

# در دفاع از مارکسیسم

نقدی بر مشی تازه حزب کمونیست کارگری

ایرج آذرین

# فهرست

## فهرست

۳ ص	پیشگفتار
۵ ص	مقدمه
	<b>فصل اول: حزب، طبقه، و قدرت سیاسی</b>
۷ ص	۱- چپ و مساله قدرت سیاسی
۷ ص	۲- لنینیسم یا بلانکیسم؟
۱۲ ص	۳- لیبرالیسم وارونه منصور حکمت
۱۵ ص	۴- کمونیسم غیرکارگری و معضل کسب قدرت سیاسی
۲۱ ص	۵- چرا کارگران باید تنها به نیروی خود آزاد شوند؟
۲۴ ص	
	<b>فصل دوم: چه نباید کرد؟</b>
۲۸ ص	۱- مکانیسم اجتماعی یا موج ارتجاعی؟
۲۹ ص	۲- محتوای سیاسی مشی تازه: رادیکالیسم یا پروکاسیون؟
۳۴ ص	۳- مشی تازه در عمل
۴۱ ص	
	<b>فصل سوم: چپ رادیکال و معضل اجتماعی شدن</b>
۴۶ ص	
	<b>زیر نویس ها</b>
۵۴ ص	

# در دفاع از مارکسیسم

نقدی بر مشی تازه حزب کمونیست کارگری

## ایرج آدرین

در دفاع از مارکسیسم نخستین بار از جانب انتشارات رودبار بشکل کتاب منتشر شده است:

انتشارات رودبار

AS

Box 40 82

128 05-Mossen

Sweden

آدرس برای تماس ای-میل با ناشر [roodbahr@yahoo.com](mailto:roodbahr@yahoo.com)

چاپ اول

آبانماه ۱۳۷۸، نوامبر ۱۹۹۹

نشر الکترونیکی در دفاع از مارکسیسم از جانب نشریه کارگر امروز و در تاریخ خردادماه ۱۳۷۹ (ژوئن ۲۰۰۰) انجام گرفته است.

## پیشگفتار

نزدیک به نیم قرن است که رشد مارکسیسم در ایران عمدتاً از طریق انتقاد از چپ صورت گرفته است؛ خصوصاً از طریق انتقاد مارکسیستی از جانب سازمانهای رادیکالتر به سایر سازمانهای چپ، یا از طریق مبارزه نظری در داخل سازمانهای چپ. این امر اغلب مایه گلایه بسیاری از خیرخواهان ساده دل چپ بوده، که مجادلات تئوریک میان سازمانهای چپ را، یا، از آن بدتر، مجادلات مهجور و ظریف نظری هنگام انشعاب در یک سازمان چپ را ائتلاف انرژی ای می‌شمرند که می‌باید بطور متحد در تقابل با رژیم بکار میرفت.

در این نظر عامیانه حقیقتی نهفته است. مارکسیسم کلاسیک چیزی نیست جز تبیین نظری منافع و اهداف و شیوه‌های مبارزه سوسیالیستی طبقه کارگر در کلیه وجوه اقتصادی، سیاسی و اجتماعی آن، و روشن است که تقویت چنین مبارزه‌ای مستلزم اینست که تدقیق و رشد مارکسیسم در ایران در تقابل با ایدئولوژیهای طبقات دیگر صورت پذیرد؛ هرچند باید تاکید کرد که چنین تقابلی، برخلاف نظر عامیانه، تماماً به مبارزه با رژیم حاکم محدود نیست. اما اینکه چرا سیر مارکسیسم در ایران چنین نبوده را نمیتوان بسادگی با به خود مشغول بودن چپها توضیح داد.

این واقعیت که مارکسیسم در ایران عمدتاً از طریق نقد چپ خود را تدقیق کرده علل تاریخی، چه در سطح کشوری و چه در سطح جهانی، دارد؛ عللی که باید در جای دیگری به تفصیل تحلیل شود. بعنوان مثال همین اشاره اینجا کافیهست که در مقطع انقلاب ۵۷ برنامه (هرچند مبهم) سیاسی و اقتصادی ای که چپ ایران، و حتی بخشهای رادیکال آن، پیشاروی جامعه قرار میداد چیزی جز الگویی از توسعه اقتصاد کاپیتالیستی و دولت متناظر با آن نبود. به این معنا چپ ایران، علیرغم هر حسن نیت و هر داعیه کمونیستی ای که داشت، چیزی جز جناح چپ ناسیونالیسم بورژوایی نبود و زبان مارکسیستی او نیز تنها در خدمت همین ناسیونالیسم چپ بود (۱). به این معنا، آنچه در سطح ممکنست مجادله "مکتبی" بین چپها به نظر بیاید در محتوای خود همچنان تقابل منافع طبقاتی مختلف بود. دستاورد مارکسیسم در ایران از دل انتقاد به چپ نیز ابداً محدود به تکرار برخی اصول عام مارکسیستی نبود، بلکه با رجوع به مابه‌ازاء عملی این مواضع در عرصه سیاست، به زوایایی از تئوری مارکسیستی محتوای کاملاً کنکرت و معنای بلافصل مبارزاتی میداد.

اما در دهه اخیر تحولات مهمی شرایط رشد مارکسیسم در ایران را تغییر داده است. فروپاشی بلوک شرق و پایان جنگ سرد مترادف حمله ایدئولوژیک-سیاسی همه جانبه‌ای به مارکسیسم و هرگونه اندیشه سوسیالیستی در سطح جهانی شد. یکی از نتایج این امر در ایران این بود که، مانند اغلب کشورهای جهان سوم، جناح چپ ناسیونالیسم داعیه مارکسیستی و سوسیالیستی را وانهاد و هرچه بیشتر به اتخاذ نظریه‌های سیاسی-اقتصادی صریح بورژوایی پرداخت (۲). از سوی دیگر سخنگویان و سازمانهای سیاسی بورژوازی ایران، چه قدیمی و چه جدید، تحت تاثیر تحولات جهانی و همچنین بر اثر تجربه انقلاب ۵۷ و تحولات داخلی متعاقب آن، دیدگاههای خود را به اشکالی بسیار فرموله‌تر و در سطح تئوریک کیفیتاً بالاتری از گذشته ارائه میکنند. مجموعه این تحولات باعث شده که بر جو فکری اپوزیسیون ایران، کاملاً برخلاف دوره پیش، نظریه‌های کلاسیک بورژوایی درباره سیاست و اقتصاد و جامعه حاکم باشد. این واقعیات تاکیدی است بر این نکته که در آستانه قرن بیست و یکم اندیشه مارکسیستی در ایران هرچه بیشتر به مقابله مستقیم با دکتورین‌های کلاسیک و نظریات آشکار بورژوایی نیاز دارد تا به مقابله با بیان اهداف و منافع طبقات غیرکارگر در لباس مارکسیسم.

از این لحاظ نوشته حاضر رو به گذشته دارد تا آینده؛ چرا که نوشته حاضر محدود به انتقادی مارکسیستی از یک سازمان چپ ایران است. با اینهمه بنظر نگارنده نقد مشی جدید حزب کمونیست کارگری کاری لازم است. در سال ۱۳۷۰، وقتی برآمد موج جهانی ضد کمونیستی بسیاری از سازمانهای چپ ایران را نیز در سراشیب یأس و سردرگمی قرار داد، حزب کمونیست کارگری در ادامه حرکتی کاملاً خلاف این جریان تشکیل شد. حزب کمونیست کارگری با این امید اعلام موجودیت کرد تا روزی کارگران ایران این حزب را بعنوان ابزار طبیعی شان در عرصه‌های مختلف مبارزه بکار گیرند. با کنگره دوم این حزب در فروردینماه ۱۳۷۷ (آوریل ۱۹۹۸)، حزب کمونیست کارگری تماماً بسمت مشی جدیدی چرخید.

یکسال پس از این کنگره، یکی از نتایج این مشی تازه این بود که عده زیادی از کادرها و اعضا که مشی تازه را گسست از نیات اولیه این حزب میدانستند در اعتراض به خط مسلط این حزب را ترک کردند (۳).

بیشک چرخش این حزب از مواضع اولیه اش به مشی تازه یک شبه اتفاق نیفتاد، اما هدف نوشته حاضر تحلیل سیر حزب کمونیست کارگری و پیشزمینه های این چرخش نیست. آنچه به نظر نگارنده این سطور برای آینده مارکسیسم و حرکت سوسیالیستی در ایران مهمتر است این نکته است که تباین مشی جدید حزب با مارکسیسم تاکید گردد. خصوصا از این لحاظ که رهبری فعلی حزب علیرغم اقرار (و افتخار) به بدیع بودن مشی تازه مدعی پیوستگی این مشی با اهداف اولیه این حزب است. انتقاد از مشی تازه این حزب به این ترتیب باید به نحو عاجلی در خدمت دفاع از اندیشه مارکسیستی در ایران باشد. به این معنا که، همانطور که بالاتر اشاره شد، با معنای کنکرت بخشیدن به زوایایی از تئوری مارکسیسم کمکی باشد به روشنتر کردن عملی منافع، اهداف، و راه پیشروی جنبش طبقه کارگر ایران علیه نظام سرمایه داری. نوشته حاضر تلاش دارد تا درافزوده ای به این نوع انتقاد باشد.

با اینهمه اجتناب از ورود به سطوح دیگر بحث برای نگارنده غیرممکن است. شاید برخی از خوانندگان این نوشته بدانند که من در تشکیل حزب کمونیست کارگری نقش داشتم و شاید همچنین بدانند که بیش از پنج سال پیش از فعالیت با این حزب کنار کشیدم. این موقعیت ویژه اولاً باعث میشود تا نسبت به معضلات گریبانگیر این حزب بصیرت یا پیشداوری ای بیشتر از یک ناظر خارجی داشته باشم، و ثانیاً موجبی بوده تا به سبب موضع انتقادی ام متعاقب بحران آوریل اخیر این حزب منم آماج حملات برخی حزیبون دواآتشه قرار بگیرم. در مورد اول کار خاصی از دست من برنمیآید، اما در مورد دوم کوشیده ام تا از ورود به جنبه شخصی بحث اجتناب کنم و آنجا هم که از نظر سیاسی پاسخگوئی را لازم دانسته ام آنها را به زیرنویس منتقل کرده ام تا برای خوانندگانی که علاقه خاصی به دنبال کردن این قبیل بحثها ندارند مطلب مختل نشود.

در انتهای قرن بیستم، در متن ارتجاعی که بر جهان سیاست و اندیشه حاکم گشته، از نظر مدهای سیاسی و فکری که در سطح جهانی (و همچنین در ایران نیز) رواج دارند، دفاع از مارکسیسم پافشاری روشنفکرانی بشمار میآید که هنوز به دورانی سپری شده دل بسته اند و با این بحثهای بیهوده تنها خود را مشغول میکنند. در برابر چنین داوریهایی میخوام پیشاپیش تاکید کنم که در شرایطی که ایدئولوژیهای دست راستی فاتحانه مدعی اند که تمام تاریخ قرن بیستم ابدی بودن نظام سرمایه داری را به ثبوت رسانده؛ در شرایطی که دست چپی های دیروز همصدا با سخنگویان کارفرمایان تبلیغ میکنند که بسط سرمایه و تشدید استثمار تنها راه بهبود وضعیت برای چند میلیارد مردم محروم و بیکار در بن بست اقتصادی و اجتماعی حاضر است؛ در شرایطی که بخش اعظم چپ، حتی در کشورهای پیشرفته صنعتی نیز، هرگونه مبارزه سیاسی بر مبنای طبقاتی را وانهادده و دست بالا به بسیج مقاومتهای جزئی بر مبنای هویتهای پراکنده قومی، نژادی، جنسی، یا نگرانی برای محیط زیست دل خوش کرده است؛ آری، در چنین شرایطی دفاع از مارکسیسم فوراً به معنای دفاع از حیثیت طبقه کارگر است. چرا که دفاع از مارکسیسم یعنی تاکید بر مقام اجتماعی کارگر بعنوان تنها عامل پیشرفت اجتماعی و یگانه امید تاریخ برای آینده ای متفاوت.

۱. آذرین

آبان ماه ۱۳۷۸  
(نوامبر ۱۹۹۹)

## مقدمه

آنچه من از آن بعنوان مشی تازه حزب کمونیست کارگری یاد میکنم امری ایدا محدود به عرصه تاکتیک نیست، یک سیاست معین در قبال یک وضعیت معین نیست، صرفا اتخاذ روشهای جدید در فعالیت روزمره نیست؛ بلکه یک حرکت آگاهانه برای یافتن یک سیمای سیاسی و یک هویت اجتماعی تازه است. طراحان مشی تازه در حزب کمونیست کارگری ایران (از این پس: حککا) منکر این واقعیت نیستند. اختلاف اینجاست که آنچه از نظر من چرخشی اساسی شمرده میشود، از نظر طراحانش نقطه عطفی افتخار آمیز برای پیشروی حککا محسوب میشود. منصور حکمت، طراح اصلی مشی تازه مینویسد:

"وظیفه ای که امروز جلوی ماست استفاده از این... نیروهایست که در طول این سالها جمع شده اند... برای کاری بیرون این سنت و بیرون این تاریخ حاشیه ای... (برای کاری موثر در جامعه، و این کاری است که ما شروع کرده ایم و همه به این میبایم." (۴) به همین منوال، آنجا که مشی تازه از نظر من گسست از مارکسیسم و امر طبقه کارگر است، از نظر طراحانش در تداوم با سیر پیشین و پیشرفتی در همان جهت است:

هر حرکت سیاسی ای باید با تاریخ خود و با تاریخ زمان خود جلو برود، باید مسیری را برای خود ترسیم کند. به نظر من اکنون هم در آستانه یک مرحله جدید در این مسیر هستیم... این مرحله ای است که ما در آن داریم رابطه حزب و جامعه را کشف میکنیم (کذا!)... امروز، در ادامه آن مباحثات و در ادامه سیر تکوین حزب کمونیست کارگری ایران که محصول تک تک آن مباحثات و خود-روشنگری هاست... سوالات جدیدی به مرکز توجه ما رانده میشوند... مباحث «حزب و جامعه» و «حزب و قدرت سیاسی» از نظر من مباحثی هستند که میکوشند موانع تبدیل حزب کمونیست کارگری به یک حزب تمام عیار سیاسی را بشناسانند و از سر راه بردارند.

اگر شما هم جزو آن دسته از کادرها و اعضا حککا باشید که نفس ادعای رهبری برایتان کافی باشد البته با این توضیح منصور حکمت دیگر مشکلی برایتان باقی نمیماند. اما روشن است که از دیدگاه مارکسیستی چنین ادعایی در بهترین حالت تازه باید شروع بحث تئوریک- سیاسی ای باشد برای نشان دادن انسجام مشی تازه با مارکسیسم و آرمان طبقه کارگر. هرچند منتقد جدی مشی تازه بلافاصله با این مشکل مواجه میشود که این مشی مصوب هیچ کنگره ای نیست، مصوب هیچ پلنوم کمیته مرکزی نیست، و حتی پیش از بحثهای بحران آوریل حککا هیچگاه بشکل مکتوب عرضه نشده بود (۵).

در بحثهای درونی حککا که متعاقب بحران آوریل گذشته حاد شد و مشی تازه را مورد سوال قرار داد، منصور حکمت جوهر موضع خود را چنین بیان کرد: «تلاش برای بردن حزب به قسمت گود استخر سیاست» (۶). چنین استعاره عامیانه ای البته کمکی به پیشرفت بحث نظری نبود، و جای تاسف دارد که وقتی بالاخره منصور حکمت مقاله ای در توضیح مشی تازه چاپ کرد ("حزب و جامعه" در انترناسیونال ۲۹)، این مقاله صرفا اندکی تئوریک تر از آن استعاره عامیانه از آب در آمد. با اینهمه برای کسی که بخواهد بحث بر سر مشی تازه را از معرکه هیاهویی که رهبری و مدافعانش در حککا اسپرش ساخته اند به سطح نظری ارتقا دهد چاره ای جز این نمیماند که همین نوشته حکمت و سایر نوشتجات و اسناد پراکنده نظیر آنرا موضوع نقد قرار دهد (۷).

عصاره مشی تازه را، همانطور که از عنوان مقاله منصور حکمت برمیآید، باید در رابطه بین «حزب و جامعه» جستجو کرد.

"اولین سوال من اینست: مکانیسم های اجتماعی کسب قدرت، مکانیسمهای قوی شدن و در قلمرو سیاسی پیروز شدن، در جامعه معاصر چیست... اگر حزب سیاسی کمونیستی بخواهد کاری در این دنیا صورت بدهد، باید قوی باشد. باید قوی بشود، باید آنقدر قوی بشود که بورژوازی امروز را در جهان خود او شکست بدهد. چگونه میتوان در جهانی با این مشخصات تولیدی، سیاسی، نظامی، انفورماتیک، فرهنگی، آموزشی، قدرتی شد..."

«مکانیزمهای اجتماعی» ظاهرا آن کشف جدیدی است که عطف توجه به آنها تحولات بنیادی ای در سبک کار، تاکتیکها، سیاستها، آرایش درون تشکیلاتی، و نظایر اینها را موجب میشود، و از این طریق سیمای سیاسی و هویت اجتماعی جدیدی به این حزب میدهد و حککا را "از گروه فشار، به حزب سیاسی" بدل میکند.

از نظر من، همانطور که در این نوشته نشان خواهم داد، سیمای سیاسی و هویت اجتماعی جدیدی که حککا در پی کسب آنست مساوی گسست تمام عیار از مارکسیسم است و دست کشیدن از هرگونه تلاشی است برای بدل شدن به حزبی که به کار مبارزه طبقه کارگر بیاید. از نظر من تلاش برای بدل شدن به آنچه اینها «حزب سیاسی» می خوانندش چیزی نیست جز کوششی برای اینکه «شخصیتهای» حککا را

چار اسبه به جرگه بازیگران عرصه سیاست سنتی ایران وارد کند. چنین مشی ای نه فقط رویائی بیش نیست، بلکه حتی رویای جذابی نیز نیست.

آدمها البته مجازند هر نوع حزبی که خود میخواهند تشکیل دهند، سیمای سیاسی حزبشان را به دلخواه خود تغییر دهند، و هر رویائی را که خود میخواهند دنبال بگیرند. (بگذریم از اینکه تنها احزابی که هیچ پایه اجتماعی ای ندارند و جز خودشان چیزی را نمایندگی نمیکنند قادرند یکشنبه تغییرات اساسی بخود بپذیرند.) اینها بخودی خود باعث نمیشود کسی به این قبیل احزاب انتقاد کند؛ اگر مساله همین بود میشد این قبیل چرخشها را صرفا تحلیل کرد و محتوای سیاسی اش را نشان داد. انتقاد آنجا موجب پیدا میکند که منصور حکمت مدعی است که این تحولات بنیادی ادعاهای پیشین حککا مبنی به پایبندی به مارکسیسم و آرمان سوسیالیستی طبقه کارگر را بهیچوجه بی اعتبار نمیکند. اما آیا دلیلی هم برای این ادعایش دارد؟ بنظر میرسد دو بحث قرار است دلیل این ادعا باشد.

«بنظر من رابطه یک سازمان با قدرت سیاسی شاخص حزبی بودن و نبودن کاراکتر آن سازمان است. حزب صرفا یک سازمان و گروه سیاسی و فکری نیست که از نظر کمی به حد نصابی از رشد رسیده باشد. حزب سازمانی است که پا به جدال قدرت گذاشته است.

پا به قلمرو سیاست در یک مقیاس اجتماعی گذاشته است.» (تاکید اضافه شده)

این بحث در کل بحث صحیحی است و تنها اشکال جدی اش آن «بنظر من» است؛ چرا که این ایده دستکم از نیمه قرن ۱۹ و مقارن با پیدایش سوسیالیسم مدرن، بویژه با مارکسیسم، مورد مناقشه سوسیالیستها و کمونیستها نبوده است. (البته با فرمولبندیهای دقیقتری که ماهیت طبقاتی حزب را همیشه ملحوظ داشتند.) اما از چنین احکام صحیح، کلی، و مورد قبول همه، نمیتوان یک چرخش معین و چنین تحولات بحث برانگیزی در حککا را نتیجه گرفت. به این دلیل ساده که هیچ منتقدی مخالف این حکم قدیمی نیست که تفاوت حزب با سازمان در اینست که حزب باید ظرفیت و توان دخالت در مساله قدرت سیاسی را داشته باشد. (از قضا یکی از دلمشغولی های تمام آن جریاناتی که «سازمان» داشتند اما حزب اعلامش نمیکردند همین مساله بود.) هیچ منتقدی هم حزبی بی تاثیر در عرصه سیاست نمیکند. مساله ماهیت طبقاتی حزب و چگونگی دخالت حزب در عرصه سیاست و مساله قدرت است. بنابراین چنین بحثی ابا نه دلیلی بر حقانیت تحولات مشخصی است که منصور حکمت برای «سیاسی» شدن حزب از آنها دفاع میکند، و نه دلیلی بر مارکسیستی بودن و کارگری بودن مشی تازه.

بحث دوم منصور حکمت که قرار است مشی تازه را وفادار به مارکسیسم و سوسیالیسم کارگری نشان دهد مربوط است به «حزب و قدرت سیاسی». در کنگره دوم حکمت بحث خود را با جسارت تمام با طرح دو قطبی قدرت گیری حزب در تقابل با قدرت گیری طبقه کارگر آغاز کرد و گفت که برخلاف آنچه بعنوان سنت مارکسیستی مشهور است او از این ایده دفاع میکند که حزب نه فقط مجاز است، بلکه موظف است راسا برای فتح قدرت دولتی خیز بردارد و قدرت دولتی را نیز راسا بدست گیرد. در نگاه اول نفس طرح چنین بحثی کمی غریب بنظر میاید زیرا اساسا نه این حزب در چنین موقعیتی است و نه شرایط سیاسی ایران در فازی است تا این سوال موضوعیت عملی داشته باشد که آیا حزب مجاز است راسا بسمت تسخیر قدرت برود یا نه. پاسخ به این سوال هرچه باشد، خیز برداشتن بسمت قدرت نه در دستور است و نه برای این حزب عملی است. پس هدف از طرح این بحث چیست؟

واقعیت اینست که بحث «حزب و قدرت سیاسی» برخلاف عنوانش ابا بحثی مربوط به عرصه تاکتیکیها نیست، بلکه همانطور که خود منصور حکمت هم تاکید میکنند این بحث برای مشی تازه یک مکان پایه ای دارد. این بحث حکم لولای تئوریک را دارد که باید داعیه پیشین در مورد مارکسیسم و طبقه کارگر را همچنان به تحولات اخیر در زمینه سیاستها، تاکتیکیها، سبک کار، آرایش تشکیلاتی و نظایر اینها متصل نگاه دارد. به این ترتیب بحث «حزب و قدرت سیاسی» از نظر تحلیلی مقدم است بر بحث «حزب و جامعه»؛ کما اینکه از نظر زمانی نیز نخست بحث حزب و قدرت سیاسی باید طرح میشد تا اساسا گوش شنوائی برای بحث حزب و جامعه وجود میداشت. به عبارت دیگر، اگرچه بحث «حزب و قدرت سیاسی» در کنگره بشکل مجاز شمردن حزب برای تسخیر قدرت دولتی طرح شد، اما کارکرد واقعی این بحث در متن مشی تازه مجاز اعلام کردن کلیه اقداماتی است که قرار است حزب را قادر کند تا در صحنه موجود سیاست وارد معادلات قدرت شود بدون آنکه این امر هیچ ارتباطی به تقویت طبقه کارگر داشته باشد. بعد از گذشت ۱۵ ماه از کنگره و پس از طرح بحث «حزب و جامعه» در این فاصله، منصور حکمت میتواند صریحتر از محتوای واقعی بحث «حزب و قدرت» سخن بگوید:

«منظورم از قدرت سیاسی فقط قدرت دولتی نیست. منظورم فقط فتح و کسب قدرت دولتی نیست. این امری نیست که هرروز رخ بدهد (عجب!). بلکه منظورم توانایی یک سازمان برای گردآوری نیرو و تاثیر گذاری بر معادلات قدرت در یک جامعه است.» (۸)

به قیاس «چون که صد آمد نود هم پیش ماست»، اگر ایشان به اعضا حککا قبولانده باشد که حزب بدون طبقه کارگر میتواند و باید به تسخیر قدرت اقدام کند، پذیرفتن اینکه مرحله مقدماتی تر «گردآوری نیرو و تاثیر گذاری بر معادلات قدرت» نیز بدون طبقه کارگر صورت میگیرد یک نتیجه گیری ساده از این بحث است. و تمام مبحث «حزب و جامعه» و کشف اخیر ایشان یعنی «مکانیسمهای اجتماعی قدرت» بسط دادن همین نتیجه گیری ساده است، یعنی طرحهایی برای چگونگی گردآوری نیرو بدون ربط به طبقه کارگر.

غرض از این مقدمه طولانی روشن کردن این نکته بود که ایده مجاز بودن تسخیر قدرت سیاسی توسط حزب و بدون طبقه کارگر، تنها حلقه تئوریک است که مشی تازه حککا را در امتداد ادعاهای پیشینش دال بر پایبندی به مارکسیسم و وفاداری به آرمان طبقه کارگر قرار میدهد. فصل اول نوشته حاضر به بررسی تئوریک ایده تسخیر قدرت از جانب حزب و درک منصور حکمت از این مساله میپردازد تا تناقضات بنیادی چنین ایده ای را با تئوری مارکسیسم و آرمان سوسیالیسم کارگری نشان دهد. فصل دوم مکانیسمهای اجتماعی مورد نظر او را میآزماید و جوهر مشی تازه و معنای عملی چرخش حککا را بررسی میکند. فصل سوم، به اختصار تمام، به علت یابی از چنین چرخشی در حککا اختصاص دارد.

## فصل اول: حزب، طبقه، و قدرت سیاسی

محور اصلی بحث حکمت درباره حزب و قدرت سیاسی، همانطور که در مقدمه دیدیم، اینست که مساله تسخیر قدرت سیاسی امر حزب است (۹). همچنین دیدیم که خود او آگاه است که این ایده با درک رایج از احکام مارکسیسم درباره این مساله تناقض دارد، اما مدعی است که این درک رایج است که نادرست است و این موضع اوست که منطبق به مارکسیسم است.

این ادعای بزرگی است، و منصور حکمت، نه در مقاله منتشر شده در انترناسیونال و نه در سایر گفته ها و نوشته هایش در این زمینه، ابدا تلاش نمیکند استدلال تئوریک برای ادعایش ارائه دهد. او حتی ادعای خود را با مروری بر سنت نظری مارکسیسم کلاسیک در این زمینه همراه نمیکند. بلکه بسادگی یک رشته احکام عام از جانب خود صادر میکنند و نتیجه دلخواه خود را نیز از این احکام میگیرند. به این جهت، کار من در اینجا اینست که از وراء عبارت پردازیهای منصور حکمت آن دیدگاههای تئوریک را که متناظر با ادعاهای اوست منصفانه استنتاج کنم و سپس آنها را مورد بررسی قرار دهم. این که تا چه حد موفق شده ام منصف بمانم امری است که خواننده باید قضاوت کند. همچنین همینجا باید بگویم که من واقفم که برای برخی از خوانندگان دنبال کردن رشته مطلب ممکنست کار چندان آسانی نباشد، زیرا من گاهی ناگزیر بوده ام نقل قولهای طولی از منصور حکمت بیاورم، و برای روشنتر شدن بحث اغلب مساله را نکته به نکته بشکافم. با اینهمه معتقدم دشواری احتمالی قرائت مطلب تقصیرش عمدتا به گردن حریفی است که بحث نظری خود را تئوریک عرضه نمیکند (و همینطور به گردن آن اعضای از حککا که از رهبری خود دیگر بحث و استدلال تئوریک طلب نمیکند).

### ۱- چپ و مساله قدرت سیاسی

یکی از مولفه های اصلی بحث منصور حکمت در دفاع از ایده خود راجع به حزب و قدرت سیاسی این است که چپ (یا چپ رادیکال) اساسا مدعی قدرت نبوده است و حتی داوطلبانه خود را از جدال قدرت کنار میکشد. نخست من سیر بحث او در مورد چپ را با نقل قولهایی از خودش بازسازی میکنم و سپس



صحت و سقم چنین تصویری و اعتبار نتایجی که او از این بحث میگیرد را واریسی خواهم کرد. انزوای سازمانهای کمونیستی از جدال قدرت در جامعه اکنون دیگر فرض عمومی است... برای بسیاری، و بویژه و قبل از همه برای خود رهبران و فعالین این سازمانها، کمونیسم نه یک جریان مدعی قدرت، بلکه فرقه کاهنانی است که آتش آتشکده حقایق طبقاتی و آرمانهای انسانی را برای آیندگان برافروخته نگاه میدارد.

به زعم منصور حکمت علت این امر روانشناسانه است. این چپ چنان به کار حاشیه ای خو گرفته که کمونیسم مدعی قدرت برایش غریبه است.

«کمونیسمی که در محلات و محافل تبلیغ و ترویج میکند، کمونیسم حاضر در سر قرارهای سازمانی و جلسات کوچک و پنهانی برایشان آشنا و خودی است، اما با کمونیسمی که پرچم خود را وسط شهر بکوبد، کمونیسمی که چنان همه ببینند و به رسمیتش بشناسند که آن کارگری هم که حزب در کوچه اش حضور نداشته بلند شود و بخواهد به این کمونیستها ملحق شود عادت ندارند» اما چرا و چگونه چپ چنین خصایل غریبی پیدا کرد؟ تشخیص روانشناسانه او با یک استعاره زیست شناسانه تکمیل میشود:

«پورژواری توانسته است با تحمیل شکستها و سرکوبها و اعمال فشار هر روزه بر کمونیستها... (کمونیسم) را به یک فرقه شبه-مذهبی حاشیه ای تبدیل کند که زندگی سیاسی خود را در گوشه ای از جامعه تعریف میکند و هویت خود را در آن گوشه پیدا میکند و خود اساسا قصد ندارد دیگر از این گوشه بیرون بیایند. مانند ارگانیسما و ویروسهایی که در یک یخچندان بزرگ خود را با آن سرما تطبیق میدهند و زنده میمانند اما پس از پایان یخبندان و گرم شدن هوا، دیگر به آفتاب و گرما بر نمیگردند. به یخ عادت میکنند و دیگر تنها در آن شرایط زیست میکنند. آن اجبار بیرونی که روزی آن ارگانیسما را ناچار ساخت برای بقاء خود را با آن شرایط نامساعد تطبیق بدهد، بعد از دو سه سیکل به نحوه و شیوه زندگی قائم به ذات خود آن ارگانیسما تبدیل میشود. میشود جزئی از وجود او، سنت خود او، هویت خود او و دیگر تصور زندگی دیگری جز این برایش غیر ممکن است میشود.»

با چنین تحلیلی از چپ، حکمت نتیجه میگیرد که حزب مورد نظر او باید امروز دست به «مکانیزمهای اجتماعی قدرت» ببرد، و اگرچه بکاربردن این مکانیزمها کار ساده ای نیست، اما شیوه های رایج در چپ «بطور قطع بکار یک حزب کمونیست کارگری زمان ما نمیخورد». اما آیا واقعا این تصویر از چپ واقعیت دارد؟ آیا چپ حاشیه ای ماند به این دلیل که به شیوه های حاشیه ای خو گرفته بود؟ تنها مورد تاریخی که حکمت مثال میآورد مربوط به تجربه فدائی است.

«در فردای ۲۲ بهمن ۵۷ نیروی عظیمی به گرد فدائی حلقه زد. برای یک حزب سیاسی این نیرو ابزار دخالتگری در سرنوشت قدرت در طی یک دوره معینی است. یا در این کار پیروز میشود و توازن قوای جدیدی را به کرسی مینشاند و یا این نیرو را برای یک دوره از دست میدهد. اما فدائی علیرغم نفوذ وسیعش پس از انقلاب، فاقد سیما و مشخصات یک حزب سیاسی بود.»

به تحلیلش از فدائی پائینتر میپردازم. اینجا سوال اینست که آن سیما و مشخصات یک حزب سیاسی، که اگر فدائی میداشت قادر به دخالت در سرنوشت قدرت میشد، بطور اثباتی چیست؟ پاسخ حکمت البته استفاده از «مکانیسمهای اجتماعی» است و، ضمن دفاع از کارهایی که جدیدا در دستور حککا قرار گرفته، یک مثال بارزش را بدست میدهد:

«ما باید صدها مرتبه بیشتر در این جهت برویم. ما باید در همین ابعاد فعلی مان دهها چهره علنی بیشتر داشته باشیم که کسی که در ایران به قدرتگیری این جریان فکر میکند بتواند مشخصا این را تجسم کند که چه طیف و چه تپیی از انسانها با چه اعتقادات، منش و خصوصیتی سر کار میآیند. و بتوانند بخواهند و آرزو کنند که این تپ آدمها سر کار بیایند.»

از این فشرده تر نمیشد هم درک از «حزب و قدرت سیاسی» و هم «مکانیسم اجتماعی» مورد نظر ایشان را گفت. به مکانیزمهای اجتماعی مورد نظرش در بخش دوم این نوشته خواهم پرداخت، برگردیم به بحثمان درباره حزب و قدرت سیاسی. همه اینها چه را ثابت میکند و چه ربطی به مساله «حزب و قدرت سیاسی» دارد؟ ظاهرا حرف حکمت اینست که ادعای او در مورد «حزب و قدرت سیاسی» و «مکانیزمهای اجتماعی» درست است، به این دلیل که چپ حاشیه ای چنین نمی اندیشید و چنین عمل نمیکرد! اشکال چنین استدلالی یکی دو تا نیست.

۱- متد: فعلا به تصویری که از چپ میدهد کاری نداریم؛ گیریم که این تصویر درست است و این نتیجه اختناق و شکست است که چپ را، مانند آن ویروس، به شیوه کار حاشیه ای عادت داده و چپ این عادات را از آن خود کرده و ادعای قدرت را از یاد برده است. یک لحظه فرض کنیم چنین تصویری درست است، اما این چه ربطی به حقانیت ادعای اثباتی او در مورد حزب و قدرت دارد؟ نادرست بودن و حاشیه ای بودن شیوه های چپ معنایش این نیست که اگر همه عادات این چپ را وارونه کنیم به شیوه های صحیح داست یافته ایم. شیوه لقمان حکیم که سرمشق دستیابی به مشی صحیح کمونیستی کارگری نیست. منصور حکمت بهیچوجه مجاز نیست از غیر اجتماعی بودن شیوه های چپ نتیجه بگیرد که شیوه های مورد نظر خودش مارکسیستی است. به همین ترتیب، بی اعتنایی چپ به مساله قدرت (حتی اگر

تشخیص درستی باشد) معنایش این نیست که نظر منصور حکمت راجع به رابطه حزب و قدرت سیاسی صحیح و مارکسیستی است.

۲- فاکت: تصویری که منصور حکمت از روانشناسی چپ میدهد ادا واقعی نیست بلکه تحریف تاریخ است. کفایت فقط به تجربه چپ انقلاب ۵۷ ایران رجوع کنیم. این کدام چپی بود که حتی وقتی شرایط مناسب بود هنوز «درگوشی و پنهانی» فعالیت میکرد و به «کمونیسمی که پرچم خود را وسط شهر بکوبد» عادت نداشت؟ کومه له که همه رهبران با اسم و رسم و قیافه شناخته شده بودند، شهری را برای کوچ بسیج میکردند و شرط و شروطشان را برای پای میز مذاکره رفتن به دولت و احزاب دیگر تحمیل میکردند. فدائی و پیکار هم بمجرد تغییر شرایط، در فاصله بهمن ۵۷ تا ۲۸ مرداد ۵۸، که موج سرکوب با حمله به کردستان آغاز شد، دفاتر علنی داشتند و کاندیدا برای انتخابات معرفی میکردند و بر سر زمان استفاده از تلویزیون برای کاندیداهایشان با دولت کشمکش داشتند. حتی در دل اختناق که با جنگ ایران و عراق بر شهرها حاکم شد، این اعضا و هواداران سازمانهایی چون پیکار و رزمندگان بودند که با گذاشتن میز کتابها و بساطهای علنی نشریات و تظاهراتی موضعی، فضا را حتی برای فعالیت علنی گروههای سرنگونی خواه چپ باز کردند. نه آقای حکمت، چپ حاشیه ای شیوه هایش خیلی اشکال داشت اما این امر دلایل دیگری دارد، والا نه عقلش کم بود و نه روان نژند. زدند و گرفتند و کشتند و اختناق را حاکم کردند و چپ را دوباره به کار مخفی واداشتند. لزومی به تفصیل این بحث نیست، چرا که آنها که این تاریخ را شکل دادند خیلی شان هنوز زنده اند. این سازمانهای چپ نبودند که اختناق آنها را مثل ویروس به خوش داشتن حاشیه عادت داده بود. این منصور حکمت است که نقشه عملهای خارج کشوری حزبی چنان ذهنش را پر کرده که از یاد برده است در تمام قرن بیستم، جز در فواصل کوتاهی و استثنایی، اختناق شرایط شمال فعالیت چپها در ایران بوده است. کمترین چیزی که در مورد تصویرپردازی منصور حکمت از شیوه های چپ میشود گفت اینست که تصویری من درآوردی و غیرمسولانه است.

۳- تاریخ: اینکه چپ ها در معادلات قدرت بی تاثیر و حاشیه ای بوده اند تحریف تاریخ است. واضح است آنچه حکمت درباره چپ میگوید در مورد جریان کمونیسم روسی صدق نمیکند. کفایت حزب کمونیست فرانسه و ایتالیا در اروپا، یا در جهان سوم حزب شیوعی عراق و حزب توده را بخاطر بیاوریم. ظاهرا آنچه را او گاهی علی العموم درباره چپ و کمونیستها میگوید باید محدود به چپ رادیکال تفسیر کرد. اینطور باشد، اما این تنها احزاب ترند کمونیسم روسی نبودند که در معادلات قدرت جامعه شان دینفوذ بودند. حتی لازم نیست به ویتنام و چین و کوبا که چپهای رادیکال به قدرت رسیدند اشاره ای شود، همان احزاب در اپوزیسیون را در نظر بگیریم. بعنوان نمونه، کمونیستهای اندونزی در دهه ۱۹۶۰ چه؟ آنها نیز در معادلات قدرت دخیل نبودند که یک میلیونشان را قتل عام کردند تا اندونزی بهشت سرمایه گذاران گردد؟ اینها را من به بحث اضافه نمیکنم، این حکمت است که ادعای خود را به چپ ایران محدود نمیکند و به خود اجازه میدهد تا احکام ساده اندیشانه ای راجع به تمام تاریخ جریانات کمونیستی صادر کند و به همه چپ رادیکال تعمیم دهد.

۴- تحلیل: فاکت های من درآوردی و تحریف تاریخ با تحلیل دلخواهی حکمت تکمیل میشود. حکمت مدعی است که علت حاشیه ای بودن چپ رادیکال این بوده که چپ خود را بعنوان مدعی قدرت عرضه نکرده است. البته مطابق معمول زحمت اثبات ادعایش را بخود نمیدهد بلکه به خیال خودش "فاکت" هایش گویا هستند. مثالش از فدائی را بالاتر نقل کردم و پائینتر به آن میپردازم، اما او همین ادعا را با مثالی از تروتسکیستها به تمام چپهای رادیکال در همه جا و همه وقت تعمیم میدهد:

"تروتسکیستها دهها سال است دارند دلمه سر پیکت میبزند و دوشادوش کارگران از پاسبانه کتک میخورند و باز شاهدند وقتی کارگر به مساله قدرت و دولت در جامعه فکر میکند باز به سوسیال دمکراسی فکر میکنند. برای اینکه حزب تروتسکیست خود را در موقعیتی قرار نداده است که بعنوان یک نیرو در جامعه صلاحیت انتخاب شدن، برگزیده شدن بعنوان ابزار دخالت در امر قدرت توسط کارگر را داشته باشند."

به این میگویند تحلیل از تروتسکیسم! لابد نویسنده مشاهده عینی از چنین تروتسکیستهای داشته که اینطور آدرسشان را میدهد، اما بیخود انتظار دارد که تحلیلش از برکنار ماندن آنها از قدرت را به همان سادگی مشاهده "دلمه هاشان" بتوان از حکمت پذیرفت. چرا که در بهترین حالت "تحلیل" حکمت چیزی نیست جز توضیح یک واقعیت عینی با یک نگرش ذهنی: چپ رادیکال (مثلا فدائیسیم یا تروتسکیسم) حاشیه ای ماند چون مدعی قدرت نبود. و چون تعریف حکمت از حاشیه ای ماندن همان بی تاثیری در سرنوشت قدرت سیاسی است، حرف او چیزی جز یک دور باطل نیست و فقط میگوید که چپ رادیکال



در سرنوشت قدرت بی تاثیر بود برای اینکه نمیخواست بر سرنوشت قدرت تاثیر بگذارد! چنین تحلیل سطحی ای از علل حاشیه ای بودن چپ رادیکال به نوبه خود متکی است به تحریف (یا بی اطلاعی) از تاریخ کمونیسم، به فاکنهای اختراعی، و به شیوه استدلال اسکولاستیک که در آن گویا شمردن دندانهای اسب ممنوع است و هرگز قرار نیست اظهارات گوینده با واقعیات چک شوند. در بهترین حالت، تنها ارجاع به یک فاکت در نوشته او وجود دارد و این فاکت همانا همان چهارتا تروتسکیست دلمه بدست است که مبنای تعمیم تجربه شخصی ایشان به تاریخ همه شاخه های کمونیسم رادیکال است.

### تجربه تاریخی چپ

اما اگر تاریخ واقعی چپ جهان و ایران را در نظر بگیریم خواهیم دید که ویژگی توضیح حاشیه ای ماندن چپهای رادیکال اینجاست که اولاً چپهای رادیکال همیشه و همه جا حاشیه ای مانده اند. از چین و کوبا و ویتنام که بگذریم، هنوز موزامبیک و آنگولا و گینه بیسائو و موارد دیگر را داریم که دخالت چپهای رادیکال در مساله قدرت تعیین کننده بود. این امر به جهان سوم محدود نمیشود. در انقلاب ۱۹۷۴ پرتغال (تنها انقلاب در اروپای بعد از جنگ دوم) نیز چپهای رادیکال ابداً در حاشیه نماندند. تروتسکیسم هم که همینطور چکی از جانب منصور حکمت به تمسخر گرفته میشود هم در انقلاب پرتغال نقش ایفا کرد و هم در سریلانکا موفق شد برای یک دوره در رأس یک جنبش واقعا توده ای ظاهر شود. حتی همین امروز در فرانسه غیر محتمل نیست که نحله ای از تروتسکیستها یکی از بازیگران صحنه اصلی سیاست شوند (مشابه نقشی که پیشتر حزب کمونیست فرانسه داشت). بنابراین حکم عام در مورد حاشیه ای بودن چپ رادیکال نمیتوان داد، و آنجا که حاشیه ای بودن سازمانهای چپ رادیکال یک واقعیت است باید تحلیلی تاریخی و مشخص بدست داد. (این ادعای منصور حکمت که چپ رادیکال اساساً به مساله قدرت نمی اندیشید بی اطلاعی غریبی از مباحث نظری شاخه های مختلف چپ رادیکال را میرساند. من در بخش ۴ همین فصل به مناسبت دیگری به دیدگاه شاخه های مختلف چپ نسبت به مساله قدرت و چگونگی قدرت گیری اشاره خواهم کرد.)

