌گیرد و حتی در میان روشنفکران دسته‌ی اول نیز بعضاً شاهد آنیم که به دسته‌ی منقذین و مخالفین ارزش‌های حاکم می‌پیوندند. طبیعتاً از آنجا که حرکت‌های اجتماعی به طور کلی قابل کنترل و مهار شدنی نیست؛ این سیالیت در بخش روشنفکران نیز وجود دارد. آن دسته از اقلیت و لایه‌های اجتماعی که در مقاطعی مورد هجوم بی‌عدالتی قرار می‌گیرند، روشنفکران خاص خود را برای دفاع از حقوق خود پرورش می‌دهند و آن دسته از اقلیت‌ها را طرد شده‌ای که در یک تحول اجتماعی به حاکمان و حکومت‌گران می‌پیوندند، روشنفکران خاص خود را به دفاع از حکومت‌ها و می‌دارند. اما روشنفکر حقیقت‌گو نباید هیچ‌گاه منافع شخصی و قشری خود را جایگزین حقیقت کند. آن روشنفکرانی که چنین کنند به راحتی از مردم جدا می‌شوند به همین دلیل چه بسا روشنفکرانی که تا قبل از یک تحول اجتماعی سخنگوی مردم بوده و با مردم بوده‌اند و پس از آن در مقابل مردم قرار گرفته از آنان جدا می‌شوند. و همین مساله است که عمدتاً باعث بدبینی و ادبار مردم از روشنفکران می‌شود.

در همین جاست که می‌توان به این بحث پرداخت که آیا به طور کلی روشنفکران حق دارند که دیروز از عقیده‌ای دفاع کرده و سپس امروز در برابر آن ایده قرار گیرند؟ آیا روشنفکران می‌توانند به راحتی از منتقدین حکومت به مدافعین حکومت بدل شوند؟ شک نیست که این مسایل سخت به اعتبار اجتماعی روشنفکران لطمه می‌زند. روشنفکر کسی است که به او این امکان داده شده است که خواست مردم را بیان کند، حقایق را بگوید و در برابر پایمال شدن حقوق مردم از جانب حکومت‌ها و هر چیز دیگر بایستد. زبان مردم باشد. هر چند امروزه با گسترش خیل عظیم روشنفکران صحبت از قدیس بی‌عیب و نقص نیست، اما از طرف دیگر نمی‌توان لابلایی گری و باری به هر جهت بودن را مجاز شمرد. از آن لحظه که روشنفکر وارد فعالیت اجتماعی می‌شود، از آن لحظه که مقاله، داستان یا نمایشی ارائه می‌دهد و از لحظه‌ای که قلم به دست می‌گیرد و یا خطابه‌ای را ایراد می‌کند، دیگر به خودش تعلق ندارد. دنیای خصوصی خودش را کنار گذاشته است و وارد دنیای عمومی شده است. اگر روشنفکر در خانه بنشیند و همواره برای خودش مطالعه کند و در لذت کشفیات خود غوطه‌ور باشد، به راحتی می‌تواند هر روز عقیده‌ای برگزیند یا ایده‌ای ارائه دهد، اما از آن هنگام که از دنیای خصوصی خودش خارج شده در حقیقت زبان بخشی از مردم شده و موضع اجتماعی گرفته است، دیگر به سادگی تغییر عقیده دادن و موضع عوض کردن به منزلت اجتماعی او لطمه می‌زند. آن گاه به راحتی از جامعه طرد شده و مردم به او بی‌اعتماد می‌گردند.

پس واقعا چه باید کرد؟ آیا هیچ موضعی نباید گرفت و از هیچ چیز نباید دفاع کرد؟ آیا از ترس این که فردا مجبور به ترک موضع امروز می‌شویم نباید حرفی بزنیم و موضعی اتخاذ کنیم؟

این مساله را از زاویه‌ی دیگری بنگریم. چه بسا ارزش‌هایی که روزی حاکمند و روز دیگر طرد می‌شوند. چه بسا مسایلی که یک روز به نفع جامعه است و روز دیگر به ضرر جامعه تمام می‌شود. از آنجا که مسایل اجتماعی در دنیای همواره متغیر امروزی ثابت و بدون تغییر نیست، ارزش‌ها و معیارهای هر دوره نیز در دوره‌ی دیگر قابل تغییرند. پس موضع‌گیری روشنفکر، آن که می‌خواهد در کنار مردم و سخنگوی مردم باشد، چگونه است؟

باور خود را به جهان بی پایان، در برابر جهان بسته و پایان پذیر کلیسا قرار داد — در آتش نمی سوزاند؛ شاید امروز بهانه‌ی بی برای برجسته کردن نقش روشنفکر در جامعه و در تاریخ نداشتیم. ولی این جنایت کلیسا، که در باره مردم عادی به نام جادوگر و نظیر آن مجازات رایج روز بود، بی این که کسی به آن اهمیت بدهد، آغاز عصر روشنگری شد و روشنی خود را از آتشی که قهر نمایندگان مذهب برای سوختن آن دانای زمانه افروخته بود، وام گرفت. کسان دیگر هم در تاریخ علم هستند که در راه کسب دانش و ترویج آن دچار مصیبت و سخت کلیسا شده اند؛ «کپلر»، ایتالیایی دیگر و معاصر برونو، از تعقیب و آزار کلیسا به خارج گریخت، وسی سال بعد، در دانمارک، با مسکنت درگذشت. سرگذشت «گالیله» را هم همه می دانند: او که جرأت کرده بود، در کتابش از گردش زمین به دور خورشید بحث کند، به واتیکان احضار گشت و در پیشگاه پاپ، در (دادگاه انکیزیسیون) ناگزیر شد زانو به زمین بزند و با صدای بلند استغفار کند و بگوید زمین گرد نیست... وبعد شهرت یافت که پس از بیرون آمدن از دادگاه، با انگشت به دیوار نوشت: "زمین گرد است و به دور خورشید می چرخد".

تاریخ این "محاکمه" سال ۱۶۳۳ میلادی بود؛ زمانی که کلیسای کاتولیک، در اوج قدرت، و استیلای مطلق بر مدرسه و دانشگاه به نقطه‌ی پی رسیده بود که نیاز داشت اوراق کتاب و کلام استادان مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها را بکاود، تا در آنها کلامی خلاف کتاب مقدس و تفسیر "قدیسان کلیسا" نباشد؛ مدرسه‌ها و دانشگاه‌هایی که کلیسا خود برای ترویج مسیحیت و تربیت کادرهای مذهبی دایر کرده بود؛ و بر زندگانی شاگردان و استادان آنها نظارت داشت، پایگاه الحاد به شمار می آمد. برونو، استاد دانشگاه بود که با اعلام «جهان بی پایان» دیوار پندار ایمان شده واتیکان را — که جهان را در حقارت بینش خود محصور کرده بود و بر آن حکومت می کرد — فرو ریخت و خشم تعصب کور (دستگاه انکیزیسیون) را برانگیخت.

« جیوردانو - برونو»، «کپلر» و «گالیله» سه نمونه جبهه گیری در برابر «دگماتیسم»

حاکم بر قدرت بودند. یکی در میان شعله های آتش سوخت، تا تازیانه بیداری برای دیگران و خاصه مؤمنان باشد که با ایمان کور و کر خود، تسلیم رسم و راه اراده حاکم بودند. دومی تن به گریز و تبعید ناگزیر داد تا از سخت آتش شعله ور همیشه‌ها دور بماند. و سومی، راه مدارا با دستگاه انکیزیسیون را پیش گرفت و رهایی از زبانه های سرکش آتش محکمه را با قبول توبه و انکار دانش خود، به دست آورد. اما، هر سه به رهایی دانش از اسارت قدرت — که کلیسا مظهر آن بود — خدمت کردند. و آغازگران عصر روشنگری شدند؛ عصری که از شناخت جهان بی پایان و اختراع ابزار نظاره‌اختران حرکت کرد تا سرانجام به زمین وبه انسان رسید و برای رسیدن به شناخت، به «شک» رو آورد؛ و از شک به خویش، به وجود خود راه یافت. از سرنوشت برونو، تا مرگ «دکارت» نیم قرن فاصله بود. اما، دنیای بسته و راکد کلیسا را یک عصر، یک دوران، از افق گشوده در برابر بینش و دانش پویا، جدا می کرد.

خرد گرایی «دکارت»، راه اهل دانش را، از بن بست‌ی که «ایمان» کلیسایی قرن‌ها، سد کرده بود، عبور داد. و به مسیر طبیعی انداخت. نخستین بازتاب این آغاز، پایان یافتن قرن‌ها اسارت فلسفه از زندان دین و کلیسا بود که راه آزادی دانش را هم از فلسفه هموار کرد. و چهره های واقعی اندیشه گران باستان را که در کارگاه "دگم" مذهبی، مسخ و درهم شده بود، به آنها باز گرداند. و دانش‌ها را یک از انبان فلسفه بیرون کشید و راه پیشرفت آنها را گشود. فلسفه خود بال و پر باز کرد. و در برابر کلیسا ایستاد. و مبارزه دراز آهنگی بین دانش که هر روز بیشتر گسترده می شد، و تکنیک که دست اندازی انسان را بر طبیعت تنوع می بخشید، با عوامل مانع پیشرفت، در گرفت؛ عواملی که در طبیعت محیط بر آدمی، تا قدرت حاکم بر روابط اجتماعی او، متراکم است.

البته، به این آسانی و سادگی که به زبان و روی کاغذ می آید، روشنگری، به سامان نرسید. و زدودن اندیشه، از انباشته هزاران سال غبار ناآگاهی، ترس و تأثر از ناسازگاری های طبیعت، و آویختن (با) و گریختن (از) آن؛ و عوارض اجتناب ناپذیر ناشی از «اجتماعی زیستن» که تاریخ تمدن را می سازد، و تجسم آن در ادوار مختلف تاریخ، از غار نشینی تا کوچ گری و وابستگی به زمین و دوران دراز مدت نظام بردگی — که

من می‌گویم روشنفکر و صد البته منظوم آن روشنفکری است که در قید آب و نان و دغدغه‌ی مال و فرزند نباشد) باید همواره و در هر وضعی منافع مردم را در نظر آورد. اگر روزی مساله‌ای را به نفع مردم تشخیص دارد، آن را با صراحت و بدون واهمه بیان کند و اگر روزی ادامه‌ی آن را به ضرر مردم یافت، بدون دغدغه و هراس آن را بیان کند و این شهامت را داشته باشد که اشتباه خود را بپذیرد. البته این موضوع را همواره باید به خاطر داشت که در طرح هیچ مساله‌ای نباید روشنفکر برای خودش و مردم بت‌سازی و قدیس‌پروری کند. نه آن چنان بتی بسازد که نتواند آن را بشکند و نه آن چنان قدیسی پرورش دهد که نشود به ساحت قدیسیش خدشه وارد کند. اساساً قدیس زدانی باید به یکی از وظایف اصلی روشنفکر تبدیل شود

روشنفکر باید همواره ذهنی فعال و خلاق داشته باشد و برای خودش و مردمی که سخنگوی آنان را پذیرفته است، این حق را قائل باشد که نظرشان را در باره‌ی موضوعی تغییر دهند، نه در موضع دیروزی چنان افراط کنند که به بت‌سازی بیانجامد و نه موضع امروز چنان سخن بگویند که لایتغیر وابدی باشد. بلکه همواره یک فضای خالی در ذهن برای طرح مسایل جدید داشته باشد. به کلامی دیگر روشنفکری که با مردم و درکنار مردم است و می‌خواهد از منافع مردم سخن بگوید نباید هیچ‌گاه از هیچ مساله‌ای واز هیچ شخص و حکومتی بت بسازد و اساساً برای او معبودی وجود ندارد. بلکه باید برای او ارزش‌هایی مطرح باشد که محور آن منافع مردم است. مردمی که او نمایندگی آنان را دارد.

*



سر انجام :

«روشنفکر» کیست و کجاست؟

رضا مرزبان

پرویز عزیز، مطلبی از من خواسته‌ای که خودم را برای نوشتن آن صالح نمی‌بینم؛ یا به عبارت روشن‌تر، فرسنگ‌ها با آن فاصله پیدا کرده‌ام. بحث روشنفکر و مقوله روشنفکری به زمان‌های دور باز می‌گردد؛ نکته‌ی که از بدیهیات است. اما بدیهیات، بنا بر خصلت بدیهی بودن‌شان، هنگامی که زیر ذره بین قرار می‌گیرند، توصیف ناپذیر می‌شوند.

روشنفکری، روشن اندیشی و روشن بینی، همزاد عصر روشنگری است؛ همان طور که دانشمند با دانش، و فیلسوف با فلسفه گره خورده است. اگر کلیسا در سال ۱۶۰۰ «جیوردانو - برونو» دانشمند ایتالیایی را — که

استیلا‌ی حکومت دینی، یکی از مراحل آن است — هم چنان اشتغال روز فلسفه و دانش است.

مبارزه با طبیعت، که در جبهه‌های مختلف پیش می‌رود، با همه گستردگی، امروز دیگر روی خط‌های موازی همواری افتاده است. اما آنجا که نوبت به نظام‌های اجتماعی می‌رسد مبارزه، با عوامل سد حرکت، خطر آفرین می‌شود. زیرا، ادوار تاریخی که تا امروز بر تمدن گذشته، در برهه‌های جایی خود، درهم ادغام شده؛ و چینه وار روی هم قرار گرفته است. و هرچینه، در شرایط جدید، از دست آوردها و انباشته‌های چینه‌زیرین، برخوردار می‌شود. در انقلاب فرانسه، کلیسا و سلطنت، دو هدف اصلی خشم و عصیان بود. و سخت‌ترین خشم انقلابی را از سرگذراند. اما، از آنجا که سرمایه، پس از استقرار در حکومت، نیاز به ابزار قدرت داشت هم، به سلطنت، در شغل امپراتوری، رو آورد. و هم، به رغم تمام تلاش‌های روشنگرانه، و رسمی، کلیسا، گام به گام پیش آمد و به تثبیت موقع خود در آموزش پرداخت. و میسیون‌های بازرگانی و اکتشاف، که از اروپا به آمریکا و آفریقا و آسیا سرازیر می‌شدند، حتی پس از انقلاب فرانسه، نقش مؤثر کشیش‌ها را در برنامه‌های خود فراموش نمی‌کردند.

هنگامی که «مارکس»، در توصیف انتقال قدرت به طبقه کارگر، بر ضرورت شکستن ماشین دولت، که میراث نظام سرمایه‌داری است، انگشت می‌گذارد، به ضرورت بریدن ناف نظام نو، از نظام کهنه نظر دارد. و حزب کمونیست که حکومت را در روسیه تزاری به دست گرفت، «روزا - لوکزامبورگ» در نقد حکومت انقلاب اکتبر، به «لنین» نوشت که می‌خواهد با ابزار حکومت تزاری، حکومت کارگران را برپا سازد.

هفتاد سال بعد، که دیوار فاصله «دولت کارگران» با نظام سرمایه‌داری برداشته شد، ایراد «روزا - لوکزامبورگ» تعبیر عینی پیدا کرد. چینه‌های قدیم، با ظرفیت‌های خودشان، در قلمرو سرزمین‌های اروپایی و آسیایی روسیه، پرده ۷۰ ساله انقلاب را پس زدند و وارد صحنه سیاسی بین‌المللی و منطقه‌یی شدند. «ماشین حکومتی» که حزب کمونیست «اتحاد جماهیر شوروی»، به خدمت گرفته بود، ابزار کار مناسب انقلاب اکتبر نبود.

این تجربه‌ها، مضمونی اساسی را با خود حمل می‌کند: یک جریان اجتماعی، تا به قدرت مسلط تبدیل نشده، سازنده است. اما، همین که به قدرت حاکم تبدیل شد، به سد و مانع و ضد حرکت، تبدیل می‌شود. و در درون خود رسوب می‌کند. و به تمام ابزار قدرت پیشین — که روزی با آنها مبارزه می‌کرد — رو می‌آورد تا راه حرکت را سد سازد. و همین آغاز مبارزه‌یی نو بین قدرت حاکم، و حرکتی است که دینامیسم تاریخ است. و در این مبارزه‌هاست که تصویر انسان، به عنوان مضمون اصلی، تا امروز برجسته و قانونمند شده و از اسیر بی‌اراده طبیعت، تا مرحله اراده مسلط بر آن، و از خیل بردگان محکوم خدایان زمینی، تا مرحله اعمال اراده خود بر قدرت، — و بر طبیعت — رسیده است. و در تکوین تاریخ، نقش محوری دارد. اما در ایران..

«اصحاب مدرسه»

با آغاز عصر روشنگری در اروپا بود که حکومت صفوی در ایران، با یک حرکت قهقراپی، تازه تشیع را به ضرب شمشیر شاه اسماعیل، مذهب رسمی کرده بود؛ و برای تأمین و تکمیل مورد نیاز حکومت، «واردات ملا» از قلمرو قبایل «جبل عامل» و «احساء» و «بحرین» رونق داشت. و از همان ابتدا، پایه دیانت بر جنگ‌های مذهبی بین فرقه‌ها نو به قدرت رسیده و دیگر فرقه‌های هم‌ریشه، استوار گردید و تحجری که با تعصب کور بر ارکان جامعه کارفرما شد، مدرسه‌ها را از حافظان فرهنگ رسمی خالی کرد و جای آنها را به نو رسیدگان نا آشنا با تفکر و تعقل داد. حرکتی در جهت خلاف آنچه در اروپا می‌گذشت.

در باره «عالمان» دوره صفوی، بسیار شنیده ایم و خوانده ایم. «ملاها» روایتی را از «شیخ بهائی» نقل می‌کنند که بازگویی آن، شیوه بحث‌های علمی آن دوره را نمایش می‌دهد: «در زمان شاه عباس، هیأتی از عالمان اهل سنت؛ از «باب عالی عثمانی» به دربار صفوی آمد تا با عالمان اصفهان به مباحثه بنشینند. و شیخ بهائی که در رأس ملاهای ایران

طرف گفت و گو بود، از پیش، نفازه زن‌های دربار را دید و به آنها آموخت مواظب حرکت دست او باشند. و هر بار که دست تکان داد به علامت پیروزی عالمان ایران، به نفازه‌ها بکوبند و شیپور بزنند. پس از معارفه، جدل آغاز شد. شیخ در پاسخ عالمان عثمانی گفت: اما در اثبات تشیع، آیا عبارت نحوی ضرب زید عمرو درست است؟ گفتند بلی... و صدای نفازه‌ها در شهر پیچید. در اثبات امامت و اثبات معاد هم با همین قرار، نفازه‌ها پیروزی عالمان اصفهان را بر عالمان عثمانی به تمام شهر خبرداد. و شیخ پایان مباحثه را اعلام کرد و برخاست. ..» (این روایت را از مجتهدی به نام «علم الهدی» در سال ۱۳۱۹ خورشیدی در مشهد شنیدم. و جایی در کتاب ندیدم. اما معرف شیوه جدل آخوند است) آنچه امروز، از معارف شیعه داریم، درست و نادرست، عمده آن محصول تحقیق و تتبع و تدوین همان ملاهای وارداتی و «شامورتی باز» است و در ذات خود، نوعی بیگانگی با جهان ایرانی دارد.

شاه اسماعیل صفوی، که مردان جنگی خود را از قبایل شمشیرزن ترک نژاد قلمرو «رزروم»، تا «شام» به خدمت گرفته بود و به تداوم اطاعت کورانه آنها اعتماد نداشت، با استخدام ملایان قبایل شیعه عرب، به استقرار نظام دینی، پایه سلطنت خود را استوار ساخت. و برخلاف ادعای کسانی از اهل تحقیق، که در سده اخیر کوشیده‌اند تغییر و ترویج مذهب را به حساب نبوغ سیاسی شاه جوان صفوی برای پاسداری استقلال ایران به شمار آورند، هدف وی ایجاد تعادل بین حضور دو عنصر غیر بومی، در خدمت به خود بود. حکومت صفوی، برای حضور در داد و ستد پررونق کالا با اروپا، به احداث «جلفا» در کنار اصفهان پرداخت و بازرگانان ازمنی را در آنجا ساکن کرد تا کار تجارت خارج را که در انحصار شاه بود، اداره کنند و مردم بومی با خارجی‌ها رابطه نداشته باشند. و تا «برادران شری» شاه صفوی را به تشکیل سپاه تفتگردار، از مردان بومی، و انداختند. — که «زلباش» ها، حمل تفنگ را دون مقام لشکری خود می‌شناختند — مردم ایران، هم چون سراسر دوران تسلط ترک و مغل، از حرفه نظامی محروم بودند. و تاریخ نویس دوران شاه عباس، در توجیه این دستور شاه، توضیح داد: بیکاره‌های محله‌های شهر که کار و کسبی نداشتند و مزاحم کاسب‌ها و مردم محل بودند، جمع آوری شدند و به آنها مشق تفنگ تعلیم داده شد. فرماندهی این نیرو با «اللهوردی خان» سردار گرجی نسب شاه بود. اما عمر این سپاه که ریشه ایلی نداشت، تا پایان سلطنت شاه عباس بیشتر نبود. یا هنگامی که سفیر «پاپ» ماشین چاپ، برای شاه عباس هدیه آورد، و «کتاب مقدس» چاپی را به شاه داد؛ شاه دستگاه چاپ را به کلیسای جلفا بخشید. و آنچه را که در اروپا منشأ انقلابی فرهنگی بود به انبار کلیسا فرستاد؛ ۱۵۰ سال بعد بود که در دوران جنگ‌های طولانی ایران و روس، فن چاپ به ایران آمد. این طرز برخورد شاهان صفوی نشان می‌دهد که آگاهانه سعی داشتند مردم قلمرو حکومت خود را از دنیا و ارتباط با تحولات آن دور نگاه دارند. این در حالی بود که با خارجیان رابطه گرم داشتند.

از تسلیم خفت بار «شاه سلطان حسین» به قبیله افغانی که اصفهان را تصرف کرد، تا تاج گذاری «آقا محمد خان قاجار» ۷۵ سال، ایران دست خوش کشاکش قبایل مدعی حکومت بود — که دوره نادرشاه، با نمایش قدرت نظامی وی در سرکوب تجاوزهای خارجی، و تسلط بر مدعیان داخلی، یک استثنا در آغاز این دوره است — اما، سلسله قاجار، که مؤسس آن، خود راز تبار «چنگیز خان» می‌نامید و سلطنت ایران را میراثی می‌دانست که از چنگیز به وی رسیده، برای تحکیم موضع خود، به «نهاد مذهبی» رو آورد. نهادی که در سقوط سلطنت صفوی، و سپس، در مخالفت با نادر، به شدت تضعیف شده بود. و پس از کوچ از اصفهان، در شهرهای مذهبی عراق به تجدید سازمان دهی سرگرم بود.

شاه قاجار به پیوند با مقامات مذهبی مقیم نجف و کربلا، تعلق خاطر خاص داشت. تقدیر چنان بود که احیاگر نهاد مذهبی شاخه اصفهان، و مؤسس سلطنت قاجار، کار خود را تقریباً هم زمان آغاز کردند. «آقا محمد باقر بهبهانی» — که بهبهانی نبود و از خاندان مجلسی‌ها به شمار می‌آمد — برای بازگرداندن اعتبار بر باد رفته شاخه «علما» ی اصفهان، در برابر موج مهاجرت علمای شیعه عربستان که از پیش تیغ قبایل «خوارج» و قبایل «وهابی» به ایران می‌گریختند و در شهرهای مسیر

خود تا «کربلا» و «نجف» — شهرهای متروپل آموزش مذهبی — بساط ارشاد و تعلیم پهن می کردند، و در فقه، مشرب «اخباری» داشتند، اختلاف بین مشرب «اصولی» و اخباری را برجسته کرد.

در دوره صفوی هم این اختلاف مشرب فقهی، بین عالمان، وجود داشت؛ ووجه غالب با مشرب اخباری بود؛ ولی بر سر آن، به جان هم نمی افتادند. «آقا محمد باقر» که معاصر کریم خان زند بود، در اقامت ۲۰ ساله اش در بهبهان، که گذر گاه عمده علمای اخباری بود، خود را برای رودررویی با آنها آماده ساخت و به کربلا که بازگشت، جنگی بزرگ با یکی از عالمان صاحب نام اخباری ترتیب داد. و حوزه درس او را به هم ریخت. و با تربیت شاگردان و همبستگی با عالمان مقیم عراق شبکه‌ی از فقیهان اصولی ترتیب داد که در سراسر ایران گسترده شد. و مشرب اصولی را با قهر، در برابر مشرب اخباری به تخت نشاند.

این جدال ریشه مادی هم داشت. با زوال سلطنت صفوی، محفل های روحانی، کانون اصلی پشتیبانی مالی خود را از دست داده بودند و منابع درآمد، جز موقوفات معلوم محلی، و درآمد های شرعی، دو رقم «موقوفات هند» بود که باید سالانه در حوزه های نجف و کربلا تقسیم می شد. و مباشر آن، این زمان، کنسول انگلیس در بغداد بود.

تسلط اصولی ها بر تمام شؤون شرعی و سرکوب دیگر مشرب ها و نیز پیوندشان با حکومت ایلی قاجار، که از اداره کشور ناتوان بود، به دنبال هجوم هم آهنگ روسیه، انگلیس به ایران، و شکست سپاه شاه و جهاد روحانیت، از قوای تزاری، سرآغاز عصیان شد که عامل آن شباهت بسیار با اندیشه «جیوردانو - برونو» دارد. و از آنجا که در دسیسه اختناق آفرینی مشترک روحانیان و دربار مستبد قاجار، در تاریکی خفه شد، هنوز پس از ۱۵۰ سال، از آن فقط به نام «فتنه باب» یاد می شود.

«باب»، چنان که سر زبان ها افتاد، باب امام زمان نبود؛ پیام آور یک گروه «اصحاب مدرسه» بود که کانون آنها با هجوم دسته متشکل اصولی از هم پاشیده بود؛ و فرصت بحران شدید اجتماعی را برای مبارزه با دگم و فریب کاری حاکم بر روحانیت مسلط، مناسب یافتند و با برگزیدن و علم ساختن او، و از زبان وی، مبادی مشروعیت روحانیان را زیر سؤال بردند. بحث از آیین نو آوردند. برای انسان در برابر آموزه های دینی قائل به استقلال شدند. و به او حق دادند در باره عقاید خود باز اندیشی کنند.

در اسلام هم، نظیر دیگر ادیان سامی، جهان هست، آغاز و پایانی دارد. و خدا، آن فرمانروای قاهر و برده دار است که در روز پایان، بر کرسی داوری می نشیند و تمام بندگان را از گورها بیرون می کشد و محاکمه می کند. و پادشاه و کیفر می دهد. متفکران اسلامی، که معتقد بودند کتاب آفرینش ابتدا و انتها ندارد، تنها جرأت می کردند موارد مصرح در قرآن را در باره معاد، با تعبیر «معاد روحانی» توجیه کنند. «شیخ احسانی» از مروجان معاد روحانی بود. و از جانب مراجع اصولی، تکفیر شده بود. و اکنون، عصیان گران که اصحاب مدرسه او بودند، به میان مردم آمدند و با زبان جوانی که شهادت نفی درس و بحث «مدرسه» و «ملا» را داشت، از بن، معاد را نفی می کردند. و به اندیشه جهان بی پایان رسیده بودند. او، در مناظره با ملاها، از «آزاد شدن زبان در آسمان ها» می گفت که در زبان فارسی نادره بود. سنت آموزش قدیم «مدرسه» را که عمر بر باد ده بود، به نقد می کشید. در اجتماع «بدشت» که اصحاب مدرسه به بیان آشکار آیین نو پرداختند، «طاهره»، به دنبال خطابه بلیغ خود — که از پشت پرده سخن می گفت — اعلام کرد اکنون راز خدا بر شما آشکار می شود؛ و پرده را پس زد و بی حجاب در برابر جمعیت ظاهر شد.

این همه بیرون از حصار مدرسه، و در ارتباط مستقیم با مردم اتفاق می افتاد و شهر به شهر می گشت. یکی از اصحاب، همه جا — تا آستانه اعدام — مونس "باب" بود و آنجا از وی جدا گشت و به دیگران پیوست که در شهرها کار خود را پیش می بردند.

از «اصحاب مدرسه» که همه یا در عرصه نبرد با نیروهای حکومت کشته شدند، یا با شکنجه های وحشیانه ملاها و حکومتی ها جان باختند، اثری جز شرح دلیری آنها در آرمان خواهی باقی نماند. اما، آنچه کردند، سرمشق آزادی خواهان نسل بعد شد. همین که سرانجام کمر به کشتن «ناصرالدین شاه» بستند؛ آخرین درس تاریخی شان به آیندگان بود. حکومت و روحانیت، با چنان قساوت و زیرکی و افسانه پردازی، گام به گام



به محو آنها و اثرشان پرداخت که هنوز هم، شیخ جنایاتش بر روی تاریخ و تاریخ نویسان دو قرن اخیر در شرح وقایع مسلط است.

تنها در گزارش های سفیران خارجی است که می توان سایه مبهم جنبه های انقلابی حرکت «اصحاب مدرسه» را دید. و یا در نگاه خلاف به رفتار حکومت تا استقرار مشروطه — که بر همه مبارزان آزادی، برچسب «بابی» می زد؛ و در تلقی روحانیت متخجر، که تا امروز هم هر نوع تجدد خواهی را به «بابی ها» نسبت می دهد. سفیر روسیه در تهران، در گزارشی که روز ۱۷ سپتامبر ۱۸۵۲ — ۴۵ روز پس از سوء قصد به ناصرالدین شاه — برای وزیر امور خارجه به «پترزبورگ» فرستاد، نوشت: "بابیان، آنچه از اظهارات امام جمعه درک کردم با اصول اسلام مخالف بوده و آنها را رد می کنند و ضمانت سیاست مدعی شاه مملکت می باشند.. آنان در صدد تاسیس دیانت جدیدی هستند و طرف دار تقسیم اموال (به طور مساوی) بوده و می توان اهداف و مقاصد سیاسی و اجتماعی آنان را به کمونیست های اروپا تشبیه کرد."

از آن دانایان آرمان گرا، نمی توان سرسری گذشت، هر چند جز شرح پراکنده وقایع کشتن آنها اثری برای داوری و بحث به جا نمانده است. باید راهی برای باز شناسی آنها گشوده می شد تا پس از ۱۵۰ سال از حرکت دلبرانه شان، تحجر ملاها، ما را — در عصر تسخیر فضا — به جست و جوی امام در چاه «چمکران» هدایت نمی کرد؛ و "رهبر انقلاب اسلامی"، — لابد در حسینیه جماران — سمینار "مداحان اهل بیت" برپا نمی ساخت. و وزارت آموزش و پرورش، در مسابقه بی که برای بازگشت شناپناک به گذشته پیش از انقلاب مشروطه، در قلمرو حکومت آغاز شده، جای مدرسه، به دنبال دائر کردن ۴۲۰۰ مکتب خانه نبود. مشکل تاریخ ما این است که هرگز فرصت نیافته ایم دوره های گسست را در آن پیوند بزنیم.

با آن که حکومت ایلی و قدرت تحجر دینی، حرکت «اصحاب مدرسه» را هم چون صاعقه، از سرچشمه نابود ساخت، باز، بستر خشک و متروک سیل عصیان آنها، در آغاز بیداری ملی، و در اوج استیلای استعمار بر ایران، نقش آفرین ماند. ولی اهل تاریخ، یا از سر «ایمان» یا از سر ترس تعقیب و عقاب مذهبی، آن را نادیده گرفتند و گذشتند.

به این ترتیب، در فضای استیلای قدرت متحد استبداد و تحجر بر ایران، هنگامی که راه دانش، با وسواس شدید حاکمان باز شد، راه اندیشه، هم چنان بسته ماند؛ تا آنجا که ترجمه رساله «قواعدی برای رهبری فکر» — ۱۶۲۸ میلادی) دکارت، ۲۵۰ سال بعد، در سری کتاب های درسی چاپ دارالفنون، پیش از انتشار نابود شد؛ (تا سرانجام پس از ۱۵۰ سال بار دیگر «فروغی» ترجمه آن را به نام «گفتار اندر درست راه بردن عقل» و به عنوان طلعبه دوره تاریخ فلسفه جدید خود — «سیر حکمت در اروپا» — منتشر ساخت). بعدها، کتاب «اصل انواع» داروین، که درهای تازه بر روی شناخت انسان از طبیعت گشود، از همین اختناق برخوردار شد و با آن که بنیاد علوم طبیعی را دگرگون ساخته بود، تا حوالی سال ۱۳۴۰ در ایران، کتاب ممنوعه به شمار می آمد و ترجمه نشده بود.

روزهای ۱۰ تا ۱۲ ژانویه سال ۱۹۴۶ برگزار می‌شد. و دولت آمریکا، مانع تشکیل آن شد.

پیام، این است: «من از این که اکثریت بزرگ دانشمندان بر مسؤولیت خود به عنوان پژوهشگر و شهروند جهانی کاملاً آگاهند، و از اینکه قربانی جنون شایع فعلی که آینده ما و فرزندان ما را تهدید می‌کند نشده‌اند، صمیمانه خرسندم. پی بردن به این که میلیتاریسم و امپریالیسم ما را به ایجاد تغییراتی درنگرش سیاسی در ایالات متحد تهدید می‌کند، بسیار وحشتناک است... آنچه در این مورد عمل می‌کند بیانگر احساسات و خواست‌های درونی مردم آمریکا نیست؛ برعکس این رویدادها منعکس کننده اراده یک اقلیت قدرتمند است که قدرت اقتصادی خود را به کار می‌اندازد تا نهاد‌های زندگی سیاسی کشور را کنترل کند.

دولت اگر در این مسیر شوم و سرنوشت ساز حرکت کند، ما دانشمندان باید از تسلیم شدن به خواست‌های غیر اخلاقی آن سر باز زنیم، حتی اگر دستگاه قانونی پشتیبان آنها باشد. یک قانون نانوشته وجود دارد که آن هم وجدان ماست؛ قانونی که بسیار معتبرتر از تمام قوانینی است که در واشنگتن ابداع می‌گردد. و البته برای ما حتی یک سلاح نهائی نیز وجود دارد: عدم همکاری و اعتصاب. — «انسان‌ها هرگز خود را از بند وزننجیر تحمل ناپذیر و تبلور یافته در قانون رها نخواهند کرد، مگر با عمل انقلابی» — و ما «نیاز به عمل داریم نه حرف؛ حرف زدن صرف پاسیفیست‌ها و طرفداران مبارزه مسالمت آمیز، ما را به جایی نخواهد رساند. آنان باید دست به عمل زنند و این کار را باید اکنون با آنچه شدنی است آغاز کرد.»

در این پیام در اختناق خاموش شده، منش و کارکرد هر انسان آگاه، به طور کامل بیان شده است. افق پیش روی جهان هم به روشنی پیداست. و این تازه سال اول عبور از جنگ جهانی است که در کانون قدرت فاتح، ذوق شعله و ساختن دوباره جنگ برای استقرار حاکمیت مطلق آمریکا بر سراسر دنیا بالا گرفته بود. قهر دولت «ترومن» از برهم زدن برپایی «کنگره ملی دانشمندان» فراتر رفت و گریبان اینشتین را هم گرفت. جنگ افروز‌ها برای خاموشی وی، تا مرحله سلب تابعیت آمریکایی وی و بیرون راندنش پیش رفتند. ولی صلابتی که در پیام او بود، رؤیای میلیتاریسم و قدرت اقتصادی آمریکا را در آن مرحله آشفتگی ساخت. او، در اعلام مبارزه با «جنگ دوباره، به پشتوانه سلاح هسته‌ی» پیروز شد.

می‌بینیم: با «معجزه نفت»، دیگر سیر قهقراپی قدرت و تأسیس حکومت مذهبی «ولایت فقیه» در ایران سی ساله شده است و هر روز تناقض‌هایش با تحولات و نیازهای اجتماعی بیشتر آشکار می‌شود. حتی با نیروهای اجتماعی که برای رسیدن به قدرت روی آنها تکیه می‌کرد، دچار تضاد است. گریز از فضای جهنمی ایران، که در سال‌های آغازین، تدبیری برای نیروهای مقاوم و درگیر با حکومت بود، سال‌هاست که در افکار عمومی، به «پده آل» تبدیل شده است. حالا نوبت روگردانگان از «ولایت» است که در خارج به ساماندهی اندیشه‌های خود بپردازند. و در پی دلجویی و کنار آمدن با چند میلیون مخالف اصلی «ولایت» باشند.

گروه‌های اول ایرانیان پناهنده، که پیر یا جوان، همه خاستگاه روشنفکری داشتند، نخستین واکنش خود را به بررسی نامی که به آنها داده شده بود، نشان دادند. انواع ترجمه‌ها و بحث‌ها، در توضیح مضمون روشنفکری، رواج یافت، تا تب این مضمون یابی فرو نشست. در بسیاری از این مضمون‌یابی‌ها، سایه ادبیات چپ بر هنر، مسلط بود: این که «امید» یا «بامداد» هنرمند و شاعر، را در تقابل با قدرت می‌دیدند و می‌نوشتند، چیزی جز بیان اختصاصی تعریف روشنفکر و نقش اجتماعی او نبود. روشنفکر یا روشنگر، نامی بود برای آنها که به تعبیر چپ، شناخت و وجدان اجتماعی پیدا کرده بودند؛ و در عرصه مبارزه اجتماعی شایسته این توصیف می‌شدند که ربطی به رشته تخصص آنها نداشت. و جایگاه دانش، تخصص و اندیشه‌ورزی آنان، بر اعتبار روشنفکری آنان می‌افزود.

تلاشی که این اندیشه‌گران، برای زیر ذره بین قرار دادن عنوان روشنفکری داشتند، بیشتر از عامل رفتاری شکست در عرصه انقلاب ناشی می‌شد. می‌خواستند توجیه کنند، چرا با همه اندوخته‌ها و آموخته‌های روشنفکری، در گرداب انقلاب سردر گم شدند. و شاید برای تبرئه! اما در این میان نکته‌های بسیار در تعریف «روشنفکر» مطرح شد.

در شرایط ارتباط ناگزیر با خارج، تعلیم و تربیت از قلمرو روحانیت فاصله گرفت. و قشر اجتماعی تازه‌یی در رابطه با حرفه تجارت و به تدریج در قلمرو خدمات دولتی پیدا شد. که محور توقعات عمومی بود. و در میان مردم، کسب اعتبار کرد. با سواد، در نظر مردم عادی، کسی بود که همه چیز می‌دانست. سواد، معیار دانایی بود. و با سواد‌ها، روی افکار عمومی، ناخودآگاه — و بعد خودآگاه — اثر گذار شدند. اصطلاح «Intellectuel» فرانسه، در ادبیات سیاسی روز ایران به «منورالفکر» برگردانده شد. و در محافل و مطبوعات، با «باسواد» در یک کفه قرار گرفت. و در دوره انقلاب مشروطه، رواج روز پیدا کرد.

اما، متناسب با آشنایی‌های سیاسی، تعریف‌های گوناگون، آن را همراهی می‌کرد. رایج‌ترین تعریف «منورالفکر»، در عصر مشروطه خواهی و استقرار مشروطه، وی را در مقابل استبداد حکومت، و حاکمیت غاصبانه روحانیت بر حقوق مدنی جامعه قرار می‌داد. به مرور که اندیشه «مارکس» جهانگیر شد، و ابتدا از طریق حزب سوسیال دموکرات — و بعد حزب کمونیست — روسیه، به ایران رسید، توقع‌ها از «منورالفکر» ایرانی که جای خود را به «روشنفکر» داده بود، بالا گرفت. و این مولود جدل‌های درون حزبی از سویی و جدال بین سوسیالیست‌ها و کمونیست‌های اروپا از سوی دیگر بود. روشنفکر حزبی روی لبه تیز تیغ حرکت می‌کرد: هر لحظه بیم خیانت و انحراف او می‌رفت — و باز همه جا حزب به گروه روشنفکران و اندیشه و کارشان نیاز داشت. روشنفکری دیگر آن معنای ساده و بی‌تفسیر با سواد بودن، و قوه تمیز دادن درست از نادرست را نداشت. «ایمان» که در طول تاریخ، سخت‌ترین زنجیر تعبد بر دست و پای تمدن بود، و عصر روشنگری در اروپا آن را شکست؛ در جنبش چپ جهان، و خاصه در دوران شکوفایی قدرت در احزاب کمونیست، کاربرد «ایدئولوژیک» پیدا کرد و بند پای استقلال اندیشه شد. و پای اصطلاحات موجه «تعهد» و «مسئولیت» اجتماعی را برای مهار ساختن عبور از مرز دگم‌های ایدئولوژیک و سازمانی به میان آورد. و سیاست‌های روزانه حزبی، سرمشق و راهنمای حوزه‌های هنری گردید که در ترویج سیاست‌های حزبی، نقش برجسته داشتند و «القب خلقی» به آنها داده می‌شد.

نمونه شاخص آن راه، در «انقلاب بهمن» دیدیم که شاعر پرآوازه و تشبیت شده آفریدگار «آرش کمانگیر» و «درخت» — آثاری در اوج مضمون سیاسی — که به اعتبار برجستگی هنری، به کتاب‌های درسی راه یافته بود؛ در خدمت به سیاست حزبی، هنگامی که وصف جنایت‌های «خلخالی» قاضی شرع، در سراسر ایران، با نفرت سر زبان‌ها بود، برای وی «شعر» سرود و از آن جلاد آدم‌خوار، به نام خادم انقلاب، ستایش و تجلیل کرد. یک لحظه به فاصله عظیم اندیشه‌ها و باورهای این دو، بیندیشید، تا مطلب روشن شود.

«انقلاب بهمن» که باید نقطه گذار حکومتگری، از سد تاریخی استبداد استعماری می‌شد، محک آزمون رشد و آگاهی یک قرن تجربه روشنگری و روشنفکران ایرانی است که با سرگردانی و دنباله روی و چرخش ارتجاعی به سوی «دین‌مداری»، — با حسن نیت — تسلیم گردایی گردیدند که زیر پای انقلاب دهن باز کرد و آن را فرو برد. «روشنفکران»، جای بینش آنچه بیرون از اراده و حضور، ولی در برابر چشمان آنها می‌گذشت؛ یا در پیوند ناگسسته از «ایمان مذهبی» و یا در بند «ایمان ایدئولوژیک» که جای بینایی آنها نشسته بود، در کنار معرکه‌های «مارگری» حرفه‌ی روحانی، تا مقام عرضه «چای ضد امپریالیستی» هم افتخار خدمت یافتند!

منطق حکم می‌کند که: «تاریخ نباید تکرار شود!». اما در راه پردست انداز زمان، باز پیچی تازه در پیش است. و باز «خیل میلیونی روشنفکران» داخل و خارج از کشور پس از سی سال در برابر آزمونی دیگر قرار گرفته‌اند. آزمون تاریخی میزان روشنفکری شان برای آیندگان!

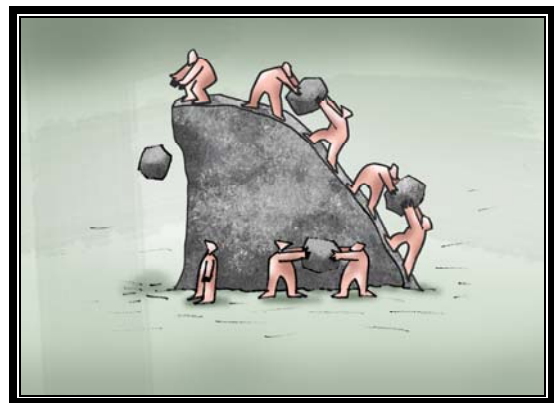
در رساله «سوسیالیسم؛ یا بربریت» (اثر ایستوان مزاروش — ترجمه دکتر مرتضی محیط) سندی از «اینشتین» نقل شده؛ که از سویی چهره انسانی آن ریاضی دان و فیزیسین بزرگ را در مقام روشنفکر، و تعلیم روشن بینی برجسته می‌سازد؛ و از سوی دیگر، سیمای شبح مخوف قدرتی را که در تدارک استقرار جهانی بود، نشان می‌دهد. سند، پیش نویس «پیام اینشتین» به کنگره ملی دانشمندان — در آمریکا — است که باید در ،

من برای تعریف «روشنفکری» در ذهن خود قابی ساخته ام که یادگار بحث‌های چندین سال پیش است: از نگاه من، روشنفکر کسی است که بند بردگی را از ذهن و اندیشه‌ی خود برداشته است؛ با چشمان باز به گرد خود می‌نگرد و به هرآنچه در وی و در اطراف وی می‌گذرد، می‌اندیشد و پوسته‌ی بی‌را که محیط، طبیعت و شیئی موجود، گرد هستی و گرد خود تنیده است می‌شکافد و می‌کوشد به کنه هرچه هست و هرچه بر او مسلط است، یا زیر سلطه‌ی اوست، راه پیدا کند. و با این همه، روشنفکر، مشروط محیط و زمان و مکانی است که در آن گنجیده است. هرچند بر آن عصیان می‌ورزد.

