

هوارد زین در عین حال که این خصوصیات را ایدئولوژی آمریکایی می خواند، اما بی تردید مرادش، نشان دادن فرهنگ هیئت حاکمه و درجه‌ی نفوذ و تاثیر آن بر دیگر اقشار و نخبات جامعه‌ی آمریکاست، چرا که بلافاصله پس از برشمردن این خصوصیات با اعداد و ارقام دقیق نشان می‌دهد که چگونه اقلیت بسیار کوچکی از جامعه، دستگاه‌های ارتباط جمعی و وسائل، فکر سازی، جامعه را زیر کنترل خود دارند و از این طریق می‌توانند فرهنگ خود را به مردم تحمیل کنند. به همین دلیل است که در چند صفحه بعد می‌نویسد:

«حال اگر اراده کنیم و این نظرات را موشکافی کنیم، در خواهیم یافت که هیچ‌یک از آنها نتیجه‌ی عمیق‌ترین احساسات و طبیعی‌ترین آرزوهای ما نیستند و باید در فکر مستقل ما ندارند.» (همانجا، صفحه ۵)

غرض از آوردن این دو مثال آن است که نشان دهیم، هم برخورد مأمور سیاسی انگلیس در قرن نوزده و هم دید متفکر ترقی‌خواه آمریکایی، علمی‌تر و صحیح‌تر از برخورد محمد مختاری به مسأله‌ی «تئوری دانش»، «فرهنگ جامعه» و «آگاهی اجتماعی» است، چرا؟ چون جیمز موریه فرهنگ دربار، سیاست‌مداران و فتووال‌های آن زمان را که خود با آنان محصور بوده، به‌طور ضمنی با آشکار از فرهنگ عامه مردم ایران جدا می‌کند و این مسأله چه از نظر تاریخی و چه تجربی درست‌تر از برخورد محمد مختاری است، که «ساخت استبدادی ذهن»، «فرهنگ شبان - رمکی» و «عدم تحمل دگراندیشان» را به «انسان ایرانی» (صفحه ۳۰ کتاب)، «ساخت ذهنی ما» (صفحه ۳۳) و «فرهنگ ایرانی» (صفحه ۱۱۸) نسبت می‌دهد.

اما آنچه هوارد زین مطرح می‌کند، مسأله را بیشتر روشن می‌کند، او با طرح این مطلب که اعتقادات مردم آمریکا، ریشه در تفکر مستقل آنها ندارد، یک مسأله‌ی جامعه‌شناسی به‌غایت پر اهمیت را پیش روی ما می‌گذارد؛ مسأله‌ای که نوآم چامسکی بیشتر سال‌های عمر علمی خود را صرف بررسی آن کرده است و آن این است که: حقا در کشور بسیار پیشرفته‌ای چون آمریکا، تسلط هیات حاکمه بر اهرم‌های قدرت و به‌ویژه اهرم‌های فرهنگی و آموزشی آن‌چنان است که به‌راستی درست، تفکر مستقل را از مردم آمریکا می‌گیرد، یا به‌دیگر سخن هیات حاکمه توان آن را دارد که فرهنگ مردم را در راستای منافع خود (و خلاف جهت منافع خود این توده‌ها) سمت و سو دهد، آیا طرفداری سندیکا‌های کارگری آمریکا و بخش بزرگی از کارگران آمریکا از جنایات دولت این کشور در ویتنام به‌نفع اینان بود؟ آیا استقبال میلیونی آمریکاییان از ژنرال شوارتسکف، این جنایت‌کار علیه بشریت به‌نفع مردم آمریکا بود؟ آیا بودجه‌ی نظامی ۳۰۰ میلیارد دلاری آمریکا، به‌نفع مردم این کشور است؟ و هزاران مثال دیگر را نه تنها در مورد مردم آمریکا که با برجستگی بیشتری در مورد مردم آلمان یا هر کشور بزرگ اروپایی دیگر می‌توان به‌عنوان شاهد ذکر کرد که این مردم تحت شرایط معین از این با آن سیاست، یا از این جنایت‌کار و آن آدم‌کش حمایت کرده‌اند و همه‌ی ما

www.golshan.com

فکر می‌کنیم که چنین شیوهی رفتاری از سوی آنان، به‌راستی بخشی از «فرهنگ» آنهاست! در حالی که واقعیت امر به‌قول هونرد زین این است که: «اگر اراده کنیم و این نظرات را موشکافی کنیم، در خواهیم یافت که هیچ‌یک از آنها نتیجه‌ی عمیق‌ترین احساسات و طبیعی‌ترین آرزوهای ما نیستند». بشریت به‌راستی چه زمانی خواهد توانست «فرهنگ» خود را با عمیق‌ترین احساسات و طبیعی‌ترین آرزوهای خود تصبیق دهد؟ زمانی که خودش حق تعیین سرنوشت خویش را به‌دست گیرد و بتواند جوهر خود را به‌هستی خویش بازگرداند. تا آن زمان مردم تحت تاثیر فرهنگ هیأت‌های حاکم‌دی‌ند مردم خواهند بود و بنابراین، «فرهنگ» طمع، «فرهنگ» خودخواهی، «فرهنگ» تاریخ‌اندیشی، «فرهنگ» دروغ و ریاکاری و «فرهنگ» حسد و انواع ناپاکی‌های دیگر در میان آنها به‌طور گسترده رواج خواهد داشت و این نه تنها به‌دلیل گستردگی و نفوذ فرهنگ حاکم، که به‌دلیل روابط اجتماعی از خودبیگانه - که چنین فرهنگی را تحکیم می‌بخشد - نیز هست.

تکنه‌ی اساسی اما این است که توده‌های مردم در عین حال که فرهنگ هیأت حاکمه بر آنها مسلط است و کریزی از آن نذرند ولی دائماً در حال مبارزه با آن نیز هستند. درست به‌همین دلیل است که فرهنگ رافت و دوستی، فرهنگ اشتراک‌صاعی و تعاون و همکاری و فرهنگ عشق و محبت به‌همدیگر را نیز می‌توان در آنها یافت. مردم اما پیش از رسیدن به‌جامعدی غیر طبقاتی و به‌دست گرفتن حق تعیین سرنوشت خود به‌دست خویش، چه زمانی فرهنگ انسان دوستانه‌ی خود را به‌شکلی بارز نشان می‌دهند؟ در زمانی که قدرت هیأت حاکمه به‌طور جدی زیر سؤال می‌رود، زمانی که در **خلأ قدرت** نسبی یا کامل، فرصت نشان دادن عمیق‌ترین احساسات درونی و طبیعی‌ترین آرزوهای خود را پیدا می‌کنند و این، درست در دوران‌های انقلابی است. اگر مشاهدات ناظران عینی دوران‌های انقلابی (مانند یادداشت‌های روزانه جان ریڈ، طی روزهای انقلاب اکتبر و یا ناظران بی‌نظر در انقلاب ایران) را مطالعه کنیم، آن‌گاه می‌توانیم دریچه‌ای به‌روی «فرهنگ» واقعی مردم باز کرده و به‌آن نظر افکنیم. کسی که شاهد حوادث سال‌های جنبش ملی شدن صنعت نفت بود، می‌تواند به‌خاطر آورد چگونه مردم ایران، در خلأ قدرت نسبی آن زمان، از سپیده‌ی صبح در صف رأی‌گیری می‌ایستادند تا از **حقوق بشر**، از **دمکراسی**، از **آزادی** و از **حق تعیین سرنوشت خود** دفاع کنند؛ چنین ناظریتی رونق کار کتاب‌فروشی‌ها و صف مردم جلوی بعضی از آنها را می‌دیدند. در ماه‌های اول انقلاب نیز علاوه بر این مناظر، می‌توانستند مشاهده کنند چگونه اگر دو اتومبیل با هم تصادف می‌کردند، راننده‌های آنها به‌جای پاره کردن شکم یکدیگر، با هم رویوسی می‌کردند.

چنین رفتاری دقیقاً برخلاف دیدگاه محمد مختاری، تحت‌الشعاع نفی ردّ و انکار و دفع و حذف معنوی و ذهنی دیگران، نبوده و نیست، بلکه هم با منافع توده‌های مردم تطابق کامل دارد و هم در راستای عمیق‌ترین احساسات و طبیعی‌ترین آرزوهای آنهاست. این که پس از گذشت مدتی کم و

بیش از دوره‌ی خلا، قدرت، دوباره حکومت‌های ضد مردمی بر مردم حاکم می‌شوند و دوباره شرایط اجتماعی پیشین و در نتیجه شیوه‌ی رفتار پیشین را به مردم تحمیل می‌کنند، نه به‌خاطر «ساخت استبدادی ذهن» مردم که به‌دلایلی دیگر است؛ دلایلی که از دید محمد مختاری خواسته یا ناخواسته پنهان مانده‌اند و در نتیجه ایشان جای علت و معلول را با هم جابه‌جا کرده‌اند.

پس، نخستین ایرادی که می‌توان به دیدگاه محمد مختاری گرفت، این است که بر خورد «و به «ساخت ذهنی» مردم، بر خوردی نه تنها غیر علمی، که غیر تاریخی و غیر واقعی است و در زیر کوشش خواهیم کرد این مسأله را بیشتر بشکافیم.

«ساخت استبدادی ذهن»

نویسنده‌ی کتاب «انسان در شعر معاصر» به‌دلیل خلجان ذهنی دیربای خود، به‌فکر «نقد معرفت‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی» ایرانیان می‌افتد و به این نتیجه می‌رسد که «ساخت استبدادی ذهن، یک مشخصه‌ی فرهنگی دیرینه است و خود نتیجه‌ی ساخت اجتماعی و تاریخی استبدادی است» (صفحه ۱۶) ایشان برای اثبات وجود «ساخت استبدادی ذهن ایرانی» می‌نویسد: «در درون هر یک از ما غالباً یک رئیس، یک رهبر، یک شبان، یک قَیم، یک آقابالاسر، یک پیش‌کسوت، یک مستبد، یک مراد، یک سلطان و ... بوده است که فقط خود را محق می‌دانسته است و دیگران را غالباً به‌چشم رَمه و گله و پیرو و پسر و رعیت و ... می‌دیده است و خیلی طبیعی می‌دانسته است که به‌جای همگان تصمیم بگیرد و عمل کند». دقت در دو جمله‌ی بالا به‌روشنی نشان می‌دهد که به‌نظر نویسنده، مسأله‌ی «ساخت استبدادی ذهن» بسیار عمیق‌تر از آن است که «نتیجه‌ی ساخت اجتماعی و تاریخی استبداد باشد». در واقع از نظر ایشان، گرچه علت ایران قرن‌ها دچار استبداد بوده، اما اکنون (و یا از زمانی که توسط نویسنده معلوم نشده - و شاید از قرن‌ها پیش) هر ایرانی خود، از درون تبدیل به «یک رهبر، یک شبان، یک قَیم، یک آقابالاسر، یک مستبد، یک مراد و یک سلطان» شده و در عین حال به‌صورت رَمه یا گله‌ای از پیروان، پسران و رعایا در آمده‌اند، یا به‌دیگر سخن طبق عقیده‌ی ایشان مستبد بودن جزو «ساخت ذهنی» مردم ایران شده است.

حال اولین پرسش از ایشان این است که منظور از ساخت ذهن چیست؟ تا زمانی که این مقوله را ندانیم، هیچ‌گاه نخواهیم فهمید که آیا ساخت ذهنی مردم ایران استبدادی است، دموکراتیک است، سالم است یا بیمار. بنابراین بهتر است ابتدا مقوله‌ی «ساخت استبدادی ذهن» را که از سوی ایشان مطرح شده بررسی کنیم.

در صفحه ۱۱۴ کتاب که این مقوله آغاز می‌شود، می‌خوانیم:

جامعه‌ای که اساسی‌اش بر ساخت استبدادی قدرت است، مشخصات و مختصات افرادی را نیز مطابق نمونه‌های مطلوب رفتاری و پنداری خود می‌راید؛ بدین‌بارت دیگر اگر حکومت استبدادی داشته باشیم، این حکومت می‌تواند از هر یک از افراد، یک مستبد بسازد. ساخت استبدادی ذهن زاینده و راینده ساخت استبدادی جامعه است. مشغله‌ی زندگی کسانی است که شر برابر قدرت و بالادست زبوند و نسبت به زیر دست، مستبد و خودسر و خودرأی یعنی گرچه ساخت استبدادی ذهن در اثر حکومت‌های استبدادی به وجود می‌آید، اما خود نیز حکومت‌های مستبد را بر سر گذر می‌آورد و خلاصه استبدادپذیر است. او سپس ادامه می‌دهد: «خویش‌کاری انسان ایرانی، کار آبی او؛ در این نظم معین می‌دارد، او در نبرد میان نیکی و بدی شرکت می‌جوید، اما تنها مطابق ضابطه و امکان‌هایی که همین نظام اجتماعی و مقدر تعیین کرده است. و این شرکت جستن برای دگرگونی بنیادی آن نیست» (صفحه ۱۵). حال ببینیم به جز خشم شخصی خود ایشان از مردم ایران، چه دلیل دیگری برای ادعاهایی به این بزرگی دارند؟ آنچه برای اثبات این ادعاها در نوشتندی ایشان می‌توان دید به‌قرار زیر است:

«هم در شاهنامه این نظم مقدر اجتماعی به یک اصل و تابوی بزرگ می‌گراید و هم در مدینه ناضله‌ی سعدی، قتل‌ان اراده‌ی آزاد، تنها در برقراری رابطه با آدمی محسوس نیست...» (همانجا). بدین ترتیب آقای مختری، دلیل وجود «ساخت استبدادی ذهن ایرانی» امروز را به زمان فردوسی و سعدی می‌برد. البته اگر نویسنده با «ذهن ایرانی» از یک سو و «ذهن اروپایی» (یا به قول ایشان «جوامع پیش‌رفته») از سوی دیگر یک جور رفتار می‌کردند، جای تکرانی نبود. اما همان‌گونه که خواهیم دید، برای اثبات «ذهن دمکراتیک»، اروپائیان، ایشان به هیچ‌رو حاضر نیستند به تاریخ اروپائیان در زمان فردوسی و سعدی مراجعه کنند تا ببینند آیا آنان در آن زمان «ساخت دمکراتیک ذهن» داشته‌اند، یا خیر؟ به عبارتی دیگر محمد مختاری برای مقایسه‌ای که بعداً میان «ساخت استبدادی ذهن ایرانی» و «ساخت دمکراتیک ذهن اروپایی» می‌کنند، از روش یک پام و دوهوا استفاده می‌کنند.