### نقش سیاست

مشخصاً در مورد چپ رادیکال در ایران این نکته درست است که علی العموم سازمانهای چپ رادیکال حاشیه ای ماندند؛ هرچند یادآوری مورد کومه له باید هشدار باشد برای اجتناب از تعمیم غیرمجاز. بهررو، مساله این است که حتی اگر بتوان یک تحلیل عمومی از حاشیه ای بودن سازمانهای چپ رادیکال ایران بدست داد، این تحلیل باید متکی به بررسی های کنکرت باشد. بطور نمونه همان مورد فدائی را بگیریم. به ادعای حکمت سازمان فدائی علیرغم نفوذ وسیعش در فردای قیام بهمن نتوانست در معادلات قدرت نقش مهمی ایفا کند چرا که خود را در مقام مدعی قدرت قرار نمیداد (گویا به سبب عادت کردن به اشکال حاشیه ای فعالیت در دوره فعالیت مخفی به شیوه چریک شهری). چنین ادعایی نه فقط تاریخ را از یاد برده است، بلکه سیاست را نیز حذف کرده است.

اگر فدائی «نیروی عظیمی را که فردای قیام بهمن به گردش حلقه زد بود» اهرم فشاری برای تغییر توازن قوای سیاسی نکرد به این دلیل ساده بود که سیاست فدائی چنین کاری نبود. فدائی مشکلی با آنچه خود رژیم "خرده بورژوا-ضد امپریالیست" میشمرد نداشت؛ حتی پیش از آبان ۵۸ و ماجرای تسخیر سفارت آمریکا نیز مشکل جدی (یا بقول چپ آن دوره "تضاد آنتاگونیستی") با جناح بورژوازی ملی مهندس بازرگان در رژیم نداشت. بعدها هم از زاویه تقویت جناح ضد امپریالیست با طرح خواستهایی از قبیل "سپاه پاسداران باید به سلاح سنگین مجهز شود" در تغییر «معادلات قدرت» مشغول ایفای نقش بود. باقی قضایا را همه میدانند. پس مشکل فدائی، برخلاف آنچه منصور حکمت خیال میکند، ابداً این نبود که به دخالت در امر قدرت سیاسی نمی اندیشید. به عبارت ساده، فدائی از نیرویی که گردش حلقه زده بود برای دخالت در توازن قدرت کاملاً سود برد، اما آگاهانه در آن جهتی که سیاستهای فدائی حکم میکرد، نه آنگونه دخالتی که اکثریت مردمی که به گردش جمع شده بودند (و اقلیت سازمان) امیدش را داشتند. به همین سبب نیز پس از مدتی بخش اعظم آن نیرو از کنارش پراکنده شد و اقلیتی در سازمان نیز انشعاب کرد. من فکر نمیکنم حتی یک نفر از فعالین چپ دوره انقلاب ۵۷ هم پیدا شود که اینها را بخاطر نداشته باشد و برای توضیح اینکه چرا و چگونه سازمان فدائی انرژی چپ در جامعه

را در انقلاب ۵۷ به هرز داد یا منحرف کرد دچار مشکلی باشد.

### مباحث قدیمی چپ

واقعیت اینست که فرمولبندی منصور حکمت از حاشیه ای بودن چپ رادیکال، بسیار عقب مانده تر از مباحثات سازمانهای چپ ایران است. چه در دوره انقلاب و چه پس از آن، سازمانها چپ همواره به این مساله كاملا واقف بودند که نفوذشان در جامعه ناچیز است، و برخلاف آنچه حکمت امروز میگوید، نه فقط از موقعیت حاشیه ای خود شاد و راضی نبودند، بلکه یک دلمشغولی دائمی شان خلاصی از این وضعیت بود. در دوره انقلاب ۵۷، فرمولبندی این مساله برای گرایش رادیکال چپ در دوره انقلاب (موسوم به خط ۳) تلاش برای "توده ای" شدن بود (با «حزب توده» نباید اشتباه شود). نواقص این فرمولبندی و بررسی راههای توده ای شدن از نظر چپهای آن دوره اینجا مورد بحث نیست. اما این نکته جالب است که فرمولبندی ۲۰ سال پیش خط ۳ از کشفیات امروز منصور حکمت بسیار جلوتر است، زیرا فرمولبندی "توده ای" شدن دستکم این را در خود مستتر دارد که تاثیر گذاردن یک سازمان چپ بر جدال قدرت در جامعه تنها با درجه ای از نفوذ این سازمان در جامعه مقدور میشود.

### آموختن مکانیسم اجتماعی یا حرکت توده ای؟

شیوه های فعالیت سازمانی چپ ایران در دوران اختناق البته متناسب با هدف توده ای شدن نبود. «مکانیسمهای اجتماعی» مورد نظر منصور حکمت برای گریز از حاشیه به متن را در بخش دوم این نوشته بررسی خواهیم کرد. این جا فقط این اشاره لازم است که در این نکته حقیقی هست که سازمانهای کوچک چپ، بخصوص اگر در شرایط اختناق بوجود آمده و رشد کرده باشند، در استفاده از امکاناتی که در یک فضای باز نسبتا سیاسی فراهم میاید ممکن است دچار مشکل شوند. اما دستکم تا آنجا که به چپهای رادیکال در انقلاب ۵۷ مربوط میشود، برخلاف نظر حکمت، مشکل این نبود که از این عادت خود مشعوف بودند و به شیوه های جدید کار رغبت نداشتند. اگر میراثی از کار در شرایط اختناق وجود داشت این میراث نیروی عادت ذهنی نبود، بلکه نهادینه شدن شیوه فعالیتهای گذشته در پیکره سازمانی بود، و چپ رادیکال به این مشکل واقف بود. به عبارت دیگر میدانستند که سنتهای فعالیت در فضای غیر اختناق را ندارند. مشکل آموختن بود، و چپ رادیکال برای آموختن، برخلاف آنچه امروز نزد حککا رایج شده است، به سنتهای جنبش کمونیستی رجوع میکرد؛ کماینکه در همان فاصله بهمن ۵۷ تا خرداد ۶۰ رجوع به مباحث کمینترن درباره «تلفیق کار علنی و مخفی» رواج داشت.

اما آیا میتوان تجربه توفیق یا ناکامی سازمانهای چپ رادیکال ایران در توده ای شدن را با سرعت آموختن و اتخاذ شیوه های فعالیت در شرایط علنی توضیح داد؟ به نظر من، نه. آموختن شیوه های فعالیت جدید، حتی اگر به نوبه خود نقشی داشت، ایدا برای توده ای شدن تعیین کننده نبود. چرا که با مروری به فاکتها چنین به نظر میرسد که پیش از آنکه اتخاذ این شیوه ها پیش شرط توده ای شدن سازمانهای چپ رادیکال باشد، نتیجه توده ای شدن بوده است. بطور نمونه کومه له و پیکار را میتوان مقایسه کرد. توفیق نسبی اولی و ناکامی نسبی دومی در بسیج توده ای را هیچکس با تیزهوشی کومه له در آموختن شیوه های جدید فعالیت و تعلل پیکار در این امر توضیح نمیدهد. برعکس، تفاوت اینجاست که کومه له عملا به یک جنبش توده ای گره خورد و این اتفاق هیچوقت برای پیکار روی نداد. و بنظر میرسد که اتخاذ شیوه های فعالیت متناسب با بسیج توده ای به آن درجه در سازمانهای چپ رادیکال تثبیت میشود که بدوا درگیر یک جنبش توده ای باشند. همان مثال فدائی که منصور حکمت میآورد گویاست. درست است که فدائی در تهران هیچگاه شیوه فعالیت توده ای را اتخاذ نکرد یا، بنا به فرمولبندی منصور حکمت، سیمای یک حزب مدعی قدرت را نداشت، اما همین فدائی در ترکمن صحرا در اتخاذ شیوه های فعالیت توده ای مشکلی نداشت، چرا که عملا در راس یک حرکت توده ای قرار گرفته بود. همین فدائی در کردستان نیز در آنچه به جنبش مقاومت اول کردستان موسوم شد (مردادماه تا آذرماه ۵۸) پایه توده ای نسبتا وسیعی پیدا کرد و عادات چپ حاشیه ای اش مانعی در این راه ایجاد نکرد. اگر فدائی بسرعت مکان خود در این حرکات توده ای را از دست داد، این امری داوطلبانه بود، نه به سبب "عادت نداشتن" به استفاده از مکانیسمهای اجتماعی؛ و علتش، همانطور که بالاتر اشاره کردیم، سیاستی بود که آگاهانه بر سازمان فدائی حاکم بود.

### ماهیت طبقاتی چپ

تا اینجا من تلاش کردم که صرفا بررسی منصور حکمت از چپ رادیکال را دنبال کنم. اما بررسی او

این اشکال جدی را دارد که به چپ رادیکال ابداً از زاویه ماهیت طبقاتی سیاست‌هایشان برخورد نمی‌کند و بحثش در سطح تکنیکی شیوه‌ها می‌ماند. این شیوه بررسی علاوه بر سطحی بودن گمراه‌کننده نیز هست. به این دلیل لازم است تا این بخش را با اشاره کوتاهی به کمبودهای پایه‌ای تر بحث او خاتمه دهم. دیدیم که تحلیل منصور حکمت از علل حاشیه‌نشینی چپ این است که چپ رادیکال «سیمای مدعی قدرت سیاسی» را کم داشت، به قدرت دولتی نمی‌اندیشید، به دخالت در توازن سیاسی جامعه علاقه‌مند نبود، و چیزهایی از این قبیل. اینجا این نکته گفتن دارد که از قضا یکی از خصوصیت‌های چپ رادیکال انقلاب ۵۷ این بود که دقیقاً به همین معنا زیاده «سیاسی» بود، به این معنا که از تمام مارکسیسم تنها پایبندی به انقلاب علی‌العموم را دستگیرش شده بود و از تمام لنینیسم هم فن کسب قدرت سیاسی را. در نظر این چپ همچنین ضرورت وجود یک سازمان منضبط پیشاهنگ صرفاً بخاطر خاصیتش در رابطه با جنگ قدرت و خصوصاً کسب قدرت درک می‌شد. مارکسیسم چپ ایران مبارزه طبقه در برابر طبقه نبود، بلکه خلق در برابر رژیم بود؛ مارکسیسم چپ ایران نظریه مبارزه طبقاتی کارگران در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، و نظری نبود، بلکه نظریه‌ای برای انقلابی خلقی علیه دولت حاکم بود. چنین درک مخدوشی البته در این واقعیت ریشه داشت که چپ رادیکال ایران، علیرغم هر حسن نیتی، چیزی جز جناح چپ ناسیونالیسم ایران برای نوعی رشد "عادلانه" کاپیتالیسم و صنعتی شدن نبود. منصور حکمت، که اعتبار سیاسی اش را در روزگاری دور با پافشاری بر همین واقعیات کسب کرد، اکنون همه اینها را از یاد می‌برد و به چنین چپی این توصیه را دارد که باید بعنوان مدعی قدرت ظاهر می‌شد.

### پاسخ نادرست به سوال نادرست

اگر منصور حکمت در بررسی علل حاشیه‌ای ماندن چپ و راه حل ذینفوذ شدن چپ رادیکال به پریشانگویی می‌فتد از این روست که اساساً سوالی که او طرح می‌کند غلط است. این سوال که «چگونه چپ می‌تواند در معادلات قدرت سیاسی تاثیر بگذارد؟» از نظر مارکسیسم کاملاً ناقص و نهایتاً انحرافی است. چرا که از نظر مارکسیسم همه مساله اینست که ماهیت طبقاتی این چپ چیست؟ تاثیر بر معادلات قدرت از زاویه کدام طبقه؟ برای دفاع از منافع کدام طبقه؟ برای تحقق اهداف کدام طبقه؟ اگر سوال را به این صورت مطرح می‌کرد، آنگاه مشکل نبود تا ببیند فدائی چرا برای تغییر توازن قوای سیاسی تلاش نکرد، و چرا آنجا که نفوذ توده‌ای هم داشت، مثل ترکمن صحرا و کردستان (برای دوره‌ای)، خودش داوطلبانه بساطش را جمع کرد و رفت. زیرا از زاویه منافع طبقاتی‌ای که تئوری و برنامه و خط مشی سازمان فدائی حکم می‌کرد، همین کارها عین حفظ توازن قوای سیاسی لازم بود. مورد کومه له نیز مثال خوبی است. کومه له نفوذ وسیع توده‌ای در کردستان داشت، اما این نفوذ به معنای موقعیت بهتر کارگران در کردستان در توازن طبقاتی نبود. رهبری حزب کمونیست ایران به این مساله آگاه بود و، پیش از بالا گرفتن اختلافات بین گرایش ناسیونالیستی و گرایش کمونیست کارگری در حزب کمونیست ایران و کومه له، این امر مورد پذیرش عمومی بود که این محبوبیت و نفوذ تنها وقتی ارزش دارد که بدل به اهرمی برای تقویت موقعیت کارگران در کردستان در توازن طبقاتی شود.

کم تاثیر ماندن چپ رادیکال ایران در کشمکش بر سر قدرت سیاسی یک واقعیت است، و واضح است که یک حزب کمونیستی کارگری نیز همواره وظیفه دارد تا از خود بپرسد چگونه می‌تواند و باید تاثیر بیشتری در تحولات سیاسی بگذارد. اما طرح سوال بشکل افزایش نقش سازمان در کشمکش بر سر قدرت سیاسی بدون توجه به ماهیت طبقاتی آن، تنها کار بدترین نوع سیاستمداران حرفه‌ای است که صرفاً افزایش نفوذ خود در صحنه سیاست را دنبال می‌کنند. مارکس در جایی گفته است که طرح درست سوال، هسته پاسخ درست را در خود دارد. در مورد بحث منصور حکمت راجع به برکنار ماندن چپ، در بهترین حالت تنها می‌توان گفت چون او پاسخ نادرستی را آماده داشته ناگزیر از طرح سوالات نادرست نیز شده است.

### ۲- لنینیسم یا بلانکیسم؟

سوی تحلیلی از دلایل ناکامی چپ رادیکال، منصور حکمت تلاش می‌کند از بحث خود راجع به رابطه حزب و قدرت سیاسی بطور تئوریک هم دفاع کند. همانطور که در مقدمه اشاره کردم، البته مساله خیز برداشتن برای قدرت سیاسی ابداً معنای عملی‌ای برای حکما ندارد. منصور حکمت نیز خود چند بار تاکید می‌کند که منظور او از مبحث «حزب و قدرت سیاسی» فقط امر تسخیر قدرت سیاسی نیست، بلکه اساساً مساله تقویت و عرض اندام حزب در عرصه سیاست را مد نظر دارد. با اینهمه، از نظر

تئوریک این مساله باید بشکل رابطه حزب و تسخیر قدرت سیاسی حل شود تا از آنجا استفاده از تمام آن «مکانیزمهایی اجتماعی» مجاز شود که امروز بکار تقویت حزب میآید. در کنگره دوم حککا، حکمت مساله را از نظر تئوریک به این شکل فرموله کرد:

"نظر دقیقتری به تئوری کمونیسم و قدرت سیاسی روشن میکند که ادعای قدرت سیاسی توسط حزب نه فقط هیچ تناقضی با بقدرت رسیدن طبقه کارگر ندارد (یا میتواند نداشته باشد) بلکه در اساس تنها راه تصرف قدرت سیاسی توسط طبقه کارگر همین است. این ممنوعیت در بحث رابطه حزب و قدرت سیاسی، البته فقط در مورد ما و در افکار عمومی و در تئوری اجتماعی (کذا!) مطرح است. اگر پنج نفر ناسیونالیست یک جایی حزبی تشکیل بدهند فوراً از گرفتن قدرت سیاسی حرف میزنند و کسی هم ایرادی نمیگیرد. (۱۰)"

اما بحث این نیست. دوقطبی ای (dichotomy) که حکمت طرح میکند دوقطبی کاذبی است. چنین بحثی در تاریخ عقاید مارکسیستی وجود ندارد. دو قطبی حکمت پوچ است چرا که واضح است که طبقه کارگر از طریق حزب سیاسی خود قدرت را تسخیر میکند. هیچکس با این مساله مشکلی نداشته و تاریخا یکی از پایه ای ترین دلایل احساس نیاز طبقه کارگر به حزب مستقل سیاسی چیزی جز درک همین امر ساده نبوده است. مساله جای دیگری است. حکمت دو بحث را با هم قاطی میکند و سوال را طوری طرح میکند که اختلاف اصلی در این میان پنهان میماند. در تاریخ نظریه های مارکسیستی سوال «حزب یا طبقه؟» مربوط به مساله آرایش دولت «آ» بعد از تسخیر قدرت است؛ و سوال اینست که آیا حزب حکومت میکند یا طبقه؟ موضع کلاسیک مارکسیستی نسبت به این مساله هم البته اینست که تمام طبقه حکومت میکند، نه حزب از جانب طبقه (۱۱).

اما بحث دوم، که در واقع مربوط به بحث حاضر حکمت میشود، مبحث تسخیر قدرت سیاسی است. مباحث تئوریک مارکسیسم در مورد این مساله همانطور که گفتیم ربطی به دوقطبی «حزب یا طبقه؟» ندارد، بلکه اینجا سوال اینست که آیا حزب راسا به نیروی خود برای تسخیر قدرت اقدام میکند یا اقدام حزب برای تسخیر قدرت باید منعکس کننده اراده اکثریت طبقه و متکی به این اراده باشد؟ به عبارت دیگر، سوالی که در مبحث حزب و قدرت سیاسی قابل طرح است مربوط به چگونگی رابطه حزب و طبقه است. برای مارکسیستها هم واضح است که بالاخره حزب طبقه کارگر برای فتح قدرت اقدام آگاهانه میکند، اما سوال بلافاصله اینست که در چه شرایطی حزب میتواند و باید به این کار دست بزند (بطور مثال، قیام را سازمان دهد). موضع کلاسیک مارکسیستی در این مورد اینست که اقدام حزب برای کسب قدرت باید متکی به اراده اکثریت طبقه کارگر باشد. دست بردن حزب برای کسب قدرت بدون پشتیبانی اکثریت طبقه از نظر تئوری مارکسیسم نادرست است و در مباحثات مارکسیستی تاریخا بلانکیسم خوانده شده است. موضع حکمت در این مورد را در بهترین حالت میتوان بلانکیستی خواند. حکمت در کنگره میگوید:

"یک حزب کارگری در عین اینکه در خود طبقه کارگر اقلیت دارد، میتواند در لحظات تاریخی تعیین کننده ای حرکت اکثریت طبقه کارگر را شکل بدهد، قیام کند، قدرت را بگیرد، نگهدارد و از این طریق بصورت اکثریت در بیاید... از طریق همین عمل رادیکال و انقلابی در صحنه اجتماعی است که بقیه طبقه را با خوش میآورد. مکانیسم نزدیک شدن حزب به قدرت سیاسی در رابطه با طبقه این است."

فعلا به آنچه در مورد چگونگی کسب اکثریت حزب در طبقه میگوید نمیپردازم (گرچه یک هدف اصلی اش از همه این بافتنها همین است). به این هم کار نداریم که از اینکه یک "حزب کارگری" مجاز است چه بکند و چه نکند هیچ نتیجه ای برای مشی حککا که حزبی غیر کارگری است نمیتوان و نباید گرفت. فعلا بحث را صرفا از نظر تئوریک دنبال میکنیم. حکمت صریحا از این ایده طرفداری میکند که حزب کارگری ای که اقلیتی در طبقه است میتواند در یک لحظه تاریخی راسا برای قدرت خیز بردارد. همین دقیقا بلانکیسم است و هیچ ربطی به مارکسیسم ندارد. از آنجا که ظاهرا انقلاب اکتبر و لنین الگوی این عبارت پردازیهای منصور حکمت است بهتر است به خود لنین رجوع کنیم. نظر لنین در این مورد جای هیچ ابهامی باقی نمیگذارد:

"شرط پیروزی اینست که اکثریت کارگران -یا دستکم اکثریت کارگران فعال- کاملا درک کرده باشند که انقلاب ضروری است و آماده باشند در راه آن جان ببازند... پیش از آنکه تمام طبقه، و توده های وسیع، موضع حمایت آشکار از پیشتاز گرفته باشند، یا دستکم موضع بیطرفی علاقمند (sympathetic neutrality) نسبت به پیشتاز و موضع غیرحمایتی نسبت به دشمن داشته باشند، فرستادن پیشتاز به تنهایی به میدان نبرد قطعی نه فقط حماقت صرف، بلکه کاری جنایتکارانه است." (۱۲)

باید توجه کرد که اینجا لنین از «پیشتاز» حرف میزند، یعنی حزبی که نه فقط کارگری است، بلکه واقعا بهترین عناصر آگاه و رزمنده طبقه را در خود گرد آورده است. والا اگر کسی دارد راجع به یک جمع

یا حزب بی ارتباط به زندگی و مبارزه طبقه کارگر حرف میزند، لاف این قبیل کارها دیگر صرفا حماقت نیست، بلکه مضحک هم است.

حکمت در کنگره دوم حتی راجع به کمیت این اقلیت اظهار نظر کرد و آنجا معادل ۱۰٪ آراء جامعه در یک انتخابات فرضی را حد نصاب کافی ای برای اینکه حزب برای تسخیر قدرت اقدام کند دانست. هرچند یکسال بعد، در «حزب و جامعه» مینویسد:

«کافی است ۵ در صد جامعه حرفشان مثل ما باشد تا تمام قدرت را بگیریم. کفایت ۵ در صد مردم ایران از حزب کمونیست کارگری دفاع کنند و آن را حزب خودشان بدانند تا تمام منطقه را (کذا!) بگیریم.» (۱۳)

بدتر از ابراز این قبیل عقاید بی پایه، حکمت بخود اجازه میدهد، مثلا در گفتگو با نشریه دیدار، ادعا کند که گویا لنین هم در انقلاب اکتبر دقیقا به همین شیوه عمل کرد. این یک اتهام به لنین است که سالهاست از جانب پست ترین نوکران بورژوازی تکرار میشود و حکمت اینجا شاید از سر بی اطلاعی از تاریخ عینا تکرارش میکند (۱۴). دهه هاست که منتقدان موجب بگیر، انقلاب اکتبر را حاصل کودتای (take-over) حزب بلشویک خوانده اند و با بیشرمی حتی ادعا میکنند که شیوه کودتایی کسب قدرت از آغاز با اندیشه لنین و ایده حزب پیشتاز او همراه بوده است. اما اندکی آشنایی با تاریخ انقلاب اکتبر و آثار لنین روشن میسازد که نه لنین چنین نظری راجع به کسب قدرت داشت و نه قیام و کسب قدرت در پروسه انقلاب اکتبر بدون حمایت طبقه کارگر و صرفا توسط حزب بلشویک انجام گرفت.

از همان ماه آوریل ۱۹۱۷، که با طرح تزه‌های آوریل از سوی لنین ایده ضرورت ادامه انقلاب و ساقط کردن دولت موقت مطرح شد، لنین کاملا مراقب بود که تفاوت موضع خود با بلانکیسم را تفهیم کند. در کنفرانس سراسری حزب در همان ماه آوریل، لنین به صراحت هرگونه اقدام برای سرنگون کردن دولت موقت توسط یک اقلیت و بدون حمایت توده ای را «بلانکیسم ابلهانه» خواند، و در مقابل خواهان «توضیح صبورانه» ضرورت سرنگونی دولت موقت به توده طبقه کارگر شد. سه ماه بعد، در ماه ژوئیه ۱۹۱۷ تظاهرات نیم میلیونی توده ها علیه دولت موقت با شعار بلشویکی «همه قدرت به شوراها» صورت گرفت. دولت موقت تظاهرات را سرکوب کرد و بلشویکها را متهم به دست زدن به قیام کرد و به سرکوب و دستگیری رهبرانشان پرداخت. اما چنین اتهامی صحت نداشت زیرا از نظر بلشویکها تسخیر قدرت هنوز حمایت توده کارگران را با خود نداشت. لنین در ماه سپتامبر، در نامه ای به کمیته مرکزی حزب که تدارک قیام را توصیه میکرد تفاوت شرایط را چنین توضیح میدهد:

«... برنشتین پیشوای اپورتونیسم اکنون دیگر با متهم ساختن مارکسیسم به بلانکیسم اشتها اسفناکی برای خود کسب کرده است. .. برای اثبات این مطلب که چرا لحظه فعلی درست همان لحظه ایست که حزب حتما باید قیام را موضوعی بداند که سیر ایزکتیف حوادث آنرا در دستور روز قرار داده است... شاید بهترین وسیله استفاده از شیوه قیاس و مقابله روزهای سوم و چهارم ژوئیه با روزهای سپتامبر باشد... برای پیروزی قیام در آن هنگام شرایط ایزکتیف وجود نداشت... طبقه پیشاهنگ انقلاب هنوز با ما نبود. هنوز ما در بین کارگران و سربازان دو پایتخت اکثریت نداشتیم. ولی اکنون در هر دو شورا چنین اکثریتی وجود دارد... اکثریت طبقه یعنی پیشاهنگ انقلاب و پیشاهنگ مردم که توانائی از پی خود بردن توده ها را دارد با ماست. اکثریت مردم با ماست...» (۱۵)

شاید تنها بهانه اصلی سخنگویان بیشرم بورژوازی برای اینکه انقلاب اکتبر را یک کودتای حزبی جلوه دهند اینست که قیام پترزبورگ خودانگیخته نبود و حزب بلشویک آگاهانه به تدارک قیام پرداخت. در همین آخرین نقل قول، لنین پیشاپیش به این اتهام پاسخ گفته است. لنین توضیح میدهد که آنچه دیدگاه مارکسیستی در مورد قیام را از کودتای بلانکیستی تفکیک میکند این امر است که قیام از نظر مارکسیستی «به توطئه یا حزب» نباید متکی باشد، بلکه به «طبقه پیشرو در انقلاب» باید تکیه داشته باشد. و این تنها ادعایی در حرف نبود. تروتسکی، که صدر شورای پترزبورگ و ریئس کمیته نظامی ای بود که وظیفه سازماندهی قیام را داشت، در بخشهای مفصلی از کتاب خود، تاریخ انقلاب روسیه، به این مساله میپردازد که چگونه در فاصله ژوئیه تا اکتبر کارگران پترزبورگ از نظر عینی به ضرورت قیام پی بردند و خواهان سرنگونی دولت موقت شدند. مورخین منصف غیر مارکسیست نیز اذعان داشته اند که اگر بلشویکها پیروز شدند علت آن بود که آنها مطابق با منطق عینی انقلاب و خواست اکثریت توده ها عمل کردند. اگر منصور حکمت نیز زحمت مطالعه تاریخ را به خود میداد، میتوانست از جمله به صورت جلسات کمیته مرکزی حزب بلشویک در دوره انقلاب اکتبر رجوع کند و آنجا ببیند که با چه دقتی مرتبا گزارشهای رسیده از مناطق مختلف (و نه فقط از پترزبورگ و مسکو) در مورد تمایلات سیاسی و حتی روحیه (mood) توده کارگران و کلا مردم مورد بحث قرار میگیرد و در تصمیمگیری به تدارک قیام آنها را مآخذ قرار میدهند (۱۶).

همین یادآوری مختصر برای نشان دادن اینکه آنچه حکمت میگوید ابا ربطی به مارکس و لنین ندارد کافیت. واقعیت اینست که اینها همه از بدیهیات است، و اگر نفوذ مارکسیسم در چپ ایران مانند یکی دو دهه پیش بود نه فقط لزومی به تکرار این حرفها نبود، بلکه کسی جرات نمیکرد خزعبلات خودبافته ای را این چنین لاقیدانه بعنوان "نظر دقیقتری به تئوری مارکس" تحویل تشکیلاتش دهد. تنها در شرایطی که مارکسیسم، چه در سطح جهانی و چه در ایران، این چنین زیر حمله قرار دارد، تنها در شرایطی که فراموش کردن اسم لنین به صرفه تر است، کسی میتواند بخود اجازه دهد که مشتی ادعا و اظهارات سطحی راجع به "حزب" و "جامعه" را به صرف اینکه خلاف جریان است و ظاهر رادیکالی دارد تحت عنوان مارکسیسم بیافد.

### ۳- لیبرالیسم وارونه منصور حکمت

پیش از هرچیز لازم است بگویم که لفظ «لیبرالیسم» را ابا بمنزله دشنام بکار نمیبرم، و همچنین معنای عامیانه ای از لیبرالیسم که در عرصه سیاسی ایران نیز رایج بود مورد نظرم نیست. منظورم از لیبرالیسم همان دیدگاه کلاسیک بورژوازی از جامعه و سیاست است که متفکران بزرگ و نظریه پردازان خود را داشته است. آنچه اینجا مورد تاکید من است تفاوت مارکسیسم (بمنزله یک تئوری سوسیالیستی) با لیبرالیسم از لحاظ فلسفه سیاسی و اجتماعی است.

ظاهر امر اینست که به عبارت پردازیهای بلانکیستی منصور حکمت هرچه بتوان نسبت داد نسبت لیبرالیسم نمیتوان داد، اما یک واریسی دقیقتر نشان میدهد که نظریه سیاسی متناظر با مواضع حکمت در حقیقت یک لیبرالیسم وارونه است. شیوه حکمت اینست که او به پندار خود آنچه را نزد لیبرالیسم ضد-ارزش است بمثابة ارزشی مثبت میپذیرد، غافل از اینکه درک و تحلیل ناظر بر موضع او همچنان لیبرالی باقی میماند. بطور مثال همان برداشت از انقلاب اکتبر و موضع لنین را در نظر بگیریم. بالاتر اشاره کردم که یک شیوه سنتی منتقدین بورژوا نسبت به انقلاب اکتبر این است که آنرا بمثابة نوعی کودتا توسط لنین و بلشویکها تخطئه کرده اند. منصور حکمت عینا همین برداشت از انقلاب اکتبر و لنین را میپذیرد با این تفاوت که همین نوع کودتاگری را موضع درستی میدانند! این است تمام درک او از موضع رادیکال. این تنها یک نمونه عملی از لیبرالیسم وارونه حکمت است، و اگر درک او را از انقلاب و کلا مکانیسم تغییر جامعه بشکافیم وجه اشتراک دیدگاه ناظر بر مواضع او با لیبرالیسم آشکارتر میشود.

### یا اعتقاد به انقلاب مرز بین لیبرالیسم و مارکسیسم است؟

چه در مقاله «حزب و جامعه» و چه در صحبتهای کنگره، جا به جا این مساله در چشم میزند که به گمان منصور حکمت اعتقاد به انقلاب در تقابل با انتخابات مرز مارکسیسم با دیدگاههای بورژوازی را ترسیم میکند. او میپندارد نظریه پردازان بورژوایی ادعا میکنند (حال با صداقت یا ریاکاری) که تغییرات اجتماعی تنها باید از طریق مسالمت آمیز و آراء اکثریت عملی شوند، و خیال میکند در مقابل اگر او بگوید که به آراء اکثریت بی اعتناست موضعی رادیکال و ضد بورژوایی را نمایندگی کرده است. اما اینطور نیست. کافی بود ایشان زحمت ورق زدن چند کتاب را بخود میداد تا بداند که این فقط مارکسیسم نیست که به انقلاب قائل است، بلکه حتی در علوم اجتماعی آکادمیک نیز یک رشته تئوریهای فونکسیونالیستی و روانشناختی جمعی و نظایر اینها برای تبیین انقلابات تدوین کرده اند. و اگر جز این بود عجیب میبود، چرا که وقوع انقلابات در دو قرن اخیر یک عنصر دائمی در عرصه بین المللی بوده است و نظریه های بورژوایی به هر حال باید این پدیده را درک کنند و توضیح دهند. اما گویا ایشان میپندارد شیوه تفکر بورژوازی انکار یا تخطئه واقعیت است؛ گویا ایشان میپندارد نظریه های بورژوایی صرفا دروغ پراکنی های رسانه هاست، و نه تبیین جامعه و جهان از دیدگاه یک طبقه معین. واقعیت به سادگی اینست که قائل بودن به انقلاب بمنزله یکی از مکانیزمهای اصلی تغییر اجتماعی ابا محدود به مارکسیسم نیست، و کسی که جوهر مارکسیسم را به قائل بودن به انقلاب در برابر انتخابات پارلمانی جلوه میدهد مارکسیسم را تا سطح ایده های پیش پا افتاده علوم اجتماعی آکادمیک، و بدتر از آن، از نظر سیاسی تا حد لیبرالیسم تنزل داده است.

بیخبری از تئوریهای آکادمیک غیر مارکسیستی در تبیین انقلاب شاید برای منصور حکمت عیب بزرگی نباشد (چون بنظر میرسد ایشان مدتهاست که قید تئوری را زده و صرفا "سیاسی" شده است). جنبه مهمتر البته جهان بینی های طبقاتی است، و اینجا حتی برای منصور حکمت هم نباید درک این مساله دشوار باشد که بورژوازی طبقه ای است که تاریخا با انقلاباتی از نوع انقلاب کبیر فرانسه بر سر کار آمده و



اعتقاد به انقلاب نمیتواند در جهان بینی چنین طبقه ای غائب باشد (تا آنجا که توماس جفرسن حتی حق انقلاب مردم را در قانون اساسی امریکا گنجانده). حکمت اینها را نمیدانند، و شاید فقط حدس میزند دیدگاه بورژوازی لاید نباید به انقلاب قائل باشد بلکه چنین و چنان باشد. بهررو، "حدس" او در بهترین حالت در مورد دیدگاه محافظه کاری کلاسیک، یعنی دیدگاه اشرافیت معاصر با انقلاب کبیر فرانسه، صدق میکند (البته محافظه کاران انتخابات هم نمیخواستند!). اما اهمیت مارکسیسم در این نبود که اعتقاد به انقلاب را در برابر دیدگاه محافظه کاری گذارد (این کار لیبرالها در مقابل محافظه کاران بود)، بلکه در این بود که در تقابل با تبیینهای ذهنی دیدگاههای لیبرالی، یک تبیین ماتریالیستی و طبقاتی از انقلاب را قرار داد؛ و دقیقاً فقدان چنین تبیین طبقاتی از انقلاب نزد حکمت است که اساس دیدگاه او از انقلاب را عیناً مشابه دیدگاه لیبرالی میسازد. کافیتست به «حزب و جامعه» یا حرفهایش در کنگره رجوع کنیم تا ببینیم وقتی منصور حکمت از «انقلاب» حرف میزند مطلقاً هیچ اشاره ای به خصلت طبقاتی انقلاب ندارد.

فلسفه سیاسی لیبرالیسم، که ریشه در اندیشه های عصر روشنگری دارد، انقلاب را نهایتاً عملی ناگزیر برای تصحیح یک وضعیت غیر عقلانی و مخالف با حقوق طبیعی فرد میشمرد. در این دیدگاه انقلاب آنجا ضرورت می یابد که یک سیستم سیاسی غیر عقلانی و دولتی که حقوق طبیعی فرد را سلب میکند حاکمیت دارند. تحقق انقلاب، از دیدگاه لیبرالیسم، به نوبه خود نیازمند آگاهی یافتن عمومی از این احکام عقلانی است. این مارکس بود که در برابر این قبیل ادراکات ایده آلیستی نشان داد که انقلابها نه در درک اصول عام عقلی بلکه در شرایط مادی جامعه ریشه دارند. مارکسیسم، در تقابل با لیبرالیسم، انقلاب را نه ناشی از شرایطی غیر عقلانی میشمرد و نه رسالت انقلاب را تحقق مفاهیم جاودانی و انتزاعی از عدالت و آزادی میداند. بلکه انقلاب را بر مبنای یک درک مادی از جامعه توضیح میدهد که اساس آن وجود طبقات مختلف و برخورد ناگزیر منافع طبقاتی است. از نظر مارکسیسم وجود منافع متباین طبقات و مبارزه طبقاتی ناشی از آن در یک دوره تاریخی معین منجر به انقلابات اجتماعی میشود که رسالت آنها، برخلاف تبیین روشنگرانه لیبرالی، نه تحقق احکام انتزاعی عقلی بلکه پائین کشیدن طبقه حاکم توسط آن طبقه ای است که از نظر عینی توان برقراری یک نظم نوین سیاسی و اقتصادی را دارد. تنها درک مارکسیستی از انقلاب بود که توانست رازآلودگی (mystification) دیدگاه لیبرالی از انقلاب کبیر فرانسه را بزدايد، و نشان دهد که تمام سخنوری های انقلاب درباب آزادی و برابری، چیزی جز بیان رازآلوده آزادی مبادله ارزشهای برابر در بازار نبود، و "حقوق بشر" انقلاب فرانسه در عمل تنها تضمین حقوق مورد نیاز طبقه نواخته بورژوازی را بیان میکرد. این گفته لنین که مهمترین جنبه در شناخت یک انقلاب تحلیل طبقاتی از آن و تشخیص وجه طبقاتی نیروهای انقلابی است، بر همین تحلیل ماتریالیستی مارکس اتکا دارد. سخن گفتن از انقلاب بدون توجه به ماهیت طبقاتی انقلاب، آنچنان که منصور حکمت سخن میگوید، لیبرالیسم محض است.

به بحث اصلی مان درباره رابطه حزب و قدرت سیاسی برگردیم. با توجه به آنچه درباره تبیین مارکسی از انقلاب یادآوری کردیم میتوان نتیجه گرفت که این سوال ابداً مورد ندارد که آیا حزب محق و مجاز است تا بدون تمایل اکثریت طبقه برای تسخیر قدرت سیاسی اقدام کند. چرا که از دیدگاه مارکسیستی تنها معنای پیروزی انقلاب به معنای عروج یک طبقه جدید به حاکمیت سیاسی است؛ صحبت از قدرت گرفتن طبقه کارگر بدون آنکه خود این طبقه برای بدست گرفتن قدرت در یک مقطع معین تصمیم گرفته باشد و اقدام کرده باشد پوچ است. به این ترتیب تمام تبیین ماتریالیستی مارکس از انقلابات و علل وقوع و شرایط تحقق پیروزی آنها حکم میکند که اقدام برای به دست گرفتن قدرت باید تجلی اراده اکثریت طبقه باشد. شکی نیست که جزئی از معنای آگاهی، آمادگی، و اراده طبقه کارگر به کسب قدرت اینست که این طبقه قطعاً از وجود حزب سیاسی خود (در کنار دیگر نهادها و سازمانهایش) نقدا برخوردار است. بنابراین، همانطور که در بخش پیشین دیدیم، منصور حکمت وقتی مساله را بشکل قدرت گیری حزب یا طبقه؟ مطرح میکند تنها بحث را مغشوش میکند، چرا که طبقه از طریق حزب سیاسی خود قدرت سیاسی را بدست میگیرد. اما اگر از زاویه حزب به مساله بنگریم مساله از دیدگاه مارکسیسم اینست که اقدام حزب سیاسی برای بدست گرفتن قدرت تنها وقتی مجاز است که منعکس کننده اراده اکثریت طبقه به اینکار باشد. در بخش پیشین همچنین دیدیم که منصور حکمت همینجا از مارکسیسم صراحتاً فاصله میگیرد و اعلام میکند که حزبی که در طبقه اقلیت دارد میتواند قدرت را بگیرد و نگاه دارد و از همین طریق به اکثریت تبدیل شود. این ایده، علیرغم ظاهر افراطی اش، با فلسفه سیاسی لیبرالیسم نقاط اشتراک فراوان دارد. منصور حکمت بی آنکه بخواهد، و حتی بی آنکه بداند، همین

حقیقت را بازگو میکند:

... این ممنوعیت در بحث رابطه حزب و قدرت سیاسی، البته فقط در مورد ما و در افکار عمومی و در تئوری اجتماعی (کذا!) مطرح است. اگر پنج نفر ناسیونالیست یک جانی حزبی تشکیل بدهند فوراً از گرفتن قدرت سیاسی حرف میزنند و کسی هم ایرادی نمیگیرد.

درست میگوید؛ منصور حکمت موفق شده است فلسفه سیاسی ناظر به مشی حککا را به فلسفه سیاسی آن پنج ناسیونالیست" منطبق کند. بهتر است کمی بیشتر این مساله را بشکافیم.

### **اکثريت، اراده عمومی، و اراده طبقه**

تجلی اراده طبقه در دل یک انقلاب چه شکلی بخود میگیرد؟ شاخصهای خواست اکثریت یک طبقه چیست؟ برای مارکسیستی که به مقولات و مسائل انقلاب میپردازد پاسخ به این سوال حیاتی است. منصور حکمت میگوید: دولتهای انقلابی معمولاً با انقلاب سر کار میآیند. مثلاً انقلاب کوبا. هیچکس رای نگرفت که باتیستا را بیرون بیندازد. اما حکمت با این قبیل مغلطه ها هیچ چیز را روشن نمیکند و مطابق معمول بحث را فقط مغشوش میکنند. چرا که نه فقط در تبیین مارکسیستی، بلکه در تبیینهای غیر مارکسیستی نیز انتخابات و شمارش آراء در یک وضعیت انقلابی ابداع موضوعیت ندارد. چه برای مارکسیستها و چه برای غیر مارکسیستهایی که بهر حال تبیینی از انقلاب بمنزله یکی از مکانیزمهای تاریخی تغییرات بنیادی اجتماعی دارند، انقلاب یک پدیده ابژکتیو است و نه اختیاری؛ و نفس وجود وضعیت انقلابی خود نتیجه ناموجود بودن یا ناکارآمدی بودن مکانیزمهای متعارفی از قبیل انتخابات و فرآیند است. بنابراین مساله برای هیچکس این نیست که باید مطابق سنت پارلمانی رای گرفت تا خواست مردم، یا خواست یک طبقه، را در دل یک انقلاب دانست. مساله اینست که واقعا شاخص های اراده طبقه در طی یک پروسه انقلابی کدامند؟ حکمت در ادامه همان نقل قول نشان میدهد که در درک او از مساله نیازی به هیچگونه شاخص عینی برای سنجیدن خواست طبقه یا عموم مردم ضرورتی ندارد:

"... مثلاً انقلاب کوبا. هیچکس رای نگرفت که باتیستا را بیرون بیندازد. این نباید مایه نگرانی باشد. آنچه من و شما باید بیسیم اینست که این حکومت چه میخواهد؟ چکار میکند و چه کسی را دارد در آن جامعه نمایندگی میکند؟ چه نظامی است؟" (۱۷) به انقلاب کوبا کاری نداریم، اینجا تنها جنبه نظری مساله مورد نظر است. این گفته حکمت با تمام آنچه در مورد قدرت گیری حزب بدون حمایت اکثریت طبقه میگوید کاملاً سازگار است. از دیدگاه حکمت اساساً مساله اراده اکثریت طبقه مطرح نیست، و با درک او از انقلاب حتی نمیتواند مطرح باشد؛ چرا که این اوست که گویا تنها شاخص خواست عموم مردم را همان شمارش آراء میشناسد، و چون انتخابات و فرآیند در دوره انقلابی اساساً موضوعیت ندارد، پس خواستهای و برنامه حکومت انقلابی از نظر او تنها شاخص است؛ همان حکومت انقلابی که حزب مورد نظر حکمت بدون داشتن اکثریت در طبقه تشکیل داده است. تمامیت دیدگاه حکمت درباره انقلاب و قدرت سیاسی را میتوان این چنین خلاصه کرد: تنها راه برای به قدرت رسیدن طبقه کارگر اینست که یک حزب با مطالبات کارگری قدرت را بگیرد؛ سخن گفتن از خواست اکثریت در یک انقلاب معنا ندارد و تنها این یک حزب است که میباید بنام طبقه قدرت را بگیرد؛ ما حزبی هستیم که میدانیم برنامه و مطالباتمان خوب و درست است، پس کفایت قدرت را بگیریم، حتی وقتی این کار حمایت اکثریت کارگران را ندارد.