روشنفکر، فرا زمان و فرا مکان نیست؛ با شرایط زمان و مکان خود و در تضاد با محیطی که در آن روییده است، می‌شکوفد و بارور می‌شود؛ و در تضاد با محیط. زیرا نظام حاکم بر محیط، بنا بر خصلت خود، به «ایستا» بودن و مهار ساختن حرکت، و انجماد آن — در جامعه — نیاز دارد تا راه پدید آمدن بدیل خود را ببندد. و این گونه است که تعارض روشنفکر، با نظام حاکم در جلوه‌های مختلف آن بروز می‌کند. و مبارزه با قدرت، برای او ذاتی می‌شود.

۲ مه ۲۰۰۹

*



سوسیالیسم و روشنفکران

کنفرانس در هتل جامعه‌ی دانشمندان

جمعه ۲۳ مارس ۱۹۰۰

برگردان و تلخیص: نجمه موسوی

پل لافارگ از جوانی عضو مبارزین جریان‌های انقلابی کارگری بوده است. بلافاصله پس از تشکیل انترناسیونال در حالی که دانشجوی جوانی بود به آن پیوست. با کارل مارکس که اصلی‌ترین تئورسین انترناسیونال بود، آشنا شد و با افکار او پیوند تنگاتنگی پیدا کرد و سال‌ها بعد با دختر مارکس ازدواج کرد. او تحصیلات پزشکی را در لندن به پایان برد اما به دلیل این که خواهان جایگزینی پرچم سرخ به جای پرچم ملی فرانسه شده بود از دانشگاه پاریس اخراج شد. از مدافعین کمون پاریس بود و پس از شکست ۱۸۷۱ به تبعید رفت اما در تبعید در اسپانیا و انگلستان هم چنان در کنار مارکس و انگلس به مبارزات خود ادامه داد. از آن جا که خود در طی مبارزات سخت و در زندان و با وفاداری به مبارزات کارگری به

سازماندهی احزاب کارگری پرداخته بود و در طی این سال‌ها کارگرانی که خودساخته بودند به صفوف مبارزه پیوسته بودند و برای درک بیشتر به مطالعه و آموزش روی آورده بودند همین که لافارگ می‌دید که پس از آزادی‌های نسبی و به دست آوردن نوعی مشروعیت جمعی روشنفکر به صفوف حزب می‌پیوندند و از راه نرسیده به دلیل تئورهای حرفه‌ای و سطح آموزششان خواهان پست‌های رهبری هستند او با نوعی بدبینی به این مسئله برخورد می‌کرد و به همین دلیل است که در این سخنرانی کوشش می‌کند زنگ خطری را به صدا درآورد تا مرز دانش علمی و خواسته‌های طبقاتی را با سیستم سرمایه‌داری و نقش روشنفکران در این میان روشن کند.

گروه «اناشجویان جمع‌گرا»، که این کنفرانس را ترتیب داده اند، این سوژه را به این دلیل انتخاب کرده اند که معتقدند بحرانی که هم اکنون دامن سوسیالیسم را گرفته بحران عمیقی است و روز به روز هم عمیق‌تر می‌شود. یکی از دلایل اصلی این بحران وجود الحاق تعداد زیادی روشنفکر بورژوا به صفوف حزب است. به همین دلیل لازم است به بررسی وضعیت روشنفکران در جامعه‌ی سرمایه‌داری کنونی پرداخت، هم چنین به نقش تاریخی آن‌ها از انقلاب ۱۷۸۹ تا به حال و به قول‌هایی که بورژوازی به آن‌ها در زمان مبارزه‌شان با آریستوکراسی داده بود.

قرن هیجدهم قرن منطق بود: همه چیز، از مذهب گرفته تا فلسفه، علوم، سیاست تا امتیازات طبقات و دولت همگی از تیغ تیز انتقاد رد شدند. در هیچ زمانی پیش از این دوران این همه ایده و افکار جدید و فشرده وجود نداشت. حتا میرابو که خود نقش مهمی در جوشش‌های ایدئولوژیک این زمان داشت به حق در مجلس چنین گفت: "ما فرصت فکر کردن نداریم، اما خوشبختانه انباری از ایده و افکار جدید داریم." فقط کافی بود آن‌ها را به مرحله‌ی عمل درآورد. بورژوازی برای تلافی‌کاری که روشنفکران در عملی ساختن انقلاب بورژوایی کرده بودند به آنها قول یک سری ویژگی و امتیاز داد: ذکاوت و دانایی و فضیلت تنها امتیازات جامعه‌ای بود که روی خرابه‌های رژیم سابق برقرار شد پس قول دادن هزینه‌ی زیادی نداشت: به همه‌ی انسان‌ها قول می‌داد که علاوه بر آزادی، برابری و برادری برایشان شادی، سعادت به همراه خواهد آورد. چنان‌دنیای سوسیالی برای شان جدید بود که کامی دو موسلن* می‌خواست با تصرف زندان باستیل عصر جدیدی را شروع کند.

احتیاج به یادآوری نیست که بگویم بورژوازی این ارزش‌ها را چگونه در جامعه پیاده کرد، چرا که خود می‌دانید که تنها کاری که کرد حک این شهرها آنها بر سر در زندان‌هایش، سربازخانه‌هایش و کارگاه‌های دولتی بود و دیگر هیچ. اما لازم به تذکر است زمانی که در سال ۱۷۸۹ بورژوازی قبیله‌های وحشی، که تمدن آنها را آلوده نکرده بود و تحت سیستم مالکیت کمونیستی زندگی می‌کردند بی‌آن که این ارزش‌ها را فرموله کنند، را کشف کرد بین ارزش‌ها را عمل می‌کردند و خیلی هم بهتر از آن چه که بورژاها‌ها بتوانند خوابش را هم ببینند.

زمان زیادی لازم نبود تا به ارزش واقعی قول‌های بورژوازی بتوان پی برد: بعد از آن که قدرت سیاسی را به دست آورد اولین حرکتی که کرد بازکردن بانک بود. در سال ۱۷۹۰ درست وقتی که مجلس در حال نوشتن متنی مبتنی بر حقوق بشر و تساوی شهروندان در مقابل قانون بود، قانون رأی دهی با پیش شرط پرداخت مالیاتی مستقیم معادل سه روز کار بر نابرابری شهروندان صحنه می‌گذاشت، چرا که هر شهروندی که قادر به پرداخت این مالیات نبود نمی‌توانست رأی بدهد. می‌بینیم با این قانون کسانی چون لوستالو، دوموسلن و روشنفکرانی نظیر ژان ژاک روسو که کتاب قرارداد اجتماعی‌اش چون انجیل انقلاب به حساب می‌آمد نه می‌توانند رأی بدهند و نه می‌توان به آن‌ها رأی داد. این قانون چنان شهروندان را از حقوق سیاسی محروم می‌کرد که از جمعیت نیم میلیونی شهر پاریس در سال ۱۷۹۰، تنها دوازده هزار نفر توانستند رأی بدهند و به این ترتیب «بایی» با ده هزار رأی شهردار پاریس شد.

اگر چه پرنسیپ‌های جاودانه‌ای چون آزادی، برابری، برادری چیزهای جدیدی نبودند اما قول‌هایی که بورژوازی قبل از رسیدن به قدرت به روشنفکران داده بود پیش زمینه‌ای داشت. کلیسا که یک دمکراسی تئوکراتیک است، آغوشش را به روی همه باز می‌کند به شرط این که

القباب و امتیازاتشان را ترک کنند و از کلیسا الهام بگیرند. کلیسای قرون وسطی همه‌ی صاحبان اندیشه و دانشمندان را به خود جذب می‌کرد در همان حال آن‌هایی که می‌خواستند لاییک بمانند را نیز مورد احترام قرار می‌داد و حمایتش را از آنها دریغ نمی‌کرد. به آن‌ها اجازه‌ی داشتن هر گونه تفکری را می‌داد تنها به یک شرط، این که ظاهر را حفظ کنند و افکارشان از حیطة‌ی کلیسا بیرون نرود و تبلیغی برای اشاعه‌ی افکارشان نزد مردم نکنند. به این ترتیب بود که کوپرنیک توانست تئوری اش در مورد سیاره‌ها را بنویسد و حتا آن را به پاپ اهدا کند، تئوری‌ای که در آنکوپرنیک نظراتی متضاد با نظرات انجیل می‌دهد و ثابت می‌کند زمین دور خورشید می‌گردد و خورشید مرکز منظومه‌ی شمسی است. اما کوپرنیک در فرانسه بود و به زبان لاتین می‌نوشت.

در قرن بعد گالیله که در محدوده‌ی کلیسا زندگی نمی‌کرد و دنبال حمایت قدرت‌های لاییک بود و نظرات کوپرنیک را در فلورانس و ونیز در ملاً عام تبلیغ می‌کرد توجه کلیسا را جلب کرد تا آن‌جا که کلیسا از پیرمرد خواست از نظرانش توبه کند و تئوری اش را پس بگیرد. حتا بعد از بحران پروتستانتیسم کلیسا هم چنان نسبت به دانشمندی که می‌پذیرفتند در حیطة‌ی قدرت کلیسا و وابسته به آن بمانند نوعی لیبرالیسم نشان می‌داد. به عنوان مثال مرسن، فردی مذهبی که از فرقه‌ی می‌نیم و ژنومتر معروفی نیز بود با آزادی، مکاتباتی با هوبس بنیان‌گذار ماتریالیسم مدرن داشت: یادداشت‌های چاپ فرانسه تکه‌هایی از این مکاتبات را در بردارد. آن‌چه برای کلیسا در این رفتار لیبرالی اهمیت داشت تسلط اش بر عالمان و صاحبان اندیشه بود، کلیسا می‌خواست دانش و ذکاوت را در حیطة‌ی اعمال قدرت خود نگه دارد و در این زمینه حریفی نداشته باشد، هم چنان که در مصر باستان کشیش‌ها نزد دانشمندان یونانی می‌رفتند تا اولین نوآوری‌های علم و فلسفه را فراگیرند.

اگر بگوییم بورژوازی توجه چندانی به علوم نداشت در حق او کم لطفی کرده ایم اما توجه بورژوازی به علوم دلایل دیگری داشت از جمله: استفاده از نیروهای طبیعی برای اضافه کردن ثروت. به همین دلیل بود که توجه مخصوصی به دانشمندی که انرژی خود را صرف تحقیقات تئوریک می‌کردند به جای این که به بررسی عملی بپردازند نمی‌کرد.

بورژوازی به علم می‌گفت که منجر به عملکردهای صنعتی سودآور نشود توجهی نمی‌کرد رابطه اش با روشنفکران هیچ‌گونه شباهتی به وضعیت کلیسا در قبل ندارد. کم توجهی به آن‌ها در قوانینی که در رابطه با مالکیت بر اموال و مالکیت بر اندیشه ثبت می‌شوند به خوبی نمودار می‌شود. مالکیت بر اموال در قوانین بورژوازی دائمی و جاودانه است، برای همیشه برای صاحبش ضمانت شده است، این مالکیت از پدر به پسر می‌رسد و تا آخر قرون این وضع ادامه خواهد داشت بی آن که هیچ قدرت سیاسی و یا مردمی بتواند دستی بر آن ببرد.

قانونی شدن مقدس بودن مالکیت بر اموال جدید است و به انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه برمی‌گردد: رژیم سابق که احترام اندکی به این مالکیت می‌گذاشت اجازه می‌داد اموال محکومین مصادره شود اما لغو اجازه‌ی مصادره جزء اولین رفرم‌هایی بود که در "دفترهای پاریس" و در بسیاری از شهرهای فرانسه در جلسات عمومی و شوراها موقت در دستور کار قرار گرفت. بورژوازی با تصویب قانون لغو مصادره‌ی اموالی که با خلافتکاری به دست آمده است خود ثابت کرد که منبع اموال خودش نیز به اندازه مفسدان و خلافتکاران فاسد است.

اما قانونی شدن مالکیت بر اندیشه از این پشتیبانی جدی بهره نبرد چرا که مالکیت بر اندیشه مدت دار است و محدود به زمان زندگی مؤلف و مدتی (۵۰ سال طبق قانون) بعد از مرگ او می‌شود. بعد از اتمام این مدت این آثار جزء مالکیت عمومی محسوب می‌شوند و به همین دلیل است که در حال حاضر بسیاری از ناشران با نشر آثار گذشتگان ثروتمند می‌شوند مانند نشر اخیر آثار بالزاک نابغه‌ی ادبی رمانتیک. از آن‌جا که مالکیت ادبی سودهای هنگفتی برای بورژوازی ندارد در نتیجه چندان هم مورد توجه او نیست اما مالکیت بر اختراع و نوآوری بسیار مورد توجه سرمایه داران صنعتی و تجاری می‌باشد بخصوص که قانون هیچ‌گونه ممنوعیتی بر آن قائل نیست. کاشف و یا مخترع چنان چه بخواهد از ساخته‌ی فکری خود دفاع کند باید این حق را با خرید سندی مبنی بر مالکیت بر کشف

خود به ثبت برساند و این سند را باید هر ساله تمدید کند. روزی که او نتواند این مالیات بر ثروت فکری خود را بپردازد این ثروت را می‌توانند لاشخورهای بورژوا به راحتی بلعند و از آن استفاده کنند. حتا با پرداخت این مالیات، این اختراع زمان محدودی در هر کشوری متعلق به مخترع می‌باشد، مثلاً در فرانسه این مدت محدود به چهارده سال می‌شود. در این مدت که برای وارد کردن اختراعی جدید به بازار بسیار کم است مخترع ناچار است با امکانات فردی و محدود خود در مقابل مهاجمان بورژوازی دست تنها با پرداخت وکیل و غیره از مال خود دفاع کند.

اما مارک ساخت اجناس که هیچ کوشش فکری برای ایجاد آن لازم نیست از طرف قانون کاملاً حفاظت می‌شود و همیشگی است درست مثل مالکیت بر اموال. (مثال آدیداس و یا مک دونالد. م)

از آن‌جا که بورژوازی طبقه‌ی حاکم است خود را صاحب کار فکری و دستی افراد جامعه می‌داند هم چون فئودال‌ها که خود را صاحب اموال رعیت‌های شان می‌دانستند و از همین رو است که با طمأنینه و نه چندان از سر رضایت همین حق کوتاه مدت را هم بر مخترع قائل شده است. تاریخ مخترعین در عصر ما تکرار تاریخ غارت سرمایه‌های فکری مخترعین توسط سرمایه داران است. مخترع به خاطر استعداد و توانایی اش همیشه در مقابل سرمایه داران باخته و خود و خانواده اش رنج بسیار کشیده‌اند.

تحقیقات طولانی مدت، کار طولانی و یا انرژی بسیار لازم است تا هر اختراعی عمومی شده و قادر به استفاده‌ی جمعی باشد که این خود باعث فقر مخترعین و کاشفین است. حتا اختراعاتی که به زمان کمی نیاز دارند نیز ابداع کنندگانشان در فقر به سر می‌برند. فقط یک مثال برای شما می‌زنم، کسی که به تازگی در پاریس در فقر وحشتناکی زندگی اش به اتمام رسید. کسی که از کشف او راه آهن و صاحبان معادن ذغال سنگ فرانسه هر ساله هزاران و میلیون‌ها فرانک به ثروتشان اضافه می‌شود، کسی که توانست از گرده‌های زغالی که در دهانه‌ی معادن جمع می‌شد و گاهی مانع کار بود چیزی بسازد که امروزه استفاده‌ی عمومی دارد یعنی مخترع کبریت.

بخش دو

بورژوازی کاپیتالیست، انقلابی‌ترین طبقه‌ی تاریخ، که بشریت را تحت فشار قرار داده است، نمی‌تواند رشد کند مگر با منقلب کردن دائمی امکانات تولید، با وارد کردن دائمی امکانات علمی چون فیزیک، شیمی و یا مکانیک در ابزار تولید صنعتی اش. به قدری نیازش به اختراعات جدید سیری ناپذیر است که خودش مراکز برای تحقیق به وجود آورده است. کاپیتالیست‌های آمریکا حتا آزمایشگاهی را در منلو پارک برای ادیسون تأسیس کردند و کارگران متخصص و محققین و دانشمندی را در اختیار او گذاشتند تا بتوانند هر چه بیشتر کشف و اختراع کند و در اختیار آن‌ها بگذارد تا سند مالکیت آن نوآوری را به نام خود کرده و از آن استفاده برده و در بازار بفروشند. ادیسون که خود اهل کار بود پیش بینی‌هایی کرد تا بتواند سهمی در سود این نوآوری‌ها را داشته باشد.

اما همه‌ی مخترعین نمی‌توانند مانند ادیسون شرایط خود را به کاپیتالیست‌ها تحمیل کنند. شرکت‌هایی چون تومسون-هوستون در پاریس و یا زیمنس در لندن و برلن در کنار آلتیه‌های ساخت ماشین‌های برقی خود آزمایشگاه‌هایی را نیز تأسیس کرده‌اند که در آن‌ها مهندسی

و محققینی در حال تجربه و ایجاد ابداعات جدیدی از الکتریسیته می‌باشند. می‌توان هر کارگاهی را هم چون آزمایشگاهی به حساب آورد چرا که کارگران در ضمن کار باعث تکمیل و تصحیح ابزار کار می‌شوند. از آن‌جا که مخترع خود از لحاظ مالی امکانات چندانی ندارد تا سند اختراعش را به نام خود کند صاحب کار است که پول این سند را می‌پردازد و آن را طبق قانون به نام خود می‌کند و از نتایج مالی آن نیز برخوردار می‌شود. وقتی دولت می‌خواهد اختراعی را تشویق کند و یا جایزه‌ای دهد، این جایزه به صاحب کار تعلق می‌گیرد نه به آن کارگر یا مخترعی که این کار را کرده و کارگر هم چنان در لباس چرب و سیاه خود می‌ماند و چون در جامعه‌ی سرمایه داری باید به همان میزان کمی که به تو داده می‌شود راضی باشی کارگر نیز از اینکه باعث غرور و منفعت برای صاحب کارش شده خشنود می‌شود.

همین وضع است که باعث شده سرمایه داران قیمت روشنفکران را هر چه پایین تر ببرند طوری که گاه‌ها حقوقشان از حقوق کارگران حرفه‌ای پایین تر است.

تحمل فقر اقتصادی برای روشنفکر خیلی سخت تر از کارگر است، این فقر او را از لحاظ روحی و جسمی داغان می‌کند. کارگر از آن جا که از ابتدای کودکی با سختی زندگی کرده و از کارگاهی به کارگاهی رفته و تجربه‌ی کوچکی و سختی‌هایش را دارد در مقابله با هر سختی‌ای طاقتم بیشتری از خود نشان می‌دهد. روشنفکر، در گلخانه‌ی ای گرم بزرگ می‌شود، در سایه‌ی دیوارهای مدرسه حساس و شکننده می‌شود، سیستم عصبی‌اش دارای حساسیتی بیمارگونه می‌گردد و از همین رو است که چیزی که کارگر با بی‌خیالی و سبکی تحمل می‌کند روشنفکر را به طور دردناکی تکان می‌دهد. با حقوقی مساوی زندگی روشنفکر از زندگی کارگری با همان حقوق بدتر است زیرا نهایتاً کارگر لباسی معمولی می‌پوشد و سر کار می‌رود اما روشنفکر که دائم در تماس با صاحب کار است ناچاراً لباسی گران قیمت باید تهیه کند تا با آن سر کار حاضر شود در نتیجه آن چه را برای ظاهر و پوشش‌اش خرج می‌کند ناچاراً در خورد و خوراک صرفه‌جویی کند. کاپیتالیست‌ها روشنفکران را از لحاظ اقتصادی از کارگران هم پایین تر آوردند و به این ترتیب از آنان برای آماده‌سازی انقلاب بورژوازی قرن گذشته قدردانی کردند.



بخش سوم

ژورس در پیشگفتار «تاریخ سوسیالیسم» می‌گوید: روشنفکر بورژوازی در جوامع بورژوازی از آن جا که از قدرت دولتی سرخورده شده به سوسیالیسم می‌پیوندد. متأسفانه به نظر من این نظریه اشتباه است. روشنفکران از این که توانایی فکری‌شان تبدیل به کالا شده نه تنها روحشان آزاده نمی‌شود و آنان را سرشار از خشم نمی‌کند، بلکه با بی‌تفاوتی برخورد می‌کنند. هیچ‌گاه شهروندان آزاد جمهوری‌های یونان باستان و رم باستان نمی‌توانستند تحمل کنند که تا این حد پایین آورده شوند. آن چنان که سیسرون می‌گفت: انسانی که کار خود را بفروشد خود را تا حد برده پایین می‌آورد. سقراط و پلاتون از سوفیست‌ها که در مقابل آموزش فلسفه‌شان پول دریافت می‌کردند، انتقاد می‌کردند زیرا از نظر این دو فیلسوف اندیشه شریف تر از آن است که بتوان آن را خرید و فروش کرد. حتا کلیسای فرانسه در سال‌های ۱۷۸۹ دریافت حقوق را برای تعلیمات مذهبی چون دشنامی می‌دانست در حالی که روشنفکران این دوران آن را به صورت امری طبیعی می‌دانند.

تنها زمانی احساس رضایت می‌کنند که توانسته باشند دانش خود را به قیمت مطلوبی بفروشند و در این امر تا جایی پیش می‌روند که انگار قیمت فروش است که ارزش کار آن‌ها را تعیین می‌کند. زولا که یکی از برجسته‌ترین روشنفکران ادبی است ارزش کار را با میزان تیراژ کتاب

بورژوازی که به مخترعین و نوآوران نیاز بسیار دارد به روشنفکران نیز برای اداره و به‌کارگیری آن ابزار صنعتی نیاز بیشتری دارد. به همین دلیل است که سرمایه داران معروفی در فرانسه قبل از جنگ و حتا پیش از ساختن آزمایشگاه‌ها به تأسیس دانشکده شیمی، فیزیک، طراحی صنعتی پرداختند و فرزندان هوشمند کارگزارانشان را در این دانشکده‌ها تعلیم دادند تا بتوانند روشنفکرانی را با قیمت ارزان و در دسترس در اختیار داشته باشند. از آن جمله است دانشکده‌ای که در مولوز - فرانسه در این دوران تأسیس شد. رییس دانشکده‌ی مولوز در حدود بیست سال پیش شورای شهر را قانع کرد تا دانشکده‌ی شیمی و فیزیک این شهر را تأسیس کند. در ابتدا - نمی‌دانم البته هنوز هم چنین است یا نه - این جوانان را از مدرسه‌های دولتی محلی انتخاب می‌کردند و مجاناً آن‌ها را در این دانشکده‌ها ثبت نام می‌کردند تا تعلیمات عالی ببینند، نهارشان را هم می‌دادند و به هر خانواده‌ای در ازای پذیرش نرفتن فرزندان‌شان به کارگاه پنجاه فرانک می‌دادند.

مارکیز فوکو* در سال‌های ۱۷۹۰ می‌توانست در مجلس از سکوی سخنرانی‌اش چنین بگوید: «برای کارگر و دهقان بودن به توانایی خواندن و نوشتن نیازی نیست». نیازهای تولید صنعتی اما به گونه‌ای است که بورژوازی کاپیتالیست را ناچار می‌کند زبان دیگری به کار گیرد: منافع اقتصادی است که او را وادار به توسعه‌ی آموزش پایه‌ای و حتا عالی می‌کند و نه عشق به بشریت و علوم.

برده فروشان رم باستان هم به همین دلیل علاقمند به آموزش بودند. به باهوش‌ترین کالای انسانی خود طب، فلسفه، ادبیات یونان، موزیک، علوم و غیره آموزش می‌دادند. آموزش برده قیمت او را بالا می‌برد. برده‌ای که آشپزی می‌دانست قیمتش بالاتر از برده‌ای بود که طب، ادبیات و یا فلسفه می‌دانست. درعصر حاضر نیز ارزش‌ها به همان گونه است، سرمایه دار به سرآشپز خود حقوق بیشتری می‌دهد تا حقوقی که دولت به استادان دانشگاه و اعضای هیئت علمی می‌دهد. اما برعکس برده داران، بورژوازی آموزش را عمومی می‌کند تا قیمت فروش دانش روشنفکری را پایین بیاورد.

در افسانه‌های یونان باستان روایت است که: میداس قدرتی داشت که می‌توانست هر چیزی را تبدیل به طلا کند، بورژوازی نیز از توانایی مشابهی برخوردار است؛ او توانسته توانایی روشنفکری و اندیشه را تبدیل به کالا کند؛ شیمیست‌ها، مهندسی‌ن، زبان‌شناسان لاتین را مثل خر و یا کود می‌خرد.

صدایی از میان جمعیت: و سناتورها و نمایندگان را نیز می‌خرد.

بورژوازی می‌داند که کسانی که گوساله یا جورابی برای فروش ندارند وقتی نماینده و یا سناتور هستند وجدان و رأی‌شان را دارند، همان که دارند را از ایشان می‌خرد.

توانایی روشنفکر از آن جا که کالا شده پس همان سرنوشت کالا را باید طی و تحمل کند. مثل صدف، وقتی که زیاد است قیمتش پایین می‌آید اما اگر رسیدن صدف به بازار را کنترل کنند و به اندازه‌ی نادر و کم برسد قیمتش بالا می‌رود. وقتی در بازار کار، شیمیست و مهندس زیاد باشد طبیعتاً قیمت این کالا پایین می‌آید و به قیمت ارزان خرید و فروش می‌شود. از زمانی که دانشکده‌های شیمی و فیزیک سال‌ها مهندس فیزیک و شیمی به بازارهای پاریس سرازیر می‌کنند قیمت آن‌ها پایین آمده است. بیست سال پیش سرمایه دار به یک شیمیست حقوق مناسبی معادل ۶۰۰ فرانک ماهیانه می‌داد و او را سالیانه استخدام می‌کرد. و رئسای که چنین حقوقی می‌دادند برای مهندسی‌ن خود ارزش قائل بودند و با آنان به احترام رفتار می‌کردند. اما اکنون که تعداد آن‌ها زیاد شده به آنان حقوقی معادل ۱۵۰ تا ۲۰۰ فرانک می‌دهند و آن‌ها را در شمال فرانسه سه چهار ماهه استخدام می‌کنند و بعد از اتمام مأموریت، آن‌ها را نیز مثل کالاهای تولیدی‌شان رد می‌کنند. رئسا پیش خود چنین می‌گویند: «برواز گشنگی بمیر» یا «تا پایین‌آینده، می‌دانم که می‌توانم هم زمان برداشت چغندر، شیمیست‌هایی پیدا کنم که تبدیل چغندر به قند را مراقبت کنند.»

این وضعیت فقط مشمول شیمیست‌ها نیست و می‌دانید که اغلب روشنفکران در هر زمینه‌ای با این مشکل مواجه هستند و هر وقت پستی آزاد می‌شود ده‌ها و حتا صدها نفر هستند که برای آن تقاضا می‌کنند.

اندازه می‌زند. آن قدر درگیر این معادلات هستند که تا از سوسیالیسم با آن‌ها حرف می‌زنی پیش از آن که از تئوری آن سوالی کنند یا راجع به آن بدانند، می‌پرسند آیا در یک جامعه‌ی سوسیالیستی کار هنری به قیمت خوبی خریداری می‌شود یا نه و آیا با کار دستی در یک کفه قرار می‌گیرد؟ احمق‌ها! نمی‌فهمند که این جامعه‌ی کاپیتالیستی است که برای انباشت بیشتر سرمایه این برابری را بین کار هنری و کار دستی مطرح می‌کند و کار فکری را تاحدی پایین می‌آورد که آن را با قیمتی فروتر از کار دستی می‌خرد. اگر قرار بود با این طور افراد کار پیش رود سال ۲۰۰۰ هم برای رسیدن به سوسیالیسم کافی نبود و باید تا آخر دنیا صبر می‌کردیم.

از سال ۱۷۸۹ دولت‌هایی از همه دست در فرانسه بر سر کار آمده‌اند و روشنفکران همیشه در خوش خدمتی به این دولت‌ها از یکدیگر پیشی گرفته‌اند. من تنها از آن روشنفکران دوزاری که با نوشته‌های شان مجله‌ها و روزنامه‌ها را پر می‌کنند حرف نمی‌زنم بلکه در این مسابهدانشمندان، محققین نیز _ که هر چه مقامشان بالاتر است چکمه‌لیسی‌شان بیشتر است _ شرکت دارند. شاهزادگان علوم که می‌بایست در مقامی مساوی با شاهان و امپراطورها سخن بگویند تنها برای به دست آوردن جای حقیری در وزارتخانه‌ی گذرای خود را پایین می‌آورند.

کسانی چون پاستور که تشخیص خود را در اختیار بانکدارانی قرار می‌دهد تا او را در شورای اداری فلان بانک در کنار سناتورها و دولتمردان و وزیران بگذارند تا بتوانند دیگر روشنفکران را جلب این مؤسسات کنند. در میان روشنفکران نیست که بتوان علیرغم یک قرن بی‌عزتی زیر فشار سرمایه داری نمونه‌های جرئت و همبستگی یافت. آن‌ها حتا در میان خودشان همبستگی حرفه‌ای نیز ندارند، نمونه‌ی آن بسیار است یکی از این نمونه‌ها مورد پرونده‌ی دریفوس است که رییس یک آکادمی شیمی به راحتی یکی از پروفیسورهایی که جرئت کرده بود نظر خودش را به اطلاع عموم برساند را مانند یک آشغال بیرون کرد و هیچ یک از همکارانش از او دفاعی نکردند در حالی که در یک کارگاه اگر رییس کارگری را با تصمیمی یک جانبه بیرون کند کارگران دیگر در حالی که خود در فقر و گرسنگی هستند به دفاع از او برمی‌خیزند.

روشنفکران دنیای هنر و ادبیات، مثل دیگر عاشقان دوران فئودالیسم دلقک‌نویسی نیستند که باعث سرگرمی کسانی می‌شوند که بهای کارشان را می‌پردازند. راضی کردن کاپیتالیست‌ها و سرگرم کردن آنها، این تنها کاری است که آن‌ها را مشغول می‌کند. ادبیات چنان مقامش پایین آمده است که حتا روح ادبیات مولیر نیز فهمیده نمی‌شود. مولیر، این جد بزرگ همه‌ی ادبیاتچی‌ها، مولیر، نویسنده‌ای که چندین و چند کتاب به شرح حالش اختصاص داده شده، هنرمندانی که تکه‌ها و هر جزئیاتی از زندگی او را از جایی جمع‌آوری می‌کنند و سعی در پیدا کردن تاریخ دقیق و یا حتا ساعتی که این یادداشت نوشته شده می‌کنند، این افراد که اگر تکه‌ای از مدفوع مولیر را از زیر خاک در بیابورند آن را طلا می‌گیرند و با فداکاری بر آن بوسه می‌زنند، همین افراد، روح افکار مولیر را در نمی‌یابند. شما نیز حتماً مثل من نقدهایی بر آثار مولیر خوانده‌اید آیا در یکی از این نقدها دیده‌اید که این نکته را به روشنی بیان کنند که مولیر یک قرن پیش از بومارشه و قبل از انقلاب ورسای درست در حضور شاه (لویی چهاردهم) و در مقابل اشراف به کلیسای حمله می‌کرد که کسانی مثل دکارت در مقابل آن می‌لرزید.

اگر هرازگاهی هم در نقدها به این نکته اشاره‌ای نامشخص بکنند ولی در هر حال فراموش می‌کنند بگویند مولیر فردی بود متعلق به طبقه‌ی خود، قهرمان طبقه‌ی بورژوا. مولیر در تئاتر «بورژوا ژانتی هوم» مثل سوسیالیست‌هایی که به کارگران می‌گویند از بورژوازی لیبرال بگریزید که وقتی شما را قتل عام نمی‌کند حداقلش این است که به شما کلک می‌زند، می‌گوید: «از اشراف مثل وبا بگریزید، آن‌ها به شما دروغ می‌گویند و شما را غارت می‌کنند.»

روشنفکرانی که در خدمت صنعت و یا سیاست‌اند و از امتیازات حقوقی برخوردارند فکر می‌کنند جز جدایی‌ناپذیر طبقه‌ی سرمایه‌دار شده‌اند و در هر موقعیتی در مقابل کارگران از سرمایه‌داران دفاع می‌کنند در حالی که چیزی جز خدمتگذاران آن نیستند.

این بخش از روشنفکران هیچ گاه به اردوی سوسیالیسم نخواهد پیوست چرا که منافعی با منافع سرمایه‌داری گره خورده است. اما جمع انبوهی از روشنفکران هستند که به همان نسبت که تعدادشان انبوه‌تر می‌شود روز به روز وضعیتشان در این نظام‌ها بدتر می‌شود. این گروه به اردوی سوسیالیسم تعلق دارند و بایستی در صفوف ما باشند. به حق فکر می‌کردیم که آموزشی که دیده‌اند باعث می‌شود درک عمیق‌تری از مسائل اجتماعی داشته باشند و همین درکشان راهنمایشان باشد اما بر عکس همین آموزش بود که آن‌ها را از صفوف سوسیالیسم دورتر کرد چرا که آن‌ها گمان بردند که به تنهایی می‌توانند سرنوشتشان را در دست بگیرند و خود را از مهلکه نجات دهند آن‌ها هم با پای خود را بر دوش هم ردیفان خود گذاشتند. آنان گمان می‌بردند که بدبختی‌شان گذراست و با کمی شانس می‌توانند زندگی بهتری برای خود فراهم کنند. آن‌ها نمی‌دانستند که جامعه‌ی سرمایه‌داری هر چه بیشتر توسعه پیدا کند شانس این که آن‌ها فردا از مهلکه جان به در ببرند کمتر می‌شود و در بهترین حالت جایی را پیدا می‌کنند که از دانششان، آن‌ها هم نه به اندازه‌ی ارزشش، بهره‌برداری شود. هم چنان که سرمایه‌داران قصرهای خود را در اسپانیا و جاهای دیگر دنیا با له کردن خرده کاسب‌ها و کارگران می‌سازند، آن‌ها نیز در این سیستم استثماری له می‌شوند.

روشنفکران در خدمت سرمایه‌داری، علاوه بر تغییر سیاست احزاب سوسیالیست، قصد در تغییر تاکتیک‌ها نیز دارند. آن‌ها می‌خواهند روش عمل تازه‌ای را به حزب تحمیل کنند. آنها معتقدند نباید قدرت عمومی را با مبارزات جدی، انقلابی و قانونی به دست آورد بلکه باید گذاشت وزارت خانه‌های انواع و اقسام کار را به پیش ببرند. نباید حزب سوسیالیست با تمام احزاب بورژوا مقابله و ضدیت کند بلکه باید آن را در خدمت حزب لیبرال قرار دهد. نباید آن را برای مبارزه‌ی طبقاتی آماده کرد بلکه باید او را آماده کرد که هرگونه سازش سیاسی را بپذیرد. برای پیشبرد این روش جدید عمکرد پیشنهاد می‌کنند که حزب را از نو باید سازمان داد، که کادرهای قدیمی را شکست و سازمانی که طی بیست سال کارگران را با رهنمودهایی برای مبارزه و منافع طبقاتی اش همراهی کرده از بین برد و آن را در مبارزه اقتصادی و سیاسی سازمان داد.

اما این روش‌ها بر ضد خود آن‌ها عمل کرده و تنها باعث فشرده شدن صفوف سازمان‌هایی شده که به مبارزه اعتقاد دارند.

بخش چهارم

روشنفکران از هر قشری که باشند می‌باید اولین کسانی باشند که علیه جامعه‌ی سرمایه‌داری انقلاب کنند، جامعه‌ای که در آن خدمتگزارانی بیش نیستند که در اغلب مواقع پست‌هایی که اشغال می‌کنند فروتر از توان و استعدادشان است. اما حتا این موضوع را این‌ها نمی‌فهمند. آن‌چه را آن‌ها نفهمیده‌اند این است که در سیستم‌های قبل از سرمایه‌داری یک نجار خودش، هم طرح مبل را می‌داد، هم جنس را می‌خرید و هم خود او برای فروش اجناسش تبلیغ می‌کرد و آن‌ها را می‌فروخت. در سیستم سرمایه‌داری این مراحل از هم جدا شده‌اند و به همین دلیل است که مهندسی و طراحان طرح را می‌دهند و کارگران آن را می‌سازند. به همین دلیل است که روشنفکران باید بفهمند که هر قدر هم که سطح سواد و آموزششان با کارگران متفاوت باشد، سرنوشتشان به هم گره خورده‌تر از آنی است که آن‌ها گمان می‌کنند تا جایی که هیچ سیستم صنعتی سرمایه‌داری نمی‌تواند بدون یکی از این دو بخش کار کند.

از آن جا که در تولید متحد هستند، در استثمار متحد هستند باید در مبارزه علیه سرمایه‌داری نیز با هم متحد باشند. اگر روشنفکران تنها منافع خود را به خوبی تشخیص می‌دادند به انبوه، به صفوف سوسیالیسم می‌پیوستند آن‌ها هم نه از روی دلسوزی برای طبقه‌ی کارگر بلکه برای نجات خودشان، برای تأمین زندگی زن و فرزندشان، برای انجام خدمت طبقاتی‌شان.

آنان باید شرم داشته باشند از این که بخش کارگری در مبارزه از آنان پیشی بگیرد. آنها چیزهای زیادی دارند که می‌توانند به رفقای خود بیاموزند اما از آنان نیز باید چیزهایی یاد بگیرند.

✱

با این همه می‌دانیم که آن‌ها خود را روشنفکر می‌نامند با پسوندهای مختلف. حق هم دارند، البته نه به معنایی که در نظر اول در ذهن مردم از کلمه روشنفکر فارسی استنباط می‌شود، بلکه به معنای علمی کلمه یعنی کسانی که با کار فکری سر و کار دارند. حالا اگر کسی بخواهد بگوید که خیر، روشنفکر کسی‌ست که مخالف نظم موجود و قدرت طبقاتی و سیاسی حاکم است، نه فقط خصلت مشروط و تاریخی پدیده روشنگری و روشنفکری و بنیان‌های طبقاتی، فلسفی و سیاسی آن را نادیده گرفته، بلکه به واقعیت‌های عینی کنونی نیز پشت کرده و بنا به میل خود تعریفی اخلاقی از روشنفکر ارائه داده است.

ما می‌دانیم آن جریان فکری که در اروپای قرن هیجدهم به‌ویژه با انقلاب کبیر فرانسه، به جریان روشنگری و روشنگران معروف گردید، و واژه روشنفکر ما هم منشاءش را از همین جریان می‌گیرد، در مراحل پیشین تکامل تاریخی بشریت وجود نداشت، بلکه مختص دورانی‌ست که بورژوازی به عنوان یک طبقه جدید انقلابی و مترقی به تاریخ بشریت گام می‌گذارد و محور تاریخی یک دوران معین می‌گردد. روشنگران نمایندگان فکری پیشرو این طبقه بودند که با عقاید و نظرات جدید فلسفی، سیاسی، حقوقی، هنری و غیره، تمام نظم فئودالی، عقاید و نهادهای آن را مورد انتقادی سخت و بیرحمانه قرار دادند. به باور آن‌ها تمام جهان می‌بایستی تابع عقل گردد و هر چیزی هستی و موجودیت‌اش را در محکمه داور عقل توجیه کند یا جاروب شود و نابود گردد.

به قول انگلس، آن‌ها "به عقل به مثابه تنها قاضی میان هرچه که موجود بود، متوسل می‌شوند. می‌باید دولتی معقول، جامعه معقول به وجود آید و هرچه که با عقل جاودان مغایرت داشت، بدون ترجم نابود گردد." (آنتی دورینگ-انگلس)

این که با به قدرت رسیدن بورژوازی، آنچه که قرار بود، معقول باشد، نامعقول از کار درآمد و دوران روشنگری هم به پایان رسید، در اینجا مسئله مورد بحث نیست. صرفاً اشاره ای بود به پدیده‌ای جدید، در یک دوران تاریخی معین.

اما اگر روشنگری پدیده جدیدی در تاریخ بشریت بود، حاملین آن به عنوان یک گروه اجتماعی که با کار فکری خود، در هر دوره‌ای از تاریخ جامعه طبقاتی به عنوان نظریه‌پرداز و فیلسوف، نویسنده، هنرمند، عالم دینی و غیره به آگاهی اجتماعی آن دوران شکل داده‌اند، پدیده‌ای جدید نبود. از هنگامی که در تاریخ بشریت، جامعه طبقاتی پدید آمد، کار فکری و جسمی از یکدیگر جدا شدند و دستگاهی به نام دولت برای حفظ سلطه طبقاتی شکل گرفت، وظیفه انسجام بخشیدن به آگاهی اجتماعی، برعهده گروهی مجزا قرار گرفت. از آنجایی که این آگاهی در جامعه‌ای طبقاتی شکل می‌گرفت که طبقات متخاصم در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند، چیزی جز یک آگاهی طبقاتی نبود. پر واضح است، آن طبقه‌ای که ثروت دارد، وسایل تولید در اختیار اوست و طبقه مسلط و فرمانرواست، آگاهی این طبقه نیز، آگاهی مسلط و حاکم باشد. پرداخت این آگاهی و انسجام دادن به آن برعهده گروهی از افراد جامعه قرار گرفت که کار آن‌ها تولیدات فکری و فرهنگ‌سازی برای طبقه حاکم بوده است. در دوره‌هایی که طبقه حاکم و مسلط، نقشی تاریخی و مترقی را برعهده داشته، این تولیدات فکری نیز مترقی بوده و گامی به پیش در توسعه و پیشرفت آگاهی و فرهنگ بشریت بوده‌اند. با این همه، آگاهی اجتماعی هر دوران تاریخی بنا به خصلت طبقاتی آن به نحوی انسجام یافته که در اذهان طبقات و توده‌های تحت‌ستم و غیر حاکم، نظم موجود، مقدس و ابدی جلوه داده شود، سلطه ایدئولوژیک طبقه حاکم را تحکیم کند و توده تحت ستم را در انقیاد و اسارت فکری و معنوی نگهدارد.

هرچه در سیر تاریخ، خصلت طبقاتی جامعه برجسته‌تر و تضادها شفاف‌تر شده است، نقش گروهی که به کار فکری مشغولند و به آگاهی یک دوران تاریخی در خدمت طبقه حاکم شکل می‌دهند، نیز مهم‌تر و برجسته‌تر شده است و بر کمیت این گروه افزوده گردیده است، چرا که کارکردهای آن تنوع بیشتری یافته و سلطه ایدئولوژیک برای اسارت معنوی طبقه یا طبقات تحت‌ستم، نقش مهم‌تری پیدا کرده است.