نویسنده سپس ادامه می‌دهد: «چوبدست همیشه روی سر افراد است. تنها شکل فیزیکی آن مهم نیست، بلکه مهمتر آن تصویر ذهنی است که در نهانی‌ترین لایه‌های درون پیر و مطیع، نیز نمودار است» (صفحه ۱۱۷).

منبع تحقیق ایشان در باره‌ی جمله‌ی بالا چیست؟ کارل وینفوکل نویسنده‌ی کتاب «استبداد شرقی».

پس محمد مختاری برای اثبات «ساخت استبدادی ذهن ایرانی» از سه منبع استفاده می‌کنند:

۲ - گلستان و بوستان سعدی

۳ - کتاب «استبداد شرقی» نوشته‌ی کارل ویتفوگل.

لازم به تذکر است که کتاب ویتفوگل از مهم‌ترین منابع برای «اثبات» «علل فرهنگی» عقب ماندگی شرقی نسبت به غرب است. مسؤلیت این که نویسنده از نظرات مخالف ویتفوگل که توسط دهها مورخ و جامعه شناس و اقتصاددان (از جمله هری مک‌داف، پال سوئیزی، پال باران، سمیر امین، موریس داب، پال کندی و...) مطرح شده‌اند، استفاده نمی‌کند و لاقلاً خوانندگان خود را با دو نظر متفاوت راجع به «ساخت ذهنی استبدادی شرقیان» آشنا نمی‌کند به عهده‌ی ایشان می‌ماند. وارد شدن در مسأله‌ی «استبداد شرقی» و «شیوه‌ی تولید آسیایی» در اینجا بحث را بسیار طولانی خواهد کرد و از آنجا که دیدگاه محمد مختاری درباره‌ی ساخت ذهن از بنیان خود نادرست است، بنابراین تأکید را بر این بنیان خواهیم گذاشت.

اصولاً آیا صحبت از «ساخت ذهن»، چه نوع استبدادی و چه نوع دمکراتیک آن درست است؟ ما می‌توانیم از ساخت و یا ساختمان مغز انسان صحبت کنیم. یعنی می‌توانیم بگوییم مغز انسان با وزن و حجم معین و شیارها و برجستگی‌های مشخص، از نسلی به نسل دیگر از طریق ژن‌های معینی به ارث می‌رسد. اگر قبول کنیم که پایه‌ی مادی ذهن انسان، مغز اوست، به درستی می‌توان گفت که ساخت این پایه‌ی مادی، از نسلی به نسل دیگر به ارث می‌رسد. اما آیا ذهن انسان نیز از نسلی به نسل دیگر به ارث می‌رسد؟ می‌دانیم که هم در زمان هیتلر در آلمان و هم از زمان ریگان به این سو در آمریکا، میلیاردها دلار به دانشگاه‌های درجه‌ی اول این کشورها «هدیه» داده شده تا درباره‌ی ژنتیک بودن یا ارثی بودن برخی از خصوصیات ذهنی از جمله تمایل به جنایت و خشونت و غیره «تحقیق» کنند. تا کنون گرچه از جهت نظری، بسیاری کتابها درباره‌ی تفاوت ذهن نژادهای مختلف نوشته شده، اما هیچ دلیل تجربی قانع کننده‌ای در پیونوزی ملکولی برای اثبات این مطلب ارائه نشده است. تا جایی که می‌دانیم برای استبداد نیز تا کنون زنی در ساختار ژنتیک بشری کشف نکرده‌اند. پس اگر قبول کنیم که علل استبدادگری و استبدادپذیری، ژنتیک نیستند، جایگاه آنها در وجود انسان کجاست؟

محمد مختاری از مقوله‌ی به نام «نهانی‌ترین لایه‌های درون، فکر و ذهن صحبت می‌کند. باید ببینیم این نهانی‌ترین لایه‌های درونی ذهن کجا هستند؟ آیا شعور و تفکر انسان یا ذهن انسان ریشه در جایی دیگر جز سخن گفتن دارد؟ انسان از آن رو موجودی متفکر است که موجودی سخنگو است. دلیل این که انسان برخلاف حیوان موجودی است متفکر، این است که انسان قدرت تجرید دارد، یعنی می‌تواند مفاهیم را از اشیاء ملموس و مشخص (Concrete) جدا کند. به‌طور مثال کاربرد واژه‌ی سنگ نوعی تجرید، یعنی جدا کردن مفهوم سنگ از تمام سنگ‌های ویژه و مشخص و ملموس است. تفاوت انسان با حیوان در این است که انسان به دلیل قدرت تجرید و سخن گفتن

(که آن نیز به دلیل دست بردن در طبیعت و ساختن ابزار و وسایل لازم برای تغییر طبیعت در جهت رفع نیازهای اوست) قدرت فیماس، تخمین، ارزیابی، راهیابی، پیش‌بینی، طرح ریزی و تصمیم‌گیری دارد. تفکر و شعور یا ذهن انسان چیزی جز مجموعه‌ی پیچیده‌ای از این توانایی‌ها نیست. این مجموعه‌ی پیچیده، حاصل و نتیجه‌ی داده‌های حسّی است که انسان از زمان تولد توسط حواس پنج‌گانه‌اش از محیط خارج گرفته به قشر مغز و مناطق حافظه‌اش می‌فرستد. این داده‌های حسّی می‌توانند از نوع بسیار ساده و بدوی آن در انسان اولیه تا پیچیده‌ترین آن توسط آخرین ابزار و وسایل علمی و مطالعاتی وسیع و عمیق تجربیات گذشته باشند. این داده‌ها اما هرچه هم پیچیده باشند، از قلمرو اثراتی که بر حواس پنجگانه‌ی انسان چه به‌طور مستقیم (تجربه روزمره) و چه غیر مستقیم (مطالعاتی تجربیات گذشته و سود بردن از ابزار پیچیده‌ی علمی) گذارده می‌شود، فراتر نمی‌روند. به‌همین دلیل نیز هست که تحقیقات عظیم دهه‌های اخیر در رشته‌ی بیونوزی ملکولی و مطالعاتی فعل و انفعالات شیمیایی و الکترونیکی قشر مغز، نظریه‌ی «خرد ناب» کانت (یعنی معلوماتی که از راه حواس حاصل نمی‌شود، بلکه از هر حس و تجربه‌ای مستقل و مربوط به طبیعت و نظریات و ساختن ذهن است) را ردّ می‌کند. درست است که شعور انسان حاصل جمع مکانیکی گرفته‌های حسّی از طبیعت و جامعه نیست، اما دامنه‌ی آن از قلمرو آنچه توسط حواس پنجگانه، حسّی شدنی بوده و توسط آنها گرفته می‌شوند، فراتر نمی‌رود. از این‌رو، علم نه تنها وجود وحی و الهام، بلکه ساختن ذهن از پیش مقدر شده‌ی بعضی اقوام و نژادها را نیز ردّ می‌کند.

نکته‌ی دیگر آن‌که وزن، حجم، ساخت شیارها و برجستگی‌های موجود در مغز بشر در تمام اقوام و نژادها به‌طور متوسط و میانگین یکسان است.

نکته‌ی سوم که از دو اصل بالا نتیجه می‌شود، این است که شعور انسان اکتسابی است. این مسأله را نه تنها می‌توان از طریق تجربی دوقلوهای همسان (Identical Twins) اثبات کرد، بلکه کافی است ذهن ایرانیان مهاجر و تبعیدی «نسل اولی» را با «نسل دومی‌ها» مقایسه کنیم. آنان که صحبت از درونی‌ترین و نهانی‌ترین لایه‌های ذهن می‌کنند، اگر جایی جز مناطق حافظه‌ی قشر مغز، جایی که بتواند تطفه‌های پایدار استبدادگری و استبداد پذیری را در خود جای دهد کشف کنند، بی‌تردید خدمتی بزرگ به عالم علم خواهند کرد..

حال پرسش این است که آیا شعور یا ذهن انسان به شکلی که شرح دادیم، دارای ساخت

معینی است؟

اگر نگاهی به تصاویر کامپیوتری قشر مغز در حال فعالیت کنیم، ملاحظه می‌کنیم که ذهن انسان در هر لحظه توسط میلیون‌ها عمل شیمیایی و فعالیت الکترونیکی در حال تغییر است. این تغییرات در اثر چه عواملی است؟ به‌دلیل اثرات عوامل بیرونی از طریق حواس پنج‌گانه بر نورون‌های قشر مغز و ارتباط‌گیری این مراکز با هم است. همین داده‌های بیرونی، محک زدن به

www.golshan.com

این داده‌ها با آنچه در پیش در مراکز حافظه‌ی حواس پنج‌گانه انباشته شده بوده، قدرت قیاس، تخمین، ارزیابی، رادیایی، پیش‌بینی و در نتیجه تصمیم‌گیری و طرح‌ریزی و عمل کردن انسان در تجربه‌ی روزمره‌اش را به‌وجود می‌آورد. درست است که تجربه‌ی روزمره‌ی انسان، تحت تأثیر تجربیات گذشته است، اما همین تجربیات نیز دائماً تحت تأثیر داده‌های روزمره و اثرات روزمره تغییر می‌کنند. اثر متقابل و دیالکتیکی این دو برهم است که نهایتاً موجب می‌شود، انسان ایرانی، یا هر انسان دیگری، چنین یا چنان کند. پس اگر بخواهیم خلاصه کنیم: آنچه در اینجا تعیین‌کننده است، اثرات بیرونی بر حواس پنج‌گانه‌ی انسان، انتقال این اثرات به‌قشر مغز در مناطق حافظه و محک زدن به‌آنها در برابر داده‌های انباشته شده‌ی پیشین در این مناطق است. نه تنها این داده‌های بیرونی دائماً در حال تغییراند، بلکه داده‌های پیشین در قشر مغز نیز به‌طور دائم در حال تغییر بوده و یک لحظه آرام ندارند. بنابراین اگر صحبت از ذهن می‌کنیم، صحبت از پدیده‌ای می‌کنیم که دائم و به‌طور بی‌وقفه در حال تغییر است. پس ساخت ذهن، چنان که محمد مختاری آنرا مطرح می‌کند، پایه و مایه‌ی علمی ندارد..

در عوض اما، به‌درستی می‌توان از ساخت جامعه - گرچه آن نیز دائماً در حال تغییر است - صحبت کرد. ساخت عقب‌مانده‌ی یک جامعه (عقب‌ماندگی علمی، تکنولوژیک و شیوه‌ی تسلط بر طبیعت و روابط اجتماعی مربوط به آنها) موجب عقب‌ماندگی آگاهی و شعور اجتماعی انسان‌های آن جامعه می‌شود؛ در عین حال بی‌تردید همین عقب‌ماندگی شعور و آگاهی اجتماعی، به‌نوبه‌ی خود موجب تداوم عقب‌ماندگی زیربنای جامعه می‌گردد. یا به‌قول محمد مختاری: «ساخت استبدادی ذهن زائیده و زاینده‌ی ساخت استبدادی جامعه است. اما اگر بحث را در همین جا رها کنیم (آن‌چنان که محمد مختاری کرده است)، کاری جز یک همان‌گویی (Tautology) نکرده‌ایم که آن‌هم ما را گرفتار یک بحث دایره‌وار (Circular) می‌کند. گشودن این معضل چگونه است؟

این گونه است که: در جوامع طبقاتی (چون ایران) گرچه اکثریت بزرگی از توده‌های مردم به‌دلیل عقب‌ماندگی نیروهای مولده، دچار عقب‌ماندگی شعور و آگاهی اجتماعی‌اند، اما دائماً در حال تلاش برای رهایی از این عقب‌ماندگی و کوشش برای حرکت به پیش‌اند. تلاش اینان نه به‌خاطر الهام و وحی، نه به‌دلیل «خرد ناب» و نه به‌واسطه‌ی فشار «نهانی‌ترین لایه‌های ذهن» آنهاست. بلکه در درجه‌ی اول به‌خاطر تلاش معاش و ارضای نیازهای زندگی روزمره‌ی آنها و سستی است که بر آنها روا می‌شود و استثمار است که از گرده‌ی آنها کشیده می‌شود. هیات حاکمه اما به‌عکس دائماً در صدد حفظ وضع موجود است. تضاد میان طبقات حاکم و توده‌های مردم؛ تضاد میان فرهنگ طبقات حاکم و توده‌های مردم ریشه در این واقعیت تاریخی دارد. توده‌ی زحمتکش ضمن این مبارزه‌ی دائم خود، آگاهی خود را نیز دائماً تغییر می‌دهند. درونی‌ترین و عمیق‌ترین خواست آنان که با منافع روزمره‌شان خوانایی دارد، عبارت از تغییر اوضاع به‌نفع آنهاست. در حالی که طبقات

www.golshan.com

حاکم دائماً در برابر این تغییر ایستادگی می‌کنند و خواهان حفظ وضع موجود و یا تغییر آن به نفع خود هستند. اگر چنین نبود که تاریخ نمی‌توانست حاکمی داشته باشد.