مساله فقط این نیست که این حرفها فرسنگها از مارکسیسم دور است. (به گمان من خود منصور حکمت نیز به این مساله واقف است و تنها به زمان احتیاج دارد تا به این مساله صراحت بدهد.) بلکه مساله این است که فلسفه سیاسی ناظر به این درفشانی ها از قضا به لیبرالیسم بسیار نزدیک است. حتی اگر خود حکمت صادقانه خیال کند که این حرفها خیلی هم ضد بورژوازی و رادیکال است، علت چنین توهمی تنها این میتواند باشد که ایشان فرض میکند انقلاب و قیام و زدن و گرفتن هیچ جایی در مکاتب فکری بورژوازی ندارد، و دیدگاه بورژوازی تماماً معتقد به انتخابات و شمارش و اکثریت است. با کمال تاسف باید این را به ایشان اطلاع داد که از قضا آنچه ایشان راجع به عمل انقلابی یک اقلیت میگوید ریشه هایش در فلسفه سیاسی لیبرالیسم است (۱۸).

فلسفه سیاسی لیبرالیسم نیز کاملاً به تفاوت منطق انقلابات با منطق انتخابات واقف است، و این تفاوت بحدی است که اگر چه معیار اکثریت آراء را در انتخابات میپذیرد، اما در انقلاب اساساً به هیچ معیاری برای اکثریت باور ندارد، و این باور در انسجام کامل با مبانی تفکر لیبرالیستی است. زیرا همانطور که اشاره شد تبیین ایده آلیستی انقلاب در این مکتب تغییرات اجتماعی ای را که انقلاب بطور ابژکتیو باید

ایجاد کند از منافع طبقات اجتماعی استخراج نمیکند، بلکه وظایف انقلاب و نظام سیاسی جایگزین را از احکام عام عقلانی استنتاج میکند. به این ترتیب معیار حقیقت و حقانیت اهداف انقلاب خواستها و اراده اکثریت توده جاهل نیست، بلکه تشخیص نخبگان است. (تصادفی نیست که تاریخنگاری سنتی انقلاب کبیر فرانسه کم و بیش همان شرح حال رجال و سخنوران برجسته انقلاب است.)

فلسفه اجتماعی و سیاسی لیبرالیسم ادامه اندیشه های روشنگری در قرن ۱۸ اروپاست که، ملهم از رواج علوم مدرن در قرن ۱۷، نظام اجتماعی فئودالی وقت را موضوع مطالعه به شیوه تعقل علمی قرار داد و خصوصیات نظام سیاسی مطلوب را نیز با اعمال شیوه علوم مدرن به شناخت طبیعت بشر و جامعه استخراج کرد. در این شکی نیست که این شیوه تفکر تحول بزرگی در تاریخ ایجاد کرد و در مبارزه با سلطنت مطلقه و اشرافیت و کلیسا نقش تاریخی عظیمی ایفا کرد. اما دقیقا همین ریشه های فکری لیبرالیسم از آغاز توجیه شک و بدبینی نسبت به هرگونه اکثریت و خواست توده ها شد. حتی در نظریات ژان ژاک روسو، که شاید دمکرات ترین سخنگوی روشنگری بود، آنچه او «اراده عمومی» میخواند ابداع امری آمریک نیست که با معیار خواست اکثریت مردم سنجیده شود، بلکه منافی است و راء منافع فرد که از حاصل جمع منفعت های فردی بدست نیاید، و تشخیص و تعیین این «اراده عمومی» تنها با کاوش در طبیعت فرد و ماهیت جامعه مقدور است، که به نوبه خود کار فیلسوفان است، و در عمل نیز میتواند به تشخیص یک دیکتاتور مصلح تحقق یابد. (کما اینکه همین اصل روسویی توجیه حکومت روبسپیر بود.) با رجوع به همین خصلت طبیعی مطالبات بورژوازی بود که جفرسن در قانون اساسی امریکا آزادی مالکیت و عقیده و امثالهم را اموری بی نیاز از اثبات و مبرهن (self-evident) خواند، و ابداع «خواست اکثریت» را توجیه چنین حقوقی قرار نداد.

به همین منوال، و برخلاف تصور منصور حکمت، لیبرالیسم حتی در وضعیت متعارفی و غیر انقلابی نیز به انتخابات و حق رای عمومی با شک مینگرده، چرا که توده جاهلی که شیوه درست تعقل را نیاموخته اند قدرت شناخت حقوق فرد و مصالح جامعه را ندارند، و تعیین حاکمیت توسط آراء عمومی میتواند به حکومت اوباش (mob) منجر شود. این ایده بارها و بارها از سوی برجسته ترین سخنگویان لیبرالیسم، بطور مثال از جانب دوتکوویل و جان استوارت میل، بحث شده است. تاریخا این عقیده لیبرالی نیرومندترین توجیه ایدئولوژیک بی حقوقی سیاسی کارگران اروپا در قرن ۱۹ بود، و باز تاریخا این جنبش کارگری اروپا (به پیشگامی جنبش چارلیستی) بود که برای حق رای عمومی مبارزه کرد. زیر فشار جنبش کارگری، سرانجام حق رای بسط یافت؛ اما از نظر فلسفه سیاسی، لیبرالها حق رای عمومی را به آموزش عمومی منوط میکردند و نهایتا پذیرفتنش را نیز با گسترش آموزش عمومی، و استفاده از حق رای را نیز بمنزله نوعی آموزش برای توده ها، توجیه کردند. تنها در قرن بیستم و پس از جنگ اول (و به درجه زیادی در تقابل با انعکاس انقلاب اکتبر در غرب) بود که نظام های لیبرالی اروپا خود را با حق رای عمومی تطبیق دادند. اما این تطبیق نیز مشروط ماند، به این معنا که لیبرالیسم هیچگاه از دموکراسی و حق رای تئوری حکومت نساخت. در فلسفه سیاسی لیبرالیسم، این دموکراسی و آراء عمومی نیست که حکومت و قانون را مشروعیت میبخشد. برعکس، فلسفه سیاسی لیبرالیسم، دموکراسی را عمدتا بعنوان حربه ای برای محدود کردن دولت، ضامنی برای حفظ حقوق فرد در برابر دولت، در خود هضم کرد. و همچنین دموکراسی را صریحا بعنوان ابزاری برای ایجاد توافق اجتماعی (consensus) بکار گرفت. نه فقط لیبرالیسم معاصر به صراحت اقتصاد بازار و آزادی های کلاسیک لیبرالی (و مهمترین آزادی مالکیت و آزادی بکار گرفتن دیگران) را بعنوان پیش شرط های اتخاذ دموکراسی نمایندگی میشناسد، بلکه حتی نظریه پردازان معاصر لیبرال از نظر تئوریک صراحت تمام دارند که دموکراسی لیبرالی قرار نیست حکومت عامه باشد، بلکه نوعی حکومت الیگارش است، ولی تفاوتش با الیگارش کهنه اینست که در اینجا نخبگان وحدت ندارند، بلکه در چندین گروه گرد می آیند و با هم رقابت میکنند. جوزف شومپیتر، صراحتا و بدون قصد هیچگونه طنزی، دموکراسی لیبرالی را نه حکومت مردم، بلکه «حکومت سیاستمداران» تعریف میکند. به این ترتیب، و باز برخلاف آنچه حکمت میپندارد، فلسفه سیاسی لیبرالیسم هیچگاه آراء اکثریت را بعنوان معیار حقانیت نظام کاپیتالیستی مورد نظر خود، و حتی حقانیت شکل دولتی خود، حتی در دوران متعارف و غیر انقلابی نپذیرفته است.

به بحث برگردیم. بحث منصور حکمت البته محدود به دوران انقلاب است و ما نمیدانیم او در شرایط متعارف چه معیاری برای حقانیت دولت مورد نظرش بکار میبرد. بهررو، از آنچه مختصرا درباره فلسفه سیاسی لیبرالیسم و روشنگری گفتیم میتوان دید که موضع بورژوازی نسبت به حقانیت اهداف انقلاب و دولت انقلابی ابداعا به خواست اکثریت منوط نیست. دولت انقلابی مورد نظر لیبرالها با دولت انقلابی مورد

نظر منصور حکمت البته فرق دارند؛ اما فلسفه سیاسی ناظر بر دیدگاه منصور حکمت نیز عینا لیبرالیسم به اراده اکثریت طبقه انقلابی بی اعتنا است و حقانیت حزب و حکومت انقلابی را از روی خواسته هایش می سنجد.

اما در مارکسیسم «اراده طبقه» به چه شکل تبیین میشود؟ برای مارکسیسم، برخلاف لیبرالیسم و «اراده عمومی» ژان ژاک روسو، «اراده طبقه» یک امر انتزاعی نیست که تشخیص آن به نخبگان واگذار شود. «اراده طبقه» در دل یک انقلاب یک امر کاملا آمپریک و قابل مشاهده است. «اراده طبقه» در عمل مستقیم کارگران بروز مییابد. بطور نمونه، کمون پاریس از نظر عینی تحقق اراده طبقه کارگر پاریس بود، و هیچ تحلیل گر دست راستی هم نتوانسته انکار کند که سیر رویدادهایی که منجر به این شد تا قدرت سیاسی به دست کمون بیفتد نتیجه عمل مستقیم کارگران پاریس بود. در برابر دیدگاه لیبرالیسم و روشنگری از انقلاب، این حکم که «رهایی کارگران تنها به نیروی خود طبقه کارگر بدست میاید»، تمامی تبیین مارکسیسم از انقلاب را در خود نهفته دارد. و همین حکم است که از سوی جریانات مختلفی که به سوسیالیسم کارگری ربطی ندارند مورد تحریف قرار میگیرد.

یک تحریف رایج در فلسفه سیاسی مارکسیسم تنزل آن به یک دمکراتیسم انتزاعی است. به این معنا که گویا دیدگاه مارکس، کاملا برخلاف دیدگاه کلاسیک لیبرالی، از موضع یک دمکرات منسجم خواهان جاری شدن اراده اکثریت آحاد جامعه است، و گویا تعلق خاطر مارکس به طبقه کارگر هم ریشه در این امر دارد که کارگران اکثریت جامعه را تشکیل میدهند (۱۹). اما چنین تحریفات دمکراتیکی در مارکسیسم تمام فلسفه سیاسی مارکس و قدرت تحلیلی اش را یکسره دور میندازد. فلسفه سیاسی مارکس نیازی به تحریفات دمکراتیک ندارد تا بر مکان محوری عمل مستقیم طبقه کارگر در انقلاب تاکید کند. تبیین مارکسیسم از انقلاب، برخلاف لیبرالیسم، به خردگرایی (rationalism) عصر روشنگری متکی نیست، بلکه به ماتریالیسم تاریخی تکیه دارد. تفصیل بیشتر دیدگاه ماتریالیستی در تقابل با دیدگاه لیبرالی نسبت به انقلاب اینجا لزومی ندارد. آنچه از نظر بحث حاضر مهمتر است این نکته است که اگرچه نگرش ماتریالیستی تاریخی نشان میدهد که آزادیهای طبیعی و حقوق بشر مورد نظر لیبرالیسم و فیلسوفان روشنگری چیزی جز تبیین خواستهای طبقه بورژوا در قالب حقایق ازلی و ابدی نبود، اما درک مارکسی از این واقعیت ابا توطئه گرانه نیست. بلکه همان درک ماتریالیستی دقیقا این را نشان میدهد که خردگرایی عصر روشنگری (و سپس شکل گرفتن لیبرالیسم) مرحله مشخصی در پروسه مادی و تاریخی خودآگاهی یافتن طبقه بورژوا به منافع خود، به ضرورت و امکان تاریخی خود برای کسب حاکمیت در جامعه، و به مشخصات نظام نوین اقتصادی و اجتماعی بورژوایی است. به همین ترتیب، از دیدگاه مارکسیسم، طبقه کارگر نیز پروسه مشابهی را تحت نظام سرمایه داری میپیماید، که طی آن به ضرورت و امکان عمل طبقاتی برای بدست گرفتن حاکمیت سیاسی جامعه و پی افکندن نظامی سوسیالیستی آگاهی مییابد. بنابراین از نظر مارکسیسم اراده و خواست طبقه حاصل جمع زدن ساده باورهای تک تک اعضا طبقه در هر مقطع زمانی نیست. (تاریخ بسادگی نشان داده که آحاد طبقه کارگر در مقاطع مختلف ممکنست به ایدئولوژیهای مختلف که خلاف منافع طبقاتی شان است، به ناسیونالیسم، راسیسم، فاشیسم، اعتقاد داشته باشند.) به عبارت دیگر دیدگاه مارکس از اراده طبقه آمپریسیستی نیست. اما نکته حیاتی اینجاست که برخلاف ایده «اراده عمومی» روشنگری، از نظر مارکس «اراده طبقه» امری انتزاعی و چیزی وراء اراده و خواست فرد کارگران نیست. بلکه امری کاملا ملموس و مشهود است که سرانجام توسط آگاهی و عمل اکثریت طبقه کارگر خود را نشان میدهد. این موضوع نیازمند کمی تفصیل است.

خودآگاهی طبقه کارگر خود محصول یک پروسه اجتماعی تاریخی است. همانطور که بورژوازی تاریخا به خودآگاهی دست یافت و فلسفه عصر روشنگری نخستین بیان سیستماتیک این خودآگاهی بود، طبقه کارگر نیز در یک پروسه تاریخی به منافع طبقاتی خود، اهداف طبقاتی خود، و ضرورت انقلاب علیه نظام موجود واقف میشود. به این معنا، طبقه کارگر نیز برای کسب خودآگاهی همانند بورژوازی نیازمند «آموزش» است. اما در دیدگاه بورژوازی چنین ادعا میشود که «آموزش» بسادگی آگاهی یافتن فرد نسبت به حقایق عمومی، غیر طبقاتی، و خنثی است. و فلسفه روشنگری و لیبرالیسم این پروسه خودآگاهی طبقاتی بورژوازی را، نه به شکل تکامل خودآگاهی بورژوازی بر منافع طبقاتی خود، بلکه به شکل تکامل عمومی عقل انسانی، بشکل گذار جهانشمول از جهل به تعقل، گذار از اعتقادات خرافی به اعتقادات علمی، و نظایر اینها تبیین میکنند. مارکسیسم به این رازآلودگی نیاز ندارد، و خودآگاهی طبقه کارگر

را حاصل پروسه تاریخی مبارزه طبقاتی میدانند. طبقه کارگر نیز باید بیاموزد، حتی به معنای آموختن ساده سواد، و قطعا آموختن علم و فرهنگ؛ اما اینها فقط ابزارهای ساده ای برای آموزش بزرگتری هستند که تنها از شرایط مستقیم مادی مبارزه طبقاتی بدست میآید. اینجا، برخلاف تبیین روشنگران، این "آموزش" ابدا جنبه مواجهه عقل فرد با جهان و جامعه نیست. مبارزه طبقاتی همانطور که از لفظش پیداست مواجهه طبقه در برابر طبقه است که طی آن فرد کارگر به این آگاه میشود که آنچه سرنوشت فردی او را شکل میدهد موقعیت او بمثابة عضوی از یک طبقه اجتماعی، عضوی از طبقه کارگر، است. مفهوم مبارزه طبقاتی در مارکسیسم البته ابدا محدود به موارد حاد رویارویی طبقاتی نظیر قیام یا حتی اعتصاب نیست. مبارزه طبقاتی، برای مارکس، ریشه در واقعیت تضاد دائمی کار و سرمایه بمنزله اصلی ترین بنیاد نظام کاپیتالیستی دارد. تضاد منافع کار و سرمایه همه جلوه های زندگی اجتماعی را شکل میدهد و مضمون نهایی تمام روابط اجتماعی است؛ از رابطه در عرصه اقتصادی گرفته تا تقابلهای فکری و فرهنگی و کشمکشهای سیاسی. مارکس سیر تاریخی خودآگاهی یافتن کارگران را، از نخستین جلوه های شکل گیری این آگاهی طبقاتی در مبارزه روزمره اقتصادی، تا نقطه اوج آن که طبقه کارگر به مثابه مدعی قدرت سیاسی در برابر دولت بورژوازی قد علم میکند، در خطوط کلی اش ترسیم کرده است، و حتی بطور مشخص جایگاه لحظه های مشخص این سیر تاریخی را برای اروپای قرن ۱۹ تحلیل کرده است. تحلیل مارکس از نقش تشکلهایی چون اتحادیه و تعاونی، از جایگاه مبارزه برای آزادیهای سیاسی، از اهمیت مبارزه نظری، از ضرورت تحزب مستقل طبقاتی، و نظایر اینها همه میراث مارکسیسم را میسازند. جنبش کمونیستی از نظر مارکس چیزی جز بخش پیشروتر طبقه کارگر نیست که با وقوف تئوریک بر این پروسه عام تاریخی موظف است تا در شرایط کنکرت یک جامعه مشخص این پروسه خودآگاهی را بنحو هرچه مطلوبتری شکل دهد و به پیش راند. تنها طبقه کارگری که در یک سیر تاریخی به چنین خودآگاهی ای دست یافته است در یک شرایط انقلابی (که وقوع آن صرفا به درجه رشد آگاهی و توان طبقه کارگر منوط نیست، بلکه اساسا به وقوع بحران در نظام اقتصادی حاکم وابسته است) بعنوان مدعی قدرت ظاهر میشود و اراده خود را برای کسب قدرت با عمل مستقیم طبقاتی خود نشان میدهد. این بحث مختصر پیرامون دیدگاه مارکسیسم درباره انقلاب و اراده طبقه کفایت تا بتوانیم نتیجه بگیریم تنزل حقانیت انقلاب به مطالبات و برنامه دولت انقلابی ربطی به مارکسیسم ندارد، بلکه برعکس، از نظر فلسفه سیاسی کاملا همخوان با سنت بورژوازی روشنگری و لیبرالیسم است. همچنین میتوانیم نتیجه بگیریم که از دیدگاه مارکسیسم معیار حقانیت عمل انقلابی نه اکثریت آراء همگانی است و نه حتی مفاهیم انتزاعی ای چون مصالح جامعه و اراده <آ> عمومی. محور تبیین ماتریالیسم تاریخی از انقلابات مبارزه طبقاتی است. انقلاب یک مکانیزم ابژکتیو برای ایجاد تغییرات اجتماعی است که به سبب تناقضات اقتصادی و اجتماعی در نظام موجود روی میدهد. طبقه انقلابی ای که میتواند اهداف عینی انقلاب را برآورد و تغییرات لازم اجتماعی را عملی کند، به سبب جایگاه ابژکتیو خود این نقش را بعهده میگیرد. چه در انقلاب بورژوازی ۱۷۸۹ فرانسه و چه در انقلاب کارگری ۱۹۱۷ روسیه، اکثریت عددی جامعه را دهقانان تشکیل میدادند. اما دهقانان از نظر موقعیت عینی خود، یعنی از نظر شیوه تولید و شیوه زیست اجتماعی شان، قادر نبودند مسائل عینی این دو انقلاب را پاسخ گویند، به این معنا که قادر نبودند بحران سیاسی و اقتصادی نظام فئودالی در فرانسه ۱۷۸۹ یا بحران سیاسی و اقتصادی نظام سرمایه داری در روسیه ۱۹۱۷ را با جایگزینی یک نظام نوین اجتماعی خاتمه دهند. در انقلاب فرانسه، از نظر ابژکتیو این بورژوازی بود که <آ> طبقه انقلابی بود، به این معنا که قادر بود مسائل عینی ای را که موجب شرایط انقلابی بود پاسخ گوید. و در روسیه ۱۹۱۷ نیز طبقه کارگر از نظر عینی تنها طبقه انقلابی بود (۲۰).

به بحث خود برگردیم. معیار حقانیت بدست گرفتن قدرت از جانب یک حزب اینست که این عمل از نظر ابژکتیو تجلی اراده طبقه انقلابی باشد. از نظر مارکسیسم، برنامه و خواستههای حزب کمونیستی کارگران البته باید متکی به یک تبیین تئوریک باشد، اما صحت تئوریک برنامه و خواستهها بهیچوجه جوازی برای عمل حزب بدون پشتیبانی طبقه کارگر نیست. برعکس، حزبی که خود را حزب کمونیستی کارگران قلمداد میکند، حقانیت طبقاتی برنامه و شعارهای خود را در دل یک انقلاب تنها به این طریق میتواند اثبات کند که نشان دهد از نظر ابژکتیو اراده طبقه کارگر در عمل همین برنامه و شعارها را دنبال میکند. شکل بروز اراده طبقه انقلابی بسته به شکل مشخص انکشاف انقلاب دارد. در کمون پاریس، این دولت محلی (انجمن شهر) پاریس بود که قدرت را بدست گرفت. مارکس در بررسی دقیق خود از این تجربه به این نکته توجه میدهد که در جریان مبارزه طبقاتی، و پیش از انتخابات دولت محلی پاریس، بورژوازی

تقریباً تا به آخرین نفر از پاریس به ورسای گریخته بود و لذا تنها این کارگران و تهیدستان پاریس بودند که در عمل کمون را انتخاب کردند. کمون به این ترتیب مظهر اراده پرولتاریای پاریس شد. در مورد انقلاب اکتبر هم مساله برای هرکس که به تاریخ مراجعه کند روشن است. پس از کناره گرفتن تزار در فوریه عملاً قدرت دوگانه بر روسیه حاکم شد، و دولت موقت تنها با رضایت شورای کارگران و سربازان پترزبورگ میتوانست قدرت سیاسی را نگاه دارد. سیر انقلاب، که مبتنی به واگرایی منافع طبقات اصلی جامعه بود، دولت موقت و شوراها را بمنزله دو ارگان طبقاتی در برابر هم قرار داد. بلشویکها از ماه آوریل شعارشان این بود که شوراها باید قدرت را تماماً بدست گیرند، اما تنها وقتی به تدارک قیام علیه دولت موقت پرداختند که از تمایل اکثریت شورای پترزبورگ، مسکو، و چند شهر مهم دیگر برای بدست گرفتن قدرت یقین حاصل کرده بودند. بخصوص شورای پترزبورگ (و بعد مسکو) در عمل حرکت طبقه کارگر را رهبری میکرد و شوراها را با فاصله کمی در همان جهت عمل میکردند. رجوع به صورت جلسات کمیته مرکزی حزب بلشویک در تدارک قیام اکتبر، که در بخش پیشین به آن اشاره کردم، بخوبی نشان میدهد که مشاهده اراده عینی طبقه کارگر در دل انقلاب، برای کسی که دغدغه اش این باشد، کاملاً مقدور است. حتی میتوان انقلاب ۵۷ ایران را به خاطر آورد. برای شاهدان عینی سیر انقلاب ۵۷ دشوار نبود که ببینند حرکت کارگران نفت بهترین قطبنمای جهت حرکت کل طبقه کارگر ایران بود (۲۰ مکرراً). وقتی تئوری مارکسیسم و تجربه انقلابهای کارگری را معیار قرار میدهم جای هیچ شکی نمیماند که استدلال سطحی منصور حکمت، مبنی بر اینکه چون در انقلاب کسی رای نمیگیرد پس هرکاری برای حزب مجاز است، گسست کامل از پایبندی به امر انقلاب کارگری و مارکسیسم است. در ابتدای این بخش گفتم که دیدگاه منصور حکمت در حقیقت یک لیبرالیسم وارونه است. لیبرالی است زیرا همان شیوه نگرش لیبرالی به انقلاب بر آن حاکم است، و وارونه است چون او میخواهد با همین نگرش ارزشها و اعمالی را توجیه کند که خود میپندارد از نظر لیبرالیسم مذموم است. اما رادیکالیسم با وارونه کردن ارزشهای لیبرالی میسر نیست. مارکس در جایی گفته است «رادیکال یعنی دست به ریشه بردن»، و این درست همان کاری است که منصور حکمت ابداً قادر به انجامش نیست. موضع حکمت در قبال لیبرالیسم موضعی رادیکال نیست، موضع اکوان دیو است.

#### ۴- کمونیسم غیرکارگری و معضل کسب قدرت سیاسی

تا اینجا قصد من این بود که در این فصل نشان دهم بحث منصور حکمت راجع به حزب و قدرت سیاسی، الف) بر تحریف تاریخ چه استوار است، ب) از دیدگاه مارکسیستی در بهترین حالت انحراف بلانکیستی نام دارد، و ج) و نه فقط غیر مارکسیستی است، بلکه علیرغم ظاهر خلاف جریانش حتی موضع رادیکال و ضد بورژوائی ای هم نیست بلکه نهایتاً لیبرالی است. در این بخش هدف نشان دادن این امر است که ایده کسب قدرت سیاسی بدون پشتیبانی طبقه کارگر در حقیقت یک وجه مشترک تمام شاخه های کمونیسم غیرکارگری در این قرن بوده است.

اما تاکید بر این امر دو خاصیت فرعی هم دارد. اول اینکه، همانطور که در بخش اول همین فصل دیدیم، منصور حکمت بی هیچ دلیل و مدرکی ادعا میکند چه رادیکال اساساً به مساله قدرت سیاسی فکر نمیکرد. مروری بر دیدگاه های جریانات کمونیستی غیرکارگری به خوبی پوچ بودن ادعای حکمت را به نمایش میگذارد. دوم اینکه یادآوری این دیدگاهها راجع به مساله قدرت سیاسی به روشنی نشان میدهد که دیدگاه «حزب و قدرت سیاسی» منصور حکمت ابداً تازگی ندارد. یادآوری این جنبه فرعی دوم بخصوص از آنرو جالب است که اکنون در کمیته مرکزی حککا کسانی نشسته اند که تنها دلیلی که برای به هیجان آمدن از این ایده ها دارند اینست که گویا این ایده ها تازه و بدیع است، و اگر هم با مارکسیسم سازگار نیست پس لابد بسط خلاق مارکسیسم است. برخی از این افراد که معمولاً از نخستین مستمعین این قبیل اظهارات منصور حکمت در نشستهای حککا هستند کار را به جایی رسانده اند که به این خیال دچار شده اند که بدیع بودن و بیسابقه بودن این اظهارات در سنت مارکسیستی خود حجتی است که رفیق شان (ببخشید، لیدرشان!) مارکس زمانه است (۲۱).

گویا خود منصور حکمت هم از این شیوه توجیه مشعوف است چون مدام بر نو بودن حرفهایش تاکید دارد و امروز نه فقط تمام دوره فعالیت سیاسی اش را بمثابه مسیری از کشفیات "تئوریک شخص خود برای یک جنبش تفسیر میکند، بلکه در مورد بحث «حزب و جامعه» هم میگوید:

"بنظر من اکنون هم در آستانه یک مرحله جدید در این مسیر هستیم... اگر بخواهیم اسمی بر این مرحله بگذاریم، شاید بتوانیم بگوئیم این مرحله ای است که ما در آن داریم رابطه حزب و جامعه را کشف میکنیم."

به این قبیل اعضا حککا باید اطلاع بدهم که این منصور حکمت نیست که مبدع یافتن راه میانبری به قدرت سیاسی بدون دخالت طبقه کارگر است؛ تمام شاخه های کمونیسم غیرکارگری در این قرن به ناگزیر مساله کسب قدرت را بدون شرکت اکثریت طبقه کارگر طرح کرده اند. تفاوت اینجاست که، از آنجا که این جریانات بهرحال درگیر فعالیتی جدی بوده اند، برخلاف حککا، ناگزیر بوده اند به تناقض این ایده با مارکسیسم کلاسیک اعتراف کنند و بهر حال توضیح تئوریکی برای این تناقض پیدا کنند.

شاید این تناقض در مائوئیسم از همه جریانات دیگر آشکارتر است. انقلاب چین علیرغم تکیه تمام عیارش به دهقانان توسط حزبی رهبری میشد که مدعی کمونیسم بود. از این گذشته، در نیمه دهه ۱۹۶۰ که اختلاف مشی دو جناح حزب بالا گرفت، جناح مائو، که سرانجام دست بالا را نیز پیدا کرد، مدعی نمایندگی رادیکالیسم پرولتری بود، اما نیروی بسیج شده توسط جناح مائو جوانان و نوجوانان بودند و مشی او در عمل نه حمایت و نه بسیج کارگران را با خود داشت. سرانجام تئوریسین مائوئیست، شارل بتلهایم، تناقض تئوریک مائوئیسم با مارکسیسم کلاسیک را این چنین "حل" کرد که یکسره تعریف سوپژکتیوی از کارگر بدست داد. به تعریف بتلهایم، پرولتاریا با مکان عینی اش در تولید اجتماعی مشخص نمیشود، بلکه پرولتاریا به همه آن کسانی اطلاق میشود که به ایدئولوژی پرولتری پایبندند. و منظور از ایدئولوژی پرولتری نیز نزد بتلهایم مشی جناح مائوئیست موسوم به جناح انقلاب فرهنگی بود. اگر توجیهای بتلهایم برای چین معنای سیاسی داشت، در دست مائوئیستهای جنبش دانشجویی اروپا در دهه های ۷۰-۱۹۶۰ کنار گذاشتن طبقه کارگر از تئوری مارکسیسم بلافاصله به معنای رویابافی برای برپایی یک انقلاب پرولتری توسط دانشجویان ایدئولوژیک شد. (چنین رویاهایی حتی دامان بخشهایی از کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در خارج کشور را نیز در همان ایام گرفت).

مورد دیگر، تعمیمی از گواریسیم برای انقلاب در امریکای لاتین بود که از قضا در ایران نیز بخوبی شناخته شده است و در چپ ایران در سالهای آخر دهه ۱۳۴۰ و اوایل دهه ۱۳۵۰ نیز بازتاب داشت. شاید بهترین نمونه تئوریک این دیدگاه را رژی دبره بدست داده باشد. تئوری «کانون شورشی» رژی دبره، که بخصوص ملهم از پراتیک شه گوارا بود، در تقابل با دیدگاههای کمونیسم روسی و مائوئیسم، استراتژی ای برای سرنگونی بلاواسطه دولت بورژوازی در امریکال لاتین از طریق عملیات چریکی در روستا ترسیم میکرد. تا آنجا که به بحث حاضر برمیگردد، تناقض آشکار این مشی با مارکسیسم در این بود که میخواست حرکت سوسیالیستی برای سرنگونی دولت بورژوایی و انقلاب بلاواسطه سوسیالیستی را از روستا و توسط یک ارتش چریکی انجام دهد که عناصر تشکیل دهنده آن روشنفکران بورژوا و دهقانها بودند؛ طبقه کارگر در پروسه چنین انقلابی غائب بود. راه حل رژی دبره بسیار ساده است. او نیز تنها با بازتعریف پرولتاریا میتواند مکان طبقه کارگر را در تئوری کانون نگاه دارد: «کوه عناصر بورژوا و دهقان را پرولتاریزه میکند، شهر میتواند پرولترها را بورژوائیزه کند.» چنین تعریف رمانتیکی نه فقط چریک را جانشین کارگر میکرد، بلکه یکسره گریبان خود را از واقعیت وجود طبقه کارگر شهری خلاص میکرد.

اما اگر برای روشنفکرانی چون بتلهایم و دبره کافی بود تا با تعاریف سوپژکتیو تناقض تئوریک را جواب دهند، چنین راه حلهایی برای کمونیسم روسی در دوره جنگ سرد، که از جمله وظیفه داشت سیاست خارجی شوروی را نسبت به بلوک شرق و منطقه نفوذ شوروی توجیه تئوریک کند، ابدا تکافو نمیکرد. بحث «دوران» در کمونیسم روسی در خدمت توضیح تئوریک این امر بود تا علیرغم خصلت غیرکارگری احزاب برادر و نحوه به قدرت رسیدن این احزاب (مکررا از طریق کودتا) این دولتها را سوسیالیستی (یا با سمتگیری سوسیالیستی) محسوب دارد. استدلالهای تئوریک تئوری دوران ظریف و حتی گاهی پیچیده اند، اما در نهایت چیزی جز این نمیگویند که اگر شوروی را وارث انقلاب کارگری اکتبر بدانیم، آنگاه باید بپذیریم که با پیدایش یک پایگاه جهانی پرولتری در شکل یک ابر قدرت سوسیالیستی، وقوع انقلاب سوسیالیستی در سایر کشورها دیگر الزاما از مسیر انقلاب طبقه کارگر گذر نمیکند. وجود دولت شوروی جهان را وارد «دوران» جدیدی کرده است، دوران گذار از سرمایه داری به سوسیالیسم. دورانی که در آن کفایت دولتی سر کار بیاید که بندهای اقتصادی اش را با جهان غرب قطع کند، مدل اقتصاد دولتی بلوک شرق را در پیش بگیرد و نهایتا در بازار مشترک بلوک شرق (کومکن) ادغام شود. چنین دولتی، ترکیب طبقاتی اش هرچه باشد و از هر طریقی که به قدرت رسیده باشد، مترقی است؛ چون چنین دولتی دارد مطابق روند تاریخ در «دوران گذار از سرمایه داری به سوسیالیسم» گام برمیدارد. اینجا لازم نیست وارد نقد تئوریک این دیدگاه شویم، یا نتیجه عملی چنین مشی ای را که منجر به حمایت بلوک شرق از بسیاری دولتهای قصاب ضد کارگری شد بازگو کنیم. برای بحث حاضر همین نکته کفایت که در

کمونیسم روسی نیز از لحاظ تئوریک میانبری به «قدرت سیاسی» وجود داشت که طبقه کارگر را از خیزش برای قدرت معاف میکرد و کنار میگذاشت.

جیمز پتراس، تئوریسین کمتر شناخته شده ای، تلاش کرده است تا غیاب طبقه کارگر در انقلابات را به شکل رادیکالتری توجیه کند، هرچند در عمل موضع او تفاوتی با کمونیسم روسی پیدا نمیکند. پتراس این واقعیت را می پذیرد که طبقه کارگر مستقیماً نیروی محرکه بسیاری از انقلابهای قرن بیستم که خود را سوسیالیستی خوانده اند نبوده است؛ اما چنین استدلال میکند که در ابتدای قرن طبقه کارگر مثل یک چاشنی انفجار یک جنبش عظیم جهانی عمل کرد، و تمام انقلابات این قرن به این معنا ادامه موج انقلاب کارگری اکتبر اند و عنصر کارگری اگرچه مستقیماً در این انقلابات حضور ندارد، اما احزاب کمونیست حاضر در این جنبشها به نیابت (proxy) از جانب طبقه کارگر حضور دارند و عمل میکنند. مورد تروتسکیسم شاید از نظر تئوریک درس آموزتر از موارد دیگر باشد. تروتسکیسم، برخلاف مائوئیسم و گواریسیم، در تئوری بشدت پایبند طبقه کارگر بود؛ هر چند انترناسیونال چهارم تروتسکیستی در اواخر دهه شصت یکسره مجذوب گواریسیم شد و از مشی چریکی پشتیبانی کرد. با اینهمه از نظر تئوریک آنچه موجب شد تا تروتسکیسم نیز ایده پیروزی انقلاب بدون دخالت طبقه کارگر را بپذیرد همانا فصل مشترک آن با کمونیسم روسی بود. تروتسکیسم، علیرغم انتقاداتی به نظام سیاسی شوروی، در کل مدل اقتصاد شوروی را معادل برچیدن سرمایه داری میدانست، و معتقد بود که خصلتهای بوروکراتیک این مدل اقتصادی، و بخصوص خصلت های ضد دمکراتیک نظام سیاسی آن، نتیجه دژنره شدن (فاسد و تباه شدن) دولت کارگری برخاسته از انقلاب اکتبر است. به این ترتیب دولت شوروی را «دولت دژنره کارگری» میخواند. مشکل آنجا پیدا شد که پس از جنگ دوم دولت شوروی مدل اقتصادی خود را در اروپای شرقی که در اشغال ارتش شوروی بود پیاده کرد. تئوری تروتسکیستی بر سر این دوراهی بود که ناگزیر میباید این وضعیت را معادل نابودی نظام سرمایه داری میدانست، اما از طرف دیگر هیچگاه در این کشورها هیچ چیزی حتی شبیه یک انقلاب کارگری روی نداده بود (جز شاید، با اما و اگرهای بسیاری، چکسلواکی). تفصیل بیشتر مساله اینجا نالازم است، خلاصه اینکه سرانجام ارنست مندل، تئوریسین انترناسیونال چهارم، این گره تئوریک را چنین گشود که دولتهای اروپای شرقی را نیز «دولت دژنره کارگری» خواند؛ بی آنکه اینجا، برخلاف مورد شوروی، هیچگاه دولت کارگری ای بر سر کار آمده باشد تا بعد در پروسه ای دژنره شده باشد! نکته جالب توجه در این آکرویات تروتسکیستی اینست که در اینجا خصلت کارگری انقلاب را از نتیجه اقتصادی اش استنتاج میکنند. به این نکته برمیگردیم.

از نظر تئوریک شاید ایزاک دویچر، محقق نیمه تروتسکیست، نتایج واقعی همین منطق را بهتر از هر تئوریسین و جریانانی بیان کرده باشد، و به همین دلیل گسستش از مارکسیسم آشکارتر از سایر نظریه پردازان و جریاناتی است که اشاره شد. دویچر بدون تراشیدن تعاریف ذهنی ای که انسجام را فقط روی کاغذ حفظ میکنند، و فارغ از نیاز به توجیهات آبرومندانه دیپلماتیک، از پیدایش بلوک شرق چنین نتیجه گرفت که سوسیالیسم تنها با انقلاب کارگری متحقق نمیشود، بلکه جنگ نیز میتواند نظام سوسیالیستی را گسترش دهد. به استدلال دویچر، همانطور که جنگهای ناپلئونی در اروپا نظام حاصل از انقلاب کبیر فرانسه را بسط داد، ارتش شوروی نیز عامل بسط سوسیالیسم به اروپای شرقی بوده است.

از این مرور کوتاه بر مواضع جریانات مختلف درباره رابطه طبقه کارگر و قدرت سیاسی چند نتیجه بگیریم. نخست اینکه ایده کسب قدرت سیاسی بدون طبقه کارگر اما به نام طبقه کارگر ابداع ایده تازه ای نیست؛ و این جای شگفتی هم ندارد، چرا که پس از انقلاب اکتبر تمام رژیمهایی که خود را سوسیالیستی خوانده اند به نیرویی غیر از طبقه کارگر به قدرت رسیده اند. البته یک تفاوت مهم میان آنچه منصور حکمت راجع به «حزب و قدرت سیاسی» میگوید با سابقه این مساله نزد جریاناتی که دیدیم وجود دارد، و آن اینکه چون اینها جریاناتی جدی اند (حال چون واقعا درگیر عمل هستند یا چون از لحاظ تئوریک سختگیرتر اند) ناگزیر بوده اند تا مواضعشان را تئوریزه کنند، برای انطباقش با مارکسیسم تلاش کنند، یا عدم انطباقش با مارکسیسم را از نظر تئوریک موجه جلوه دهند. حال آنکه منصور حکمت اساساً متوجه پروبلماتیک نیست؛ و شاید با مستمعینی هم که در کمیته مرکزی حککا دارد تمام گناه این بیخبری بر گردن او نباشد.

نتیجه دوم، و از هر لحاظ مهمتر، وجه مشترک تمام جریاناتی که مختصراً مرور کردیم اینست که خصلت انقلاب را نه از تضادهای اجتماعی ای که زمینه ساز انقلاب است، نه از نیروهای طبقاتی محرکه انقلاب، بلکه از نتیجه اقتصادی اش استنتاج میکنند. در تئوری مارکسیسم این هر سه مستقیماً به یکدیگر مربوط اند: این بحران نظام سرمایه داریست که امکان برقراری سوسیالیسم را بشکل یک شرایط انقلابی



به جامعه عرضه میکند، و این تنها عمل انقلابی طبقه کارگر است که میتواند این امکان را واقعا متحقق کند. نفس اینکه مساله نزد این جریانات بشکل تناقضی بین نیروهای محرکه انقلاب و نظام اقتصادی منتج از انقلاب مطرح میشود نشان دهنده اینست که خود پروبولماتیک نادرست است. برای یک مارکسیست منطقی تر میبود بدوا در سوسیالیستی خواندن چنین نظام اقتصادی ای شک کند و مساله را از این زاویه بازبینی کند (۲۲).

نتیجه سوم اینکه از همین مرور کوتاه نیز پیداست که ایده کسب قدرت از سوی نیروهای غیر کارگری و بنام انقلاب سوسیالیستی فصل مشترک تمام شاخه های کمونیسم غیرکارگری در این قرن بوده است. این مساله کاملا قابل انتظار است، چرا که لفظ کمونیسم غیرکارگری صرفا یک برچسب منفی ایدئولوژیک نیست، بلکه بیان این واقعیت آمپریک است که در این قرن، به دلایل تاریخی و اجتماعی متنوعی، جنبشهای مختلف غیرکارگری تئوری کمونیسم و مارکسیسم را برای بیان حقانیت اهداف خود بکار گرفته اند. جنبشهای ملی استقلال طلبانه، جنبشهای ضد استبدادی، جنبشهای خواهان مدرنیسم اجتماعی و اقتصاد صنعتی، جنبشهای خواهان اقتصاد دولتی و رفاه اجتماعی، و نظایر اینها. باز این نیز یک واقعیت آمپریک است که طبقه کارگر بوضع نیروی محرکه این جنبشها (یا نیروی محرکه اصلی شان) نبوده است. جبهه ها یا احزاب سیاسی رهبری کننده این جنبشها بناچار باید تناقض استفاده خود از کمونیسم و مارکسیسم را با این واقعیت توضیح میدادند که پیروزی آنها نه به نیروی کارگران بدست آمده و نه به معنای بقدرت رسیدن طبقه کارگر است. به این ترتیب جای هیچ تعجبی نیست که ایده کسب قدرت با اتکاء به نیرویی غیر از طبقه کارگر چنین رواج وسیعی در نیمه دوم این قرن داشته است. مورد حککا با این قبیل جنبشها البته یک تفاوت عمده دارد. برخلاف نظریه هایی که مختصرا مرور کردیم، بحث «حزب و قدرت سیاسی» منصور حکمت بازتاب تعلق حککا به جنبشی غیرکارگری نیست، بلکه اعلام آرزوی حزبی بی پایه اجتماعی است به یافتن پایه ای غیرکارگری.

## ۵- چرا کارگران باید تنها به نیروی خود آزاد شوند؟

میتوان پرسید، بسیار خوب، اینها همه نقض این اصل مارکسی اند که «طبقه کارگر باید تنها باید به نیروی خود آزاد شود»، اما چرا نادرست اند؟ آیا نفس اینکه شاخه های متعدد مدعی کمونیسم در طول این قرن این اصل مارکسی را نقض کرده اند را نمیتوان نشانه ای بر نادرست بودن این اصل مارکسی و نظر مارکسیستهای ارتدکسی چون لنین دانست؟ اساسا چه اشکالی دارد کارگران به طرق دیگری آزاد شوند؟ آیا این اصل مارکسی یک حکم اخلاقی است؟ آیا ضرورت آزاد شدن کارگران به نیروی خود مثل وجوب یک آیین مذهبی است که بدون آن انقلاب پیروزمند باطل است، حتی وقتی میتواند همان نتیجه را ببار آورد؟ اینها سوالاتی واقعی هستند، و حتی اگر بدون هیچ پشتوانه تئوریک و صرفا از زاویه پراگماتیستی هم مطرح شوند مهم اند. چرا که حتی (و شاید بخصوص) انقلابیون اصیلی که همواره خواسته اند کار و زندگی و حتی مرگشان منشا اثری در زندگی مردم زحمتکش و محروم باشد نسبت به جذابیت پراگماتیسم مصون نیستند. کفایت انقلاب ۵۷ ایران و روآوری بخشی از چپهای رادیکال (حتی در میان کارگران) بسوی مواضع حزب توده (حال در شکل محترم اکثریت فدائی) را بخاطر بیاوریم.