البته، این واقعیت که در هر دوران تاریخی، آگاهی و فرهنگ معنوی طبقه حاکم و فرمانروا، مسلط و حاکم است، به این معنا نیست که طبقه یا



رابطه روشنفکر و قدرت

توکل

به باور من، به حسب تعریفی که از روشنفکر می‌توان ارائه داد، رابطه آن با قدرت نیز معین است. مشکل اینجاست که ما از چیزی صحبت می‌کنیم که هر کس برداشت خاصی از آن ارائه می‌دهد و معنای معینی برای آن قائل است. اصل این واژه در زبان فارسی پر از ابهام است. این واژه‌ای‌ست که به رغم ابهام کنونی اش، زمانی معنا و مصداق معین داشت. اکنون، اما چنین نیست. زمانی که واژه‌های منورالفکر و روشنفکر در ایران به کار برده شد و معمول گردید، معنای آن با مضمونی که می‌بایستی برساند، حدوداً انطباق داشت. روشنفکر به کسی اطلاق می‌شد که به پیروی از روشنگران اروپایی قرن ۱۸، علیه تاریخ اندیشی و خرافات قرون وسطایی بود. با مناسبات اجتماعی مسلط، مناسبات تولید فئودالی و روبنای سیاسی آن در ستیز قرار داشت. در یک کلام علیه نظم اقتصادی - اجتماعی و قدرت سیاسی حاکم بود. اکنون اما، سال‌ها از آن ایام گذشته است. نظام سرمایه‌داری در ایران حاکم است. روشنفکر معنای گذشته خود را از دست داده است. حتی اگر دامنه روشنفکر را به افرادی از تیپ نویسندگان، شعرا و هنرمندان محدود کنیم، نه فقط در ایران، بلکه در سراسر جهان، اکثریت بسیار بزرگ آن‌ها، تاریخ اندیش‌اند و نه روشنفکر، روشن اندیش و روشنگر. اگر به جامعه خودمان نظری بیافکنیم، فقط با این واقعیت روبرو نیستیم که گروهی به نام روشنفکر در خدمت یک دولت دینی، یکی از مخوف‌ترین دیکتاتورهای عریان قرار گرفتند و قرار دارند، یا ظاهراً در نقش اپوزیسیون، طالب یک جمهوری اسلامی بزرگ شده هستند، بلکه با روشنفکرانی هم روبرو هستیم که در میان آن‌ها می‌توان شعرا و نویسندگان و هنرمندان سرشناسی را یافت که با جمهوری اسلامی هم شدیداً مخالف‌اند، اما خواهان احیاء نظام سلطنت هستند که پدیده‌ای قرون وسطایی‌ست. فراتر می‌رویم اکثریت بزرگ باقی مانده روشنفکران مخالف جمهوری اسلامی را در بهترین حالت می‌توان آزادی خواه نامید. چرا که آن‌ها به حسب نگرش و جهان‌بینی طبقاتی خود، چیزی فراسوی نظم اقتصادی - اجتماعی موجود نمی‌خواهند. اگر همین فردا در ایران یک جمهوری پارلمانی بورژوائی برقرار گردد، برای آن‌ها تاریخ در همین جا به پایان می‌رسد.

طبقات فرودست از آگاهی و فرهنگ مختص خود بی‌بهره‌اند. آن‌ها نیز در زندگی و مبارزه خود، به آگاهی و فرهنگ خود شکل می‌دهند. معه‌ذا اگر یک طبقه ولو تحت‌تستم و یا استثمار نقشی تاریخی نداشته و زوال یابنده باشد، نمی‌تواند جز یک آگاهی و فرهنگ حقیر و زوال یابنده پدیدآورد. بالعکس یک طبقه جدید تحت‌تستم که رسالتی تاریخی برعهده داشته باشد، حتماً به عنوان یک طبقه تحت‌تستم می‌تواند به چنان آگاهی و فرهنگ انقلابی و دگرگون کننده‌ای شکل دهد که پیوسته آگاهی و فرهنگ حاکم را به چالش بکشد تا سرانجام بر آن غلبه کند.

به قول مارکس و انگلس "در هر دورانی عقاید طبقه حاکم، عقاید حاکم‌اند. طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم جامعه است، نیروی فکری حاکم آن نیز هست. نتیجتاً طبقه‌ای که وسایل تولید مادی را در اختیار دارد، در عین حال بر وسایل تولید ذهنی نیز کنترل دارد. به نحوی که در مجموع عقاید آنهایی که فاقد وسائل تولید ذهنی‌اند، تابع آن هستند. عقاید حاکم چیزی نیستند مگر بیان آرمانی مناسبات مسلط که به عنوان عقاید گرفته می‌شوند" افرادی که طبقه حاکم را تشکیل می‌دهند" از جمله به عنوان متفکرین، به عنوان تولید کنندگان عقاید فرمانروایی می‌کنند و تولید و توزیع عقاید دوران‌شان را تنظیم می‌کنند. بنا براین عقاید آنها، عقاید حاکم دوران‌اند... وجود یک طبقه انقلابی در یک دوره خاص، متضمن وجود یک طبقه انقلابی است." (ایدئولوژی آلمانی - مارکس - انگلس)

این کار را نیز از طریق به خدمت گرفتن گروهی از افراد جامعه انجام می‌دهند که به عنوان متفکر و متخصص با کار فکری سر کار دارند. در دنیای باستان عمدتاً فلاسفه، نویسندگان و هنرمندان و مقامات روحانی وظیفه شکل دادن به آگاهی مسلط را برعهده دارند. در دوران فئودالیسم و قرون وسطا تنها تغییراتی در نقش و اهمیت و حیطة عمل این عرصه‌های کار فکری رخ می‌دهد. در دوران بورژوازی مدام بر نقش و اهمیت این متفکرین به علت تقسیم کار گسترده و مقابله پدیده برای سلطه ایدئولوژیک بر طبقه انقلابی کارگر افزوده می‌گردد.

در آغاز، هنگامی که زمینه‌های فکری تسلط بورژوازی فراهم می‌گردد و به آگاهی این طبقه انسجام داده می‌شود، گروهی از متفکران در قلمروهای فلسفه، سیاست، ادبیات، علم و هنراند که از جهت نظری به ساختارهای سیاسی، حقوقی و فکری دنیای کهن، مذهب، سیاست، فلسفه، علم، دولت، نهادهای شهری قرون وسطایی یورش می‌برند. دکارت، مونتیسکو، روسو، ولتر، دیده‌رو، در فرانسه از این نمونه‌اند. اما کمیت این گروه هنوز محدود است. با توسعه سرمایه‌داری مدام بر کمیت آن افزوده می‌گردد و کارکردهای متنوع‌تری می‌یابد. از نقش و اهمیت برخی از آن‌ها نظیر فلاسفه، روحانیون، نویسندگان و شعرا کاسته می‌شود و بر نقش و اهمیت برخی دیگر افزوده می‌گردد.

جامعه سرمایه‌داری، جامعه‌ای‌ست با یک تقسیم کار گسترده و کارکردهای متنوع. بورژوازی که یک طبقه کم شمار را تشکیل می‌دهد، خود نه فرصت و نه استعداد انجام این وظایف گسترده را دارد تا بتواند سلطه طبقاتی خود را حفظ کند. لذا برای حفظ سلطه طبقاتی خود (سواى ارگان‌ها و نهادی سرکوب مادی که در اینجا مورد بحث نیست) به یک لشکر بزرگ نیاز دارد که وظیفه سازماندهی استثمار و انقیاد فکری طبقه تحت ستم را برعهده گیرند. در سطح کارخانه و واحدهای تولید، سلسله مراتبی از مدیران و کارمندان رده‌های مختلف این وظیفه را عهده دارند. اما در سطح جامعه در کل، یک سازماندهی پدیده و پیچیده، متشکل از کارکنان کار فکری وجود دارد که دو وظیفه را انجام می‌دهند. از یک طرف نیروی کار و متخصصینی را که برای ادامه و بسط تولید مادی ضروری‌ست، آموزش و پرورش می‌دهند و از طرف دیگر سلطه سیاسی و ایدئولوژیک طبقه حاکم را حفظ می‌کنند.

سیستم آموزشی جامعه بورژوازی در انجام این وظیفه نقش مهمی یافته و بر تعداد کسانی که در این بخش فعالند به شدت افزوده شده است. نه فقط از آن رو که نقش برجسته‌ای در انقیاد فکری بازی می‌کند، بلکه سطح پیشرفت تکنیک و تولید ایجاب می‌کند که حتماً ساده‌ترین کارگر نیز حداقل آموزش و سواد را داشته باشد.

از روزی که یک کودک وارد مدرسه می‌شود، باید مطابق یک برنامه و سیاست آموزشی که توسط متخصصین رده‌های بالاتر تهیه و تدوین شده

است آموزش ببیند. به او یاد داده شود که وظیفه‌اش چیست و چگونه باید به " میهن خود" بخوان نظام سرمایه داری موجود، خدمت کند. این سیستم آموزشی، خود به خود آن‌ها را غربال می‌کند، گروهی را مستقیماً یا با دوره‌های آموزشی تخصصی کوتاه، به عنوان کارگر روانه بازار می‌کند. گروه نخبه‌ترین دانش‌آموزان را که تعدادشان محدود است، روانه دانشگاه‌ها و مدارس عالی می‌کند، تا به عنوان مدیران و متخصصین فکری آینده سطوح مختلف، آموزش ببینند و تربیت شوند.

از همین جاست که سیاستمداران، قضات، وکلا، مدیران موسسات رشته‌های مختلف، متخصصین و نظریه‌پردازان اقتصادی - اجتماعی و سیاسی، دبیران، استادان دانشگاه‌ها، پژوهش‌گران، دانشمندان، هنرمندان، نویسندگان، مهندسیین، دکترها، روزنامه‌نگاران، متخصصین متعدد وسایل ارتباط جمعی سمعی و بصری، کارمندان و تکنیسین‌های سطوح بالا و غیره، بیرون می‌آیند که سواى کار مفیدی که پاره‌ای از آن‌ها در زمینه‌هایی از جمله آموزشی، علمی و بهداشتی و درمانی انجام می‌دهند، به عنوان مدیران و متخصصین، بوروکرات‌ها و تکنوکرات‌های سطوح مختلف، سلطه سیاسی و ایدئولوژیک طبقه سرمایه‌دار را حفظ کنند. اینان بنابه شرایطی که به‌ویژه در دوران پس از تحولات‌شان در آن قرار می‌گیرند، سر تا پا غرق در جهان‌بینی بورژوازی‌اند. در اینجا ما نه با اصطلاح اشکال و روش‌های خشن و عریان قرون وسطایی حفظ سلطه سیاسی و ایدئولوژیک، بلکه با شکل پالایش یافته و مدرن بورژوازی آن رو به رو هستیم.

با این همه دستگاه دینی و پرسنل آن نیز هنوز نقش خود را ایفا می‌کنند و وظیفه تحمیق معنوی ناآگاه‌ترین بخش توده‌های مردم را به شکلی مستقیم و عریان بر عهده دارند. گرچه در یک جامعه بورژوازی، از نقش و اهمیت این دستگاه در قیاس با ابزارهای مدرن تحمیق، انقیاد و سلطه ایدئولوژیک کاسته شده، و وسائل ارتباط جمعی بورژوازی با لشکری بزرگ از متخصصین و کارکنان خود، روزمره توده مردم را بمباران ایدئولوژیک می‌کنند و به عقاید و آگاهی مردم، شکلی بورژوازی می‌دهند، با این همه هنوز هم دستگاه دینی وظیفه خود را در خدمت نظم موجود به خوبی انجام می‌دهد و هر چه خصلت ارتجاعی جامعه سرمایه‌داری برجسته‌تر شده و طبقه بورژوا، نقش و رسالت تاریخی خود را از دست داده، مجدداً بر نقش دستگاه روحانیت افزوده گردیده و شدیداً توسط طبقه حاکم تقویت و حمایت می‌شود. لذا تعجب‌آور نخواهد بود، اگر امروز مثلاً در یک جامعه پیشرفته سرمایه‌داری از نمونه ایالات متحده آمریکا، نقش مذهب و کلیسا چنان برجسته باشد که گاه حتماً روسای جمهوری این کشور نیز آدم‌های متعصب مذهبی از نمونه ریگان و بوش باشند.

در میان این گروه اجتماعی که کار فکری انجام می‌دهند، عده‌ای را هم میتوان یافت که حقوق‌بگیر دولت یا موسسات خصوصی نیستند، بلکه به اصطلاح حرفه آزاد دارند. اما این مسئله تفاوتی در ماهیت قضیه ایجاد نمی‌کند. آن‌ها نیز با تولیدات فکری خصوصی‌شان، همان وظیفه‌ای را انجام می‌دهند که برعهده کل این گروه است. یک نویسنده، نقاش و هنرمند که حقوق‌بگیر نیست، باید تولیدات فکری داشته باشد که در بازار به فروش رود و برای او درآمدی به بارآورد که تامین کننده هرچه بهتر یک زندگی منطبق با گروه اجتماعی و جهان‌بینی‌اش باشد. در تمام کشورهای سرمایه‌داری، به ویژه از نوع پیشرفته‌تر آن، می‌توان نمونه‌های فراوانی مثلاً از نویسندگانی دید که تولیدات خرواری‌شان در بازار ریخته و فروش خوبی هم دارند. اما از نمونه مبتذل‌ترین و بی‌ارزش‌ترین ادبیات که کارش خواب کردن مردم است. معروف‌ترین و سرشناس‌ترین نویسندگان این جوامع نیز در بهترین حالت، نقدشان به جامعه و قدرت حاکم، از محدوده یک رأیسم انتقادی فراتر نمی‌رود.

با این همه، در تمام جوامع سرمایه‌داری، روشنفکران در همان حال که به عنوان یک قشر اجتماعی در خدمت جامعه سرمایه‌داری و تابع قدرت حکم‌اند، ادعاهای عریض و طویلی هم دارند و خود را به اشکال مختلف و رای طبقات، نماینده منافع عموم مردم و همه‌کاره جامعه می‌پندارند. این توهما را امروزه، ایدئولوژیک‌های آگاه‌تر جامعه سرمایه‌داری در مراکز تحقیقاتی و دانشگاهی خود تئوریزه می‌کنند و از آن وسیله دیگری برای گمراه کردن فکری توده مردم، اشاعه آگاهی کاذب و وارونه در میان کارگران و بالنتیجه تحکیم سلطه بورژوازی می‌سازند. نمونه‌های شناخته



شده‌تر این تئوری‌ها که به ویژه در ربع آخر سده بیستم رواج یافتند، تئوری‌های جامعه فرا صنعتی، انفورماتیک، تمدن موج سوم بود که با افزایش کمیت گروه اجتماعی روشنفکران و اهمیت یافتن بیشتر کار تجریدی در نتیجه تحولات علمی - تکنولوژیک این دوران، رونق یافتند. محور تمام این تئوری‌پردازی‌ها نیز این بود که جامعه سرمایه‌داری در جریان تحولاتی که پس از جنگ جهانی دوم از سر گذرانده است، دیگر، سرمایه‌داری به مفهومی که تاکنون وجود داشت و مارکس قوانین اقتصادی و روند تحول آن را نشان داده بود، وجود ندارد، بلکه با گسترش شرکت‌های سهامی، سرمایه‌داران از قدرت خلع شده و استثمار از میان رفته است. ایضا برخلاف نظر مارکس، طبقه کارگر هم قدرت را به دست نگرفت، بلکه این قدرت به دست نخبگان متخصص، مدیران، بوروکرات‌ها و تکنوکرات‌ها افتاد. یا آنگونه که آلبین تافلر در موج سوم‌اش نوشت: "آنچه در واقعیت اتفاق افتاد این بود که نه مالکین و نه کارگران، هیچکدام به قدرت دست نیافتند، بلکه این انسجام دهنده‌گانی بودند که چه در کشورهای سرمایه‌داری و چه در کشورهای سوسیالیست، در راس قدرت قرار گرفتند." نیروی جدیدی در صحنه ظاهر شد که هر دوی آن‌ها را کنار زد. تکنسین‌های قدرت، ابزار انسجام دهی را تصاحب کردند و به وسیله آن کنترل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی را در دست گرفتند." بعد هم گویا "تحت تاثیر پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک جدید، یک نظام وفور و رفاه همگانی پدید آمد و جامعه همراه با شرکت‌های فراملیتی در حال گذار به یک جامعه ما بعد صنعتی‌ست که همه در آن در کمال رفاه به سر می‌برند، آزادی و برابری تلفیق می‌گردد و قدرت، در دست روشنفکرانی قرار می‌گیرد که از منافع و خواست‌های همگانی دفاع می‌کنند." البته واقعیت‌های عینی و سرسخت نظام سرمایه‌داری، فلاکت و بحران‌هایی که هم اکنون تمام این نظام را فرا گرفته است، چنان درسی به این نظریه‌پردازان و خرافات آن‌ها داد که عجالتاً صدایی از آن‌ها و تئوری‌هایشان شنیده نمی‌شود.

در کشورهای عقب‌مانده‌تر سرمایه‌داری هم که تضادها شفاف نیست و خرده بورژوازی گسترده‌تر است، همین ادعاها به اشکال دیگر و گاه همراه با انقلابی‌گری پدید می‌آید. گروه‌هایی از روشنفکران را هم میتوان یافت که خود را ظاهراً ضد هر گونه قدرتی معرفی می‌کنند. اینان در گذشته یک جریان مستقل از روشنفکران را به نام آنارشیزم تشکیل می‌دادند که با پیشرفت و توسعه سرمایه‌داری، خودشان به همراه ادعاها نظری‌شان، از میان رفتند و اکنون اثری در جامعه ندارند.

در هر حال، هر آنچه هم که بر کمیت روشنفکران در جامعه سرمایه‌داری افزوده شد باشد و کارکردهای متنوع‌تری یافته باشند، در این واقعیت تغییری پدید نمی‌آورد که روشنفکران به عنوان یک گروه اجتماعی، طیفی از افراد تحصیلکرده‌اند که کار فکری حرفه آن‌هاست. در چارچوب تقسیم کار جامعه سرمایه‌داری وظایف معینی را برعهده دارند، نه طبقه‌ای هستند، که نقش و رسالت تاریخی برعهده داشته باشد، و نه کارکردی جز خدمت به نظم موجود و طبقه حاکم دارند. اینان تابع قدرت حاکمانند.

روشنفکران گرچه در کل مالک وسایل تولید نیستند، سرمایه‌دار نیستند، اما کارگر هم نیستند. آن‌ها نیروی کار خود را با سرمایه مبادله نمی‌کنند، استثمار نمی‌شوند و سرمایه را بارور نمی‌سازند، خدمتی را انجام می‌دهند و در ازای آن بخشی از محصول اجتماعی را به خود اختصاص می‌دهند. آنها به رغم منشاءهای اجتماعی متفاوت‌شان در سیستم تقسیم کار اجتماعی با کار فکری سر و کار دارند. لذا به لحاظ ماهیت و سازماندهی کارشان، شیوه اشتغال، سطح حقوق، آموزش و مزایای اجتماعی و افراد منشی مختص روشنفکران نیز از کارگران متفاوتند. آن‌ها یک طبقه مستقل با منافع و اهداف مستقل را تشکیل نمی‌دهند. به لحاظ شرایط کار و زندگی، تفکر و جهان‌بینی، خصوصیات تیپ خرده‌بورژوازی را دارند. آنها بین دو طبقه اصلی جامعه سرمایه‌داری قرار گرفته‌اند. فعالیت این گروه را منافع آن طبقه‌ای تعیین می‌کند که در خدمت آن قرار دارند. اینان از آنجایی که نیاز معین طبقه اصلی جامعه را برآورده می‌سازند، نقش اجتماعی و سیاسی کسب می‌کنند. پیوندهای متعددی که آن‌ها را به جامعه موجود متصل می‌سازد، شرایط کار و زندگی غیر پرولتری، آن‌ها را به بورژوازی پیوند می‌دهد و عموماً به خدمت بورژوازی درمی‌آیند. بورژوازی از

آن‌ها به عنوان وسیله‌ای برای انقیاد و سلطه بر کارمزدی استفاده می‌کند. بخش بزرگی از اینان در خدمت سازماندهی استثمار و اهداف و مقاصد ایدئولوژیک و سیاسی بورژوازی قرار دارند.

حال که موقعیت، جایگاه و خصوصیات روشنفکران را دانستیم، لازم می‌دانم که به چند نکته‌ی مجزا اشاره کنم.

بحث ما در اینجا نه بر سر فرد یا افراد روشنفکر، بلکه در مورد روشنفکران به عنوان یک گروه اجتماعی بود. گرچه این گروه مدافع نظام اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری‌ست و تابع قدرت اقتصادی و سیاسی بورژوازی، اما به علت منشاءهای اجتماعی متفاوت، یا آگاهی و رابطه‌ی معنوی نزدیک با طبقه کارگر، عناصری از درون این گروه می‌توانند به سوسیالیسم گرایش یابند و با پیوستن به مبارزه طبقه کارگر علیه قدرت حاکم برخیزند. همچنین فشارها، موانع و محدودیت‌هایی که بورژوازی بر سر راه فعالیت برخی از گروه‌های درونی این قشر، نظیر نویسندگان، هنرمندان، دانشمندان، معلمان و پژوهشگران پدید می‌آورد، می‌تواند عامل دیگری برای گرایش روشنفکران به سوسیالیسم و مبارزه با قدرت حاکم باشد. با این وجود باید گفت که لاقط در مقطع کنونی تعداد این افراد بسیار محدودند. فقط در مقاطع بحران‌های بسیار حاد و دوران‌های انقلابی است که بخش‌های وسیع‌تری از روشنفکران به صفوف طبقه کارگر علیه قدرت حاکم می‌پیوندند.

در مورد دانشجویان که در واقع دوره کارآموزی برای ورود به گروه اجتماعی روشنفکران را می‌گذرانند، باید گفت که دانشجویان منشاءهای اجتماعی متفاوتی دارند و گاه بخش قابل ملاحظه‌ای از آن‌ها از خانواده‌های کارگر و زحمتکش می‌آیند. آن‌ها هنوز هیچ جایگاه معینی در سیستم تقسیم کار جامعه موجود ندارند، هنوز وابستگی‌های متعدد آن‌ها را به سیستم و قدرت موجود پیوند نداده است، به عبارتی تعهدی نسبت به نظم موجود ندارند. در دورانی از زندگی خود به سر می‌برند که در قبال مسائل پیرامون خود حساس‌اند و تشنه آگاهی و دانستن. از این رو اغلب بر سر مسائل مختلف با قدرت حاکم درگیری می‌شوند و آگاه‌ترین آن‌ها به سوسیالیسم گرایش می‌یابند و در صفوف طبقه کارگر علیه قدرت حاکم مبارزه می‌کنند. بی‌دلیل نیست که همواره در تمام کشورها، از میان گروه‌های اجتماعی خارج از طبقه کارگر، دانشجویان بیشترین گرایش را به سوسیالیسم و احزاب کارگری داشته‌اند.

به نکته‌ای هم پیرامون معلمان باید اشاره کرد. همانگونه که بیش از این گفتیم، معلمان، در زمره گروه‌هایی هستند که کار فکری انجام می‌دهند و به گروه اجتماعی روشنفکران تعلق دارند. این که آن‌ها یک کار مفید اجتماعی انجام می‌دهند و گاه در دفاع از منافع صنفی خود اعتراضاتی دارند، در خصلت طبقاتی آن‌ها تغییری ایجاد نمی‌کند. آن‌ها عموماً در کشورهای مختلف حقوق‌بگیر دولت‌اند. نیروی کار خود را با سرمایه، یا دقیق‌تر بخش متغیر سرمایه مبادله نمی‌کنند. لذا، ارزش اضافه تولید نمی‌کنند، استثمار نمی‌شوند و سرمایه‌ساز نیستند، بلکه خدمتی را انجام می‌دهند و در ازای آن حقوق می‌گیرند. به لحاظ تفکر و جهان‌بینی نیز همان خصوصیات گروه اجتماعی یا قشر روشنفکر را دارند. اما لایه‌های پائینی این گروه که شرایط زندگی فقیرانه‌ای دارند. از امتیازات و حقوق لایه‌های فوقانی برخوردار نیستند، گرایش‌شان بیشتر به طبقه کارگر است و علیه قدرت‌های حاکم.

البته می‌تواند گروه‌هایی از مردم که در یک دوران معین در گروه اجتماعی روشنفکران قرار داشته و کارشان فکری بود، در نتیجه مجموعه‌ای از تغییرات به گروه اجتماعی دیگری منتقل شوند. در نتیجه انقلاب علمی - تکنولوژیک نیمه دوم قرن بیستم گروهی از مردمی که سابق بر این با کار فکری سر و کار داشتند، به مدار مستقیم تولید کشیده شدند، حقوق و مزایای پیشین‌شان را از دست دادند و به جزیی از طبقه کارگر تبدیل شدند. یا گروه وسیعی از کارکنان بخش خدمات بهداشتی در نتیجه خصوصی سازی‌های گسترده در پیشرفته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری، گروه اجتماعی خود را تغییر دادند و به عنوان کارگر، سرمایه‌ساز شدند. اما در مورد معلمان این مسئله هنوز صادق نیست. طبیعتاً موضع‌شان نسبت به قدرت حاکم، همان موضع گروه اجتماعی‌ست که به آن تعلق دارند.

این نکته را هم باید بیافزاییم که تمام بحث من در این نوشته، یک پاسخ کلی، به سؤال کلی پیرامون رابطه روشنفکر و قدرت است و نه مثلاً رابطه‌ی روشنفکران و قدرت حاکم در ایران. اگر قرار بود در این رابطه بحث شود، در آن صورت می‌بایستی شرایط مشخصی که روشنفکران ایران در آن قرار دارند، بررسی شود.

گروه اجتماعی روشنفکران، در تمام کشورهای جهان خصوصیات مشترکی دارند، وظیفه و کارکرد معینی در سیستم سرمایه‌داری دارا می‌باشند و وابسته به قدرت حاکم‌اند، اما موضع‌گیری آن‌ها نسبت به این قدرت، تابع شرایط مشخص نیز هست. در ایران، قدرت حاکم که تجسم آن را در شکل جمهوری اسلامی می‌بینیم، همراه با یک دولت مذهبی و دیکتاتوری عریان و بی‌حقوقی عمومی‌ست. در اینجا حتا بخش‌هایی از نمایندگان سیاسی بورژوازی در اپوزیسیون قرار دارند. بدیهی‌ست که در چنین کشوری، اکثریت روشنفکران باید مخالف قدرت حاکم باشند. گیریم گروهی اصلاح‌طلب و گروهی دیگر انقلابی. به هر حال مواردی از نمونه ایران استثنا هستند و همانگونه که در آغاز این نوشته اشاره کردم، اگر در ایران به جای جمهوری اسلامی، یک جمهوری پارلمانی برقرار می‌بود، روشنفکران تقریباً همان موضعی را نسبت به قدرت حاکم می‌داشتند که مثلاً روشنفکران اروپایی و آمریکایی. یعنی تبعیت کامل از قدرت حاکم. دلایل طبقاتی و ایدئولوژیک آن را نیز بیش از این نشان دادیم. به همین علت نیز هست که لاقلاً اکثریت روشنفکران حتا وقتی که بورژوازی از قدرت به زیر کشیده می‌شود، به زحمت از قدرت پرولتری تبعیت می‌کنند. چرا که آن‌ها هنوز می‌خواهند روشنفکر باقی بمانند و از امتیازات گذشته‌شان برخوردار باشند. قدرت پرولتری می‌خواهد، بوروکراسی را نیست و نابود کند، تا توده مردم، خودشان، بر سرنوشت‌شان حاکم گردند، روشنفکران اما بخش بزرگ‌شان بوروکرات‌اند، اصلاً سیستم بوروکراتیک نظام سرمایه‌داری را آن‌ها سازماندهی و هدایت می‌کنند، سلسله مراتب دارند، رئیس‌اند، از امتیازات متعدد برخوردار می‌باشند و حقوق‌های خوبی دریافت می‌کنند. بدیهی‌ست که در قبال یک قدرت پرولتری مشکل پیدا می‌کنند، چرا که نمی‌توانند موقعیت گذشته خود را حفظ کنند.

قدرت پرولتری می‌خواهد یک نظم اقتصادی - اجتماعی نوین بنا کند. در یک چنین نظامی باید تضاد میان کار فکری و یدی که محصول جامعه طبقاتی‌ست از بین برود. روشنفکر اما می‌خواهد، روشنفکر باقی بماند، عادت کرده است که فقط به کار فکری بپردازد و فردگرا باشد، لذا با تلفیق کار فکری و جسمی مشکل پیدا می‌کند. به رغم این که پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک، به ادغام علم، تکنولوژی و تولید در یکدیگر انجامیده و نیاز یک قدرت پرولتری در آینده به متخصصین بورژوا، بسیار کمتر از گذشته است، اما به هر حال، هر قدرت پرولتری عجلالتا ناگزیر است تا مدتی از همین متخصصین استفاده کند. اما بخش بزرگی از آن‌ها به سادگی حاضر نیستند، با شرایط یک قدرت پرولتری کار کنند و موقعیت ممتاز خود را از دست بدهند. با قدرت پرولتری مشکل پیدا می‌کنند. حالا هر چه شما بگوئید این علم، دانش، تخصص باید در خدمت، رفاه، آزادی، رهایی انسان قرار بگیرد، با حرف، پند و نصیحت چیزی تغییر نمی‌کند.

بنابر این، مسئله به این شکل نیست که چون روشنفکران در میان دو طبقه اصلی جامعه کنونی قرار گرفته، خود، طبقه مستقلی نیستند و نمی‌توانند ایدئولوژی و سیاست مستقل داشته باشند، در همه حال تابع قدرت حاکم‌اند و بنابر این به همان شکلی که تابع قدرت بورژوازی‌اند،

می‌توانند تابع قدرت پرولتری هم باشند. مشکل به فرد و افراد روشنفکر بر نمی‌گردد. ممکن است افرادی از این روشنفکران خدمات بزرگی هم به قدرت پرولتری بنمایند. مشکل در خصوصیات یک گروه اجتماعی‌ست که روشنفکران را تشکیل می‌دهد. مشکل هم فقط در این نیست که حالا این روشنفکران جامعه سرمایه‌داری‌اند که با این خصوصیات و مختصات مشخص می‌شوند و اگر پرولتاریا روشنفکران خودشان را داشته باشد، مشکل حل است. در هر کجا که کار فکری و جسمی از یکدیگر جدا باشند، مشکل در همانجاست. چرا که این تفکیک نمی‌تواند با ذات یک قدرت پرولتری و نظم سوسیالیستی سازگاری داشته باشند. زمانی در روسیه پس از انقلاب سوسیالیستی تصور بر این بود که اگر این نظام، متخصصین و روشنفکرانی با منشاء پرولتری داشته باشد، مشکلات حل خواهد شد. اما نظم سوسیالیستی نمی‌تواند روشنفکر پرورش دهد، چرا که روشنفکر مظهر تقسیم کار طبقاتی و جدایی کار فکری و جسمی‌ست. لذا به جای پرورش انسان‌هایی که مظهر خلاق تلفیق کار فکری و جسمی باشند و براین تضاد فائق آمده باشند، روشنفکران پرولتری پرورش یافتند که به بوروکرات‌های اتحاد جماهیر شوروی تبدیل شدند. نمی‌خواهم انکار کنم که در میان آن‌ها نویسندگان، هنرمندان و دانشمندان برجسته‌ای هم بودند. اما مسئله جامعه سوسیالیستی نمی‌تواند شخصیت‌های برجسته، روشنفکران برجسته باشد. از این نمونه‌ها در جامعه سرمایه‌داری هم وجود داشته و دارد.

جای پرداختن به این مسئله در این نوشته نیست که حتا در شکل‌های که طبقه کارگر در درون جامعه سرمایه‌داری پدیدآورده است نیز، چنین تفکیکی نمی‌تواند در درون آنها میان کار فکری و عملی وجود داشته باشد و گروهی به نام روشنفکر و گروهی دیگر غیر روشنفکر باشند. در مورد سندیکا و شورا مسئله به قدر کافی روشن است. در حزب طبقاتی کارگران هم که روشنفکرانی از جامعه سرمایه‌داری می‌توانند به آن بپیوندند، چنین تقسیمی وجود ندارد. روشنفکری که به یک حزب و سازمان کمونیست می‌پیوندد، قراری نیست روشنفکر باقی بماند و صرفاً کار فکری انجام دهد. یک چنین روشنفکری اولین کاری که باید بکند این است که خصایل خود را تغییر دهد و دیگر روشنفکر نباشد، بلکه مثل همه اعضا، کمونیست باشد و مثل هر عضو دیگر، وظایف حزبی را در عرصه‌های مختلف عملی و نظری توأماً انجام بدهد.

نمونه‌های برجسته آنهم مارکس، انگلس، لنین، روزالوکزامبورگ، کولنتای و نمونه‌های بیشمار دیگر هستند.

به بحث اصلی باز گردیم و آن را خلاصه کنیم: روشنفکر به کسی اطلاق می‌شود که با کار فکری سرو کار دارد. سر منشاء پدیده‌ای به نام روشنفکر به جدایی کار فکری و جسمی، با پیدایش جامعه طبقاتی باز می‌گردد. روشنفکران یک گروه اجتماعی را تشکیل می‌دهند که کارشان از همان آغاز، انسجام بخشیدن به آگاهی طبقه مسلط و حاکم و انقیاد معنوی توده‌های تحت‌ستم بوده است. آن‌ها در خدمت طبقه حاکم و قدرت فرمانروا و مسلط بوده‌اند. طبقات تحت‌ستم نیز آگاهی و فرهنگ خود را داشته و روشنفکران محدودی که به آن‌ها خدمت کرده‌اند. اما آنها تا دوران پیدایش بورژوازی نقش قابل ملاحظه‌ای نداشتند. بورژوازی به عنوان یک طبقه جدید در تاریخ نه فقط پیش از کسب قدرت توانست طیف وسیعی از برجسته‌ترین روشنفکران را پدید آورد که وظیفه‌شان تخریب تمام آگاهی و نهادهای نظم فئودالی بود، بلکه به آگاهی طبقه جدید انسجام بخشیدند. جامعه بورژوازی که یک شیوه تولید، همراه با یک تقسیم کار گسترده و پیچیده است، نیازمند یک ارتش گسترده از متخصصین کار فکری است که بتواند این وظایف را تحت رهبری بورژوازی در عرصه‌های مختلف اقتصادی - اجتماعی، سیاسی و فرهنگی پیش ببرند. هر چه جامعه بورژوازی توسعه یافت، هر چه تقسیم کار گسترش بیشتری یافت، و هر چه نقش بورژوازی در تاریخ زائدتر شد، بر کمیت و کارکردهای گروه اجتماعی روشنفکران افزوده شد. اینان نه فقط عهده‌دار وظایف متعدد برای رتق و فتق امور روزمره بورژوازی و سازماندهی عرصه‌های مختلف هستند تا سیستم موجود حفظ شود، بلکه یکی از وظایف مهم این گروه به طور تخصصی، تلاش مداوم برای حفظ سلطه آگاهی بورژوازی به عنوان آگاهی مسلط و انقیاد فکری و ایدئولوژیک ی طبقه تحت‌ستم است، این گروه اجتماعی حافظ نظم موجود و تابع قدرت حاکم، قدرت بورژوازی‌ست.

نقد جامعه‌شناسانه ژرفا می‌بخشد و با نقد جهان درونی فرد به بنیاد حسی اندیشه‌ی آزاد می‌رسد.

نقد جهان درونی در آلمان با شوپنهاور، نیچه و سپس فروید گشوده شد. این مسیر حرکتِ روانشناسانه به موازات مسیر دیگری تکامل یافت که عقل-محور بود و می‌توان آن را مسیر هگلی تکوین روشنفکری نامید، و مارکسیسم یکی از فرایندهای آن است. اما جریان روانشناسانه و درون‌گرا جریانی مغلوب بود و مورد بی‌مهری جریان غالب (عقل-محور) هگلی قرار داشت. در میانه‌ی قرن گذشته، روشنفکران چپ متحول که مارکسیسم را با تحلیل‌های فرویدیستی می‌آمیختند، توسط دستگاه تبلیغاتی کومینفورمی منحرف شناخته شدند. چرا که آن‌ها بکمک روانشناسی بر تفسیر لنین از مارکس مهر باطل زدند و کلیت باوری ایدئولوژیکی را مورد تردید قرار دادند.

از این زمان روشنفکر یک هستی جامعه-روانشناختی (سوسیو-پسیکولوژیک) شد. و نتیجه‌ی این تحول، شناخت آزادی و تقدم آن بر همه‌ی کلیت-باوری‌ها بود.

نقش روانشناسی در تحلیل شخصیت و کیستی روشنفکر را من در نوشتاری که حدود چهارده سال پیش با نام "متافیزیک، دموکراسی و جامعه‌ی مدنی" منتشر شد، شرح داده‌ام. در آنجا نشان دادم که چگونه متافیزیک که در فلسفه به آسانی قابل رد بود، در روانشناسی، یعنی در روان فردی انسان غیر قابل رد شد. و با این تحول رسالت آتئیسم برای رد متافیزیک پایان یافت. درک این تحول، برای شناخت رابطه‌ی دموکراسی با متافیزیک در دوران ما اهمیت پایه‌ای دارد.

عقل-محوری سبب می‌شد که روشنفکر از کارکرد آزاد جهان درونی اش بهره‌ور نشود. اما عقل تنها در صورتی قابل اعتماد است که زیر کنترل و هدایت تجربه‌ی آزاد فرد باشد. روشنفکر عقل‌گرا نمی‌تواند دریابد که آگوست رنوار به یاری حس و امپرسیون‌های درونی، بیشتر از بسیاری از عقل‌گرایان در گسترش ایده‌ی آزادی موثر بود. پس روشنفکر باید عقل خود را زیر کنترل تجربه‌ی آزاد اش قرار دهد. یعنی به گفته‌ی پوپر آن را انتقادی کند. به بیان دیگر بدون تجربه‌ی آزاد درونی و حسی، عقل گوهر مشکوکی است و می‌تواند از ایمان و خشونت سر در آورد.

برخی ویژگی‌های بارز روشنفکر را چنین می‌توان برشمرد:

۱- روشنفکر مخالف وضع موجود (استاتوکو)، طرفدار تغییر و دارای نگرش انتقادی است. رابطه‌ی روشنفکر با تغییر، رابطه‌ی زیبایی‌شناختی است؛ یعنی به اصلاحات برنامه‌ای معینی (که مصلحان اجتماعی را ارضاء می‌کند) محدود نمی‌ماند.

اما "روشنفکران انقلابی" این ویژگی را تنها تا برپایی انقلاب مورد نظرشان در خود دارند و پس از آن مدافع وضع موجود می‌شوند. زیرا انقلاب پس از مادی شدن‌اش دیگر نه به تغییر، که به تثبیت نیاز دارد و خواست تغییر حتا بزهی بزرگ است و چه بسا با مجازات مرگ به آن پاسخ داده می‌شود.

۲- روشنفکر دارای خرد انتقادی و استدلال متغیر است.

۳- روشنفکر به مسائل و رویدادها حساسیت نشان می‌دهد. اما روشنفکران زیر سایه‌ی دیکتاتوری‌های چپ و راست این حساسیت را از دست دادند و کم‌کم به چهره‌ی کارورزان فکری در آمدند و تا مرز ستایش از دیکتاتوری‌ها پیش‌رفتند.

۴- ویژگی دیگر روشنفکر، سانتیمانتالیسم روشنفکرانه است. یعنی زودرنجی و حساسیت. روشنفکر هرچند از آزادی مخالف اش دفاع می‌کند، همزیستی با او را تاب نمی‌آورد. این نقطه ضعف آنجا که به سازش نکردن با قدرت می‌انجامد، نقطه قوت است. ترم مخالف سانتیمانتالیسم روشنفکرانه، کاربرسیسم سیاسی و حزبی است. که بتدریج سانتیمانتالیسم را از بین می‌برد ولی روشنفکر را شیفته‌ی قدرت تشکیلاتی می‌کند. سانتیمانتالیسم روشنفکرانه را می‌توان و باید با گسترش تماس با مردم و جامعه متعادل و کم‌زبان کرد.

۵- روشنفکر در دفاع و مخالفت قاطع است. قاطعیت روشنفکر در دوران تاریخی معینی نقش پیشرو داشت اما اکنون دیگر نه تنها دفاع قاطع از حکومت استبدادی و اسلامی یک امر ارتجاعی است، دفاع صد در صد از



پاسخ ناصر کاخساز به سؤالات آرش

پاره‌ای از سوال‌ها تکراری است و بخودی خود در پاسخ سوال‌های دیگر به آن‌ها پاسخ داده شده و من از تکرار آن‌ها خودداری کرده‌ام.

ابتدا باید گفت روشنفکر ترکیب دو واژه‌ی فکر و روشن نیست. همان‌گونه که در پایین خواهیم دید شماری از روشنفکران در حقیقت روشنفکر نیستند. روشنفکر (انتلکتوال) آدمی است که در تحلیل و شناخت از عقل خود بهره می‌گیرد. یعنی روشنفکری (انتلکتوالیته) مساوی است با عقلانیت.

تاکید بر عقل در هویت روشنفکر پی‌آمد والا و منزّه و کامل دانستن عقل است. پس روشنفکر، که عقل را منزّه و غیر قابل انتقاد می‌داند از انتقاد به خودش، که حامل عقل است، ناتوان می‌شود و به کلیت‌گرایی عقل تن می‌دهد. علاقه‌ی روشنفکر به جامعه‌شناسی و هراس او از روانشناسی نیز از کلیت‌گرایی عقل بر می‌خیزد زیرا جامعه‌شناسی، دستکم در بررسی تحول اجتماعی، متعرض کلیت‌گرایی عقل نمی‌شود؛ اما روانشناسی، که تفردها و جزئیات را می‌کاود، به سلطه‌ی کلیت‌گرایی عقل پایان می‌دهد.

گرایش روشنفکر به جامعه‌شناسی را در ستایش کلاسیک‌ها (مارکس و دیگران) از بالزاک نیز می‌توان دید. بالزاک به تحولات اجتماعی و ساختاری علاقمند بود و مسائل اخلاقی را چونان پی‌آمدهای این تحولات بررسی می‌کرد. او آشکارا کاراکترهای رمان خود را با نام بورژوا، اشراف، حتا اشراف شهرستانی یا اشراف پارسی می‌شناساند. چالش درونی میان عشق و سنت که در رمان زنبق دره به مرگ دردناک مادام دو مورسو می‌انجامد و سازش میان عشق و سنت در رمان آرزوهای برباد رفته، جزئی از نقد تحول اجتماعی در نگرش جامعه‌شناختی بالزاک هستند. "برعکس بالزاک، داستایوسکی روانشناسی و اخلاق را در کاراکترهای خود بطور مستقل بررسی می‌کند. به عنوان مثال تحولات عاطفی و تنش‌ها و اغتشاش‌های روحی میتیاس یا گروشنکا در رمان برادران کارامازوف ریشه در ژرفای ناپیدای درون آن‌ها دارد. قهرمان داستایفسکی بافتی از مجموعه‌ی یافت‌ها یعنی جزئی از یک واحد جامعه‌شناختی نیست. رویکرد به روانشناسی که در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم آغاز می‌شود در دهه‌های پایانی قرن بیستم تکامل می‌یابد و به چالش ایدئولوژیکی چونان عرصه‌ی اصلی مناسبات اجتماعی پایان می‌دهد.

تغییرات درونی و اندیشه‌ی و نگرشی (تغییرات مذهبی و سیاسی) خود داستایفسکی نیز پی‌آمد تحول اجتماعی نبود. نقد روانشناسانه در واقع به

مارکسیسم یا هر ایدئولوژی دیگری نیز پیشرفته نیست زیرا این همان عقل محوری است و تجربه آزاد را از کار می‌اندازد.

۶- روشنفکر پایگاه اجتماعی دارد- پایگاه اجتماعی روشنفکر چپ جنبش کارگری است. در روند مدرن شدن روشنفکر چپ، پایگاه اجتماعی او تا اقصای میانی گسترده می‌شود. پایگاه اجتماعی روشنفکر راست سرمایه‌داری است و پایگاه اجتماعی روشنفکر مذهبی اقصای پائینی و میانی (خورده‌بورژوازی) است که در روند مدرن شدن او به اقصای بورژوازی گسترش می‌یابد.