پس در اینجا به یک اصل مهم می‌رسیم و آن این است که: اکثریت بزرگ انسان‌های یک جامعه (تولید کنندگان واقعی نعم زندگی) در عین حال که تحت تأثیر محیطی هستند که در آن زاده و بزرگ می‌شوند؛ در عین حال که تحت تأثیر در همک حاکمانند (که در اساس مربوط به هیأت حاکمه است)؛ در عین حال و علی‌رغم آن که این فرهنگ و این برآوردها نه تنها با عمیق‌ترین احساسات که با واقعی‌ترین منافع آنها مبادبت دارد، اما تحت تأثیر آن هستند؛ در عین حال که به همین دلایل، دچار از خود بیگانگی هستند، و تصورشان از جهان به جای آن که برپای خود ایستاده باشد، برسر ایستاده است؛ در عین حال که دستخوش سرکشتگی و کمکشتگی (چه بد صورت عقاید مذهبی و چه افتادن به دنبال این یا آن دیکتاتور) هستند، اما در یقین تمام این واقعیات و علی‌رغم همه‌ی پیچیدگی‌ها، ناچارند به خاطر دفاع از بقا، خود و نسل خود در حال مبارزه با وضع موجود و در نتیجه با تمام عوامل تشبیت‌کننده‌اش (چه مادی و چه معنوی) باشند. این مبارزه اما (غیر از موافق وفاسی و انتحالی) شکنی پراکنده، کمی، جریبی، آرام و به‌ظاهر غیر مؤثر داشته و دائماً از سوی قدرت حاکم سرکوب می‌شود؛ مگر زمانی که به دلایلی پیچیده و متعدد، کفه ترازو به نفع توده‌های مردم بچربد (از جمله دوره‌های بحران نظام موجود و درگیری میان بخش‌های مختلف آن). در آن صورت همس توده‌های مردم، هم خود متوجه می‌شوند و هم ناضربین بی‌طرف انقلاب در می‌یابند که فرهنگی و ذهنی کاملاً متفاوت و انسانی‌تر و پیشرفته‌تر از شرایط عادی (شرایط سیطره‌ی هیئت‌های حاکمه) دارند؛ در می‌یابند که فرهنگی پراز شور و شوق، فرهنگی دمکراتیک و فرهنگی آکنده از عشق به انسانیت دارند.

در اینجا برای روشن‌تر شدن رابطه‌ی ذهن انسان با عینیت بیرونی، ذکر مثال‌هایی عمومی‌تر می‌فایند نخواهد بود. وجود از خود بیگانگی و داشتن آگاهی کاذب و نقیب مانند به هیچ‌رو منحصر به «توده‌های ناآگاه» نیست، بلکه در مورد پیشروترین نوابغ هر عصری نیز می‌تواند صادق باشد. به‌طور مثال آدام اسمیت و دیوید ریکاردو، دو متفکر بزرگ انگلیسی، در عین حال که مقولاتی چون سرمایه، کار، ارزش، کالا، رقابت و غیره را به‌دقت بررسی می‌کنند و تضادهای موجود در آنها را کشف و از این صریق به‌وجود طبیعت و تضاد آشتی‌ناپذیر میان کار و سرمایه پی می‌برند، اما همه‌ی این مفاهیم و مقولات را نیز کاملاً طبیعی و عملکرد آنها را «طبیعی‌ترین» شکل گردش کار جامعه دانسته و از این‌رو آنها را ابدی فرض می‌کنند، واقعیت هم این است که این قوانین، عینی و در حال عمل کردن هستند و کمتر کسی می‌تواند به آنها شک کند. حتماً بخش بزرگی از طبقه‌ی کارگر که قربانی همین قوانین است، طبیعی بودن این قوانین را می‌پذیرد. چه زمانی معلوم می‌شود که این «عینیت»، این «واقعی بودن» و «طبیعی بودن»، غیر طبیعی و کذب است؟ هنگامی که از یک سو

طبقه‌ی کارگر رشد می‌کند و از سوی دیگر بحران‌های سرمایه‌داری از اواسط قرن ۱۹ آغاز می‌شوند. مثال دیگر این است که رابطه‌ی اجتماعی، در جوامع سرمایه‌داری به صورت رابطه خرید و فروش اشیاء یا رابطه میان اشیاء مادی دیده می‌شود و به همین دلیل نیز مجیزگویان نظام سرمایه به ما می‌گویند که کارگر آزادانه کار خود را می‌فروشد و در ازای آن و مطابق قوانین بازار، اجرت خود را دریافت می‌کند. چنین ذهنیتی، گرچه تا آن حد «طبیعی» و عینی به نظر می‌رسد که حتی بخش بزرگی از کارگران نیز آن را «درونی» می‌کنند، اما در واقع چیزی جز یک آگاهی کاذب نیست. با وجود این، آن چنان از گهواره تا گور حتماً به ذهن کارگران «جوامع پیشرفته» تلقین می‌شود که جزیی از «فرهنگ» آنها می‌شود. حاکمان جامعه نه تنها کوشش در حفظ وضع موجود دارند، بلکه نهایت کوشش خود را به کار می‌برند که این آگاهی کاذب را نیز حفظ کنند. اما آیا کارگران و زحمتکشان «جوامع پیشرفته» در برابر آن بی‌تفاوت می‌مانند؟ هم آری، هم نه. تا زمانی که نظام بتواند بر بحران‌هایش فائق آید؛ تا زمانی که بتواند وسایل فکرسازی را تقریباً به طور کامل کنترل کند؛ تا زمانی که کارگران خود را بسیج و سازماندهی نکنند و تشکیلات سیاسی خود را به وجود نیاورند و از طریق آن به یک آگاهی اجتماعی واقعی در جهت منافع درازمدت خود - و در تقابل کامل با آگاهی دروغین هیأت حاکمه - دست نیابند، زیر سیطره‌ی این آگاهی کاذب باقی خواهند ماند. و از سوی دیگر به قول هوارد زین: «تا زمانی که چیرگی این نظرات بر تفکر ادامه دارد، صاحبان ثروت و قدرت در جایگاه خود، در امن و امان باقی خواهند ماند». اما چرا کارگران و زحمتکشان در برابر چنین ذهنیت کاذب و از خود بیگانه‌ای بی‌تفاوت نخواهند ماند؟ چون تضادها و بحران‌های خود این نظام، آنها را به سوی مقاومت و مقابله با آن خواهد کشاند.

پس اگر بخواهیم از فرهنگ مردم ایران، فرانسه، آمریکا یا هر جای دیگر دنیا صحبت کنیم* باید در پرتو برخورد میان فرهنگ هیأت حاکمه و توده‌های مردم صحبت کنیم، نه آن که همه‌ی مردم یک کشور را با یک چوب رانده و خشک و تر را با هم بسوزانیم. این «فرهنگ» در عین حال باید به شکل پویا، دائماً در حال تغییر و تاریخی‌اش مورد بررسی قرار گیرد. و به همین دلیل نیز هست که اگر بخواهیم به دنبال دلایل شیوه‌ی عملکرد مردم ایران پس از دوران کوتاه «بهار آزادی» بگردیم، به جای این که در «ساخت استبدادی ذهن» ایرانی یا «نهانی‌ترین لایه‌های» وجود او

* - قبل از منتسکیو کمتر کسی از «ذهن ایرانی»، «ذهن آلمانی»، «ذهن فرانسوی» و غیره صحبت می‌کرد. دانشمندان از «ذهن انسان» و «ذهن بشر» صحبت می‌کردند. کافی است به کتاب‌های جان لاک و دیوید هیوم در باره‌ی تئوری دانش مراجعه کنیم. از زمان منتسکیو و به ویژه هگل است که خصوصیات ملی، ذهن ملی، باب روز می‌شوند. از آنجا که بورژوازی ملی این کشورها در آن زمان در حال صعود است و در نتیجه توجه احساسات ملی گرایان و تسلط یک ملت بر ملل دیگر نیاز به توجیه تئوریک دارد، منتسکیو و هگل این وظیفه را به دوش می‌گیرند.

www.golshan.com

بگردیم یا به اشعار فردوسی و سعدی اتخاذ سند کنیم، بیشتر است تاریخ دوپست سال اخیر و به ویژه تاریخ قرن بیستم کشور خود و عوامل متعدد و پیچیده‌ی سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی داخلی و خارجی مؤثر بر آن را مطالعه کنیم. عامل فرهنگی، عاملی است مهم که باید به آن توجه داشت و به‌طور بی‌امان مورد انتقاد فرارش داد. مسأله‌ی اساسی اما اینست که چیکاهش در این بررسی کجاست؟ اهمیتش چیست؟ و رابطه‌اش با زیرساخت جامعه چگونه است؟ اگر در تحلیل خود از انقلاب اخیر ایران، جنی علت و سلول را با هم عوض کنیم، به‌جای آن که کمکی به اعتلای فرهنگی مردم کرده باشیم، موجب گستراندن یک آگاهی کاذب خواهیم شد و چنین کاری نه در جهت پیشرفت که به‌نتخ حفظ وضع موجود است.

«درک حضور دیگری»

نویسنده پس از بحث درباره‌ی «ساخت استبدادی ذهن» ایرانی و خصیلت فرهنگی «عدم تعقل دگراندیشان» در او، به مبحثی زیر عنوان «درک حضور دیگری» می‌پردازد. در این بخش او با آغاز از شعر نیما و ویژگی‌های آن کوشش دارد نشان دهد که برخلاف «موقعیت اجتماعی و تاریخی ما که متأسفانه عملاً ارزش و حیثیت آدمی را از هر چیزی فروتر داشته است» (صفحه ۳۴)، شاعران نواندیش ما با توجه به «آموزه‌ها و تجربه‌ها و دست‌آوردهای تازه‌ی جهانی» و «به‌رغم این گرفتاری‌ها و تناقض‌ها، همواره به انسان ایرانی، گذشته، حال، آینده، کارکرد، آرمان و سرنوشتش پرداخته و از موقعیت او به سرنوشت انسان در جهان گرانیده است». او در همین راستا می‌افزاید: «شعر امروز چگونه و با چه ظرفیت و ذهنیتی بر ترمیم خطوط چهره انسانی خود پرداخته است و برای فاصله گرفتن ورها شدن از تناقضی که در ذات فرهنگ ماست، چه اندیشیده است؟ همین‌جا یادآور شوم که اگر برخی از نواندیشی‌های شعر ما در باره‌ی انسان در حکم تجربه‌های ذهنی یا تاریخی برخی از جوامع جهان است، غمی نیست... زیرا این خود، نتیجه‌ی همان عقب ماندگی‌های ریشه‌دار ما از مجموع دست‌آوردها و حرکتهای نوآورانه‌ی آن بخش از جهان است که پیشرو امروز تمدن به حساب می‌آید» (صفحه ۳۲).

بدین ترتیب از نظر ایشان، گرچه خصوصیات فرهنگی برشمرده در بالا، درباره‌ی ذهن ایرانی در ذات فرهنگ ما و در نتیجه‌ی عقب ماندگی‌های ریشه‌دار ما است، اما بعضی از شعرای فرهیخته‌ی ما با الهام از دست‌آوردها و حرکتهای نوآورانه‌ی آن بخش از جهان که پیشرو امروزین تمدن به حساب می‌آید، از درون ابرهای تیره و نار جامعه‌ای آکنده از «ساخت استبدادی ذهن» و «فرهنگ شبان‌رمگی» همچون خورشید سربرآورده‌اند تا این قوم عقب مانده را به پیش رانند. البته ایشان برای خواننده‌ی خود توضیح نمی‌دهند که چگونه این شعرا «با توجه به آموزه‌ها و

تجربه‌های «بخش عمده‌ن جهان خواهند توانست «ساخت استبدادی ذهن» ایرانی را که این‌همه ریشه‌دار است عوض کنند. در اینجا اما قصد ما پرداختن به این تناقضات نیست بلکه در درجه اول پرداختن به تصویری است که ایشان از «آن بخش از جهان پیشرو امروزی تمدن» به خوانندگان خود نشان می‌دهند.