تفاوت یک مارکسیست ارتدکس با یک پراگماتیست بهیچوجه این نیست که اولی تنها رعایت اصول خود را مد نظر دارند و به مابه ازاء عملی آنها بی اعتناست. تفاوت بسادگی اینجاست که یک مارکسیست معتقد است بدون اینکه یک تئوری منسجم انقلابی بر فعالیتهای عملی حاکم باشد، جنبش صرفا با تشخیص و تعقیب مصلحت روزانه به پیروزی نخواهد رسید.

پافشاری من بر مارکسیسم در قبال مشی جدید حککا نیز ادا جدال آرمانخواهی اخلاقی با پراگماتیسمهای واقع بین نیست. پافشاری امثال من بر مارکسیسم تنها به این سبب است که اصول مارکسیستی در عمل کارگشا هستند، یا بعبارت دقیقتر برای پیروزی سوسیالیسم و رهایی کارگر تنها اصول مارکسیسم را راهگشا میدانیم. راهگشا دانستن مارکسیسم نیز یک ادعای ایدئولوژیک قلبی نیست، بلکه مساله ای است که حاضریم به محک بحث عقلی و تجربی بگذاریم. و از همین رو اینجا یکبار دیگر لازم است تا توضیح دهیم چرا از نظر مارکسیسم این طبقه کارگر است که باید پشتوانه انقلاب کارگری باشد. بحث ما در این بخش، بطور خلاصه، تا آنجا که به نقد مشی جدید حککا برمیگردد، این هدف را دنبال میکند تا نشان دهد: الف) از دیدگاه مارکسیسم شرط تحقق تحول

سوسیالیستی اقتصاد اینست که دولتی در برگیرنده تمام طبقه کارگر استقرار یافته باشد، و ب) استقرار حکومت تمام طبقه تنها آنگاه متحقق میشود که اکثریت طبقه آگاهانه به تسخیر قدرت سیاسی اقدام کرده باشد. جز این، سخن گفتن از ساختن سوسیالیسم پوچ است.

در بخش ۲ همین فصل دیدیم که مارکسیسم کلاسیک ایده تسخیر قدرت توسط حزب را بلانکیسم خوانده است. یک نقد آشنا بر بلانکیسم این است که حکومت ناشی از این شیوه تسخیر قدرت، حکومت طبقه نخواهد بود. انگلس در این مورد میگوید:

«از آنجاکه بلانکی انقلاب را دستکرد (coup de main) یک اقلیت کوچک انقلابی میداند، بطور اتوماتیک نتیجه میشود که پیروزی چنین انقلابی بنحو اجتناب ناپذیری منجر به برقراری یک دیکتاتوری میشود -- و باید توجه دقیق داشت که نه دیکتاتوری تمامی طبقه انقلابی، یعنی پرولتاریا، بلکه دیکتاتوری یک عده قلیل که قیام را عملی کرده اند، که این عده نیز خود بدوا تحت دیکتاتوری یک یا چند تن سازمان یافته اند.» (۲۳)

به عبارت دیگر، آنچه اینجا مورد انتقاد انگلس است نتیجه سیاسی بلانکیسم است. این انتقاد به نوبه خود بجا و کاملا درست است. از نظر مارکس و انگلس، برخلاف آنچه بعدها سخنگویان بورژوازی به آنها نسبت داده اند، پیروزی انقلاب کارگری نمیتواند و نباید به دیکتاتوری یک عده قلیل منجر شود. نزد مارکس و انگلس این امر مفروض بود که چرا دیکتاتوری یک عده قلیل راه به سوسیالیسم نمیبرد، و شاید به همین دلیل است که انگلس بحث در انتقاد از بلانکیستها را ادامه نمیدهد و در همین سطح سیاسی تمام میکند. اما این بحث امروز باید ادامه یابد و جنبه سوسیالیستی انتقاد تصریح گردد. چرا که به سبب رواج تفسیر دموکراتیک از مارکسیسم در واکنش به تجربه شوروی (که بالاتر نیز به آن اشاره شد) این انتقاد انگلس را امروز میتوان به معنایی محدود، به معنای انتقادی دموکراتیک، به بلانکیستها تفسیر کرد و نه انتقادی سوسیالیستی.

رواج همین تعابیر دموکراتیک از مارکسیسم همچنین باعث شده که کلا تمام تحلیل مارکس از تجربه کمون پاریس (و همچنین دولت و انقلاب لنین) نیز بمنزله شاهی برای اعتقاد به دموکراسی در مارکسیسم کلاسیک تفسیر شود. این کاملا از حقیقت به دور است. تعبیر دموکراتیک از مارکسیسم کلا عرصه های سیاست و اقتصاد را نزد مارکس از هم میگسلد، در عرصه اقتصاد مارکس را سوسیالیست میشناسد و در عرصه سیاست دموکرات. حال آنکه تئوری دولت کارگری نزد مارکس جزئی از تئوری سوسیالیسم اوست (۲۴).

تحلیل مارکس از تجربه کمون پاریس قاعدتا برای همه مارکسیستها آشناست. در هم شکستن دستگاه دولتی پیشین، انحلال ارتش منظم، پایان دادن به حرفه سیاستمداری، و نظایر اینها. اما مارکس پس از مرور بر اقدامات کمون در این زمینه ها و نشان دادن اهمیت تحلیلی این اقدامات چنین نتیجه میگیرد: «کمون پاریس) اساسا یک دولت طبقه کارگر بود، محصول مبارزه طبقه تولید کننده بود علیه طبقه تصاحب کننده، آن شکل سیاسی ای بود که سرانجام کشف شد تا تحت آن رهایی اقتصادی کارگران عملی شود... کمون بنابراین مبیاید بمنزله اهرمی عمل کند تا آن زیربنای اقتصادی ای که وجود طبقات و در نتیجه حاکمیت طبقاتی بر آن قرار دارد را در هم بشکند.» (۲۵)

لازم است سه نکته عمومی در تحلیل مارکس را که از همین نقل قول کوتاه هم پیداست به تفکیک مورد تاکید قرار دهیم:

۱- از نظر مارکس جنبه سیاسی و اقتصادی یک کلیت یکپارچه را میسازند. نظریه انقلاب و دولت کارگری نزد مارکس کاملا مرتبط به امر تحول اقتصادی است. به عبارت دیگر تئوری انقلاب اجتماعی طبقه کارگر نزد مارکس یک کلیت واحد است که تنها بطور انتزاعی میتوان جنبه انقلاب اقتصادی آنرا از جنبه های سیاسی آن، یعنی تئوری مبارزه طبقاتی و تئوری دولت، جدا کرد. در واقعیت، اینها لحظات مختلف یک پروسه واحد تاریخی و اجتماعی هستند.

۲- دولت کارگری دولت تمامی طبقه کارگر است، نه دولت یک حزب. این نکته از نفس مشاهده ساختمان کمون (و همچنین تجربه شوراها در روسیه) نیز پیداست. شکل حکومت کارگری دموکراسی نمایندگی (representative democracy) نیست، بلکه دموکراسی مستقیم (direct democracy) است. همین ساختار دولت کارگری و تجربه کمون پاریس (یا شوراها روسیه) نشان میدهد که در اینجا ارگانهای اقتدار کارگری مستقیما وظایف قانونگزاری و اجرایی را برعهده دارند، و به این ترتیب دولت کارگری در عمل و بطور آمپریک «طبقه کارگر سازمان یافته به شکل دولت» است. با توجه به بحث حاضر در مورد «حزب و قدرت»، تاکید بر این نکته (که قاعدتا باید از بدیهیات برای هر مارکسیستی باشد) لازم شده است که از دیدگاه مارکسیسم به سبب ساختار حکومت کارگری، اساسا حاکمیت احزاب فاقد

موضوعیت است.

۳- و سرانجام نکته ای که از نظر بحث حاضر در تقابل با حککا و نظرات منصور حکمت اهمیت حیاتی پیدا میکند اینست که از نظر مارکس کشف شکل کمون بمثابه شکل حاکمیت سیاسی طبقه کارگر تنها از آنرو ممکن شد که این امر حاصل «مبارزه طبقه تولید کننده علیه طبقه تصاحب کنند» بود. به عبارت دیگر، تنها آن انقلابی که با اتکاء به مبارزه طبقاتی کارگران به تسخیر قدرت نائل شده باشد میتواند از لحاظ عملی به دولتی از نوع کمون، دولتی با ساختاری که فراگیرنده تمامی طبقه باشد منجر گردد.

اگر منصور حکمت به نوشته های مارکس (و همچنین اسناد تاریخی دیگر در مورد کمون) رجوع میکرد میتوانست دریابد که این تنها سیر مبارزه مشخص کارگران علیه بورژوازی بود که در عمل شکل مشخص کمون پاریس را بخود گرفت. از دیدگاه مارکسیسم، هیچ حزب و هیچ اندیشمندی، حتی اگر "چارت" تشکیلاتی "چنین دولتی را نیز در جیب داشت، مجاز نبود که قصد کند اول به نیابت از طرف کارگران قدرت را بگیرد و بعد به طبقه کارگر فراخوان دهد که مطابق چارت تشکیلاتی او بخود آرایش بگیرند و دولت تمام طبقه را تشکیل دهند. چرا که از نظر مارکسیسم تمام عظمت دولت از نوع کمون در این نهفته است که میتواند اهرمی برای تحول انقلابی اقتصاد سرمایه داری به اقتصادی سوسیالیستی باشد، و دقیقاً همین تحول انقلابی اقتصاد جامعه است که از نظر مارکسیسم تنها با پراتیک انقلابی خودآگاه تمامی طبقه کارگر قابل تحقق است. طبقه کارگری که خود در جریان مبارزه طبقاتی به این خودآگاهی نرسیده باشد، حتی اگر به دعوت یک دولت خیرخواه پس از قبضه قدرت توسط یک حزب بلانکیستی نیز آرایش شورایی بخود بگیرد، تنها عنصر منفعلی برای عملی کردن ابلاغیه های سازمان برنامه دولت حزبی خواهد بود.

به این ترتیب، امر متحول کردن انقلابی اقتصاد سرمایه داری، ساختار دولت کارگری، و اراده اکثریت طبقه به کسب قدرت، در تئوری مارکسیسم یک ارتباط درونی دارند و اجزاء یک تئوری انقلاب کارگری منسجم را تشکیل میدهند. اگر در مارکسیسم (مثلاً برخلاف تئوریهای آنارشیسم کلاسیک) انقلاب سیاسی و تسخیر قدرت پیش شرط ایجاد تحول سوسیالیستی در اقتصاد است، از اینروست که بنا به تحلیل مارکس تنها دخالت آگاهانه تمامی تولید کنندگان است که میتواند روابط تولیدی سرمایه دارانه را از میان ببرد. تنها دخالت آگاهانه تمامی تولید کنندگان، یعنی تمامی طبقه کارگر، است که امکان میدهد روابط تازه ای بین خودشان در پروسه تولید برقرار کنند. این عصاره سوسیالیسم مارکسی در قبال انواع دیگر سوسیالیسم است، این عصاره خصلت طبقاتی سوسیالیسم مارکس است، و تنها به این معنا میتوان سوسیالیسم مارکس را سوسیالیسم کارگری نامید.

تمام تفاوت تئوری سوسیالیستی مارکس و انگلس در برابر سایر مکاتب سوسیالیستی همین اعتقاد به عمل مستقیم طبقه برای رهایی است. کافیت بیاد بیاوریم که مارکس و انگلس در نخستین تبیینهای تئوریکشان از سوسیالیسم (در مانیفست کمونیست) سوسیالیسم خود را در تقابل با مکاتب «سوسیالیسم و کمونیسم انتقادی-تخیلی» قرار دادند. همه این مکاتب البته طبقه کارگر را قربانی اصلی نظام سرمایه داری میدانستند، و جنبه سوسیالیستی شان در این بود که خواهان جایگزین کردن نظام سرمایه داری با یک نظام مبتنی بر تعاون اجتماعی بودند، اما جنبه تخیلی شان در این بود که «برای خود پرولتاریا هیچگونه فعالیت مستقل تاریخی، هیچگونه جنبش سیاسی خاص» قائل نبودند؛ و در سوسیالیسم شان "جای فعالیت اجتماعی را باید فعالیت مبتکرانه شخصی آنها، و جای شرایط رهایی را که تاریخا خلق میشوند باید شرایط آفریده خیال آنها، و جای سازمان طبقاتی خودانگیخته کارگران را باید سازماندهی جامعه مطابق طرح این مبتکرین بگیرد (۲۶)". انگلس سالها بعد نوشت که علت اینکه او و مارکس مانیفست را "مانیفست سوسیالیست" نام گذاشتند این بود تا خود را از همین قبیل سوسیالیستهایی که به نیروی طبقه کارگر اتکاء نداشتند تفکیک کنند. در مقابل لفظ «کمونیست» را برای مانیفست برگزیدند، چون:

"آن بخش از طبقه کارگر که خواهان تجدید سازمان ریشه ای جامعه بود و متقاعد شده بود که انقلاب صرفاً سیاسی کفایت نمیکند، در آن ایام خود را کمونیست میخواند. این کمونیسمی بود که هنوز زمخت و صرفاً غریزی و اغلب خام بود... از آنجا که ما از همان موقع عقیده راسخی داشتیم به اینکه «رهایی طبقه کارگر فقط میتواند بدست خود طبقه کارگر صورت گیرد» هیچ تردیدی نکردیم که از این دو نام (سوسیالیست یا کمونیست) کدام را برگزینیم." (۲۷)

به عبارت دیگر مرز سوسیالیسم کارگری مارکس و انگلس در برابر انواع سوسیالیسم غیرکارگری را

«خود-رهائی طبقه کارگر» (self-emanicipation) میسازد. دقیقا به همین دلیل است که مارکس و انگلس برخلاف سوسیالیستهای اتوپیک نقشه از پیشی (blueprint) برای سازماندهی سوسیالیستی جامعه آتی بدست ندادند، چون از نظر آنها این حرکت مشخص طبقه است که اشکال تاریخی اقتصادی و اجتماعی گذار از سرمایه داری به سوسیالیسم را در عمل در هر مورد بدست میدهد. اگر مارکس و انگلس تئوری سوسیالیستی خود را علمی خواندند، دقیقا از آنروست که حقانیت آرمان سوسیالیستی خود را نا با توسل به احکام اخلاقی، نه با نقشه های آفریده ذهن برای جامعه آینده، بلکه با رجوع به یک حرکت ابژکتیو اجتماعی توضیح میدادند. وانهادن اصل «خود-رهائی طبقه کارگر» در عین حال گسست از جنبه علمی تئوری سوسیالیستی مارکس است.

طبقه کارگر از کمون (پاریس) انتظار معجزه نداشت. آنها اتوپیی از پیش آماده ای ندارند که به فرمان خلق (decret du peuple) معمولش دارند. آنها میدانند که به منظور یافتن رهایی خود، و همراه آن یافتن اشکال عالیتری که جامعه حاضر به سبب عوامل اقتصادی خود بنحو مقاومت ناپذیری در جهت آن سیر میکند، طبقه کارگر ناگزیر است مبارزات طولانی و یک سلسله پروسه های تاریخی را طی کند، که (این مبارزات و پروسه ها) شرایط و انسانها را متحول مینمایند. طبقه کارگر در پی تحقق هیچ ایده آلی نیست، بلکه در پی آزاد ساختن عناصر جامعه نو است؛ عناصری که جامعه کهنه و در حال سقوط بورژوازی آستن آنهاست (۲۸)

اینجا تفاوت سوسیالیسم کارگری مارکس با انواع سوسیالیسم های غیر کارگری که در بخش ۴ دیدیم خود را برجسته میکند. در بخش قبلی دیدیم که وجه مشخص شاخه های کمونیسم غیرکارگری در این قرن این بود که خصلت انقلاب را از نتیجه اقتصادی آن استنتاج میکردند. مثلا بزعم ایزاک دویچر (که صریحترین، افراطی ترین، و منسجم ترین نظریه را پرداخته است) اگر ارتش شوروی عامل بسط مدل اقتصادی شوروی به اروپای شرقی بوده، باید نتیجه گرفت که انقلاب کارگری راه لازمی برای وصول به سوسیالیسم نیست. تفاوت دیدگاه مارکس از آنچه در این بخش گفتیم روشن است. از دیدگاه مارکس، این یک مدل اقتصادی از پیشی نیست که محک سوسیالیسم است، بلکه این تنها نیروی طبقه کارگر در یک انقلاب ابژکتیو (یعنی انقلابی برخاسته از بحران نظام سرمایه داری) است که قادر به برقرار کردن روابط نوین سوسیالیستی در اقتصاد است. تفاوت نظامهای اقتصادی در سوسیالیسم کارگری و غیرکارگری نیز از همینجا پیداست: نظام اقتصادی در سوسیالیسم کارگری یک امر اجتماعی است، ولی نظام اقتصادی در سوسیالیسم غیرکارگری یک امر فنی است؛ سوسیالیسم کارگری از نظر اقتصادی تلاش آگاهانه طبقه است برای دگرگون کردن پروسه کار در جامعه، سوسیالیسم غیرکارگری امر برنامه ریزان و بوروکراتها و تکنوکراتهای سازمان برنامه است؛ نظام اقتصادی سوسیالیسم کارگری تنها توسط طبقه ای که خودآگاهی طبقاتی اش را در رویارویی طبقاتی کسب کرده و به نیروی خود انقلاب کرده و خود را بشکل دولت سازمان داده میسر است، مدل اقتصادی سوسیالیسم غیرکارگری طرحهایی است در جیب نخبگانی که کفایت با کودتای سرهنگها، با زد و بند بین المللی، یا با توطئه گروهی و حزبی بر سر کار بیایند؛ در سوسیالیسم کارگری طبقه کارگر برای رهائی خود نظامی پی میفکند که همه طبقات را از میان میبرد و همگان را آزاد میکند، در سوسیالیسم غیر کارگری، به تجربه انواع سوسیالیسم روسی و چینی و افریقائی و عربی در این قرن، یک نظام اقتصادی دولتی توجیه محرومیت و بی حقوقی طبقه کارگر و اکثریت مردم قرار میگیرد

رخلاف اپورتونیسمی که سخنگویان بورژوازی به مارکسیسم نسبت داده اند، از دیدگاه مارکسیسم نه تنها هدف وسیله را توجیه نمیکند، بلکه هدف و وسیله در وحدت کامل با یکدیگر معنا دارند. هدف همان وسیله است که در یک پروسه تاریخی نهایتا در شکل مشخص «هدف» متبلور میشود. راه میانبری وجود ندارد. وانهادن «خود-رهائی طبقه کارگر» بمعنای وانهادن خواست نظام اقتصادی سوسیالیستی نیز هست.

## فصل دوم: چه نباید کرد؟

در فصل اول صرفاً زیربنای تئوریک مشی جدید حککا، یعنی مبحث «حزب و قدرت سیاسی» را بررسی کردیم ولی به معنای عملی و محتوای پراتیکی چنین نظریه ای برای یک حزب معین، حککا، در این مقطع معین نپرداختیم. در همان سطح تئوریک نشان دادیم که آنچه منصور حکمت درباره رابطه حزب و قدرت سیاسی میگوید، یعنی مجاز بودن حزب به اقدام برای تسخیر قدرت بدون اینکه این کار خواست اکثریت طبقه کارگر باشد، در تاریخ اندیشه های مارکسیستی ایده شناخته شده ای است و به بلانکیسم موسوم است. همچنین نشان دادیم که دیدگاه منصور حکمت نسبت به مساله انقلاب و قدرت سیاسی نه فقط در سطح تئوری سیاسی از مارکسیسم بدور است، بلکه در سطح تئوری اقتصادی نیز معادل وانهادن اقتصاد سوسیالیستی است، و خلاصه اینکه چنین دیدگاهی در خصوصیات پایه ای انواع سوسیالیسم غیرکارگری کاملاً شریک است. نقد ما بر چنین دیدگاهی در فصل اول به این ترتیب در یک سطح تئوریک پایه ای و انتزاعی است.

نقد صرفاً تئوریک ایده ها، اما، اگرچه لازم است، هنوز برای نشان دادن مضمون سیاسی و جایگاه اجتماعی (یا فقدان جایگاه اجتماعی) پراتیک متکی به این ایده ها ناکافی است. ایده های یکسان، بسته به خصلت اجتماعی احزاب و سازمانهای پیرو این ایده ها، و بسته به شرایط خارجی ای که این احزاب در آن فعالیت میکنند، پراتیک های گوناگونی را میتواند نتیجه دهد. همین بلانکیسم را در نظر بگیریم: بلانکیسم تاریخاً یک انحراف در درون جنبش طبقه کارگر بود، به این معنا که یک حزب کارگری، یعنی اقلیتی از کارگران، قصد کند که قدرت را از جانب تمامی طبقه بگیرد. من در فصل اول این اصطلاح را بکار بردم چون منصور حکمت بحث خود را بشکل □ حزبی که اقلیتی از طبقه را با خود دارد" و نظایر اینها مطرح میکنند، و من، انگار این حرفها بر کاغذی بادآورده نوشته شده، همان ادعاهایش را بی کم و کاست نقد کردم. والا اطلاق □ بلانکیسم" به کودتای یک مشت سرهنگ، یا زد و بند و معامله یک عده سیاست باز، یا معدودی چریک کوهی و شهری، ابداع مطلب را ادا نمیکند. اینها، اگر ادعای سوسیالیسم داشته باشند، اشکال مختلف سوسیالیسم غیرکارگری اند. در مورد حککا نیز لازم است بررسی را ادامه داد و دید مبحث «حزب و قدرت سیاسی» در این مورد چه محتوای سیاسی مشخصی به خود میگیرد. به عبارت دیگر در ادامه مطلب لازمست آن شکل مشخص سوسیالیسم غیرکارگری ای را تجزیه و تحلیل کنیم که محتوای سیاسی و اجتماعی مشی جدید حککا را تشکیل میدهد.

دو ملاحظه اینجا بلافاصله مطرح میشود. نخست اینکه حککا نه فقط حزبی کارگری نیست، نه فقط حتی مینیمی از حضور تبلیغی نیز در جنبش کارگری ایران ندارد، بلکه تماماً سازمانی خارج کشوری است که شمار سرجمع اعضا و وابستگان آن در اروپا و امریکا بزحمت به سیصد نفر میرسد (۲۹). همین خود دلیل دیگری است که نه فقط اطلاق «بلانکیسم» با توجه به خصلت طبقاتی حککا زیاده سخاوتمندانه است، بلکه اساساً ادعای کسب قدرت از جانب سازمانی با این مشخصات را نمیتوان جز شوخی بیمزه ای تلقی کرد. و این ما را به ملاحظه دوم میرساند: به این ترتیب مبحث «حزب و قدرت سیاسی» موضوعیت تاکتیکی برای حککا ندارد. کارکرد واقعی مبحث اینست تا از نظر تئوریک ایده قدرتگیری حزب بدون اتکاء به طبقه کارگر را در افراطی ترین شکلش، یعنی در مورد کسب قدرت سیاسی، جا بیندازد، و به این ترتیب به مشی جدید که تقویت و رشد حککا از طرفی غیر از جذب کارگران را دنبال میکند مشروعیت دهد. منصور حکمت خود این نکته را تصریح میکند:

"منظورم از کسب قدرت حمله روز آخر به کاخ زمستانی و تشکیل دولت نیست. بلکه منظورم قوی شدن و دینفوذ شدن حزب در جامعه است..."

همین هدف قوی شدن و دینفوذ شدن است که در پرتو " کشف جدید" یعنی «مکانیسمهای اجتماعی» قرار است دنبال شود. محتوای مشی جدید را بنابراین در این مکانیسمهای اجتماعی باید جستجو کرد.

## ۱- مکانیسم اجتماعی یا موج ارتجاعی؟

پیشتر هم اشاره کردم که مشی تازه حککا ایدا امری صرفا تاکتیکی نیست، بلکه یک کلیت است که از شیوه‌ها و اشکال فعالیت تا محتوای سیاستها و مضمون تبلیغات و حتی موازین تشکیلاتی را در بر میگیرد و کلا قرار است هویت اجتماعی تازه و متفاوتی به حککا ببخشد. این نکته ایست که از جانب رهبری حزب به کرات مورد تاکید قرار گرفته است (۳۰). سوالی که بلافاصله پیش میاید که چگونه چنین پرخش همه جانبه‌ای در یک سازمان سیاسی بدون بررسی شکل و محتوای فعالیت پیشین در تک تک این عرصه‌ها میتواند توجیه شود؟ پاسخ منصور حکمت اینست: با کشف جدید رابطه حزب و جامعه و شناخت "مکانیسمهای اجتماعی". واقعیت هم اینست که وقتی مبحث «حزب و قدرت سیاسی» از نظر تئوریک حککا را از کسب پایه کارگری معاف کرده باشد، کفایت منصور حکمت به رفقاییش نشان دهد که عطف توجه به "مکانیسمهای اجتماعی" مورد نظر او منجر به تقویت حزبشان خواهد شد تا بدون هیچ بحثی تغییرات اساسی در همه عرصه‌های فعالیت ایجاد کنند. پس لازم است این مکانیسمها را واریس کنیم.

"پرداختن به قدرت سیاسی در درجه اول مقوله‌ای است اجتماعی. جدال بر سر قدرت سیاسی اختراع کمونیستها نیست. جامعه برای دست به شدن قدرت سیاسی مکانیسمهایی دارد."

حکمت از این مقدمات مبرهن، اما به هر حال صحیح، آغاز میکند، اما، همانطور که کمی پائینتر خواهیم دید، نتیجه‌ای که از آنها میگیرد، علیرغم عنوان "مکانیسمهای اجتماعی" ایدا جنبه اجتماعی مساله را مورد نظر ندارد. از دیدگاه مارکسیستی مکانیسم اجتماعی تغییر قدرت سیاسی جامعه در پایه‌ای ترین سطح مقوله بسیار آشنای مبارزه طبقاتی است. برای یک مارکسیست که امرش قدرت گیری طبقه کارگر است، این نکته واضحا است که وظیفه او تقویت طبقه کارگر در مبارزه اش با بورژوازی و دولت اوست؛ و از اینرو یک وظیفه دائمی کمونیستها و احزاب کارگری این بوده که اشکال مشخصی را که تبلور آگاهی و ظرف اتحاد و پیشبرد مبارزه کارگران است در دوره‌های مختلف بشناسند و در ساختنش پیشقدم شوند: از اتحادیه و تعاونی گرفته تا مراکز آموزشی و فرهنگی، از صندوق‌های اعتصاب گرفته تا نشریات سیاسی و تبلیغی، از حزب سیاسی گرفته تا کمیته‌ها و شوراهای کارخانه، از مبارزه برای حقوق صنفی و سیاسی گرفته تا سازماندهی قیام، همه اینها برای کمونیستها "مکانیسمهای" شناخته شده‌ای برای تقویت طبقه کارگر در جبهه مبارزه طبقاتی و در جهت تسخیر قدرت و تشکیل حکومت کارگری بوده‌اند.

هیچکدام از این اشکال نیز "اختراع" کمونیستها نیستند، بلکه کارکرد خود جامعه سرمایه داری از نظر عینی ضرورت و امکان تحقق آنها را فراهم میآورد و مبارزه متحد کارگران به آنها جامه عمل میپوشد. این بحث البته در هر دوره مشخصی کاملا مجاز، و حتی ضروری، است که کدامیک از این "مکانیسمها" دیگر کهنه شده و با چه اشکال جدیدی اکنون باید جایگزین شوند. بعنوان مثال، در دوره حاضر و در کشورهای صنعتی پیشرفته، مساله بحران اتحادیه‌های کارگری مطرح شده است. عضویت در اتحادیه‌ها تقریبا همه جا کاهش یافته است و قدرت مانور اتحادیه‌ها در مقابل کارفرمایان در زمینه‌هایی نظیر قراردادهای جمعی و ساعات کار بسیار محدودتر شده است. این ایده میتواند قابل بحث باشد (و هست) که آیا تحولات عظیم تکنولوژیک در دو دهه گذشته، همراه با پدیده جهانی شدن سرمایه (globalization) اتحادیه‌ها را منسوخ نکرده است؟ به عبارت دیگر، آیا تشکل اتحادیه‌ای اکنون زمینه عینی خود را که مبتنی بر کارکرد سرمایه داری در دوره معینی بود از دست داده است؟ غرض اینجا بررسی چنین سوالاتی نیست، بلکه نشان دادن اینست که از دیدگاه مارکسیستها (و نه فقط مارکسیستها) اشکال تشکل و ارگانهای مبارزاتی طبقه کارگر همواره ریشه در کارکرد خود نظام سرمایه داری داشته‌اند، و چنانچه تحول مهمی در سرمایه داری رخ دهد وظیفه مارکسیستها اذعان به کهنه شدن برخی از این اشکال و یافتن اشکال جدیدی است که عملکرد نظام سرمایه داری از نظر ابژکتیو زمینه‌شان را فراهم میآورد. همانطور که مارکسیستهای اوایل قرن بیستم از نخستین کسانی بودند که به آغاز عصر امپریالیسم در سرمایه داری توجه دادند و عواقب آنرا برای جنبش طبقه کارگر تجزیه و تحلیل کردند. اما همه اینها تنها میتواند امر مارکسیستی باشد که «خود-رهائی طبقه کارگر» یگانه قطب‌نمای او در رابطه با قدرت سیاسی است. بنابراین جای تعجبی نیست که وقتی منصور حکمت از "مکانیسمهای اجتماعی" سخن میگوید منظورش ایدا چیزی در این سطح نیست، بلکه بسادگی جستجوی آن شیوه‌هایی است که قرار است حککا را بدون اتکا به کارگران قوی کند:

"اگر کسب قدرت مساله ماست، اولین سوال اینست: مکانیسم‌های اجتماعی کسب قدرت، مکانیسمهای قوی شدن و در قلمرو سیاسی

پیروز شدن، در جامعه معاصر چیست. این بحث خیلی ملموسی است (!؟). بگذارید بپرسم در این دنیا چگونه میشود انسانهای زیادی را مخاطب قرار داد، چگونه میشود انسانهای زیادی را متحد و متشکل کرد، چگونه میتوان جنبشی ساخت که بر افکار انسانها در مقیاس وسیع تاثیر بگذارد. چگونه میتوان به جنگ آراء حاکم رفت. این آراء حاکم در جهان امروز چگونه ساخته میشود و به مردم باورانده میشود. مکانیسمهای چیست و چگونه میتوان به جنگ اینها رفت. چگونه میتوان در جهانی با این مشخصات تولیدی، سیاسی، نظامی، انفورماتیک (!؟)، فرهنگی، آموزشی، قدرتی شد... اگر حزب سیاسی کمونیستی کارگری بخواهد کاری در این دنیا صورت بدهد، باید قوی باشد. باید قوی بشود. باید آنقدر قوی بشود که بورژوازی امروز را در جهان خود او شکست بدهد." (تاکیدها و پرانتزها اضافه شده است.)

در این نقل قول باید دقیق شد، چرا که کلید درک منظور نویسنده، و همینطور خصلت مشی جدید حککا در آن بدست داده میشود. مفهوم کلیدی اینجا «جامعه معاصر» است. همه آن حرفهای عمومی راجع به جامعه، رابطه حزب و جامعه، و مکانیسمهای اجتماعی، در حقیقت انشاء نویسی بود؛ نویسنده ما از همه آن کلی بافی ها تنها قصدش این بود که مخاطبینش در حککا را در پرده به تطبیق خود با مکانیسمهای جامعه معاصر ترغیب نماید؛ و با یک تردستی سخنورانه (rhetorical)، مکانیسمهای سیاسی جامعه معاصر نیز بدل میشود به سیاست بازی به شیوه بورژوایی؛ والا واقعا شکست دادن بورژوازی "در جهان خود او" یعنی چه؟ (مگر پیش از این حککا قصد داشت بورژوازی را در جهان حککا شکست دهد؟! ) واقعیت اینست که در مبارزه طبقاتی یک "جهان" بیشتر وجود ندارد و اسمش هم بسادگی همان جامعه است، و هر طبقه (یا حتی هر حزبی هم) که قصد کسب قدرت سیاسی را کند میدانند که باید در همین جامعه قدرت را از بورژوازی بگیرد. جامعه البته پدیده ای در حال تغییر است و، همانطور که بالاتر اشاره کردم، یک وظیفه دائمی مارکسیستها اینست که پیامدهای تغییرات کیفی و دوران تاریخی جدید را برای مبارزه طبقه کارگر به دقت تجزیه و تحلیل کنند. اما برای کسی چون منصور حکمت که مسیر پیشرفت را برای خود و حزبش بشکل قوی شدن و قدرت گیری حزب بدون کارگران ترسیم میکند، توجه دادن به "مکانیسمهای جامعه معاصر" چیزی نمیتواند باشد جز فراخواندن به انطباق پراتیک حککا با بستر اصلی سیاست به شیوه بورژوایی. و این سرنوشت گریز ناپذیر از قضا خود از خصلت جهان و جامعه معاصر سرچشمه میگیرد.

والا پیش از این جریاناتی بوده اند که بدون مکانیسمهای مورد نظر او در جلب پشتیبانی وسیع جامعه موفق بوده اند. (راستی، مگر همان فدائی که "در فدای قیام بهمن نیروی عظیمی بر گردش حلقه زد" با کدام مکانیسم اجتماعی این توفیق را یافته بود؟) یا حتی بدون بهره بردن از مکانیسمهای مورد نظر حکمت قدرت را هم تسخیر کرده اند. اگر "مکانیسمهای" مورد نظر منصور حکمت کودتاگری به شیوه تره کی نیست، چریک کوهی دبره نیست، تبلیغ مسلحانه به شیوه فدائیان اولیه نیست، اگر این "مکانیسم" امروزه توصیه روی آوری به اردوگاه شوروی به سبک اکثریت فدائی و غیره نیست، علتش به سادگی این است که در جهان پس از جنگ سرد این راه ها دوره اش سپری شده؛ یا در حقیقت برخی شان اساسا دیگر موضوعیت ندارند و در مورد برخی شان نیز صرفا چنین به نظر میرسد که دورانشان سپری شده. به عبارت دقیقتر این راه ها دیگر عموما مقدر به نظر نمیرسد، پس بسادگی دیگر مد نیست. مد جهان امروز مدیا است و سی ان ان. مد جهان امروز تعمیم مناسبات بازار است به همه عرصه ها، از هنر گرفته تا سیاست. مد جهان امروز تبدیل سیاست به چیزی مثل موزیک پاپ است و یکسان کردن شیوه های سیاستمدار با خواننده پاپ.

### مشی تازه و هویت اجتماعی تازه

معنا و محتوای مشی تازه حککا را در عرصه سیاسی ایران در بخش دیگری در همین فصل به تفصیل بیشتری بررسی خواهیم کرد. اینجا صرفا تاکید راجع به جنبه تازه این مشی لازم است. چرا که اگر عناصر و مولفه های مشی تازه را جدا جدا در نظر بگیریم میبینیم که بسیاری از آنها ابدا تازگی ندارد. این امر باعث شده تا برخی از کسانی که از دور صحنه سیاست چپ ایران را تعقیب میکنند از هیاهویی که حککا پیرامون مشی تازه اش به راه انداخته متعجب شوند و آنرا به حساب سنت گجسته تبریک گویی به خود در حککا بگذارند. اما به باور من چنین نیست و اینبار باید ادعای رهبری حککا را باور کرد. مشی جدید حککا واقعا تازگی دارد؛ تازگی این مشی در اینست که هدفش خلق هویت اجتماعی جدیدی برای حککا است. عناصر متشکله این مشی تازگی ندارند اما وظیفه و نقشی که این عناصر در متن عمومی مشی تازه بعهدہ دارند متفاوت است، و این ترکیب تازه قرار است سیمای حککا را از یک سازمان جناح چپ ایران به یک سازمان سیاسی بستر اصلی سیاست ایران تغییر دهد. (منصور

حکمت همین نکته را با استعاره "از حاشیه به متن" و ورود به "قسمت گود استخر سیاست" بیان میکند (جوهر مشی تازه شکل دادن به یک هویت اجتماعی تازه برای حکاکاست تا این حزب را همچون "یک حزب مدعی قدرت سیاسی" در صحنه سیاست و جامعه تثبیت کند. البته رهبری حککا اصرار دارد که این هویت اجتماعی جدید قرار است رادیکال باشد، و خودشان "مدرنیسم" و "آتئیسم" را بعنوان مولفه های این رادیکالیسم برجسته میکنند. ادعای رادیکالیسم مشی تازه را در بخش دیگری در همین فصل، با تجزیه و تحلیل از آتئیسم و مدرنیسم حککا، بررسی میکنم. اینجا بعنوان نمونه فقط به دو مولفه عملی تر مشی تازه میپردازم تا منظور منصور حکمت از "مکانیسمهای اجتماعی" روشنتر شود.

یکی از مهمترین جنبه های مشی تازه اینست که حککا قرار است با یک عده آدم معین تداعی شود. در خود حککا این قضیه به «حزب شخصیت ها» مشهور است و منصور حکمت هم در مقاله «حزب و جامعه» همین نکته را به طریق پیچیده "نقش فرد" و ضرورت علنی بودن نام و نشان فرد کمونیست بازگو میکند. اما این مساله اساسا برای هیچکس مورد مناقشه نیست که احزاب سیاسی ایده ها شان را از طریق افراد ذینفوذ (چه در سطح محلی و چه در سطح سراسری) تبلیغ میکنند و به این طریق مخاطبین را به سیاستهای خود جذب میکنند. این امری بدیهی و معمول است. اما اگر اکنون حککا آنها را "شخصیتها" مینامد، بنظر من هدفش بسادگی این نیست که مطابق معمول مایل است اختراع مجدد چرخ را بنام خود ثبت کند، بلکه نقش و وظیفه ای که اینها در متن مشی تازه بعهدہ دارند کاملا با نقش شناخته شده فرد در فعالیت کمونیستی متفاوت است. اینها رهبر مبارزات روزمره کارگری نیستند، آژیتاتور نیستند، افراد مورد احترام و اعتماد محلات پائین شهر نیستند، اینها روشنفکر خدمتگزار طبقه کارگر یا حتی آموزگاران دلسوز کارگران نیستند؛ اینها "شخصیت" اند، همانطور که دکتر سنجابی و مهندس بازرگان و سپهبد رزم آرا و آیت الله زنجانی شخصیت بودند. اینها قرار است به جرگه نخبگان سیاسی جامعه پیوندند تا در یک تند پیچ سیاسی، وقتی کارگران و زحمتکشانشان انشالله همچنان چاره ای جز تمکین به این یا آن گروه از نخبگان سیاسی جامعه نیافتند، بخت خود را برای قدرتگیری آزمایش کنند. (و اگر هم قدرت را نگرفتند که هیچ، با «نان و پیازشان» میسازند!)

جنبه دیگر آنچه است که باز در بحثهای درون خود حککا به "امپراتوری مطبوعاتی" مشهور شد، اگرچه اینبار طبق معمول این لفظ اغراق آمیزی است برای تلاش شان در استفاده از چند رادیو و تلویزیون محلی در چند شهر اروپا و امریکا، و همچنین راه انداختن چند کانون پژوهشی و نشریه ادبی و فرهنگی. باز میتوان دید که استفاده از این اشکال نه فقط مورد مخالفت کسی نیست، بلکه سالهاست سازمانهای سیاسی خارج کشور از این اشکال استفاده میکنند و در خود ایران نیز نه فقط احزاب بلکه هر انسان منفرد سیاسی نیز همواره با سود بردن از کوچکترین روزنه های دیوار اختناق همینگونه فعالیت کرده اند. (خود حککا هم پیشتر مشغول این کار بود و هیچکس در داخل و خارج این سازمان ایرادی به این کار نمیدید.) اینجا نیز تازگی مشی حککا در نفس استفاده از این اشکال نیست، بلکه در فونکسیون این نهادها بر متن مشی تازه است. چرا که هدف از خلق انستیتو یا کانون پژوهشی، هدف از دایر کردن مجله ادبی یا فرهنگی، این نیست که واقعا پژوهش مفیدی صورت گیرد یا به ارتقا ادبیات و فرهنگ چپ در جامعه ایران یاری رساند؛ بلکه هدفش دادن تصویر معینی از حکاکاست بمثابه حزبی که دارای "امپراتوری مطبوعاتی" است، تا از اینطریق بتواند، به گفته منصور حکمت، در "سیمای حزب مدعی قدرت" ظاهر شود.

ممکنست اینطور به نظر آید که دو عنصری از مشی تازه که برشمرديم ("شخصیتها" و "امپراتوری مطبوعاتی") بیشتر جنبه فرمال دارند. این به یک معنا درست است، اما نکته دقیقا اینجاست که تمام تازگی مشی حککا در این است که این جنبه های فرمال اهمیتی حیاتی دارند. بعبارت دیگر تازگی مشی در اینست که مرزی بین فرم و محتوا نیست. وقتی "مکانیسمهای اجتماعی" جوهر مشی است، نفس دستی داشتن بر این مکانیسمها عین تحقق مشی است. یا به عبارت دیگر "محتوای این مشی اخذ فرم" معینی است، و این جنبه های فرمال همانقدر اجزاء ارگانیک مشی تازه حککا هستند که دکور و نورپردازی اجزاء ارگانیک یک نمایشنامه، یا اونیفورم جزء ارگانیک یک تیمسار.

ضرورت همه این تغییرات البته بسادگی با رجوع به کشف "مکانیسمهای اجتماعی" توضیح داده میشود. واقعیت اینست که منبع الهام این قبیل "مکانیسمهای اجتماعی"، جامعه معاصر غرب است؛ و الهام گرفتن از غرب البته همخوانی کاملی با "مدرنیسم" حککا دارد. نفس الهام گرفتن از جوامع غربی، یا



حتی تقلید از غرب، بخودی خود البته چیزی راجع به بد یا خوب این کار بما نمیگوید. چرا که جوامع غرب هم مثل هر جامعه سرمایه داری (و بعنوان پیشرفته ترین جوامع سرمایه داری حاضر) حامل گرایشات متضاد هستند. مساله اینجاست که منبع الهام طراحان مشی تازه ابا گرایشات ترقیخواهانه و سوسیالیستی در غرب نیست، بلکه تحولات معینی است که ظرف یکی دو دهه اخیر با خیزش یک موج ارتجاعی فکری و فرهنگی در بسیاری از کشورهای اروپا و امریکا روند مسلط را شکل داده است. منصور حکمت پیامدهای این موج ارتجاعی را بمنزله مکانیسمهای اجتماعی درک و تبلیغ میکند.