۷- وساطت ایدئولوژیکی- روشنفکر در حقیقت واسطه‌ای است میان مردم از سویی و طرحی اجتماعی و عقلانی که در ذهن دارد و برای تحقق آن می‌کوشد. هدف وساطت او متقاعد کردن مردم به طرح اجتماعی و عقلانی مورد نظر او است. این وساطت میان روشنفکران چپ و راست و مذهبی در جامعه‌ی استبدادی مشترک است. در جامعه‌ی دموکراتیک، اما، با گسترش مشارکت سیاسی نیاز به این واسطگی سیاسی و ایدئولوژیکی از بین می‌رود. جایی که مردم بطور مستقیم سرنوشت خود را در حوزه‌های انتخاباتی رقم می‌زنند، وساطت روشنفکرانه زمینه‌ی مادی خود را از دست می‌دهد. پس این نقش واسطگی ریشه در مناسبات غیر دموکراتیک دارد. با این ترتیب سوسیالیسمی که پرچمداران آن روشنفکران با واسطه باشند، یک سوسیالیسم دموکراتیک نخواهد بود. سوسیالیسم دموکراتیک از درون جامعه‌ی استبدادی نمی‌جوشد این یک قانون تجربه شده و غیر قابل تردید است. زمینه‌ی رشد سوسیالیسم دموکراتیک همان دموکراسی بورژوازی است. و نفهمیدن این قانون مدرن تحول اجتماعی است که مبارزه‌ی ضدامپریالیستی را سطحی و قشری و ایمانی (دین‌خویانه) می‌کند.

پاسخ سوال دوم

نقش روشنفکر، روشنگری است. یعنی نقش روشنفکر، دادن و رساندن آگاهی است. همان گونه که یورگن هابرماس می‌گوید نقش روشنفکر و روشنگر در آغاز یگانگی بود. بعدها اما نقش روشنفکر تغییر کرد و با تکوین قشر بندی طبقاتی، روشنفکر بیشتر متمایل به رساندن آگاهی در چارچوب معینی شد. یعنی عامل رساندن آگاهی بر اساس "هویت گروهی" شد. این نقش در آغاز با رساندن آگاهی‌های عام روشنگرانه تعارضی نداشت. زیرا کسی که رساننده‌ی آگاهی طبقاتی بود به آزادی‌های عمومی نیز احتیاج داشت و بر بستر و زمینه‌ی آن به شکوفایی می‌رسید. پس آن را نفی نمی‌کرد. بعدها اما آگاهی هویتی با آگاهی همگانی و عام متعارض شد. برای نشان دادن تعارض آگاهی طبقاتی با آگاهی‌های عمومی نگاه کنیم به آگاهی‌رسانی‌های حزب توده در دهه‌ی بیست و پس از آن. که از سویی به رشد آگاهی می‌پرداخت و رشد قابل توجهی به ذهنیت کارگران و جوانان بخشید، از سوی دیگر اما زمینه‌ی اندیشه‌ی آزاد را در کل جامعه به سهم خود از بین برد و ضربه‌ی مهلکی به سوسیالیسم زد.

نتیجه‌ای که از این تجربه می‌آموزیم این است که حزب توده چون با روند امبورژوازه شدن در جامعه موافق نبود، با آزادی‌های لیبرالی مخالفت می‌کرد. برعکس در دوره‌ی دیکتاتوری پهلوی‌ها با وجود این که آزادی‌های سیاسی سرکوب می‌شد، اما چون جامعه در حال بورژوازی شدن بود، آگاهی علیه دیکتاتوری نیز رشد می‌کرد.

آزادخواهی و سوسیالیسم پی‌آمد تکامل روند امبورژوازه شدن در جامعه است. اهمیت روند بورژوازی شدن جامعه برای روشنفکر به اندازه‌ای است که روشنفکر جامعه‌ی عقب مانده از نظر اخلاق و آداب اجتماعی عقب مانده است. از لحاظ رشد عقلانیت و آداب اجتماعی میان بورژوازی و سوسیالیسم تفاوتی وجود ندارد. در جان شیفته‌ی رومن رولان "انت" زنی سوسیالیست است که برعکس خواهرش "سیلوی" که یک تیپ خرده بورژوازی دارد، آشکارا از روند عقلانی و آداب بورژوازی عبور کرده است و از آن بهره گرفته است.

روشنفکری که با روند بورژوازی شدن مخالف است، آیا می‌تواند نقش آگاهی‌رسانی داشته باشد؟ آیا یک متعصب به دین یا یک فنانائیک ایدئولوژیکی می‌تواند نقش آگاهی‌رساننده داشته باشد؟ چنین تصویری ریشه در نظرهای آل احمد در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران دارد.

آل احمد خود از تحلیل‌های تنگ نظرانه‌ی میم لام ایرانی تاثیر گرفته بود، ادبیاتی که فنانائیک چپ را روشنفکر می‌داند. آل احمد به این قیاس در غلطی است که اگر آن یکی روشنفکر است چرا این یکی نباشد؟ می‌توان پرسید آدم درس خوانده‌ای که فعالیت ذهنی دارد و از عقل و علم هم دفاع می‌کند، چگونه می‌تواند روشنفکر نباشد؟! اما پرسش دیگر این است که چنین آدمی اگر به سرکوب مخالف باور داشته باشد آیا باز هم روشنفکر است؟ البته چنین کسی از ابزار عقل استفاده می‌کند ولی در چستی خلاف روشنگری و آزادیخواهی که در ذات مفهوم روشنفکر نهفته است. روشنفکر دانستن چنین آدمی به آنجا راه می‌برد که روحانی نیز روشنفکر دانسته شود. آنچنان که آل احمد تصور می‌کرد. آل احمد از فنانائیک چپ کمک می‌گیرد تا فنانائیک مذهبی را به مقام روشنفکر ارتقاء دهد، بدون این که به تفاوت‌های جامعه‌شناختی بین روحانیت به مثابه قشر و روشنفکر به مثابه قشر توجه کند:

۱- قشر روحانیت مبتنی بر سلسله مراتب (هیرارشی) است. لباس متحدالشکل و وابسته بودن به مکان عبادی از شناسه‌های آن است.

۲- روحانیت شغل است و جنبه‌ی معاشی نیز دارد، همراه با گسترش سرمایه‌داری، روحانیان کارمندان اداری تشکیلات دینی می‌شوند.

۳- روحانیت یک قدرت تشکیلاتی است که می‌تواند روحانیان را از "قشر" اخراج، یعنی خلع لباس کند.

۴- هدف این قشر البته در حد امکان و به تناسب زمان و شرایط، تبدیل متافیزیک عام (انتولوژی) به متافیزیک خاص (متافیزیک در خدمت تشکیلات دینی) است. و این درست همان هدفی است که آماج انتقاد روشنفکران است.

۵- در اروپا البته تفولوژیست‌ها بسیاری از ویژگی‌های روشنفکران را دارند. تفولوژیست اما روحانی نیست و این که گاه در زبان فارسی آن را معادل فقیه دانسته‌اند، نادرست است. فقیه، روحانی و در عین حال حقوق دان دینی است؛ در حالی که تفولوژیست بیشتر فیلسوف است تا حقوقدان. در ایران نادر است تفولوژیستی که مانند دکتر شریعتی و دکتر سروش روحانی نباشد.

پاسخ سوال سوم و چهارم

قدرت را توانایی در تاثیر گذاشتن بر رفتار دیگران و یا تغییر دادن رفتار یا نظر دیگران تعریف کرده‌اند. قدرت به این تعبیر بیش از هر جای دیگر در روشنفکر متجلی است.

تئوری قدرت، قدرت را برای ایجاد جامعه‌ی مدنی ضروری می‌داند. جامعه‌ی مدنی با به رسمیت شناختن رابطه‌ی بالایی‌ها با پائینی‌ها ایجاد می‌شود. بدون قدرت نمیتوان امنیت مالکیت را تضمین کرد. اولین کسانی که تئوری قدرت را در عمل طرح کردند در واقع اولین روشنفکران تاریخ بودند.

با این ترتیب قدرت و مالکیت دو نهاد در هم تنیده‌اند که نقش مهمی در پیشرفت تاریخ داشته‌اند. زیرا این دو نهاد خالق جامعه‌ی مدنی‌اند. پیش از آن نه جامعه‌ی مدنی، که وضع طبیعی وجود داشته است. در وضع طبیعی هرچند قدرت وجود دارد ولی قدرت انسانی وجود ندارد. ارسطو می‌گوید: مدنی بودن طبیعت انسان است. پس انسان پیش از جامعه‌ی مدنی قابل تصور نیست. افلاطون براین باور بود که متافیزیک طبیعت انسان است اما انسان نخست واقعیت را تجربه کرده است و سپس به انتزاع متافیزیک دست یافته است. یعنی حرکت از ساده به پیچیده است و روشن است که انتزاع زاده‌ی یک روند پیچیده‌ی ذهنی است.

در دوران جدید دگر باره این روشنفکران بودند که به تئوری قدرت تکامل بخشیدند. و گفتند وظیفه‌ی قدرت سیاسی نه دفاع مطلق از مالکیت که نظارت بر مالکیت و کنترل آن است. با این تئوری قدرت سیاسی را زیر فشار قرار دادند تا مشروط و دموکراتیک شود. بدینگونه یک رو-در-رویی تاریخی میان روشنفکران و دولت بوجود آمد. پس از این ما با دو قدرت مواجه ایم: قدرت روشنفکران و دولت سیاسی؛ یعنی قدرت اپوزیسیون و قدرت حاکم.

در این مرحله مبارزه‌ی روشنفکران با قدرت حاکم مطلق است اما با گسترش نظام پلورالیستی مبارزه‌ی روشنفکران با قدرت سیاسی نسبی می‌شود. یعنی انتقاد بجای مبارزه عمده می‌شود زیرا دولت سیاسی جزئی از



نظام پلورالیستی است که روشنفکران در بوجود آوردن آن سهم موثری داشته‌اند. یعنی قدرت سیاسی با پلورالیسم مشروع می‌شود پس قدرت رزمنده‌ی روشنفکر به قدرت انتقادی تبدیل می‌شود. اما روشنفکران ایدئولوژیک از پذیرفتن این تحول سرباز می‌زنند و همچنان بر قدرت رزمنده‌ی خود پا می‌فشارند و در مقابل، روشنفکران تکنوکرات با نفی انتقاد، قدرت دگرگونه ساز روشنفکری را نفی می‌کنند.

در نظام پلورالیستی قدرت منحصر به دولت نیست. در کنار قدرت سیاسی از قدرت فرهنگی، قدرت ادبیات و از سوی دیگر قدرت گروه‌های فشار، می‌توان سخن گفت.

روشنفکران از نظام پلورالیستی، که شکوفایی خود را مدیون آن می‌دانند، حمایت می‌کنند. این در عین حال به معنای حمایت از قدرت حاکم نیز هست. پس حمایت روشنفکران از دولت دموکراتیک غیر طبیعی نیست. روشنفکران حمایت خود را به دو صورت از نظام دموکراتیک نشان می‌دهند. از کل نظام پلورالیستی یعنی از دولت پلورالیستی در مجموع دفاع می‌کنند. (حمایت عام) و حمایت از احزاب مترقی تر نظام یعنی حمایت خاص -مانند حمایت هاینریش بول از ویلی برانت.

روشنفکر با رفتن به درون قدرت دولتی، که عالی‌ترین شکل قدرت سیاسی است، تکنوکرات می‌شود و روشنفکری او در سایه قرار می‌گیرد و فرعی می‌شود. در چنین صورتی معمولاً مردم او را به صفت اخیرش می‌شناسند. روشنفکری که به تشکیلات ایدئولوژیک در جامعه‌ی استبدادی وارد می‌شود نیز به یک پراتیسیسین تشکیلاتی تبدیل می‌شود. چون یک عقل منفصل، که حامل قدرت تشکیلاتی است، بر تشکل ایدئولوژیک حکومت می‌کند. زیر سایه‌ی این خرد منفصل روشنفکر عقلانیت مستقل خود را از دست می‌دهد. این تجربه‌ی تلخ را هنگامی بهتر می‌شناسیم که می‌بینیم گونتر گراس نتوانست حتا در یک حزب مدرن سوسیال دموکراتیک باقی بماند و از آن کناره‌گیری کرد.

برخورد منفی با قدرت، با نقد اثباتی قدرت متفاوت است. قدرت را باید به انتقاد کشید و نباید از آن چون شر مطلق دوری گزید. نقد قدرت بدون قدرت ناممکن است. روشنفکران اگر به قدرت دگرگونه ساز خویش آگاهی داشته باشند با قدرت برخورد عارفانه نمی‌کنند.

پاسخ سوال پنجم

در گذشته درک بیشتر روشنفکران از "مشروعیت" بر آمیزه‌ای از اخلاق و اقتصاد اجتماعی مبتنی بود و شکل سیاسی حکومت - که پلورالیستی است یا استبدادی- نقشی در این میان بازی نمی‌کرد. دریافت از مشروعیت دریافتی مذهبی بود و با قانونیت همخوانی نداشت. برای نمونه تصور می‌شد که دولت سوسیالیستی مصداق مشروعیت، و دموکراسی بورژوازی مصداق قانونیت است. و اینگونه بین این دو مفهوم ناهمخوانی ساختگی بوجود می‌آمد.

با رشد روز افزون ایده‌ی دموکراسی دو مفهوم مشروعیت و قانونیت به یکدیگر نزدیک شده و در هم تنیده شده‌اند. هنگامی که در شرایط آزاد، مردمی آگاهانه در انتخابات شرکت می‌کنند تا سرنوشت خود را رقم بزنند و به شیوه‌ی تقسیم منافع و درآمدهای ملی میان خود رای بدهند، قانونیت همان مشروعیت است. وقتی مردم به چیزی رای می‌دهند، یعنی بر سر آن وفاق کرده‌اند. و حکومتی که مسئول این وفاق است همزمان مشروع و قانونی است. به همین سبب است که نمی‌توان دولت دیکتاتوری سوسیالیستی را دولتی مشروع بحساب آورد. در مقابل، دولتی که مبتنی بر آزادی سرمایه‌داری است اگر دولتی پلورالیستی باشد، مشروع است. سوسیالیسم دموکراتیک باید از تجربه‌ی دموکراسی پلورالیستی نحوه‌ی مشروعیت بخشیدن به قدرت خود را بیاموزد.

پاسخ سوال ششم

روشنفکر مفهوم منزهی نیست. روشنفکر می‌تواند چپ، راست، مذهبی، تکنوکرات و یا حکومتی باشد. روشنفکری که با قدرت دولتی یا تشکیلاتی همراهی می‌کند، روشنفکر دولتی یا تشکیلاتی نامیده می‌شود. با هر روشنفکری هم که به قدرت نزدیک می‌شود نمی‌توان برخورد منفی کرد. حکومت‌ها گاه کوشیده‌اند از روشنفکران برجسته سود جویند، بدون این

که بتوانند شخصیت‌شان را تخریب کنند. دکتر خانلری که در آغاز دهه‌ی ۴۰ چهل به وزارت منصوب شد، توانست خود را از آلودگی‌های مرسوم سیاسی بدور نگاهدارد. دانشجویان وابسته به جبهه‌ی ملی دوم در آن زمان به پذیرش پست دولتی از سوی ایشان، با رعایت ادب و احترام، انتقاد کردند و شعر بلند و پر معنای "عقاب" او را در نشریه‌ی پیام دانشجو به چاپ رساندند.

در دادن صفت تکنوکرات به روشنفکرانی که به قدرت نزدیک می‌شوند، باید دید وابستگی به حکومت تا چه حد جزء شخصیت او شده است.

فرانسیس بیکن که راه دانش مدرن و انتقادی به منطق سنتی (ارسطویی) را گشود خزانه‌دار شاه بود و به اتهام سوء استفاده‌ی مالی زیر پیگرد قانونی نیز قرار گرفت. ولی اندیشمندی او بر این پست‌های حکومتی او سایه‌ی می‌افکند. امیر عباس هویدا اما روشنفکری بود که وجه عمده‌ی کارکرد او کاربر سیاسی و پست حکومتی بود.

پاسخ سوال هفتم

روشنفکران همواره می‌توانند مستقل بمانند. یورگن هابرماس، ریچارد رورتی، گونتر گراس و صدها مورد، دیگر شاهد‌های صادق این معنا هستند.

در ایران باید مسئله را بیشتر شکافت تا مفهوم روشنفکر مستقل بر بستر تاریخ ملی ما روشنی یابد.

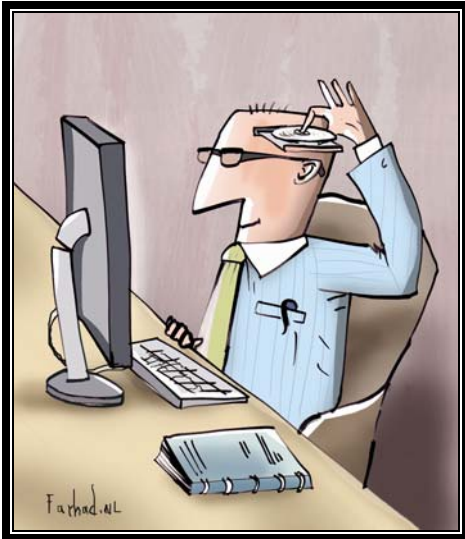
روشنفکران مستقل، روشنفکرانی هستند که منافع انسانی، فوق طبقاتی و ملی را، بر منافع طبقاتی یا گروهی خود مقدم می‌دارند. استقلال، از وابسته نبودن به حکومت، وابسته نبودن به عقل منفصل (یعنی ایدئولوژی) و قرار نگرفتن در برابر منافع ملی شکل می‌گیرد.

تا پیش از پانزده خرداد ۴۲ سه گروه روشنفکر مستقل در ایران وجود داشت: روشنفکران مستقل سیاسی، روشنفکران مستقل غیر سیاسی و روشنفکران مستقل مذهبی.

نمونه‌ی گروه اول را روشنفکران جنبش ملی. مانند دکتر صدیقی و روشنفکران جنبش مدرن سوسیال دموکراتیک مانند خلیل ملکی، تشکیل می‌دادند.

روشنفکران مستقل غیر سیاسی، وابستگی به حکومت را مغایر شخصیت خود می‌دانستند. دکتر محمد معین، که تصویر گاندی را در اطاق کار خود نصب کرده بود (چون نمی‌توانست تصویر مصدق را نصب کند)، دکتر علی اکبر سیاسی، دکتر موسی عمید رئیس دانشکده‌ی حقوق، نمونه‌ی این گروه هستند.

از مهندس بازرگان و همفکرانش نیز باید به عنوان نمونه‌ی گروه سوم یاد کرد. پس از پانزده خرداد روشنفکران جنبش ملی و سوسیال دموکراتیک از صحنه‌ی فعالیت روشنفکری بیرون رانده شدند. همزمان، چشم انداز رشد روشنفکران مستقل غیر سیاسی بسته شد. دخالت شاه در تصمیمات شورای دانشگاه فزونی گرفت و از انتخاب روشنفکران مستقل به ریاست دانشگاه و دانشکده‌ها و پست‌های کلیدی جلوگیری شد. و حرکت برای وابسته کردن آشکار روشنفکران گسترش یافت. از جمله با دخالت شاه از



بازاندیشی نقش روشنفکران در بافت مناسبات قدرت*

نوشته‌ی خئورخه ریس**

ترجمه‌ی آزاد و تلخیص: اصغر سروری

این مقاله تأملی است کوتاه در خصوص نقش روشنفکران آمریکای لاتین و تولیدات فرهنگی آن‌ها در بافت کنونی مناسبات قدرت. این تأمل در پرتو اندیشه‌ی میشل فوکو (۱۹۸۸ - ۱۹۲۶)، فیلسوف ساختارشکن و نیچه‌گرای فرانسوی انجام می‌گیرد. اندیشه‌ای که در دهه‌ی اعتراض‌آمیز و انقلابی ۶۰ قرن گذشته اوج گرفته و من آن را جای دیگری بررسی کرده‌ام.

بی‌آن‌که بخواهم وصف کاملی از این اندیشه به دست دهم، نخست به -کوتاهی به بررسی نقش روشنفکر در بافت ایدئولوژیک مدرن و سپس شرایط نواستعماری پست‌مدرن می‌پردازم و در پایان نظر خود را بیان می‌کنم.

نقش روشنفکر در بافت ایدئولوژیک مدرن

روشنفکر نماینده و آگاهی‌دهنده‌ی عام در شرایط مدرن است و نقش وی را باید متأثر از اصحاب دائره‌المعارف در دوران روشنگری دانست. فوکو با اشاره‌ای روشن به ژان پل ساتر می‌گوید که این روشنفکر مارکسیست خود را همانند پیامبری می‌دانست که رسالت‌اش آگاهی دادن به توده‌ها (توده‌های بی‌صدایی که هنوز قدرت ندارند) بود، خود را صاحب آگاهی راستین (در مورد معضلاتی که قدرت به بار می‌آورد) می‌دانست و دانش یا حقیقتی عام را حمل می‌کرد. فوکو ادامه می‌دهد که از این لحاظ، این روشنفکر [سارتر] اعتقاد داشت که نقش وی نه تنها سخنگوی توده‌ها بودن، که مشاور آنان بودن نیز هست. سارتر در خود این توانایی را می‌دید که بتواند آگاهی توده‌ها را تغییر دهد، به آن‌ها بگوید چه باید بکنند و نیازها و منافع آن‌ها را جمع‌بندی کند؛ نیازها و منافع‌ی که تنها روزی تأمین خواهند شد، که توده‌ها به آگاهی راستین دست یابند. باری، این روشنفکر، در مقام یک متخصص دانش عملی، رهبری خود را در راستای منافع توده‌هایی که

انتساب دکتر موسی عمید به سمت ریاست دانشگاه جلوگیری بعمل آمد. گرایش مستقل مذهبی نیز در روند تکامل انقلاب دینی به روشنفکر ایدئولوژیک دینی تبدیل شد یعنی وابستگی عقلی پیدا کرد و وابستگی عقلی، به تعبیر کانت ناقض استقلال است.

در نتیجه‌ی متمرکز شدن قدرت سیاسی در دست شاه و از میان رفتن امکان رشد روشنفکران مستقل غیر سیاسی بود که در آغاز دهه‌ی چهل قشر روشنفکری مستقل رادیکالیزه شد و یک قشر از روشنفکران چپ مستقل بوجود آمد. احمد شاملو یکی از پیشگامان بحق این جنبش چپ مستقل بود. او در شعری که به ایران درودی تقدیم کرد، چپ ایدئولوژیک را آشکارا به انتقاد گرفت و چشم اسفندیار این جنبش را نشان داد. جنبش چپ مستقل این دهه یک جنبش مدرن انتقادی بود، جنبشی که نادیده گرفتن گوهر شریف آزادی را بر خود نمی‌بخشید. تجربه چپ مستقل نشان داد که دوران روشنفکران مستقل بسر نرسیده است و روشنفکر چپ نیز می‌تواند مستقل باشد.

پاسخ سوال نهم

روشنفکران پیشقراول بورژوازی و حامل عقلانیت آن بودند. این عقلانیت، که روشنفکران و بورژوازی را مشترک می‌کرد، بعدها دوگونه شد: عقلانیت روشنفکران که به عقلانیت "معقول" افلاطونی شبیه بود یعنی بدنبال مسائل انتزاعی، همچون عدالت، بود و عقلانیت بورژوازی که به عقلانیت "محسوس" ارسطویی شبیه بود.

تمامی سده‌های میانی صحنه‌ی مبارزه میان "معقول" افلاطونی و "محسوس" ارسطویی بود با عقب نشینی انتزاع افلاطونی و پیروزی "محسوس" ارسطویی بود که عصر جدید به هستی آمد. این جا خاستگاه اندیشه‌ی دموکراسی است، بر زمینه‌ی اندیشه‌ی افلاطون نمی‌توانست دموکراسی به هستی بیاید، حال آن‌که بر زمینه‌ی فلسفه‌ی ارسطو است که نظریه‌ی مشروطه‌ی مبتنی بر قانون اساسی می‌تواند ساخته شود.

اتویپای "معقول" با پیشرفت تمدن و تکنولوژی دیگر نتوانست در برابر عقلانیت "محسوس" مقاومت کند و ناچار به واقعیت تسلیم شد. و این، ریشه‌ی عقب نشینی روشنفکران در برابر سرمایه‌داری بود. یعنی ضعف درونی آنان بود که آنان را به سرمایه‌داری جذب کرد.

اکنون نیز در ایران مبارزه‌ی میان دو جناح اسلامی مبارزه‌ی ای است میان معقول افلاطونی و محسوس ارسطویی. جدال میان خدایی منتقم و بی‌ترحم، که همه‌ی کارها به اراده‌ی اوست با خدائی مشروطه طلب. پس عصر جدید ایران نیز نتیجه و میوه‌ی این جدال خواهد بود و نباید به آن کم بها داد.

پاسخ سوال دوازدهم

گروه‌های اپوزیسیون نیز خود سازو کارهای قدرت را بوجود می‌آورند و در ذات این امر ایرادی نیست. حتی باید چنین باشد. باید دید از چه زاویه‌ای به قدرت نگریسته می‌شود. قدرت به معنای رایج البته دام مهلکی خواهد بود ولی آزاداندیشان هم بدون قدرت نمی‌توانند با مخالفین آزادی رو-در-رو شوند. گیرم که کیفیت و نوع قدرت متفاوت است. حتی ادبیات قدرت بزرگی است که باید به درستی از آن استفاده شود. ادبیات آزادیخواه از مشروعیت حقوقی قدرت سیاسی (یعنی از دموکراسی) دفاع می‌کند و همزمان، با ابزار انتقاد از ایستادن آن جلوگیری می‌کند.

پاسخ سوال های سیزدهم و چهاردهم

روشنفکران آزادیخواه در برخورد با جمهوری اسلامی و با قدرت‌های جهانی از روش‌شناسی یگانه‌ای سود می‌جویند. استقلال برای روشنفکر آزادیخواه دارای سه بعد است. در رابطه با جمهوری اسلامی بعد ملی و بعد عقلی استقلال اهمیت بیشتر دارد و در رابطه با قدرت‌های جهانی بعد سیاسی، ملی و ایدئولوژیک توأماً اهمیت دارند. استقلال سیاسی از دولت‌های غربی برزمینه‌ی اتحاد مدرنیته‌ای با جوامع غربی عمل می‌کند.

بیست و ششم ژوئن ۲۰۰۹

*

نمایندگی‌شان می‌کرد یا می‌پنداشت که نمایندگی می‌کند، اعمال می‌کرد.^۲

این نوع روشنفکران و نقش وی همان چیزی است که به گفته‌ی «آرتورو آریاس»، نویسنده‌ی گواتمالایی شبیه نوع و نقش روشنفکران در آمریکای مرکزی است. «آریاس» با بررسی برخی از چشمگیرترین ویژگی‌های نقش «ماریو پایه راس» (۱۹۹۰ - ۱۹۴۰)، که در مقام یک انقلابی - نویسنده (شاعر و قصه‌نویس) گواتمالایی، نمونه‌ی بارز تضادهای وجودی نویسندگان - رزمندگان آمریکای مرکزی در سال‌های ۱۹۵۵ تا ۱۹۸۵ است،^۳ چنین می‌گوید: روشنفکران چپ‌گرای آمریکای مرکزی با الهام از مفاهیم یا اندیشه‌های اصحاب دائره‌المعارف روشنفکری و با درکی رمانتیک از فرهنگ «مایاها» خود را چونان شمن‌های قبیله‌ی خویش تصور می‌کردند. از نظر آن‌ها، روشنفکر نوعی هاتف به شمار می‌رفت و از جانب بسیاری که صدایشان به گوش‌ها نمی‌رسد، از جانب آنان که صدایی ندارند، سخن می‌گفت. آن‌ها از هنگام استقلال آمریکای لاتین تا هنگام جنگ‌های انقلابی دهه‌ی ۸۰، کارکرد خود را میهن‌پرستانه و اجتماعی می‌دانستند. بر مبنای این کارکرد، روشنفکر - نویسنده بار مردم را بر دوش می‌کشید. وی برای تغییر آگاهی آن‌ها نمی‌نوشت، زیرا که می‌دانست مردم قادر به خواندن نوشته‌های او نیستند. بر عکس، وی برای ایجاد حافظه‌ی جمعی آن‌ها می‌نوشت. وی با آگاهی به نیروی اخلاقی این عمل، برای دگرگون کردن ساختارهای ذهنی بخش‌های مسلط و به منظور اعمال یک هژمونی فرهنگی نوین که باید به ایجاد دگرگونی در جامعه و دولت می‌انجامید، مطلب می‌نوشت.

«آریاس» ادامه می‌دهد که این نوع درک از نقش روشنفکر معنای ضمنی‌اش این بود که فرجام اکثریت بزرگ روشنفکران مرگ در زندان یا تبعید بود و تفاوت روشنفکر و سیاستمدار، شاعر و چریک یا فعالیت انقلابی و فعالیت هنری از میان می‌رفت. از آن بالاتر، پراتیک مشخص آن‌ها در مقام روشنفکر به عمل روشنفکر متعهد مورد نظر «سارتر» شبیه بود، که در یک چارچوب مارکسیستی می‌کوشید تولید فرهنگ در درون یک پارادایم انقلابی نوین را از طریق پراتیک خاص خود سیستماتیک کند، نه از طریق باز اندیشی در خود.

فوکو بعدها نه تنها این نوع روشنفکری را عام می‌نامد، بلکه خود این مفهوم و نقش سارتری - مارکسیستی را نقد و رد می‌کند. به عقیده‌ی وی فرض این مفهوم این است که قدرت امری ذاتی است نه اعتباری، یعنی فرض را بر این می‌گذارد که قدرت چیزی در خود است که فقط دستگاه دولت و قدرت قانونی آن را اعمال می‌کند، به جای آنکه قدرت را شبکه‌ای از خرده قدرت‌های پنهان ببیند که در سطح سوژه - سوژه و در کل شبکه‌ی اجتماعی جاری است و با دانش رابطه‌ای مبتنی بر هم‌دستی و مشروعیت بخشی متقابل دارد.^۴

به عقیده‌ی فوکو، قبول یکی و فراموش کردن دیگری معنایش آن است که روشنفکر عام آدمی ساده‌انگار است. ساده‌انگار است، چون با فرض این که دولت چیزی است که می‌توان آن را تصاحب کرد و این فقط دولت و طبقه‌ی حاکم است که قدرت را علیه سوژه به کار می‌گیرد، چنین می‌پندارد که کافی است که ساختارهای کهنه را در هم شکست و ساختارهایی نوین با کارکردهای جدید بر خرابه‌ی آن‌ها برپا ساخت. حال آن‌که فراموش می‌کند که این ساختارهای جدید، هم‌چنان همان ساختارهای قدیم اند. زیرا غیر ممکن است بتوان یک ابزار قدرت بورژوازی (ساختارهای کهنه - دستگاه دولت) در جهت هدف‌های انقلابی به کار گرفت، بی‌آن‌که در نظام قدرت گرفتار آمد؛ به‌ویژه هنگامی که این ابزار انقلابی نیست. چنین روشنفکری می‌کوشد ایدئولوژی‌های متخاصم بورژوازی و مارکسیستی را هم‌سو کند. هم در مورد نیت هم در مورد «آگاهی راستین» هم نقش میانجیگرانه‌ی چنین روشنفکری باید تعبیر «هرمنوتیک بدگمانی» را به کار برد.

از سوی دیگر، فوکو معتقد است که مفهوم و نقش سارتری - مارکسیستی روشنفکر ناسازگار اند. در این حالت روشنفکر خود را صاحب آگاهی راستین و جهانشمول می‌داند و به‌طور غیر مستقیم سلسله مراتبی از آگاهی و دانایی را به نمایش می‌گذارد که از بالاترین آگاهی و دانش، یعنی دانش و آگاهی روشنفکر آغاز می‌شود و به پایین‌ترین و مه‌آلودترین

آگاهی و دانش، یعنی آگاهی و دانش توده‌ها، می‌رسد. بدین سان، هر چه قدرت نظامی را که علیه آن مبارزه می‌کند، باز تولید می‌کند. این نوع نگرش، روشنفکر را از لحاظ آگاهی و دانش در مرحله‌ی بالاتری از توده‌ها قرار می‌دهد. بر مبنای این نگرش روشنفکر از یک چیز بنیادی دیگر نیز بر خوردار است که توده‌ها از آن محروم اند: حقیقت عینی (به عنوان مثال ایدئولوژی). از همین رو است که خود را ناگزیر می‌بیند توده‌ها را تا مرحله‌ی رسیدن به آگاهی راستین رهبری کند، همه‌ی آگاهی کاذب آنان را از میان بردارد و این حقیقت را در خیابان‌ها به فریاد باز گوید. اما همه‌ی مطلب این نیست.

چنین روشنفکری با کارها و سخنان تفکر برانگیز و جهت‌دهنده‌اش گرایش به سلطه‌گری دارد و با ایده‌آلیسم افراطی، خوش‌بینی و مسحور کردن توده‌ها را هدف می‌گیرد. از آن‌جا که چنین روشنفکری به این اسطوره‌ی غربی مشروعیت می‌دهد که میان دانش و قدرت هیچ هم‌دستی - ای وجود ندارد، جز بازتولید سازوکار و مناسبات سنتی قدرت کاری نمی‌کند.

پس جای تعجب نیست که فوکو از چنین روشنفکرانی به شدت انتقاد می‌کند. باری آن‌چه روشنفکران عام در پی رویدادهای سال ۱۹۶۸ فرانسه کشف کرده‌اند این است که توده‌ها برای دانستن نیازی به آن‌ها ندارند. همه چیز را خیلی به‌تر از روشنفکران می‌دانند. اما نظام قدرتی وجود دارد که این گفتمان و این دانش را منع و بی‌اعتبار می‌کند؛ قدرتی که فقط در مراتب بالای سانسور حکومتی قرار ندارد، بلکه به نحو ظریف‌تری در کل شبکه‌ی اجتماع نهفته است. خود این روشنفکران بخشی از نظام قدرت اند و این ایده که روشنفکران عاملان آگاهی و گفتمان اند به همین سیستم تعلق دارد. نقش روشنفکر این نیست که برای بیان حقیقت ناگفته‌ی همگان قدری جلوتر یا قدری کنارتی قرار گیرد. نقش وی، قبل از هر چیز مبارزه کردن بر ضد همه‌ی شکل‌های قدرت است؛ آن‌جا که قدرت هم ابرّه است و هم ابزار؛ در نظام دانش، نظام حقیقت، آگاهی، گفتمان.^۵

نقش روشنفکر

در شرایط نواستعماری پست مدرن: روشنفکر خاص

فوکو معتقد است اکنون روشنفکر خاص جای روشنفکر عام را گرفته است. این یک امر بدیهی است، زیرا روشنفکران اکنون دیگر بر روی مسائل عام، تیپیک و برای همگان عادلانه متمرکز نمی‌شوند، بلکه روی مسائل خاص و مشخصی که به شغل‌شان مربوط می‌شود، کار می‌کنند. معنای این سخن آن است که به گفته‌ی «مارگاریتا کاره‌را» شاعره‌ی گواتمالایی و برنده‌ی جایزه‌ی ملی ادبیات، نقش آن‌ها در گفتمان شاعرانه پژوهاک دارد. به قول فوکو، از جنگ دوم جهانی به این‌سو روشن شده است که دیگر لزومی ندارد که روشنفکران خوش‌بینانه و افسون‌زده برزمنند تا توده‌ها آگاهی یابند، چرا که توده‌ها مدت‌ها است به آگاهی دست یافته‌اند.

فوکو معتقد است که نقش روشنفکر، در مقام انسان خردمند - نخبه یا متخصص در دانش یا عرصه‌ی خاصی از پژوهش، اکنون این است که با حرکت از موقعیت خاص خود در مبارزات سیاسی علیه قدرت بکوشد و قدرت را آن‌جا که بیش از هر جای دیگر مکارانه پنهان شده است، افشا کند. وانگهی، این روشنفکر با دانش خود و از جایگاه خاص خود و به قصد ایجاد شکل‌های جدیدی از دانش و تضعیف رابطه‌ی دانش و قدرت عمل می‌کند. یعنی بر مبنای پژوهش در تاریخ دانش و قدرت نشان می‌دهد که چگونه دانش در خدمت قدرت قرار گرفته است.^۶

روشنفکر خاص، با آگاهی از این که قدرت شبکه‌ای از خرده قدرت‌ها است که حتا در زندگی روزمره نیز جاری است، باید در تمام جبهه‌های سیستم مبارزه کند. روشنفکر خاص باید در همه‌ی این جبهه‌ها و در کانون‌های ظرفیت‌تر و پنهان‌تر شبکه‌ی قدرت قرار گیرد و ابزارهایی برای تحلیل فراهم آورد و برای فهم بهتر واقعیت تبارشناختی نبرد را نیز ارائه دهد. فوکو معتقد است که بدین سان، روشنفکر خاص از جمله، آگاهی بسیار واقعی‌تری از این نبرد به دست خواهد آورد که وی را قادر می‌سازد تشخیص دهد که قدرت در کجا نشسته و نقاط آسیب پذیرش کجاست؟ وانگهی با حرکت از دانش خود می‌تواند هر نوع دانش مسلط و همدست

قدرت را مورد سؤال قرار دهد و با این کار نه تنها پراتیک خود را تئوریزه می‌کند بلکه آن را به اجراء در می‌آورد.^{۱۱}

روشنفکر خاص مانند روشنفکر عام فقط یک نظریه پرداز - متخصص دانش یا یک ناظر ممتاز مغز یا نماینده‌ی انقلاب نیست که بر توده‌ها نازل می‌شود تا سطح آگاهی آنان را ارتقاء دهد. یا به طور کتبی یا شفاهی حقیقت بی چون و چر را به آن‌ها ابلاغ کند. این‌جا باید یک اشاره‌ی ضمنی فوکو را نیز یادآوری کرد: چهره‌ی برجسته‌ای که کارکردها و حیثیت‌های روشنفکر نوین را دارد، دیگر آن نویسنده‌ی نابغه یا دانای مطلق که ارزش‌های همگان را در خود جمع کرده است، نخواهد بود. ما در عصر ناپدیدشدن چنین نویسنده‌ی کبیری به سر می‌بریم.

روشنفکر: سوژه‌ی شرافتمند علیه مناسبات قدرت

نقش روشنفکر یکی هم این است که منتقد قدرت باشد، از جمله منتقد قدرتی که فوکو مثبت ارزیابی می‌کند: قدرت تولیدی. اما اگر خود جزئی از محافل قدرت و نظریه‌پرداز این محافل باشد اجرای این نقش برایش دشوار خواهد بود. از این رو، شرط اساسی نه تنها برای نقد قدرت بلکه همچنین برای هر چه موثرتر بودن آن، شرافتمندی روشنفکر است.

روشنفکر صدیق، دلسوز، فروتن، متعادل؛ نقاب از چهره‌ی قدرت بر می‌دارد و در مقابل استعمار پست‌مدرن می‌ایستد: در مقابل فرایند جهانی کردن که ایدئولوژی بازار و اسطوره‌هایش را مشروعیت می‌بخشد. آیا وجود چنین روشنفکری در برابر دوگانگی آن چیزی که ایدئولوژی نوین سیاسی و اقتصادی بدیل در آمریکای لاتین خوانده می‌شود، و قدرت‌های سنتی از آن می‌هراسند، یعنی سوسیالیسم قرن بیست و یکم ضروری نیست؟^{۱۲}

اچ‌دی. استفان زبان شناس و جستارنویس آمریکایی، در توضیح نقش روشنفکری در اجتماع و با تکیه بر تجربه‌اش در خدمت به جنبش‌های اجتماعی، به نکته‌های اساسی اعتقاد دارد. این نکته این است که روشنفکر برای این‌که روشنفکر باشد باید از قدرت مرکزی دوری جوید و به نیروهای مردم پیبوند؛ به مردمی که برای بهبود شرایطشان و استقرار دموکراسی واقعی مبارزه می‌کنند. من اضافه می‌کنم: برای حفظ شرافت اخلاقی‌ای که ثمره‌ی تعهد به این «متافزیک حضوری» است که فلسفه‌ی پست‌مدرن به فراموشی سپرده است.

امروزه که ادعای روشنفکر عام سارتری - مارکسیستی بیش از پیش مورد تردید قرار گرفته است، روشنفکر باید حداقل این نکات را مد نظر داشته باشد: بر خلاف آن‌چه در برخی محافل دینی پست مدرن پنداشته می‌شود، کلمات به خودی خود فاقد قدرت جادویی دگرگون‌کننده هستند؛^{۱۳} قدرت فساد می‌آورد حتا اگر بی‌طرف باشد؛^{۱۴} روشنفکر باید تابع شرافت باشد تا بتواند از لحاظ اخلاقی توانایی مبارزه علیه مناسبات سلطه را داشته باشد، علیه مناسباتی که توجیه‌کننده‌ی بی‌عدالتی، تبعیض، بی-اعتنایی، بی‌تفاوتی و مرگ است.

همان‌طور که فوکو به درستی معتقد است این روشنفکر مجیزگوی قدرت نیست. وی فردی است که هم‌چون «پایه راس» سرانجام‌اش اگر نه مرگ و زندان، تبعید، فقر، تبعیض یا فراموشی است. وگرنه این خطر وجود دارد که به دلیل «فقدان پایگاه»، در قدرت حل شود. چرا که یکی دیگر از تناقض‌های روشنفکر در شرایط نو استعماری این است که صدایش هنگامی اعتبار و پژواک دارد که از سوی مراکز فرهنگی ملی یا بین‌المللی تایید شود؛ مراکزی که حقانیت (بخوانید شهرت) وی یا سوژه - نویسنده در معنای فوکویی را تقدیس می‌کنند؛ که سوژه را مطیع می‌کنند و شکل می‌دهند.

بنابراین، در پرتو مباحث بالا، چیزی که امروز لازم است اندیشیدن به نقش روشنفکر، نویسنده، گفتمان‌های ادبی و آن چیزی است که از دیرباز ادبیات خوانده شده است. از جمله می‌توان این پیش فرض را ساختارشنکی کرد که هر گفتمان ادبی، از جمله گفتمان روایی فقط ادبیات ناب است، یعنی به واقعیت اجتماعی - سیاسی ربطی ندارد و چیزی است خودمحور و ذهنی. اما باید دقت کرد که درخشش زیباشناختی - غنایی و چندمعنایی بودن اثر ادبی به هیچ وجه حذف نشود. چه در تحلیل نهایی این ویژگی‌ها به گفتمان ادبی هویت می‌بخشند و آن را تعریف می‌کنند.