محمد مختاری برای گشودن دریچه‌ای به روی «آن بخش از جهان» وارد مقوله‌ی «تاریخچه‌ی تکامل عقیده به انسان از دوره‌ی نوزایی به بعد» شده و آن را به سه دوره تقسیم می‌کند:

۱- گرایش به فردیت انسان (عصر روشنگری)

۲- عصر عدالت اجتماعی

۳- درک حضور دیگری- از نیمه‌ی قرن بیستم تا امروز (عصر گرایش تو به انسان) (صفحه ۳۴)

عصر روشنگری

نویسنده در بررسی عصر روشنگری، ضمن اشاره به «روی گرداندن نیروهای تازه‌ی اجتماعی و پیش از همه بورژوازی بازرگانی و مالی اروپا از همه‌ی سنت‌های اسکولاستیک سده‌های میانه در حکومت استبدادی کلیسا» و «آزاد شدن انسان‌ها از وابستگی بی‌واسطه به زمین و تملک انحصاری آن در دست افراد معینی»، آن چنان تصویر زیبا و درخشانی از این دوران برای خواننده‌ی خود ترسیم می‌کند که به‌راستی حیرت‌انگیز است. ملاحظه کنید ایشان درباره‌ی این دوره چه می‌نویسد:

«احترام به ارزش انسان، سعادت او، حق تعیین سرنوشتش و طرح آزادانه‌ی خویشانش، حق او برای لذت بردن و رضامندی از آرزوها و اصول و نیازمندی‌های دنیایی، همه در اصل نشان از رشد اندیشه‌ی بورژوازی داشت، که حول رشد اقتصاد «مبادله» می‌گشت. و طبیعتاً آنچه را لازمه‌ی اقتصاد بازار و ارزش «مبادله» بود، به‌صورت تفکری بالنده متبلور می‌کرد، که کم‌کم از آزادی فردی و حق مالکیت تا قرارداد اجتماعی و اصول برابری و مدارا... را دربر می‌گرفت» (صفحه‌ی ۳۸).

اگر سرسخت‌ترین مدافعین نظام سرمایه در آن زمان چون جان لاک، برنارد مندویل، لرد شافتزبری و آدام اسمیت که با واقعیات آن دوران از نزدیک سروکار داشتند (و از این‌رو به‌هیچ‌وجه نمی‌توانستند چنین تصویر درخشانی از آن دوران در نوشته‌های خود منعکس کنند)، امروزه سراز گور برمی‌داشتند و می‌دیدند که یک نویسنده‌ی ایرانی، چهره‌ی نظام سرمایه در دوران آنان را این‌گونه آرایش کرده است، به‌راستی همگی بدرقص و پایکوبی می‌پرداختند.

فراموش نکنیم که محمد مختاری دارد راجع به دورانی صحبت می‌کند (قرن ۱۷ تا ۱۹ میلادی) که میلیون‌ها دهقان آزاد و خرده مالک انگلیسی (Yeomen) در اثر «حصار کشی» (Enclosure)

www.golshan.com

په‌زور از خانه و کاشانه‌ی خود بیرون انداخته شده و روانه لندن، بیرمنگام، لیورپول، منچستر و دیگر شهرهای انگلیس شدند و تنها در زمان هائری هشتم هزاران نفر از آنان طبق «قانون فقرا» به‌عنوان «ولگرد» و «خانه‌بدوش» یا سربریده شدند و پ به‌دار آویخته شدند. ایشان از دورانی صحبت می‌کنند که «جمهوری آمریکا» روی جسد ۴۰ میلیون بومیان این کشور و ۲۰ میلیون ساکنان آفریقا و به‌بردگی کشیده شدن ۲۰ میلیون دیگر از آنها بنیان‌گذاری شد. ایشان راجع به دورانی صحبت می‌کنند که چند کشور کوچک اروپایی به‌دنبیل دست‌یابی به اسلحه‌ی گرم پیش از ملل دیگر، و مسموم بودن به‌استفاده از آن برای تسنط بر جهان، بخش‌های بزرگی از جهان آن روز را به‌زور آتش و پس از کشتار بخشی از مردم آن به‌زیر سیطره‌ی استعماری خود کشانده و سپس به‌غارت جنایت‌کارانه‌ی منابع زیرزمینی و روزمینی آنها پرداختند. محمد مختاری راجع به دورانی صحبت می‌کنند که مارکس تنها درباره‌ی گوشه‌ی کوچکی از جنایات تاریخی آن دوران چنین می‌نویسد:

«هیچ تردیدی نمی‌توان داشت که سپردوزی و فلاکتی که انگلیسی‌ها بر هند تحمیل کردند، تفاوتی بنیانی با انواع پیشین دارد و از نوعی بی‌نهایت شدیدتر است. همه‌ی جنگ‌های داخلی، تجاوزات، انقلابات، استیلاها و قحطی‌ها به‌عنوان ضرباتی بی‌پای که بر پیکر هندوستان وارد شد، گرچه به‌طور شگفت‌انگیزی پیچیده، سریع و مخرب به‌نظر می‌رسند [اما] از قشر آن عمیق‌تر نرفتند. [در حالی‌که] انگلیس تمامی بافت جامدی هند را از هم گسیخت و هیچ اثری از تجدید ساختمان آن هنوز به‌چشم نمی‌خورد. از دست دادن دلبای گذشته، بی‌آن‌که دلبای جدیدی به‌دست آورد، به فلاکت کشور هند نوعی اندوه ویژه می‌بخشد و هندوستان زیر سلطه‌ی انگلیس را از تمامی سنت‌های کهن و تمامی تاریخ گذشته‌اش جدا می‌کند» (مجموعه‌ی آثار به‌زبان انگلیسی - جلد ۱۲، ص ۱۲۶ - ۱۲۷) و محمد مختاری دانسته یا ندانسته و بی‌ژگی این دوران را «احترام به ارزش انسان، سعادت او، حق تعیین سرنوشتش و طرح آزاد خویشتمش و... می‌خواند و بدین ترتیب در ترسیم اوضاع آن زمان اروپا و شیوه‌ی رفتار بورژوازی آن یا نوده‌های زحمتکش اروپا و دیگر جاهای جهان دقیقاً سخنگوی این اقلیت کوچک می‌شود، بدون این‌که توجه کند در پائین جامعه چه می‌گذشته، به‌دیگر سخن او به‌خوانندگان خود نمی‌گوید که اکثریت عظیم بشریت برای «اثبات اولیه‌ی سرمایه، چه بهایی پرداخته است و بورژوازی در زیر بیرق «حقوق بشر» و «آزادی و برابری و برادری» چه جنایاتی علیه بشریت انجام داده است.

کسی اگر قصد دارد به‌خواننده‌اش بگوید که ما هنوز دارای بقایای نیرومندی از شیوه‌های تولید پیش سرمایه‌داری چه در ساخت اقتصادی و چه در «روبنای» فرهنگی خود هستیم؛ اگر کسی قصد دارد بگوید که ما گرفتار یک حکومت قرون وسطایی و پیش سرمایه‌داری هستیم و هنوز بعضی مراحل را که اروپائیان در ۲۰۰ - ۳۰۰ سال پیش از نظر اقتصادی و فرهنگی پشت سر گذاشته‌اند، پشت سر نگذاشته‌ایم؛ اگر کسی قصد دارد بگوید که رسیدن به همان آزادی‌های

بورژوازی یا تعام کاستی‌هایش، باز هم قدمی غول‌آسا به جلو نسبت به یک حکومت استبدادی و قرون وسطایی است. لزومی ندارد تاریخ را تحریف کرده و چنین تصویر محدودی از عملکرد سرمایه‌ی جهانی در دوران «تابش اولیدی» آن برای خوانندگان خود ترسیم کند.

حتی‌اگر به تاریخ روابط سیاسی این کشورهای «متمدن» یا کشور خودمان در قرن ۱۹ مراجعه کنیم، می‌بینیم که سفارت‌خانه‌های آنها (که نفوذ عظیمی بر دربار قاجار و هیئت حاکمه‌ی آن روز ایران داشتند)، اگر قرار بر صادرات عظیمی قائم مقام یا میرزا آغاسی باشد، طرف میرزا آغاسی را می‌گرفتند و به خنده شدن قائم مقام کمک می‌کنند؛ اگر قرار بر صادرات عظیمی امیرکمیر یا میرزا آقاخان نوری باشد، طرف دوم را می‌گیرند و به رگ زدن امیرکمیر کمک می‌کنند و بالاخره در همین قرن اگر قرار بر انتخاب میان مصدق از یک‌سو و شاه و کاشانی از سوی دیگر باشد، به قدرت‌گیری شاه و براندازن مصدق کمک می‌کنند. و اینها سفارت‌خانه‌هایی هستند که قرار است نمایندگی «احترام به ارزش انسان، حق تعیین سرنوشتش و طرح زادانه‌ی جویسمت و ...» بوده و «خرده» و «آزادی» چراغ راهنمای آنها باشد.

آقای مختاری اگر عطف توجه کوچکی به تاریخ کشور خودمان، در قرن ۱۹ می‌کردند، آن‌گاه متوجه می‌شدند که مردم ما لاف‌ن از زمان قائم مقام کوشش داشته‌اند به «قافله‌ی تمدن» به پیوندند، منتها آنها که «سرقافله» بودند، حاضر به قبول دیگران به این سف نبودند و هرآن‌کس پس از خودشان کوشش کرد به این قافله به پیوند، تا آنجا که دستشان می‌رسید و در توانشان بود، یا از طریق کاربرد اهرم‌های نظامی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی؛ یا از طریق تلمیح، رشوه، خدعه، نیرنگ، توطئه و سرور، سرکوب و منکوب‌اش کردند. چرا؟ چون پیوستن بنیدی بشریت به «قافله‌ی تمدن»، این دیرآمدگان را نیز تبدیل به کشورهایایی صنعتی و تولید کننده می‌کود و در آن صورت مانعی بر سر راه بازار فروش کالاهای کشورهای «سرقافله» و دستیابی آنان به مواد خام ارزان و بازار کار ارزان، ایجاد می‌کردند. اگر آقای مختاری به این نکات «کوچک» تاریخی و اقتصادی نیز توجه می‌کردند، درمی‌یافتند که شعرای ارجحندی چون نیما از دل همین مردمی که خواهان پیوستن به «قافله‌ی تمدن» بوده‌اند، بیرون آمده و نه از درون ابرهای تیریدی «شیان-رنگی» و «ساخت استبدادی ذهن» ایرانی و تنها با الهام از «آموزدها و تجربه‌ها» دستاوردهای ... آن بخش از جهان که پیشرو امروزین تمدن به حساب می‌آید... و خلاصه «گر» به این نکات تاریخی نیز توجه می‌شد، آنگاه معلوم می‌گردید که این «سرقافله‌داران تمدن»، در عین حال که برای کشور خود «آزادی»، «دمکراسی» و «حقوق بشر» می‌خواستند (آن هم از نوعی که در زیر خواهیم دید)، برای بقیه‌ی بشریت، چنین نمی‌خواستند و در تمام کشورهای آسیایی، آفریقایی، و آمریکای لاتین، جانب ضدانسان‌ترین فئودال‌ها و ارتجاعی‌ترین و تاریک‌اندیش‌ترین دشمنان مردم آن کشورها را گرفتند و در نتیجه به ابقاء بقایای نیرومندی از شیوه‌های تولید پیش سرمایه‌داری در این کشورها

کمک کردند، اقتصاد و اجتماع این کشورها را از هم گسیختند و دقیقاً آنچنان که مارکس می‌گوید: «گذشته‌ی آنها را از دستشان گرفتند، بدون این‌که بتوانند، دنیای جدیدی به‌دست آورند». اگر از «فرهنگ» این کشورها صحبت می‌کنیم، باید با توجه به این واقعیات باشد و نه برعکس، که علت عقب ماندگی آنها را در فرهنگ «شبان - رمگی» ذاتی آنها و «ساخت استبدادی ذهن» سرشتی آنها به‌بینیم.

«آزادی»

محمد مختاری در دنباله‌ی این تصویر زیبای خود از عصر روشنگری و حاکمیت «اصول برابری و مدارا» و «خرد» و «آزادی» به تعریف آزادی در آن عصر و در جوامع نامبرده پرداخته و می‌نویسد: «آزادی در رعایت حق خویش، از همان آغاز با رعایت حق دیگری گره خورده است و آزادی هرکس در گرو آزادی دیگری است» (صفحه ۴۲ و ۴۳)

از آنجا که به نظر من برداشت محمد مختاری از آزادی بورژوازی، برداشتی نادرست است، و موضوع مطرح شده از اهمیت بالایی برخوردار است، در اینجا لازم است مقوله‌ی «آزادی» بیشتر شکافته شود و برای این کار در اینجا نظر دو نفر را پیرامون این مطلب ذکر می‌کنم. نفر اول جیمز مادیسون، یکی از نظریه پردازان اصلی بورژوازی لیبرال در آمریکا و یکی از نویسندگان و امضا کنندگان اعلامیه‌ی استقلال و قانون اساسی این کشور است. (*)

(*) - ۵۵ نفر امضا کنندگان قانون اساسی آمریکا، همگی برده‌دار و ثروتمند، بعضی تاجر، وکیل دادگستری و پزشک و برخی دیگر باخوار و از زمین‌داران بزرگ زمان خود بودند. جرج واشنگتن اولین رئیس جمهور آمریکا، ثروتمندترین مرد آمریکایی زمان خود بود و شخصاً ۲۱۶ برده داشت. مطابق آمار آن روز، خرج نگهداری هر برده ۱۲ دلار در سال و درآمد سالانه از هر برده ۲۵۷ دلار بود. (Jerry Fresia : Towards An American Revolution, south End press, 1988, p. 25).