### فرهنگ سیاسی در جامعه معاصر غرب

در اینکه ظرف دو-سه دهه اخیر جهان تغییرات مهمی بخود دیده تردیدی نیست، اما تعیین ماهیت این تغییرات جای بحث فراوان دارد. تا آنجا که به جوامع غربی (اروپای غربی و امریکای شمالی) مربوط میشود، جامعه شناسان آکادمیک اصطلاحات خاصی را برای جامعه معاصر ساخته اند: جامعه پسا صنعتی، پسامدرن، جامعه ریسک، مدرنیته اعلی و از این قبیل. لازم نیست اینجا به اختلافات ظریف تحلیلهای مختلف پردازیم، توصیف ساده برخی از ویژگیهای جامعه معاصر به زعم این مکاتب کفایت میکند. مهمترین ویژگی این جامعه سلطه مقاومت ناپذیر اقتصاد بازار است بر همه عرصه های اجتماعی. تغییرات تکنولوژیک و تحرک بیسابقه سرمایه در سطحی جهانی نیز تغییرات ساختاری مهمی در اقتصاد جوامع پیشرفته ایجاد کرده اند که، به زعم اکثر این قبیل تحلیلگران، مهمترین گسترش بیسابقه بخش خدمات و سقوط نسبی بخش سنتی صنعت و بخصوص صنایع سنگین است. اما از نظر بحث حاضر، توجه به نتایج اجتماعی و فرهنگی این تحولات مهم اند. از این نظر مهمترین جنبه رشد فردیت در قبال تعلق گروهی (بخصوص طبقه) است. علت این امر گویا افزایش مصرف و همچنین افزایش نقش اجتماعی و فرهنگی مصرف نسبت به تولید میباشد. به این ترتیب فرد بیشتر با شیوه مصرف خود هویت می یابد تا با جایگاهش در تولید. و شیوه مصرف، یا عبارت دیگر سبک زندگی (life style) تا حدود زیادی اختیاری است و به جایگاه طبقاتی مربوط نمیشود. به این ترتیب هویت فردی امری انتخابی میشود که فرد قادر است با سبک زندگی ای که برمیگزیند برای خود تعریف کند و مطابق دلخواهش تغییر دهد. بطور مثال فرد با انتخاب سبک زندگی میتواند هویتی متناظر با زیر-فرهنگهایی مثل گیاهخوار، همجنسگرا، ورزشکار، و غیره برای خود برگزیند. همچنین در مورد فرهنگ و قوالب فکری متناظر با جامعه معاصر گفته میشود که حقیقت عینی مقوله بی اعتباری است. این قدرت است که حقیقت را تعریف میکند، و از علم نیز کاری ساخته نیست چرا که علم و معیار علمی نیز ساخته قدرت است. به این ترتیب سخنی از «ذات» و «ماهیت» نمیتواند در میان باشد، چرا که در حقیقی بودن چنین شناختی جای تردید است. پس از تنها چیزی که میتوان یقین داشت همان نمود و ظاهر است. یک جلوه این تفکر اینست که هر هویت فردی همانقدر حقیقت و اصالت دارد که دیگری؛ چرا که هیچ هویتی ذاتی فرد نیست. پس فرد بنا به انتخابش میتواند هویت خود را از نو تعریف کند. یعنی افراد جامعه به طبقات یا گروه های بزرگ اجتماعی که از نظر عینی مشخص اند تقسیم نمیشوند، بلکه انسانها تعلقات سیالی دارند، از سیاسی گرفته تا قومی و جنسی و ترجیح جنسی و هنری و ورزشی و غیره، و همه این تعلقات هم ارز اند و هیچ نظام ارزشی عینی ای نمیتواند یکی را بر دیگری مقدمتر و پایه ای تر رده بندی کند. خلاصه اینکه انسانها در هر لحظه همان هستند که میگویند، و نمیتوان مفهوم انتزاعی و جهانشمولی مثل طبقه را مبنای شناخت قرار داد. ما به ازاء این دیدگاهها در عرصه فکری و فرهنگی جامعه توجه به سطح است تا به عمق، توجه به ظاهر است تا به محتوا، توجه به الفاظ است تا به معنا، و در کل، به اصطلاح رایج، توجه به نشانه است تا به مدلول.

میتوان (و میباید) این بحث را مطرح کرد که تا چه اندازه این مکاتب در شناخت و تشخیص ویژگیهای جامعه معاصر درست میگویند و کجا اشتباه میکنند، یا تا چه اندازه دیدگاههای فلسفی و اجتماعی شان عناصر درستی در بر دارد و کجا نادرست میگویند. مارکسیستهای زیادی در غرب نیز به این کار پرداخته اند، اما اینجا جای چنین بحثی نیست. تا آنجا که به نفس توصیف اینها از جامعه معاصر مربوط میشود بیشک برخی از مشاهدات این تحلیلگران با واقعیت تطبیق دارد، برخی دیگر نیز احتمالاً تنها پدیده های زودگذری هستند و نه خصوصیات پایداری. اما بحث من بر سر صحت و سقم چنین تحلیلهای یا حتی مشاهداتی نیست، بلکه شخصا فکر میکنم چنین مکاتبی را باید بمشابه بیانات ایدئولوژیک این عصر در نظر گرفت که، مستقل از این یا آن مشاهده درست، خود نوعی جهان بینی

را تقویت میکنند و نوعی سیاست را نتیجه میدهند.

سیاست منطبق با چنین عصری (که هم میتواند شاهد مدعای این تحلیلگران باشد و هم نتیجه بکار بستن تحلیلهاشان) عبارت است از گذار از سیاست بر مبنای منافع طبقات و گروههای بزرگ اجتماعی به سیاست بر مبنای هویت های پراکنده. گذار از سیاستهای دراز مدت بر مبنای منسجم به سیاستهای مقطعی و فاقد یک کلیت، فاقد یک چشم انداز عمومی برای جامعه و آینده. اما ویژگی مهمتر سیاست این عصر، به نظر من، اینست که قوانین اقتصاد بازار هرچه بیشتر بر آن حاکم میگردد. خط سیاسی نیز همچون هر کالا باید نسبت به چند و چون تقاضا واکنش نشان دهد، و همچون هر فعالیت تابع عرضه و تقاضای بازار باید بتواند برای کالای خود بازاریابی کند. از خصوصیات جامعه معاصر یکی هم اینست که بسته بندی و مارک کالا انگار خود جزئی از ارزش مصرف کالا شده است، چرا که آگهی های تجاری و بازاریابی زیرکانه کالا را با یک تصویر یا وجهه (image) همراه میکنند. وقتی نوجوانان جین میخرند هدفشان تنها خرید شلوار نیست بلکه (حتی بیشتر) خرید مارک لیوایز و تداعی شدن با وجهه لیوایز است. به همین ترتیب خریداران یک خط سیاسی نیز بسادگی جذب محتوای سیاسی یک خط نمیشوند بلکه (عمدتا) جذب بسته بندی، مارک، و آگهی های تبلیغاتی آن سیاست، و بطور خلاصه جذب وجهه آن باید بشوند. نمونه این تیپ سیاست و سیاستمدار در اروپای امروز حزب کارگر انگلیس و رهبرش تونی بلر است که موفق شد خط سیاسی مبهمی را با همین شیوه بازاریابی، با مثنی الفاظ که شباهت تام با عبارات آگهی های تجاری داشت، به انتخاب کنندگان قالب کند. بهررو، در اروپا و امریکا اکنون تمام احزاب بستر اصلی سیاست (و بسیاری از احزاب و جریانات حاشیه ای صحنه سیاست) با این مساله مواجه اند که چگونه خود را با این موج تازه سازگار کنند.

مارشال مک لوهان سالها پیش با مشاهده نخستین تحولات در تکنولوژی ارتباطات گفت که خصلت ارتباطات جدید این است که دیگر پیامی رد و بدل نمیشود، بلکه این نفس مدیوم (رسانه) است که اکنون پیام است. اما حتی اگر اکنون تماما چنین باشد (که نیست)، از دیدگاه مارکسی چنین تحول فرهنگی بهیچوجه ذاتی تحولات تکنولوژیک نبوده، بلکه این اوج غلبه خصلت فتیشی کالاست که هرگونه ارزش مصرفی اکنون در آن از میان میرود و کالا صرفا به مثابه ارزش مبادله تجلیل میشود. واقعیت اینست که این تحولات فرهنگی (فرهنگ به معنای وسیع کلمه) ابدا نتیجه طبیعی تحولات تکنولوژیک یا رشد اقتصادی یا سیر پیشرفت تفکر در غرب نیست. به نظر من، همچنان که به نظر بسیاری از مارکسیستها در غرب، درک این نکته ابدا با دشواری مواجه نیست که چنین تحلیلی از جامعه معاصر غرب صرفا یک بیان ایدئولوژیک و در خدمت کاپیتالیسم جهانی است. آنچه در غرب شاهد آنیم یک موج ارتجاعی وسیع فرهنگی است، و مثل هر موجی گذراست، حتی اگر زودگذر نباشد. وقتی این دوره فروکش کند، دوران تمام احزابی نیز که خود را با این موج منطبق کرده اند نیز به سر خواهد آمد (۳۱).

نشان دادن جنبه ارتجاعی فتیشیسم کالائی در عرصه سیاست دشوار نیست. کافیت توجه کنیم که رواج شیوه های بازاریابی و آگهی های تجاری در سیاست خیلی ساده کارگران را (و باید گفت کلا توده مردم را) در موقعیت منفعل یک مصرف کننده قرار میدهد. غلبه فرم بر محتوا در سیاست هرچه بیشتر سیاست را رازآلوده (mystified) میکند و دخالت طبقه کارگر را دشوارتر میسازد. در مجموع باید گفت چنین تغییراتی در فرهنگ سیاسی جامعه از سیاست تنها شکل را باقی میگذارد و از محتوا خالی اش میکند، و به این ترتیب یکرشته دستاوردهای سیاسی طبقه کارگر را بی سر و صدا پس میگیرد؛ دستاوردهایی که طی بیش از یکقرن مبارزه بدست آمده بود.

"مکانیسمهای اجتماعی" ای که منبع الهام مشی تازه حکاکست را غلبه این موج ارتجاعی در جوامع غرب شکل داده است. شاید به این دلیل که طراحان مشی جدید حککا تبعیدیانی هستند که شناخت علمی ای از این تغییرات در جامعه غرب ندارند و، چون در حاشیه جامعه غرب زندگی میکنند، حتی شناخت تجربی مستقیمی نیز از این جوامع کسب نکرده اند. اینها این جهان و جامعه را تنها از دریچه تلویزیون اتاق نشیمن شان و سی. ان. ان. میشناسند، پس همان تلویزیون و سی. ان. ان. را نیروی محرکه جهان معاصر تشخیص میدهند. و بعد همین برداشتهای سر و دم بریده از فرهنگ سیاسی حاکم در جامعه معاصر غرب را تحویل تشکیلات خارج کشورشان و آن کادربهایی میدهند که به نوبه خود بیخبری و حیرت خود از این جامعه را در پس تبیینهای کودکانه و توطئه آمیز (conspiratorial) پنهان میکنند. به این ترتیب حتی اگر صرفا حسن نیت جاهلانه ای سبب "کشف" این "مکانیسمهای اجتماعی" بوده باشد،

نتیجه عملی اش تنها سواری فرصت طلبانه بر امواج ارتجاعی است.

## ۲- محتوای سیاسی مشی تازه: رادیکالیسم یا پرووکاسیون؟

از آنچه در بخش پیش درباره منبع الهام مشی تازه گفتم ابدا نمیخواهم نتیجه بگیرم که مشی تازه حککا از لحاظ نظری متکی به مکاتب پسامدرنیستی است. حککا کلا از لحاظ تئوریک بشدت لاقید شده است، و بی اطلاعی این جریان از مکاتب نظری پیش از اینست که مشی حاضر را برمبنای یک نظریه منسجم پرداخته باشد (۳۲). مشی جدید حککا عمدتا به دلایل پراگماتیستی و در یک پروسه آزمون و خطا فرموله و مسلط شده است. همانطور که پیشتر دیدیم، منصور حکمت، بعنوان طراح اصلی این مشی، هیچ پشتوانه تئوریکی برای بحثهایش عرضه نکرده است و بحثهای خود را صرفا در حد ادعا و "کشفیات" شخصی خودش طرح میکند. بنا به همه این دلایل، من قصد ندارم آنچه را در بخش پیش از نظر تحلیلی راجع به خصلت مکانیسمهای مورد نظر منصور حکمت گفتم جایگزین نقد محتوای سیاسی کنم. به این معنا بحث این بخش بحثی است کاملا مستقل از خصلت "مکانیسمهای اجتماعی".

حال فرض کنیم که حککا در ادامه مشی تازه اش موفق میشود "از حاشیه به متن" منتقل شود و وارد "قسمت گود استخر سیاست" شود. سوال اینست: چنین حککایی چه سیاستی را نمایندگی میکند و تفاوتش با سایر بازیگران صحنه اصلی سیاست در چیست؟ نکته ای که طراحان مشی تازه و طرفدارانش در حککا مکررا تاکید میکنند اینست که سیمای اجتماعی حککا که امید می رود به یمن مشی تازه ترسیم شود ابدا قرار نیست یک حزب بی خاصیت دست راستی یا سانتیستی باشد؛ کاملا برعکس. هدف مشی تازه نه فقط تبدیل حککا به یک حزب وسیع اجتماعی و یک بازیگر اصلی صحنه سیاست ایران است، بلکه در عین حال بدست دادن تصویری از حککا بمشابه یک حزب رادیکال و افراطی است. من دلیلی نمی بینم در این ادعا (یا حتی این نیت) شک کنم. شخصا حتی فکر میکنم بسیاری (یا دستکم شمار قابل توجهی) از کادرهای میانی حککا لقای مکروه شیوه های باب شده در حککا را به امید عطای این رادیکالیسم تحمل میکنند. دلیل دیگرم برای اینکه در چنین ادعایی شک نکنم تبیینی است که منصور حکمت از جایگاه این رادیکالیسم در مشی تازه میدهد. در کنگره دوم، در توضیح حرفهایش در زمینه «حزب و قدرت سیاسی»، و پس از اینکه نظرش مبنی بر قدرت گرفتن حزب بدون پشتیبانی طبقه کارگر را مطرح کرد، از جمله گفت: «اولین شرط حضور ما در جنگ بر سر قدرت سیاسی اینستکه پرچمدار صف افراطی جامعه باشیم». در گفتگو با نشریه دیدار نیز "افراطی بودن و رادیکال بودن" حککا را شرط جلب نظر همان ۵٪ از مردم ایران دانست (۳۳). میخواهم بگویم اگر من در این ادعایش شک نمیکنم به این سبب است که شیوه پراگماتیستی دفاع منصور حکمت از خصلت رادیکالیسم و افراطی مشی حککا، بنظر من، کاملا همخوان با تمامیت مشی تازه است. در این تبیین، رادیکالیسم به سبب انطباقش با نیازهای طبقه کارگر و کلا ضرورت تغییرات اجتماعی توضیح داده نمیشود. در این تبیین رادیکالیسم هدف نیست، وسیله است؛ ابزاری در کنار سایر ابزارهایی است که برای افزایش شانس قدرتگیری یک حزب مطلوبیت پیدا میکنند. یک منطق درونی این تاکید بر رادیکالیسم را با "مکانیسمهای اجتماعی" پیوند میدهد: برای اینکه حزبی بتواند به بازیگران اصلی صحنه سیاست بپیوندد صرف استفاده از مکانیسمهای اجتماعی کافی نیست، بلکه برای جلب توجه همچنین باید نشان دهد که کالایش تفاوتی با کالاهای موجود در بازار سیاست دارد. همچنان که برای هر فروشنده ای نیز تمام فنون بسته بندی و بازاریابی و آگهی های تجارتی بالاخره وظیفه دارند تا به مشتری القا کنند این کالا عینا مشابه کالایی نیست که مشتری تا دیروز مصرف میکرده. رادیکالیسم و افراطی بودن نیز قرار است بخش معین بازار (market niche) برای حککا باشد.

"کسانی هستند که میگویند ما با شما آمده ایم (بخوان: انشالله خواهند آمد) چون حرف دل جوانها را میزنید... چون حرف دل زنان را میزنید، یا چون از یک فرهنگ مدرن تری سخن میگوئید، یا چون علیه مذهب به پا خاسته اید... و هیچ عار نیست که اینها را دور خود جمع کنیم."

مولفه های این رادیکالیسم همینهاست و در حککا آنها را "مدرنیسم" و "آنتیسم" مینامد، و نقل قول فوق بخوبی مکان این رادیکالیسم را در مشی تازه حککا برای "اینها را دور خود جمع کردن" نشان میدهد. آری، رادیکالیسم در اینجا یک ترفند برای بازاریابی است.

در ادامه همین بخش محتوای اجزاء مدرنیسم و آنتیسم در رادیکالیسم نویافته حککا را بررسی خواهیم کرد، اما نخست لازمست تاکید کنم که به یمن مشی تازه خصلت رادیکالی که حککا در پی آنست تنها

به محتوای سیاسی مربوط نمیشود، بلکه همانقدر نیز به فرم ربط دارد. چرا که اگر قرار است حککا "سیمای یک حزب مدعی قدرت" را بیابد، و اگر کارکرد رادیکالیسم در مشی تازه عرضه وجهه ای (image) متفاوت در بازار سیاست برای جلب انتظار است، آنوقت نه فقط مضمون سیاستها بلکه هر شکل و شیوه و سبک کاری که این تصویر رادیکال را برای ناظران بدست دهد نیز همانقدر اهمیت دارد. و دستکم تاکنون اینطور به نظر میرسد که بار اصلی ساختن این وجهه حککا را از قضا همین رادیکالیسم در فرم بدوش داشته است. بنحو قابل انتظاری، برای اینها نیز مدیوم خود پیام است.

این نکته آخری کلید درک شیوه های هیاهو و جنجال حککاست که اکنون در خارج کشور پدیده ای شناخته شده است. جلسه بهم زدن، فحاشی، توهین به شخصیت افراد، بهتان زدن و نظایر اینها، نمونه هایی از این "رادیکالیسم" حککاست که اکنون در صحنه سیاسی خارج کشور پدیده کاملاً آشنایی شده است. اما شیوه های "رادیکال" حککا تنها به این قبیل کارهای سخیف محدود نیست. "افراطی بودن" نزد حککا بسادگی بمعنای اغراق در هر موضع یا حرکتی نیز هست، چندانکه فعالیت حککا در خارج کشور برای متمایز کردن سیمای خود در هر عرصه ای هرچه بیشتر به واکنشهای خلاف انتظار و حتی خلاف عقل سلیم میل میکند. "افراطی بودن" نزد حککا در هر موردی، از تبلیغات گرفته تا آکسیونها، کش دادن یک نکته و تاکید یکجانبه بر یک جنبه تا حد پوچ کردن مطلب است. اینها حتی، و بخصوص، در خودستائی نیز افراط میکنند. در عمل این "رادیکالیسم" حتی بیش از اینکه نوعی بازاریابی تهاجمی (aggressive marketing) باشد، شیوه برادر حاتم را بیاد میآورد. مشهور است که برادر حاتم طائی، که به شهرت حاتم رشک میبرد، برای کسب شهرت هیچ کار محیر العقولی بهتر از این بفرکش نرسید که در چاه زمزم ادرار کند.

روشن است که این قبیل کارها ابداً رادیکال نیست، بلکه پرووکاسیون است، و پرووکاسیون تنها وظیفه دارد تا ناظران را به حیرت بیندازد. پرووکاسیون را ضامن خلق وجهه رادیکال قرار دادن در اپوزیسیون ایران کار تازه ای نیست. مجاهد نیز پس از انقلاب ایدئولوژیکش در ۱۴-۱۳ سال پیش همین روش را در پیش گرفت، اما بجای شهرت بدنامی نصیبش گشت. حککا در این زمینه نیز بر جاده کوییده ای قدم گذاشته است.

پرووکاسیون، اما، ابداً کار رادیکالی نیست. توسل به پرووکاسیون در مقابله با یک سیستم، چه این سیستم یک نظام اخلاقی باشد، چه زیباشناختی، و چه سیاسی، البته برای مدافعان آن سیستم ناخوشایند و آزار دهنده است. اما این هنوز مقابله رادیکالی با سیستم نیست، چون دست بر بنیادهای سیستم نمیگذارد، پس ظرفیت تغییر سیستم را ندارد. البته همه عرصه های فعالیت های اجتماعی نه وظیفه دارند و نه قادرند در نظام اجتماعی تغییرات بنیادی ایجاد کنند، و بنابراین پرووکاسیون در این قبیل فعالیتها ممکنست حتی خصلتی مترقی بخود بگیرد؛ مثلاً در هنر. (یک نشریه پرووکاتیو ادبی-اروتیک ایرانی هم اکنون در خارج کشور منتشر میشود و آینده روشن خواهد کرد که آیا نقش مترقی ای در فرهنگ ایران بازی کرده است یا نه.) اما محدودیت ذاتی پرووکاسیون در این عرصه ها نیز نهایتاً آنرا بی ثمر میکند. کمااینکه هنر آوانگارد دهه ۱۹۲۰ را امروز فرهنگ بورژوازی در خود هضم کرده و در موزه ها به نمایش میگذارد. یا در زمینه هنر و سرگرمی عامه (popular)، بسرعت پرووکاتور را به دلچک بدل میکند. این واقعیت بیش از هرچیز از ظرفیت بالای نظام سرمایه داری برای تبدیل هرچیز به کالا سرچشمه میگیرد، اما خاص این نظام نیست و در جوامع و فرهنگهای سنتی نیز چنین بوده است. کافیس آدام دلچک دربار ناصرالدین شاه را بخاطر آورد که هر کلفتی که میخواست بار اعلیحضرت میکرد و با اینکار موجب انبساط خاطر مبارک میشد. نظام توتالیتر اسلامی البته تاب پرووکاسیون ندارد، اما تمام تاریخ جوامع غربی نشان میدهد که یک نظام لیبرالی به پرووکاتور دائماً نیاز دارد.

### خصلت طبقاتی رادیکالیسم

اما اگر سبک کار پرووکاتیو حککا با تجربه مجاهد در این زمینه شباهت دارد، محتوای سیاستهایش متفاوت است. علیرغم شیوه کار پرووکاتیو، مضمون سیاستهای مجاهد کاملاً محافظه کارانه بود و هست. نه فقط در زمینه برنامه اقتصادی (که جای مهمی در تبلیغات و کلا هویت اجتماعی مجاهد نداشت) بلکه بخصوص در عرصه های اجتماعی و فرهنگی این محافظه کاری به سبب خصلت اسلامی مجاهد کاملاً برجسته بود. مجاهد نه فقط بر این امر واقف بود بلکه همین امر را زمینه مادی پذیرش وسیع

اجتماعی خود می‌شمرد؛ چرا که می‌پنداشت که خصوصیات محافظه کارانه و اسلامی خصلت غالب فرهنگ و جامعه ایران را تشکیل می‌دهند. مشی تازه حککا، با تاکید به مدرنیسم و آنتیسم، از این لحاظ نقطه مقابل مجاهد است. حککا می‌خواهد، برخلاف مجاهد، با تکیه به مدرنیسم و آنتیسم پایه اجتماعی بیاید و به بستر اصلی سیاست بپیوندد. پس بررسی این ویژگیها ضرورت دارد. در این رابطه نخست باید خصلت طبقاتی "رادیکالیسم" مورد نظر حککا را یادآور شد.

عناصر این رادیکالیسم، مدرنیسم و آنتیسم، البته ویژگی سوسیالیستی ندارند. این امر غیرقابل انکار است و از جانب حککا نیز مورد مناقشه نیست. (در آخرین نقل قول از حکمت دیدیم که او خود صراحتاً از جلب اقشار و گروههای غیر طبقه کارگر بعنوان پایه اجتماعی مدرنیسم و آنتیسم دفاع می‌کند.) البته یک حزب کمونیست مجاز است که بسته به شرایط سیاستهای مترقی اما غیرسوسیالیستی نیز اتخاذ کند و اغلب موظف است برای بسیج اقشار و گروههای بزرگ اجتماعی غیر از طبقه کارگر نیز تلاش کند. اما وقوف و اعتراف به خصلت غیرسوسیالیستی این نوع فعالیتها برای کمونیستها حیاتی است، چرا که بلافاصله وظیفه پرداختن به فعالیتهای مستقیم سوسیالیستی را برجسته می‌کند. در سنت لنینی به این جنبه از فعالیتهای کمونیستها فعالیتهای دمکراتیک می‌گفتند. رادیکالیسم مبتنی بر "مدرنیسم" و "آنتیسم"، نهایتاً غیر سوسیالیستی و در بهترین حالت دمکراتیک است. دمکراتیک به این معنا که تحقق همه خواستهای مدرنیستی و آنتیستی هنوز تولید کالائی و مناسبات سرمایه داری را دست نخورده باقی می‌گذارد. اما گویا استفاده از لفظ دمکراسی و مشتقات آن در حککا منسوخ شده، و در نتیجه فقدان خصلت سوسیالیستی "رادیکالیسم" نیافته حککا را میتوان به روی خود نیاورد.

خصلت غیرسوسیالیستی "رادیکالیسم" مشی تازه حککا البته تماماً قابل انتظار است، چرا که اگر تمام وظیفه مشی جدید تلاش برای تقویت حزب بدون پشتوانه طبقه کارگر باشد، هر نوع محتوای رادیکال چنین مشی ای نیز بناچار میباید رادیکالیسمی غیر کارگری و غیر سوسیالیستی را حمل کند. اما گذشته از خصلت غیر سوسیالیستی مدرنیسم و آنتیسم حککا، محتوای اجتماعی آنها را باید تجزیه و تحلیل کرد. در اینجا من میکوشم نشان دهم که آنچه حککا مدرنیسم و آنتیسم میخواند ابداً محتوای رادیکال سیاسی ای ندارند، بلکه محتوای سیاسی اینها نیز بیشتر وظیفه پرووکاسیون را دارد.

### مدرنیسم

پیشتر هم اشاره کردم که کاربرد اصطلاحات مدرن و مدرنیسم از جانب حککا سطحی و مغشوش است. تا جائیکه به کاربرد این واژه ها در علوم اجتماعی مربوط میشود، جامعه مدرن در حدود دو قرن پیش در اروپای غربی و با وقوع انقلاب صنعتی در انگلستان و انقلاب کبیر فرانسه شکل گرفت و از آنجا طی یک پروسه تاریخی به سایر بخشهای جهان بسط یافت. تاریخ کسورهای چون ایران در صد و پنجاه سال گذشته را بدون این پروسه نمیتوان بدرستی درک کرد. در زبان فارسی نخستین هواخواهان گذار جامعه سنتی ایران به جامعه نوع مدرن لفظ «تجدد» را بکار میبردند. مستقل از تبیینهای مکاتب مختلف از پروسه مدرنیزاسیون، کم و بیش این توافق عمومی وجود دارد که ویژگیهای جامعه مدرن را در چهار سطح اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی باید جستجو کرد. مدرنیته در هر یک از این عرصه ها با چنین خصوصیات مشخص میشود: در سطح اقتصادی با اقتصاد بازار و کاپیتالیسم صنعتی؛ در سطح سیاسی با حکومت قانون و آزادیهای دمکراتیک و نظام پارلمانی؛ در سطح اجتماعی با رشد عظیم شهرنشینی، شکلگیری طبقات اجتماعی جدید، عروج خانواده هسته ای، تغییر مناسبات بین مرد و زن و...؛ و در سطح فرهنگی با منسوخ شدن ارزشها و پیوندهای قبیله ای و خویشاوندی، شکلگیری فردیت و محوری شدن هویت فردی، جایگزینی خردگرایی بجای ذهنیت سنتگرا، تضعیف ارزشها و باورهای سنتی و مذهبی و پیدایش و غلبه ارزشهای اخلاقی سکولار، و...

حککا البته مقصود دقیق و روشنی از "مدرنیسم" ندارد، اما در کل بنظر میرسد منظورش کم و بیش آنچه‌هایی است که در بالا بعنوان خصوصیات اجتماعی و فرهنگی مدرنیته برشمردیم. در اینجا لازم نیست که نظریه های مختلف گذار از جوامع سنتی به مدرن را مرور کنیم؛ و همچنین همین اشاره نیز کافیست که بسیاری برآند که چه مدرنیته و چه مدرنیزاسیون یک پدیده و یک پروسه ابژکتیو پر از تناقض اند، و مارکسیسم نیز به یک معنا نقد مدرنیته و نقد تفکرات توجیه کننده مدرنیته است. به عبارت دیگر مدرنیزاسیون یک پروسه ابژکتیو تاریخی است که تنها نیروهای ارتجاعی نظام کهن ممکنست بیهوده با آن مخالفت کنند، والا اختلاف نظر میان دیدگاههای مختلف اجتماعی بر سر چگونگی انکشاف

این پروسه است. درک این مساله برای مارکسیست‌هایی که ضرورت انکشاف تاریخی کاپیتالیسم (با همه پیامدهای روبنائیش) را یکقرن و نیم پیش در مکتب خود تبیین کرده اند نباید محتاج زحمت زیادی باشد. پهررو، اینها گرچه مباحث بسیار مهمی هستند، اما برای ادامه بحث حاضر و بررسی محتوای سیاسی "مدرنیسم" حککا الزامی نیستند. فعلا کافیت فرض کنیم همین درجه از ترقیخواهی مدرنیستی در زمینه های اجتماعی و فرهنگی که شکسته و بسته از جانب حککا بیان میشود هیچ کمبود و تناقضی در خود ندارد. با همه این اوصاف نیز مساله اینجاست که نه فقط انواع مارکسیستها، بلکه بسیاری از مکاتب لیبرال و آکادمیک نیز به این مساله تاکید دارند که مدرنیزاسیون فرهنگی و اجتماعی اموری صرفا مربوط به فرهنگ و ذهنیت نیستند بلکه بستگی تام به تحولات مشابه به عرصه اقتصادی و سیاسی جامعه دارند. تنها نخستین مکتب مدرنیزاسیون، در دوره بلافضل پس از جنگ دوم، با روایتی از تئوریهای ماکس وبر (Max Weber) مانع اصلی گذار بسیاری از جوامع سنتی جهان سوم به جامعه نوع مدرن را اخلاق و باورها و طرزفکر (attitude) مردم این جوامع میدانست، و علت دیرپایی این باورها و طرزفکر را به نوبه خود ناشی از فرهنگ هندو، یا کنفوسیوسی، یا اسلامی میشمرد. نکته اینجاست که این حرفها در اشکال آکادمیک "مطالعات توسعه" اکنون نزدیک نیمقرن قدمت دارد و قدمت انواع دیگرش بسیار بیش از اینهاست. (انگار طراحان مشی تازه حککا و مدرنیسمش کلاس درس ۳۰ سال پیش شان را بنحو مبهمی بخاطر میاورند و بنحو مبهمتری تکرار میکنند.) امروز مکاتب آکادمیک توسعه و دیدگاههای لیبرالی حرفهایی بمراتب جدی تر (و نه الزاما بهتر) میزنند، و دستکم به تعیین کننده بودن نقش تحولات اقتصادی و سیاسی برای تحول بنیادی در عرصه جامعه و فرهنگ معترف اند. روایتی از "مدرنیسم" که حککا به نحو مبهمی میخواهد با خود تداعی کند از لحاظ متدولوژیک ایده آلیستی و غیرماتریالیستی است و از لحاظ تئوریک با روایتی از ماکس وبر متناظر است نه کارل مارکس. اما نه پیرو (آگاه یا ناخودآگاه) ماکس وبر بودن جرم است و نه حتی نقص فلسفی ضعف عمده این موضع است. مساله حیاتی مابه ازاء اجتماعی چنین برداشتی از مدرنیسم است. چرا که چنین دیدگاهی از مدرنیسم بناچار عامل اجتماعی مدرنیزاسیون را در اقشار مدرن جامعه میجوید؛ کماینکه نخستین مکاتب مدرنیزاسیون بر این امر صراحت داشتند. مطابق این دیدگاه، این گروههای مدرن جامعه، یعنی آنتروپرونورها (مدیران نوآور اقتصادی)، و صاحبان مشاغل آزاد مدرن از قبیل وکلا، دکتورها، مهندسا و نظایر اینها هستند که حاملین ارزشها و طرز فکر نو هستند، و از اینرو رسالت مدرن ساختن جامعه را بدوش میکشند. درک این مساله دشوار نیست که این نظریه پردازیها اگرچه خاصیتی برای توفیق پروسه مدرنیزاسیون نداشتند و ندارند اما این نقش مهم ایدئولوژیک را ایفاء میکنند که توجیه جایگاه بالادست این اقشار باشند؛ استدلال "علمی"ای باشند برای دفاع از فیس و افاده و سوسول بازی این تیپ ها، و تازه بابت همه اینها بر سر زحمتکشان محروم جامعه منت نیز بگذارند، که چه؟ که پیشرفت و مدرن شدن جامعه به وجود اخلاق و رفتار اینها گره خورده است!

منصور حکمت به مقام نخراشیده ترین سخنگوی عامی این قبیل دیدگاهها سقوط میکند وقتی بعنوان شاهد پایه اجتماعی داشتن "مدرنیسم" حککا میگوید که پیش از رژیم اسلامی "همه دوست داشتند دامادشان مهندس باشد، نه مزرعه دار یا خرکچی یا آخوند"، و در ادامه نیز بی آنکه قبح مساله ذره ای آزارش بدهد میفزاید که اگر حزب ایشان سر کار بیاید دوباره مهندس بودن میاید توی بورس (۳۴). با توجه به آنچه راجع به دیدگاه ناظر بر این قبیل بیانات گفتیم روشن است که چنین دیدگاهی از مدرنیسم هیچ عنصر رادیکالی در بر ندارد، کاملا زنده است، و در محتوای سیاسی-اجتماعی خود کاملا دست راستی است. اما زندگی این "مدرنیسم" برای حککا بی خاصیت نیست، چرا که محتوای سیاسی "مدرنیسم" حککا، همانند سبک و شیوه فعالیتهايش، پرووکاسیون است.

موضع "آنتیستی" حککا یک وجه معین از همین "مدرنیسم" را تشکیل میدهد، و همان درک ایده آلیستی که در مورد مدرنیسم دیدیم بر این یکی نیز حاکم است.

### آنتیسم

اینکه برخورد حککا با مذهب از یک موضع مارکسی نیست بنظر میاید برای خودشان هم روشن باشد، و گویا در صحبتهای درون تشکیلاتی گفته اند که موضع مارکس کهنه است و با واقعیات معاصر مذهب نمیخواند. ممکن است چنین باشد، و هر مارکسیست غیر دگماتیک طبیعا وظیفه دارد تا در صورت وجود چنین مواردی با تجزیه و تحلیل مشخص از مساله برای فرموله کردن موضع جدیدی که جوابگوی واقعیات معاصر باشد تلاش کند. اما هنوز شاهد کوچکترین تلاشی از جانب نظریه پردازان حککا در

مورد تحلیل تازه ای از نقش مذهب نبوده ایم. بلکه مطابق سنت تازه، نزد حکمت و امثالهم گویا نفس بی اعتنائی به مارکس و سنت نظری مارکسی بهترین اثبات تئورسین همتراز مارکس بودن است. از این نکته که بگذریم، مساله اینجاست که "آتئیسم" یک مقوله فلسفی است و کسی که خود را "آتئیست" مینامد یک موضع فلسفی میگیرد. واضح است که زیربنای فلسفی مارکسیسم، ماتریالیسم است و هر مارکسیستی به این اعتبار قطعا آتئیست است. مشخصا در ایران امروز از نظر رژیم اسلامی هر آتئیستی مرتد بالفطره است و ریختن خورش مباح، و از اینرو یک اعتقاد فلسفی بلافاصله به معنای رو در رویی با دولت است. اما این هنوز اثبات نمیکند که "آتئیسم" یک موضع سیاسی است؛ همانطور که نوشیدن مشروبات الکلی نیز فرد را در مقابل همین دولت قرار میدهد اما اعتراف به باده نوشی یک موضع سیاسی نیست؛ هرچند یک جلوه قابل تحسین پافشاری فرد بر فردیت و حقوق انسانی اش باشد. سلب ابتدائی ترین آزادیها و حقوق فردی یک واقعیت بنیادی رژیم اسلامی است، و در چنین شرایطی کمونیستها وظیفه دارند که مطالبه حقوق و آزادیهای فردی را در برنامه خود تاکید کنند. اما اگر مبارزه کمونیستها قرار است چیزی فراتر از خواستهای یک کمپین تک موضوعی (single issue) و یک گروه هم-منفعت (interest group) را طرح کند، میباید خواست آن تغییراتی را در ساختارهای سیاسی و اقتصادی جامعه طرح و تبلیغ کند که امکان تحقق چنین مطالبات و این قبیل آزادیها را فراهم میکند. به این ترتیب ترغیب مردم به باده نوشی مبارزه سیاسی نیست، اما تبلیغ خواست لغو قوانین اسلامی (که باده نوشی را یک انتخاب فردی میکند) مبارزه سیاسی است.

به آتئیسم برگردیم. شک نیست که مارکسیستها (و نه فقط مارکسیستها) تبلیغ اندیشه آتئیسم را همواره از لحاظ فرهنگی و اجتماعی مترقی میدانند. در شرایط امروز ایران، که داروین را از کتاب درسی زیست شناسی حذف میکنند، تلاش برای بسط ایده های آتئیستی اهمیتی دوچندان مییابد، اما این هنوز نشان نمیدهد که طرح آتئیسم بمنزله یک شعار هویتی برای یک حزب سیاسی کار درستی باشد. تنها در شرایط معینی، که بستگی به سطح تکامل جامعه دارد، موضع فلسفی آتئیستی معنای مستقیم سیاسی بخود میگیرد و میتواند و میباید بعنوان شعاری سیاسی طرح شود. خوشبختانه این بحثی است که در تاریخ مبارزه طبقه کارگر اروپا سابقه دارد و انگلس تحلیل دقیقی از این مساله (از قضا در نقد بلانکیستها!) بدست داده است. نقل قول طویل زیر از انگلس برای روشن کردن مساله لازم است:

بلانکیستهای ما یک وجه مشترک با باکونینیستها دارند و آن اینست که میخواهند افراطی ترین گرایش (trend) را نمایندگی کنند. در ضمن، به همین دلیل است که با اینکه بلانکیستها با اهداف باکونینیستها مخالف اند، غالبا با شیوه های آنها موافق اند. بنابراین مساله، رادیکال تر بودن از همه دیگران در زمینه آتئیسم است. خوشبختانه اینروزها آتئیست بودن آسان است. در احزاب کارگری اروپا آتئیسم کم و بیش مفروض است... تا آنجا که به کارگران سوسیال دمکرات (مارکسیست-م.) آلمان مربوط میشود، عمر مفید آتئیسم برایشان سپری شده است؛ این نفی ناب دیگر به آنها دخیلی ندارد، چرا که آنها دیگر نه در تقابل تئوریک بلکه در تقابل عملی با اعتقاد به خدا موضع گرفته اند: آنها تماما خدا را از سر گذرانده اند، آنها در جهان واقعی زندگی و اندیشه میکنند و بنابراین ماتریالیست هستند. به احتمال زیاد در فرانسه نیز چنین است. اگر چنین نباشد، هیچ چیز ساده تر از این نیست که توزیع وسیع ادبیات ماتریالیستهای فرانسه در قرن پیش (قرن هژدهم-م.) را سازمان داد... اما این مناسب حال بلانکیستهای ما نیست. (آنها مینویسند-م.): «کمون برای همیشه بشریت را از این شیخ نکبت گذشته (خدا)، از این علت نکبت حال (خدای ناموجود علت شد!) خلاص خواهد کرد.-- در کمون جایی برای کشیش ها نیست؛ همه مراسم مذهبی، همه سازمانها مذهبی باید ممنوع شوند.» (۳۵)

انگلس بلافاصله این مطالبه بلانکیستها را "خواست تبدیل کردن مردم به آتئیست ها از طریق فرمان مفتی (par ordre du mufti)" میخواند. تحلیل انگلس دقیق و تاریخی است. انگلس نمیگوید که آتئیسم هیچگاه نباید امر مستقیم یک حزب سیاسی باشد، بلکه میگوید برای جنبش کارگری اروپای پس از ۱۸۷۱ این خواست عقب افتاده است، چرا که کارگران در اروپا، یا دستکم در آلمان "در تقابل عملی با اعتقاد به خدا موضع گرفته اند". (و آیا مخالفت اکثریت عظیم کارگران ایران، و کلا مردم ایران، با رژیم اسلامی چه معنایی جز "تقابل عملی با اعتقاد به خدا" دارد؟) انگلس میپذیرد که در جای دیگری ممکن است چنین نباشد (هرچند چنین احتمالی را برای فرانسه که بلانکیستها در آنجا فعال بودند ضعیف میدانند)، یعنی میپذیرد که در یک شرایط معین ممکنست اعتقاد به خدا مانعی جدی برای عمل طبقه گردد، و برای چنین وضعیتی نیز نه اقدامات مورد نظر بلانکیستها بلکه روشنگری فلسفی را توصیه میکند.

رجوع انگلس به فیلسوفان ماتریالیست قرن ۱۸ دقت تاریخی دارد. چرا که در قرن ۱۸ فرانسه واقعا اعتقاد دینی عموم مردم یکی از علل بقاء سلطه نهادهای پوسیده کلیسا و سلطنت و اشرافیت بود. بهمین دلیل آثار ماتریالیستی فیلسوفانی چون هلوئیوس، و حتی آثار ضد روحانیت امثال ولتر لازم بود تا با سست کردن این اعتقادات راه سقوط آن نهادها را هموار کند. اما انگلس میگوید برای اروپای دهه ۱۸۷۰ این دیگر اعتقاد عمومی به وجود باریتعالی نیست که ستون سلطه حاکمیت بورژوازی و دولتش است. در ایران نیز پیش از مشروطیت اعتقاد عمومی مردم به خدا و مذهب نقش مهمی در بقا نهاد سلطنت و دستگاه روحانیت و کلا دوام مناسبات ارضی کهن داشت، و قطعا وظیفه تاریخی نیروهای مترقی (و نه فقط سوسیالیستها) این بود که آتئیسم را وسیعا تبلیغ کنند و از این طریق این نهادها را تضعیف نمایند. (کاری که بنیانگزاران لیبرالیسم ایران چون ملکم خان، برخلاف امثال ولتر، هیچگاه نکردند، بلکه، برعکس، اندیشه های تجددخواهانه شان را لباس اسلامی پوشاندند.) اما امروز کیست که بتواند ادعا کند که مردم ایران حاکمیت رژیم اسلامی را به سبب اعتقاداتشان به خدا گردن گذاشته اند؟ من با فاکت‌های جوامعی چون افغانستان و الجزایر و اندونزی آشنائی لازم را ندارم، اما دستکم در مورد اندونزی (و حتی الجزایر هم) بنظر نمیرسد بتوان اعتقاد مردم به خدا و مذهب را سبب بروز جنبشهای سیاسی اسلامی، از بنیادگرایی شبه فاشیست گرفته تا انواع معتدل و شبه مدرنیستی، دانست. همانطور که هیچ ناظری نه حاکمیت طویل‌المدت حزب دمکرات مسیحی در آلمان را با اعتقادات مذهبی مردم آلمان توضیح میداد و نه سقوط یکسال پیش این حزب از حاکمیت را با گسترش آتئیسم.