یاداشت‌ها:

- ۱- در این جستار، منظور از روشنفکر به‌ویژه نویسنده‌ای است که دانش، توانایی و گفتمان خاص‌اش به نحوی اندیشیده، خلاق و نقادانه با افکار عمومی در گفتگو هستند. بنابراین، در این جستار نقش روشنفکر با یک حرفه‌ی معین یا فعالیت آکادمیک برج عاجی مربوط نیست.
- ۲- از این رو است که یکی از گرایش‌های این روشنفکر، به‌ویژه شاعر، این است که سخنان‌اش، در سطح نوشتار، از موضع من فردی نیست، بلکه به نمایندگی از بخشی از اجتماع بیان می‌شود.
- ۳- در اینجا باید «پ.ا.گوارا» و «ا.کاردنال» شاعران نیکارگویی را نیز باید در عرصه‌ی الهیات چپ به یاد داشته باشیم.
- ۴- مورد اخیر، یعنی تبعید، سرنوشتی بود که «پایه راس» در اواخر سال ۱۹۸۱ به آن دچار شد، هنگامی که دولت گواتمالا مانع شد که وی به عنوان یک رهبر سیاسی بار دیگر وارد زندگی اجتماعی کشور شود، چرا که او را هنوز یک «شورشی» به‌شمار می‌آورد. به این ترتیب، به قول «اریاس»، «پایه راس» چاره‌ای نداشت جز این‌که در سایر مراکز فرهنگی بین‌المللی برای تولیدات ادبی خود اعتبار به دست آورد. چیزی که هرگز به آن نایل نیامد، چر که مرگ مهلت‌اش نداد. با این‌که تعهدات ایدئولوژیک-انقلابی خود را نفی کرده بود، آثارش نه در گواتمالا و نه در خارج از گواتمالا بازاری نیافت. به‌خصوص آن‌که ایدئولوژی مارکسیستی دیگر «از مد افتاده بود».
- ۵- این چرخش در نحوه‌ی درک از قدرت - به این معنی است که درک مارکسیستی از قدرت تقلیل‌گرایانه است.
- ۶- توجه شود که روشنفکر عام گواتمالایی، به گفته‌ی «اریاس»، می‌کوشید هژمونی فرهنگی نوینی را اعمال کند که وی آن را مردود می‌شمرد.
- ۷- این همه چرایی اعتراض فوکو به مارکسیسم سنتی و روشنفکر تیپیک‌اش را توضیح می‌دهد.
- ۸- این ارزیابی «کاره‌را» درست است که به دنبال فروریزی کمونیسم، گفتمان شعری در شکل خود نگرشی «ضد شاعرانه» را برجسته می‌کند که با استفاده از زبان روزمره‌ی مستقیم، با شعر و غنا قطع رابطه می‌کند. از لحاظ محتوا، این گفتمان، ارزش‌ها و درونمایه‌هایی (به عنوان نمونه درونمایه‌های فمینیستی و ساختارشنکانه با اشارات ضمنی به مسائل جنسی) را برجسته می‌سازد که تا همین چندی پیش از جانب نویسندگان متعهد مورد نظر سارتر منطقه‌ی ممنوعه به-شمار می‌رفت.
- ۹- همان‌طور که «فرنان تاسو» یادآوری می‌کند سارتر بر این عقیده بود که روشنفکر، برای این‌که روشنفکر باشد، می‌بایست جایگاه ساختاری گذشته‌اش را، که وی را در قدرت شریک می‌کرد، رها کند.
- ۱۰- بدین سان فوکو برخی جریان‌های مارکسیستی سابق را که در درون برخی محافل پروتستان معاصر رخنه کرده است، ساختارشنکی می‌کند.
- ۱۱- از طریق رواج دادن «حقایق» یا اسطوره‌های خاص خود، به قصد آن‌که مردم مناسبات سلطه را که در سطح دولت- سوژه و نیز سوژه- سوژه در تمام سطوح ساختار اجتماع وجود دارد، رضایتمندانه درونی کنند و مشروع بدانند.
- ۱۲- گذشته از این‌که این پروژه هنوز در حال شکل‌گیری است، این نوع سوسیالیسم، که در کشورهای ما از محبوبیت برخوردار است، دوسویه‌گی خود را نشان می‌دهد. این نوع سوسیالیسم با این‌که می‌کوشد انسان را بر سرمایه برتری دهد و در جهت از میان برداشتن امتیازات قدرت سنتی مبارزه می‌کند، به تمامیت‌خواهی گرایش دارد حتی در مورد حق آزادی بیان.
- ۱۳- می‌توان از خود پرسید که این تأثیر، به عنوان نمونه تأثیر گفتمان سیاسی- اجتماعی تا چه حد مستند است. آیا در واقعیت زندگی ما تغییری ایجاد شده است؟ با این‌همه منظورم نفی اعتبار، قدرت و ربط آن نیست. نکته این است که روشنفکر این شاخه از دانش نیز آگاه باشد که گفتمان‌اش همواره تأثیر مطلوب نخواهد داشت حتا اگر زبان‌اش بس رنگین یا شاعرانه باشد.
- ۱۴- جادوی قدرت را می‌توان در تاریخ معاصر هم نشان داد؛ آن‌جا که کسانی، از جمله روشنفکران، به فساد کشیده می‌شوند تا قدرت بیشتر به دست آورند و باز هم فاسدتر شوند.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Reyes, George. (2007), *El papel del intelectual en el contexto ideológico moderno: El intelectual representante y concientizador "universal" in*

<http://www.realidadlitera.net/palabrassinvoz8.htm>

** خورخه رییس شاعر و منتقد ادبی، اهل اکوادور، است.

*

ابزارقیاس و روشنگری دغدغه بهبودی زندگی زمینی برای انسان را داشته است.

در ضمن در رابطه با تبارشناسی روشنفکر و القاب اولیه‌اش، بهتر است نکته زیر را نیز یادآور شویم. این که عنوان اثر موثر ژولین بند (انتشار ۱۹۲۷ در فرانسه) که بعدها الگوی جلال آل احمد در "خدمت و خیانت روشنفکران" میشود، بی دلیل "خیانت کلریکوس" (Le trahison des clercs) نشده است. بهر حال، واژه‌ی "کلریکوس" در لاتین را بایستی در فارسی به روحانی ترجمه کنیم. به رغم این که آن واژه یونانی تبار و این معادل فارسی معرب، همواره، از شفافیت معنایی و مصداقهای یگانه بهره مند نبوده‌اند. بگذریم که واژه‌ی "روشنفکر" در محاورات عموم به خلیجها اطلاق میشود. از مکتب رفته، درس خوانده، تحصیل کرده و کتابخوان گرفته تا فلان کارمند انتشاراتی یا نسخه خوان تذکره ها و مترجم افسانه های عرفانی اهالی هند و چین.

۲- در گام دوم، از شما سپاسگزاری میکنم. بخاطر این که با پرسشهای خود به من امکان پاسخ گفتن را میدهید. امکانی برای اینکه برداشت خود را در ارتباط با مسئله‌ی قدرت و راه حلهای مطرح روشنفکران توضیح دهم. پیش از این، انگار در نوشته‌هایی که در نشریه‌ی آرش شما و نیز در کتابهایم چاپ شده‌اند یعنی در "قدرت و روشنفکران" و "در ستایش تبعید" یا "معناهای عشق" خود را برای این پرسش و پاسخ امروزی آماده کرده‌ام.

به اعتبار همین اردوی آمادگی میخواهم بگویم که رهنمود "جهانی فکرکردن و منطقه‌ای عمل کردن" را چند سالی است میشناسیم. البته این رهنمود را که در اروپا شنیده میشود، همواره با یک توضیح مکمل باید تکرار کرد. این که منطقه‌ای عمل کردن، البته نباید آب با آسیاب نسبییت گرایبی فرهنگی و ابتذال پُست مُدرنیستی بریزد. نسبییت گرایبی که لیاقت مردمان جهان را با دولتها، دین و آئین مرسومشان همطرز میگیرد و همسنگ میشمارد.

پویایی و کنشمندی فاعل شناسا یکی بدین خاطر است که حد نصاب لیاقت خود را همچون نمونه‌ای از جمع نشان دهد و دیگر این که حقارت دولتمردان خود منتخب و سپری گشتن تاریخ اعتبار دین و آئین موروثی را آشکار کند. بنابراین، در همین آغاز سخن، پافشاری میکنم بر این موضوع که ارزشهایی جهانشمول نظیر آزادی، در شکل مثبت و منفی آن، نبایستی پیش پای این سنت و آن عادت محلی قربانی شود.

۳- نخستین پرسشی که در نامه‌ی شما مطرح است این عبارت است: روشنفکر کیست؟

شاید نقاش یا کاریکاتوریستی در دنیا باشد که روی تنه آدمی به جای سر یک لامپ بکشد و به عنوان روشنفکر تحویل ما بدهد. خوب باید نگاه کنیم که آیا سیم نورانی لامپ سوخته یا سالم است.

اما از شوخی و طنزای گذشته، قدیمها یک تعریف دم دستی داشتیم: کسی که کار فکری میکند، یک روشنفکر است! گرچه از همین تعریف ساده انتظار داشتیم که تمام خواسته‌های ما را از این "صفت فاعلی" پوشش دهد.

آنگاه، بنا بر این که به کدام جبهه‌ی جامعه متعلق بودیم، میخواستیم "روشنفکر" را در راستای گرایش خود ببینیم. میپنداشتیم او آگاهی بخشی است که به کمک رهایی توده‌ها می‌آید یا اینکه عالمی است خدمتگزار رشد علم و ثروت.

درک و دریافت اولی در جنبش کارگری قرن نوزده مطرح شد. جنبشی که به بورژوازی بقدرت رسیده در قرن هژده و نیز به خواسته‌اش از فریختگان برای رشد علم و رفاه خود، واکنش نشان میداد.

البته این درک و دریافتهای دو گانه از روشنفکر جماعت، که حاصل نگرش ایدئولوژیکی بودند، تا نیمه قرن بیستم همچنان ادامه داشتند. از یکسو، مارکسیسم روسی که خود را یگانه وارث ایده سوسیالیسم علمی میدانست، علم را مقوله‌ای طبقاتی میدید و میخواست مثل خیلی چیزهای دیگر از آن استفاده ابزاری کند. در سوی دیگر، اردوگاه کاپیتالیستی با فخر و افتخار رشد علمی خود را به جهانیان نشان میداد که باعث گسترش فضای رقابت و آزادی فردی شده است.



سراغی از "سگ ولگرد"؟

مهدی استعدادی شاد

به همراه پُست اینترنتی، یادداشتی فرستاده‌اید. گفته‌اید میخواهید در شماره آتی به بحث پیرامون روشنفکران بپردازید. از اینرو پرسشهایی پیرامون روشنفکر و رابطه‌ی (مشروع یا نامشروعش) با قدرت را مطرح کرده‌اید. بنابراین و برای آن که به پاسخ شما برسم، باید چند گام مقدماتی بردارم.

۱- در گام نخست، لازم است در سخن خود ابهام زدایی کنم از واژه مشروعیت. زیرا، در پاراگراف پیشین، واژه‌ی مشروع را به معنای حقانیت در مفهوم متعارف به کار گرفته‌ام. نه به معنای موضوعی دینی یا امری شرعی؛ که این عملکرد برانزده‌ی دین فروشان و شریعتمداران است و به کسب و کارشان مربوط.

این تمایز معنایی میان قدرت شرعی و قدرت عرفی، البته، در ادامه‌ی سخن بیشتر به کار خواهد آمد. زیرا وقتی به مشروعیت قدرتمداری نظر میکنیم، اشراف داشتن بر تمایز یادشده لازم و ضروری است. چرا که قدرتمداری منطبق با پیشرفت امروزی بشریت، نه بر پایه زور حاکمان بلکه بر پایه اقتداری شکل میگیرد که از دل انتخابات آزاد و وجود حزبهای هوادار دموکراسی بیرون آمده است. چنان که این نوع مطلوب و معاصر قدرتمداری با رعایت قانون و نیز تکیه بر اصل حقوق و وظایف همسان شهروندان به مشروعیت مورد نظر هم میرسد.

از این گذشته، وقتی به اختلاف و تفاوت میان نوع سنتی و نوع مُدرن پدیده روشنفکر برسیم، دوباره مسئله تفاوت شرع و عرف و نیز بود و نبود مشروعیت قدرت مطرح است. زیرا انواع روشنفکران، بالطبع، روابط متفاوت و مختلفی با قدرت داشته و دارند. قدرتی که گاه بر قاعده اقتدار قانونی و گاه با اعمال زور خودکامه موجودیت یافته است.

در تبار شناسی پدیده‌ی روشنفکر، آنگونه که اثر ژاک لوگوف (روشنفکران در قرون وسطا، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، ۱۳۷۶) گزارش میدهد، یکی از این انواع سنتگرا بنام "روحانی" معروف است. وی، مقیم دیر و صومعه، برای مردمان معمولی بیش از هر چیزی یک سخنور یا موعظه‌گر است. در این راستا تکیه زده بر منبر متافیزیک و مدام وعده‌ی رستگاری آسمانی را میدهد. حتا به زمانه‌ای که انسان با سفینه به فضا رفته است. اما نوع دیگر روشنفکر، یعنی اوپی که مُدرن است و معاصر ما، در شهر زندگی کرده و با

۴- البته در کشمکش و رقابت ائتلاف آنگلساکسونی و بخشی از اروپا با سوسیالیسم روسی و اقمار، که عوارضی چون بحران اقتصادی بین دو جنگ جهانی را داشت، مناسبات کشورهای جهان دستخوش حوادث چندی شدند. چنان که پدیده خودکامگی (توتالیتاریسم) در شرق و غرب اروپا شکل گرفت. قاره اروپا که قرن‌ها نقش پیشتازی برای جهانیان یافته بود به یک باره وارونه شد و بربریت پنهانی در ذات آدمی را هویدا ساخت. نازیسم آلمانی، فاشیسم ایتالیایی، اسپانیایی و پرتغالی در سمت غربی و استالینیسم روسی در سمت شرقی، سوار بر مرکب عوامفریبی و نیز با ستیزه جویی و یورشهای مختلف به دیگران، چالش جدیدی را برای فرهیختگان جهان بوجود آوردند. فرهیختگان آرزومندی که دهه‌ها در پی شکست استعمار کهن، بهبودی اوضاع کشور و نیز تقسیم عادلانه ی ثروت در جامعه بودند.

پس با این روند تاریخی، روشنفکر فقط ناچار به جانبداری از مردم هموطن و اردوی کار و همورد و چالش با نیروی استعمار و سرمایه نبود. او، برای آن که بتواند موقعیت تاریخی خود را حفظ کند، بایستی به نبرد با خودکامگی نیز بپردازد تا لایق نام خود بماند. روشنفکری که یکی از لقبها ومعناهای ضمنی‌اش، همانا "جان آزاده" است. جان آزاده ای که فریدریش نیچه در مورد رفتار و فکر فلسفی اش تعریفهای دلنشینی را به دست داده است.

این اتفاقاتی که تا اینجا صحبتشان رفت در سطح کشورگشایی، اداره‌ی امور و دیپلماسی مطرح و پدیدار شدند. با رشد صنعت و گسترش نفوذ تکنولوژی در زندگی روزمره و شکلگیری بخش خدمات و کم رنگ شدن تاثیر بخش تولید، از پس جنگ جهانی دوم، دیگر تمایز کار فکری و کار یدی برای شناخت جامعه شناسانه پدیده روشنفکر کفایت نمیکرد. بگذریم برداشت قدیمی از مفهوم روشنفکر، که او را به کار فکری خلاصه میکرد، شامل حال مجسمه سازان، نقاشان و فیلم سازان نمیشد. اما جامعه‌شناسی، این حوزه نوپا در عرصه علوم انسانی، در کنار اهمیت کار برای جامعه از وجود کنش سازنده و ابتکارات انسان مخترع و کاشف نیز سخن به میان کشید. درک و دریافتی که جمهوری روشنفکرانه را گسترش داد.

۵- بنا بر شرح اجمالی در بالا، پرسش روشنفکر کیست به این مولفه‌ها وابسته است که در چه زمان و مکانی پرسش را مطرح میکنیم. منتها، پس از اشاره به شکلگیری پدیده‌ی خودکامگی در قرن بیستم، یک برداشت دیگر از نقش روشنفکر را میتوان به دو برداشت پیشینی و آشنا برای ایرانیان افزود.

ایرانیان، از دوره مشروطه به این سو، منوالفکرانی را دیده‌اند که هم در طرح لیبرالی از فرهنگ و هم در طرح مارکسیستی - لنینیستی از سیاست مشغول و سرگرم بوده‌اند.

اما در تجربه انقلاب اسلامی، با شناخت از الگوی نازیسم آلمانی، میتوان از روشنفکر از لون دیگر هم سراغ گرفت. یعنی از کسی که، همچون بدیل فاسدی از اهل قلم و کتاب، میتواند در پی سودای رهبری کردن رهبر باشد. رهبری که با همدستانش از ابزار فریب عوام و دیگر ابزار خودکامگی های طاق و جفت بهره میبرند. در این چارچوب خاص (که نمونه اش ماجرای قصد و پندارهیدگر است برای رهبری جنبش نازیسم و هیتلر) مفهوم روشنفکر با سفسطه گری معنا میشود. سفسطه ای که در یونان باستان رسم کسانی بود که از بیان دانسته های خود نان میخوردند و سخنوری را در خدمت ارباب ثروت و قدرت میگذاشتند. آنجا همدلی با بیداری و آگاهی بخشی ملاک نبود. همدستی با سياهکاری راه و رسم شمرده میشد. احمد فردید که میخواست برای انقلاب اسلامی نظریه ای دست و پا کند، افشاء شده ترین نمونه آن میل رهبری کردن رهبر پس از انقلاب اسلامی است. حتا رسواتر از رهنمودهایی که افرادی همچون احسان نراقی یا چنگیز پهلوان و... به حاکمیت بعد انقلاب داده اند.

دیگر برای همگان آشکار شده که، پس از انقلاب اسلامی، خیلی از پدیده های جامعه ایرانی دستخوش دگرگونی شدند. از جمله ی این پدیده ها، وضعیت اعتباری و ارزشی روشنفکری بود که، با دستکاری واقعیت و تاریخ از سوی تازه به قدرت رسیدگان، میرفت از رنگ و رو بیافتد. از زمان جدل بر سر اهمیت آدم مکتبی یا شخص متخصص در ایران اسلام زده، نظام

خلیفگانی سعی کرد در کنار تکنوکراتهایی که با هر بادی به اینسو و آنسو میروند از دانایان و عالمان نیز برای خود مهندس مشاور بسازد.

آن روشنفکر ایرانی که خواستار حفظ استقلال رای خود بود و میخواست با چشمان خود و نه با عینک این و آن دسته سیاسی و جناح حاکمیت دنیا را ببیند، بایستی برنامه و رفتار تازه ای را در پیش میگرفت. وی برای آن که خوراک روزمرگی نشود، میبایست حتا فرای چالش رژیم با مخالفان بلاواسطه اش میرفت. در آن جایگاه مشرف بود که میتوانست دریابد که اپوزیسیون رژیم چقدر به نادرستیهای رژیم آلوده است.

از آن بالا، یعنی از منظرپرنده، میشد دید که "اپوزیسیون واقعا موجود" به باز تولید نمادها و رفتار آئینی مشغول است که در بساط رژیم حاکم نیز یافت میشوند. چه آنجایی که برای خود رهبران بلامنازع و دور از دسترس نقد تراشیدند و در ولایت رهبران ذوب شدند و چه در جایی که بر طبل شهید پروری کوبیدند و سعی کردند مشروعیت خود را با تعداد کشته های خویش ثابت کنند. بر این منوال بود که ایشان از دشمن خود تمایز نمییافتند.

نقدانی که بر این گره های رفتاری در فرهنگ و سیاست ما دست گذاشتند، گاه به قیمت طرد و انزویایی که از سوی دوستان، برادران و رفقای دیروزی نصیب شان شد، در تداوم سلسله روشنفکران همچون وجدانهای بیدار جامعه قرارداشته و قرار دارند. تداومی که حافظ در شرح حال باز یگرانش گفته بود:

تاریک خاطران همه درناز و نعمت اند/ ای روشنی عقل تو بر ما بلا شدی
۶- در پی تحولات نظری که در اروپای بعد از نوزایش و روشنگری پدید آمد، تربیت روشنفکران آزاد اندیش در دستور پیشتازان جوامع عقب مانده قرار گرفت. چنین بود در پی آخوندزاده و آقاخان کرمانی، یعنی پیشکسوتان روشن اندیشی ایرانی که با پیشرفت علم و دانش در مغرب زمین آشنایی داشتند و فارسی‌زبانان را با نقد و نگرش انتقادی دمخور ساختند، نسل جدیدی آمد. نسلی که، مثل پیشکسوتان مقیم در تفریس و در استانبول، بخشی از عمر را در غربت و درغرب گذراند. کاظم زاده ایرانشهر و تقی زاده در برلن اقامت گزیده، نمونه‌های تاثیر گذار و مشهور نسل یادشده بودند که سطح بحث و نقد فرهنگی ما را ارتقاء داده‌اند.

در مرحله بعدی منوالفکری هم از منظر رفتاری و هم از دیدگاه موضوعی دچار انشعاب است. عده‌ای مثل فروغی، با آن خدمت فلسفی به زبان فارسی و ترجمه سیر حکمت در اروپا، دغدغهی تمامیت ارضی ایران را داشتند و مشاور کشورداری شدند. برخی مثل ارانی، با استعداد اندیشیدن مستقل، سراغ ساختن گروه مخفی و حزب سیاسی میروند. تعدادی نیز هوشمندی و توان نظری خود را در خدمت ادبیات و نقد ادبی قرار میدهند تا فرهنگ عمومی رشد کند. با اهمیت ترین نمونه‌های رویکرد اخیر، هدایت و نیما هستند که به مفهوم فرهنگ ورزی اعتبار میدهند.

نویسندگان و شاعران چندی که در پی ایندو بنیانگذار ادبیات مدرن فارسی آمده‌اند، معمولا از آن اعتبار سود برده و در زمره روشنفکران ایرانی محسوب شده‌اند. سلسله‌ی روشنفکران فرهنگی.

افکار عمومی ما تا مدتهای مدید بدین تلقی عادت داشت که به فوریت هر نویسنده و شاعری را همچون روشنفکر در نظر بگیرد. فارغ از اینکه تا چه مقدار اینان در حوزه همگانی برای آزادی و دمکراسی کارکرد بهینه داشته‌اند و در جهت پیشرفت جامعه فعال بوده‌اند. با گشاده دستی به ایشان لقب اعطا شد: شاعر اندیشه ورز، ژمان نویس روشن اندیش، منتقد صاحب فکر و چه و چه ها.

با اینحال در این سه - چهار دهه ی اخیر کم نبودند عناصری که آن گشاده دستی افکار عمومی را به پول سیاهی فروختند تا هزینه امورات زندگی و اعتیاد خود را جور کنند.

۷- اکنون برای روشن کردن منظورم، در این گفتگو، مایلم بر مفهوم و رفتاری خاص تمرکز کنم. مفهوم و رفتاری که به نظم کلیدی ترین جدل در قرن بیستم را، دستکم در میان روشنفکران فرهنگی ما، رقم زده است.

با اینکه معتقدم در زمینه سیاست و اقتصاد هم روشنفکران ورزیده‌ای داشته‌ایم، اما گشتاور (مرکز ثقل) سخن خود را در اینجا بر روی جدل آل احمد با صادق هدایت میگذارم و نیز روی آن برچسب "سگ ولگرد"ی که پیرو به پیشکسوت خود زده است. برای آن که به عنوان سخن خود وفادار

بمانم سراغی از این جدل میگیرم و میپرسم که سگ ولگرد چه پیشینه‌ای داشته است؟

در حین این پیشینه جویی معلوم خواهد شد که ما با الزام سبک و سنگین کردن نقد پرخاشجویانه آل احمد سرو کار خواهیم داشت. نقدی که به شیوه‌ی انتقاد اجتماعی هدایت و جهان بینی‌اش میتازد. با همین قیاس نیز البته آشکار خواهد شد که کدامیک براننده لقب روشن اندیشی هستند. ۸- نخست باید اشاره داد که "سگ ولگرد" عنوان داستان کوتاهی از صادق هدایت است. نام این داستان در ضمن عنوان کتابی هم هست از نویسندۀ یادشده که در آن مجموعه‌ای از داستانهای خود و از جمله داستان تاریکخانه را پس از سال ۱۳۲۱ به چاپ رسانده است.

برای آن که دربابیم برداشت آل احمد چقدر به خطا رفته است و دچار چه کمبودی در خوانش داستان شده، ناچاریم روایت هدایت را بشناسیم و بفهمیم دارای چه پیامهایی برای مخاطب است. مکان داستان سگ ولگرد، میدان ورامین است. روایت با صحنه شلوغ این میدان شروع میشود که چندین دکان کوچک، دو قهوه‌خانه و یک سلمانی دارد.

پس از حرکت دوربین روایت، آنجایی که روای نگاه خود را متمرکز میکند، میبینیم که "آدمها، دکانها، درختها و جانوران از کار و جنبش افتاده‌اند." در اینجا قهرمان داستان، یک سگ اسکاتلندی، معرفی میشود. حیوانی که در نگاه روای از لجن زار بیرون آمده است. سگ بی خانه و کاشانه که داستانش میگوید: "دو چشم با هوش انسانی دارد".

روای از این تشبیه جلوتر میرود و مدعی میشود که "در ته چشمهای او یک روح انسانی دیده میشود." سپس سگ را با آهو شبیه خوانده تا اثر مثبت و لطافت بیشتری در مخاطب پدید آید. هدایت با شگرد برقرار سازی رابطه‌ی متکی بر شباهت میان چشم سگ و انسان، توجه خواننده خود را به چشم پُر از درد و زجر قهرمان داستان جلب میکند. آنگاه ادامه‌ی روایت که قصد حساس شدن ما را به موضوع دنبال میکند، از این واقعیت شاکی است که کسی نگاه‌های دردناک و پُر از التماس سگ را نمیبیند.

از این بدبیارها گذشته، سرگذشت حیوان بی پناه فقط با بی‌اعتنایی روبرو نیست زیرا او در هر گامی با آزار و شکنجه‌ای تازه دست به گریبان است. یکی (پادوی دکان نانوايي) او را کتک میزند. دیگری جلوی قصابی به او سنگ میزند. سپس شوهر ماشین از راه میرسد تا با کفش میخ دار سگ را با لگد دور کند. در این زجر مداوم، راحتی سگ بندرت پیش می‌آید. یعنی فقط وقتی که مردم از آزار دادن او خسته شده باشند. در واقع داستاورد نگارش هدایت در این نکته است که نویسندۀ با همان زبان مردم حیوان آزار به دنبال ایجاد همدردی با سگ است.

روایت برای آنکه خواننده را متوجه عمق فاجعه موجود در زندگانی جاندار کند، به انگیزه و آئین مردمانی اشاره دارد که بقول خودشان محض رضای خدا این کارها را کرده تا "سگ نجس و مذهب نفرین کرده" را "برای ثواب بچرانند".

هدایت که همدردی با حیوان را در میان سطرهای نوشته آورده، زوزه را تنها وسیله دفاعی و "جهنم دره" را مکان زندگی تبعیدی‌اش میخواند. زیرا "پات" (نام سگ، همان قهرمان داستان) که از تبار خود دور افتاده و در آن جهنم مدام کتک خورده و ناسزا شنیده، "بیش از هر چیزی به نوازش محتاج است".

هدایت با این نماد سازی از حس مشترک انسانی (نیاز نوازش) و اطلاق آن به حیوان، قهرمان داستان خود را معرفی میکند. سگی که با اولین ژست مهربانانه صاحب ماشینی بدنبال او به دشت و بیابان می‌رود. اینجا اما نه فقط خبری از عاقبت بخیری نیست بلکه با اوج غمناک روایت نیز روبرو می‌شویم و به پایان داستان می‌رسیم. چرا که در فرجام، حیوان ناکام و از پای در آمده پس از آنهمه دوییدن بی حاصل طعمه‌ای برای کلاغها میشود که میخواهند چشمهایش را بخورند.

خوانش حاضر را برداشت خلاصه‌ای از "سگ ولگرد" هدایت در نظر بگیرید. داستانی که نویسندۀش، همانگونه که شارحان آفرینشش گفته‌اند، خواسته است برای همولایتی‌های خود موضوع حمایت از حیوانات را مطرح سازد و ایشان را بدین مُمّه توجه دهد.

از آنجا که توجه به حمایت حیوانات بی شک در هنگام اقامت فرانسه و مطبوعات زمانه‌اش برای صادق هدایت بیشتر به موضوع بدل شده، هدایتی که در خانه پدری سابقه آشنایی با سگ و همزیستی مسالمت آمیز را داشته، "سگ ولگرد"، به خودی خود، نماد و استعاره‌ای برای یک اثر چند لایه ای است. یکی از این لایه های اثربادشده در تاثیر فرهنگی است. آنهم به کمک قیاس تا ما با مشاهده فرهنگ دیگران به تصحیح رفتار خود بر آئیم. در راستای تصحیح، باید به آن نظام تربیتی پرداخت که فقط تشبیه و مجازات را میشناسد.

سگ ولگرد، تصحیح رفتار ما را با اشاره‌های ساده به حس درد و نامطبوعی زجر کشیدن گوشزد میکند. گرچه این اشاره، در معناهای ضمنی خود، از چند نکته مُمّه دیگر در باور عوامانه نیز پرده برمیگیرد. از جمله با بیان حس مشترکی که انسان و حیوان در تجربه شکنجه دارند؛ یعنی حس درد. هدایت از این طریق خواسته آن فریفتاری و توهم اشرف مخلوقات بودن انسان را افشا کند که ادیان سامی مُبلغش هستند.

البته با خوانش کنجکاوانه و دقیقتر میشود دریافت که سگ ستیزی رایج در میان ایرانیان مسلمان شده، برای هدایت، اشاره‌ای است به سنت پیشا اسلامی ایرانیان. سنتی که سگ را با چوب نجس و پاک از خود نمیراند. این زنده کردن یادگار تاریخی در داستان، داستاورد نظری است که "سگ ولگرد" هدایت برای تصحیح رفتار جمعی ما دارد. امروزه این اشاره به سابقه رفتار تاریخی ما با سگ در نوشته های دیگری نیز راه یافته است. از جمله در کتاب شفيعی کدکنی (قلندریه در تاریخ، تهران، سخن، ۱۳۸۶) یا در کتاب شائول شاکد (از ایران زردشتی تا اسلام، نشر ققنوس، ۱۳۸۴) که اعلام سگ دوستی ایرانیان در پیش از اسلام به پژوهش گلدسیهر متکی است.

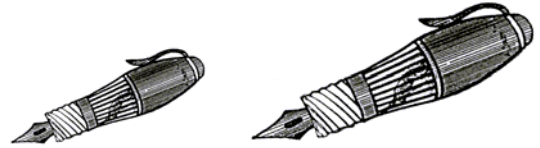
اما استفاده آل احمد از مفهوم "سگ ولگرد" برای ناسزا گویی به هدایت در واقع دست خاموشی چراغ فکرش را رو کرده است. وقتی در بررسی "خدمت و خیانت روشنفکران"، که زمان انتشارش با انقلاب اسلامی در سال پنجاه و هفت همزمان میشود، آن را بعنوان سرزنش و تحقیر به آدرس هدایت حواله میکند.

انگار آل احمد داستان هدایت را دقیق و درست نخوانده است. زیرا بطور دلخواهی فقط لحظه‌ی فرار و دنبال محبت غریبه رفتن سگ را عمده کرده است. آن را بیگانه پرستی خوانده و ندیده که آزار و اذیت حیوان چه توجیهاات شرعی در سنت بومی دارند. او شیفته ی شبه- نظریه غرَبزدگی و مبارزه با غرب، گوش و هوشی برای دریافت پیام همدردی هدایت با حیوان شکنجه شده نداشته است. حیوانی که میتواند نمادی برای کلیه "مطردان" امروزی در جامعه اسلامی باشد.

نکته جالب بحث حاضر در این نکته است که جناب جلال آل احمد سالها سمبل "روشنفکر متعهد" در جامعه ایرانی محسوب شده است. آنهم با همین حد نصاب نازل از هوش روایت شناسی. برای همین مخاطب را با انتظارات بیشتر از وی خسته نمیکنیم. نمی‌پرسیم که چرا وی بدنبال هدایت روان بوده است؟ یعنی آن وقتی که نوبت ابراز بی‌زاری هدایت از جهان در داستان "تاریکخانه" پیش آمده است. نگرشی که مرده ریگی از عرفان تسلیم پذیر در سنت فکری ایرانیان بوده است. قهرمان این ابراز بی‌زاری از جهان را به متمرکز ترین شکل در قهرمان داستان تاریکخانه میبینیم. این جا یکی از رهنمودهای بی حاصل هدایت برای خواننده خوابیده است. و همین رهنمود هدایت او را در معرض این انتقاد قرار میدهد که نویسندۀ مُدرن چرا گُمراه شده و به آن گرایش سنتی جهان گریزی و واقعیت ستیزی تن داده است که سالها با آن درگیر بود.

آل احمد نه فقط این ایراد نگرشی هدایت را ندیده بلکه آن را در داستان "از رنجی که میبریم" به کار بسته است. زیرا از زبان شخص اصلی داستان چنین جملاتی را میخوانیم که، "من به این زندگی مردم شهر تَف می‌کنم. من کی میتونم برم پشت دکون بنشینم و صبح تا شام صلوات بفرستم و منتظر یک مشتری کوفتی باشم؟ یا کی حوصله دارم برم کار دولتی بگیرم و دفتر حضور و غیاب امضاء کنم؟"

۹- راستش، با تجربه‌ای که از پیامد رهنمودهای آل احمد داشته‌ایم، میتوان در مفهوم روشنفکر، هیولای متکبر و فخر فروشی را دید که بطور ضمنی از پندار تاریک فکری بقیه تغذیه میکند. بیخود نیست که برخی از



۱۰- جریان معنویت جوی نوع هائری کربنی - یا حسین نصری که عطای توجه به امور تجربی (بخوانید اختراعات علمی و کشفیات پژوهشی) را به لقای میبخشید، از روشنفکران به معنای جدید کلمه تشکیل شده بود. زیرا ایشان کت و شلوار میپوشیدند و دستاری بر سر نمیگذاشتند. از این رو در چشم مردم ظاهر بین در زمره روحانیت همچون نماد سنت بشمار میرفتند. گرچه در بطن با ایشان در راستای محافظه کارانه حرکت میکردند.

بهر حالت دانشگاهیان معنویت جو، از آنجایی که مثل روحانیت در روند زحمت تولید احتیاج عمومی و حرکت مادی جامعه دخیل نبودند، در برج عاجهای خود اسیر هیروت و فضایی انتزاعی ماندند. همین بی کاری و بی عاری بتدریج زمینه را فراهم کرد که در داد و ستدهای نظری با بخش تئوری سازی روحانیت دمخور گردند.

در دیالوگ دانشگاه و حوزه، آن آتش ائتلاف عملی با چند آشپز مختلف پخته شد. ائتلافی که یک صدا ایدئولوژی شیعه را همچون راهبرد و رهیافت اجتماعی معرفی کرد. کربن و نصر و دستیارانشان که امکانات انجمن حکمت و فلسفه شاهنشاهی را همچون پوشش مخفی کاری و کارگاه تئوری سازی در اختیار داشتند، بتدریج آتش بیار معرکه گفتمان شیعه گرای شدند که سر نخ اصلی اش را روحانیت حوزوی میکشید. روحانیت که با گرفتن خمس و ذکات، جان مالیات کشور را از تک و تا میانداخت، سهم پول شویی خود از درآمدهای سیاه بازار را در جهت تنومندی و فریبگی نهاد خویش مصرف کرد.

نکته ظریف قضیه هم در این بود که نمایندگان نظری روحانیت، آخوندهایی نظیر مطهری، لحظه ای را از دست نمیدادند تا درباره ی علل گرایش به مادیگرایی در ایران افشاگری کنند. منتها فقط یکی دو دهه زمان لازم بود تا تاریخ از ذات این افشاگری پرده برگیرد. این که فقط مادیگرایی غیر خودیها حرام است. وقتی نوبت ما مومنان شد، ثروت اندوزی عین عبادت میشود.

آن پدیده "روشنفکر دینی" که در پس انقلاب اسلامی روی زبانها افتاد، نه فقط آن سوءسابقه تاریخی را در کارنامه داشت بلکه با استفاده از رانت نفت که اینبار یکسره به جیب مومنان تازه بقدرت رسیده میریخت خود را بیش از پیش مطرح ساخت. طرحی که بخاط خیره سری و خود پسندی سخنگویانش (با نمونه ای همچون جناب دکتر عبدالکریم خان سروش که تا همین اواخر همچون ستیزه جویان عصبانی به انتقادها پاسخ میگوید، یعنی آنچه در رابطه با گفته های دولت آبادی در مبارزات انتصاب ریاست جمهوری اخیر انجام داد) خود را از تحول و تصحیح دور نگاه داشت. یعنی نتوانست خود را لایق همین عنوان روشنفکر دینی سازد. زیرا نخست در چارچوب مذهب ماند. اینان حتا از هموطنان سنی مذهب خود دفاع نکردند که حقتشان مثل سایر اقلیتهای اجتماعی، قومی و عقیدتی در نظام خلیفگانی پایمال میگردد و امکان ابراز وجود در اداره امور ندارند. در زمینه روشنفکری هم آنقدر شهامت نداشتند که به اساس و افسانه های دین موروثی نگاهی انتقادی بکنند و در یابند که "اسلام عزیز" تا کجا ایدئولوژی جهانگشا یک امپراتوری بوده و در تاریخ به نفع کدامیک از طبقات حاکم مورد استفاده قرار نگرفته است.

از جریان مذهبی تحصیل کردگان گذشته، در دهه های اخیر دو دسته عمده روشنفکری داشته ایم که تحت اللفظی به روشنفکران چپ و راست معروفند. دسته اخیر، روشنفکران راست، تعدادشان کم بوده است. بخاطر اهمال کاریها و ناتوانیهای تاریخی بورژوازی ایرانی، قدرتمداری استبدادی اغلب بازنشستگان چپ را بخدمت گرفته است. یعنی آن دست شستگان از آرمانهای چپگرایی را که به ساختار قدرت نزدیک شده اند. بطوراستخدامی یا به عنوان مشاور. از تعداد قلیل روشنفکرانی که راست در دامن خود پرورده گذشته، در مورد روشنفکران چپی ها که شمار بیشتری داشته اند، نیز میشود از خیالپردازیهایشان ایراد گرفت و از ایدئولوژی زدگی شان. کمبودهای ضایعه باری که نسلهای مختلفی از روشنفکران تلف کرد. کسانی که به امید دست یافتن به آرمانشهر در واقع صید سراب میشدند.

✽

طراحان رند، برای مقابله با چنین تلقی از مفهوم روشنفکر، او را همچون لامپی میکشند که روی بدنی جا دارد. منتها وقتی کلیدش را میزنید روشن نمیشود. قبلا گفتیم که باید دید سیم لامپ سوخته یا سالم است. مفهوم "روشنفکر متعهد" در قامت جلال آل احمد و رفتارش بویژه در دوره ی متاخرش آینه تمام نمای دگردیسی معنای اولیه است. مفهوم "روشنفکر متعهد" در واکنش امیل زولا و همکارانش شکل گرفته است. واکنش به حکمی که علیه دریفوس، افسر ارتش فرانسه با تباری یهودی، صادر شده است. دادگاهی با تکیه بر جو یهود ستیزی که در فرانسه آن زمان وجود داشت آن افسر را در سال ۱۸۹۴ به همکاری با آلمان و خیانت به وطن متهم و محکوم کرد. حکمی که نویسندگان و روزنامه نگاران را به چالش با هیئت حاکمه و دفاع از جان دریفوس کشاند.

انگار در میان ایرانیان یک رسم اعلام نشده وجود دارد که به دگردیسی پدیده های فرانسوی و از شکل انداختنشان بر آیند. همانطوری که آل احمد با جانبداری از ایده های حاکم و سنت تامل نشده مفهوم روشنفکر متعهد را به نقض غرض بدل کرد، انقلاب اسلامی نیز از مفهوم انقلاب معنایی ضد آنچه در انقلاب فرانسه هدف و آمال بود به دست داد. انقلاب فرانسه هم و غم خود را طراحی آینه بهتر میدانست. در حالی که انقلاب اسلامی پایش را در یک کفش کرد که یک گذشته خیالی (صدر اسلام) را احیا کند.

بهر حالت این از ریخت انداختن دستاوردهای دیگران، یا بقول آل احمدها بیگانگان، مسئولانی دارد که در جریان اجتماعی بومیگرایی متعصبانه خود را سازماندهی کرد.

جاده صافکن انقلاب فرانسه جریانات فکری نظیر اصحاب دایرة المعارف (فرهنگنامه نویسان) بودند با متفکرانی چون دنیس دیدرو که روشنفکران پیرو (معروف به "فیلوزوفها") را به جهان دوستی دعوت میکرد. توصیه دیدرو که نفی سنت زاهدنمایی قرون وسطایی را مبنا داشت، روشنفکران را مورد خطاب قرار میداد که جهان را همچون جهنم دره در نظر نگیرند. در این بستر نظری فرهنگنامه نویسان، روشنفکر کسی بود که گره های سخت و کلافهای سر در گم زندگانی را میگشاید. در آنجا تاریخ اندیشی آدم متعصب و جزمگرا خریداری نداشت.

اما زمینه سازان اسلام گرایی بومی که با انقلاب سال ۵۷ انگ و مهر خود را بر پیشانی جامعه ایرانی کوبیدند فقط خودیهای بیگانه ستیز مثل آل احمد داستان نویس و فعال سیاسی نبودند. اسلامشناس فرانسوی، هائری کربن، با همدستی افرادی چون سید حسین نصر، سید احمد فرید، احسان نراقی و داریوش شایگان و...، گفتمان بازگشت به خویشتن را به خورد معترضان اجتماعی در ایران دادند.

سر جمع تاثیر گفتمان یادشده چیزی نبود جز این که در یک پریشانحالی گسترده به جای رویکرد به علم، روشن بینی و نیز همگامی با پیشرفت جهانیان چهار نعل به سمت قهقرا، هیروتی شدن و خیال بافی بتازیم. توجیه تئوریک این کار را هم جناب کربن صادر کرده بودند. وقتی به سال ۱۹۷۷ در پیشگفتار کتاب "فلسفه ی ایرانی و فلسفه تطبیقی" (ترجمه سید جواد طباطبایی) به ما توصیه واقعیت گریزی میکردند که "کنده شدن از بداهتهای امور تجربی به معنای توجه به فضایی دیگر یا ...بیرون رفتن از مکان یا مکانهای این جهانی برای توجه به مکان لطیف است. و این مکان لطیف امری معنوی است زیرا که مکان لطیف، مکانی این جهانی نیست".

در آن وضعیت آدمی میتواند به راحتی یاد عبارت شاعر بیفتد که گفته: "برو هوشیاری بیبار؛ اینجا کسی هوشیار نیست".

خود این انتخاب مشکلات فراوانی را در فهم ما از این پدیده ایجاد کرده است. مثلاً، چندین بار با چنین تعاریفی روبرو شده ایم؟
 - ذات و جوهر روشنفکری یعنی اهمیت "عقل نقاد"
 - واژه ی روشنفکر یا «اینتلکتوال» صفتی است برای آدمهای خردمند، خردگرا و عقلانی؛ آدمهایی که پدیده های جهان را برحسب دستور خرد و دانش بررسی می کنند و می سنجدند و به جای خیالبافی، متفکر و اندیشه‌ورزند

به زبان ساده تر، تعریف روشنفکر به تعریف روشن در حوزه تفکر کاهش می یابد. روشن فکر کردن یعنی خردگرایی. بدین ترتیب می توان از خود واژه مابقی توقعات از یک انسان روشن فکر را استنتاج کرد - بخصوص با افزودن چاشنی های مد روز میان روشنفکران ایرانی نظیر "مدرن"، "انسان دوست"، "سکولار"، "متعهد" و یا "انتقادی" بخصوص با سنت دیرینه قهرمان سازی و ناجی پرستی. سپس بدون آنکه لازم شود سر خود را از فرهنگ لغت بیرون بیاوریم، به سرعت انسان خردگرا انسانی می شود، ذاتاً فرهیخته و شریف و تجدد طلب که به هم نوع خود فکر می کند، زیر بار زور نمی رود، ظلم و ستم را به باد انتقاد می گیرد، بی طرف نمی ماند، و به حرف خود عمل می کند - و آن هم عمل رادیکال و موثر. بدین ترتیب، بسیاری از نظریه پردازان رایج میان روشنفکران ایرانی در باره مفهوم روشنفکر در واقع به نوعی بازی لغوی محدود شده اند.

روشنفکر کسی است که با عقل و علم حقیقت را میجوید و از حقیقت برای تکریم انسان و توسعه زندگی در همه جوانب مادی و معنوی استفاده میکند.

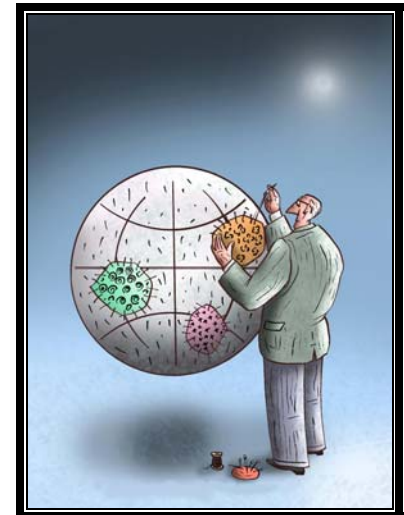
- روشنفکر در فارسی به معنای روشن کننده فکر است.