بی‌جهت نیست که او فلسفه‌ی سیاسی خود را چنین بیان می‌کند: «شاید ما در موقع تشکیل کنگدراسیون، خود نسبت به طبیعت بشر بیش از حد خوشبین بوده‌ایم. تجربه نشان داده است که انسان‌ها بدون کاربرد زور، دست به اتخاذ تصمیمات و اجرای اموری که دربرگیرنده‌ی بالاترین منافع آنهاست، نخواهند زده (همانجا). الکساندر هامیلتون از نظریه‌پردازان و نویسندگان اصلی قانون اساسی آمریکا دید فلسفی خود را راجع به مردم چنین می‌نویسد: «تمام جوامع به یک اقلیت و یک اکثریت تقسیم می‌شوند. گروه اقلیت ثروتمندان و پاکزادگان هستند. گروه اکثریت نیز توده‌های مردم‌اند. گفته می‌شود که صدای اکثریت صدای خداست. چنین شعاری علی‌رغم این‌که وسیعاً تکرار شده و مورد قبول قرار گرفته واقعیت ندارد. توده‌های مردم سرکش و دمدمی مزاج‌اند و به‌ندرت قضاوت صحیح می‌کنند.»

او در نامه‌های خود به جان جی و الکساندر هامیلتون، دیدگاه خود را نسبت به قانون اساسی چنین بیان می‌کند:

۱ - نخستین هدف دولت «محافظة از تمایز میان استعداد انسان‌هاست، که حق مالکیت از آن سرچشمه می‌گیرد ... درجات مختلف ثروت و انواع ثروت منتج از استعداد های نابرابر و متفاوت با هم است».

۲ - دلایل اصلی وجود نیروهای سیاسی متضاد که توجه دولت بدانها معطوف است، کدامند؟ «عادی‌ترین و پایدارترین منشاء گروه‌بندی‌ها عبارت از توزیع نابرابر ثروت‌هاست. در جامعه همیشه تضاد منافع میان صاحبان ثروت و فاقدین ثروت وجود داشته است ... و اینان به همین دلیل دارای عواطف و احساسات و دیدگاه‌های متفاوتی هستند».

۳ - «تنوعی‌های مختلف شیوه‌ی حکومت که افراد مختلف به طرفداری از آن برمی‌خیزند، نتیجه‌ی واکنش‌های عاطفی آنان در دفاع از منافع مادی آنهاست. علل وجودی این گروه‌های دارای منافع متضاد، برطرف شدنی نیست و ما خوب می‌دانیم که نمی‌توان بر انگیزه‌های مذهبی و اخلاقی، به‌عنوان وسیله‌ای مؤثر برای کنترل این تضاد تکیه کرد».

۴ - «بزرگ‌ترین خطر اما، پیوند منافع خاصی است که منافع اکثریت را به وجود می‌آورد. این اکثریت عبارت از پروتاریای بی‌زمین است ... هدف بزرگ ما جستجوی راه‌هایی در جهت تأمین نیک‌بختی مردم و حق مالکیت خصوصی علیه خطر چنین گروهی است».

۵ - «از آنجا که طبقات با منافع متضاد را نمی‌توان حذف کرد ... تنها راه حل مسئله این است که از به هم پیوستن گروه‌های مختلف دارای منافع مشترک، در جهت به وجود آمدن یک اکثریت، جلوگیری کنیم ... ماشین به وجود آورنده‌ی این توازن، همانا قانون اساسی است».

(Charles Beard : An Economic Interpretation of the constitution of U.S.

Free press, 1986 , p. 156 - 159).



بنابراین باید حق حکومت کردن به‌طور مشخص و دائمی به بخش اول جامعه داده شود».

(Max Farrand : The Record of Federal Convention of 1787 / Yale , 1966 / p. 288).

جان جی (John Jay) نویسنده‌ی سوم قانون اساسی آمریکا، فلسفه‌ی سیاسی خود را آشکارتر از دیگران بیان می‌کند و این در حالی است که اولین رئیس دیوان عالی کشور ایالات متحده است. او می‌گوید: «طبقات بالای جامعه افرادی برگزیده و بهتر از طبقات پائین جامعه‌اند و بنابراین «آنان که صاحبان اصلی کشورند، باید حاکمان آن کشور نیز باشند».

(Eric Foner : Tom Paine and Revolutionary America Oxford U. press - 1976 - p. 15).

Oxford U. press - 1976 - p. 15).

ذکر این مثال، با وجود آن که مضمون‌اش بیشتر معطوف به «دمکراسی» بورژوازی است تا «آزادی» نوع بورژوازی، از جهت نشان دادن دو مسأله اهمیت دارد: اول آن که نظریه پردازان اولیه بورژوازی - در دوران اعتلای این نظام - برخلاف مجیزگویان امروزی‌اش، نظرات خود را با صراحت و بی‌پروایی کم‌نظیری بیان می‌داشته‌اند و دوم آن که دیدگاه عمومی پیشروترین لیبرال‌های آن زمان نسبت به «طبیعت بشر»، نسبت به مردم و برداشت آنان راجع به «آزادی، برابری، برادری، مدارا، احترام به ارزش انسان، حق تعیین سرنوشت و ...» در مقایسه با تصویری که محمد مختاری از آنان ترسیم می‌کند، چه بوده است.

مثال دوم از مارکس است که بیش از ۱۵۰ سال پیش در بحث و جدل خود درباره‌ی آزادی با برونو باوئر طی مقاله‌ای زیر عنوان «درباره مسأله یهود» تفاوت میان آزادی سیاسی و آزادی انسان (آزادی اجتماعی) را شکافته و در این رابطه، اعلامیه حقوق بشر ۱۷۹۱ فرانسه، قانون اساسی آن کشور و قوانین اساسی چند ایالت آمریکا را تشریح می‌کند. از آنجا که این مفهوم از جهت پیش‌برد بحث، اهمیت زیادی دارد، در اینجا نقل قول مفصلی از این مقاله می‌آورم. مارکس می‌نویسد:

«آزادی سیاسی مسلماً گامی بزرگ به پیش است، درست است که این آزادی، شکل نهایی آزادی انسان به‌طور عام و جهان‌شمول نیست، اما شکل نهایی آزادی انسان در محدوده‌ی نظم جهانی تا کنونی موجود است.»

او سپس برای توضیح گفته‌ی بالا، رادیکال‌ترین قانون اساسی، یعنی قانون اساسی ۱۷۹۳ فرانسه را در نظر گرفته و می‌نویسد:

«اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند:

«ما ۲: این حقوق (حقوق طبیعی و خدشه‌ناپذیر) عبارتند از: برابری، آزادی، امنیت و مالکیت.»

«آزادی چیست؟

«ما ۳: «آزادی قدرتی است متعلق به انسان برای انجام هر کاری که به حقوق دیگری آسیب نرساند.» یا براساس اعلامیه‌ی حقوق بشر ۱۷۹۱، آزادی عبارت از قادر بودن به انجام هر کاری است که به دیگران زیان نرساند»

بنابراین آزادی حق انجام هر کاری است که به دیگری آسیب نرساند. حدود آنچه هر کسی می‌تواند، بدون آسیب رساندن به دیگری عمل کند، توسط قانون تعیین می‌شود. همان‌گونه که مرز میان دو مزرعه توسط تیرهای چوبی تعیین می‌شود.

آزادی مورد پرسش، آزادی انسان به‌عنوان یک واحد (Monad) منفرد و مجزا است که به درون خود خزیده است ... حق انسان به آزادی نه برپایه‌ی همکاری انسان با انسان، که برپایه‌ی

جدایی انسان از انسان قرار دارد. این آزادی، حقّ چنین جدایی است. حقّ فرد محدود و در خود خزیده است. کاربرد عملی حقّ بشر به آزادی، حقّ انسان به داشتن مالکیت خصوصی است. حقّ انسان به مالکیت خصوصی چیست؟

ماده ۱۶ - (قانون اساسی ۱۹۷۳): «حق مالکیت حقی است متعلق به هر شهروند تا بتواند از کالا و درآمد خود و ثمره‌ی کار و کوشش خود بهره‌مند گردد و آنها را به صلاح دید خویش داد و ستد کند.»

بنابراین حق انسان به مالکیت خصوصی، حق برخورداری از دارایی‌های خود و داشتن اختیار در داد و ستد آنها به صلاح دید خویش، بدون توجه به انسان‌های دیگر، مستقل از اجتماع و داشتن حق سودجویی است. این آزادی فردی و کاربرد عملی آن، بنیان جامعه‌ی مدنی را می‌سازد. چنین حقی هر انسانی را وامی دارد که در انسان‌های دیگر نه تعلق آزادی خویش که مانعی بر سر راه آن آزادی را ببیند. (تأکید از ماست).

حال این برداشت مارکس از آزادی بورژوازی را با تفسیر محمد مختاری از همین آزادی مقایسه کنید:

«آزادی در رعایت حق خویش از همان آغاز با رعایت حق دیگری گره خورده است و آزادی هر کس در گرو آزادی دیگری است.» (صفحه ۴۳ کتاب).

ملاحظه می‌کنیم که برداشت مارکس از آزادی نوع بورژوازی، بیشتر متأثر از نظریه پردازان اولیه‌ی بورژوازی چون هابز، مندویل، جیمز مادیسون، جان جی و الکساندر هامیلتون، یعنی متفکرینی است که با جرات و صراحت به وجود طبقات، علت وجود طبقات و تضاد آشتی ناپذیر آنان و ماهیت واقعی جامعه مدنی بورژوازی اذعان دارند. در حالی که نظریه‌ی محمد مختاری از آزادی بورژوازی متأثر از برخی مجیزگویان نظام سرمایه چون ماکس وبر و تالکوت پارسونز (Talcot Parsons) است.

مارکس در دنباله‌ی بحث خود درباره‌ی اصول حقوق بشر می‌نویسد:
 «و اما سایر حقوق انسان - برابری و امنیت برابری که در اینجا به مفهوم غیر سیاسی آن به کار می‌رود، چیزی نیست جز برابری در آزادی‌ای که در بالا بیان شد: یعنی هر فرد به اندازه‌ی دیگری به عنوان یک واحد خود کفا رعایت می‌شود.

ماده ۳ (قانون اساسی ۱۲۹۵): «برابری عبارت از آنست که قانون برای همه یکسان است، چه در حمایت از آنها و چه مجازات آنها.»

و امنیت؟

ماده ۸ (قانون اساسی ۱۲۹۵): «امنیت عبارت است از ایمنی که از سوی جامعه به هر عضو

خود برای حفظ شخص او، و مالکیت او ارائه می‌شود.

امنیت عالی‌ترین مفهوم جامعه مدنی است. مفهوم پلیس و بیان‌کننده‌ی این واقعیت است که تمامی جامعه به‌خاطر آن وجود دارد که ایمنی شخصی و حقوق مالکیت هر یک از اعضایش را تضمین کند. و با این مفهوم است که هگل جامعه‌ی مدنی را «حالت نیاز و خرد» می‌خواند. مفهوم امنیت، جامعه‌ی مدنی را قادر به غلبه بر خود پرستی‌اش نمی‌کند. به‌عکس، امنیت تضمین‌کننده‌ی خودپرستی است.

بنابراین هیچ‌یک از به‌اصطلاح حقوق بشر، فراتر از انسان به‌عنوان عضوی از جامعه‌ی مدنی، یعنی فردی فرورفته در خود و در محدوده‌ی منافع شخصی، هوس‌های شخصی و جدا از اجتماع نمی‌رود. در اعلامیه‌ی حقوق بشر نه تنها انسان فاصله‌ای دور از انسان به‌مفهوم عضوی از نوع بشر دارد، بلکه نفس زندگی نوع بشری یا جامعه، به‌مثابه‌ی چارچوبی بیگانه از فرد و همچون محدودیتی بر استقلال اولیه‌ی او ظاهر می‌شود. تنها قیدی که انسان‌ها را به‌هم پیوند می‌دهد. نیاز طبیعی، احتیاج و منافع خصوصی، حفظ مالکیت و نفس خودپرست آنهاست. (مجموعه‌ی آثار انگلیسی، جلد ۳، صفحات ۱۵۹ تا ۱۶۴)

مشاهده می‌کنیم که بیان مارکس از جامعه‌ی مدنی نیز (آن‌هم در دوران شکوفایی نظام سرمایه) با تصویری که محمد مختاری از آن ترسیم می‌کند، چه تفاوت بنیانی دارد.

دوره دوم - عدالت اجتماعی

نویسنده پس از شرح دوره‌ی اول در تقسیم‌بندی خود، یعنی «عصر روشنگری» به تشریح دوره‌ی دوم، یعنی عصر «عدالت اجتماعی» می‌پردازد و در این بخش کوشش دارد برداشت‌های خود از یک جامعه‌ی سوسیالیستی را به‌خواننده عرضه کند. او می‌نویسد:

«حاصل کوشش‌های نظری به همراه مبارزه برای عملی کردن آنها (خرد و آزادی) این بود که خرد را از عصر روشنگری به «آگاهی تاریخی» اعتلا دهد و آزادی را از آزادی فردی مبتنی بر حق رابطه‌ی مبادله‌ی آزاد به عدالت اجتماعی و منافع جمعی و تاریخی موهول کند... سطح زندگی توده‌های مردم، پایه و اساس آزادی به‌شعار آمد، به این باور که آزادی و دموکراسی به‌موازات بهبود زندگی تکامل می‌یابد و هر جا سطح زندگی مردم بهبود یابد، آزادی و دموکراسی نیز پدید می‌آید... با این همه تأکید بر اصل عدالت اجتماعی و هویت جمعی تاریخی، به‌گونه‌ای که نقطه‌ی مقابل فردگرایی عصر روشنگری باشد، در عمل مسائل تازه‌ای پدید آورد، به‌ویژه که بازجست نظری عدالت اجتماعی و سوسیالیزمه کردن در جامعه‌های مانند شوروی و چین به نوعی سازمان‌بندی اجتماعی و دولتی

انجامید که از تجربه‌های ارزنده‌ی «آزادی» و ساختارهای دمکراتیک کم‌بهره یا بی‌بهره بود ... و اولویت بخشیدن به منافع جمعی به بهای کم‌رنگ شدن آزادی فردی و تأکید بر روش برنامه‌ریزی متمرکز و هدایت شده‌ی دولتی در نظام‌های مبتنی بر اصالت جمع (منظور سوسیالیسم) در عمل به تمرکز ویژه و بوروکراتیک دولت [موجب شده | «استقلال شعور فردی» را به خطر انداخته و یا نتوانسته است آن را تضمین کند. (صفحات ۴۳ تا ۵۴ کتاب).