به حککا بازگردیم. طرح "آتئیسم" از جانب حککا نه فقط به هیچ مانعی بر سر راه عمل طبقه کارگر اشاره نمیکند، بلکه به هیچ مشکلی در راه سرنوینی رژیم اسلامی نیز ناظر نیست. کلا طرح "مدرنیسم" و "آتئیسم" نزد حککا به عرصه سیاست ربطی ندارد، چرا که نه بر موانعی بر سر راه تحول جامعه ایران دست میگذارد، نه ضرورت تغییرات سیاسی-اجتماعی ای را طرح میکند، و نه حتی شیوه های سیاسی-اجتماعی معینی را برای خواستهای عموما دانسته ای اتخاذ میکند. موضع آتئیسم نیز نزد حککا تنها کارکردش همان پرووکاسیون است. وقتی حککا بر "مدرنیسم" و "آتئیسم" تاکید میکند منظور این نیست که او خواستار پیشروی پروسه مدرنیزاسیون در ایران است یا قصد دارد برای بسط وسیع ایده های آتئیستی فعالیت کند. هدف حککا از طرح "مدرنیسم" و "آتئیسم" تعریف هویت اجتماعی تازه ای برای خود است. حککا خود صراحتا از این آغاز میکند که مردم ایران گرایش قوی به مدرنیسم و ضدیت با مذهب دارند، و از اینجا نتیجه میگیرد که رادیکالیسم خود را با همین مدرنیسم و آتئیسم معنا کند. هدف، به این ترتیب، هم‌رنگ شدن با جماعت است؛ هدف، جلب بخش هرچه بزرگتری از تقاضای بازار سیاست است و حککا، برخلاف مثلا مجاهد، اینطور تشخیص میدهد که خوشبختانه "مدرنیسم" و "آتئیسم" خریدار بیشتری از اسلامیت و محافظه کاری دارد.

گاهی بنظر میرسد طراحان مشی تازه حککا از همین تشخیص خود مبنی بر وجود یک گرایش نیرومند مدرنیستی در جامعه ایران مشعوف اند و همین را هم بمثابه کشف تازه شان برخ میکشند. اما هیاهو موردی ندارد، خصوصا پس از اینکه انتخاب خاتمی به یمن تبسم به خواسته های زنان و جوانان این نکته را حالی فناتیک ترین جناح رژیم نیز کرده است. واقعیت اینست که مساله برای مارکسیستها هیچگاه جانبداری از پروسه مدرنیزاسیون نبوده و نمیتواند باشد. مدرنیزاسیون یک پروسه تاریخی عینی است که، بنا به تحلیل مارکسیستی، ستون فقرات آنرا بسط مناسبات سرمایه داری صنعتی میسازد. از دیدگاه مارکسیسم، مساله چگونگی پیشبرد اهداف مستقل طبقه کارگر در دل پروسه پیچیده و متناقض مدرنیزاسیون است، نه قبول بی قید و شرط و اظهار شعف از نفس وجود این پروسه. اگر طراحان مشی تازه حککا گمان میکنند تاکید بر گرایش مدرنیستی در جامعه ایران امر بدیعی است علت اینست که نقطه ارجاعشان تحلیلگران سطحی مدیای غرب هستند که با نخوتی کلونیالیستی، و حتی راسیستی، عروج اسلام را بعنوان یک نیروی سیاسی در ایران (و همچنین در الجزایر و مصر و غیره و غیره) به حساب اعتقادات و فرهنگ عامه مردم این کشورها میگذارند و تبلیغ میکنند. حتی لازم نیست طراحان مشی تازه حککا مارکسیست باقی مانده باشند تا بدانند اعتقادات و گرایشهای فرهنگی از فرماسیونهای اجتماعی-اقتصادی متاثر است، و ۹۰ سال پس از مشروطه، ۷۰ سال پس از رضاشاه و ۴۰ سال پس از اصلاحات ارضی، پروسه مدرنیزاسیون در ایران یک واقعیت برگشت ناپذیر است، و ساختارهای اقتصادی و اجتماعی نوین، خواستهای فرهنگی مدرن را نیز به همراه آورده اند. نه، مذاقه تئوریک لازم نبود، کافی بود آنهاشان که انقلاب ۵۷ را به چشم دیده اند خاطرات خود را از روند تثبیت قدرت رژیم



اسلامی بیاد میاورند.

اما بازتعریف هویتی برای حککا امری گریزناپذیر بود. احزاب تنها برنامه و پلاتفرم ندارند، بلکه هویت اجتماعی ای نیز دارند، و هویت اجتماعی هر حزبی نهایتاً یک هویت طبقاتی است. برای احزاب بورژوایی این هویت میتواند بشکل تعلق به یک سنت سیاسی یا عقیدتی مطرح شود، اما اینها همه برجسبهای تاریخی ای هستند که تعلق این احزاب به این یا آن جناح از بورژوازی را بشکل فشرده بیان میکنند. هویت اجتماعی یک حزب مارکسیستی هیچ چیز نمیتواند باشد جز هویت طبقاتی کارگری. حککا تا پیش از کنگره دوم دستکم از لحاظ رسمی وظیفه خود میدانست تا هویت طبقاتی کارگری را نه بعنوان امری عقیدتی بلکه بعنوان امری ابژکتیو متحقق کند. وقتی مشی تازه به ایده کارگری شدن حزب پشت کرد و ایده قدرت یابی بدون طبقه کارگر را مطرح کرد، حککا ناگزیر از بازتعریف هویت خود بود. مدرنیسم و آنتیسم قرار است این خلأ را نیز پر کند.

باید اذعان کرد که نفس پافشاری بر هویت آنتیستی (ولی نه همه جنبه های مدرنیسم) در برابر رژیم اسلامی عملی دلیرانه است. اما همین ادعا را بعنوان یک حزب خارج کشوری تکرار کردن همانقدر دلیرانه است که اعتراف یک ایرانی به باده نوشی از فاصله امن اروپای غربی.

### سرنگونی طلبی

با اینکه از لحاظ رسمی حککا سرنگونی طلبی را بعنوان یکی از عناصر رادیکالیسم خود مطرح نمیکند، اما فعالیتهای تبلیغی حککا، عموماً پس از روی کار آمدن خاتمی و خصوصاً پس از کنگره دوم و اتخاذ مشی تازه، در عمل تلاش داشته تا با تاکید بر خواست سرنگونی رژیم رادیکالیسم خود را نشان دهد. موضع حککا در مورد سرنگونی مبحثی است که باید در جای دیگر مفصلاً بررسی شود، اما مشی تازه به برخورد حککا به شعار سرنگونی ویژگیهایی میبخشد و در اینجا فقط به این ویژگیها اشاره میکنم. نخستین ویژگی اینست که چون مطابق مشی تازه قرار است تمام تلاش حککا این باشد تا در "سیمای یک حزب مدعی قدرت سیاسی" ظاهر شود، بنابراین میباید مساله قدرت سیاسی را همواره مساله ای باز در سطح جامعه جلوه دهد. به این ترتیب "رادیکالیسم" حککا در امر سرنگونی خواهی تنها در قیاس با آن بخش اپوزیسیون که با رویت خاتمی خواست سرنگونی را کنار گذاشته معنا پیدا نمیکند، بلکه حککا خود را بخصوص از آنرو واجد خصلت رادیکال میپندارد که مستقل از تحلیل اوضاع سیاسی شعار سرنگونی میدهد.

به این ترتیب شعار سرنگونی فقط بیان یک خواست استراتژیک حککا نیست، بلکه یک شعار تاکتیکی روزمره است. البته این امر نیز در اپوزیسیون بیسابقه نیست و از قضا همان مجاهد ۱۸ سال آژگار است که هرروز فراخوان به سرنگونی رژیم میدهد. برای حککا نیز، بخصوص از وقتی به کشف "حزب و قدرت سیاسی" نائل شده، مرزی بین استراتژی و تاکتیک وجود ندارد.

اما واقعیت اینست که این قبیل کارها تنها از جریانی برمیآید که آنقدر موجودیت مادی ندارد تا شعارهای تاکتیکی را به قصد اتخاذشان طرح کند. شعار تاکتیکی برای حککا صرفاً بر روی کاغذ معنا دارد و فونکسیون آن نیز وجهه رادیکال گرفتن در برابر آن انسانهای عاقلی است که سرنگونی رژیم اسلامی را از زاویه کارگران و زحمتکشان جامعه ضروری میشمرد ولی میدانند که برای فراخواندن عمومی به اقدام برای سرنگونی باید شرایط مشخصی مهیا باشد. از همینجا ویژگی دیگری نتیجه میشود: چون حککا در همه حال شعار سرنگونی را در دستور دارد، پس از مشاهده تفاوتهای جناحهای حکومت معاف است، و حتی نفس تلاش برای شناخت ماهیت گروهبندیهای مختلف اپوزیسیون قانونی و غیر سرنگونی خواه رژیم را نیز امری سازشکارانه میشمارد! (۳۶) طراحان مشی تازه حککا، غرق در تبریک بخویشتن، متوجه نیستند که کسی که از دیدن تفاوتهای واقعی بین اشکال مختلف دولت بورژوایی، جناحهای حکومت، و حتی سیاستمداران مختلف، سر بزمینزند تنها نگرانی پنهان خود را از نداشتن موجبی برای تقابل با اشکال معینی از دولت بورژوایی، یا جناحی از حاکمیت یا سیاستمدار معینی به نمایش میگذارد.

اما مهمترین ویژگی ای که مشی تازه به شعار سرنگونی میبخشد بنحو قابل انتظاری تهی کردن این شعار از هرگونه رادیکالیسم کارگری است. در این زمینه حرف بسیار است، اما با اجازه خوانندگان من اینجا به نقل بخشی از یک نوشته خودم بسنده میکنم. قریب یازده سال پیش، در یکی از نخستین نشستهایی که مباحث موسوم به کمونیسم کارگری طرح میشد، من این حرفها را از قضا در قبال ایرج فرزاد گفته بودم و حالا هم توضیح انتقادی ای گویاتر از این برای کاری که حککا به آن مشغول است

پیدا نمیکنم:

«... رفیق اینطور گفت که بحث مبارزه اقتصادی را یکجانبه نکنیم، مبارزه سیاسی هم خیلی مهم است. من بعنوان عرضه کننده این گزارش خواستم در جمعیندی بگویم که من با تاکیدى که رفیق بر مبارزه سیاسى گذارد موافق نیستم، و میخواستم تاکید مجددی بر اهمیت مبارزه اقتصادی بکنم. اگر ما تماما به جنبش کارگری تعلق داشتیم لازم نمیشد که با یکدیگر بر سر اهمیت مبارزه اقتصادی بحث کنیم، چرا که فشار هر روزه و مبارزه هر روزه ما را خواه ناخواه دائما مشغول مبارزه اقتصادی کرده بود... اما مهمتر از همه اینها، منظورمان از مساله "قدرت سیاسى" واقعا چیست، و چگونه مساله قدرت سیاسى، مستقل و فی نفسه، میتواند در سطح جامعه مطرح شود؟ من تصور میکنم طرح مساله به این شکل میتواند نشان دلمشغولی سنتی باشد که باید از آن ببریم: سنت ضد استبدادی، سنت "ضد رژیمى"، که اساس تبیین آن اینست که باید "دولت" را گرفت. اما تمام مارکسیسم، تمام کمونیسم کارگری، بر سر تقابل طبقات است، نه تقابل با دولت. طبقاتی که برحسب جایگاه تولیدی شان مشخص میشوند. جنبش ما، جنبش طبقه کارگر، جنبش کسانی است که وجه مشترکشان از اقتصاد جامعه ناشی شده، نه به سبب قرار گرفتن در صف مشترکی در برابر یک دولت استبدادی یا وابسته یا آخوندی. اقتصاد جامعه و تولید جامعه سرنوشت مشترک ما را تعیین کرده است. حتما طبقه کارگر به عرصه مبارزه سیاسی هم میپردازد، اما شما اگر به جنبش طبقه کارگر تعلق نداشته باشید همه مبارزه شما برای قدرت سیاسی تبدیل میشود به تکنیک های کسب قدرت. تمام شاخه های رادیکال سوسیالیسم بورژوائی از لنینیسم "فن کسب قدرت" را فهمیدند. هنر قیام، حزب مخفی، سانترالیسم، همه اینها را در رابطه با زدن و گرفتن قدرت فهمیدند و تحسین کردند. وقتش رسیده است که ما سرنوشت تاریخی لنینیسم را بنویسیم. بنویسیم که وقتی لنینیسم از پایه طبقاتی کارگری اش جدا میشود تبدیل به چه چیزی میشود. و امروز شاهدیم که وقتی آن جنبشهای طبقات دیگر به لیبرالیسم رو آورده اند و فن کسب قدرت و شیوه های انقلابی دیگر بدرشان نمیخورد، گویا امروز این لنینیسم است که اعتبارش را از دست داده است.

"این مساله ایست که در پوپولیسم ایران رواج داشت. قسمت اعظم بحثهای سالهای ۶۰-۵۸ (۱۳) پوپولیستها بر سر این بود که "چگونه میتوان انقلاب را بجلو سوق داد". این همان بحثهایی بود که بر سر آن سازمانها انشعاب میکردند و رفقا بسیاری شان خاطرات زنده ای از آن دوران دارند. "چگونه میتوان انقلاب را بجلو سوق داد" جمله ای بود که اتفاقا از یکی از آثار لنین در آمده بود، در بحثی که جناح چپ جنبش کارگری در مقابل جناح راست جنبش کارگری داشت و بر مبنای این بحث باید تعیین میشد که جنبش کارگری فرضا در دولت موقت شرکت بکند یا نه، از فلان احزاب حمایت بکند یا نه، و غیره. این بحث از اینجا میآید و در میان پوپولیستهای ما تبدیل میشود به اینکه انقلاب را علی العموم چگونه میتوان به جلو سوق داد، و نتیجه اش میشود مثلا شرکت در انتخاب مجلس موسسان توسط فلان سازمان، یا تاسیس جوخه های رزمی یا حمایت از خرده بورژوازی ضد امپریالیست در عین حال اندکی ضد خلق! اما تمام بحث اینجاست که رابطه شما با بحث قدرت سیاسی چه ارتباطی به طبقه کارگر دارد. اگر متعلق به جنبش طبقه کارگر نباشید، هر چقدر هم که "انقلاب را بجلو سوق" دهید بر مبنای منفعتی غیر از منفعت طبقه کارگر این "جلو رفتن" معنا یافته است.» (۳۷)

### ۳- مشی تازه در عمل

در بخشهای پیشین این فصل ماهیت "مکانیسمهای اجتماعی" مورد نظر منصور حکمت را بررسی کردیم، و دیدیم که آنچه به گمان او مکانیسمهای طبیعی جامعه است در حقیقت رواج اشکال و شیوه هایی در صحنه سیاست کشورهای غرب است که در نتیجه یک موج ارتجاعی در چند دهه اخیر غالب شده اند و حککا اکنون فریفته همین اشکال گشته است. همچنین فرم و محتوای هویت سیاسی ای که قرار است وجه ممیزه حککا در بازار سیاست باشد را نیز بررسی کردیم و دیدیم آنچه از نظر طراحان مشی تازه "رادیکالیسم و افراطی گری" نامیده میشود چیزی جز پرووکاسیون نیست. تا اینجا بحث ما جنبه تحلیلی داشت، اما اکنون مدتی است که حککا تلاش داشته است تا با سود بردن از مکانیسمهای اجتماعی اش این "رادیکالیسم و افراطی گری" را پراتیک کند. در این بخش میخواهم فهرست وار به برخی از نتایج عملی اتخاذ این مشی اشاره کنم.

نخستین نتیجه عملی اتخاذ مشی تازه البته بی‌ربط بودن تام و تمام فعالیت‌های این حزب به طبقه کارگر است (۳۸). اما این کاملاً قابل انتظار بود، چرا که جوهر مشی تازه اساساً قرار بود تقویت و قدرت‌گیری حزب را به راه‌هایی عملی کند که نیاز به پشتیبانی کارگران نداشته باشد.

### "مکانیسمها" در عمل

اما مشی تازه در رسیدن به اهدافی که طراحانش مد نظر دارند، یعنی یافتن "سیمای یک حزب مدعی سیاسی"، نیز نمیتواند موفق باشد، بلکه نتایجی دیگر بار می‌آورد که از پراتیک این دوره هم قابل مشاهده است. علت اصلی عدم توفیق این مشی پیش از هر چیز در همان "مکانیسمهای اجتماعی" و "افراطی‌گری" مکمل آن نهفته است. زیرا، همانطور که در بخش‌های بالاتر بحث شد، مکانیسمهای مورد نظر حککا در حقیقت تنها آفریده تبیین‌های ایدئولوژیک ارتجاعی‌ای هستند که در کشورهای غربی رواج یافته است. هرچقدر هم که جهان "پسامدرن" شده باشد و «نشانه» بر «مدلول» سایه انداخته باشد، هرچقدر هم که عصر "پسا صنعتی" فرارسیده باشد و تکنولوژی انفورماتیک و ارتباطاتی شکل دهنده افکار مردم شده باشند، هنوز از هوا نمیتوان کره گرفت. عرصه مصرف نمیتواند بر تولید چیره گردد، و تولید اجتماعی متناظر با طبقات است و تضاد منافع این طبقات دینامیسم جامعه و جهان را رقم می‌زند. محتوای سیاستها نهایتاً تعیین کننده است، و سیاست مبتنی بر ندیده گرفتن منافع طبقات سیاست پایداری نیست؛ و اغلب اصلاً سیاست نیست. این نکته را احزابی که در کشورهای غربی برای یک دوره بر این موج سوار شدند و آراء انتخاباتی شان مثلاً از ۳٪ به ۱۲٪ درصد رسید، در دور بعدی انتخابات که انتخاب کنندگان سرخورده دیگر به آنها رای ندادند سرعت متوجه شدند.

دومین نکته در مورد بکار گرفتن این مکانیسمها از طرف حککا حکایت کلاغ و تلاشش برای راه رفتن مثل کبک را بخاطر می‌آورد. بالاخره استفاده از این "مکانیسمها"، حتی وقتی صرفاً یک مد است، پیش شرطهای مادی‌ای دارد که حککا فاقد آنهاست. طراحان مشی تازه متوجه این نکته نیستند، و چون خیال کرده اند چپ رادیکال از آنجا که مدعی قدرت نشد صاحب قدرت نشد، پس اینجا نیز نفس خواستن را توانستن پنداشته اند.

وقتی شما با نوشته‌ها و گفته‌ها و حرکات فعالین و رهبران حککا مواجه میشوید احساس میکنید که اینها در فضای جهان واقعی زندگی نمیکند، بلکه در یک فضای کامپیوتری «سایبر اسپیس» (cyberspace)، بسر می‌برند؛ دنیایی که در آن گویی نه فقط خواستن توانستن است، بلکه آرزو کردن همان تحقق بخشیدن است، دنیایی که در آن ادعا عمل است. من ادعا میکنم، پس هستم؛ من آرزو میکنم، پس هست؛ من چشمانم را میبندم، پس نیست.

بطور مثال، تا پیش از این همه فکر میکردند که شخصیت‌های شناخته شده از آنرو در قبال برخی وقایع اطلاعیه میدهند که افکار عمومی کنجکاو و کنش آنهاست و از واکنش شان تاثیر می‌گیرد. اما در دنیای حککا، چون قرار است حککا "حزب شخصیتها" شود، اینها اول اطلاعیه شخصی میدهند تا به این وسیله بعنوان شخصیت شناخته شوند. تا پیش از این محققان، موسسات پژوهشی راه مینداختند و شاعران به سردبیری نشریات ادبی میرسیدند و صاحب‌نظران بعنوان سخنران دعوت میشدند. در دنیای حککا، اما، کانون پژوهشی اعلام میکنند تا محقق شناخته شوند و نشریه راه میندازند تا شاعر و نویسنده تحویل دهند و سخنرانی ترتیب میدهند تا صاحب‌نظر بتراشند. و اگرچه برخی وارونگی‌های این دنیا لبخندی به لب ناظران می‌آورد، اما همیشه اینطور نیست. نتایج عملی منطق وارونه این «سایبر اسپیس» گاهی آژیر خطر را نیز بصدا در می‌آورد: تا پیش از این احزاب و سازمانهایی که درگیر جنبشهای اجتماعی بودند بناگزییر یا بطور طبیعی پایشان به سیاست بین‌المللی و رابطه با دولتها باز میشد، در دنیای حککا از آنجا که استفاده از "مکانیسمهای اجتماعی" خرج برمی‌دارد باید نخست به جستجوی اسپانسر دولتی برخاست (۳۹). دنیای حککا مانند سرزمین پریان قصه‌های کودکان است که اگر ورد درست را بلد باشید همه چیز در آن فوراً ممکن میشود. توضیح اینکه چگونه یک عده میتوانند تا این حد تماس با واقعیات را از دست بدهند و ذهنیت خود را جایگزین کنند کار مارکسیسم و نقد سیاسی نیست، بلکه موضوع کار روانشناسی است.

### سکتاریسم مضاعف

روشن است که این نوع رفتار کاملاً با سکتاریسم مرتبط است. در اینجا لزومی ندارد وارد این بررسی

بشویم که آیا این رفتار نتیجه سکتاریسم است یا عامل آن؛ همینقدر کافیست که تاکید کنیم که این دو یکدیگر را متقابلا تقویت میکنند. در عرصه سیاست، سکتاریسم یعنی منافع سازمانی خود را بر منافع جنبش مقدم شمردن، و سکتاریسم در جنبش کمونیستی یعنی مقدم شمردن منافع سازمانی خود بر منافع جنبش طبقه کارگر. سکتاریسم در این معنای سیاسی دقیقش ذاتی مشی ای است که قرار است بدون پشتیبانی طبقه کارگر قدرتگیری حزب را دنبال کند. این مساله لزومی به تفصیل ندارد، و دیگران پیشتر این نکته را بخوبی توضیح داده اند. اما حککا هرچه بیشتر به معنای ساده کلمه نیز بدل به یک «سکت» میشود چون همین خصوصیتی که بالاتر اشاره کردیم ویژگی رفتار یک فرقه را به فعالین حککا میبخشد که آداب و رسوم مخصوص به خود را دارند، زبان مخصوص به خود را دارند، و حتی لحن حرف زدنشان نیز کم و بیش یکسان است. من به کارکرد درون تشکیلاتی این سکتاریسم مضاعف کاری ندارم (که قطعاً مشابه هر فرقه سیاسی یا غیر سیاسی دیگری است). اما در عرصه سیاسی کارکرد این سکتاریسم تشدید خصلت پرووکاتیو مشی تازه است.

مبلغان مشی تازه به چنان شیوه ای مشغول ترسیم چهره حککا بعنوان "حزب مدعی قدرت سیاسی" هستند که غلو و اغراق الفاظ رسانی برای بیان نیست. مثلاً سرمقاله ارگان حککا حمایت ضمنی رسانه های غربی از خاتمی و حتی دیدار پاپ با او را اینطور توضیح میدهد که بورژوازی جهانی از چشم انداز قریب الوقوع بقدرت رسیدن این حزب ترسیده و به دست و پا افتاده است (۴۰). این قبیل حرفها فقط وقتی پوچ بنظر میآیند که جدی شان بگیریم. اما در چارچوب مشی تازه این قبیل ادعاها را باید مانند آگهی های تجارتی تلقی کرد که همه میشنویم "بهترین آبجوی دنیا"، "بیبصداترین اتوموبیل جهان"، اما میدانیم که خود گوینده نیز فرضش اینست که مخاطب میدانند اینها آگهی است و نباید معنای تحت اللفظی اش را برداشت کرد. با اینهمه ناشیگری در این قبیل تبلیغات در اغلب موارد، همچون یک آگهی تجارتی بد، فقط میتواند مدرک قصور عقل نگارنده هاشان باشد (۴۱).

اگر خودفریبی توضیح چنین رفتاری نزد کادرهای میانی بتواند شمرده شود، تنها مکمل این خود فریبی میتواند فریبکاری نزد رهبران باشد. بهررو، مشاهده گاه به گاه این چنین فرقه ای خالی از تفریح نبود، هر آینه اینها عنوان کمونیسم و کارگر را در اسمشان یدک نمیکشیدند. نگاه داشتن عناوین کمونیست و کارگر البته اکنون هیچ جنبه محتوایی ندارد و با مشی تازه صرفاً در زمره نشانه هائیسست که قرار است تصویر افراطی گری را به ذهن بینندگان متبادر کند. اما در دنیایی که طبقه کارگر و هرگونه اندیشه سوسیالیستی چنین زیر یورش قرار دارد، چنین خیمه شب بازی ای را تحت نام کمونیسم و کارگر راه انداختن، خواسته یا ناخواسته، عملی در جهت بی اعتبار کردن مارکسیسم و تضعیف جنبش سوسیالیستی کارگران است. نقد حککا از اینرو برای مارکسیستها گریزناپذیر میشود.

این نکته در نظر اول عجیب مینماید که رهبران حککا به مشکلات و تناقضاتی که نقشه هاشان در عمل با آنها مواجه میشود ذره ای حساسیت ندارند اما یک نقد نظری آنها را کاملاً از کوره بدر میبرد. صدها نقشه عمل شان روی کاغذمانده (در شماره شان ابداً اغراق نمیکنم)، دهها طرحشان در اولین قدمهای عملی ناکام شده، پروژه های بیشتری نیمه کاره بدست فراموشی سپرده شده، نشریاتی دائر نشده تعطیل گشته، کمیته هایی تشکیل نشده تغییر آرایش یافته یا منحل شده، دهها مقاله دنباله دار هیچگاه به پایان نرسیده، بسیاری قطعنامه های مصوب جوهرشان خشک نشده غلط از آب درآمده، تحلیلهای سیاسی ای که امروز با سر و صدا تبلیغ شده فردا بی سر و صدا کنار گذاشته شده، بارها کمیسیونهای بازرسی و حسابرسی تشکیل شده و هیچگاه گزارشی بدست نداده، واز این قبیل. کافیست شما فعالیتهای حککا را برای مدتی، نه الزاماً از درون بلکه حتی از طریق نشریات بیرونی اش، دنبال کرده باشید تا بدانید که مسائلی از این دست که برشمردم بهیچوجه پدیده های تصادفی و نامنظم نیستند بلکه منظم واقع میشوند. خصلت پایدار فعالیت سیاسی و تشکیلاتی حککا سیال بودن است. اینها نشان چیست؟

بنظر من نمیتوان و نباید این مسائل را صرفاً با بوالهوسی مسئولان بالای تشکیلات یا بی تفاوتی آنها نسبت به کار و شخصیت فعالین توضیح داد (اگرچه اینها نیز ملاحظاتی واقعی اند). در سطحی پایه ای تر، وقوع سیستماتیک این قبیل ناپیگیری ها تنها ریشه در سیاست میتواند داشته باشد؛ یعنی در ذهنی بودن سیاستها و طرحهای مبتنی به سیاستهای رهبری حککا که در هر قدم، اگر نه کاملاً بیربطی خود را به دنیای واقعی نشان دهند، به تناقض با واقعیاتی برمیخورند که در ذهن رهبران حککا جایی ندارد. اما نکته این است که همه این تناقضات واقعی خم به ابروی رهبری حککا نمیآورد، اما نقد نظری بشدت مضطرب شان میکند و آرامششان را برهم میزند و فوری به عکس العمل میکشاندشان. من فکر میکنم درک این دوگانگی دشوار نیست؛ چرا که در دنیای فرقه ای حککا میتوان با تعابیر مکرر و

"کشف" های پیاپی تکه های نادلیذیر جهان را حذف کرد و همواره جهان را چنان از نو در ذهن خود بازتعریف کرد که حککا همچنان در مرکزش باشد و فعالش در هر لحظه همچنان مشغول به تاریخسازترین کار متصور. اما طنز قضیه اینست که بیش از هر تناقض با جهان مادی، نقد نظری ای که همین تعابیر ذهنی را هدف گرفته باشد هارمونی این دنیای فرقه ای را تهدید میکند. این منطق ذهنی فرقه حککا است که خود را در برابر نقد نظری این چنین آسیب پذیر میکند. بنابراین درک این مساله دشوار نیست که چرا رهبران حککا از کوچکترین نقد نظری هراسان میشوند و عکس العملهای هیستریک نشان میدهند (۴۲).

محور این هیستری البته مانند هر فرقه ای این فرض است که مخالفت با سیاستهای حککا تنها به معنای موافقت با رژیم میتواند باشد. این البته شیوه شناخته شده مجاهد در دوره اخیر فعالیتش است؛ اما حککا در این زمینه هم "افراطی تر" میشود و مخالفت با خود را غالبا نه فقط همسوئی با رژیم، بلکه اساسا هدایت شده از سوی مراکز قدرت خود رژیم میداند (۴۳).

### مشی تازه و فعالیت در ایران

برای حزبی که قرار است در "سیمای حزب مدعی قدرت" ظاهر شود، قاعدتا آزار دهنده ترین تناقض باید این باشد که مشی تازه ابدی ربطی به پراتیک در جغرافیای ایران ندارد، و چه تبیین این مشی و چه جنبه های عملی آن تماما ناظر به خارج کشور است. مقاله «حزب و جامعه» منصور حکمت که قرار است سیستماتیک ترین بیان این مشی باشد از کنار این مساله به آهستگی و بر نوک پا میگذرد. در توضیح مکانیسمهای مورد نظرش از جمله میگوید "روشهای فعالیت در شرایطی که تحت سرکوب نیستیم را بلد نیستیم". معنای این جمله چیست جز اینکه روشهای فعالیت در "خارج کشور"، در کشورهای اروپا و امریکا، مورد نظر است؟ اما او عبارت "خارج کشور" را بزبان نمیآورد. و عینا از بکار بردن عبارت "داخل ایران" هم ظفره میروند، هرچند این سوال ساده را باید جواب گوید که در خود ایران چه، در ایران که کمونیستها تحت سرکوب قرار دارند؟ پاسخش اینست:

"اما ما باید بدانیم که هدف فعالیت ما شکستن این سد اختناق است که ما را از دست بردن به مکانیسمهای اجتماعی برای سخن گفتن و جذب نیرو در یک مقیاس اجتماعی محروم میکند. ما داریم تلاش میکنیم این سد را بشکنیم و بتوانیم در یک شرایط علنی و بدون اختناق کار کنیم و بورژوازی نمیگذارد."

این پاراگراف دیگر واقعا شترگاوپلنگ است. شما به چه شیوه ای دارید برای "شکستن این سد اختناق" تلاش میکنید؟ این شیوه قطعاً "مکانیسمهای اجتماعی" محبوتان که نیست، چون اختناق شما را از دست بردن به آنها محروم کرده؛ پس لابد به شیوه هایی غیر از این مکانیسمها دارید تلاش میکنید. خوب، اینجا دو سوال پیش میاید: چرا گسترش و تحکیم همان شیوه های دیگر را خط مشی تان قرار نمیدهید؟ قاعدتا شکستن این سد اختناق باید اولویت فعالیتهای شما باشد؛ اگر هم نه به هیچ دلیل دیگر، به این دلیل که بقول خودتان نیز همین سد اختناق شما را از دست بردن به مکانیسمهای محبوتان محروم کرده است. و سوال دوم اینکه، پس این مکانیسمهای اجتماعی را در کدام جغرافیا دارید اتخاذ میکنید؟ در ایران تحت اختناق که میگوئید از آن محرومید، پس چرا نمیگوئید مکانیسمهای اجتماعی در خارج کشور، یا دقیقتر، در چند کشور اروپای غربی و امریکا را مد نظر دارید؟

واقعیت اینست که تمام ویژگی مشی تازه در اینست که چنین تناقضی را با حذف وظیفه فعالیت تبلیغاتی و تشکیلاتی در داخل ایران حل میکند. پس به یک معنا منصور حکمت حق دارد که مساله را به این شکل بیان نکند، چرا که مشی تازه، همانطور که در این نوشته مفصلا دیدیم، انتخاب یک مسیر معین برای تقویت و قدرتگیری حزب است، و اگر در نخستین قدم طبقه کارگر از محاسبات این مشی کنار گذاشته شده باشد، دیگر "داخل" و "خارج" واقعا موضوعیتی ندارند. محل پراتیک مشی تازه بنابراین آن جغرافیایی است که واجد "مکانیسمهای اجتماعی" مورد نظرشان برای یافتن "سیمای مدعی قدرت سیاسی" باشد. تا آنجا که به بحث فعالیت در داخل ایران مربوط میشود، منطق مشی تازه همین است که دیدیم، و سخن گفتن از "داریم تلاش میکنیم این سد را بشکنیم" تعارف است و واقعیت برای حککا همانست که "بورژوازی نمیگذارد."

در خود حککا اکنون فرمولبندی رایج اینست که "مرزی بین داخل کشور و خارج کشور وجود ندارد؛" که البته حرف کودکانه ایست، چون از مرزهای رسمی بین المللی و مرزهای طبیعی که بگذاریم، مهمترین اختلاف مربوط میشود به وضعیت سیاسی و فرهنگی و اقتصادی، و همچنین این نکته کم اهمیت (!) که دولتی که طرف حساب مردم ایران (و از جمله کارگران ایران) است درون مرزهای ایران حاکمیت دارد.

هرچند، احتمالا "مرزی بین داخل و خارج وجود ندارد" طبق معمول شیوه "افراطی" حککا برای گفتن این حقیقت ساده است که مبارزه در خارج کشور نیز بر داخل کشور تاثیر میگذارد. اما مساله مکانیسم این تاثیرگذاری است.

در این شکی نیست که فعالیت سیاسی در خارج کشور بر صحنه سیاسی ایران تاثیر میگذارد. این امر خاص ایران نیست، بلکه برای تمام کشورهایی که در آنها آزادی سیاسی وجود ندارد صدق میکند (کما اینکه برای فعالین اپوزیسیون آلمان و روسیه نیز در قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ نیز چنین بود). نه فقط فعالیت نظری، بلکه اساسا تدقیق گرایشات سیاسی اپوزیسیون، و بویژه اپوزیسیون چپ، برای چنین کشورهایی بالاجبار در خارج انجام میگردد (۴۴). برای اپوزیسیون بورژوایی، که مقبول دولتهای امپریالیست شدن یک شرط "آلترناتیو" شدنشان است، فعالیت در خارج کشور جایگاه تعیین کننده مییابد. مجاهد، گویا با تعمق بر تجربه درخت سیب نوفل لوشاتو، ۱۸ سال پیش همین را درک کرد و بی هیچ رودریاستی "پرواز تاریخی" سازمان داد. اما مساله فعالیت در خارج کشور برای مشی تازه حککا جایگاه بیسابقه ای مییابد. فعالیت خارج کشور نه فقط از نظر تدقیق یک گرایش سیاسی اهمیت دارد، بلکه فعالیت تشکیلاتی خارج کشور (با مکانیسمهای مذکور و هویت افراطی) قرار است در داخل ایران سیمای این حزب را بعنوان حزب مدعی قدرت تثبیت کند. کورش مدرسی این مساله را چنین بیان میکند:

"معتقدم فعالیتی که امروز تشکیلات ما در خارج کشور انجام میدهد، و بویژه نوع کاری که یکی دو سال اخیر به آن پرداخته ایم، برای تبدیل کمونیسم به پرچم اعتراض کارگری، برای تبدیل حکومت کارگری به آلترناتیو معتبری در مقابل جامعه و بالاخره فراهم کردن شرایطی که این حزب ظرف اعتراض طبیعی کارگر باشد در شرایط کنونی باندازه فعالیت کمیته داخل و کمیته کردستان اهمیت دارد... در گفتگو با رفیق کارگری که برای ملاقات ما آمده بود پرسیدم توجه محیط اطراف به ما چیست مثالی آورد. گفت وقتی مادرم از یکی از رادیوهای خارجی خبر کتک خوردن فائزه هاشمی را شنیده بود و بعد حرفهای رفیق ما را از آن رادیو گوش داد گفت "قربانشان بروم، من مال این حزب هستم". به اینکه این حرف چقدر احساسی و یا عمیق بوده کاری ندارم نکته من اینست که تعداد قابل توجهی از کارگرانی که به ما جلب شده اند نسل جوان کارگران پرشوری هستند که از طریق انعکاس فعالیتهای همین تشکیلات در خارج توجهشان به ما جلب شده است." (۴۵)

واقعا آدم از فرط وفور در مضيقه میماند که چه بگوید. من از طرح باقی نکات حاشیه ای صرفنظر میکنم و تنها همین را میگویم که این مکانیسمی که اینجا ترسیم میشود کاریکاتوری از مشی تبلیغ مسلحانه فدائی در ۳۰ سال پیش است. (میگویم کاریکاتور، چون نظریه های امثال امیر پرویز پویان جدی تر و منسجم تر بود، و اتخاذش نیز، برخلاف "مکانیسمهای" حککا، مستلزم از خود گذشتگی فرد بود و نه شخصیت شدنش). اما در مورد اصل مطلب، بنظر من این قطعه محتوای عملی مشی تازه را برای فعالیت در ایران بخوبی روشن میکند: حککا در خارج کشور از "مکانیسمهای اجتماعی" استفاده میکند، بر هویت افراطی اش (مدرنیسم و آتئیسم) تاکید میکند، سرنگونی را تبلیغ میکند و ادعای "قدرت" میکند، این افراطی گری و ادعای قدرت سبب میشود رادیوها و رسانه های بین المللی اخبار فعالیت حککا در خارج را منعکس کنند و در ایران نیز شنیده شود، در اذهان مردم ایران حککا بعنوان یک مدعی قدرت شناخته میشود، و ۵٪ این مردم (یا به گفته اصغر کریمی دویست هزار نفرشان) نیز روحیات و نظرات خودشان را در این هویت افراطی باز میشناسند... و باقی قضایا. همانطور که ملاحظه میشود، فعالیت در خارج کشور در مشی تازه حککا مکانی کیفیتا متفاوت با نقش تاکنونی آن دارد، و از نظر مشی تازه حککا واقعا مرزی بین خارج و داخل نیست.

تناقضات و اشکالات چنین مشی ای از زاویه فعالیت کمونیستی یکی دو تا نیست، اما پرداختن تفصیلی به آنها لزومی ندارد. چرا که همانطور که به تفصیل در این نوشته بررسی کردیم، وقتی کسب قدرت قرار است راسا امر حزب باشد، دیگر ایدا عجیب نیست که کار تبلیغی سازمانگری کمونیستی در داخل ایران زائد شود؛ و غیر منتظره نیست که حتی فعالیتهای حککا در خارج کشور نیز یکسره نقش شان خلق تصویری از حککا باشد و هدف سیاسی ای بیرون از خود، حتی در خارج کشور، نداشته باشند. تنها ویژگی طبیعی و منسجم این مشی همان سکتاریسم و خودمحوری افراطی است. (یا شاید به عبارت دقیقتر این مشی سرانجام منطقی خودمحوری افراطی است). این جنبه را بیشتر بررسی کردیم. اما شاید در انتها اشاره کوتاهی به اخلاقیات متناظر با این مشی جالب باشد.

### پرنسیپهای اخلاقی

برخلاف آنچه استالین گفته، کمونیستها از سرشت ویژه ای نیستند. پایبندی به پرنسیپهای اخلاقی و از

خود گذشته‌گی و قهرمانی در ذات آدمهایی نیست که جلب مبارزه کمونیستی میشوند. تنها نیازهای مبارزه کمونیستی است که این خصائل را ضروری میکند، و انسانهای عادی ای را که به نیازهای این مبارزه پاسخگو هستند به چنین خصائلی نائل میکند. خصائل مبارزان کمونیست تابعی از ماهیت جنبش شان است. و این دیگر گفتن ندارد که در این قرن جنبشهای مختلفی نام کمونیسم بر خود گذارده اند. اخلاقیات متناظر با مشی تازه حککا را نیز تنها میتوان از ضرورت این اخلاقیات برای این سبک مبارزه ("مبارزه") دریافت. سوالی که در این رابطه مطرح میشود اینست: واقعا آیا باید زحمت کشید و تبلیغ کرد و بسیج کرد و تظاهرات چند هزار نفره سازمان داد، یا مادام که اخبار ارسالی را بی بی سی یا رادیو اسرائیل پخش میکنند کافیست ۸ نفر از خودمان را جمع کرد و تظاهرات نامیدش؟ آیا واقعا حتی لازم است توی گوش فائزه در جلسه زد، یا کافیست ادعایش را کرد و خبرش را پخش کرد؟ (کما اینکه روایت شاهدان حاضر در جلسه فائزه با روایت کورش مدرسی فرق میکند). نکته اینجاست که وقتی هدف تظاهرات و تبلیغات تلاش برای تدقیق و تقویت یک گرایش عینی در جامعه نباشد، تلاش برای تغییر ذهنیت آدمها نباشد، تلاش برای تحکیم اتحادشان نباشد، وقتی هدف اساسا چنین چیزهایی نباشد، چه ضرورتی دارد که شما در مورد فعالیتهاتان جز اغراق به منتها درجه و اخبار جعلی و دروغ تحویل مردم بدهید؟

اگر لاف و گزاف، دروغزنی، و پخش اخبار موهوم راه رسیدن به قدرت را بتواند برای شما هموار کند، واقعا سود بردن از این شیوه ها چه ایرادی دارد؟ شما به نیت خیر خود آنقدر اطمینان دارید که میخواهید راسا قدرت دولتی را تسخیر کنید و بعد خیرش را به مردم و کارگران برسانید؛ بسیار خوب، همین اطمینان به نیت خیر چرا باید مانعی برای استفاده مصلحت آمیز از دروغ و تزویر بعنوان وسیله تسهیل کسب قدرت ببیند؟

داستانایفسکی که مذهب را تنها ستون اخلاق میدانست گفته است اگر خدا نباشد هرکاری مجاز میشود. دیدگاه ماتریالیستی البته قائل به پایه مادی و عینی برای اخلاقیات است. پس شاید در مورد پرنسیپهای اخلاقی مارکسیستها به قرینه بتوان گفت اگر طبقه کارگر نباشد هرکاری مجاز میشود. مجاز بودن هر کاری طبعا به این معنا نیست که هم اکنون همه اعضا و کادرهای حککا بی اخلاقی را شیوه خود قرار داده اند. اما مشی تازه نه فقط رعایت پرنسیپهای اخلاقی را ضروری نمیکند، برعکس، اپورتونیسم اخلاقی نتیجه منطقی آنست. منطقی که هم اکنون در رفتار و کردار برخی از فعالین حککا مشتاقانه پراتیک میشود.

## فصل سوم: چپ رادیکال و معضل اجتماعی شدن

در دو فصل پیش مبنای تئوریک و محتوای سیاسی و عملی مشی تازه حککا را بررسی کردیم. هدف این فصل بررسی انتقادی علت اتخاذ این مشی است. بلافاصله باید بگویم که توضیح علل اتخاذ مشی تازه میتواند به چند شیوه انجام گیرد. همانطور که خواننده در ادامه مطلب خواهد دید، قصد من این نیست که از طریق مرور بر تاریخچه فعالیتهای حککا و سیر تقویمی وقایع، پیشزمینه های شکلگیری مشی تازه را نشان دهم. هدف من اینجا اینست که توضیح دهم از نظر تحلیلی مشی تازه برای حل چه معضلی لازم شده است. برای شروع بحث توجه به دو نکته مفید است؛ نکاتی که ظاهرا در بحث «حزب و جامعه» منصور حکمت فرعی تر است:

"من راجع به رفتن حزب خودمان به مرکز عالم سیاست حرف زدم. اما یک نکته دیگر هم بنظر من تعیین کننده است. اگر کمونیسم در مقیاس جهانی آینده ای دارد از طریق احزابی است که اینکار را میکنند... اگر چیزی قرار باشد کمونیسم را در دنیا احیاء کند توان و صلاحیت دو سه حزب کمونیست کارگری دنیاست که در کشورهایی با اندازه متوسط، نیرو بشوند. این کمونیسم را احیاء میکند. ثوری مارکسیسم را احیاء میکند."