- گفتمان شان گفتمان مدرن است. توجه شان به انسان است، یعنی خواست ها، دردها، و مسائل انسان. هم نسبت به اندیشه ها و هم نسبت به ساختار اجتماعی نگاه انتقادی دارند. و ... احساس تعهد می کنند. مانند یک آکادمیسین بی طرف نیستند. می خواهند کاری بکنند
 - آدمی وقتی از بند قضا و قدر رست و مهار زندگی را به دست خود گرفت و در سر گذشت خود و هموعان خود موثر شد پا به دایره روشنفکری گذاشته (۲)

می بینید که به صرف استفاده بی جا از یک واژه، دو مقوله کاملاً متفاوت روشنفکری و روشنگری قاطبی شده اند. روشنفکر فارسی فی نفسه روشن گر هم می شود. پس بنا به تعریف، روشنفکر کومه بین و حقیر وجود ندارد. اساساً همین مساله که "آیا می توان روشنفکرانی را که با قدرت حاکم همکاری می کنند کماکان روشنفکر خواند؟"، خود فقط به دلیل همین التقاط سؤال بر انگیز شده است. سؤال این جاست که آیا هیچ قدرت خود کامه ای را سراغ دارید که بدون کمک روشنفکران بر مصدر قدرت نشسته باشد؟ چرا جای دور برویم. آیا رژیم آخوندی حاکم بر ایران می توانست بدون کمک روشنفکران به قدرت برسد و آیا امروزه می تواند آن را بدون کمک روشنفکران حفظ کند؟

هر چند تکرار مکررات است ولی هنوز باید تاکید کرد، روشنگری (۳) و روشنفکری دو پدیده کاملاً متفاوت اند و در اروپا به دو دوره متفاوت تعلق داشته اند - با دو سه قرن فاصله. اولی از مختصات دوران افول فئودالیزم و تولد بورژوازی مدرن است (قرون 17 و 18). در صورتی که دومی در دوران رشد سرمایه داری (قرون 19 و 20) پدیدار می شود. باید اضافه کرد، فاصله تاریخی کوتاه بین ظهور این دو پدیده در ایران به التقاط لغوی بالا کمک کرده است. آن چه امروزه در ایران به مثابه وجه تولید سرمایه داری غالب ریشه دوانیده خود پدیده ای است عمدتاً وارداتی - و نیز اندیشه ها و مقولات اجتماعی متعلق به آن. اما سرمایه داری به ایران حدود دو قرن دیرتر از اروپا وارد می شود. بدین ترتیب، عصر روشنگری ما نیز تازه در اواخر دوره قاجار آغاز می شود. یعنی کم و بیش همان زمانی که در اروپا پدیده روشنفکری نقدا در حال شکل گیری بود. التقاطی شدن این مفاهیم نتیجه اجتناب ناپذیر این واردات هم زمان است (۴).

بنابراین در مباحثات فارسی نخست باید روشن کرد هرچند روشنفکر می تواند روشنگر هم باشد، به واسطه آن تعریف نمی شود. روشنفکر و روشنفکری پدیده هایی هستند متعلق به دوران رشد و استیلای سرمایه داری. و باید تاکید کرد، دوران اولیه رشد سرمایه داری. در دنیای معاصر،



روشنفکران و قدرت

تراب ثالث

با همان نگاه اول به پرسش های نشریه آرش روشن است که مبحث "روشنفکران و قدرت" هم خود از جوانب گوناگون و در هم گره خورده ای برخوردار است و هم به نقد از زوایای گوناگونی مورد بحث و مشاجره قرار گرفته است. خود این واقعیت که در سال های اخیر بحث پیرامون مقوله روشنفکر از سر گرفته شده حکایت از تغییر و تحولاتی در نقش روشنفکر در جامعه معاصر دارد. انگیزه های این بحث متفاوتند. از طرفی شکست انقلاب ۵۷ و نقش روشنفکران در این شکست هنوز موضوعی حساس در محافل روشنفکری ایرانی است و از طرف دیگر اسلامیزه شدن هر چه بیشتر جامعه و ظهور پدیده موسوم به "روشنفکر اسلامی" به مشاجره پیرامون خود مفهوم روشنفکر دامن زده است. اما، از هر دو جنبه مهمتر مساله اهمیت روشنفکر در دنیای امروزین است. بویژه در سطح بین المللی، کم اهمیت تر شدن نقش روشنفکر و دلایل آن سال هاست که توجه بسیاری از مفسرین را به خود جلب کرده است.

پرداختن به همه این مسائل، آن هم در چارچوب مقاله ای کوتاه، یقیناً خود به ناروشنی بیشتری دامن خواهد زد. بعلاوه، در میان ما ایرانیان، مقوله "روشنفکری" خصوصیات و توقعات خاصی را تداعی می کند که بدون ارزیابی انتقادی از آن ها بحث پیرامون رابطه روشنفکر و قدرت جز کلافی سردرگم بار نخواهد آورد. پس از چندین دهه استفاده از آن (بیشتر نزدیک یک قرن) هنوز بحث انگیزترین مشاجره میان ما این است که آیا فلانی جزو روشنفکران هست یا نیست! بنابراین چند خط زیر نیز نمی توانند از طرح برخی کلیات اولیه و ارزیابی انتقادی از برخی داده های موجود فراتر بروند. امید این که دوستان با تجربه تر و وارد تر بحث را زمین نگذارند و به روشن شدن سؤالاتی که اذهان همه را مشغول کرده کمک کنند.

در میان ما فارسی زبانان، همان طور که قبلاً نیز بسیاری اشاره کرده اند، نخستین مشکل این مبحث خود واژه "روشنفکر" است. انتخاب آن برای ترجمه پدیده ای که در اوائل قرن ۱۹ در روسیه به intelligentsia و در اواخر همان قرن در فرانسه به intellectuel موسوم شد، به روشنایی در بحث کمک نکرده است (۱). در واقع بسیاری از تعاریف مصطلح در میان نویسندگان ایرانی تا به امروز از حد ابراز توقعات ادبی و فرهنگی از واژه "روشن" فراتر نرفته اند. روشنفکر کسی است که روشن فکر می کند! به ویژه با در نظر گرفتن بار معنایی روشنایی و تاریکی در فرهنگ ایرانی،

است. هر چند جامعه روشنفکری در ایران بیشتر تحت تاثیر روشنفکران فرانسوی اواخر قرن ۱۹ شکل گرفت، در واقع شرایط روشنفکری در ایران به به پدیده مشابه در روسیه نزدیک تر بود تا فرانسه.

در روسیه، رشد سرمایه داری چندین قرن دیرتر از اروپای غربی، از بالا و به دستور تزار، و بنابراین با سرعتی مصنوعی و تحمیل شده صورت گرفت (۶). به ناگهان در اوائل قرن ۱۹ جمعیت دانشگاهی ده ها برابر شد؛ آن هم در جامعه ای عمدتا روستایی و بی سواد و کماکان زیر سلطه فئودالیزم و استبداد مطلقه تزاری و مهمتر، در جامعه ای که به دلیل عقب افتادگی اقتصادی و سرسختی دستگاه پوسیده اداری، توانایی جذب همه فارغ التحصیلان را نداشت. در اواسط قرن ۱۹ اکثریت فارغ التحصیلان دانشگاه ها و مراکز تربیتی دینی در روسیه بی کار می شدند.

بدین ترتیب، هم از طرفی زمینه وسیعی برای نا رضایتی در میان لایه تحصیل کرده وجود داشت و هم از طرف دیگر خود امر تمرکز تعداد زیادی از دانشجویان در دانشگاه های بزرگ و در شهر های مهم و مرکزی در کشوری استبداد زده، دانشگاه ها را به عمده ترین مراکز فعالیت اجتماعی سیاسی تبدیل کرده بود. بعلاوه، موقعیت نامعلوم این لایه در تولید اجتماعی، در همان قدم اول، آن را در مقابل دولت قرار می دهد. و مبارزه سیاسی، بنا به تعریف، مبارزه ای است در برابر دولت. بنابراین مبارزات این لایه از همان ابتدا خصیصتی سیاسی به خود می گیرند. و در جامعه ای که کم و بیش همه طبقات در برابر دولت تزار فاقد هر گونه حقوق سیاسی بودند، لایه تحصیل کرده ای که بنا به موقعیتش هم از مابقی بی طرف تر بود و هم سیاسی تر، طبعاً به پرچمدار مبارزات ضد استبدادی تبدیل می شود. بدین ترتیب، در شرایطی که استبداد تزاری فرصتی به فعالیت عادی حزبی نمی داد، نقش این لایه در برانگیختن مبارزات اجتماعی سیاسی علیه وضعیت موجود و گاهی حتی رهبری این مبارزات برجسته شد.

در معنای روسی، اینتلجنتسیا، مفهومی جامعه شناسانه داشت، و به عموم کسانی که برای "کار های فکری و خلاق" تربیت شده بودند، اطلاق می شد. یعنی کم و بیش اکثریت عظیم فارغ التحصیلان. از نظر جامعه شناسی روسی، پس از پایان دوران دانشگاهی شما جزو روشنفکران می شدید. و اگر به دولت می پیوستید (که عملاً یعنی اگر استخدام می شدید چرا که دولت بزرگترین کارفرما بود)، دیگر با شغل و رتبه و مقام خود مشخص می شدید و نه با مقوله روشنفکر. "کار فکری یا خلاق" البته مختص جوامع سرمایه داری نیست و قبل از پیدایش لایه روشنفکر حرفه های مشخصی در این حوزه های کاری پدیدار شده اند، مثلاً نویسند، هنرمند، خطیب، ادیب، متفکر و یا استاد و متخصص. اما، مقوله روشنفکر از همان اول پیدایش خود در تفکیک با این گونه حرفه های مشخص نیز قرار داشت. بدین ترتیب، روشنفکر می توانست ادیب و هنرمند هم باشد، اما به ادیب و هنرمند رسمی یا معروف روشنفکر نمی گفتند.

اما در همین معنای روسی نیز مقوله روشنفکر از همان ابتدا تعاریف مرکب و اضافی دیگری با خود حمل می کرد که مشابه آن را ما در جاهای دیگر نیز مشاهده می کنیم. خصوصاً صیاتی عمدتاً سیاسی تا اجتماعی. مثلاً در برداشت روسی رایج آن زمان روشنفکر، تو گویی بنا به تعریف، باید ضد تزار و دوست خلق نیز باشد. البته، حتی در روسیه آن زمان هم همه تحصیل کردگان سیاسی و ضد تزار نمی شدند، اما واقعیت این است که در آن شرایط مشخص تاریخی، وجه غالب عملکرد اجتماعی و سیاسی این لایه در ترقی خواهی و ضدیت آن با تزاریزم تعریف می شد.

در نظر داشته باشیم که برای دو دهه قبل از رایج شدن مقوله روشنفکر، جنبش دانشجویی نقداً به مثابه مهمترین مرکز جنبش ضد استبدادی در جامعه شناخته شده بود و رفتن دانشجویان و فارغ التحصیلان به میان مردم به مثابه یار و یاور خلق چندین سال سابقه داشت. بسیاری از دانشجویان اساساً چشم انداز کار برای دولت را نوعی عار می دانستند. بعد از دانشگاه نیز کم و بیش همین فعالیت دنبال می شد. در نیمه اول قرن ۱۹ در روسیه، محافل و نشریاتی که از دل این لایه بیرون می آمد در واقع مرکز ثقل کلیه مبارزات سیاسی دوران بود. کم و بیش تمام رهبران سیاسی و متفکران معروف بعدی روسیه مستقیم یا غیر مستقیم از درون همین جنبش آمده اند. بدین ترتیب، خود امر ضرورت پیدا کردن نامی

خود ویژگی آن کم رنگ تر می شود. روشنفکر قبل از آن که فردی دارای این یا آن تعریف باشد و با این یا آن طرز فکر به دنیا نگاه کند، به لایه اجتماعی مشخصی تعلق دارد که در اغلب کشورها در چنین دوره ای پدیدار می شود. و این لایه صرفاً یک اختراع سوسیولوژیک نبود، بلکه غرض لایه ای است با فعالیت های سیاسی و اجتماعی مشخص و حتی با محافل، نهادها و تشکیلات مستقل. بسیاری از سرشناسان این لایه حتی در زمان خود شهرتی جهانی داشتند. به جرات می توان گفت اغلب جریانات معاصر فلسفی، سیاسی، یا ادبی و هنری، ریشه در تاریخچه این لایه دارند.

پس، تعریف روشنفکر را باید در تاریخچه پیدایش و تحول این لایه اجتماعی جستجو کرد. ساده ترین شکل درک این مقوله توجه به رشد عظیم دانش جویان از قرن ۱۸ به بعد است. ریشه اصلی پدیده روشنفکری در همین جاست. سرمایه داری نظامی است مدرن و صنعتی و نیازمند لایه عظیمی از تحصیل کردگان. این بدین معنی نیست که وجوه تولیدی پیشا سرمایه داری به انسان های تحصیل کرده نیاز نداشتند، اما هرگز نه به این وسعت. خود این وسعت کیفیت جدیدی نیز به ارمغان آورد و آن رهایی پدیده تحصیل کردگی از انحصار طبقات حاکم بود. از دو لحاظ؛ هم تغییر آموزش و پرورش از زائده اصناف و صنایع و گروه های مشخص سرمایه داران به امری عمومی، سراسری و "عام المنفعه" و هم ورود قابل ملاحظه سایر طبقات به مراکز تحصیلات عالی. ریشه اجتماعی لایه تحصیل کرده در قرن ۱۹ اروپا عمدتاً خرد بورژوازی بود (۵).

البته، روشنفکران همان دانش جویان نیستند، اما روشنفکری از دانشجویی منتج می شود. بدون چنین افزایش عظیمی در جمعیت دانش جویان و توسعه عمومی امور دانش جویی، پدیده روشنفکری نیز ظاهر نمی شد. این تاکید از لحاظ دیگری نیز اهمیت دارد و آن جلب توجه به ریشه های اجتماعی مشترک روشنفکر با سایر لایه های تحصیل کرده است. هر روزه در ازای هر روشنفکر جدیدی که از دل تحصیل کردگان متولد می شود. هزاران مدیر و تکنوکرات سرمایه داری نیز استخراج می شوند. به عبارت ساده تر، آن فراشدی که یک انسان تحصیل کرده را در زمره روشنفکران قرار می دهد، همان است که یکی دیگر را مامور و معذور وضعیت موجود نیز می سازد، پس همان است که می تواند یکی را به دیگری تبدیل سازد.

شکل ظهور سیاسی و اجتماعی این پدیده در کشورهای مختلف متفاوت است. در تقریباً تمام کشورهایی که سابقه و تاریخچه آن تا اندازه ای مدون و روشن است، در واقع نخست از لحاظ سیاسی و فرهنگی مطرح می شود تا اجتماعی، به عبارت ساده تر، خود امر تبدیل به یک روشنفکر بیشتر در صحنه سیاست رخ می دهد تا در عرصه خاص موقعیت اجتماعی، بنابراین، شرایط متفاوت اقتصادی اجتماعی، شرایط سیاسی متفاوت و روشنفکران متفاوتی ایجاد می کنند، عوامل متعددی در این تفاوت نقش دارند: از طرفی میزان و سرعت رشد لایه تحصیل کرده و توانایی نظام سرمایه داری موجود در جذب آن، و از طرف دیگر مرحله انکشاف مبارزات طبقاتی و میزان تشکل و تحزب طبقات اجتماعی. بستگی به ترکیب خاص این عوامل، شکل ظهور و درجه اهمیت این پدیده در کشورهای متفاوت مشخصات متفاوتی به خود گرفته است.

سه نتیجه کلی را می توان جمع بندی کرد: (۱) در کشورهایی که این توسعه سریع تر صورت گرفت و یا اکثریت جمعیت بی سواد تر بود، پدیده روشنفکری چشمگیرتر شد. چنان جزیره ای نورانی در اقیانوسی از جهل و خرافات؛ (۲) در کشورهایی که طبقه بورژوا خود هنوز به سیادت کامل دست نیافته بود و روبنای سیاسی قدرت حاکم با سرمایه داری مدرن هم خوانی نداشت، اکثریت هر چه بیشتر این لایه به فعال سیاسی "پوزیسیون" قدرت موجود تبدیل شد؛ (۳) و در آن جا که خود تناقضات طبقاتی جامعه سرمایه داری هنوز چندان انکشاف نیافته بود، "استقلال" نسبی روشنفکران از طبقات نیز بیشتر شد.

بدین ترتیب، مقوله "روشنفکر" (اینتلجنتسیا - هوشمندان، فهمیدگان) برای نخستین بار در روسیه در دهه ۱۸۴۰ برای تشریح یک لایه مشخص اجتماعی رایج می شود. اما، چرا اول در روسیه و نه مابقی اروپا؟ بررسی این سؤال به فهم خود مقوله روشنفکر نیز کمک خواهد کرد. از لحاظ دیگری نیز این سؤال اهمیت دارد و آن شباهت های شرایط ایران با روسیه



برای این لایه مشخص هنگامی در جامعه روسیه مطرح می شود که فعالیت سیاسی ضد تزاری بخش های فعال این لایه نقدا توجه جامعه را به خود جلب کرده است. بنابراین، این تعاریف التقاتی اجتماعی سیاسی در شرایط مشخص روسیه معنی داشت و نه هر جای دیگر.

از سوی دیگر، رابطه این لایه با سایر مردم نیز خود بسیار تحت تاثیر شرایط است. مثلا، سطح فرهنگ موجود. از نظر یک جامعه عموما بی سواد بسیار طبیعی است که همه تحصیل کردگان واقعا جزو باهوشان و از ما بهتران تلقی بشوند. در یک روستای عقب افتاده روسی، چه بسا بسواد ده دکترا و مهندس نیز می شد. برای خود این لایه نیز طبعا این توهم شکل گرفته بود که گویا تافته جدا بافته ای است، با رسالتی تاریخی در جامعه. مستقل از تناقضات طبقاتی، عاری از منافع فردی و صاحب نظر در مورد همه مسائل عالم و اجتماع. اما، این واقعیت که این لایه علی العموم در مقابل تزار قرار گرفت و از نظر توده های وسیع جزو "دوستان خلق" محسوب می شد، فقط به دلیل تناقض آشکار میان شرایط عقب افتاده روسیه و توقعات و انتظارات کسانی بود که برای تولید مدرن سرمایه داری تربیت شده بودند.

مثلا، در همان زمان در بریتانیا هر چند تعداد تحصیل کردگان دانشگاهی بیش از ۵ برابر روسیه بود (در کشوری با جمعیتی حدود یک ششم روسیه) ، پدیده روشنفکری چندان برجسته نشد. از طرفی رشد لایه تحصیل کرده تدریجی بود و انطباق نزدیک تری با نیازهای جاری نظام سرمایه داری داشت. بدین ترتیب ارتقا مقام از تحصیل کردگی به مشاغل نظیر مدیر، تکنوکرات، متخصص و آدم های حرفه ای گوناگون بسیار سریعتر و بی دردستر صورت می گرفت، از طرف دیگر مبارزه طبقاتی پیشرفته تر بود و امر تشکل و تحزب در میان طبقات متخاصم اجتماعی نقدا تحقق یافته بود. بنابراین نقشی اضافی برای لایه ای به ظاهر مستقل از منافع بلاواسطه طبقات وجود نداشت. بعلاوه، شکل قدرت حاکم نیز انطباق بیشتری با تولید اجتماعی سرمایه داری داشت. بنابراین "فهمیدگی" مساوی با مخالفت با وضع موجود نمی شد. حتی خود واژه روشنفکر (intellectual) در انگلستان تا اوائل قرن ۲۰ هنوز چندان متداول نشده بود؛ و نخست بیشتر از جنبه منفی مورد استفاده قرار می گرفت، یعنی برای تمسخر کسانی که سهم اجتماعی مفیدی جز نظریه پردازی ادا نمی کردند. عین همین پدیده را در هلند که توسعه کم و بیش هم زمانی با بریتانیا داشت، نیز مشاهده می کنیم. جالب تر این که در هلند استفاده از این مقوله زودتر از بریتانیا رایج می شود، اما بیشتر در ارتباط با "فهمیدگان" درون خود طبقه حاکم و نه مخالفین آن. در برخی کشورهای عقب افتاده تر اروپایی حالتی بینابینی پیدا می شود. مثلا، پدیده مشخص روشنفکری حدود نیم قرن بعد از روسیه در فرانسه و ایتالیا نیز اهمیت پیدا می کند، اما، با دو تفاوت مهم. از طرفی، لایه روشنفکر به مراتب از روسیه کوچک تر و محدودتر است (چرا که سرمایه داری قادر است بخش عمده ای از تحصیل کردگان را به خود جذب کند). و از طرف دیگر، از همان ابتدا خود را هم به صورتی سیاسی و هم به مثابه لایه ای مستقل از حکومت و احزاب پارلمانی بیان می کند. در واقع بخشی از عقلا و ادبای فرانسوی آن زمان بدین وسیله اعلام می کردند که به دلیل دست آوردهای شناخته شده در حوزه های کار فکری و خلاق پس عقاید سیاسی آنها نیز باید مقبولیت و یا منزلت بیشتری داشته باشد.

همین تفاوت ها باعث شده است که برخی از صاحب نظران به دو سنت متفاوت روسی و فرانسوی در مفهوم روشنفکری اشاره کنند، در صورتی که خود روشنفکران فرانسوی با اقتباس از سنت روسی خود را روشنفکر نامیدند. یعنی، موقعیت خود را با خصوصیتی بیان کردند که در واقع برداشت شان از نقش کل انتلیجنتسیای روسی بود. صرفا، در روسیه اکثریت تحصیل کردگان خود را جزو انتلیجنتسیا می دانستند، در صورتی که در فرانسه اکثریت شان جذب دستگاه سرمایه داری می شدند و نه کسی آنان را روشنفکر می دانست و نه خود علاقه ای به ایفای چنین نقشی نشان می دادند.

بدین ترتیب، روشنفکر در فرانسه از همان ابتدا از سایر تخصص های شغلی و حرفه ای تفکیک می شود و به مثابه فردی آگاه و نظریه پرداز و مبری از منافع تنگ نظرانه حرفه ای و صاحب نظر در باره مسائل سیاسی و

اجتماعی ظاهر می گردد. اما، در واقع در همان فرانسه، روشنفکری خود نقدا به نوعی حرفه درمیان سایر حرفه ها تبدیل شده بود. برخی از فهمیدگان تکنوکرات و مدیر و متخصص می شدند، برخی نیز روشنفکر. به قول طنز معروف آن زمان، "تنها فرق روشنفکر و تکنوکرات یک شغل خوب است!" بی دلیل نیست که واژه "روشنفکر حرفه ای" (روشنفکری که از روشنفکری اش نان می خورد) در فرهنگ فرانسوی اواخر قرن ۱۹ شکل می گیرد.

هرچند که در قرن ۱۹ ریشه های خانوادگی و اجتماعی این لایه "فهمیده" در همه کشورها عمدتا خرده بورژوازی بود و اغلب روشنفکران، به رغم روشنفکری، بسیاری از مشخصات این طبقه را همواره بدوش می کشیدند، فقدان رابطه ویژه با تولید و وسائل تولید خصلتی بینابینی و فرا طبقاتی به آن تحمیل می کند نوعی لایه "بی طرف". اما، در مجموع ایدئولوژی حاکم بر آن نمی تواند چیزی باشد جز ایدئولوژی بورژوازی. اتفاقا می توان به معنایی گفت که این لایه حامل ناب ترین شکل ایدئولوژی بورژوازی است. رکن اصلی ایدئولوژی بورژوازی عبارت است از مخفی کردن منافع ویژه طبقه بورژوا در پس پشت مقولاتی عمومی نظیر منافع "ملی" و "سراسری". در جامعه مدرن سرمایه داری کل دستگاه تحصیلات "عمومی" به قصد پرورش نیروی کار در خدمت این منافع مجهول "عمومی" بنا شده است. بهبود یافته نیست که بهترین ایدئولوگ های بورژوا از میان این لایه پیدا می شوند.

از طرف دیگر مشغله عمده ده ها هزار فارغ التحصیلانی که هر ساله دانشگاه ها را ترک می کنند، طبعا پیدا کردن راهی برای ورود به تولید اجتماعی و تامین معیشت فردی است. و آیا در جامعه سرمایه داری جز بورژوازی طبقه دیگری وجود دارد که بتواند این نیاز را برآورده کند؟ بنابراین، بند ناف اقتصادی این لایه نیز به رونق اقتصادی سرمایه داری وصل است و هر چند درون آن مدافعان همه طبقات اجتماعی وجود دارند، در عملکرد کلی اش لایه ای است در خدمت چشم انداز موجود سیاسی، هم فعلی و هم آتی، و از لحاظ سیاسی، بیشتر اصلاح طلب و محافظه کار است تا انقلابی و رادیکال، لایه ای است که هم سریعتر و صریح تر از همه ضد یا موافق قدرت موجود می شود و هم از همه بیشتر تشنه قدرت.

البته روشنفکران می توانند سوسیالیست هم بشوند و یا در مبارزات طبقاتی در اردوی کار و علیه سرمایه قرار بگیرند، اما سرشت اصلی کل این لایه را نباید از سیاست های ادواری و لحظه ای بخشی از آن استنتاج کرد. تولید سرمایه داری، با گسترش هر چه بیشتر تقسیم اجتماعی کار، تعداد لایه های اجتماعی مشخص با منافع گروهی ویژه را نیز افزایش می دهد، اما خود مبارزه طبقاتی عاقبت این لایه های گوناگون را به تنها دو اردوی ممکن اجتماعی یعنی کار و سرمایه جذب خواهد کرد. بدین ترتیب این لایه می تواند در شرایط مشخصی حتی در کلیت اش به دنبال این یا آن طبقه اجتماعی گرایش پیدا کند (که البته در دنیای واقعی هرگز کلی در کار نیست و صحبت از اکثریت تعیین کننده است).

مثلا در اوائل قرن ۲۰ در روسیه گرایش غالب در کل انتلیجنتسیای روسیه گرایش سوسیال رولوسپونر بود، اما در همان زمان وزرای دولت هم از درون همین لایه بیرون می آمدند، همان طور که اغلب رهبران سوسیال دموکرات. گاهی نهادهای سازمان دهنده این لایه می توانند خود رسماً به عضویت نهادهای طبقات دیگر در بیایند. مثلاً، تا قبل از جنگ جهانی دوم، دانشجویان در بریتانیا یکی از ارتجاعی ترین لایه های اجتماعی بودند. در صورتی که بعد از جنگ اتحادیه دانشجویان خود را بخشی از جنبش اتحادیه های کارگری می دانست. اتفاقاً به دلیل آموزش این لایه در مکتب "منافع عمومی"، آن جا که عنصری از آن نسبت به تناقضات جامعه سرمایه داری آگاه می شوند در نقد ایدئولوژی بورژوازی و در تدوین عقاید و چشم انداز طبقات ضد بورژوازی نیز نقش مهمی ایفا می کنند. اما این آگاهی از ذات روشنفکری بیرون نمی زند که در عرصه مبارزات اجتماعی طبقات اصلی شکل می گیرد.

شرایط ایران قرن ۲۰ به روسیه قرن ۱۹ نزدیک تر بود تا به اروپا (حتی بخش های عقب افتاده تر اروپا) و رشد جمعیت تحصیل کرده در ایران اثرات و نتایج مشابهی داشت. در این جا نیز، از یک طرف، نظام سرمایه داری در مراحل بدوی و عقب افتاده قرار داشت و قدرت سیاسی حاکم، پیشا سرمایه داری، پوسیده و استبدادی بود، و از طرف دیگر، تناقضات جامعه بورژوازی ناشکفته مانده بود و مبارزه طبقاتی در مراحل ابتدایی بسر می برد. باوجود اینکه لایه تحصیل کرده ای که در دوران پهلوی شکل گرفت از روسیه به مراتب کوچک تر بود، عین همان پدیده روسی در ایران نیز مشاهده شد. فهمیدگان جامعه در این جا نیز سریعاً سیاسی و ضد رژیم می شدند، یک فرد تحصیل کرده در ایران تا حتی اواخر دوران پهلوی دو انتخاب بیشتر نداشت، یا باید جذب دستگاه موجود می شد، یا به زمره روشنفکران می پیوست.

تقسیم طبقاتی در جامعه البته ریشه نهایی همه مبارزات سیاسی است. اما این شالوده طبقاتی همواره واضح نیست. درجه وضوح آن بستگی به میزان خودآگاهی طبقات متخاصم دارد که خود محصول دوره ای از مبارزات سیاسی است. به عبارت ساده تر، طبقاتی شدن مبارزات سیاسی خود مستلزم دوره ای از مبارزات سیاسی ملی سراسری است. در جامعه ای نظیر ایران که حاکمیت طولانی استبداد عملاً همه طبقات را از هر گونه مشارکت جدی در تعیین سرنوشت سیاسی جامعه محروم کرده بود، طبعاً مبارزات همگانی و فراطبقاتی علیه استبداد به نخستین حوزه مبارزات سیاسی تبدیل می شد. بنابراین، در جامعه ای که اشتراک منافع مردم علیه استبداد برجسته تر است تا خصومت های طبقاتی، روشنفکران با موقعیت بینابینی خود می توانستند نقش موثری به مثابه کاتالیزر مبارزات سیاسی طبقاتی ایفا کنند.

بدین ترتیب، در ایران تفکیک سیاسی طبقات قبل از آن که در سطح اجتماعی اهمیت و یا تجلی سیاسی پیدا کند، درون لایه روشنفکر شکل می گیرد. اما، حتی درون روشنفکران نیز نه چندان دقیق. روشنفکران شاید آگاه ترین بخش جامعه باشند ولی در جامعه عقب افتاده آگاه ترین نیز کم آگاه است. اتفاقاً از مشخصات جامعه باسواد ایرانی یکی همان کم سوادی آن بود. طیف دست راستی و ارتجاعی آن از همان ابتدای دوران پهلوی به بعد همواره عمدتاً "غیر سیاسی" بود و به لایه های جاه طلب، مقام پرست، بی طرف، بی عار و در بهترین حالت صرفاً آکادمیک رسمی خلاصه می شد. و در آن اقلیت ناچیزی که نشانی از حیات سیاسی دیده می شد، از شوونیسم آریایی فراتر نمی رفت. اپوزیسیون غالب البته بورژوازی بود، اما آنها هم وضع بهتری نداشتند. کم و بیش همه لیبرال بودند، نوعی لیبرالیسم نیمبند غربی که که در همان زمان در خود غرب نیز کسی به آن توهمی نداشت. از دموکراتیزم رادیکال از مشروطه تا به همین امروز خبری نبوده است. شاید به جرات بتوان گفت بچه مسلمان های لیبرال شده در دوران حکومت آخوندی، لیبرالیسمی به مراتب پیگیرتر از لیبرالیسم روشنفکران دوران شاه ارائه کرده اند. اصلاح طلبی قانونی بهترین بیان موقعیت سیاسی اکثریت عظیم این لایه است.

در ایران نیز نظیر روسیه وزنه تمایلات سوسیالیستی در لایه روشنفکر قابل ملاحظه بود. در روسیه، نزدیکی با آلمان وسیله اصلی انتقال عقاید سوسیالیستی از اروپا به روسیه شد، در ایران، نزدیکی به روسیه. در واقع

اولین محافل سوسیالیستی درون جنبش کارگری در هردو کشور به دست روشنفکران ساخته شد. اما این نه به این معنی که سوسیالیسم ارائه شده توسط این طیف خود چیزی پیشرفته بود. مثلاً در ایران تسلط استالینیزم و ترکیب عمدتاً خرده بورژوازی روستایی این لایه اجازه نداد، افق اجتماعی اپوزیسیون چپ آن نیز از سوسیالیسم بدوی "خلقی" فراتر برود. اما و اقعیت اجتماعی چنین بود که در خود جامعه هنوز، حتی در همین حد کلی و بدوی، تفکیک سیاسی طبقاتی دیگری صورت نگرفته بود. بنابراین برای دوره ای طولانی برای روشنفکران ایران نیز این توهم تقویت شد که نقش ویژه آنان در تعیین سرنوشت سیاسی جامعه نقشی ذاتی و ابدی است.

دوران فعلی متفاوت است. از طرفی، خود لایه روشنفکر در بحران به سر می برد. بخش عمده جامعه روشنفکری دوران پهلوی به تبعید رانده شد. پر کردن این جای خالی بسیار بطئی و متناقض پیش رفته است. فراشد انکشاف گرایش های جدید فکری متناسب با اوضاع اجتماعی جدید، بطور دائمی زیر ضرب رژیم آخوندی شقه شقه می شود و محافل و حرکت های درون این لایه به پدیده هایی پراکنده و خصوصی و یا بی تداوم و تصادفی تبدیل شده اند. از طرف دیگر، شکست انقلاب ۵۷ شاید برای این لایه بدتر از سایر طبقات اجتماعی تمام شده باشد. دستگاه روحانیت شعبه به فرصتی تاریخی دست یافت تا دشمن دیرینه خود روشنفکران را از گردن بزند. کارنامه خود روشنفکران در این شکست هم توهم روشنفکر نسبت به خود را از میان برداشته است و هم توهم سایرین به روشنفکران. البته می توان پیرامون این دلایل سال ها بحث کرد، اما واقعیات ساده را نمی توان انکار کرد: سطح "تولید" در این لایه بسیار پایین رفته است و آن چه تولید می شود با شرایط موجود تناسبی ندارد.

اما مشکل اصلی در جای دیگری است. در شرایط اجتماعی و سیاسی حاکم بر دنیای امروز روشنفکر در جامعه دیگر از اهمیت سابق برخوردار نیست. نه به این معنی که تحصیلات عالی کمتر شده و یا تعداد تحصیل کردگانی که روشنفکر می شوند، برعکس، امروزه در بسیاری از کشورهای عمده سرمایه داری تا نزدیک نیمی از جمعیت دانش آموز وارد دانشگاه می شود و برای بسیاری از مشاغل معمولی تحصیلات عالی پیش شرط ورود است. حتی در ایران آخوند زده نیز جمعیت دانشجویی چندین برابر شده است. رشد تعداد فهمیدگان، برجستگی فهمیده بودن را نیز کم رنگ تر کرده است. بطور کلی، هر چه جامعه سرمایه دارانه تر بشود، آگاه تر و سیاسی تر نیز خواهد شد و بنابراین نیاز آن به ایجاد جایگاه سیاسی ویژه ای برای روشنفکران کمتر خواهد شد. روشنفکر نیز عاقبت باید جایگاه سیاسی خود را در نبردهای اصلی اجتماعی روشن کند. عصر مخفی شدن پشت منافع عمومی به پایان رسیده است.

یادداشت ها:

- ۱- من متخصص زبان فارسی نیستم اما بسیاری واژه های دیگر بهتر می توانستند همین مفهوم را در فارسی بیان کنند، مثلاً فهمیده.
- ۲- نقل قول های فوق همه واقعی هستند اما از آن جا که قصد شخصی کردن بحث در میان نیست از ذکر منابع خودداری شده. می توان از بسیاری دیگر منابع نیز جملات مشابهی را بازگو کرد.
- ۳- enlightenment
- ۴- در واقع واژه روشنفکر برگردان دوران رضا شاهی همان واژه منورالفکر است که در دوران قاجار برای بیان مقوله روشنگر رایج شده بود و به کسانی گفته می شد که عقاید اروپایی روشنگری را در ایران ترویج می کردند.
- ۵- همان طور که در ایران در دوران پهلوی. و جالب تر این که در اغلب کشورها نیز عمدتاً خرده بورژوازی روستایی و "شهرستانی" تا بزرگ شهری. امروزه در کشورهای پیشرفته سرمایه داری این ترکیب اجتماعی بیشتر و بیشتر کارگری می شود. حتی در ایران نیز امروزه از یک طرف تعداد فرزندان دانشگاه دیده طبقات کارگر افزایش می یابد، از طرف دیگر تعداد کارگران دانشگاه دیده.
- ۶- عمدتاً به دلیل ضرورت مدرنیزه کردن صنایع نظامی در رقابت های امپریالیستی روسیه با سایر کشورهای اروپایی.



برایش تصمیم گرفته شود، و او مکلف به اجرای آن باشد. " نماینده فلسفی عقل انتقادی" ست و به همین خاطر به اهمیت نقد، تغییر و اندیشیدن تحلیلی و علمی واقف است. مرزی برای نقد نمی‌شناسد. شناسا، ژرف‌کاو، پرسشگر و جامع‌نگر است. روش تفکرش سنجشگرانه است و قدرت تفکیک امور دارد.

فرد باور است. خود باور، خودشناس و خودآگاه است. فردیت‌اش را تبلور وجود اجتماعی - فرهنگی خود می‌داند. به آن حد از خودآگاهی شخصیتی رسیده است که نیاز به آقا بالاسر نداشته باشد، به پختگی و بلوغ فکری دست یافته است. می‌رود تا به این پرسش که من کیستم پاسخ بگوید، در نگاه او فرد همه چیز است و قابل ارج و ستایش، فردی که جدا از جامعه نیست و فردیت‌اش در مجموعه‌ای از روابط انسانی و اجتماعی تشخص و هویت می‌یابد. بین فردیت و «منیت» فرق می‌گذارند. منیت برتر دانستن «من» از جامعه است و همه چیز برای، و در راه «من» است.

آزاداندیش و آزادیخواه است، و این مهمترین شاخصه‌ی روشنفکر است. کثرت‌گرا (پلورالیست) است. پذیرنده‌ی اصل ضرورت تنوع افکار و رفتار، و مدارا و تساهل است. اهل گفت و گو است. **عدالت خواه، قانون‌گرا و پایبند به حقوق بشر است.** باور دارد که گوهر روشنفکری آزاد اندیشی، آزادی خواهی و عدالت طلبی است. **صلح‌خواه** و بیزار از جنگ و ستیزنده با جنگ افروزی است.

لائیک (سکولار، عرفی‌گرا) است. خواستار جدائی دین از حکومت است، و اینکه دین از حوزه عمومی به عرصه خصوصی زندگی انسان‌ها برده شود. خواستار آزادی مذاهب و کیش‌ها، آزادی بی‌مذهبی و آزادی انتقاد به مذاهب و کیش‌هاست.

آینده‌نگر است. با بررسی، ریشه‌یابی و تفکر نقادانه گذشته و حال، به ویژه نقد سنت‌ها و نهادهای سنتی و خرافه‌پرستی، راهی به سوی آینده، راهی به سوی نو شدن و نو کردن حوزه‌های فکری، رفتاری، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی می‌جوید و می‌نماید. در حال و اکنون نمی‌ماند، پویاست. با فکر روشن‌اش آینده‌ای را تجسم می‌کند، که امید به تحقق‌اش می‌بندد. "سازنده تاریخ آینده" است.

نقش روشنفکر چیست؟ روشنفکر با کنش و نقش اجتماعی‌اش هویت روشنفکری پیدا می‌کند، والا همه به درجاتی روشنفکرند. روشنفکر نقش‌اش را از خویشتن خویش آغاز می‌کند، در خانه، محله، محیط کار، گروه، سازمان، حزب سیاسی و تشکل‌های مختلف فرهنگی و در جامعه، تجلی‌ی فکر «روشن» می‌شود. باورمندی‌اش به خرد، فردیت، آزادی، عدالت، دموکراسی و توسعه را در کردار خود نشان می‌دهد. در هر عرصه‌ای که توان دارد دخالت‌کننده، تلاش‌گر و مبارز است و فلسفه، سیاست، فرهنگ، زبان و دین را با دنیای مدرن آشنا و نزدیک می‌کند. انسان‌تشکل و عمل است و بر پایه‌ی خرد و شعورش عمل می‌کند. آزاداندیشی، آزادمنشی، آزادیخواهی و انسانیت را در رفتار روزانه‌اش باز می‌تاباند. مردم را با مفاهیم و مقوله‌های آزادی، عدالت و توسعه آشنا می‌کند. مبلغ و مروج اندیشه‌ی نجات فردی با عنایت به رهائی جمعی از هرگونه قدرت، سیطره، سلطه و ستمگری است. وجدان اجتماعی جامعه است. بحران‌ها و ناهنجاری‌ها را نشان می‌دهد و راه برون رفت می‌جوید.

دیدگاه‌های دیگری نیز در باره روشنفکر و روشنفکری وجود دارند که تعریف و ویژگی‌های بر شمرده را که در بر گیرنده‌ی تعریف "کانت"، شعارهای سه گانه انقلاب فرانسه و بیانیه "حقیقت، عدالت و حقوق بشر" امیل زولا ست را نارسا، نادقیق و حتی نادرست می‌دانند.

"پست مدرنیست" ها با باورمندی به فرهنگ غیر عقلانی، و اینکه بنای شناخت را جایی بیرون از خرد و عقل می‌باید جستجو کرد، به خرد ستیزی و ناباوری به خرد باوری روی آورده‌اند. برداشت اینان از مفاهیم و مقولاتی مثل خرد (عقل)، اندیشه، حقیقت، شناخت، فرد، جامعه، آزادی، عدالت، توسعه، فرهنگ، مذهب، اخلاق، سیاست دیگر گونه است. و پیرامون حد و اندازه و کیفیت این مفاهیم و مقولات حرف و نظر دارند. بازی‌های زبانی، تفکر و اندیشه هرمنوتیک، کثرت باوری فرهنگی، "



روشنفکر و قدرت

نگاهی به یک تجربه

مسعود نقره کار

روشنفکر کیست؟ روشنفکر در تعریف لغت نامه‌ای کسی است که از توانایی و نیروی فکری و عقلی خود - بیش از مردم عادی - استفاده کند. این تعریف به ظاهر ساده‌ی لغت نامه‌ای اما یکی از بحث برانگیزترین پدیده‌ها و مفاهیم تاریخی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناختی را در دل خود جای داده است. برای نمونه با استناد به کتاب‌ها، مقاله‌ها و گفت‌وگوهای روشنفکران ایرانی گزافه‌گویی نیست اگر گفته شود به تقریب به تعداد روشنفکران ایرانی "تعریف روشنفکر" داریم. روشنفکر ایرانی در تعریف از روشنفکر ویژگی‌ای از روشنفکران برجسته می‌کند که به نظر وخواست او نزدیک تر است. گمان زده می‌شود روشنفکری در ایران هم با بحران در مفاهیم، هنجارها و معیارهای اجتماعی، وهم بحران در تعریف روشنفکر مواجه است.

در گشت و گذاری میانه‌ی این تعاریف، جوینده به تعریف جامع از روشنفکر دست پیدا می‌کند اما به نظر می‌رسد به مانعیت تعریف نزدیک نخواهد شد. بدیهی ست تعریف مانع دادن از پدیده‌ها و مفاهیم انسان‌شناسی و جامعه‌شناختی به سهولت امکان پذیر نیست، چرا که با مفهومی تاریخی، پویا و زاده‌ی چالش‌های اجتماعی - انسانی و کیفیت ویژه‌ای مواجه هستیم، کیفیتی که خاستگاه‌اش فکر و کردار انسان، و تغییر و تحول‌پذیر در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت است.

در تعریف جامع، که تعریف تئوریک و ارزشی روشنفکر را در بر می‌گیرد گفته‌اند روشنفکر کسی ست که فکر "روشن" دارد. در باره فکر روشن نیز ویژگی‌های زیر مطرح شده است:

خردگرا (عقل‌باور) است. هر پدیده‌ای را با ذره‌بین خرد مستقل، خمش پذیر، پویا و رها از پیشداوری می‌نگرد. خرد را بنیان تفسیر، درک و فهم انسان، جامعه و جهان قرار می‌دهد. بیگانه با خرد تابع، جبر مطلق، مرجعیت وحی و احکام آسمانی، تعبد و تعصب است. تقدس و افسون زداست. "طوفان شک منطقی" ست. به همه چیز حتی یقین خود شک می‌کند. اجازه نمی‌دهد به نام مذهب و سیاست به جای او فکر شود، و

می‌دانند که ریشه روشنفکری در غرب اصلاحات دینی بود و می‌خواهند با تاسی از آن‌ها تشیع را اصلاح کنند. می‌خواهند با جداسازی دین از دولت (یا حکومت) بدعت‌گذار دولت سکولار و عرفی در ایران باشند. و چه بهتر از این؟ این گوی و این میدان!