اینها برداشت‌های محمد مختاری از عصر «عدالت اجتماعی» یعنی سوسیالیسم است. به‌دیگر سخن نه تنها شوروی و چین دو کشور سوسیالیستی بوده‌اند، بلکه سوسیالیسم به معنای «تأکید بر اصل عدالت اجتماعی و هویت جمعی تاریخی، به‌گونه‌ای است که نقطه‌ی مقابل فردگرایی عصر روشنگری باشد»؛ به معنای «اولویت بخشیدن به منافع جمعی به بهای کم‌رنگ شدن آزادی فردی» است؛ و به معنای «تأکید بر روش برنامه‌ریزی متمرکز و هدایت شده‌ی دولتی است ... که در عمل با تمرکز ویژه‌ی بوروکراتیک دولت [همراه بوده و در نتیجه | استقلال شعور فردی را به خطر انداخته ... و از تجربه‌های ارزنده‌ی «آزادی» و ساختارهای دمکراتیک کم‌بهره یا بی‌بهره بوده و ذهنیتی معطوف به ساخت استبدادی دیرینه بر آن چیرگی دارد».

از آنجا که آنچه نویسنده از جامعه‌ی سوسیالیستی در تغیل دارد از جامعه‌ی شوروی و چین فراتر نمی‌رود (و یا به‌عکس چون برداشتش از سوسیالیسم فراتر از آن چه ذکر کرده نمی‌رود و در نتیجه باید هم جوامع شوروی و چین را جوامعی سوسیالیستی بداند) چنین سیستمی ناگزیر و به‌حق هم باید به‌خاک سپرده شود تا بتوان وارد دوره‌ی جدید ایشان یعنی «درک حضور دیگری» بشویم.

وارد شدن در بحث این‌که پروژه‌ی مارکس درباره‌ی سوسیالیسم چه بوده و این پروژه چه تفاوت بنیانی و ریشه‌ای با آنچه محمد مختاری در کتاب «انسان در شعر معاصر» به خوانندگان خود عرضه می‌کند، دارد در یک مقاله امکان پذیر نیست. بنابراین در اینجا تنها به دو نقل قول از مارکس اکتفا می‌کنم. او به دنبال بحث خود پیرامون جامعه‌ی مدنی بورژوازی در مقاله‌ی «درباره‌ی مساله‌ی یهود» می‌نویسد: «آزادی سیاسی چیزی نیست جز تقلیل جهان انسان و روابطش به خودانسان. آزادی سیاسی از یک‌سو تقلیل انسان است به عضوی از جامعه‌ی مدنی، به فردی مستقل و خودپرست و از سوی دیگر به یک شهروند، به شخصی حقوقی» و سپس بلافاصله یکی از نخستین برداشت‌های خود را از جامعه‌ی آینده چنین می‌نویسد: «تنها زمانی که انسان واقعی و منفرد، شهروند انتزاعی را دوباره به‌خود بازگرداند و انسان به‌عنوان یک فرد در زندگی روزمره‌اش، کارفرمایش و موقعیت ویژه‌اش به‌وجود نوع بشری تبدیل شود؛ تنها زمانی که انسان «نیروی خویش» را همچون نیروی اجتماعی بشناسد و سازمان دهد تا دیگر نیروهای اجتماعی را از نیروی خویش به شکل قدرت

سیاسی جدا نگیرد، تنها در آن زمان، آزادی انسان به سرانجام خود خواهد رسید. (مجموعه‌ی آثار انگلیسی، جلد سوم، صفحه ۱۶۸ - تاکیدها از ماست).

او باز هم در یادداشت‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴ خود می‌نویسد:

«کمونیسم به مثابه‌ی فرارفتن مثبت و مفید از مالکیت خصوصی (مالکیتی که به معنای بیگانه شدن انسان از خود است) و بنابراین به مثابه‌ی به اختیار در آوردن جوهر انسان توسط انسان و برای انسان است: بنابراین کمونیسم به مثابه بازگشت کامل انسان به خویشتن همچون موجودی اجتماعی [یعنی انسانی] است: بازگشتی که آگاهانه انجام می‌شود و دربرگیرنده‌ی تمامی غنای تکامل و پیشرفت پیشین جامعه است. این کمونیسم به عنوان طبیعت‌گرایی کاملاً تکامل یافته مساوی با انسان‌گرایی است و به عنوان انسان‌گرایی کاملاً تکامل یافته، مساوی طبیعت‌گرایی است. این، حل اصل و واقعی برخورد انسان با طبیعت و برخورد انسان با انسان، حل حقیقی کشاکش میان هستی و جوهر انسان، میان تجسم بخشیدن به فکر و تأنید خویشتن، میان آزادی و ضرورت و میان فرد و نوع بشر است» (همانجا، صفحه ۲۹۶).

کافی است چنین دیدی را با واقعیت جامعه‌ی شوروی و برداشت محمد مختاری از سوسیالیسم مقایسه کنیم تا متوجه شویم چرا سوسیالیسم باید به خاک سپرده شود.

درک حضور دیگری:

بنابراین نویسنده نیز پس از خاک‌سپاری «سوسیالیسم»، وارد مرحله‌ی تاریخی سوم خود، یعنی مرحله‌ی «درک حضور دیگری» شده و با یک «چشم‌انداز شوق‌انگیز» چنین می‌نویسد:

«آنچه در برابر ماست، روندی تکامل یافته در گرایش به انسان است که هم با نقد اصول نگرش عصر روشنگری آشناست و هم دشواری‌ها و کمبودهای ناشی از گذر به دموکراسی جمعی و اقتصادی را، در جوامعی که به تجربه‌ی متناسب دموکراسی فردی و سیاسی دست نیافته، می‌داند. او سپس ادامه می‌دهد: «از دهه‌ی ۵۰ تا ۸۰ شاید چنین گرایش‌ها و جنبش‌های فکری و طرح و بحث‌ها و نظریه پردازی‌های گوناگون بوده است. این گرایش‌های انسانی از یکسو به سرنوشت انسان و آینده‌ی جهان، در برابر گسترش روزافزون تسلیحات هسته‌ای و حفظ صلح در سیاره معطوف بوده است... [و از سوی دیگر] به دشواری‌ها و نارسایی‌ها و جذامیت‌ها و کمبودهای انسانی در نظام‌های شرق پرداخته است... و سرانجام اقتضای هر دو نظام و کل گرایش‌های موجود را به سمت فروتنی دموکراتیک و تنظیم متوازن جهان خوانده است که با همه مقاومت‌هایی که در برابر آن

می‌شود، چشم‌انداز شوق‌انگیزی نیز می‌گشاید» (صفحه ۵۴ - ۵۵ کتاب).

خواندن این جملات به راستی انسان را سرمشوق می‌آورد که نکند «راه سوم» یا «موج سوم» که تا کنون برکسی مکتوف نبوده، اکنون کشف شده است که سرانجام خواهد توانست بشریت را هم از نظام سرمایه و هم از «سوسیالیسم» با آن چهاردای که دیدیم نجات بخشد، نویسنده در ادامه می‌نویسد:

«اما امروز این پرسش اساسی در میان است که آیا این دو گرایش (منظور سرمایه‌داری و «سوسیالیسم») می‌تواند همیشگی باشد؟ دنیا اکنون به فراسوی این دوگرایش می‌نگرد و با آن که برخی صاحب‌نظران، بارها از گرایش به «همگرایی» انتقاد کرده‌اند، باز هم چشم‌اندازها و پیشنهادهای جدید برای نظامی که برآمد تجربه‌های پیشین و سبق ثالثی در تجربه بشری باشد، رو به افزایش است» (صفحه ۵۷).

پس، این راه جدید و تازه کشف شده عبارت از «همگرایی» است. برای این که به راز سر به مهر «تنوری همگرایی» پی ببریم، بهتر است نقل قولی از یکی از نشریات شوروی بیآوریم. در شماره ۴ نوامبر ۱۹۸۹ مجله‌ی Soviet weekly، از قول آلگ بوگومولوف، عضو پارلمان اتحاد شوروی، از رهبران و نظریه‌پردازان حزب کمونیست شوروی و از مشاورین برجسته گرباچف، می‌خوانیم:

«تنوری همگرایی (Convergence) که تحت آن سرمایه‌داری و سوسیالیسم ضمن پیشرفت خود، به هم نزدیک شده و سرانجام به عنوان یک نظام واحد به هم می‌پیوندند - دیگر به هیچ‌رو یک نظریه‌ی بدوی، آن‌چنان که به نظر می‌رسد نیست. غرب دارد به سوی جامعه‌ای بهتر حرکت می‌کند که آن را «پسا صنعتی (Post - Industrial)» و «اطلاعاتی» می‌خوانند. ما معمولاً این جامعه را مرحله‌ی اول کمونیسم می‌خوانیم».

مانمی‌دانیم که آیا محمد مختاری این نوشته‌ی آقای بوگومولوف را خوانده‌اند یا خیر. اما آنچه با اطمینان می‌توان گفت، این است که هر دو این نظریه‌پردازان متأثر از یک مکتب‌اند و آن هم مکتب پسا صنعتی نوع دانیل بل، الوین تافلر (*) و جامعه‌پسامدرن بعضی فلاسفه جدید فرانسه است.

(*) - دانیل بل (Daniel Bell) استاد جامعه‌شناسی دانشگاه هاروارد است که در سال ۱۹۵۸ کتاب «پایان ایدئولوژی» خود را انتشار داد. کتابی که سراسر ایدئولوژیک است. او در زمان جنگ ویتنام با تمام قوا از گشتار مردم ویتنام توسط دولت آمریکا جانبداری کرد. در سال ۱۹۷۴ کتاب «ظهور جامعه‌ی پسا صنعتی» را انتشار داد که در آن برپایه‌ی نظریات بورگن هابرماس، تنوری ارزش مارکس را نشانه گرفت تا شاید مارکسیسم را نیز چون «ایدئولوژی» به خاک سپارد.

ملاحظه می‌کنیم که فیل بزرگ تنوریکسی که محمد مختاری از ابتدای مقدمه‌ی کتاب خود می‌سازد، در همان صفحہ‌ی ۵۷ موشی نحیف و مردنی به نام «تنوری همگرایی» می‌زاید. چرا این موش نحیف و مردنی است؟ کافی است به سرنوشت گریاچف و دار و دستہ‌اش و نظریه‌پردازان دور و برش (که اکثراً نظریه‌پردازان دوران برژنف هم بودند) نگاه کنیم. اینان سرانجام باید به این پرسش تاریخی پاسخ گویند: چرا در حرکت زوجین سرمایه‌داری و «سوسیالیسم» به سوی یک‌دیگر برای «همگرایی»، قبل از این که این دو با هم ازدواج کنند، یکی دیگری را به خاک سپرد و زوج قوی‌تر به این خاک‌سپاری زوجہ‌ی خود نیز اکتفا نکرد، به‌طور هم‌زمان بزرگ‌ترین تجاوز نظامی تاریخ را به منطقه‌ی خلیج فارس و دریای هند، آن هم برای زهرچشم گرفتن از تودہ‌های مردم منطقه، کل «جهان سوم» و حتّاً رقبای ژاپنی، فرانسوی و آلمانی خود به‌راه انداخت و در عین حال از طریق تنوریکسی‌های خود (از جمله ساموئل هانتینگتن) جنگ بی‌پایان دیگری تحت عنوان «جنگ فرهنگ‌ها» علیه اکثریت عظیم بشریت آغاز کرد؟

آیا تا کنون و پس از گذشت بیش از ده سال از طرح تنوری «همگرایی» و «سوسیالیسم بازار» و پس از گذشتن چند دهه از طرح تنوری‌های «پسا صنعتی»، «پسا ساختارگرایی»، «پسا مدرنیسم» و انواع پسایی‌های دیگر، **پداده شدن عملی آنها** را در چهره‌ی «نظم نوین جهانی» ندیده‌ایم؟ و مناظر آن را روی صفحه‌ی تلویزیون و لابلای مطبوعات همین نظام ضد انسان و انسانی گش مشاهده نمی‌کنیم؟ می‌توان اطمینان داشت که محمد مختاری با ذهن خلاق و گرایش عمیقی که به انسان‌دوستی دارد، با تیزبینی شاهد حوادث جهان کنونی بوده و خود دریافته است که مدافعین این نظرات - همراه با مارگارت تاچر و رونالد ریگان - همه یک پیام واحد دارند و آن هم این است که: هیچ آلترناتیو دیگری جز همین نظام سرمایه وجود ندارد. پیام واقعی همه‌ی اینان به کارگران و زحمتکشان جهان، یعنی اکثریت بشریت، این است که: یا تسلیم «خرد» و «آزادی»



«الوین تافلر (Alvin Toffler) روزنامه‌نگار آمریکایی است که با نوشتن کتاب «موج سوم» معروفیت یافت. در این کتاب او جهان را وارد «موج سوم اطلاعاتی» و از طریق آن تبدیل به «دهکده‌ی کوچکی» می‌کند که می‌توان از طریق پایه‌های کامپیوتری، امور مردم را در آن به خیر و خوبی، در صلح و عفا و رفاہ و تنعم رتی و فتنق کرد. جالب اینجاست که الوین تافلر (مانند بسیاری دیگر از «پسایی‌ها») مدنها خود را به عنوان «چپ» شناسانده بود تا این که نبوت کینگریج، دست راستی افراطی و معروف در ۱۹۹۴ سخنگوی لدر تمند مجلس نمایندگان آمریکا شد و به عنوان بخشی از اسرار زندگی‌اش، آشکار گردید که او و الوین تافلر سال‌های سال دوست صمیمی و معتم یک‌دیگر بوده‌اند.