من اینجا کاری به صحت و سقم این ارزیابی ندارم، مساله اینست که توجه دادن منصور حکمت به این خاصیت جانبی مشی تازه تنها وقتی قابل درک میشود که بدانیم در بدو تشکیل این حزب، بنا بود یکی از مهمترین وظایف حککا دخالت فعال در عرصه مبارزه نظری در دفاع از مارکسیسم در سطح جهانی و کمک به تحکیم ارتباط جهانی کمونیستهای کارگری باشد. در نقل قول فوق حکمت دارد اینرا میگوید

که کار نظری در سطح بین‌المللی و تلاش مستقیم برای تحکیم پیوندهای جهانی کمونیستها راهش نیست؛ همین مشی تازه، اگر به ثمر بنشیند، همان نتایج را ببار خواهد آورد.

اما نکته دوم، که باز بعنوان یک خاصیت جانبی مشی تازه از آن یاد میکند، مربوط به رابطه حککا و جنبش کارگری است. در بدو تشکیل حککا، وظیفه خطیر دیگری که همتراز وظایف تئوریک و عملی بین‌المللی بشمار می‌آید، همانا حضور عملی و موثر هرچه بیشتر در جنبش اقتصادی طبقه کارگر ایران بود. پاسخ مشی تازه را به وظیفه اول دیدیم. در قبال وظیفه دوم نیز، پس از تأیید کار کلاسیک کمونیستی، منصور حکمت می‌گوید:

"نوع دیگری از کار کارگری هم اینست که امکان انتخاب کمونیسم را برای کارگران فراهم کنید. به کارگران بگوئید این جنگ را می‌بینید؟ در این جدال میتوان کمونیسم را انتخاب کرد. کمونیسم کارگری (حککا) یک نیروی بالفعل و موجود است. دیگر دعوا میان جبهه ملی و حزب توده و سلطنت و اسلام نیست."

به این ترتیب ظاهراً مشی تازه وظیفه اولیه تبدیل حککا به حزب اعتراض کارگران را نیز جواب می‌گوید. در ابتدا البته مبارزه اقتصادی (به دلایل مبسوط تئوریک) عرصه اصلی این کار شمرده میشد، اکنون مشی تازه قرار است با نشان دادن حککا بعنوان یک حزب حاضر در معادلات قدرت، کارگران را به انتخاب این حزب تشویق نماید. و در مشی تازه این "نوع دیگری از کار کارگری" نام می‌گیرد. (ناگفته نماند که نفس بکاربردن اصطلاح "کار کارگری" بازتاب یک عقبگرد کامل است، و تبدیل شدن "کار کارگری" به عرصه‌ای است در کنار "کار دانشجویی" و "کار در میان پناهندگان" و غیره؛ یعنی عقبگرد به دیدگاه و پراتیکی که سالها مبارزه صرف اصلاحش شده بود.)

اینجا لازم نیست دقایق تبیین نظری‌ای که در بدو تشکیل حککا پشت چنین تأکیدات و چنین تعیین وظایفی قرار داشت را تکرار کنم. همین اشاره کافیهست که حککا، در بدو تشکیلش، بر آن بود که تنها با پیشبرد این دو وظیفه اصلی میتواند واقعا و در عمل بدل شود به یک حزب مارکسیست که ابزار طبیعی کارگران در مبارزه شان است. یعنی در عین حفظ خلوص رادیکالیسم مارکسی، حزب واقعی کارگران برای اعتراض و مبارزه روزمره شان باشد.

از این مختصر قصدم تأکید بر این نکته بود که حککا در بدو تشکیل خود نه فقط تناقضی بین پابندی به خلوص مارکسی و بدل شدن به حزبی واقعا کارگری نمیدید، بلکه این دو خصلت را متقابلا لازم و ملزوم یکدیگر می‌شمرد. اینکه حککا پس از هشت سال نتوانست در پیشبرد وظایفی که در ابتدا برای خود تعیین کرده بود موفق باشد نباید جای چانه زدن حتی با متعصب‌ترین هوادار حککا داشته باشد؛ اگر نه به هیچ دلیل دیگر، به این دلیل ساده که، همانطور که بالاتر دیدیم، همین مشی جدید به گفته طراحانش اینبار قرار است از طریق دیگری بالاخره همان اهداف را متحقق کند.

### رادیکالیسم در برابر توده‌ای شدن؟

منصور حکمت رابطه مشی تازه را هم با رادیکالیسم و هم با معضل توده‌ای شدن اینطور توضیح میدهد: "در کنگره ۲ اشاره کردم که تاریخا احزاب چپ وقتی خواسته اند اجتماعی بشوند، و در ابعادی اجتماعی ظاهر بشوند، به راست چرخیده اند. اینطور توجیه کرده اند که جامعه راست تر از آنهاست و اگر رای میخواهند باید به راست بچرخند... ما یکی از معدود سازمانهای کمونیستی بعد از بلشویکها هستیم که میخواهد روی ماکزیمالیسمش توده‌ای بشود..."

در مورد تجربه تاریخی احزاب چپ و تنش میان رادیکالیسم و اجتماعی شدن، تا حدودی (و فقط تا حدودی) درست می‌گوید. به یک معنا میتوان تمام تاریخ کمینترن بعد از سال ۱۹۲۴ را با نوسان احزاب بین این دو قطب توصیف کرد (و از کنگره سوم کمینترن این تنش قابل مشاهده است). این مساله را در ادامه مطلب بیشتر توضیح میدهم. مساله‌ای که اینجا باید تأکید شود اینست که از تمام مبحث «حزب و جامعه»، و مثلا از همین نقل قول بالا، پیداست که منصور حکمت و طراحان مشی تازه، معضل حککا را اجتماعی نبودن تشخیص داده اند و این مشی برای حل این معضل طرح شده است. حتی اگر مساله بشکل تنش بین "رادیکالیسم" و "اجتماعی شدن" فرموله شود و این معضل به تمام تاریخ چپ تعمیم داده شود، تازه آنگاه باید گفت که استراتژیهای مختلفی برای حل این تنش وجود داشته است و چرخیدن به راست تنها یکی از این استراتژیها بوده است. بهررو، تا آنجا که به حککا برمیگردد، باید گفت زمینه راه حل چرخش به راست بسیار ضعیف بود و محدود میشد به عده معدودی که از توفیق نسبی فعالیتهای مینیاتوری جانبی حککا به شوق آمده بودند و گسترش این فعالیتهای را در گرو درجه‌ای رقیق کردن رادیکالیسم طبقاتی، یا تأکید نکردن بر آن، میدانستند. راه حل حکمت و مشی تازه را



در فصلهای پیش مفصل بررسی کردیم و دیدیم که مشی تازه که ظاهراً قرار است معضل اجتماعی شدن را حل کند، در بهترین حالت این کار را با حذف رادیکالیسم مارکسی و جایگزین کردن آن با پرووکاسیون انجام میدهد؛ و شاید مهمتر از آن، تا آنجا که به پایه اجتماعی مربوط میشود، در مشی تازه اقبال صاحب هویت "مدرنیست" و "آنتیست" قرار است جای طبقه کارگر را بگیرند. این راه حل بدیع منصور حکمت برای حل تنش مابین "رادیکالیسم" و "اجتماعی شدن" حکاکاست، تنشی که او میپندارد تاریخاً همواره موجود بوده و به این معنا ذاتی فعالیت چپ است. اما اگر طرح مساله بصورت دو راهی «رادیکالیسم یا اجتماعی شدن؟» از اساس نادرست باشد، چه؟

در ادامه مطلب من تلاش میکنم دو نکته را در این رابطه نشان دهم: نخست اینکه این شیوه طرح مساله خود نشانه نوعی نگرش غیر مارکسی و غیر کارگری به معضلات بر سر راه جنبش کمونیستی است و کلاً با پیدایش انواع سوسیالیسم های غیرکارگری در این قرن چنین معضلی به این شکل قابل طرح میباشد. دوم اینکه راه حل "تاریخی" احزاب چپ در برابر این مساله بسادگی چرخیدن به راست، به آن صورتی که حکمت ادعا میکند، نبوده است.

در ابتدا این یادآوری لازم است که حتی اگر امروز چنین به نظر بیاید، دوراهی «رادیکالیسم یا اجتماعی شدن» به هیچ معنا "تاریخی" نیست. پیدایش سوسیالیسم مدرن البته به اوایل قرن ۱۹ برمیگردد، ولی تنها در دو-سه دهه انتهایی قرن ۱۹ تا نخستین جنگ جهانی است که سوسیالیسم در اروپا بدل به یک حرکت نیرومند اجتماعی میشود. انترناسیونال دوم نیز در همین دوره شکل میگیرد و احزاب سوسیالیست یا سوسیال دمکرات (عموماً پیرو مارکس) در برخی از کشورهای اروپا نیز کاملاً بدل به احزابی توده ای میشوند. اما نه در دوره های اولیه و نه در این دوران گسترش سوسیالیسم ما به طرح چنین دوراهی ای (رادیکالیسم در برابر اجتماعی شدن) برنمیخوریم. چه در سوسیال دمکراسی آلمان (توده ای ترین حزب این دوران) و چه در سوسیال دمکراسی روسیه (که در شرایط غیرقانونی فعالیت میکرد و طبعا توده ای نبود) جناح راست نیرومندی البته وجود داشت. در آلمان یک جناح اپورتونیست و بعدها ریزیونیسم برنشتاین صراحتاً راست و در مقابل بورژوازی سازشکار بودند، اما هیچیک هیچگاه مواضع خود را با جذابیت بیشتر آنها برای کارگران یا عموماً برای مردم و جامعه توجیه نمیکردند. در روسیه نیز (که به سبب اختناق، توده ای شدن قطعاً مساله ای حیاتی بود) چه مارکسیستهای علنی و چه بعدها اکونومیستها هیچگاه راست روی سیاسی خود را عاملی برای اجتماعی شدن جلوه ندادند. اختلافات بین جناحهای چپ و راست سوسیال دمکراسی در این دوره بشکل اختلاف در تاکتیک مطرح میشد (حتی از جانب برنشتاین) و جناح راست نیز تاکتیکهای پیشنهادی خود را راه حل بهتر و موثرتری برای پیشروی سوسیالیسم میشمرد و همینگونه نیز از آنها دفاع میکرد، نه تدبیری در جهت توده ای شدن.

سابقه بحث «رادیکالیسم در برابر اجتماعی شدن» را در بهترین حالت میتوان در انترناسیونال کمونیستی و پس از فروکش قطعی موج انقلابی در اروپا در سال ۱۹۲۳ جستجو کرد. از نظر تحلیلی، اتفاق مهمی که چهره جنبش کارگری اروپا را در این دوره یکسره متفاوت میکرد همانا انشعاب کمونیسم از سوسیال دمکراسی بود. بعد از سال ۱۹۲۳ این سوسیال دمکراتها بودند که در همه کشورهای اروپا (به استثنای واضح روسیه) اکثریت طبقه کارگر را با خود داشتند. برای جنبش کمونیستی که تنها اقلیتی از طبقه کارگر را در این کشورها با خود داشت مبرمترین وظیفه بیرون کشیدن اکثریت طبقه از زیر نفوذ سوسیال دمکراسی و جلب آنها به کمونیسم بود. اینجا از نظر تاکتیکی این سوال مطرح بود که گسترش نفوذ احزاب کمونیست از چه راهی انجام میگیرد؟ آیا لازم است، و اصولی است، که با سوسیال دمکراسی فعالیتهای مشترکی در جنبش طبقه کارگر پیش برد؟ یا نه، احزاب کمونیست میباید در همه فعالیتهای استقلال عملی و تاکتیکی گرایش کمونیستی در جنبش کارگری را دنبال کنند؟ کدامیک از این دو راه برای جلب اکثریت طبقه ثمربخش است؟

پاسخ دادن به این سوالها آشکارا به ارزیابی از ماهیت سوسیال دمکراسی گره میخورد. آیا سوسیال دمکراسی صرفاً بیانگر گرایش رفرمیستی در جنبش کارگری است یا یکسره یک گرایش بورژوازی را نمایندگی میکند که در جنبش کارگری نفوذ کرده است؟ کنگره های مختلف کمینترن بر سر ارزیابی از سوسیال دمکراسی و پاسخ به سوالات تاکتیکی که بالا نقل کردیم کاملاً به چپ و راست میزد. (کنگره ۶ کمینترن سوسیال دمکراتها را سوسیال فاشیست ارزیابی کرد و کنگره ۷، برعکس، برای مقابله با فاشیسم، فراتر از خواست اتحاد عمل با سوسیال دمکراتها، خواستار تشکیل جبهه خلق با شرکت لیبرالها شد.) خود لنین، همانطور که مشهور است، در قبال کمونیستهای چپ در کنگره سوم نرمش تاکتیکی را

توصیه میکرد و حتی، در صورت حفظ استقلال برنامه ای و عملی، مثلا ورود کمونیستها به حزب کارگر بریتانیا را توصیه میکرد؛ چرا که به نظر او حزب کارگر بریتانیا بیش از آنکه یک حزب منسجم و متکی به یک خط و گرایش اصولی باشد چیزی مثل یک جبهه وسیع کارگری از همه گرایشها بود. در مقابل، بنا به تحلیل کمونیستهای چپ، مثلا بوردیگا رهبر وقت حزب کمونیست ایتالیا، گرایش کمونیستی در جنبش کارگری اساسا تنها در یک شرایط معین، یعنی در شرایط انقلابی، این امکان را می یافت تا اکثریت طبقه کارگر را بخود جلب نماید. بنابراین تلاش برای وسعت دادن به پایه توده ای این احزاب در شرایط غیر انقلابی، در دوره های مسالمت آمیز انکشاف مبارزه طبقاتی، از نظر بوردیگا معادل تن دادن به تاکتیکهای اپورتونیستی بود که حزب پیشتاز را فاسد میکرد. اینجا بحث بر سر این نیست که آیا ارزیابی لنین از امثال حزب کارگر و تاکتیک توصیه شده از جانب او صحیح بود یا نبود. (تاریخا دستکم این امر بزودی روشن شد که ورود کمونیستها به حزب کارگر در آن شکلی که مورد نظر لنین بود اساسا مقذور نبود.) مساله اینجاست که معضل احزاب جوان کمونیست در این دوره جلب توده کارگران بود (۴۶)، و حتی اگر مساله توده ای شدن مستلزم درجه بیشتری از نرمش تاکتیکی بود، اما، دستکم از نظر طراحانش، بهیچوجه به معنای رقیق کردن رادیکالیسم کمونیستی نبود. عبارت دقیقتر، مساله توده ای شدن برای این احزاب به نحوه مقابله با یک گرایش دیگر در طبقه کارگر منوط میشد.

این مساله از نظر تئوریک محتاج تعمق بیشتری است. ادعای علمی بودن سوسیالیسم مارکس تماما بر این استوار است که از نظر عینی خود سیر سرمایه داری طبقه کارگر را ناگزیر از عمل سوسیالیستی میسازد، و برانداختن سرمایه داری یگانه چاره طبقه کارگر برای رسیدن به رهائی است. به همین اعتبار مارکس تئوری سوسیالیسم خود را "صرفا بیان کلی روابط واقعی ای" میدانند که "از مبارزه طبقاتی موجود و آن جنبش تاریخی ای که در برابر دیدگان ما جریان دارد سرچشمه میگیرند." (۴۷) چنین تئوری سوسیالیستی ای، برخلاف نقشه پردازیهای آفریده ذهن سوسیالیستهای تخیلی، برای پذیرش از جانب کارگران با معضل خاصی مواجه نیست، چرا که تمام تجربه تاریخی طبقه کارگر همین نتایج را تأیید میکند. پس چرا احزاب کمونیست کمینترن با معضل توده ای شدن مواجه شدند؟

پاسخ اینست که به دلیل حضور یک گرایش نیرومند دیگر در طبقه کارگر، یعنی سوسیال دمکراسی. البته همیشه ایده ها و تمایلات گوناگون در میان کارگران موجود بوده است، چه ایده های جامعه کهنه و چه عقاید یکسره بورژوازی، و حتی اندیشه های خام و نپرداخته سوسیالیستی و شبه سوسیالیستی. اما هر مجموعه عقاید و تمایلاتی هنوز بمعنای یک گرایش در طبقه نیست. مساله مهم اینست که آن سوسیال دمکراسی که کمونیستهای کمینترن با آن طرف بودند یک گرایش تمام عیار و تازه در طبقه کارگر اروپا بود. بنا به تحلیل خود لنین، پیدایش امپریالیسم، یعنی انکشاف سرمایه داری در یک فاز معین، به این گرایش در طبقه کارگر پایه مادی میداد. این گرایش تازه متکی به این واقعیت بود که امپریالیسم با سهم کردن بخش کوچکی از کارگران در کشورهای متروپل امپریالیستی (اشرافیت کارگری) از نظر عینی این امکان را میداد تا دستکم لایه ای از کارگران بجای اینکه در مبارزه با سیستم سرمایه داری وضعیت معیشتی و فرهنگی خود در جامعه را بهبود ببخشد، از طریق همکاری با طبقه سرمایه دار به این خواستها دست یابد (۴۸). به عبارت دیگر، با پیدایش امپریالیسم، رفرمیسم در جنبش کارگری یک پایه مادی استوار پیدا کرد؛ پایه مادی ای که در قرن ۱۹ وجود نداشت. به عبارت دیگر، در قرن ۱۹ چنین شکافی در طبقه کارگر موجود نبود.

تا انتهای قرن ۱۹، جنبش سوسیالیستی، علیرغم جناحهای مختلفی که داشت، به طبقه کارگر علی الاطلاق (بطور تام و تمام) متکی بود. همانطور که مشهور است، مارکس و انگلس بروز اپورتونیسم در جنبش کارگری قرن ۱۹ را با پیوستن دائمی بخشهایی از خرده بورژوازی به طبقه کارگر توضیح میداند؛ بخشهایی از خرده بورژوازی که در اثر ورشکستگی ناگزیر از فروش نیروی کار خود میگشتند ولی عادات و جهان بینی پیشین طبقاتی خود را بطور طبیعی عموما همچنان با خود حمل میکردند. پس از مرگ مارکس و انگلس، در آخرین سالهای قرن ۱۹، این اپورتونیسم بشکل دعوت عام برنشتاین به وانهادن ایده مبارزه طبقاتی و جایگزینی آن با همکاری طبقاتی ارتقاء یافت. برنشتاین همچنین آرمان سوسیالیسم را به یک انتخاب اخلاقی تنزل داد و به هیچ روند عینی ای در سرمایه داری در جهت ضروری ساختن سوسیالیسم قائل نبود. اما نه فقط کائوتسکی و پلخانف (که خصوصا این دومی در مقابل برنشتاین به دفاع شایسته ای از مارکسیسم برخاست) بلکه مارکسیستهای انقلابی ای چون روزا لوکزامبورگ نیز در نقد برنشتاین نتوانستند پایه مادی جدید، یعنی پیدایش امپریالیسم، را ببینند و ربطش را به این پدیده

در جنبش کارگری توضیح دهند؛ بیشک به این سبب که امپریالیسم واقعیتی متاخرتر از آن بود که در آن مقطع به روشنی قابل شناخت باشد. تنها پس از گذشت بیش از یک دهه، و سقوط بخش اعظم سوسیال دموکراسی به همکاری با بورژوازی خودی در جریان جنگ جهانی اول بود که ربط امپریالیسم به این گرایش در جنبش طبقه کارگر روشن گشت. گرایشی که وارث نام سوسیال دموکراسی شد و در سیر خود، پس از جنگ دوم جهانی، تماما ایده سوسیالیسم را وانهاد و به مدیریت عقلانی سرمایه داری همت گماشت و مدل‌های مختلف دولت رفاه را در اروپا بمثابه بدیل سوسیالیسم به طبقه کارگر ارائه داد.

اینکه در این دوره های مختلف گرایش کمونیستی در جنبش کارگری در قبال گرایش سوسیال دموکراسی چگونه می باید عمل میکرد و چه تاکتیکی درستتر بود مساله ای دیگری است و من نه قصد ورود به این بحث را دارم و نه مدعی داشتن پاسخ درست برای چنین مساله تاریخی ای. قصد من اینجا همین بود که با این مرور کوتاه تاریخی نشان دهم که: ۱- جلب توده های کارگران تنها در یک شرایط تاریخی معین بمثابه یک معضل برای کمونیستها مطرح شد؛ شرایط تاریخی ای که محصول کارکرد نظام سرمایه داری و پایه مادی بخشیدن به گرایش رفرمیستی (بمعنای اکتفا به رفرم در سرمایه داری) بود. ۲- هیچ فرمول متافیزیکی ای دال بر تقابل رادیکالیسم و توده ای شدن وجود نداشت، و تاکتیکهای مورد بحث جنبش کمونیستی برای حل این معضل نیز بهیچوجه قرار نبود از رادیکالیسم گرایش کمونیستی کم بکند. اما شک نیست که با انحطاط انقلاب اکتبر و تاثیرات منفی آن بر کمینترن و جنبش جهانی کمونیستی مساله فرق کرد. خصوصا پس از جنگ دوم جهانی، گرایش کمونیستی خود از درون از رادیکالیسم ضد سرمایه داری تهی شد و در رقابت با سوسیال دموکراسی دیگر هدفش بیرون کشیدن طبقه از هژمونی رفرمیستها نبود، بلکه قصدش هرچه بیشتر نمایندگی کردن همان گرایش رفرمیستی در میان کارگران بود که سوسیال دموکراسی سنتا سخنگو و زبان حال شان بود. پیدایش اروتکونیسم در دهه ۱۹۷۰، که رسما چهارچوب سرمایه داری جهانی را از نظر اقتصادی و سیاسی میپذیرفت، همگرایی با سوسیال دموکراسی را به نحو روشنی نشان میداد. (مورد تروتسکیستها البته متفاوت است. شاخه ای از تروتسکیستها، ظاهرا وفادار به توصیه لنینی کار در امثال حزب کارگر، و با مطلق کردن ایده جبهه واحد کارگری، همواره یک تاکتیک «ورود» (enterism) در احزاب سوسیال دموکراتیک را در پیش گرفتند و غالبا کارشان حتی به مخفی کاری ایدئولوژیک و هم‌رنگ جماعت شدن کشید.) آری، جنبش کمونیستی بمعنای خاص کلمه، یعنی احزاب برخاسته از کمینترن و هوادار مشی جهانی شوروی، سرانجام از رادیکالیسم تهی شدند و برای توده ای شدن در کشورهای متروپل هرچه بیشتر به تمکین به تمایلات اشرافیت کارگری روی آوردند. اما سوال حیاتی این است که این تاریخ را چگونه باید درک و تبیین کرد؟

طرح دو قطبی متافیزیکی «رادیکالیسم در برابر اجتماعی شدن» مساله را اینگونه ساده میکند که گویا این احزاب نتوانستند راه حل خوبی برای این تناقض «کشف» کنند و رادیکالیسم خود را در سودای اجتماعی شدن فروختند و در این معامله نیز زیان کردند. اما اگر تحلیل مشخص از این شرایط تاریخی داشته باشیم، خواهیم گفت که گرایش کمونیستی در جلب توده کارگران توفیق نیافت چون نتوانست با گرایش نیرومند رفرمیستی در طبقه کارگر مقابله کند و حقانیت خود را از نظر عینی و در پراتیک به توده کارگران نشان دهد. (و بعدها نیز، متعاقب تحولات در شوروی در دهه ۱۹۳۰، خود گرایش کمونیستی از درون تغییری یافت که دیگر برای انجام چنین وظیفه ای مهیا نبود.)

معضلی که به این ترتیب با عصر امپریالیسم و انشقاق در جنبش کارگری پیش آمده بود، همواره در برابر تئورسینهای چپ در اروپا باقی ماند. تلاش برای حل این معضل در هفت دهه ۱۹۲۰-۱۹۸۰، باعث شد که تبیینهای مختلفی از علل عدم توفیق گرایش رادیکال کمونیستی به جلب توده کارگران شکل بگیرند. اما جالب اینجاست که نظریه هایی که تلاش کرده اند از این معضل تبیین تازه ای بدهند تنها در موارد استثنایی به استحاله شوروی و جنبش کمونیستی از درون پرداخته اند، و حتی در قبال تبیین اولیه رایج در کمینترن که به روشنی مساله را در حضور نیرومند سوسیال دموکراسی در جنبش کارگری میدید، نظریه های دیگر هرچه بیشتر به عوامل روبنایی و مولفه های ایدئولوژیک توجه کرده اند. به یک معنا میتوان تلاش گرامشی را، که عدم توفیق کمونیستها را به هژمونی فرهنگی و ایدئولوژیک بورژوازی بر طبقه کارگر نسبت میداد، نمونه تیپیک این نوع تلاشها بشمار آورد. (ناگفته نماند که هم تعبیر راست و هم تعبیر چپ از گرامشی ممکن و رایج است.) نظریه های دیگری نیز در این دوران باب شدند (مثلا هربرت مارکوزه) که عدم توفیق رادیکالیسم کمونیستی را از ریشه با غیر انقلابی شدن طبقه

کارگر جوامع صنعتی پیشرفته، به سبب هضم شدن در سیستم، توضیح میدادند. در اینجا معضل جلب توده کارگران به رادیکالیسم کمونیستی اینگونه حل میشد که به دلایل عینی و مادی، طبقه کارگر اساسا فاقد ظرفیت عمل رادیکال است.

اما در دهه ۱۹۶۰، با پیدایش چپ نو در اروپا و امریکای شمالی وضعیت تغییر کرد. چپ نو نه فقط منتقد نظام حاکم در غرب بود، بلکه به چپ قدیم (سوسیال دموکراسی باضافه جنبش کمونیستی) نیز انتقاد داشت. برخلاف جنبش کمونیستی برخاسته از انقلاب اکتبر و کمینترن، جنبش چپ نو حرکت رادیکال اقشار غیرکارگر، خصوصا جوانان و دانشجویان، بود. طبیعتا معضل جلب توده کارگران هم و غم این جنبش نبود، بلکه مساله اش پیشروی و تحقق خواسته‌های رادیکال خود بود. طبقه کارگر کشورهای متروپل، که پیش از این حکم بر هضم شدنشان در سیستم داده شده بود، نقطه اتکای این جنبش نمیتوانست قرار گیرد. از نظر چپ نو، اقشار رادیکال و مستعد مثل دانشجویان آگاه، سیاهان تحت ستم (و بعد زنان)، و همچنین خلقهای تحت ستم امپریالیسم در جهان سوم نیروی محرکه این رادیکالیسم بودند. برخی از مکاتب نظری چپ نو البته داعیه سوسیالیستی و کمونیستی و مارکسیستی داشتند، اما حتی در این حالات نیز کمونیسم و مارکسیسم چپ نو با مارکسیسم کلاسیک یک تفاوت اساسی داشت. برخلاف مارکسیسم کلاسیک، اینجا کمونیسم صرفا بیان نظری شرایط واقعی هستی و مبارزه طبقه کارگر نبود، بلکه کمونیسم یا سوسیالیسم آرمانی بود که برای تحققش باید به جستجوی عامل (agent) آن برخاست. خلقهای جهان سوم، جنبش‌های زنان، جنبش ضد تبعیض نژادی، و غیره در آن شرایط معین تاریخی حاملین این رادیکالیسم شناخته شدند.

از این اشاره کوتاه تاریخی نیز میخواهم دو نتیجه در رابطه با بحث حاضر بگیرم: ۱- «معضل رادیکالیسم در برابر اجتماعی شدن» به یک معنا برای جنبش چپ نو تماما مصداق داشت، به این معنا که آنها بعنوان قشر کوچکی از جامعه اندیشه‌های رادیکال خود را داشتند و معضل شان تاثیرگذاری اجتماعی و تحقق این رادیکالیسم بود. ۲- اما مهمتر اینکه چپ نو این معضل را ادا با رقیق کردن رادیکالیسم خود (حال ماهیت این رادیکالیسم هرچه بود) حل نکرد؛ برعکس، برای حفظ رادیکالیسمش حاملین دیگری جز طبقه کارگر جستجو کرد.

به بحث خود درباره حککا بازگردیم. اگر بخواهیم با فرمول «رادیکالیسم در برابر اجتماعی شدن» چپ رادیکال این دوره را محک بزنیم، برخلاف آنچه منصور حکمت میگوید اینها ادا برای اجتماعی شدن به راست نچرخیدند، بلکه تمام خاصیت چپ رادیکال در این بود که رادیکالیسم خود را حفظ کرد، اما تا آنجا که به داعیه مارکسیسم و کمونیسم مربوط میشود، طبقه کارگر را وانهاد. شباهت راه حل مشی تازه حککا با راه حل چپ رادیکال برای معضل توده ای شدن ما را از مسیر دیگری به همان نتایجی میرساند که در دو فصل پیش بررسی کردیم و تفصیل بیشتر در اینجا ضرورتی ندارد.

### **معضل توده ای شدن برای کمونیسم کارگری و برای چپ غیرکارگری**

اینجا نخست اشاره ای به جهان سوم و کشورهای تحت اختناق سیاسی لازم است. در شرایط اختناق (که نه همه کشورهای جهان سوم را در برمیگیرد و نه تاریخا به آنها محدود است)، واضح است که مهمترین مانع بر سر توده ای شدن کمونیسم همان اختناق است که نه فقط امکان فعالیت آزاد سیاسی را نمیدهد بلکه غالبا نفس تشکلهای کارگری را ممنوع میکند. به همین سبب در ادبیات کلاسیک کمونیستی تفاوتی بین «حزب توده ای» (mass party) و «حزب پیشتاز» (vanguard party) قائلند. اولی تنها در شرایط درجه ای از آزادیهای سیاسی ممکن است (نظیر حزب سوسیال دمکرات آلمان در فاصله ۱۹۱۴-۱۸۹۰) و دومی خصلت ناگزیر حزب مارکسیستی در شرایط اختناق است (نظیر حزب بلشویک پیش از فوریه ۱۹۱۷). اما نفوذ عقاید کمونیستی در طبقه کارگر، هرچند در شرایط اختناق بناچار دامنه اش محدودتر میشود، عینا متناظر با محدودیت فعالیت سیاسی آزاد کمونیستها یا فعالیت تشکلهای کارگری نیست. به این ترتیب حزب پیشتاز فعال در شرایط اختناق نیز میباید نفوذ عقیدتی و سیاسی معتنابهی در طبقه کارگر را دارا باشد. به این اعتبار، سوای ویژگی ای که وجود یا عدم وجود اختناق به حزب کمونیستی میدهد، شرط توده گیر شدن نفوذ گرایش کمونیستی در هر دو وضعیت همانست که در بالا بررسی کردیم: مقابله با نفوذ گرایشهای دیگر در طبقه. حال این گرایشها ممکنست گرایشات یکسره غیرکارگری باشند یا گرایشاتی که واجد پایه مادی ای در خود طبقه کارگر هستند. در بالا به پیامد عصر امپریالیسم در جنبش کارگری کشورهای متروپل تقریبا به تفصیل اشاره شد. در مورد کشورهای جهان سوم، دستکم تا سه چهارم دهه قبل، مشکل اصلی برای گرایش کمونیستی ضعف

کمی طبقه کارگر بشمار میرفت که به نوبه خود ناشی از گسترش ناکامل مناسبات سرمایه داری بود. این وضعیت باعث میشد که طبقات اجتماعی دیگری نیز نه فقط از لحاظ عینی از وضعیت موجود ناراضی باشند، بلکه، و مهمتر، خواهان تحولات سیاسی و اقتصادی معینی باشند که از نظر عینی برخی از مسائل حاد جامعه را پاسخ میگفت. بنابراین نه فقط در مبارزه علیه اختناق و برای آزادیهای سیاسی، بلکه خصوصا در صنعتی کردن اقتصاد و نوعی رشد مناسبات سرمایه داری (دولتی، با حمایت گمرکی، مستقل از نیازهای تقسیم کار بین المللی بازار جهانی، و غیره)، و گاهی درجه ای از تعدیل ثروت در جامعه نیز این طبقات برنامه های خود را داشتند؛ برنامه هایی که تحققشان از نظر عینی تحولات مهمی را در جامعه ایجاد میکرد و توازن نیروهای طبقاتی را بر مبنای تازه ای مستقر میکرد. این نتیجه گیری از تاریخ قرن بیستم اکنون بحث برانگیز نیست که در بسیاری موارد طبقات غیرکارگر در جهان سوم به دلایل مختلف این اهداف خود را با عناوین سوسیالیسم و کمونیسم و مارکسیسم تبیین کردند. پیدایش سوسیالیسم های آشکارا غیر کارگری در قرن بیستم در جهان سوم، مثلا مائوئیسم، چیزی جز بازتاب این واقعیت نبود. و از همین روست که اکنون تاکید بر افزودن پسوند «کارگری» به کمونیسم برای تفکیک کمونیسم طبقه کارگر از این قبیل جنبشها ناگزیر بنظر میاید. بهررو، گرایش کمونیستی کارگری در جهان سوم، علیرغم تلاش اولیه کمینترن و احزاب کمونیستش در جهان سوم (مثلا ایران) حتی آنجا که در برابر گرایشهای آشکارا بورژوایی شکست نخورد، در این قرن در برابر انواع دیگر سوسیالیسم، سوسیالیسم های غیرکارگری، دست را باخت.

اما به بحث اصلی برگردیم. اگر بخواهیم یک تبیین عام بدست بدهیم که هم برای کشورهای متروپل و هم برای کشورهای جهان سوم صادق باشد، میتوان گفت که معضل توده ای شدن برای گرایش کمونیستی کارگری مقابله با گرایشهای دیگر در جنبش کارگری یا نفوذ گرایشهای طبقات دیگر در جنبش کارگری است. به درجه ای که این گرایشهای دارای پایه مادی نیرومندی در جنبش کارگری باشند، به درجه ای که اختناق این مقابله را به زیان کمونیستها به نفع گرایشهای دیگر تغییر دهد، به درجه ای که مثلا توفیق گرایش دیگری در مبارزه علیه اختناق نفوذش را در جنبش کارگری افزایش دهد، برای کمونیستها مساله توده ای شدن با موانع بیشتری مواجه میشود. در هر حال، برای کمونیستها تنها یک راه حل وجود دارد، و آن، از زاویه طبقه کارگر و کل محرومان جامعه، نشان دادن برتری راه حلهای کمونیستی نسبت به راه حلهای سایر گرایشها، در نظر و در عمل، است.

برای انواع سوسیالیسم های غیرکارگری مساله اساسا بشیوه دیگری مطرح میشود. اگر برای کمونیسم کارگری "معضل توده ای شدن" تنها به معنای جلب توده طبقه کارگر میتواند باشد، برای انواع سوسیالیسم های غیر کارگری مساله، همانطور که بالاتر دیدیم، یافتن آن پایه اجتماعی است که بتواند حامل رادیکالیسم شان باشد و آنرا متحقق کند.

خلاصه کنم. «رادیکالیسم در برابر اجتماعی شدن» یک فرمولبندی متافیزیکی است که ماهیت طبقاتی نیروی چپ را نادیده میگیرد. نمیتوان برای حل این تناقض هیچ راه حل درست یا غلطی قائل شد. چرا که راه درست و راه غلط توده ای شدن وجود ندارد؛ طبقات مختلف برای تاثیرگذاری اجتماعی شیوه های متفاوتی دارند، و احزاب این طبقات هم از توده ای شدن چیزهای مختلفی مد نظر دارند و هم به راههای مختلفی قادر به تامین آن هستند.

اما سخن گفتن نمایندگان طبقات غیر کارگر تحت عنوان مارکسیسم و کارگر یک خلط بوجود میآورد. معضلاتی که در سیستم فکری آنها، برای حل معضلات جنبش دیگری، بروز کرده به هر آنچه و هر آنکه جنبش کمونیستی نام میگیرد تحمیل میشود، و از جمله به جنبش کمونیستی طبقه کارگر. به این ترتیب دوراهی های کاذبی بر سر راه جنبش کمونیستی کارگری قرار داده میشود. حال آنکه "چه باید کرد" آنها تنها میتواند بعنوان "چه نباید کرد" برای ما درس آموز باشد. بعنوان بخش پایانی این نوشته، من از خواننده اجازه میخواهم تا از یک زاویه محدود و صرفا در یک سطح عام به این مساله اشاره کنم.

\* \* \*

به نظر میرسد که نوعی خوشبینی دائمی تاریخا بدل به علامت مشخصه چپ شده است. پایه های فلسفی این خوشبینی به یک معنا شناخته شده است، چرا که با نخستین متفکران عصر روشنگری این نکته

آشکار شد که تقدیر فرد توسط نهادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی رقم می‌خورد، و قرار نیست سرنوشت میلیون‌ها انسان به دلایلی فراتر از درک بشر همچنان تراژیک بماند. نهادهای اجتماعی ساخته دست بشر اند و بشر هم می‌تواند با تغییر دادن آنها تقدیرش را تغییر دهد.

اما برای چپ خرده بورژوا این خوشبینی ماتریالیستی بلافاصله به نوعی ظفر نمونی (triumphalism) ترجمه می‌شود: پیروزی از آن ماست، نه، پیروزی در دسترس است، همین فردا روز پیروزی است، و از این قبیل. این نوع "خوشبینی" ظاهراً کارکردش اینست تا روحیه و شور و شوق مبارزه را بالا ببرد. اما همینجا باید توجه کرد که تنها آنکسی به روحیه و شور و شوق برای مبارزه احتیاج دارد که می‌تواند مبارزه را انتخاب کند؛ یا بعبارت بهتر انتخاب نکند. طبقه کارگر، اما، از مزیت چنین انتخابی برخوردار نیست. مبارزه، برای طبقه کارگر، واقعیتی است که هستی اجتماعی اش بر وی تحمیل می‌کند؛ پس ناگزیر از مبارزه است و مبارزه می‌کند. خرده بورژوا اما برای پیوستن به مبارزه ضمانت نامه پیروزی را احتیاج دارد. پس پیروزی باید سر همین پیچ بعدی باشد، و اگر نجند پیروزی از کف می‌رود. جنبیدن، هم بمعنای عجله و هم بمعنای زرنگی، خصلت خرده بورژوا انقلابی است (۴۹).

و این پدیده نه از خصلتهای اخلاقی خرده بورژوا مایه می‌گیرد و نه به رفتار فرد خرده بورژوا محدود است. شرایط پیروزی جنبشهای خرده بورژوایی، و به این معنا تمام جنبشهای دهقانی یا دانشجویی و نظایرشان، پایه مادی ای در کارکرد نظام سرمایه داری (و حتی پیشا سرمایه داری) ندارند. پیروزی آنها تنها در یک شرایط استثنائی، در یک اقتران (conjunction) تصادفی از سلسله بیشمار از عوامل بین المللی و داخلی، سیاسی و نظامی، و نظایر اینها مقدور می‌شود. جنبش خرده بورژوایی رسالت تاریخی ای ندارد، تنها ممکنست روزی سفته موعد داری از تاریخ بدستش بیفتد که اگر امروز نقد نکند فردا باطل می‌شود.

به این ترتیب، برای خرده بورژوای انقلابی ما، همه شکستها، همه عقب رانده شدن ها، و اصلا این واقعیت که پیروزی فوراً به کف نیامد، تنها یک معنا می‌تواند داشته باشد: یکجای کار باید اشکال داشته باشد؛ یک اشکال تعیین کننده. از اینرو خرده بورژوا همواره در تلاش یافتن یک کلید طلائی یا یک شاهراه سر راست تا پیروزی است. این کلید طلائی "معمولاً کشف یک عامل تازه است که اگر در فعالیت گذشته اش حضور داشت، او امروز شاهد پیروزی را در آغوش کشیده بود.

اما تا پیروزی بدست نیامده، کشف این کلید طلائی نزد خرده بورژوا، مثل بیماری ای که عود می‌کند، پدیده ای است که در فواصل مرتب باید اتفاق بیفتد. والا شور و شوق مبارزاتی اش چگونه زنده بماند؟ پس برای او همواره تکه ای از معما (puzzle) همیشه باید کم بوده باشد، وگرنه پیروزی باید دیروز اتفاق می‌افتاد، یا پریروز، یا روز قبلش... "خوشبینی" در حال تنها با فراموش کردن گذشته میسر می‌شود، و وقتی آنقدر از امروز دور شود که بتواند آنرا گذشته بنامد، ماجرا بناگیزر باید تکرار گردد. خرده بورژوا نمیتواند حافظه تاریخی داشته باشد. او میخواهد، و نیاز دارد، که هر روز از نو متولد شود، و میپندارد، یا آرزو می‌کند، که جهان نیز هر روز بدون گذشته و بدون تاریخ، در مقابلش قرار گیرد.

جستجوی خرده بورژوا برای کمبود در گذشته عرصه های مختلفی را در بر می‌گیرد. یکی از این عرصه ها تئوری است. اگر او تاکنون به پیروزی نرسیده، پس تئوری ناظر بر فعالیت دیروزش باید یک جایش عیب داشته باشد. کافی نیست به امپریسیسم این شیوه اشاره کنیم، یا یادآوری کنیم که در متد علمی نفس اینکه آزمایش تئوری را تأیید نکند برای نادرست پنداشتن تئوری کافی نیست، که تئوری را تنها با استدلال تئوریک میتوان رد کرد، که با همین شیوه است که سخنگویان بورژوازی هرگونه تئوری برابری طلبانه ای را با رجوع به "تجربه تاریخی" رد میکنند... نه، خرده بورژوای ما تنها در رابطه با تئوری امپریسیست نیست، او با سایر اجزا فعالیتش نیز همین کار را میکند. عرصه تشکیلات را در نظر بگیریم. گاهی آن قطعه گمشده معما را در آرایش تشکیلاتی جستجو میکند، گاهی در شیوه کار تشکیلات، گاهی در ماتریال انسانی تشکیلاتش، و گاهی اصلاً به فعالین میتوان سرکوفت زد که گویا خنگی شان مانع کسب موفقیت شد.

برای خرده بورژوا آنچه قابل درک نیست و نمیتواند باشد اینست که نتیجه هیچ مبارزه واقعی ای از پیش روشن نیست؛ والا نباید اسم «مبارزه» را رویش گذاشت. خرده بورژوا نمیتواند بفهمد که اگر پیروزی فقط در نتیجه مبارزه بدست میاید شکست هم جزء طبیعی این پروسه است. برای او مبارزه چیزی است در ردیف آشپزی، که اگر غذا بد از آب در آمد میتواند نتیجه گرفت یا دستور طبخش غلط بوده یا مواد اولیه اش اشکال داشته. برای خرده بورژوا مبارزه دو پرده دارد. پرده اول مقدمات و وسائل لازم را مهیا

میکنند و پرده دوم سرازیری سر راست تا پیروزی است. تئوری و تشکیلات و سبک کار و "مکانیسم اجتماعی" و غیره همه مال پرده اول است، و هرآینه پیروزی در پرده دوم حاصل نشد باید دوباره به پرده اول بازگشت و اینبار عوامل تضمین کننده پیروزی را از نو کشف کرد. یکی از نتایج این شیوه نگرش، درک رابطه تئوری و پراتیک بمشابه یک اله کلنگ است: اول تئوری خوب و درستی فراهم میکنیم و بعد پراتیک میکنیم. کفایت لنین را بیاد آوریم (اگر چه یادآوری لنین امروزه دمده است) تا ببینیم یک کمونیست کارگری چگونه در دل یک انقلاب و در هر قدم از فعالیت عملی ناگزیر از مبارزه تئوریک است، و دریابیم که مبارزه طبقاتی یک پدیده مرکب از عرصه های گوناگون و همزمان است.