قدرت را چگونه تعریف می‌کنید؟ هرچند میان مفاهیم دولت، حکومت، حاکمیت و قدرت تمایز وجود دارد اما هنگامی که از قدرت سیاسی سخن به میان می‌آید مفاهیم دولت، حکومت، حاکمیت و مجموعه نهاد‌های شکل‌دهنده آن‌ها به ذهن می‌نشینند (لااقل به ذهن بنده). دلیل یگانه جلوه کردن این مفاهیم، که در ارتباط با یکدیگر نیز هستند، ویژگی حکومت اسلامی می‌تواند باشد. گفته شده است در حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی توتالیتر و خودکامه مرزهای میان مفاهیم اشاره شد یا از میان می‌روند و یا چنان باریک می‌شوند که با چشم غیر مسلح قابل رویت نیستند! با فاصله گرفتن از مفاهیم گفته شده، قدرت کانون جذب، حفظ و تمرکز توانمندی‌ها و ابزار تحمیل و توزیع اراده دولت، حکومت و یا حاکمیت تعریف شده است. همین "کانون" است که پنهان و آشکار "توانایی تحقق منافع" و "امکان اعمال و تحقق اراده و خواست خود بر دیگران" را برای دولت‌ها، حکومت‌ها و حاکمیت‌ها و نظام‌های سیاسی متفاوت مهیا می‌سازد. بنا به سرشت و ماهیت قدرت و شکل نظام سیاسی - با کمی تسامح - قدرت سیاسی را به دوتی تقسیم کرده‌اند:

- دموکراتیک یا متمدن، یا قدرت سیاسی مدنی شده و قابل کنترل
 - غیر دموکراتیک یا غیر متمدن و غیر قابل کنترل
- هر کدام از این قدرت‌ها خواستار باز تولید نظمی خواهند بود که موقعیت‌های مورد نظرشان را حفظ کند.

آیا قدرت تنها در قدرت سیاسی حاکم متبلور می‌شود؟

در هر نوع رابطه‌ی انسانی و اجتماعی (حتی رابطه‌ی زبانی و رابطه جنسی) رد پای قدرت یا تحمیل اراده را به اشکال گوناگون می‌توان دید. قدرت در ساختار خانواده، گروه‌ها، سازمان‌ها، احزاب، نهادها و نظام‌های سیاسی، و به عنوان کیفیتی که در روابط میان تمامی گروه‌های اجتماعی آن را می‌توان دید، عمل می‌کند. در تعابیر جدید، به ویژه در برخی روابط غیر سیاسی، که اجباری در آن‌ها نیست مفاهیم مرجعیت، اقتدار، اتوریته و نفوذ جای قدرت را گرفته‌اند.

قدرت در قدرت اقتصادی، اجتماعی، قدرت شهروندی و قدرت سیاسی غیر حاکم نیز تبلور می‌یابد، که برای نمونه به تبلور قدرت سیاسی غیر حاکم در احزاب و سازمان‌های سیاسی می‌توان اشاره داشت. برداشت "الوین تافلر" نیز به نظر من قابل تعمق است. تعریفی ناظر بر این واقعیت که قدرت وجه اجتناب‌ناپذیر هر رابطه‌ی انسانی است و تنها در قدرت سیاسی تبلور نمی‌یابد: "دانایی و خشونت و ثروت، و روابط میان آنها، قدرت را در جامعه تعریف می‌کنند".

آیا قدرت سیاسی مشروع وجود دارد؟

قدرت مشروع قدرتی است که مورد قبول و پذیرش جامعه قرار گیرد، البته واژه‌ی "شرع" طبیعی است که ما مارگزیده‌ها را بترساند. این مشروعیت می‌تواند به سیاق "ولایی، ارتجاعی، سنتی و کاریزمایی" باشد، مثلاً امامی در جایگاه سیاسی قابل پذیرش جامعه قرار داده شود. به تجربه دریافته‌ام این نوع مشروعیت قدرت سیاسی بر بنیاد بی‌عقلی یا عقل ایمانی استوار است، و آنچه قربانی شده و می‌شود حقوق و مصونیت شهروندی است. در مشروعیت قانونی و دموکراتیک حقوق و مصونیت شهروندی رعایت می‌شود و قدرت شهروندی هم بخشی از قدرت سیاسی متمدن در جامعه تلقی می‌شود.

روشنفکرانی را که با قدرت سیاسی همراهی می‌کنند می‌توان روشنفکر خواند؟ روشنفکر موجودی است منتقد و پرسشگر در برابر قدرت و جامعه. اینکه روشنفکر با کدام یک از انواع نظام‌های سیاسی همراهی و همکاری کند نیز "شرط" قلمداد شده است. باورمندان به این نظر

تجربه امر محال" و تعریف‌ناپذیر ساخت شکنی از ویژگی‌های پست - مدرنیسم هستند. اینان تعبیر جدیدی از روشنفکر ارایه داده‌اند و بر این باورند که با صدور "احکام ثابت" و چسباندن آن احکام به "روشنفکر" نمی‌توان تعریف درستی از روشنفکر به دست داد. با تعریف و نوعی تقسیم بندی از روشنفکر "پایان روشنفکری" ای که به آن اشاره شد را اعلام کرده‌اند. برخی از اینان تعریف روشنفکر، و نیز برشمردن ویژگی‌ها و مشخصه‌هایی برای این کیفیت ویژه انسانی - اجتماعی را امری «غیر روشنفکری» می‌دانند، و حتی ادعا کرده‌اند که "روشنفکرها اصلاً وجود ندارند".

در غرب نیز گفتمان‌های روشنفکری محیط زیست، فمینیسم، مساله‌ی همجنس‌گرایی، آزادی، صلح و مقوله‌های دیگری ست که هنوز پاره‌ای از این مقوله‌ها به تعاریف روشنفکران ما از روشنفکر راه پیدا نکرده‌اند. برخی از روشنفکران نیز **رادیکالیسم** را از ویژگی‌های تحمیل شده به روشنفکر، به ویژه روشنفکر کشور‌های عقب مانده و تحت حاکمیت‌های توتالیتر و اقتدارگرا می‌دانند. رادیکالیسمی که زندگی و مناسبات امروزین به روشنفکر تحمیل کرده است، بی آنکه تمایل روانی او باشد. در رابطه با «نیپ‌شناسی» روشنفکران نیز اظهارنظرهای فراوانی از سوی مدرنیست‌ها، پست مدرنیست‌ها و روشنفکران دینی شده است. آنچه بدیهی می‌نماید این است که روشنفکری در همه‌ی حوزه‌ها و عرصه‌های زندگی جاری است، و بر این پایه در تقسیم بندی‌ها و الگوهای مختلف ارایه شده بیش از سی نوع روشنفکر معرفی شده است! گاه با گرایش غالب فلسفی، علمی، سیاسی، فرهنگی، گاه با توجه به دوره‌های تاریخی و ویژگی‌های منطقه‌ای و بومی، و یا موقعیت اجتماعی و تخصصی (حرفه‌ای)، گاه بیان روانشناسانه و رفتارگرایانه، و گاه گروه‌بندی‌های نسلی و دوره‌ای، روشنفکر تبیین، تعریف و طبقه‌بندی شده‌است.

آیا می‌توان به تعبیری

روحانیون را روشنفکرانی از نوع سنتی قلمداد کرد؟

چنین برداشتی وجود داشته و دارد، مثلاً "گرامشی از روحانیون به عنوان روشنفکران سنتی نام می‌برد اما مخالفان روشنفکری دینی می‌گویند منظور گرامشی از روحانیون موجوداتی شبیه به آخوندهای ایران نبود. امروزه در ایران برخی از روحانیون بسان روشنفکران دینی (یا نواندیشان دینی) بر آند تا با نقد و اصلاح دین در راستای نزدیک کردن و همساز کردن دین و مدرنیته نقش حلقه‌ی واسط میان جامعه سنتی و جامعه مدرن بازی کنند." اینان برای رسیدن به دروازه تجدد بر حسب موقعیت و توانایی‌شان از سنت، دین را بر گزیده‌اند. البته چنین روندی به دلایل گوناگون در میان روحانیون یک جریان سیاسی - فکری نیست، که به دلایلی همچون سلطه نظام نظری شریعت مبتنی بر تفسیر احکام و احادیث، ویژگی‌های تشیع و جامعه (صنف) روحانیون در ایران، و نیز سنت حاکم بر آموزش و تربیت روحانیون می‌توان اشاره کرد. امروزه برخی از روحانیون از اندیشه‌های هرمنوتیک سخن می‌گویند و همچون سایر روشنفکران دینی قصد دارند تا نسبت رابطه‌ی دین و عقل را روشن کنند و مروج خرد گرایی شوند. مدعی‌اند که می‌خواهند دین را لاغر تر کنند و با ارایه قرائتی حداقلی تر نشان بدهند که دین امری بشری و تابع عقل است. می‌خواهند از دین آسمان و قداست زدایی کنند. می‌گویند می‌خواهند دست دین را از زندگی سیاسی و اجتماعی مردم کوتاه کنند و اخلاق و ارزش‌های اخلاقی را هم عقلانی و تحت کنترل عقل در آورند. ادعا کرده‌اند مساله‌ی پلورالیسم دینی را جا خواهند انداخت و "حق متکثر است و حقیقت در مشت هیچ کس نیست، در همه‌ی مشت هاست." می‌خواهند مساله‌ی وحی را روشن کنند، و به قول خودشان سراغ تبارشناسی روشنفکر دینی بروند و از موضعی استعلایی (بالارونده) به این پدیده نگاه کنند. قرار است خلاف نظر شریعتی، یعنی خلاف اینکه "اندیشه دینی اوج تعالی روشنفکری است" عمل کنند. گمان می‌کنند جامعه ما در حال گذار است و "روشنفکری دینی ضروری‌ترین پروژه" در چنین شرایطی است.

پول، مقام و موقعیت و سکس پاره‌ای از این ترفندها هستند. نمی‌توان سخن از قدرت سیاسی و بهره‌برداری‌اش از ترس گفت اما از نیکولو ماکیاوولی به عنوان یکی از بزرگترین نظریه‌پردازان "قدرت سیاسی" و از پایه‌گذاران فلسفه تاریخ "قرن پانزدهم و شانزدهم سخن نگفت. او در باب "ستم پیشگی و نرم‌خویی و اینکه مهرانگیزی بهتر است یا ترس انگیزی" می‌گوید: "...آیا بهتر آن است که بیش دوستان بدانند تا از ما بترسند یا آنکه بیش بترسند تا دوستان بدانند؟ پاسخ این است که هر دو: یعنی هم بترسند و هم دوست بدانند، اما از آنجا که داشتن این هر دو حال با هم دشوار است، اگر قرار باشد که یکی از آن دو را برگزینیم، باید گفت که همان بهتر که بترسند تا دوست بدانند..."

در به سکوت کشاندن روشنفکران رویکرد‌های آمرانه در فلسفه، سیاست و فرهنگ را، که توانایی‌های مالی، رسانه‌ای و آکادمیک را پشتوانه دارند، باید مد نظر داشت.

قدرت‌های سیاسی در جهان غرب روشنفکران را چه‌گونه در نظم حاکم حل می‌کنند؟ حکومت‌های دیکتاتوری روشنفکران را چه‌گونه به خدمت می‌گیرند؟

با همان عواملی که به سکوت و ادارشان می‌کنند، البته تجربه خودمان نشان داده است که روشنفکرانی بودند و هستند که با آرزوی نقد و ایجاد تغییر به قدرت نزدیک شده‌اند، اما سوسه و جاذبه سحرآمیز قدرت آنان را در خود حل کرده است. از دوره رضا شاه، محمد رضا شاه و همین حکومت اسلامی نمونه‌ها داریم. این دست روشنفکران پیش از آنکه بتوانند تأثیری بر قدرت بگذارند قدرت بر آن‌ها تأثیر گذاشت و تغییرشان داد. در بهترین حالت نشانده‌شان تا کارهای پژوهشی بی‌خطر انجام دهند. البته در حکومت اسلامی این نزدیک شدن‌ها کمتر از دوره رضا شاه و پسرش است، چون ویژگی‌های ضد روشنفکری حکومت اسلامی نزدیک شدن این دست از روشنفکران را به قدرت محدود کرده است.



آیا عضویت در حزب یا گروه سیاسی استقلال روشنفکر را خدشه‌دار نمی‌کند؟ آیا گروه‌های اپوزیسیون خود سازوکارهای قدرت را بازتولید نمی‌کنند؟

اگر روشنفکر در کردار حزبی و سازمانی روشنفکر باقی بماند و دنباله‌روی بی‌قید و شرط حزب و سازمان نشود، استقلال‌اش خدشه‌دار نخواهد شد. اساسنامه و مرامنامه احزاب و سازمان‌های سیاسی (لااقل در ایران) عقلانیت و فردیت روشنفکر را محدود می‌کنند، و این سر آغاز دور کردن روشنفکر از فکر "روشن"‌اش است. واقعیت این است که یکی از مشکلات بزرگ جامعه‌ی ما نداشتن سیاستمداران روشنفکر یا روشنفکر سیاسی است. در بهترین حالت ما سیاستمداران خوب و سیاست‌بازان ورزیده‌ای داشته‌ایم و داریم، یعنی کسانی که مدیریت کار آمدی در اجرای طرح‌های سیاسی و اجتماعی بوده‌اند، اما فاقد ویژگی‌های برشمرده شده‌ی روشنفکری، به ویژه عنصر آزاد اندیشی و آزادیخواهی، خلاقیت ذهنی و نگاه انتقادی به خود و عملکرد خویش‌اند، سیاستمدارانی دارای عقل تابع و دنباله‌رو. جامعه‌ی ما در عرصه سیاست از "بحران عقل روشنفکر دنباله‌رو" رنج

همکاری با نظام توتالیتر و اقتدار طلب، یا اشکال دیگر نظام‌های سیاسی غیر و ضد دموکراتیک را فاصله‌گیری روشنفکر از فکر "روشن"‌اش تلقی می‌کنند. آنچه مهم است نوع همکاری و برخورد روشنفکر با نظام سیاسی است. حتی در رابطه با نظام‌های سیاسی دموکراتیک، اگر برخورد روشنفکر نقادانه و پرسشگرانه، و بر بنیاد عقلانیت، آزاداندیشی و آزادیخواهی و تولیدگفتمان و فکرنباشد، مساله فرق خواهد کرد. این نوع برخورد البته ما را به سوی تعریف ارزشی از روشنفکر نیز سوق می‌دهد و حکایت روشنفکر خوب و روشنفکر بد را پیش می‌کشد، که مساله را پیچیده‌تر خواهد کرد. برخی از صاحب‌نظران نیز نقد، پرسشگری و امتناع در برابر قدرت را شاخصه‌ی روشنفکری نمی‌دانند.

بد نیست به این نکته هم اشاره شود که نقد و پرسنده‌گی، و در افتادن با قدرت سیاسی جسارت و شهامت می‌طلبد، و این در توان همه‌ی روشنفکران نیست.

در جهانی که سایه قدرت بر بخش بزرگی از نهادها گسترده است، روشنفکران می‌توانند مستقل بمانند؟

باید دید منظور از استقلال چیست. روشنفکر مستقل کسی است که دست از نقد و پرسش بر مبنای ذهنیت مدرن، و آزاد اندیشی و آزادیخواهی بر ندارد. روشنفکر مستقل کسی است که بازنگری و نوآوری در مفاهیم و ارزش‌های فلسفی، سیاسی، فرهنگی اجتماعی و علمی ویژگی‌اش شود و خواست نو کردن اندیشه و کردار (مدرنیته یا تجدید) و نوسازی بر مبنای مدرنیته و تجدید (مدرنیزاسیون) گوهر اندیشگی و کردارش باشد. روشنفکر مستقل نه با سایه قدرت که با خود قدرت، بویژه قدرت خود کامه در هر سطحی درگیر می‌شود و با آن درمی‌افتد و نشان می‌دهد زیر هیچ بیرقی سینه نخواهد زد، او تلاش می‌کند منادی حقیقت در برابر قدرت باشد، و هر جا که هست "دشمن استبداد و منتقد دموکراسی" باقی بماند.

برخی استقلال یا وابستگی روشنفکر به قدرت سیاسی را به خصایل و پایگاه طبقاتی روشنفکر ربط می‌دهند. سمت‌گیری‌های متفاوت فلسفی، سیاسی و فرهنگی روشنفکران صحت بر خورد طبقاتی با مفهوم روشنفکر و روشنفکری را تایید نمی‌کنند. در جامعه خودمان اکثریت روشنفکرانی که مدافع حقوق کارگران و زحمتکشان و تهیدستان هستند، به طبقه کارگر و زحمتکش و تهیدست تعلق نداشته و ندارند. امروز با دگرگونی‌ها و جایجایی‌های رخ داده در جامعه در تعریف طبقه نیز دگرگونی‌هایی ایجاد شده است، دگرگونی‌هایی که مطالعه و شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تر آن‌ها کار روشنفکران نیز هست.

در این میانه رسانه‌ها، و پیشرفت تکنولوژی اطلاعاتی نیز نقشی دوگانه بازی می‌کنند. شتاب اطلاعاتی باعث گسترش و پخش دانش و فرهنگ و اطلاعات شده و در نتیجه در گسترش و رشد روشنفکری نقش دارد. از سوی دیگر قدرت‌های سیاسی نیز به اهمیت این تکنولوژی و شتاب فزاینده‌ی اطلاعاتی از زاویه منافع خودشان پی برده‌اند، در واقع پارادوکسی است که هر دو سو از آن بهره می‌برند. روشنفکران از طریق رسانه‌ها قدرت‌ها را به چالش می‌طلبند و قدرت‌ها نیز تلاش می‌کنند رسانه‌ها را در جهت منافع خویش سمت و سو دهند و با کار برنامه‌ریزی شده و مستمر مسیر روشنفکر و روشنفکری را تغییر دهند و روشنفکرانی وابسته و در خدمت قدرت بوجود آورند. قدرت‌ها به یاری رسانه‌ها از شکل دهی و تقویت جریان‌های ضد روشنفکری نیز غافل نیستند. امروز حتی در آمریکا به یاری رسانه‌ها رویکرد‌های ضد روشنفکری به دنبال سخن‌جان کونتن آمریکایی هستند که در سال ۱۶۴۲ گفت: "هر قدر تو بیشتر بیاموزی و سخنورتر باشی بیشتر آماده‌ای که به خواست شیطان عمل کنی"

قدرت‌های سیاسی

روشن‌فکران را چه‌گونه وادار به سکوت می‌کنند؟

روشنفکر همچون همه‌ی انسانها خواست‌هایی دارد و این را قدرت‌های سیاسی به خوبی درک و فهم کرده‌اند. ترفند‌های قدرت‌های سیاسی برای خرید و یا به سکوت کشاندن روشنفکران گونه‌گون هستند. ترس،

ایران، نشان این دارد که "چهل برخی از روشنفکران جهل مرکب است برعکس مردم ساده که چهل شان بسیط است." حکومت اسلامی به ذات جریانی ضد روشنفکر و روشنفکری است، و رابطه اش با عقلانیت، فرد باوری، آزاداندیشی و آزادیخواهی حکایت جن و بسم الله است، و بدیهی است در چنین وضعیتی جایی برای رابطه دو سویه با روشنفکر غیردینی باقی نمی گذارد.

نگاهی به یک تجربه

کانون نویسندگان در ایران

نقد قدرت سیاسی کار روشنفکران است اما روشنفکران کارهای مهم دیگری نیز دارند، نقد خود و نقد نقش اجتماعی خود یکی از این دست کارها است. دو نهاد روشنفکری کانون نویسندگان ایران و کانون نویسندگان ایران در تبعید تجربه های ارزشمند و گرانقدری هستند که سیمای واقعی روشنفکران و روشنفکری، به ویژه روشنفکران و روشنفکری فرهنگی میهنمان را نقش زده اند. این دو تجربه پاره ای از نقاط قوت و ضعف روشنفکران و روشنفکری ایران، و نیز چگونگی رابطه آن ها با قدرت سیاسی را پیشارویمان گسترده است تا دقیق و ژرف کاوانه به ضرورت نقد روشنفکر و روشنفکری عمل شود.

من در مجموعه ی ۵ جلدی "بخشی از تاریخ جنبش روشنفکری ایران" با همین هدف زندگینامه این دو تشکل، و گفتار و کردار بنیانگذاران و اعضای این دو تشکل را در رابطه با کانون گرد آوردم. دلیل انتخاب تشکل فرهنگی و هنری کانون نویسندگان برای بررسی و "کالبد شکافی" این است که ویژگی های افراد شکل دهنده این نهاد و نیز نهاد کانون نویسندگان به ویژگی های روشنفکر و نهاد روشنفکری نزدیک ترند. سیاستمداران و تشکل های سیاسی ما از ویژگی های روشنفکر و روشنفکری دورند، پرداختن به نظرات روشنفکران فلسفی پیرامون روشنفکر و روشنفکری در ایران نیز به این دلیل که آموخته هایم از تاریخ اندیشه و فلسفه "حرفه ای" نیست و به عنوان یک کوشنده ی سیاسی و نویسنده به سراغ این پدیده ها و مفاهیم رفته ام، برای من کار ساده ای نیست. روشنفکران فلسفی همچنین فاقد نهاد و تشکل اند، و از این زاویه نیز بررسی و نقد نقش اجتماعی آنان به عنوان یک نهاد روشنفکری امکان پذیر نیست.

کانون نویسندگان یک تشکل روشنفکری

دلایلی که با اتکا به آن ها می توان کانون نویسندگان را نهاد یا تشکل روشنفکران فرهنگی دانست این ها هستند:

- ۱- بیش از ۲۵۰ روشنفکر فرهنگی و هنری (و سیاسی و فلسفی)، از هنگام تولد این کانون تا امروز، شکل دهنده و از فعالین این کانون بوده اند. تردیدی نیست که برخی از افراد این جمع همه ی ویژگی های بر شمرده شده ی یک روشنفکر را نداشته اند، که این امر را با توجه به زمانه زندگی آنان، وضعیت جامعه ی ما و سطح جنبش روشنفکری می باید مورد بررسی و تفسیر قرار داد. روشنفکری که همه ی شاخصه های ذکر شده را داشته باشد در عالم واقع، بویژه در جامعه ی ما قابل تصور نیست.
- ۲- اساسنامه کانون، اساسنامه ای دموکراتیک است که با اتکا به خرد جمعی اعضا در ده ها "ماده و تبصره"، مسایلی همچون عضو گیری، حقوق و تکالیف اعضا، ارکان کانون و چگونگی امر انتخابات، منابع مالی و نحوه ی حیات درونی کانون را روشن کرده است. این اساسنامه امکان پرسش اعضا در باره فعالیت کانون و نیز پاسخ مسؤلین، و همچنین نقد و بررسی عملکرد کانون را مهیا ساخته است. کانونیان تلاش کرده اند، چه در درون کانون و چه در سطح جامعه، دید انتقادی و پرسشگرانه در باره مسایل فرهنگی، هنری، اجتماعی و سیاسی را گسترش دهند. در این اساسنامه هیچ نوع محدودیت ایدئولوژیک و سیاسی برای عضو گیری مطرح نشده است.
- ۳- حضور پلورالیسم فکری- فرهنگی و هنری موجود در این تشکل، و تنوع چشمگیری اعضا ی کانون.

برده و می برد. سیاستمداران و سیاست بازان جامعه ی ما مبتلا به نوعی عقل ابزاری و عقل ایمانی و حتی عقل تابع آخوندی، و در بهترین حالت شبه مدرن هستند. در حرف خود را روشنفکر و مدرن می نمایانند اما در کردار دروغ، ریاکاری، گریز از حقیقت را سرمایه کسب و کار سیاسی شان کرده اند، امری که با روشنفکری خوانایی ندارد. می توان با دروغ و ریاکاری در کار اجتماعی و حزبی و سازمانی مدیر خوبی بود اما از روشنفکری بویی نبرد.

گروه های اپوزیسیون دو رژیم شاهنشاهی و اسلامی در ایران، در اکثر موارد نمونه های کوچک شده ی این دورژیم بوده و هستند. ایران از انگشت شمار کشورهای است که اپوزیسیون و پوزیسیون، گاه همسنخ و شبیه هم فکر و عمل کرده اند. اپوزیسیونی که باز تولید کننده ی سازو کار قدرت سیاسی پوزیسیون در مقیاس خویش است. این ویژگی را چه در مناسبات درونی این مجموعه و چه در رابطه میان این احزاب، سازمان ها و گروه ها می توان دید. اینان گاه چون قدرت های توتالیتر و اقتدار گرا به ابزار سرکوب و ترور، حتی در درون تشکیلات خود، روی آورده اند.

رابطه‌ی روشن فکران ایرانی

با قدرت‌های جهانی را چه گونه می توان ارزیابی کرد؟

اکثر روشنفکران ایرانی بر این باورند که روشنفکری شان را از غرب دارند، و روشنفکری در ایران بر بنیان گفتمان های روشنفکری غرب شکل گرفته است. بنابراین رابطه در این چارچوب با غرب و جهان ضروری است. اما در رابطه با قدرت های جهانی، همچون قدرت های سیاسی و اقتصادی در سطح جهان، شاید بتوان مساله را این شکل دید: برخی از روشنفکران به عنوان ایرانی های دو رگه یا ایرانیان شهروند کشورهای میزبان با نظام های سیاسی و قدرت های سیاسی و اقتصادی همکاری دارند. این قدرت ها بسیاری از این دست "روشنفکران" را با پول، مقام و سایر فریبنده ی های دیگر فریفته اند و از آن ها در نظام سیاسی، مؤسسه های مالی، تجاری، علمی و دانشگاهی در راستای خواست های خود بهره برداری می کنند، در امریکا از این دست موجودات فراوانند. گروهی از روشنفکران ایرانی نیز در رابطه و همکاری با قدرت های جهانی هنوز روشنفکر باقی مانده اند و با معیار های روشنفکری با این قدرت ها مواجه می شوند. این دست روشنفکران به ندرت در رابطه با نظام های سیاسی قرار می گیرند اما در رسانه های گروهی و مؤسسه های مالی، تجاری، علمی و دانشگاهی همراهی و همکاری می کنند.

رابطه‌ی روشن فکران ایرانی

با جمهوری اسلامی را چه گونه می توان ارزیابی کرد؟

بستگی دارد چه تعریفی از روشنفکر داشته باشیم، اگر با این تعریف و تعبیر که "شخصیت روشنفکری روشنفکر را موقعیت حرفه ای او رقم می زند" به سراغ ارزیابی از این رابطه برویم، می توان گفت بخش بزرگی از حکومت اسلامی را انبوهه ای از این دست "روشنفکران" شکل داده اند.

اما با عنایت به تعریف مورد نظر در این مقاله دونوع رابطه مطرح می شود: ۱- بسیاری از روشنفکران دینی در عرصه های سیاسی، فرهنگی و فلسفی با حکومت اسلامی رابطه و مراوده دارند. اکثر اینان خواستاران "اصلاحات درون حکومتی" هستند و امر نقد و پرسشگری را تا حد اصلاحاتی محدود پیش می برند. گروهی دیگر از روشنفکران دینی اما نقد و تغییر را تا نفی این حکومت پیشه کرده اند، و هدف شان در اساس اصلاحات دینی است. اگر رابطه به صورت نقد، پرسشگری و تغییر (و نفی) حکومت و اصلاح دین باشد، نباید منفی تلقی شود.

۲- روشنفکران غیر دینی (سکولار) با توجه به سرشت، کارنامه و عملکرد این حکومت نقشی جز نقد و تغییر (و نفی) این حکومت برای خود قایل نیستند. اکثر این روشنفکران امیدی به اصلاح حکومت ندارند. منافع و مصلحت های شخصی، عشق نزدیکی به قدرت و قدرت طلبی سبب شده اند پاره ای از روشنفکران سکولار نیز برابر حکومت اسلامی کرنش کنند، و یا حداکثر به اصلاح حکومت رو آورند. کرنش و همکاری برخی از روشنفکران سکولار (در داخل و خارج کشور) با قدرت سیاسی حاکم بر

کانون نویسندگان و قدرت

زندگی چهل ساله کانون نویسندگان در ایران نشان می‌دهد کانون در رابطه با دولت و نظام سیاسی، و یا قدرت سیاسی نقش روشنفکری اش را ایفا کرده است. این کانون از خواست‌های آزاداندیشانه و آزادیخواهانه‌ی خود در بر خورد با قدرت‌های سیاسی حاکم دست برد نداشته است و از همین زاویه قدرت‌های سیاسی را به نقد و پرسش کشانده است. کانون مستقل ازدو حکومت شاهنشاهی و اسلامی، در تمامی دوران فعالیت اش وابستگی سیاسی، فرهنگی، هنری و مالی به این دو حاکمیت مستبد نداشته است. کانون نویسندگان به قیمت جان‌افزایی در برابر قلم شکنی و آزادی ستیزی این قدرت‌ها ایستاده است، و به همین دلیل نیز دولت‌ها تلاش کرده‌اند به اشکال مختلف مانع فعالیت‌های این تشکل روشنفکری شوند. نه فقط در برابر قدرت‌های سیاسی، کانون در برابر قدرت‌های سیاسی و تشکیلاتی احزاب و سازمان‌های سیاسی متحد توان اش از معیارهای روشنفکری دفاع کرده است.



روشنفکران کانون نویسندگان

کانون نویسندگان ایران کانون روشنفکران فرهنگی است که برخی اعضای آن از روشنفکران فلسفی و سیاسی نیز بوده‌اند. زندگی چهل ساله‌ی کانون، به عنوان یک جمع، چه در رابطه با قدرت سیاسی و چه فعالیت‌های مرامنامه‌ای که به آن اشاره شد، دستاوردهای ارزشمندی داشته است که بارها در باره‌ی این دستاوردها نوشته شده است. این مقاله اشاره به ضعف‌ها و لغزش‌های کانونیان به عنوان بخشی از روشنفکران فرهنگی میهنمان دارد. در این میان آنچه به عنوان یک تناقض پیشرو ماست تابلوی ضعف‌ها و لغزش‌های اعضای این کانون در مناسبات درون کانونی و اساسنامه‌ای (و گاه مرامنامه‌ای) است. تناقض این است: نهاد و تشکل روشنفکران فرهنگی کار کردی روشنفکرانه و دموکراتیک دارد اما آنجا که افراد این جمع به عنوان یک فرد در این نهاد و تشکل عمل می‌کنند ویژگی‌ها و پیامدهای متفاوتی از خود بروز می‌دهند. با حضور جان سخت این تناقض به نظر می‌رسد در عرصه تولید و خلق آثار ادبی و هنری، و نیز در پهنه‌ی ایفای نقش روشنفکری تقدیر این است که ما، روشنفکران عرصه ادب و هنر در تبعید، نادرستی نظر ریچارد رورتی در باره نقش پر اهمیت ادب و هنر را رقم بزیم و با کردار خود نظر او را که "فیلسوفان رفته رفته جای خود را به هنرمندان و روشنفکران عرصه ادب و هنر، می‌دهند." باطل اعلام کنیم!

می‌دانیم منشاء ضعف‌ها و لغزش‌ها تاریخی، و ناشی از حضور تاثیرگذار نهاد مذهب، نهاد پادشاهی، موقعیت جغرافیایی ایران، برخی ایدئولوژی‌های وارداتی و نحوه‌ی برخورد آن‌ها، روشنفکر ستیزی مردم و برخی از "روشنفکران" و... هستند، اما همه‌ی ضعف‌ها و لغزش‌های کانونیان را نمی‌توان به عوامل ذکر شده نسبت داد. پاره‌ای از ضعف‌ها و لغزش‌ها پیامد ویژگی‌های روانی و رفتاری روشنفکران عضو کانون است که جدا از تاثیر پذیری از عوامل گفته شده بازتاب شخصیت، منش و روش آن‌ها است.

روانشناسی‌ی نحله‌ها و تیپ‌های مختلف روشنفکری متفاوت‌اند. جهان‌سیاست از جنس جهان فلسفه و فرهنگ نیست. روشنفکر سیاسی توانایی ساده و عملی کردن اندیشه‌های پیچیده فلسفی، سیاسی و فرهنگی، و نیز توان کاربرد آن‌ها در امر مدیریت اجتماعی و تنظیم روابط انسان‌ها با یکدیگر و یا نهاد‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی را داراست. روشنفکر سیاسی به دیگران، و به مردم نیاز دارد. کار و فعالیت روشنفکر فلسفی و فرهنگی اما به طور عمده فردی است، روشنفکر فلسفی و فرهنگی - بویژه شاعر و نویسنده که کارش به "ساحتی مستقل و خود فرمان" بدل شده است - نیازی به دیگران و جمع ندارد، و به همین خاطر با کوچکترین ناملاپتمنی از سوی جمع، جمع را کنار می‌گذارد. این ویژگی همراه با دانش گسترده و توانایی ذهنی‌ی اهل فلسفه و فرهنگ زمینه‌های شکل‌گیری "منیت"، خود شیفتگی و خود بزرگ‌پنداری را سبب می‌شوند. کانون نویسندگان ایران و کانون نویسندگان ایران در تبعید مرکز تجمع بسیاری از این دست روشنفکران بوده و هست.

۴- برنامه‌ها و هدف‌های کانون که در بیان‌نامه‌ها (منشور) و سایر اسناد کانون انعکاس یافته است:

الف- آزادی‌اندیشه و بیان و نشر در همه‌ی عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی بی‌هیچ حصر و استثناء حقی همگان است. این حق در انحصار هیچ فرد، گروه یا نهادی نیست و هیچ‌کس را نمی‌توان از آن محروم کرد.

ب- کانون نویسندگان ایران با هر گونه سانسور اندیشه و بیان مخالف است و خواستار امحای همه‌ی شیوه‌هایی است که، به صورت رسمی یا غیررسمی، مانع نشر و چاپ و پخش آرا و آثار می‌شوند.

ج- کانون رشد و شکوفایی زبان‌های متنوع کشور را از ارکان اعتدالی فرهنگی و پیوند و تفاهم مردم ایران می‌داند و با هر گونه تبعیض و حذف در عرصه‌ی چاپ و نشر و پخش آثار به همه‌ی زبان‌های موجود مخالف است.

د- کانون با تک صدایی بودن رسانه‌های دیداری، شنیداری و رایانه‌ی مخالف است و خواهان چندصدایی شدن رسانه‌ها در عرصه‌های فرهنگی است.

ذ- حق طبیعی و انسانی و مدنی نویسنده است که آثارش بی‌هیچ مانعی به دست مخاطبان برسد. بدیهی است نقد آزادانه حقی همگان است.

ر- پاسخ کلام با کلام است، اما در صورت طرح هر گونه دعوی در مورد آثار، ارایه‌ی نظر کارشناسی در صحت ادعا از وظایف کانون نویسندگان ایران است.

ز- کانون از حقوق مادی و معنوی، حیثیت اجتماعی و امنیت جانی، حرفه‌ی، شغلی نویسندگان ایران دفاع می‌کند.

س- کانون نویسندگان ایران مستقل است و به هیچ نهادی (جمعیت، انجمن، حزب، سازمان و...)، دولتی یا غیردولتی، وابسته نیست.

ش- هم‌کاری نویسندگان در کانون با حفظ استقلال فردی آنان بر اساس اهداف این منشور است.

و- کانون نویسندگان ایران با اشخاص و نهادهایی که هم‌کاری با آن‌ها با اصول و مواضع کانون مغایر نباشد در زمینه‌ی حقوقی، اهداف و آرمان‌های مندرج در این منشور هم‌کاری می‌کند.

۵- تلاش این تشکل، و تک‌تک اعضایش، کار فکری و قلمی برای درک و شناخت مقوله‌ی آزادی، و برداشتن گام‌های عملی در راه تحقق و نهادی کردن خواست‌های بر شمرده بوده است.

۶- و پاره‌ای از اسناد کانون به ویژه متن "ما نویسنده ایم"، به عنوان یکی از متین‌ترین، سنجیده‌ترین و جسورانه‌ترین اسناد تاریخ جنبش روشنفکری ایران، در یکی از خفقان‌آورترین شرایط سیاسی و اجتماعی است. در این متن برای نخستین بار بخشی از روشنفکران میهنمان همراه با ارائه تعریف دقیق از خود و مشخص کردن حوزه فعالیت‌های شان خواست‌های شان را طلب کردند.

نظارت سیستم امنیتی و پلیسی با چگونگی رفتار سیاسی حاکمیت گره می خورد، با این حال چنین ویژگی ای توجیه کنند ه ی غلطیدن به ایدئولوژی اندیشی و دفاع از نوعی ایدئولوژی و سیاست در کانون نبود و نیست. با اتکا به اساسنامه و مرامنامه کانون امکان فعالیت و مبارزه روشنفکران فرهنگی - اهل قلم - برای دستیابی به خواست های شان وجود داشته و دارد.

کانون نویسندگان ایران " در تبعید "

بیش از ۴۰۰ نویسنده، شاعر، مترجم و روزنامه نگار تبعیدی در خارج از ایران زندگی می کنیم، این مجموعه از روشنفکران فرهنگی (و سیاسی و فلسفی) که به امر نقد و تغییر (و یا نفی) قدرت سیاسی در ایران نیز مشغول ایم، طی سی سال گذشته توانایی و سعه صدر شکل دهی حتی یک تشکل فعال، کارآ و ماندگار در خارج از کشور نداشته ایم.

کانون نویسندگان ایران در تبعید که در سال ۱۳۶۱ شکل گرفت پس از چند سال فعالیت چشمگیر بتدریج قربانی عدم تحمل، دسته بند های سازمانی و سیاسی، نخبه گرایی (نخبه سالاری) و دعوا های شخصی برخی از اعضای این کانون شد. غیر از کانون نویسندگان ایران در تبعید تشکل های دیگری از روشنفکران فرهنگی در خارج کشور شکل گرفت که عمر فعالیت موثر آن ها کوتاه تر از عمر کانون نویسندگان ایران در تبعید بود. برای نمونه به " انجمن قلم ایران در تبعید " می توان اشاره داشت.

تجربه کانون نویسندگان ایران " در تبعید " نشان این واقعیت مکرر است که علیرغم ادعا ها و انبوهی نوشته، سروده و پژوهش در باره رواداری، تحمل، کثرت گرایی و آزادی، ما روشنفکران فرهنگی عضو کانون نویسندگان در تبعید توانایی تحقق حرف ها و ادعا های مان را در کردار نداشته و نداریم.

این تجربه نشان می دهد بخشی از روشنفکران فرهنگی تبعیدی، به ویژه اهل قلم تبعیدی، بی حوصله تر، زود رنج تر، متفرعن تر، خود خواه تر و فرقه گرتر از آنند که بتوانند کاری جمعی، دموکراتیک و پایدار سامان دهند. به دلایل تاریخی، ساختاری، فرهنگی و روانی چنین پدیده هایی اشاره شد اما جا دارد - بی آنکه تصور آرمانی و منزله طلبانه از افراد در کار باشد - به موارد مشخص و تا حدودی قابل دستیابی نیز اشاره شود، مواردی که به فاصله گیری کانون نویسندگان در تبعید از نقش روشنفکرانه و " شکست " تدریجی این تجربه منجر شده اند:

۱- فقدان منش و روحیه ی دموکراتیک در میان کانونیان، که بردباری و تحمل نمونه ایی از این منش و روحیه اند. در کانونی که حضور گرایش های فکری، فرهنگی و هنری مختلف و متعدد می باید از ویژگی های اش باشد، فقدان عدم تحمل و بردباری تا حد اتهام زنی، ارباب و حذف مخالف جایی برای این ویژگی کلیدی نگذاشته است. در این کانون انتقاد از یکدیگر آغاز حذف خود یا دیگری بوده است، و متأسفانه آغازگران حذف خود و دیگران بیشتر اعضای قدیمی تر کانون بوده اند. اختلاف های نظری، سیاسی و شخصی دو نفره، که سرانجام خروج یا حذف یکی از طرفین را به همراه داشت.

۲- تلاش گرایش های ایدئولوژیک و سیاسی برای تبدیل شدن به گرایش غالب در کانون، و بهره برداری سازمانی و سیاسی از این تشکل تا حد حذف گرایش های دیگر، و فکر و کردار ایدئولوژیک و سیاسی داشتن از فعالیت های صنفی و دموکراتیک.

۳- عدم پیوستن بخش بزرگی از اهل قلم تبعیدی به کانون، به دلیل غلبه ی گرایش فرهنگی و سیاسی چپ و محفلی در کانون نویسندگان در تبعید.

۴- غلبه روابط بر ضوابط، یا غلبه رفیق بازی بر ضوابط
۵- طولانی شدن عمر تبعید و فقدان نسل جوانی از اهل قلم که بساط خانه تکانی در این کانون پهن، و جایگزین اعضای کنار کشیده، شوند.

۶- نخبه گرایی و پدر خواندگی از آغاز شکل گیری کانون نویسندگان ایران در تبعید مانعی بزرگ در راه تداوم، گسترش فعالیت و تحکیم کانون بوده است. " نخبه گان " و " پدر خواندگان " کانون نویسندگان ایران در تبعید را محفلی برای خود و دیگرانی که نخبه می پنداشتند، می خواستند. نخبه گرایان به همراه فرقه گرایان، از درون و بیرون کانون در تبعید، در راه کاهش بحران و مسایل و مشکلات درون کانون مانع ایجاد کرده اند. اینان

علیرغم آنچه در مرامنامه و اساسنامه کانون آمده است، و علیرغم انبوهی شعر و داستان و تحقیق در ستایش ویژگی های که برای روشنفکر بر شمرده شده است، در مناسبات اعضا کانون با یکدیگر بی تعادلی، حس ممتاز بودن، خود محوری و خود خواهی، خود حق بینی، کم دقتی در فهم و درک مفاهیم و مقوله هایی همچون آزادی، استقلال، حزب، تشکل صنفی و دموکراتیک، یکجانبه نگری، التقاط، شبیه سازی و کلیشه برداری و " ذهنیت عقل تابع و متصل " و نیز ناهمخوانی گفتار و کردار مشهود و چشمگیر بوده است. روشنفکران فرهنگی عضو کانون علیرغم تاکید بر اهمیت " تحمل دگراندیشی " بارها ویژگی غیر روشنفکرانه ی عدم تحمل مخالفان خود در کانون را به نمایش گذاشته اند. جدایی ها و اخراج ها حکایت این نابردباری ها ست که از هر دو سو، یعنی از سوی دبیران کانون و بعضی از اعضا ی کانون و نیز جدا شدگان و انشعاب کنندگان اعمال شده است.

نمونه های مشخص این دست ضعف ها و لغزش ها را می توانید در مجموعه ۵ جلدی بخشی از تاریخ جنبش روشنفکری ایران و نیز سایر کتاب هایی که اعضا کانون نویسندگان در باره کانون و نقش خویش در این کانون نوشته اند، ملاحظه کنید.

در جلد ۵ از مجموعه ی جنبش روشنفکری ایران مصاحبه با بیش از ۴۰ تن از اعضای کانون درج شده است.

حکایت تهیه و انتشار این مصاحبه ها، و یا نحوه برخورد متفرعانه ی برخی از کانونیان و دلایل آن ها برای رد درخواست مصاحبه، تجربه ای تلخ و ناباورانه برای من بود، باورم نمی شد که روشنفکران فرهنگی ما، به ویژه آنانی که استاد و یا دوست خود می پنداشتم، این حد از ویژگی های روشنفکری و ادعا های کاغذی شان فاصله داشته باشند.

در میان عزیزان مصاحبه شونده تعدادی از بنیانگذاران کانون نیز حضور دارند. خواندن مجموعه ی این مصاحبه ها و مقایسه ی آن ها با یکدیگر تا حدودی وضعیت روشنفکران و روشنفکری ایران را برابرمان قرار می دهد.