کتاب «موج سوم» الوین تافلر اکنون سالهاست که در ایران از کتاب‌های پرفروش به‌شمار می‌رود و چند بار تجدید چاپ شده. نظریات داتیل بل نیز مثل نقل و نبات، نقل معافل خیلی از مجلات «مترقی» ایران است.

والاستریت شویده، یا سرو کارتان با سرکوب توسط پلیس و گارد ملی و یا محاصره‌ی اقتصادی، نظامی و بمب‌ها، موشک‌ها و خمپاره‌های کامپیوتری و «هشیار» «عصر اطلاعاتی» خواهد بود. و بشریت در برابر این پیام بی‌تفاوت نخواهد ماند.

پایان

نیویورک - ۱۲ مارس ۱۹۹۷

نقدی بر کتاب:

«مارکس پس از مارکسیسم»*

نوشته‌ی: بیژن رضایی

اخیراً کتابی زیر عنوان «مارکس پس از مارکسیسم» به دستم رسید که در جوف آن نامی محبت آمیزی از نویسنده‌ی آن آقای بیژن رضایی باقیم. ایشان ضمن این نامه مرا تشویق کرده‌اند که اگر مناسب دیدم نقدی بر آن بنویسم. من هم به محبت ایشان لبیک گفته و این مختصر را در پاسخ به بخش پایانی کتاب ایشان می‌نویسم.

کتاب بیش از چهارصد صفحه را دربرمی‌گیرد و شامل یک پیش‌گفتار، سه بخش اصلی و یک پس‌گفتار است. در پیش‌گفتار، برخی یادآوری‌های آموزنده و جالب از گذشته‌ی یکی از کادرهای رهبری چریک‌های فدایی خلق، خاطرات شخصی و انگیزه‌های او را در پیوستن به جنبش سال‌های دهه‌ی ۵۰-۱۳۴۰ می‌توان دید. بخش اول کتاب نقدی جانانه بر استالینیسم و ارتباط آن با شیوه‌ی عملکرد نیروهای چپ در ایران و از جمله سازمان چریک‌های فدایی است. به قول نویسنده در این بخش، «سخن از مارکسیسم به عنوان «علم تکامل جامعه»، ضرورت تجدید نظر در مارکسیسم - لنینیسم رایج، با هدف رها کردن آن از زیر سلطه‌ی استالینیسم و امروزی کردن آن می‌شود» (صفحه ۱۰ کتاب). این بخش، نزدیک به ۱۰ سال پس از انقلاب - سال ۱۳۶۷ - نوشته شده. در بخش سوم اما، که دو سال بعد به رشته‌ی تحریر درآمده «لنین به عنوان تئوری پرداز حزب و دولت توتالیتر کمونیستی» ارزیابی می‌شود.

پس‌گفتار کتاب، نتیجه‌ی تحقیقات ایشان در سال‌های اخیر در اروپاست و در آن «مارکس پس از مارکسیسم» تحلیل می‌گردد.

نقد همه‌ی کتاب - به‌ویژه بخش سوم آن - نیاز به فرصتی بیشتر دارد و از آنجا که به نظر من پس‌گفتار کتاب، جوهر اصلی مطلب، مهم‌ترین بخش کتاب و در عین حال نتیجه‌ی آخرین

مطالعات و نتیجه‌گیری‌های وسیع نویسنده است، نقد خود را تنها به این بخش اختصاص خواهد داد.

این مسأله علت دیگری هم دارد و آن این است که نقد از مارکسیسم معمولاً از خود بنیان‌گذاران آن آغاز می‌گردد و سپس به جنبشی که خود را منصوب به آنان می‌کند، پرداخته می‌شود. این کتاب اما، چون مرکب از سه جزوه‌ی جداگانه است که به فواصل چند سال نوشته شده‌اند و در عین حال سیر فکری نویسنده را لاقلاً در ده سال اخیر نشان می‌دهد، روال نقد مارکسیسم نیز در آن شکل معکوس به خود گرفته، یعنی از استالینیسیم آغاز و به مارکس و مارکسیسم خاتمه می‌یابد.

نکته‌ی دیگر آن که چون برداشت‌های من از مطالعه‌ی آثار مارکس و انگلس، برداشت‌هایی از بنیان متفاوت با نویسنده‌ی کتاب است، و از آنجا که آن‌چه در این کتاب مطرح شده، فراتر از بحث و جدل بر سر صحت و سقم آثار مارکس و انگلس می‌رود و به مبارزه‌ی روزمره‌ی ما، به سرنوشت آینده‌ی ما و فرزندان ما مربوط می‌شود و از این‌رو مسائل مطروحه، نه مسائلی ساده‌اند که بتوان به‌سادگی از آنها گذشت، بنابراین قبل از هر چیز، ضمن تشکر از محبت نویسنده در فرستادن کتاب و تشویق من به نوشتن نقدی بر آن، من در نوشته‌ی خود تعارف را کنار خواهم گذاشت - چرا که اخلاقی پیشی سرمایه‌داری است - و به ملاحظه‌کاری اجازه نخواهم داد از گفتن آن‌چه باید صاف و پوست‌کنده گفته شود، جلوگیری کند. - چرا که نویسنده نیز سالهاست از این جهت به نتیجه‌گیری هشابهی رسیده است -

نکته‌ی بعدی آنست که در این دور و زمانه، پس از پشت سر گذاشتن این همه تجربه‌ی تلخ و تحمل شکست‌های پیاپی و کم‌نظیر، دیگر زمان آن گذشته که در بحث‌های خود باز هم به «جنگ نقل قول‌ها»، «بپردازیم و یا با تعصب از این مکتب یا آن مکتب به دفاع برخیزیم». اگر من در اینجا به دفاع از دیدگاه و جهان‌بینی مارکس برمی‌خیزم، نه به خاطر شخص مارکس یا یک «آئین» ویژه است، چرا که به نظر من به دیدگاه و روش‌شناسی مارکس (یا هر متفکر دیگری) باید صرفاً به‌عنوان یک «چراغ راهنما»، «یک ابزار برای حل مسائل»، «یک شیوه‌ی برخورد به مسائل روزمره و مبارزه‌ی جاری با نظام ضد انسان و انسان‌گش سرمایه‌نگریست. از این‌روست که من نوشته‌ی خود را با چند خبر از روزنامه‌ی معروف و «معتبر» نیویورک تایمز و دیگر نشریات آمریکا آغاز می‌کنم و سپس بحث اصلی من با نویسنده‌ی کتاب این خواهد بود که در روزگار ما - یعنی در این سال‌های پایانی قرن بیستم - کدام دیدگاه و جهان‌بینی راه حل‌هایی علمی‌تر، عملی‌تر و انسانی‌تر برای پایان دادن به این مشکلات سهمگین ارائه می‌دهد.

• طبق گزارش ماه ژوئن ۱۹۹۲ سازمان کار جهانی در هند ۴۴ میلیون کودک در حال بردگی کار می‌کنند که بسیاری از آنان پس از سن ۱۴ سالگی، دیگر در آن بیغوله‌ها جانی نمی‌گیرند و بیرون انداخته

www.golshan.com

می‌شوند» (نیویورک تایمز ۹ ژوئیه ۱۹۹۲، صفحه ۸۸).

• «تجاوز جنسی و شکنجه‌ی کودکان نه تنها در هند، بلکه در سراسر جهان به‌طور گسترده‌ای در حال افزایش است» (نیویورک تایمز، ۸ ژوئن ۱۹۹۲، صفحه ۸۳).

• «طبق گزارش یونسکو، تنها در تایلند دو میلیون فاحشه وجود دارد که سن ۸۰۰،۰۰۰ نفر آنها زیر ۱۴ سال است. طبق گزارش دیگری نزدیک به ۱۰،۰۰۰ پسر ۶ تا ۱۴ ساله در سریلانکا به فاحشگی کشانده شده‌اند و مشتریان آنها تقریباً همگی از اروپا و آمریکا هستند، چرا که اروپائیان و آمریکائیان برای گریز از بیماری‌های ایدز، به‌طور فزاینده‌ای به دنبال دختران و پسران خردسال می‌گردند و از این‌رو فروش دختران و پسران ۸ تا ۱۴ ساله به‌عنوان فاحشه، به‌طور وحشتناکی در حال گسترش است» (نیویورک تایمز، ۹ آوریل ۱۹۹۲، صفحه ۸۳).

• «میان سال ۱۹۹۲ (سال تشکیل کنفرانس «محیط زیست» در ریودوژانیرو) و ۱۹۹۶: مساحتی بیش از کل سرزمین دانمارک از جنگل‌های باران‌زای آمازون به آتش کشیده شده و نابود شده است» (نیویورک تایمز، ۱۲ سپتامبر ۱۹۹۶، صفحه اول).

• «به گزارش نیویورک تایمز، «هصین امسال (۱۹۹۴)، بیش از ۴ میلیون طفل در آفریقای سیاه، پیش از رسیدن به سن ۵ سالگی از میان خواهند رفت. بیش از یک سوم کودکان آفریقای سیاه دچار کم‌غذایی شده‌اند» (نیویورک تایمز، ۱۹ ژوئن ۱۹۹۴).

• «کارخانه‌های برق مسلط بر رودخانه‌ی هودسون در ایالت نیویورک هر سال با مکیدن آب رودخانه، ده‌ها میلیون ماهی را نابود و آب رودخانه را آلوده می‌کنند. مجموعه‌ی کارخانه‌های برق آمریکا در سال ۶ تریلیون گالن آب را مکیده و موجب مرگ صدها میلیون ماهی می‌شوند» (نیویورک تایمز، ۲ سپتامبر ۱۹۹۶، صفحه ۲۱).

• «نیمی از جمعیت کره‌ی زمین فاقد ابتدایی‌ترین وسایل بهداشتی است» (عنوان درشت نیویورک تایمز، ۲۳ ژوئیه ۱۹۹۷، صفحه ۹).

• «نزدیک به دو میلیارد از جمعیت کره‌ی زمین، با یک دلار در روز زندگی می‌کنند: یک پنجم از جمعیت کره‌ی زمین دچار کم‌غذایی شدید و یا در حال مرگ تدریجی در اثر گرسنگی است» (گزارش سالانه‌ی «وضع جهان»).

• «در سال یک تریلیون دلار هزینه‌ی نظامی کشورهای مختلف جهان است که با آن می‌توان ۵ برابر جمعیت گرسنه‌ی جهان را تغذیه کرد» (همانجا).

• «رابرت گیت مشغول ساختن آخرین خانه‌ی شخصی خود در نزدیکی شهر سیاتل در ایالت واشنگتن است. مخارج این منزل بیش از ۵۰ میلیون دلار برآورد شده.

این فهرست البته می‌تواند ده‌ها صفحه ادامه یابد.

قصد من از آوردن این مثال‌های ملموس، نه برانگیختن ترحم کسی برای جامعه‌ی بشری و طبیعت اطراف آن است و نه برانگیختن احساس خواننده برای اثبات یا ردّ مطلبی که می‌خواهم بنویسم. منظور همان‌طور که اشاره شده، آنست که بحث خود را از نقطه‌ی مشترکی با نویسنده آغاز کنم و سپس این سؤال بیانی را مطرح کنم که آیا گیش جدید نویسنده راه حل‌های عملی، شدنی و واقعی برای این مشکلات سرمایه‌آور دارد یا این که دیدگاه مارکس بدعنوان پیش‌بینی و تفسیر این شرایط و چراغ راهنمایی برای عملی‌ترین، علمی‌ترین و انسانی‌ترین راه حل آنها هنوز صحت خود را حفظ کرده است؟

ضمناً یادآوری این نکته بسیار پراهمیت است که مشکلات نامبرده در بالا - در ابعاد کنونی شان - پدیده‌های کاملاً تازه و مربوط به ۲۰ سال گذشته یعنی مربوط به عصر انقلاب اطلاعاتی، عصر ریگان و تاجر، عصر سیطره‌ی کامل بازار آزاد، عصر خاک‌سپاری مارکسیسم، و مرگ کمونیزم، عصر جهانی شدن سرمایه و عصری است که ریگان و تاجر در آغاز آن وعده‌ی «طلوع خورشیدی جدید» را می‌دادند. فراموش نکنیم که تا همین ۲۰ سال پیش، «معجزه‌ی اقتصادی ژاپن»، «معجزه‌ی اقتصادی ایتالیا»، «معجزه‌ی اقتصادی برزیل»، «معجزه‌ی اقتصادی آلمان» و دیگر معجزات (از جمله «بهرهای کوچک و بزرگ جنوب شرقی آسیا») ادامه داشتند. فراموش نکنیم که تا همین چند سال پیش «دولت رفاه» و «مهمانی بزرگ» اروپا ادامه داشت و نرخ بی‌کاری از آمریکا پائین‌تر و حدود ۴٪ تا ۵٪ بود. یادآوری این نکات «کوچک» تاریخی از آن جهت لازم است که «انسان موجودی فراموش‌کار است».