بازگردیم به معضل توده ای شدن، یا تاثیر اجتماعی گذاشتن. بعنوان مهمترین نتیجه گیری از بحثهای مختلف این سه فصل باید گفت برای کمونیسم کارگری توده ای شدن هیچ معنایی جز جلب توده طبقه کارگر ندارد، و تاثیرگذاری اجتماعی را نیز تنها به نیروی طبقه کارگر میتواند دنبال کند. این کار تنها در مبارزه بدست میآید؛ و نه فقط مبارزه علیه دولت مستبد حاکم، بلکه مبارزه با نفوذ گرایشهای غیر کارگری در طبقه کارگر، مقابله با گرایشهای غیر کمونیستی در طبقه کارگر، و مقابله طبقه کارگر در یک سطح وسیع اجتماعی با گرایشهای طبقات دیگر. این یک مبارزه پیچیده و طولانی است، که در همه عرصه های عملی، نظری، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و غیره باید دنبال شود. اگر پاسخ رادیکالیسم خرده بورژوازی به «چه باید کرد؟» جستجو بدنبال اسم اعظم است، برای طبقه کارگر اسم اعظمی در کار نیست. پاسخ طبقه کارگر اینست که باید به مبارزه طبقاتی پرداخت، مبارزه ای دائمی، همزمان، و در همه عرصه ها.

## زیرنویس ها:

- ۱- برای تفصیل این موضوع نگاه کنید به، ایرج آذرین، "جهان سوم، نظریه وابستگی، و احمد شاملو"، نشریه کمونیست، سال ششم، شماره ۴۶ و ۴۷، آذر و دی ۱۳۶۷.
- ۲- برای یک نمونه اش در ایران رجوع کنید به فرخ نگهدار در مصاحبه با نشریه نگاه، دفتر دوم، مه ۱۹۹۹، ص ۱۶-۱۸.
- ۳- نگاه کنید به، رضا مقدم، "درباره تحولات اخیر در حزب کمونیست کارگری ایران"، نشریه کارگر امروز، تیرماه ۱۳۷۸. برای متن اکثر نوشته ها و استعفانامه های اعضا معترض نگاه کنید به زنده باد کمونیسم، انتشارات محمد حجازی، ژوئیه ۱۳۷۸.
- ۴- منصور حکمت، "حزب و جامعه - از گروه فشار به حزب سیاسی"، نشریه انترناسیونال، شماره ۲۹، خرداد ۱۳۷۸. همه نقل قولهای مستقیم و غیرمستقیم از منصور حکمت در تمام این نوشته از این مقاله است، مگر آنجا که مأخذ دیگری در متن یا زیرنویس تصریح گردد.
- ۵- چرخش عملی در جهت مشی تازه، پیش از کنگره ۲ آغاز شده بود، اما از لحاظ نظری اساسا صحبتهای منصور حکمت در کنگره دوم حککا (آوریل ۱۹۹۸) و در یک پلنوم کمیته مرکزی (نوامبر ۱۹۹۸) مشی تازه را فرموله کرد، بی آنکه به تصویب کنگره یا پلنوم برسد.
- ۶- نقل شده در نوشته امیر پیام در زنده باد کمونیسم، همان مأخذ.
- ۷- در بحثهای درونی بحران آوریل مخالفانی که این مشی تازه را غیرمارکسیستی و گسست از خط

کارگری میدانستند از جمله به این اعتراض داشتند که چرا این مواضع هیچگاه به شکل مکتوب به تشکیلات عرضه نشده تا مورد بررسی اعضا قرار گیرد. (نگاه کنید به مقالات بهمن شفیق در زنده باد کمونیسم، همان مأخذ.) زیر چنین فشاری منصور حکمت وعده داد که بسرعت مقاله ای در توضیح مشی تازه خواهد نوشت و همچنین متن گفته های خود در کنگره ۲ و پلنوم نوامبر را منتشر خواهد کرد. آنچه تاکنون عملی شده تنها مقاله "حزب و جامعه" در انترناسیونال ۲۹ است که مقدمه کوتاه نویسنده اش نشان میدهد که این مقاله «برمبنای» خلاصه سخنرانی او در پلنوم تنظیم شده، و زیرتیر حزب و قدرت سیاسی نیز به آن «اضافه» شده (از کجا؟). به این ترتیب نه مقاله تازه ای نوشته شده و نه به وعده او به انتشار علنی سخنرانی هایش وفا شده؛ هرچند نوار این سخنرانی ها پیش از این بحثها در سطح محدودی پخش شده بود. بهررو، اخیرا حمید تقوایی در جوابیه ای به من، منتقدان را سرزنش میکند که کسانی که اینهمه از فقدان پشتوانه تئوریک و غیرمکتوب بودن مبانی مشی تازه انتقاد داشتند پس چرا پس از چاپ مقاله منصور حکمت چیزی نگفته اند. این نشان میدهد که همین مختصر تمام بضاعت نظری رهبری حککا در تبیین مشی تازه خویش است و نباید منتظر مطلب با کیفیت تری بود.

۸- البته در همین مقاله نیز منصور حکمت همچنان به ایده کسب قدرت سیاسی از جانب حزب بدون طبقه کارگر همچنان اشاره صریح میکند:

"تا کمونیست پایش را در میدان قدرت میگذارد ۵۰ مبصر اجتماعی پیدا میشود که بگوید نمیشود آقا، شما تئوریک هستید، شما سنت دارید، شما به قانونمندی معتقدید، شما مارکس دارید، طبقه تان کو؟"

۹- اصطلاح «تسخیر قدرت سیاسی» یا «تسخیر قدرت دولتی» بیان ناقصی از این مساله در تئوری مارکسیسم است، زیرا، همانطور که هرکه مارکس و لنین خوانده باشد میداند، مارکسیسم معتقد به در هم شکستن ماشین دولتی بورژوایی و برپا کردن دولتی طراز کمون برای دوره گذار است. با اینهمه بنظر من لازم نیست این درجه از ظرافت را وارد بحث فعلی کرد. میشود فرض کرد که منصور حکمت نیز درهم شکستن ماشین دولتی بورژوایی را مفروض دارد، تا بتوان بحث را ادامه داد.

۱۰- از صحبتهای منصور حکمت در کنگره دوم. آنچه در نخستین پرانتز هم آمده از اصل متن است. من از خلاصه مکتوب این سخنرانی نقل میکنم که در سطح محدودی در تشکیلات حککا توزیع شد و از جمله در اختیار شرکت کنندگان در پلنوم نوامبر و برخی از کادرها قرار گرفت.

۱۱- رجوع کنید به نوشته های مارکس درباره کمون پاریس، و دولت و انقلاب لنین. دقیقا همین حاکمیت تمام طبقه است که با شکل جدیدی از دولت، دولت از نوع کمون یا دولت شورائی، ملازمه دارد. همین ضرورت حاکمیت تمام طبقه است که با اشکال دولتی حاکمیت بورژوایی همخوان نیست و لذا درهم شکستن دستگاه دولتی نظام کهنه را در دستور میگذارد.

۱۲- لنین، کلیات آثار (به انگلیسی)، جلد ۳۱، ص ۸۵ و ص ۹۳-۹۲.

۱۳- از دیدگاه چنگیزخانی حاکم بر این شیوه "گرفتن" قدرت که بگذریم، من نمیدانم آیا خود منصور حکمت واقف است یا نه که با این منطق، یعنی اگر بتوان با ۵٪ مردم ایران "تمام منطقه" را گرفت، ایشان میتواند با ۵٪ مردم جای دیگر بیاید ایران را بگیرد و لازم نیست استعداد گرانقدر حککا را الزاما محدود به جذب ۵ درصد مردم ایران کند. اما بیائید اینرا بحساب از خود بیخود شدن بهنگام رجزخوانی بگذاریم و بگذریم. در گفتگویی با یک نشریه غیرحزبی، حکمت حد نصاب لازم را به آراء ۵٪ جمعیت تنزل داد. (منصور حکمت در گفتگو با داریوش نویدی، نشریه دیدار، شماره های ۲۳ و ۲۴، ۱۳۷۸. (۵ در صد از جمعیت ایران میشود ۳ میلیون نفر، و اگر نیمی از جمعیت ایران را بالای ۱۵ سال و صاحب حق رأی فرض کنیم، آراء ۵٪ از جمعیت میشود ۲،۵٪ آراء آدمهای بالغ آن مملکت یعنی یک و نیم میلیون انسان بالغ. شخصا فکر میکردم منظورش همان ۳ میلیون و تسامحا اینطور بیان کرده. اما نه، گویا اصغر کریمی، معاون دبیر حککا، اخیرا در یک مصاحبه با یک رادیوی محلی هواداران حزب در سوئد آخرین محاسبات رهبری حککا را راجع به میزان لازم چنین به اطلاع هواداران رسانده است:



"مصاحبه کننده: رفیق اصغر بعضی ها با اشاره به مصاحبه رفیق منصور حکمت با روزنامه دیدار ایراد میگیرند که چطور میشود با ۳ میلیون نفر انقلاب کرد؟  
اصغری: ۳ میلیون هم خیلی زیاد است. راستش هر وقت صحبت از گرفتن قدرت سیاسی توسط کمونیستها میشود همه ایراد میگیرند که چطور میشود و نمیشود. چطور نیروهای بورژوازی میتونند قدرت بگیرند ما نمیتوانیم؟ مگر اینها با چند نفر قدرت گرفتند؟ با چه نیروئی کودتا میکنند؟ مگر انقلاب با چند هزار نفر پیروز شد؟ بنظر من حتی ۲۰۰ هزار هم زیاد است."  
اینها را صرفا محض اطلاع خواننده در حاشیه گفتیم؛ در متن فعلا ادعای حککا را صرفا از نظر تئوریک دنبال میکنیم.

۱۴- میگویم بی اطلاعی، چرا که در این گفتگو به نظر میرسد حکمت اساسا ابتدائی ترین فاکتهای انقلاب اکتبر را نمیداند؛ مثلا راجع به وجود قدرت دوگانه، شعار بلشویکی "همه قدرت به شوراها"، و تقارن قیام اکتبر با کنگره دوم شوراها. نگاه کنید به نشریه دیدار، همان مأخذ.

۱۵- لنین، "مارکسیسم و قیام"، منتخب یکجلدی، ترجمه فارسی، ص ۵۰۱.

۱۶- برای صورت جلسات و خلاصه مذاکرات کمیته مرکزی حزب بلشویک در تدارک قیام اکتبر به کتاب زیر رجوع کنید:

- The Bolsheviks and the October Revolution— Central Committee Minutes of the Russian Social Democratic Labour Party (Bolsheviks) August 1917-February 1918, Pluto Press, 1974, esp. pp. 85-110.

۱۷- دیدار، همان مأخذ.

۱۸- بی خبری منصور حکمت از نظریه های لیبرالی گرچه قابل انتظار اما نابخشودنی است. چرا که او بخود اجازه میدهد بدون آنکه اطلاعی از مسائل مورد بحث داشته باشد بی محابا بباقد. به یک نمونه از اظهارات او توجه کنید:

"خیزش، شورش، جنگ، مکانیسمهای جامعه معاصر است برای تغییر. ولی چیزخور کردن مخالفین در ضیافت شام، روش مناسب این جامعه نیست، در صورتی که مامون خلیفه عباسی بدفعات ممکن بود این شیوه را بکار ببرد. در سلسله سرداران... یکی از سلاطین اینطور سر کار میاید که وقتی امیر بارعام داده بود ایشان با ساطور قصابی اش او را میکشد و خود را پادشاه اعلام میکند. اما این انتخاب امروزه به روی ما باز نیست!"

یا وقتی "تئوریک" میشود و یاد مارکس میفتد چیزی بفکرش نمیرسد جز اینکه درس اول کتاب علم الاشیاء را تکرار کند: "این حرف قدیمی مارکس است (کذا) که برای تغییر یک چیز، حتی برای نابود کردنش، باید دانست که چگونه کار میکند." تمام حرفهای بدیع ایشان راجع به جامعه و انقلاب متکی به یک رشته مفروضات عامیانه و یک سلسله تعمیم های دلخواهی است که هر دانشجوی ترم دوم علوم اجتماعی مشکلش این خواهد بود چگونه غلطهایش را شماره کند. اینکه او از نمایش عمومی جهالتش شرمی ندارد به خودش مربوط است؛ چیزی که به ما مربوط میشود اینست که بی هیچ احساس مسئولیتی همه اینها را بنام مارکسیسم تحویل دهد.

۱۹- ریشه های چنین تحریفی در مارکسیسم به برخورد سوسیال دمکراسی نسبت به انقلاب اکتبر باز میگردد، اما مسلط شدن چنین دیدگاههای دمکراتیکی در چپ، و حتی در چپ رادیکال، در سطح جهانی به دوران پس از جنگ دوم جهانی و بی اعتبار شدن سیستم سیاسی سرکوبگر دوره استالین مربوط است. زیر فشار هجوم ضدکمونیستی بورژوازی در دوران جنگ سرد، بسیاری از جریانات چپ رادیکال راهی برای تفکیک خود از تجربه شوروی نیافتند جز اینکه اثبات پایبندی شان به دمکراسی را با تحریفهای پایه ای در تئوری مارکس همراه کنند. برای این جریانات چپ رادیکال، اگر پس از فروپاشی شوروی هنوز به مارکسیسم پایبند مانده باشند، گرایش به رقیق کردن مارکسیسم با دمکراتیسم اکنون عموما تشدید شده است. مورد حککا و منصور حکمت بوضوح به این دسته تعلق ندارد؛ از قضا موضع انتقادی منصور حکمت نسبت به این قبیل تحریفات است که به او اجازه میدهد، علیرغم التقاط عظیم نظری، هر از گاهی ژست یک مارکسیست ارتدکس را بخود بگیرد. اینجا نیز حکمت از یک دوقطبی کاذب سود میجوید:

یا باید تحریفات دمکراتیک در مارکس را پذیرفت یا روایت او از حزب-محوری و بی اعتنائی به خواست اکثریت طبقه را.

۲۰- مساله جلب دهقانان به پشتیبانی از طبقه انقلابی، یا دستکم خنثی کردن آنان تا از طبقه حاکمه نظم کهنه حمایت نکنند، البته یک مساله مهم سیاسی در هر دو این انقلابها بود (و نقل قولی از لنین که در بخش دوم این فصل آوردیم وقوف به اهمیت سیاسی این مساله را نشان میدهد)؛ اما این دخلی به بحث حاضر که مربوط به تشخیص آن طبقه ای است که میتواند نظام نوین سیاسی و اقتصادی ای را در شرایط بحرانی جامعه پی افکند ندارد.

۲۰ مکرر- در حاشیه لازم است به انقلاب کوبا هم اشاره شود، زیرا همانطور که در این قسمت دیدیم ظاهراً منصور حکمت فکر میکند انقلاب کوبا میتواند شاهد مدعای او باشد. ایشان طبق معمول بی اطلاع از تاریخ انقلاب کوبا اظهار نظر میکنند، و بطور مثال نمیدانند که پیروزی انقلاب کوبا تنها با حمایت وسیع توده شهری از شورشیان و خیزش همگانی در هاوانا ممکن شد. اما نکته مهم تر اینست که از آنجا که او اساساً به خصلت طبقاتی انقلاب کاری ندارد، هیچ توجهی به خصلت نیروهای محرکه طبقاتی انقلاب کوبا نیز نمیتواند داشته باشد. انقلاب کوبا یک انقلاب کارگری نبود، و بنابراین سخن گفتن از اراده اکثریت طبقه برای نشان دادن حقانیت انقلاب کوبا موضوعیت ندارد. فیدل کاسترو و چه گوآرا هم در ۱۹۵۹ نه مارکسیست بودند و نه چنین ادعایی داشتند، و به صراحت به خصلت ناسیونالیستی و رفرمیستی انقلاب اعتراف میکردند (دو سال بعد، موضع تعرضی امریکا و حمایت شوروی از انقلاب مساله را تغییر داد). انقلاب ۱۹۵۹ کوبا یک انقلاب دمکراتیک و ضد امپریالیستی بود، و اراده عمومی طبقات انقلابی نیز خود را در خیزش عمومی انقلاب به روشنی نشان داد. اگر قصد منصور حکمت از این مثال این بود تا نمونه ای از روی کار آمدن چپها بدون پشتیبانی عمومی بدست دهد، میباید افغانستان و کودتای تره کی را نمونه میاورد، نه کوبا را. اما او افغانستان را مثال نمیزند، شاید چون موردی است که محتوای نظر او را تماماً به نمایش میگذارد.

۲۱- وقتی رضا مقدم حککا را ترک کرد، ایرج فرزاد در نوشته دلداری اش به تشکیلات حککا نوشت که امیدوار است رفتن رضا مقدم پایان کارگر-مداری در حککا شود، و بجای آن حککا با اتکاء به اندیشه های مارکس و انگلس و منصور حکمت (کذا!) راهش را ادامه دهد. طرفه اینکه ایرج فرزاد شاید آخرین نفر از نسل کمونیستهای پیش از سال ۵۷ در حککا است که هنوز در نوشته هایش تلاش میکند تا مثلاً به ۱۸ برومر مارکس اشاره ای بکند (هرچند غالباً این نوشته ها را به اسم اقربای خود منتشر میکنند!). بهر رو، من نیز چون بسیاری از خوانندگان دیگر نوشته او گمان بردم این قبیل بیانات را باید به حساب خودشیرینی فردی گذاشت، و در نامه ای که به اصغر کریمی و منصور حکمت نوشتم تذکر دادم که تاریخا جریاناتی که اینگونه تثلیث ها را قطار کرده اند ناگزیر بودند گسست خود از مارکس را با اقتدای موجه یا ناموجه به کس دیگری توجیه کنند؛ اگر منصور حکمت هنوز ادعای تعلق به سنت مارکسی دارد، همان نام مارکس برای مشخص کردن این سنت کفایت میکرد، والا معنای این کار تنها تباین ایده های مطرح شده از طرف منصور حکمت با مارکسیسم است. راستش انتظار نداشتم این فرقه دست از تثلیث بازی اش بکشد، اما گمان میکردم دستکم پاسخ میدهند که نه، گسستی در کار نیست و ما تماماً به سنت مارکس تعلق داریم. اما ایرج فرزاد (که حتی در بکار بردن لفظ پیشوا نیز قبحی نمیبیند) خطاب به من سیاه بر سفید نوشت:

"نادر (منصور حکمت) در همین مدت در دفاع از حقانیت مارکس رزم کرده... و آثار مارکس را هم ارتقاء داده... نقد دمکراسی را مقایسه کن با نقد فلسفه حقوق هگل، درباره مساله یهود؛ یک دنیای بهتر را مقایسه کن با نقد برنامه گوتا، مانیفست کمونیست. از آثار دیگر منصور حکمت در همین پنج سال و آثار قبلی او لازم نیست اسمی بیاورم... من بار دیگر اعلام میکنم که بله! من همراه صدها کمونیست دیگر منصور حکمت را مارکس این دوره و رهبر بلشویسم دنیای بعد از لنین میدانیم." (ایرج فرزاد، "اپورتونیسیم عرفانی و صوفیانه در پوشش کارگر و سوسیالیسم"، ۲ ژوئیه ۹۹)

جای بحثی برای من باقی نمیماند جز اینکه توصیه کنم ایرج فرزادها به کمیته مرکزی سازمان راه درخشان در پرو که گویا میپندارند رهبر خودشان، آیس گوزمال، مارکس زمانه است اطلاع دهند تا هرچه زودتر اشتباهشان را تصحیح کنند.

۲۲- روشن است که مساله ارزیابی از ماهیت نظام اقتصادی ای که در شوروی حاکم بود در این رابطه حیاتی است. من پیشتر در این مورد به تفصیل اظهار نظر کرده ام؛ رجوع کنید به: "سرمایه داری شوروی و مباحثه اخیر سوئیزی - بتلهایم" مارکسیسم و مساله شوروی، بولتن نظرات و مباحثات، شماره ۱، اسفندماه ۱۳۶۴؛ "یکبار دیگر درباره سرمایه، مکان رقابت، و سرمایه داری دولتی (نقد یک پاسخ)"، مارکسیسم و مساله شوروی، شماره ۳، فروردین ماه ۱۳۶۷؛ "ویژگی های سرمایه داری دولتی شوروی"، بسوی سوسیالیسم، دوره دوم، شماره ۳، مهرماه ۱۳۶۸.

۲۳- انگلس، برنامه بلانکیستهای مهاجر کمون، در منتخب آثار مارکس و انگلس در سه جلد (متن انگلیسی)، انتشارات پروگرس، ۱۹۷۳، جلد دوم، ص ۳۸۱.

۲۴- همینجا لازم است گفته شود که مقابله منصور حکمت با تفسیر دموکراتیک از مارکسیسم، ناقص و همچون موضع او در قبال لیبرالیسم، یکجانبه و وارونه است. به این معنا که نزد منصور حکمت نیز این دو گانگی بین عرصه های سیاست و اقتصاد وجود دارد، و او با موضع گرفتن در قبال تفسیر دموکراتیک از مارکسیسم، خود نیز تمام جنبه سیاسی و تئوری حکومت کارگری را در مارکس همچون اضافاتی دموکراتیک دور انداخته است. نکته جالب اینست که تا چندی پیش «حاکمیت شوراهای کارگری» یک اصل اعتقادی حککا بود. شاید بتوان گفت که یکی از دلایل اینکه بحث «حزب و قدرت» منصور حکمت، علیرغم تناقض آشکارش با مارکسیسم، با مقاومت همه جانبه ای در درون حککا مواجه نشد این باشد که بسیاری از کادرهای حککا نیز ضرورت حاکمیت تمامی طبقه را (دولت طراز کمون، یا حکومت شوراهای کارگری را) تنها بعنوان یک اصل دموکراتیک درک کرده بودند و مکان آنرا در تئوری اقتصادی سوسیالیسم هیچگاه واقعا متوجه نبودند. در چند سال اخیر نیز از جانب حککا چنان اغراق ناموجه و نهایتا انحرافی ای در نقد التقاط دموکراتیسم با مارکسیسم انجام گرفت که احتمالا حساسیت به اصل «حاکمیت شوراهای کارگری» را، تحت عنوان اعتقادی دموکراتیک، نزد این دسته از کادرها از درون خنثی کرده بود.

۲۵- مارکس، جنگ داخلی در فرانسه، منتخب آثار مارکس و انگلس در سه جلد (متن انگلیسی)، انتشارات پروگرس، جلد دوم، ص ۲۲۳.

۲۶- مانیفست کمونیست (متن فارسی)، چاپ پکن، ص ۸۳-۸۲ (ترجمه اصلاح شده).

۲۷- انگلس، "پیشگفتار بر چاپ آلمانی ۱۸۹۰"، مأخذ پیشین، ص ۲۴-۲۵ (ترجمه اصلاح شده).

۲۸- مارکس، جنگ داخلی در فرانسه، همان مأخذ، ص ۲۲۴.

۲۹- کورش مدرسی، مسوول کمیته داخل تازه تاسیس حککا، در نوشته ای که طی بحران آوریل نوشت، خود دستکم معترف است که تا یکسال و نیم قبل از این تاریخ تشکیلاتی در ایران وجود نداشته است: "کمیته داخل با یک نقشه عمل مدون و مصوب دفتر سیاسی قریب یکسال و نیم است که تشکیل شده. این کمیته بدنال رکود نسبتا کامل فعالیت تشکیلاتی در داخل کشور، از زمان تاسیس حزب، ایجاد شد." (کورش مدرسی، "حقیقت"، ۲۳ آوریل ۱۹۹۹).

۳۰- بعنوان آخرین نمونه رجوع کنید به مصوبات پلنوم دهم حککا که تصویری از چگونگی دنبال کردن نتایج سیاسی و تشکیلاتی مبحث "حزب و جامعه" بدست میدهد.

۳۱- این موج ارتجاعی در غرب با فروپاشی شوروی و ورود جهان به دوران پس از جنگ سرد آغاز نشد، اما قطعاً سقوط بلوک شرق این موج را قویتر کرد، تا آنجا که حتی برخی ایدئولوگهای سرمایه داری ادعا کردند که با سقوط بلوک شرق پایان تاریخ فرارسیده است، به این معنا که نظام سیاسی و اقتصادی حاکم در غرب، خصوصا در امریکا، شکل نهایی سیر جامعه بشری است. تا آنجا که به منشأ تاریخی این موج برمیکردد، در حدود ربع قرن پیش، همزمانی بحران جهانی سرمایه داری در نیمه دهه ۱۹۷۰ با از توش و توان افتادن جنبشهای رادیکال (و غیرکارگری) دهه ۱۹۶۰، گرایشات راست را در

غرب تقویت کرد. غلبه مدل اقتصادی نئولیبرالی در دهه ۱۹۸۰ چپ را (و حتی چپ سوسیال دمکرات را) از نظر سیاسی باز هم عقیتر راند، و فروپاشی شوروی در آغاز دهه ۱۹۹۰ چنین جلوه داد که گویا هیچ آلترناتیوی برای وضع موجود متصور نیست. به این ترتیب در دهه اخیر نظریه های اجتماعی ای که بالاتر اشاره شد هرچه بیشتر مقبولیت عام یافت و روایات عامیانه ای از آنها ورد زبان ژورنالیستها و روشنفکران و سیاستمداران شد تا از تلویزیون و سایر رسانه ها چنین تبلیغ کنند که نظام حاضر یک سیستم یکپارچه و تام (totalizing) است و از درون مواجهه با هیچ چالشی نمیتواند باشد. با اینکه مستقیماً به بحث حاضر ارتباط ندارد، اما تذکر این نکته لازم است که با حرکت از همین فرض، روایت ظاهراً چپ اما در محتوا راستی از پسامدرنیسم نتیجه میگیرد که تنها عناصر حاشیه ای میتوانند خطری برای سیستم باشند و اگر رهایی ای ممکن باشد همین عناصر حاشیه ای حاملین آن هستند. البته جنبه مکمل بحثشان اینست که اصولاً سیستم دارای مرکز ثقل سیاسی ای نیست و لذا به مبارزه سیاسی برای کسب قدرت قائل نیستند، و مقابله با سیستم را از طریق متنوعترین اشکال مقابله فرهنگی (و خصوصاً از طریق آنچه «گفتمان» (discourse) میخوانند) ممکن میدانند. به این ترتیب، تنها راه سیاسی موجود تطبیق خود با منطق این نظام، یعنی پذیرفتن و درآغوش گرفتن مقررات بازی است. نه فقط حزب کارگر بریتانیا، بلکه بسیاری از احزاب کمونیست پیشین در اروپای غربی (چه هواخواه شوروی و چه اروکونیست) تلاش کرده اند تا هرچه سریعتر واجد شرایط لازم برای انطباق با ویژگیهای عصر جدید شوند.

در برابر این وضعیت تحلیل مارکسیستی به گرایشات پایه ای نظام توجه میدهد. از همه چیز گذشته، اگر این واقعیتی است که کاپیتالیسم اکنون با چالشی مواجه نیست، واقعیت دیگر اینست که شبیح سقوط شدید و ناگهانی اقتصاد جهانی هر روز بالای سر بازارهای بورس در پرواز است. بیکاری وسیع در اروپا نشانی از فروکش ندارد، و صدها میلیون انسان در اروپا و آمریکا به فردای خود هیچ اطمینانی ندارند. اگر بنظر میرسد که کاپیتالیسم مسابقه را برده است، این پیروزی تنها به سبب غیبت حریف (by default) بوده است. از زاویه میلیونها کارگر این وضع قابل ادامه نیست، و آنچه تغییر را الزامی خواهد کرد پیش از هرچیز عملکرد اقتصادی همین نظام است.

۳۲- بی اطلاعاتی نظریه پردازان حککا از مکاتب نظری بحدی است که نگاهی به ادبیاتشان روشن میکند نظریه پردازان حککا حتی تفاوت اصطلاحات مدرن، مدرنیسم، مدرنیزاسیون و مدرنیته را نمیدانند؛ و این همه در حزبی است که اکنون میخواهد "مدرنیسم" یک عنصر اصلی هویتش باشد. واقعیت اینست که، مثلاً اگر مناسبات درونی تشکیلات را در نظر بگیریم، وصله پیشامدرن بیشتر به حککا میچسبد تا پسامدرن.

۳۳- دیدار، همان مأخذ.

۳۴- مأخذ پیشین.

۳۵- انگلس، برنامه بلانکیستهای مهاجر کمون، همان مأخذ، ص ۳۸۳. (تاکید و پرانتزها از انگلس است مگر آنجا که با م. مشخص شده است.)

۳۶- بعنوان نمونه رجوع کنید به گفتگوی حکمت با دیدار، همان مأخذ.

۳۷- ایرج آذرین، "پیرامون گزارش اوضاع بین المللی و موقعیت کمونیسم - جمعبندی مباحث کنگره سوم (حزب کمونیست ایران، ۱۳۶۷)"، بسوی سوسیالیسم، همان مأخذ، ص ۸۴ و ۸۷-۸۶. (تاکیدها در اصل است.)

۳۸- بیربطی به کارگر تنها به عرصه تشکیلات مربوط نیست، بلکه در همه عرصه ها، مثلاً تبلیغات نیز، این بیربطی واقعا توی ذوق میزند. بعنوان نمونه کمیته داخل این حزب در آخر دیماه سال گذشته اعلامیه ای تحت عنوان "تحصن کارگران توانیر و زمزمه اعتصاب آنان" صادر کرد. همانطور که از عنوان اعلامیه شان برمیآید، این کمیته پس از مدتی موفق به اخذ خبر یک تحصن دو روزه در توانیر اهواز

شده، اما حدس میزند که ممکن است در تهران و اصفهان نیز اعتراضی مشابه اهواز (که اعتراض به واگذاری کارهای شرکت توانیر به پیمانکاران بود) آغاز شود. فکر میکنید اعلامیه شان چه رهنمودی به این کارگران میدهد؟

"رفقای کارگر شرکتهای توانیر ... در شرایطی که رژیم اسلامی تحت فشار اعتراضات مردم بگوشه از جنایات خود اقرار کرده و به حادثترین بحران سیاسی دچار شده است، اعتصاب و تحرک سراسری تان به یک رویارویی سیاسی مهم با جمهوری اسلامی و یک واقعه مهم در تحولات سیاسی جاری تبدیل خواهد شد. این نقطه قوت شماس. بر این نقطه قوت بروشنی دست بگذارید و علاوه بر خواستهای اقتصادی کارگران، بنام کل جامعه با خواستهای سیاسی و رفاهی برای همه انسانهای تحت ستم وارد میدان شوید. پرچم آزادی بیقید و شرط سیاسی، برابر حقوق زن و مرد، سی ساعت کار، بیمه بیکاری، لغو حجاب اجباری، لغو سنگسار و اعدام و تمامی قوانین اسلامی هنوز با قدرت و صلابت در فضای سیاسی ایران افراشته نشده است. این کار طبقه کارگر است." (ایسکرا، ژانویه ۱۹۹۹، شماره ۲۱)

مساله فقط این نیست که چنین اعلامیه ای توصیه نسنجیده و بسیار غیرمسئولانه در مورد اعتصابی است که این کمیته تنها زمزمه اش را به قرینه حدس زده اند. از همه اینها گذشته، لحن اعلامیه در تاکید بر لزوم طرح خواستهای سیاسی توسط طبقه کارگر بیش از هرچیز برخوردار است. چرا که انگار کارگران ایران خودشان عقلشان نمیرسد که مثلا علیه سنگسار لازم است مبارزه کنند و منتظر "مدرنیستهایی" از قبیل اینها بوده اند که ضرورت مبارزه با سنگسار را حایشان کند. اینها نمیتوانند حتی بفهمند که اگر کارگران این خواسته های سیاسی را هنوز مطرح نکرده اند، شاید برای این است که برداشتشان از توازن قوا "اندکی" با کمیته داخل حککا تفاوت دارد. برای حککا، طبقه کارگر ایران گویا هنوز آگاهی لازم برای اینکار را ندارد و منتظر ایشان بود که آگاهشان کنند. این شیوه موعظه بنی صدر است که چون خودش از روستایش به فرانسه رفته بود، میپنداشت بعد از ۲۵ سال مردم ایران همانها هستند که او از زمان کودکی اش در روستایش بخاطر میاورد. اینگونه برخورد تفقدآمیز با طبقه کارگر مشمتر کننده است.

۳۹- برای تفصیل این نکته رجوع کنید به: ایرج آذرین و رضا مقدم، درباره جهتگیری اخیر حزب کمونیست کارگری در زمینه رابطه با دولت ها، سپتامبر ۱۹۹۹، انتشارات کارگر امروز.

۴۰- "واقعیت اینست که جمهوری اسلامی در سراشیب سقوط افتاده و شیخ انقلاب مردم و به قدرت رسیدن یک رژیم رادیکال سوسیالیستی در ایران مجددا نیروهای ارتجاع غرب را، از دولتهای ایتالیا و فرانسه و غیره تا پاپ و بی بی سی و سی ان ان، به وحشت انداخته است." (سرمقاله نشریه انترناسیونال، شماره ۲۸، مارس ۱۹۹۹).

۴۱- غلام اکبری، در نوشته ای در حمله به من، درباره نقش حککا در سیاست ایران مینویسد: "یک نمونه برجسته اش انتخاب خاتمی بود که مختصرا بگویم که اگر حزب کمونیست کارگری نبود، کل اپوزوسیون پشت سر خاتمی سینه میزد (جدا از فرقه مجاهدین)."

آذر مدرسی، ایضا در حمله به من، همین ایده را کمی "گسترش" میدهد: "سالهای زیادی از سکوت و غیبت ایرج آذرین نه در زندگی حزب بلکه در صحنه سیاست میگذرد، سالهایی که اتفاقا به یمن مبارزه همین حزب، کمونیسم از جریانی حاشیهای، جریانی که کوچکترین تاثیری روی زندگی مردم ندارد به جریانی مطرح در صحنه سیاست ایران تبدیل شده است، حزب کمونیست کارگری ایران را از صحنه سیاست ایران فقط در یکسال گذشته حذف کنید ببینید چه صحنه سیاه و تاریکی را مقابل چشمان خود خواهید داشت."

اما آذر ماجدی گوی سبقت را از آذر مدرسی میریاید:

"آلترناتیوی که یافته اید دشمنی با حزب کمونیست کارگری است. حزبی که فقدانش حتی برای یک روز (حتی برای یک روز؟!،) دنیا و آینده را (مواظب باشید چیزی بیرون نماند!) نه فقط برای طبقه کارگر، بلکه برای تمام مردم رنجیده ایران، برای زنان تحت ستم، و کودکان بیحقوق ایران (مواظب باشید کسی بیرون نماند!) بسیار سیاه و تاریک میکند." (پراترها اضافه شده است.)

۴۲- برای یک نمونه از این نوع رفتار، خواننده کنجکاو میتواند به (website) حککا مراجعه کند و واکنشهای یکدست و بیربط چهل و چند عضو و کادر حککا را به یک نامه انتقادی که من خطاب به اصغر کریمی و منصور حکمت نوشته بودم ببیند. گویا بفرکرشان هم نمیتوانست خطور کند که ناظران غیرخودی خواهند گفت اگر واقعا پاسخی برای نکات طرح شده داشتید، یک نوشته کافی بود. اما از نظر رهبری حککا انگار که اختلاف سیاسی نزاع سرکوجه است. پس فوراً استشهاد محلی تنظیم کردند و دادند بچه محل ها امضا بزنند، و برخی از سر رندی و بعضی به رسم بیعت و عده ای از سر جهالت

امضا کردند؛ و آنها را هم که سوادشان قد نمیداد گفتند انگشت بزنند.

۴۳- برای نمونه متاخری از انتساب بی دلیل و مدرک مخالفتها به رابطه با جمهوری اسلامی رجوع کنید به اعلامیه های اخیر تشکیلاتشان و "شخصیتها" شان در کانادا در مورد شایعه رابطه حککا با دولت اسرائیل. همینجا باید اضافه کنم که این جنبه در رفتار حککا البته مطلق نیست، ولی حتی آنجا که این چنین افسار گسیخته عمل نمیکنند عینا همان منطق را تکرار میکنند. نوشته حمید تقوایی در پاسخ به انتقاد من این فرض سکتاریستی را صادقانه تر از دیگران به نمایش میگذارد. ایشان که برخلاف اکثریت "شخصیتها"ی نامه پراکن و اطلاعیه صادر کن حککا هنوز در نوشته هایش پایبند یک منطق صوری است، مخالفت مرا (و رضا مقدم را) با سیاستهای حککا به اغراض شخصی نسبت داده است. تقوایی معتقد است این نسبت را از سر لطف بما داده، اما استدلال "منطقی" ای که برای اثبات این لطف میکند گویاست. مینویسد:

"ممکن است رضا (مقدم) و ایرج (آذرین) این تحلیل مرا ارزیابی و انگیزه شناسی شخصی بنامند و بر آشفته شوند. اما باور کنید دوستان عزیز نمیتوانم قبول کنم که شما از نظر سیاسی و یا انگیزه های سیاسی معتقد به انحلال حزب شده اید چون در اینصورت نمیتوانیم تفاوتتان با حزب الله را توضیح بدهم. اگر انحلال طلبی شما را به روحیات شخصی شما منسوب میکنم، این تنزل دادن شما نیست، بلکه برعکس ارتقای شماست." (حمید تقوایی، "مرگ بر حزب، زنده باد خودم"، ۱۱ جولای ۹۹. تاکیدات در اصل است) من حمید تقوایی را سالهاست میشناسم و منطق فرمال و مکانیزم ذهن او برایم آشناست. اگر اینگونه برهان خلف تمام عقل تحلیلی ایشان را بیان میکند، علت به سادگی اینست که در ذهن او حککا واقعا مرکز جهان است. والا اگر کسی میخواست با منطق صرف به درکی از مساله دست پیدا کند میباید یک شق منطقی دیگر را نیز بررسی میکرد، و آن بسادگی اینکه شاید تنها امکان مخالفت با حککا از زاویه حزب الله نباشد. اما چه میشود کرد، بعضی خدا را میپرستند، خیلی ها ملت شان را و بسیاری نیز ناموس شان را؛ و فکر بد در این امور حتی از مخیله شان عبور نمیکند. برای امثال تقوایی تشکیلاتش جای خدا و ملت و ناموس را گرفته است. واقعا خواننده منطق دان به آدمی که در استنتاج منطقی اش شقوق نامطلوبش را نادیده میگیرد چه باید اطلاق کند؟ آیا جز نسبت دادن یکی از دو شق حماقت یا دروغگوئی چاره ای دارد؟ و من که ایشان را دستکم تا شش سال پیش از نزدیک میشناختم حاضرم شهادت بدهم که او را هیچگاه دروغگو نیافته ام.

منصور حکمت نیز در پاسخ به من اختلاف سیاسی مرا به اغراض شخصی نسبت میدهد، هرچند برخلاف تقوایی برای این ادعایش استدلالی بیش از این ندارد که خود را "قهرمان" بخواند. (منصور حکمت، "ناقهرمانان"، ۲ ژوئیه ۹۹). تاکنون من نیز مثل بقیه مردم فکر میکردم یکی از نشانه های پهلوانی و قهرمانی اینست که آدم قهرمان خودش اینرا نمیگوید، و خلاف این فقط کار پهلوان پنبه هاست. پهلوان پنبه که میدانید چیست؟ پیشترها پهلوان پنبه ها من باب مزاح در حاشیه معرکه می ایستادند و ادای پهلوان را در میآوردند تا مایه انبساط خاطر تماشاچیان باشند. بیچاره پهلوان پنبه ای که خودش باورش شده باشد واقعا پهلوان است. مشاهده چنین پهلوان پنبه ای اگرچه برای تماشاچیان خنده دارتر است، اما حتی این خنده به سبب هنر پهلوان پنبه ما نیست، به سبب رقت بار بودن وضع اوست. و خندیدن به چنین موجودی، مخصوصا اگر آدم او را پیشتر میشناخته، واقعا بدور از انسانیت است. توضیح این رفتار منصور حکمت، اما، تنها مگالومنیای شخصی نیست، بلکه این رفتار در متن مشی تازه یک کارکرد سیاسی معین دارد:

"قبل از هرچیز باید نشان داد که این حزب رهبری دارد و مردم آنرا بعنوان رهبر بشناسند... باید رهبری در دسترس مردم باشد. در مقابل عکسهایی که دیگران به در و دیوار میزنند ما هم صد تا عکس بزنیم. از شخصیتها، رهبران، کسانی که به جریان ما چهره ملموس اجتماعی میدهند که بگویند اینها قابلیت گرفتن قدرت را دارند." (از صحبتهايش در کنگره دوم).

۴۴- تبعید و مهاجرت میلیونی ایرانیان به خارج کشور ویژگیهای بیشتری به فعالیت در خارج کشور میدهد. همچنین فقدان یک مرکزیت جهانی برای همبستگی بین المللی کارگری وظایف مستقیمی در این عرصه بر دوش سازمانهای چپ در فعالیت خارج کشور میگذارد. اما غرض در اینجا برشمردن عرصه های فعالیت در خارج کشور نیست. غرض تاکید بر جوهر این فعالیتهاست.

۴۵- کورش مدرسی، "حقیقت"، همان مأخذ.

۴۶- در ادبیات کمونیستهای این دوره این مساله به سادگی بشکل «توده ای شدن» طرح میشود، که از آنجا که ماهیت کمونیسمشان چیزی جز جنبش رهائی بخش طبقه کارگر نبود، منظورشان از «توده» بوضوح توده طبقه کارگر بود و نه هیچ چیز دیگر. امری که متاسفانه در ایران به «توده ای شدن» منهای هرگونه قید طبقاتی ترجمه میشود، و به سبب خصلت غیرکارگری چپ ایران طبعا به همین معنای ماوراء طبقاتی نیز درک میشود. اشتباه «طبیعی» ای که طراحان مشی تازه حککا هنوز از آن رنج میکشند.

۴۷- مانیفست کمونیست، همان مأخذ، ص ۵۶. (ترجمه اصلاح شده است.)

۴۸- مساله مهم در این واقعیت سیستماتیک بودن امکان تحقق این خواست در عصر امپریالیسم است. والا بنا به تحلیل مارکس در کاپیتال، در شرایط معینی (مثلا بالا رفتن شدید میزان ارزش اضافه نسبی) امکان بالا رفتن دستمزدها و افزایش سودآوری سرمایه بطور همزمان منتفی نیست. اما در عصر امپریالیسم، و به سبب کسب فوق سود امپریالیستی، نظام سرمایه داری در متروپل قادر است که بنحو سیستماتیکی این کار را برای بخشی از طبقه کارگر انجام دهد.

۴۹- بعنوان مثال، رد کردن این افسانه ساخته بورژوازی که سوسیالیسم از نظر اقتصادی مقدر نیست یک چیز است، اما ادعای اینکه پس سوسیالیسم همیشه و همه جا فوراً قابل تحقق است چیزی دیگر. خرده بورژوازی ما در رد افسانه نخستین تنها بدنبال ضمانت نامه ای برای پیروزی فوری اش بود، و نمیخواهد هیچ چیز راجع به شرایط سیاسی لازم (و کلا روبنائی) برای تحقق سوسیالیسمش بداند. جای تعجبی نیست که در شرایط دشوار سیاسی (مثلا دهه ۱۹۳۰ پس از بقدرت رسیدن نازیسم در آلمان را در نظر بگیرید) یا باید مبارزه را ترک کند یا واقعیات را با خودفریبی انکار کند. اما خودفریبی در مبارزه سیاسی بلافاصله به معنای عوامفریبی است.