برای نمونه: در باره چرایی و چگونگی شکل گیری کانون نویسندگان در این مصاحبه ها هرکس روایت خود از شکل گیری کانونی که در بنیانگذاری اش حضور داشت نقل می کند. در میان روایت ها، روایت مشابه به ندرت یافت می شود، و خواننده می ماند که برآستی کدام یک از این روایت ها به واقعیت نزدیک ترند.

در این مجموعه ۵ جلدی بسیاری کسانی که می خواهند بگویند آنان نقش تعیین کننده در شکل گیری کانون نویسندگان، فعالیت ها و ادامه حیات اش داشته و دارند. نه فقط نخستین نسل کانونیان، نسل دوم و جوانترها نیز اینگونه اند، برخی از اینان چه در این مصاحبه ها و چه در بحث ها و جدل های شان پیرامون کانون نویسندگان و فعالیت های اش تابلوی دق نقش زده اند. و آدمی می ماند که وقتی تاریخ زنده ما اینگونه است روایت مرده تاریخ مان جز اینی که هست می توانست باشد؟

نکته ی دیگر ایدئولوژی اندیشی، یا سیاسی دیدن کانون در معنای ایدئولوژیک، حزبی و سازمانی است، مساله ای که با اساسنامه و مرامنامه کانون خوانایی ندارد. لغزشی که روشنفکر فرهنگی را از پذیرش اساسنامه و مرامنامه کانون دور و در چارچوب اساسنامه ها و مرامنامه های ایدئولوژیک و حزبی اسیر می کند و توان نقد و پرسشگری از او می گیرد. شگفت اینکه برخی از کانونیان تا آنجا پیش رفته اند که در مواقعی نقش یک تشکل ایدئولوژیک - سیاسی برای کانون قایل شده اند و خود نیز نقش کادرهای چنین تشکیلاتی را بازی کرده اند، و گاه نیز در حوزه ی فعالیت کانونی به ورطه حمایت از احزاب و سازمان های سیاسی در غلطیده اند.

باید توجه داشت که کانون نویسندگان ایران با توجه به حضور نظام و قدرت سیاسی مستبد در جامعه مان، تفاوت هایی با سایر تشکل های صنفی و دموکراتیک پیدا کرده است. حرفه ی اهل قلم خلق آثار قلمی و بیانی ست، و بزرگ ترین موانع بر سر راه کار و حرفه شان، استبداد، اختناق و سانسور است. افراد این صنف نمی توانند کارشان را بدون حضور آزادی در جامعه انجام دهند و هر نوع پیروی و التزام ذهنی و عملی، غیر از پیروی و التزام به ایده های هنری (ادبی) مانع کار افراد این صنف می شود. به همین دلیل فعالیت اش فرا تر از خواست های صنفی، فعالیت سیاسی جلوه می کند. فعالیت اهل قلم در جامعه ی استبداد زده و تحت

- ۲۲- حنایی کاشانی، محمد سعید، سنت روشنفکری در ایران، روزنامه ایران، ۲۳ خرداد ۱۳۸۳
- ۲۳- در باره روشنفکروروشنفکری، گاهنامه نقطه، شماره ۸، پاریس
- ۲۴- کامپانی، دلا: فیلسوف نقابدار، گفت و گو با میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، ماهنامه کلک، آبان و دی ۱۳۷۴، شماره ۷۰-۶۸
- ۲۵- دوستدار، آرامش: امتناع تفکر در فرهنگ دینی، انتشارات خاوران (پاریس)، خرداد، ۱۳۸۲
- ۲۶- دوستدار، آرامش: درخشش های تیره، انتشارات خاوران، چاپ دوم، ۱۳۷۷
- ۲۷- دوستدار، آرامش، روشنفکر بومی میان غرب و شرق، مصاحبه با سایت نیلگون www.nilgoon.org
- ۲۸- دباج، سروش: روشنفکری و جهان پیرامون، گفت و گو محمد میلانی با سروش دباج، روزنامه اعتماد، ۳۰ آذر ماه ۱۳۸۷
- ۲۹- رجایی، علیرضا: روشنفکری، دموکراسی و اصلاحات، خبرگزاری دانشجویان ایران، ۲۹ خرداد ۱۳۸۱
- ۳۰- رحیمی، مصطفی: روشنفکر نباید مایوس شود، مجله گردون شماره ۳۴، ۳۳
- ۳۱- رضایی، بیژن: ماجرای دریفوس و سلسله مراتب ارزش ها، مجله آرش (پاریس) ۳۶-۳۷، اسفند- فروردین ۱۳۷۳
- ۳۲- رضایی، بیژن: پیش در آمدی بر بحث لایسیسته، آرش (پاریس)، شماره ۶۴-۶۳، مرداد ۱۳۷۶
- ۳۳- روشن نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هردر و....)، ترجمه سیروس آراین پور، نشر آگاه
- ۳۴- ریچارد رورتی: اولویت هنر و ادبیات بر فلسفه، گفت و گو با علی اصغر سید آبادی، سایت امروز / گويا ۷ تیر ۱۳۸۳
- ۳۵- روشنفکران و انقلاب، نشست احمد شاملو، باقر پرهام، خسرو قاید، خسرو شاکری و فریدون آدمیت، کتاب جمعه شماره ۵، شهریور ۱۳۵۸
- ۳۶- پست مدرنیسم (مابعد مدرنیسم)، زیتلا کیهان، آرش (پاریس)، شماره ۱۷، خرداد ۱۳۷۱
- ۳۷- سارتر، ژان پل: روشنفکر کیست و روشنفکری چیست؟، ترجمه رضا سید حسینی، نقد آگاه ۱۳۶۲
- ۳۸- سعید، ادوارد: نشانه های روشنفکری، ترجمه محمد افتخاری، نشر آگه، بهار ۱۳۸۲
- ۳۹- سعید، ادوارد، حکایت همیشگی روشنفکران و قدرت، ترجمه ناصر اعتمادی، مجله آرش (پاریس) شماره ۵۸، مهر- آبان ۱۳۷۵
- ۴۰- سیف، اسد: روشنفکر و روشنگر، از مجموعه مقاله "زمینه و پیشینه اندیشه ستیزی در ایران"، انتشارات فروغ، آلمان، ۱۳۸۳
- ۴۱- ضمیران، محمد: روشنفکر، قدرت و مهاجرت، گفت و گو با علی اصغر سید آبادی، یاس نو، آذر ماه ۱۳۸۲
- ۴۲- عضدانلو، حمید: از روشنگری تا روشنفکری، ماهنامه جامعه سالم، شماره ۱۲، سال ۱۳۷۴
- ۴۳- فکوهی، ناصر: روشنفکری و قدرت، تارنمای روشنگری، ۱۲/۴/۲۰۰۴
- ۴۴- احمد فعال، پایان روشنفکری؟، و سایر مقاله های احمد فعال در باره روشنفکری دینی و روشنفکر و روشنفکری را در تارنمای احمد فعال و تارنمای گويا بخوانید.
- ۴۵- کانت، امانویل: پاسخ به پرسش: روشنگری چیست؟ ترجمه یدالله موقن، تارنمای نیلگون، www.nilgoon.org
- ۴۶- کاخساز، ناصر: جنبش روشنفکری و کتاب "در خدمت و خیانت روشنفکران"، ماهنامه علم و جامعه، شماره ۱۷، سال ۱۳۷۳
- ۴۷- گودرزی، محمود: نوزایی ضد روشنفکری، شهروند، ۹ دی ماه ۱۳۷۹، شماره ۴۹۳
- ۴۸- گلدمن، لوسین: فلسفه روشنگری (بورژوازی مسیحی و روشنگری)، ترجمه شیوا کواپانی، انتشارات فکر روز سال ۱۳۷۵
- ۴۹- ماکیاوولی، نیکولو: شهریار، ترجمه داریوش آشوری، کتاب پرواز، سال ۱۳۶۶
- ۵۰- مدد پور، محمد: آزادی برای روشنفکران از نان شب هم واجب تر است، خبرگزاری دانشجویان ایران، خرداد ۱۳۸۱
- مددپور، محمد: خودآگاهی تاریخی: تفکر آگاه‌گر معنوی در شرق و غرب، جلد دوم، تهران: انتشارات تربیت، ۱۳۸۰.
- ۵۱- مردیها، مرتضی: روشنفکری از نوع امریکایی، ترکیبی متناقض، روزنامه همشهری، ۱۳۸۱/۶/۷

به جای اینکه نقش خویش در تشدید بحران های کانون بجویند و ببینند دیگران را مسبب زمین گیر شدن کانون قلمداد کرده اند. امروز این افراد به جای تلاش در باز سازی و فعال کردن کانون نویسندگان ایران در تبعید در دسته ها و محافل چند نفره در پاریس، برلین، هلند، لندن، لس آنجلس و.... فعالیت های کانون نویسندگان در تبعید را به سطح صدور گهگاهی ی بیانیه و جمع آوری امضاء های محفلی کشانده اند.

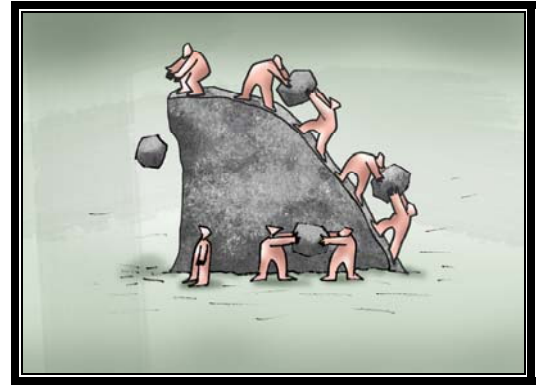
آری، بیش از ۴۰۰ روشنفکر فرهنگی ی تبعیدی ی اهل قلم، در طی سی سال تبعید نتوانسته ایم حتی یک تشکل کارا و موثر، آنهم در شرایطی که امکان های واقعی برای انجام چنین کاری وجود دارد، سامان دهیم. آیا ما از روشنفکر تبعیدی بودن فاصله گرفته ایم، روشنفکری که: " به منطق مرسوم و متداول پاسخ نمی دهد اما به جسارت چالش طلبیدن لبیک می گوید، و به دگرگونی و تغییر، و پیش رفتن و باز نماندن، از جان و دل پاسخ مثبت می دهد."

به بهانه ی ذکر منابع فارسی:

بیش از ۱۰۰ مقاله، گفت و گو و کتاب در باره روشنفکر، قدرت و کانون نویسندگان ایران:

- ۱- آشوری، داریوش: آنچه باید در فضای روشنفکری امروز ایران ببینیم، نمی بینیم، مجله گردون، شماره ۴۳
- از داریوش آشوری مقاله های " روشنفکری دست اول، روشنفکری دست دوم"، " تبارشناسی روشنفکری ما" و " فرو افتادن پایگاه روشنفکران" در تارنمای " جستار" منتشر شده است. <http://ashouri.malakat.org>
- ۲- آشوری، داریوش: ما و مدنیت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- ۳- آشوری، داریوش: گفت و گو با مسعود نقره کار، جلد ۵ مجموعه ی " بخشی از تاریخ جنبش روشنفکری ایران" نشر باران، ۲۰۰۲
- ۴- آجودانی، ماشاءالله: مشروطه ایرانی و پیش زمینه های نظریه ولایت فقیه، انتشارات فصل کتاب (لندن)، سال ۱۳۶۷
- ۵- آجودانی، ماشاءالله: چیستی مفاهیم، باز خوانی انتقادی تاریخ معاصر ایران (گفت و گو با مسعود لقمان، روزنامه،
- ۶- آل احمد، جلال: در خدمت و خیانت روشنفکران، انتشارات رواق، چاپ سوم
- ۷- آدمیت، فریدون: آشفتنی در فکر تاریخی، یادنامه جلال آل احمد، به کوشش علی دهباشی، انتشارات پاسارگاد، تهران ۱۳۶۴
- ۸- ارجمند راد، ایرج: جستاری در بحران عقل تابع، تارنمای اخبار روز، سال ۱۳۰۴
- arjmandrad@yahoo.com
- ۹- استعدادی شاد، مهدی: قدرت و روشنفکران، مجله آرش (پاریس)، شماره ۴۹، اردیبهشت ۱۳۷۳
- ۱۰- آناهید، مردو: خود اندیشی و خود ستایی روشنفکران، تارنمای اخبار روز، مارچ سال ۱۳۸۳
- ۱۱- امیر احمدی، آریان: در باره روشنفکران آماتور، علیه دو نگاه، روزنامه اعتماد، ۳۰ آذر ۱۳۸۷
- ۱۲- برقهی، محمد: سکولاریزم از نظر تعامل، نشر قطره، تهران ۱۳۸۱
- ۱۳- بروجردی، مهرداد، بومی گری " پروژه اصلی روشنفکران ایران، ایرانیان واشنگتن، شماره ۱۰، فروردین ۱۳۷۶
- ۱۴- برونوفسکی، ب.مازلیش، سنت روشنفکری در غرب (از لیوناردو تا هگل)، ترجمه لیلا سازگار، نشر آگاه
- ۱۵- بناس: روشنفکریم یا سیاستمدار؟ تارنمای ایران امروز، شهریور ماه ۲۰۰۴
- ۱۶- بهنام، جمشید و رامین جهانگل (گفتگو)، تمدن و تجدد، تهران، نشر مرکز، سال ۱۳۸۲
- ۱۷- بهار لو، محمد: روشنفکر نمی تواند المثنای دیگری باشد، تارنمای دیباچه www.Dibache.com
- ۱۸- جهانگل، رامین: مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران، نشر مرکز، سال ۱۳۷۴
- ۱۹- جامسکی، نوام: روشنفکر در جا نمی زند، ترجمه علی شفیعی، آرش (پاریس)، شماره ۸۳، بهمن ۱۳۸۶
- ۲۰- حقیقی، شاهرخ: گذار از مدرنیته؟ (نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا)، نشر آگاه، ۱۳۷۹
- ۲۱- حقیقی، شاهرخ: قلمرو عمومی و مردمسالاری، سایت نیلگون. www.nilgoon.org

- ۵۲- مختاری، محمد: دفع ونفی روشنفکران، ماهنامه فرهنگ و توسعه، ش ۲۴، سال ۱۳۷۵
- ۵۳- مختاری، محمد: انسان در شعر معاصر، انتشارات طوس، ۱۳۷۲
- ۵۴- موقن، یدالله: اسطوره، ایدئولوژی و روشنفکری ما، در گفت و گو با محمد رضا ارشاد، گستره اسطوره، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲
- ۵۵- هابر ماس، یورگن: هاینریش هاینه والگوی روشنفکری در آلمان، ترجمه شاهرخ حقیقی، پویسنگران، شماره ۹۰-۹۱، آمریکا، خرداد ۱۳۷۴
- ****
- ۵۶- بشیری، حسین: آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری)، ناشر نگاه معاصر، سال ۱۳۸۰
- ۵۷- تافلر، الوین، جابجایی در قدرت (جلد اول)، ترجمه شهیندخت خوارزمی، نشر نو، سال ۱۳۷۰
- ۵۸- حیدریان، محسن: مردم سالاری چالش سرنوشت ساز ایران، نشر فصل سبز، ۱۳۸۱
- ۵۹- رییس دانا، فریبرز: نقش روشنفکران در فرایند توسعه سیاسی و اجتماعی ایران، نشریه مهرگان، سال هشتم، شماره ۳ و ۲، تابستان و پاییز ۱۳۷۸
- ۶۰- قاضی مرادی، حسن: تأملی بر عقب ماندگی ما (نگاهی به کتاب دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، از دکتر جواد طباطبائی)، نشر اختران، چاپ اول، ۱۳۸۲. (از قاضی مرادی دو کتاب دیگر منتشر شده است: در پیرامون خودمداری ایرانیان و استبداد در ایران)
- ۶۱- قصیم، کریم: خشونت و قدرت در فلسفه سیاسی هانا آرنت، نقد آگاه، ناشر انتشارات آگاه، سال ۱۳۶۲
- ۶۲- کدیور، محسن: "خلافت مردم با نظارت مرجعیت" در دین و حکومت، رسا، تهران ۱۳۷۸
- *****
- ۶۳- احمدی، رامین: آسیب شناسی روشنفکری دینی، گویا نیوز، آبان ماه ۱۳۸۶
- ۶۴- علوی تبار، علیرضا: روشنفکری دینی ضروری ترین پروژه برای جامعه ی در حال گذار ایران است"، ایسنا، یکشنبه، ۱۰ آبانماه ۱۳۸۳ / تارنمای گویا نیوز
- ۶۵- رحمانی، تقی: مقدمه ای بر روشنفکری مذهبی در ایران، روز نامه شرق، ۷ خرداد ۱۳۸۳، شماره ۲۰۰
- ۶۶- رییس دانا، فریبرز: انگاره " روشنفکری دینی"، نشریه مهرگان، سال دوازدهم، شماره ۲۰۱، بهار و تابستان ۱۳۸۲
- ۶۷- روشنفکری دینی، از وبلاگ الهیات دینی، مندرج در تارنمای اخبار روز، چون سال ۱۳۸۲
- ۶۸- ساز گارا، محسن: سخنرانی در انجمن سخن - لندن، گوهر آزادی و روشنفکری دینی، شنبه ۴ اردیبهشت ۱۳۸۳ / ۲۴ آوریل (تارنمای ایران امروز، سه شنبه ۱۳ اردیبهشت ۱۳۸۳ - iran.orgwww.forum)
- ۶۹- سروش، عبدالکریم: روشنفکری دینی، سخنرانی در امپریال کالج دانشگاه لندن، خرداد ۱۳۷۵
- ۷۰- شریعتی، احسان: شریعتی یک روشنفکر ناشناخته است، ایسنا، سه شنبه ۸ شهریور ۱۳۸۴
- ۷۱- شریعتی، علی: روشنفکر و مسؤلیت های او، بدون ناشر
- ۷۲- «فصل تعمید جریان روشنفکری دینی» و نیز «پس روی روشن فکری دینی» گفتگو با مراد فرهادپور، شهروند امروز شماره ۴۸،
- ۷۳- فراست خواه، مقصود: سه نسل روشنفکر دینی: ایمان، ایدئولوژی، فرهنگ، مدیریت اجتماعی، مجله ایران فردا، شماره ۳، سال ۱۳۷۳
- ۷۴- گنجی، اکبر: مجمع الجزایر زندان گونه، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۱
- ۷۵- گنجی، اکبر: روشنفکری فقیهانه، گویا نیوز، پنجشنبه ۲۳ اسفند ماه ۱۳۸۷
- ۷۶- نوحی، سید حمید: روشنفکران و عبور از مرز، مجله ایران فردا، شماره ۳، سال ۱۳۷۷-۱۳۷۷ " در باره پلورالیسم دینی "
- مناظره سروش و کدیور، انتشارات روزنامه سلام، ۱۳۷۸
- ۷۸- آل احمد، جلال: یاد نامه به کوشش علی دهباشی، نشر به دید (تهران)، سال ۱۳۷۸
- ۷۹- آل احمد، شمس: از چشم برادر (در باره جلال آل احمد)، یادداشت های روزانه، انتشارات کتاب سعدی، قم، تابستان ۱۳۶۹
- ۸۰- اندیشه آزاد، (نشریه کانون نویسندگان ایران) شماره های منتشره در سالهای ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹
- ۸۱- براهنی، رضا: تاریخ کانون نویسندگان (روایتی دیگر) کلک، شماره ۶، شهریور ۱۳۶۹
- ۸۲- براهنی، رضا: ظل الله، شعر های زندان، چاپ اول، چاپ ابجد، نیویورک ۱۳۵۴
- ۸۳- به آدین، م.ا: از هر دری ...، انتشارات جامی، تهران ۱۳۷۰
- ۸۴- م.ا. به آدین، گفت و گو با بهزاد موسایی، فرهنگ و توسعه، شماره ۵۱، سال ۱۳۸۰
- ۸۵- بولتن(های) خبری کانون نویسندگان ایران، بهمن ۱۳۵۶
- ۸۶- پاکدامن، ناصر و محسن یلفانی، بررسی و ارز یابی یک تجربه، سخنرانی در نشست همگانی کانون نویسندگان ایران در تبعید، پاریس، دی ماه ۱۳۶۷
- ۸۷- بالایی، کریستف: از کنگره تا کنگره ای دیگر، ترجمه شهین سراج، ماهنامه فرهنگی و هنری کلک، آبان -دی ۱۳۷۴، شماره ۷۰-۶۸
- ۸۸- پرهام، باقر: نگاهی به جنبش روشنفکران ایران، کتاب جمعه، آبان ماه ۱۳۵۸
- ۸۹- پرهام، باقر: کانون نویسندگان و نقش روشنفکران در تحولات ایران معاصر، گردون، شماره ۶۰ و ۶۱، بهار ۱۳۷۸
- ۹۰- پرهام باقر: حزب توده و کانون نویسندگان ایران، کتاب جمعه، شماره ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، بهمن و اسفند ۱۳۵۸
- ۹۱- پرهام، باقر: تجارب گذشته کانون نویسندگان ایران، و ضرورت های کنونی، پاریس ۲۹ آذر ماه ۱۹۸۹
- ۹۲- پیام دانشجو، نشریه " کمیته برای آزادی هنر و اندیشه در ایران (کیفی) - امریکا- شماره های متعدد
- ۹۳- خبر نامه کانون نویسندگان ایران، شماره های ۲ و ۳ (سال ۱۳۵۸)
- ۹۴- ده شب (شب های شاعران و نویسندگان در انجمن فرهنگی ایران و آلمان)، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۶
- ۹۵- ساعدی، غلامحسین: تاریخ شفاهی ایران، مصاحبه دانشگاه هاروارد با دکتر ساعدی، الفبا، شماره ۷، ۵ آوریل ۱۳۴۹، مصاحبه کننده: ضیا صدقی
- ۹۶- سپانلو، محمدعلی: " سرگذشت کانون نویسندگان ایران، نشر باران، سوئد، سال ۲۰۰۲
- ۹۰- سپانلو، محمدعلی: خاطراتی از فصل اول کانون نویسندگان ایران ۴۹-۱۳۴۶، کلک، شماره ۴، تیرماه ۱۳۶۹
- ۹۷- سرکوهی، فرج: یاس و داس، بیست سال روشنفکری و امنیتی ها، نشر باران، سال ۲۰۰۲
- ۹۸- سیف، اسد: تاریخ کانون نویسندگان ایران به روایت سپانلو، مجموعه مقاله های " زمینه و پیشینه اندیشه ستیزی در ایران"، مرکز بخش انتشارات فروغ، آلمان ۱۳۸۳
- ۹۹- شب یاد بود نیمایوشیچ، گفت و گوی جلال آل احمد، نامه کانون نویسندگان، سال ۱۳۵۸
- ۱۰۰- شمس لنگرودی، تاریخ تحلیلی شعر نو، تاسیس کانون نویسندگان ایران، جلد سوم ۱۳۴۹-۱۳۴۱، نشر مرکز، ۱۳۷۷
- ۱۰۱- طاهباز، سیروس: یادنامه در ماهنامه پایاب، سال اول، شماره ۲، دی ماه ۱۳۷۸
- ۱۰۲- کاظمیه، اسلام: در باره یک ضرورت، آرش، شماره ۱۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۴۷
- ۱۰۳- کاظمیه، اسلام: گفت و گو با سیروس نشواد (ما فریاد یک ملتیم)، دیدار، شماره ۲، سال اول ص، ۶
- ۱۰۴- کوشان، منصور: حدیث تشنه و آب، روایت کامل از سایه روشن های کانون نویسندگان ایران، نشر باران
- ۱۰۵- مومنی، باقر: از یک در به صد در، آدینه، شماره ۸۹،
- ۱۰۶- مومنی، باقر: درد اهل قلم، انتشارات توکا، سال ۱۳۵۶
- ۱۰۷- نادر پور، نادر پور: گفت و گو با محمود خوشنما، " من در آوردی به جای نو آوری"، کیهان (چاپ لندن)، شماره ۶۶۱ ژوئن ۱۹۹۷
- ۱۰۸- نامه کانون نویسندگان، از شماره ۱ تا شماره ۵ (سال های ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹)
- ۱۰۹- اسماعیل نوری علاء، کانون نویسندگان و رویارویی با دولت ها، نشریه ایرانیان واشنگتن، شماره ۷۹، جمعه ۲۶ آذرماه ۱۳۷۸
- ۱۱۰- مسعود نقره کار، بخشی از تاریخ جنبش روشنفکری ایران، بررسی تاریخی - تحلیلی کانون نویسندگان ایران و کانون نویسندگان ایران در تبعید، ۵ جلد، نشر باران، سوئد، سال ۲۰۰۲
- جلد اول: دوره اول فعالیت کانون، سال ۱۳۴۵ تا ۱۳۴۹
- جلد دوم: دوره دوم فعالیت کانون، سال ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۰
- جلد سوم: دوره سوم فعالیت کانون، ۱۳۶۷ تا ۱۳۸۰
- جلد چهارم: کانون نویسندگان ایران در تبعید و انجمن قلم ایران در تبعید
- جلد پنجم: مصاحبه با اعضاء کانون نویسندگان ایران
- ✱



روشنفکر کیست

و چگونه تعریف می‌شود:

مروری بر شماری از نظریه‌ها

مهرداد مشایخی

واژه‌ی "روشنفکر" در زبان فارسی ترجمه‌ی غیر دقیقی از مفهوم فرانسوی Intellectual است که بیان‌کننده‌ی کسی یا کسانی است که در تقسیم کار اجتماعی به کار فکری (در مقابل کار بدنی) می‌پردازند. درحالی‌که "روشنفکر" دارای باری مثبت است که "روشن" اندیشی را پیش شرط انتلکتوال بودن (خردورزی) قرار می‌دهد. در اواسط سده‌ی نوزدهم، اندیشمندان ایرانی که تحت تأثیر تحولات فرهنگی اروپای غربی بودند، از واژه‌ی "منورالفکر" در توصیف اجتماعی خود بهره می‌گرفتند که بعد‌ها، در زمان رضا شاه، دگردیسی یافت و به "روشنفکر" تغییر پیدا کرد.

واژه‌ی انتلکتوال برای نخستین بار در اواخر قرن نوزدهم در فرانسه، در جریان یک چالش سیاسی میان شماری از محافظه‌کاران بر ضد گروهی از اندیشمندان با فکر انتقادی به کار گرفته شد (محاکمه دریفوس). متفکرانی از قبیل زولا، پروست، و بلوم در زمره معترضان به محاکمه بودند و اعتراضنامه‌ی آنها بنام "مانیفست انتلکتوال‌ها" خوانده شد.

در روسیه اواسط قرن نوزدهم، واژه‌ی کم و بیش مشابه Intelligentsia به کار گرفته شد. مراد از آن، نخبگانی تحصیلکرده بود که نسبت به وضع موجود نگاهی انتقادی داشتند. بدین ترتیب، در آغاز "روشنفکران" به مثابه گروهی که حامل "فرهنگ مخالفت" و دارای "مسئولیت اجتماعی" برای تغییر وضع موجود است، تعریف شد.

سالها بعد لنین (در مخالفت با آموزه‌های باکونین) در "چه باید کرد؟" از روشنفکران سیاسی خواست که در شکل "انقلابیان حرفه‌ای" پیشرو به رسالت تاریخی خود-تلفیق‌آگاهی انقلابی با جنبش خودبخودی کارگران عمل کنند. حتی در نسل‌های بعد متفکران اروپائی، این نگاه متکی بر انتقادی بودن، مسئول بودن، و درگیر بودن Engagement روشنفکران کاملاً بارز است (نظیر گرامشی و سارتر). ولی نباید از خاطر دور داشت که از همان ابتدا، چه در تعریف عام و چه در تعریف از کارکردهای خاص، "انتلکتوال" واژه‌ای مناقشه‌آمیز بوده است. اگر چه به خاطر تسلط سیاسی "چپ" تا اواخر دهه‌ی هفتاد میلادی، گفتمان مارکسیستی-چپ از روشنفکران فرادستی داشت، ولی در عین حال می‌بایست به تفاوت

نگاه‌ها، چه درون اردوگاه چپ و چه خارج از آن، نیز توجه داشت. از جمله، باکونین رهبر آنارشیست روسی به شدت مخالف تسلط روشنفکران بر کارگران بود و هشدار داده بود که اگر روشنفکران در قدرت قرار گیرند منجر به شکل‌گیری "اشرافی‌ترین، استبدادی‌ترین، نخوت‌آمیز و نخبه‌گراترین رژیم" می‌شود. شاید بتوان ظهور "طبقه‌ای" از روشنفکران را بعد‌ها در جوامع موسوم به "سوسیالیستی" مصداقی از هشدارباکونین محسوب کنیم. این وظیفه بر عهده‌ی یکی از ناراضیان یوگوسلاو به نام میلوان جیلاس قرار گرفت تا به افشای "طبقه جدید" بوروکرات منش در یوگوسلاوی همت ورزد. این‌ت‌ز، در سالهای دهه‌ی هفتاد، با اندک تفاوت‌هایی شالوده‌نظریه‌های جدیدی در مورد ماهیت نظام‌های حاکم بر اروپای شرقی-مرکزی شد؛ نظریه‌هایی که همگی "طبقه" یا قشر حاکم در این جوامع را عمدتاً همان روشنفکران به قدرت راه یافته و بوروکراتیزه شده می‌دیدند. در جوامع اروپائی و امریکا، سیر تحولات اقتصادی و فنی و تفکیک اجتماعی ناشی از آن و همچنین اهمیت یافتن دستگاه‌های فرهنگی - ایدئولوژی برای ادامه‌ی تسلط نظام‌های دموکراتیک سرمایه‌داری Hegemony، سبب شد تا تفسیرهای جدیدی از نقش روشنفکران عرضه شود. حتی مارکسیستی نظیر آنتونیو گرامشی، از چارچوب‌های کلاسیک ابتدای قرن بیستمی روسیه تزاری فاصله گرفته و روشنفکران را صرفاً به "نمایندگی" کارگران محدود ساخت. او با مطرح کردن "روشنفکران ارگانیک" وابسته به طبقات گوناگون، از لنین و ایده‌ی "تزیق آگاهی از خارج" فاصله می‌گیرد. پس روشنفکران هر طبقه، به اعضای طبقه خود کمک می‌کنند تا به نوعی از خودآگاهی - که پایه در پراتیک روزمره‌ی خود آنها دارد- دست پیدا کنند. حتی طبقه‌ی حاکم دارای روشنفکران ارگانیک و خاص خود است. آنها هستند که با سازمان دهی و تأثیر گذاری بر "دستگاه‌های ایدئولوژیک حکومت" (مفهوم ابدایی لونی آلتوسر)، نظیر رسانه‌های گروهی، کلیسا، آموزش و پرورش، و نهاد‌های تحقیقاتی-سیاست‌گذار، هم‌مونی "اخلاقی و روشنفکری" طبقه‌ی مسلط را باز تولید کرده و در نهایت، ادامه‌ی نظام سرمایه‌داری را تسهیل می‌کنند. برای روشنفکران و متفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر، اما، فرایندی در جهت مخالف ضرورت دارد. آنها موظفند که یک پاد هم‌مونی Counter Hegemony فرهنگی ایجاد کنند و در این فرایند، هنجارها و ارزشهای "بدیهی" و "عقل متعارفی" را که نظام سرمایه‌داری ایجاد کرده است را مورد پرسش قرار دهند. اگر چه به باور گرامشی، ارزشهای نوین برخاسته از فرهنگ طبقه‌ی کارگر هستند ولی دلیلی وجود ندارد که در آن‌مرز متوقف شوند. به زعم گرامشی، طبقه‌ی کارگر و روشنفکرانش می‌توانند در یک مقطع مناسب به تشکیل یک "بلوک تاریخی" اقدام کنند: بلوکی که در برگیرنده یک "اراده جمعی" از همه‌ی طبقات فرودست است. آنچه که این اراده جمعی را ممکن می‌سازد توافق بر سر ایده‌ها و ارزش‌های مشترک است.

اگر گرامشی را متفکری بدانیم که به آینده ماکسیزم و پرولتاریا خوشبین بوده است، میشل فوکو فرانسوی، اما، در مقطعی افکارش را روی کاغذ می‌آورد که بحران ماکسیزم، دستکم در "جهان اول" و "جهان دوم" کاملاً بر ملا هستند. فوکو به مثابه متفکری پسا ساختارگرا (Post Structuralist) مشکلات چندگانه‌ای با ماکسیزم و پروژه‌ی "رهائی بخش" آن توسط پرولتاریا دارد. او با تأکید بر عامل "قدرت" (در برابر عواملی همچون "منافع اقتصادی") و مادیت یافتن آنها در نهاد‌های گوناگون اجتماعی در جوامع پیشرفته، نظیر بوروکراسی، ارتش، آسایشگاه روانی، و زندان تلاش می‌کند "تمامیت خواهی" آنها را بر ملا و تضعیف کند و به ایجاد مقاومت در برابرشان یاری رساند. برای فوکو، اعمال قدرت صرفاً به نهاد‌های اجتماعی محدود نمی‌شود. قدرت با "دانش" (Knowledge) هم رابطه‌ی نزدیکی دارد. بنابراین، گروه‌هایی از انسانها، از طریق تولید دانش و گفتمان‌ها در مورد مسائل گوناگون، در عمل، رابطه‌ی قدرت را نسبت به سوژه‌های مختلف اجتماعی (زنان، همجنس‌گرایان، اقلیت‌های قومی و مذهبی و نژادی، و مردم "جهان سوم") برقرار می‌کنند. از آنجا که دیدگاه فوکو نسبت به جامعه بر "تفاوت‌ها" و "عدم تمرکز" استوار است، او در پروژه‌ی سیاسی خود به "رهایی" عام و جهان‌شمول باور ندارد؛ ولو اینکه این ادعا توسط پرولتاریا و روشنفکرانش طرح

شود. فوکو، طبعاً، به همدردی و هم سوئی با گروه‌های مورد تبعیض و ستم (اقلیت‌ها) گرایش دارد. تنها آن دسته از روشنفکرانی که با این چنین گروه‌ها عجین هستند، از میان آنها بر می‌خیزند، و دارای دانش تخصصی در آن زمینه هستند ("روشنفکران خاص" Specific)، نقشی موثر دارند. سخن را کوتاه کنیم. به باور فوکو: دوره‌ی "نمایندگی کردن" به سر آمده! دیدگاه‌های آلوین گولدنر Gouldner آمریکایی در مورد روشنفکران گونه‌ای بس متفاوت را رقم می‌زند. گولدنر روشنفکران را یک "طبقه‌ی جدید" می‌داند که در مجموع، یک "جامعه کلامی" (Speech Community) را تشکیل می‌دهند. این "طبقه" از دو جزء متفاوت تشکیل شده: انکتکوال‌ها - که سیاسی، انتقادی، و رهایی بخش عمل می‌کنند - و اینتلیجنتسیا - که غیر سیاسی، فنی، علمی و عقل‌گرا- هستند. بخش اول، به ویژه، با فرهنگی هویت می‌یابد که گولدنر آنرا "فرهنگ‌گفتمان انتقادی" (Culture of Critical Discourse) می‌خواند. ولی "طبقه‌ی جدید" تضاد‌های واقعی با نظام سرمایه‌داری دارد؛ در عین حال، دارای اشتراک منافع با طبقه کارگر نیز نمی‌باشد. روشنفکران از یک فرهنگ انتقادی متکی بر کیفیت برخوردارند؛ در حالیکه نظام سرمایه‌داری بر اصل مصرف و مبادله استوار است. از سوی دیگر، عملکرد "عادی" سرمایه‌داری پیشرفته روشنفکران را در جای واقعی‌شان قرار نمی‌دهد. مشاغل بالا معمولاً در اختیار صاحبان ثروت، متخصص‌ها نظیر وکلا، مدیران، و فن‌سالارانی قرار می‌گیرد که دیدگاه انتقادی نسبت به نظام سیاسی - اقتصادی ندارند. بنابر این، گولدنر، رادیکالیزه شدن روشنفکران را ناشی از "مسدود شدن فرایند ارتقاء اجتماعی" آنها می‌داند. پس، روشنفکران دارای منافع خاص "طبقاتی" خود هستند؛ منافعی که تماماً فرهنگی-ارزشی و اقتصادی-حرفه‌ای است. نقل قول زیر به گویا ترین شکل مضمون نظرات گولدنر را بیان می‌کند:

"روشنفکران... همواره منافع خود را نمایندگی می‌کنند. افزون بر آن، روشنفکران همواره منافع طبقات دیگر را نیز همانطور که خود می‌بینند و تفسیر می‌کنند، نمایندگی می‌کنند."

گولدنر بر این باور است که تضاد روشنفکران با سرمایه‌داری آنها را در جستجوی متحدانی سوق داده است. آنها در وجود "پرولتاریا" متحدانی را برای خود یافته‌اند. بنابر این، مارکسیزم نه بیان ایدئولوژی کارگران، که همان سیاست "طبقه‌ی جدید" است. روشنفکران، در چنین اتحاد‌هایی تمامی مساعی خویش را بکار می‌گیرند که فرادستی جایگاه خود را حفظ کنند. آیا نمونه‌های کشور‌های موسوم به "سوسیالیستی" بیانگر این نکته نیست؟

روشنفکری در ایران پسا انقلابی

روشنفکری ایران در جریان انقلاب ۱۳۵۷ و سالهای آغازین آن از همان الگوی سنتی "روشنفکری خلقی" پیروی می‌کرد. این گونه "روشنفکری" عمدتاً متأثر از نگاه و ارزش‌های چپ جهان سوم بود: انقلابی، ضد آمریکایی، عوام‌گرا، "عدالت‌جو"، ضد دموکراسی، مردسالار، و البته، ضد "روشنفکری"! غلبه روحانیت در جریان انقلاب اسلامی، این نوع "روشنفکری" را با بحران هویتی مواجه ساخت. چنانچه، بسیاری از همان ارزش‌ها را روحانیت "ضد امپریالیست" حاکم نیز ادعای نمایندگی‌شان را داشت. بحران‌های مکرری که در آن سالها جنبش چپ را از میدان بدر کرد (سرکوب، تسخیر سفارت آمریکا، جنگ با عراق، بستن دانشگاه‌ها)، اجازه تفکر مستقل را از روشنفکری سیاسی آن دوره بیشتر سلب کرد. خروج از ایران و استقرار در کشورهای دیگر نیز مزید بر علت گردید. بهر رو، در دهه اول انقلاب، نه روشنفکران آمادگی ذهنی تأثیر گذاری انتقادی بر روند موجود را داشتند و نه شرایط بحرانی کشور این امکان را به آنها می‌داد.

تغییر الگوی روشنفکری سیاسی عملاً به آغاز دهه‌ی ۱۳۷۰ موکول شد؛ زمانی که چند مانع پیشین از میان رفته بودند: مرگ آیت الله خمینی، پایان جنگ، پایان مبارزات مسلحانه منطقه‌ای، مستقر شدن "تبعیدی‌ها" در جامعه برونمرزی، تثبیت نسبی جمهوری اسلامی، و فروپاشی اردوگاه "سوسیالیستی".

در این دهه، نظام ارزشی جدیدی از سوی نسل جدید روشنفکری-چه اسلام‌گرا و چه سکولار- مطرح گردید. این رویکرد بیان یک گسست ارزشی جدی نسبت به الگوی انقلابی-ضد امپریالیستی دهه‌ی اول انقلاب بود. تقارنی که میان جهت‌گیری نواندیشان دینی و نسلی از روشنفکران سکولار در مورد لزوم تغییرات اصلاح‌گرا، تقویت جامعه‌ی مدنی، قانون‌گرایی، انتخابات، توسعه سیاسی و... شکل گرفت، در جریان انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ نمودی آشکار بخود گرفت.

اگر درمبانی ارزشی روشنفکری ایران تحولات جدی صورت گرفت، این شامل نگاه فلسفی آنها نسبت به مردم و جامعه نشد. روشنفکری کشور همچنان در صدد "هدایت مسئولانه" و "رهائی" تمامی مردم بود. اگر در گذشته، روشنفکران مردم را به "انقلاب" دعوت می‌کردند، نگاه غالب این سالها، اکنون مردم را به "اصلاح" و "صدوق رای" دعوت می‌کرد. تحول دیگر، تقویت برخی نهادهای اجتماعی به مثابه پایگاهی جدید برای روشنفکران بود. این تغییر قابل توجهی در رابطه با تقویت وزن اجتماعی و صدای روشنفکری انتقادی در کشور بوده است.

جامعه‌ی روشنفکری ایران در دهه‌ی چهل و پنجاه در پرتو نوبسندگان، نویسندگان، شاعران، هنرمندان و استادان دانشگاه بود که معمولاً بصورت فردی تأثیر گذار بودند: شاملو، ساعدی، به آذین، آریان پور، آل احمد، شریعتی، شایگان. تنها نهادی که خمیره‌ی روشنفکری داشت "کانون نویسندگان ایران" بود، که آنها را معمولاً غیر فعال بود. از دهه‌ی هفتاد باینسو (بویژه پس از خرداد ۷۶)، اما شمار و وزن سازمان‌ها و نهادهائی که روشنفکران را استخدام می‌کردند بطور کیفی افزایش یافت؛ دانشگاه‌ها و مدارس عالی، روزنامه‌ها و مجلات، موسسات تحقیقی (نظیر "مطالعات راهبردی" که فرموله‌کننده‌ی اصلاحات حکومتی شد). همینطور در خارج از کشور، عرصه‌ی روشنفکری به فضائی نسبتاً مستقل از فعالیت سیاسی بدل شد. دانشگاه‌ها و تارنماهایی با مضمون سیاسی-اجتماعی به انتشار آثار تحقیقی روشنفکران ایرانی اقدام ورزیدند. برخی از این آثار-چه بصورت ترجمه و چه بصورت مخفی- در کشور منتشر شدند. بعلاوه، با شروع فعالیت‌های رسانه‌های جهانی، صدای روشنفکران در گستره‌ای به وسعت سراسر ایران بداخل کشور راه یافت.

تأثیر این تحولات در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ ثمر خود را داد. طبق برآوردی، دانشگاهیان و روشنفکران به مهم‌ترین گروه اجتماعی مرجع در آن انتخابات تبدیل شدند. در حالیکه در سالهای قبل از آن روحانیت و مساجد این نقش را بر عهده داشتند.

تحول دیگری که در سپهر روشنفکری ایران آغاز شده است نوعی تفکیک بندی درونی است. بتدریج شاهد آنیم که در کنار "روشنفکران عام" [که به قول فوکو، شماری از "روشنفکران خاص" نیز که در خدمت گروه‌های اجتماعی معین هستند، سر برآوردند. امروز حرکت زنان دارای نویسندگان، نظریه پردازان و مبلغان خاص خود است. دانشجویان، اقلیتهای قومی، و کارگران نیز تا حدودی از همین موقعیت برخوردار شده‌اند. طیف‌های گوناگون سیاسی نیز، بهمین ترتیب، از یکدیگر تفکیک سیاسی-روشنفکری پیدا کرده‌اند؛ سکولارهای دموکرات، جمهوریخواهان، چپ‌های انقلابی، مجاهدین، اصلاح طلبان حکومتی، محافظه کاران اسلام‌گرا و... بدین ترتیب، از نقش روشنفکری عام با مضامین "رهایی ملی" کاسته شده و "روشنفکران ارگانیک" گروه‌های اجتماعی رو به افزایش هستند.

دیگر تغییری را که می‌توان در فضای روشنفکری کشور نام برد ظهور گفتمان "پسا فرمیستی" است که از انقلابی‌گری و اصلاح طلبی حکومتی دهه‌های پیشین متفاوت است. این گفتمان با ارزش‌ها و روش‌ها و نسلی جدید در تلاش دگرگون سازی است. ارزش‌های تازه‌ای در یک دهه‌ی اخیر در میان روشنفکران جا افتاده‌اند که نوید یک تحول فرهنگی بنیادین را می‌دهند. از آن جمله باید از: فمینیسم، گفتمان حقوق بشر/حقوق شهروندی، پراگماتیسم، ایدئولوژی زدایی، نزدیکی با ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک، فدرالیسم، ملی‌گرایی معتدل (مثبت)، جمهوریخواهی و تفکر سکولار نام برد.

*