ممکن است اعتراض شود که به ما چه در باره‌ی راه‌حل‌های عملی، علمی، یا شدنی، صحبت کنیم. «سیر طبیعی» حوادث، مسائل را حل خواهد کرد و اصولاً این مشکلات نیاز به دخالت انسان ندارند، چرا که دخالت انسان موجب توتالیتراریسم می‌شود. همان‌گونه که خواهیم دید از قضا تمام این رویدادها در اثر دخالت انسان، به وجود آمده‌اند و نتیجه‌ی «سیر طبیعی» حوادث نبوده و نیستند. مسأله بر سر آنست که «کدام انسان‌ها» این مشکلات سهمگین را برای بشریت به وجود آورده‌اند و کدام انسان‌ها برای جلوگیری از فاجعه‌ی برگشت‌ناپذیر و حل این مسائل باید بپاخیزند. بنابراین با این مقدمه به بحث اصلی می‌پردازم.

نویسنده کتاب «مارکس پس از مارکسیسم» در ابتدای پس‌گفتار کتاب این سؤال مطول و معانی بیانی را مطرح می‌کند:

«اگر لنینیزم و مارکسیسم - لنینیزم، پس از فروپاشی نظام‌های سوسیالیسم دولتی در اتحاد شوروی و اروپای شرقی، از آزمون تاریخ سرشکسته بیرون آمده و بی‌اعتبار شده‌اند، در مورد مارکسیسم و اندیشه‌های مارکس چه می‌توان گفت؟ مقدرات لنینیزم، آیا گریبان مارکسیسم را

هم می‌گیرد؟ اگر آری تا چه حدی؟ و اگر نه چرا؟ (صفحه ۳۴۷ کتاب).

آشکار است که ایشان تا اینجای کتاب ثابت کرده‌اند که آن چه در اثر فروپاشی شوروی از **آزمون تاریخ سرشکسته بیرون آمده، لنینیسم و مارکسیسم - لنینیسم** بوده است. به عبارت دیگر ارتباطی مستقیم و بلافصل میان آن چه در شوروی گذشت و منجر به فروپاشی آن شد از یک سو و مارکسیسم - لنینیسم از سوی دیگر می‌بینند. از آنجا که بر خورد با بخش سوم کتاب به فرصت دیگری نیاز دارد، فعلاً به سؤال بعدی ایشان که بلافاصله مطرح می‌کنند، خواهیم پرداخت و آن این است که: «مقدرات لنینیسم آیا گریبان مارکسیسم را هم می‌گیرد؟»

ایشان نقد از مارکس را از زبان لژک کولاکوفسکی استاد سابق تاریخ فلسفه در دانشگاه ورشو، با این نقل قول از جلد اول کتاب سه جلدی او تحت عنوان "The Main currents of Marxism" آغاز می‌کند: «کلّ تئوری مارکسیستی و رمانتیک در باره **وحدت** (بازیابی وحدت ایدئال گمشده در میان انسان‌ها) که با تئوری طبقات و مبارزه‌ی طبقاتی بیان شده بود، طبعاً می‌توانست - قطعاً می‌توانست و نه این که الزاماً گویی زیر یک ضرورت تاریخی می‌بایست - به شالوده سیاسی تبدیل شود که استبداد را به نهایت می‌رساند و این امر را حداکثر آزادی تلقی می‌کرد. در واقع اگر همان طور که انگلس می‌گوید **جامعه هر چه شرایط هستی خود را بیشتر زیر کنترل در آورد، آزاد تر می‌شود؛ اعتقاد بداین که یک جامعه هر قدر متمرکزتر و استبدادی تر اداره شود، آزادتر است، نمی‌تواند تحریفی در این آموزش القداد شود.** اگر سوسیالیسم مطابق نظر مارکس، **سلطه‌ی قوانین عینی اقتصاد** را لغو می‌کند، و شرایط هستی را زیر کنترل انسان آگاه قرار می‌دهد، آن گاه این نتیجه‌گیری معقول است که در جامعه‌ی سوسیالیستی همه چیز - اصولاً ممکن است، یعنی اراده‌ی انسانی (اراده‌ی حزب انقلابی) نیازی ندارد **قوانین عینی اقتصادی** را به حساب آورد و به جای آن می‌تواند تمام عناصر زندگی اقتصادی را به میل خود دست‌کاری نماید. بدین ترتیب رؤیای وحدت مارکس می‌توانست به صورت سلطه‌ی استبدادی یک الیگارشسی حزبی متحقق شود و تمایل پرمته‌ای او مستعد آن بود که به شکل تلاش برای سازماندهی زندگی اقتصادی توسط وسایل پلیسی در آید. کاری که حزب **لنین از اولین روزهای قدرتش انجام داد،** (صفحه ۳۴۸-۳۴۹). لژک کولاکوفسکی با آن که نوع لنینیستی مارکسیسم را مقسر اوضاع شوروی - آن هم از **اولین روزهای قدرتش** - می‌داند و به نظر می‌رسد که می‌خواهد احتمالات دیگری برای پیاده شدن نظرات مارکس ارائه دهد، اما در ادامه‌ی بحث خود به روشنی اظهار عقیده می‌کند که: «در کمی که می‌گوید آزادی در تحلیل نهایی باید بر اساس میزان **تحقق وحدت**، در جامعه سنجیده شود، که تضاد طبقاتی را تنها منشاء کشمکش‌های اجتماعی می‌داند، از عناصر تئوری هستند. اگر ما بر آن باشیم که قستی برای تحقق این وحدت اجتماعی و حفظ آن می‌تواند وجود داشته باشد، آن فن طبعاً همان استبداد است، آن هم به این دلیل ساده که ما هیچ فن دیگری که

قادر به تحقق این هدف باشد نمی‌شناسیم» (صفحات ۲۵۰-۲۴۹ کتاب، تاکیدها از ماست) از آنجا که بیژن رضایی نه تنها بحثی با این نوشته‌ی کولاکوفسکی ندارد، بلکه با بیان این جمله که «ارزیابی کولاکوفسکی صرفنظر از این که لاجرم حد با آن توافق داشته باشیم، بدون تردید پیچیدگی مفرط ارتباط میان لنینیسم و مارکسیسم را به خوبی نشان می‌دهد»، روی توافق نیز نشان می‌دهد. بنابراین باید نتیجه‌گیری‌های مورخ لهستانی را با دقت بیشتری بررسی کنیم.

قبل از هر چیز در این نوشته چند پیش فرض وجود دارد که خواننده برای موافقت با ادعاهای آن ابتدا باید آنها را بپذیرد:

الف: منظور انگلس از بیان این که جامعه باید شرایط خود را زیر کنترل در آورده، اینست که جامعه باید هر چه متعززتر و استبدادی‌تر اداره شود. یا لاقلاً نتیجه‌ی زیر کنترل در آوردن شرایط هستی جامعه توسط انسان‌های آن جامعه به معنای تمرکز و استبداد است.

ب: سلطه‌ی قوانین عینی اقتصادی (بخوان قوانین نظام مسلط بر جهان، یعنی سرمایه‌داری) قوانینی هستند که نه تنها عینی‌اند، بلکه اراده‌ی انسان در آنها دخالتی ندارد، یا در واقع آن چنان طبیعی و سرشتی طبیعت انسان‌اند که لزومی به دخالت اراده‌ی انسان در گردش نظام سرمایه (لااقل در پیشرفته‌ترین آن، یعنی در اروپای غربی، آمریکا و ژاپن) نیست، بنابراین پیشنهاد هرگونه دخالت اراده‌ی انسان در قوانین عینی اقتصادی کنونی نوعی استبداد و تحدید آزادی را می‌طلبد.

ج- منظور مارکس و انگلس از «اراده انسانی» یعنی «اراده‌ی حزب انقلابی».

د - مارکس تضاد طبقاتی را تنها منشأ کشمکش‌های اجتماعی می‌داند.

ه - برای تحقق وحدت اجتماعی تنها یک فن وجود دارد که آن هم فن استبداد است.

کسی که توان سیاه کردن کاغذ یا چنین کلماتی را داشته باشد، تنها با مسخ و تحریف کلمبی‌منشانه و غدارانه‌ی تاریخ بشریت می‌تواند این کار را انجام دهد. چرا؟ چون جامعه‌ی بشری نه ده‌ها هزار که شاید صدها هزار سال روی این کره‌ی خاک در وحدت با طبیعت، وحدت با خود و وحدت با هم‌نوع خود، به‌عنوان موجودی نوع بشری (Species-being) زندگی کرده است. جدا شدن ویی‌گانگی جوهر انسان از هستی انسان، گرچه در اساس به دلیل تقسیم کار و استقرار مالکیت خصوصی در چند هزار سال اخیر (هم‌زمان با بیرون افتادن آدم و حوا از بهشت!) صورت گرفته، اما بی‌تردید می‌توان گفت که از خودبی‌گانگی واقعی انسان پدیده‌ای است بسیار متاخر و تازه در تاریخ بشری.

ملاحظه کنید همین ۵۰۰ سال پیش (که گذشت آن تنها قطره‌ای از جویبار تاریخ بشری است)، کریستف کلمب و کشیش بارتولومو دولانس کاساس (که یادداشت‌های کریستف کلمب را جمع‌آوری کرده) در مورد ساکنین اصلی قاره آمریکا چه می‌نویسند:

«هنگامی که کریستف کلمب و جاشویانش در ساحل قاره جدید لنگر انداختند، زنان و مردان قبیله‌ی آرواک با بدن‌های لغت، پوست‌های قهوه‌ای و آفتاب دیده و چشمان کنجکاو از دهکده بیرون آمده و شما کنان به سوی کشتی عجیب و غریب آنها آمدند. کریستف کلمب و همراهانش شمشیر به دست پیاده شدند. آرواک‌ها برای خوش آمد به سوی آنها دویدند و برای آنها آب و غذا و هدیه آوردند... کریستف کلمب در دفتر چندی یادداشت خود می‌نویسد:

«آنها طوطی و گلوله‌ی پنبه و نیزه و بسیاری چیزهای دیگر برایمان آوردند. ما هم مهره‌های شیشه‌ای و دیگر چیزها به آنها دادیم. آنان بدن‌هایی خوش ترکیب و چهره‌هایی زیبا دارند... اسلحه حمل نمی‌کنند و حتی اسلحه را نمی‌شناسند، چرا که هنگامی که شمشیرم را به دست آنها دادم، آن را با لایه‌ی تیزش به دست گرفتند و از نادانی دستشان را زخم کردند».

او در پاره‌ی خَلقیات ساکنان جزایر باهاما که بسیار شبیه ساکنان اصلی آمریکا هستند می‌نویسد:

«آنها ساده لوح‌اند و حسن مالکیت نسبت به اموالشان آن‌چنان است که تا کسی آن را مشاهده نکند، باور نخواهد کرد. اگر چیزی از آنها بخواهی، هیچ‌گاه به توند نمی‌گویند. برعکس علاقتند در آن‌چه دارند با دیگران شراکت کنند».

کشیش دولاس کاس در پاره‌ی اقتصاد آنها می‌نویسد:

«آنها هیچ ارزشی برای طلا و دیگر اشیاء قیمتی قائل نیستند، اما پره‌های رنگارنگ پرندگان، مهره‌های ساخته شده از استخوان ماهی و سنگ‌های سبز و سفید که می‌توانند آنها را آرایش کنند برایشان پرارزش‌اند. هیچ‌گونه مهارتی در داد و ستد و خرید و فروش ندارند و برای امرار معاش خود، صرفاً به محیط زیست اطراف تکیه دارند. در مورد اموال خود بسیار بخشنده و با گذشت هستند و از دیگران نیز انتظار دارند نسبت به آنها با گذشت باشند». این کشیش سپس ادامه می‌دهد: «شواهد و گتنگوهای بی‌پایان نشان دهنده‌ی خُلق و خوی آرام و صلح‌جوی آنان است... در حالی که کار ما مُقله کردن، چپاول و غارت آنهاست». (Howard Zinn: People's History of the U.S. - Harper & Row, 1980 - p. 1-12).

مردم‌شناسان متعددی که از آن پس ده‌ها سال عمر خود را در میان قبایل آمریکای شمالی گذرانده‌اند (از جمله لوئیس مورگان) اقرار دارند که این جوامع از یک **دمکراسی واقعی** برخوردار بوده‌اند و روابط افراد با یک‌دیگر و با طبیعت رابطه‌ای موزون بوده است. یا به عبارتی ساده‌تر در این جوامع وحدت میان جوهر انسان و هستی او، وحدت میان افراد جامعه، و وحدت این انسان‌ها با موضوع کارشان و طبیعت اطرافشان به‌طور بنیانی وجود داشته است. چرا؟ چون اولاً: هدف تولید (با وجود ابتدایی بودنش) نه تولید ارزش مبادله‌ای که تولید ارزش استفاده بوده است. ثانیاً: ابزار کار انسان